Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Maciej Witała

Początek człowieka – upadek – śmierć.
Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji

The Dawn of Man – the Fall – Death.
A New Interpretation of Key Issues in Theological Anthropology

Praca doktorska napisana
w Zakładzie Teologii Systematycznej
pod kierunkiem
o. prof. dra hab. Bogusława Kochaniewicza OP

POZNAŃ 2023

PODZIĘKOWANIA:

Mojej żonie Katarzynie za miłość, cierpliwość i nieustające wsparcie.

Rodzicom, którzy umożliwili mi w 2012 roku rozpoczęcie przygody z teologią.

Pani Profesor Katarzynie A. Kaszyckiej z Instytutu Biologii i Ewolucji Człowieka UAM za wskazówki bibliograficzne w zakresie paleoantropologii i archeologii pradziejowej.

Pracę poświęcam
pamięci mojego dziadka
doktora nauk weterynaryjnych
Bogdana Witały

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów....11

Wstęp....13

Cel pracy....15
Kwestie metodologiczne i struktura dysertacji....17
Metoda interpretacji prahistorii biblijnej....20
Status quaestionis....22
Perspektywa teologiczno-empiryczna....27

Rozdział I: U progu hominizacji....31

1.1 Teologiczne kryteria człowieczeństwa....34
1.1.1 Wyjątkowość człowieka według Księgi Rodzaju....35
1.1.1.1 Adam – kolektywny reprezentant ludzkości....37
1.1.1.2 Człowiek istotą relacyjną....41
1.1.1.3 Człowiek istotą etyczną....46
1.1.2 Wyjątkowość człowieka według innych przekazów biblijnych....48
1.1.3 Wyjątkowość człowieka według wczesnochrześcijańskich pisarzy....53
1.2 Pochodzenie człowieka w świetle odkryć nauk empirycznych....63
1.2.1 Magisterium Kościoła wobec zagadnienia ewolucji biologicznej....64
1.2.2 Pochodzenie człowieka w świetle paleoantropologii i paleoarcheologii....69
1.2.2.1 Pojawienie się Hominina....69
1.2.2.2 Afrykańskie początki rodzaju Homo....71
1.2.2.3 Na ile „ludzki" był człowiek heidelberski?....73
1.2.2.4 Homo neanderthalensis – prehistoryczny krewny Homo sapiens....75
1.2.2.5 Homo sapiens – pierwsi ludzie?....77
1.3 Przekroczenie progu hominizacji – początki dziejów człowieka....83
1.3.1 Biblijny ogród Eden a „historyczne" miejsce hominizacji....84
1.3.2 Relacyjność pierwszych ludzi....85
1.3.3 Relacja z Bogiem jako kryterium przekroczenia progu hominizacji a religijność prehistorycznych Homo....89
1.3.4 Moralność ludzka jako oznaka przekroczenia progu hominizacji....93
1.3.5 Zagadnienie duszy ludzkiej a przekroczenie progu hominizacji....95
1.3.6 Problem hominizacji w ujęciu wybranych, współczesnych teologów....99
1.3.7 Podsumowanie – przekroczenie progu hominizacji....104

Rozdział II: Upadek i jego dziedzictwo....109

2.1 Biblijna odsłona upadku....111
2.1.1 Upadek i rozprzestrzenianie się zła według Księgi Rodzaju....111
2.1.1.1 Ogród Eden i opowiadanie o upadku w drugim i trzecim rozdziale Księgi Rodzaju....112

2.1.1.2 Kainowe bratobójstwo, Potop, Wieża Babel, Sodoma.....128
2.1.2 Problematyka powszechnej grzeszności i jej przyczyn w wybranych tekstach Starego Testamentu.....142
2.1.3 Orędzie Nowego Testamentu wobec grzechu prapoczątków i jego dziedzictwa 147
2.2 Upadek i grzech pierworodny w wybranych wypowiedziach Magisterium Kościoła na przestrzeni wieków.....155
2.2.1 Wypowiedzi Magisterium o grzechu pierworodnym i kształtowanie się doktryny do VI wieku.....155
2.2.2 Wypowiedzi Magisterium dotyczące grzechu pierworodnego od Soboru Laterańskiego do końca XVIII wieku.....161
2.2.3 Współczesne nauczanie Magisterium Kościoła o grzechu pierworodnym: reakcje na rozwój nauk szczegółowych, Sobór Watykański II i katechizmy.....165
2.2.4 Podsumowanie wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w kwestii upadku i jego dziedzictwa.....174
2.3 Aspekty problematyki upadku w myśli wybranych, starożytnych autorów chrześcijańskich.....175
2.4 Propozycja współczesnej interpretacji upadku i grzechu pierworodnego.....188
2.4.1 Problem „wydarzenia" upadku pierwszych ludzi.....188
2.4.1.1 Niesatysfakcjonujące próby wyjaśnienia upadku.....189
2.4.1.2 Dwa bieguny dziejów ludzkości – upadek i zbawienie.....192
2.4.1.3 Upadek na progu hominizacji i istota pierwszego grzechu.....194
2.4.1.4 Upadek odzwierciedlony w dziejach i pradziejach ludzkości.....199
2.4.1.5 Problem stanu pierwotnego.....200
2.4.1.6 Jeden czy wielu pierwszych grzeszników?.....203
2.4.1.7 Konieczność uwzględnienia wpływu demonicznego.....204
2.4.2 Przekazywanie grzechu pierworodnego.....206
2.4.2.1 Dziedziczenie grzechu przez zrodzenie – trudności interpretacyjne.....207
2.4.2.2 Społeczny wymiar natury ludzkiej a transmisja grzechu.....210
2.4.2.3 Metafizyczny wymiar natury ludzkiej a transmisja grzechu.....211
2.4.3 Problematyka współczesnych wyzwań związanych z nauczaniem o grzechu pierworodnym w myśli wybranych, współczesnych teologów.....213
2.4.4 Podsumowanie – na nowo odkryć dawną myśl teologiczną.....223
Rozdział III: Śmierć jako skutek upadku.....227
3.1 Śmierć a grzech w perspektywie biblijnej.....229
3.1.1 Śmierć a grzech według pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.....230
3.1.1.1 Śmiertelność cielesna – naturalną kondycją człowieka w Rdz 2 – 3.....231
3.1.1.2 Śmiertelność człowieka – konsekwencją spożycia owocu z Drzewa Poznania Dobra i Zła?.....234
3.1.1.3 Śmiertelność cielesna człowieka - skutkiem pozbawienia dostępu do owoców Drzewa Życia?.....236
3.1.1.4 Rajskie drzewa jako obraz próby ludzkiej moralności i weryfikacji relacji

do Stwórcy.....238
3.1.2 Problem śmierci i grzechu w wybranych tekstach starotestamentalnych.....241
3.1.3 Życie i śmierć a grzech i perspektywa chrześcijańska w wybranych tekstach Nowego Testamentu 248
3.1.4 Chrystus jako Drzewo Życia przywraca dostęp do życiodajnych owoców.....258
3.2 Problem śmierci jako skutku grzechu w wypowiedziach Magisterium Kościoła…263
3.2.1 Nauczanie synodów i papieży o śmierci jako skutku upadku do VI wieku.....264
3.2.2 Zagadnienie śmierci jako skutku grzechu w nauczaniu Kościoła od Soboru Florenckiego do pierwszej połowy XX wieku.....267
3.2.3 Współczesne nauczanie Kościoła o śmierci jako skutku upadku: Sobór Watykański II i katechizmy.....270
3.2.4 Podsumowanie wypowiedzi Magisterium w kwestii śmierci jako skutku upadku 276
3.3 Problematyka śmierci jako skutku grzechu w myśli wybranych pisarzy chrześcijańskiego antyku.....277
3.4 Śmierć jako skutek upadku – próba interpretacji teologicznej.....287
3.4.1 Propozycja rozwiązania trudności związanej z problematyką śmierci jako skutku grzechu poprzez zastosowanie argumentacji mariologicznej i hagiologicznej 289
3.4.2 Problem śmierci jako skutku grzechu w wybranych ujęciach w teologii współczesnej.....304
3.4.3 Człowiek, upadek i śmierć a Chrystus: nowy wymiar śmierci cielesnej jako paschy chrześcijanina i drogi do pełni życia.....311
3.4.4 Podsumowanie – „śmierć, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył”.....318
Zakończenie.....323
Summary.....327
Streszczenie.....328
ANEKS
Zbiór wypowiedzi doktrynalnych Kościoła dotyczących problematyki początków ludzkości, upadku, grzechu pierworodnego i śmierci jako skutku grzechu.....329
Synod w Kartaginie, 253 r. 330
Synod w Kartaginie, 411 r.....331
Synod w Diospolis (Lidzie), 415 r. 333
Synod w Kartaginie, 416 r.....335
Synod w Milewe, 416 r. 336
Synod w Kartaginie, 418 r.....336
Papież Zozym – list Tractoria [Tractatoria?] do Kościołów Wschodnich, do Diecezji Egipskich, Konstantynopolu, Tesaloniki, 418 r. 338
Indiculus [Rozdziały pseudo-celestyńskie], ok. 431-442 r. 339
Leon Wielki, List do Flawiana, biskupa Konstantynopola o Eutychesie, zwany Tomus

ad Flavianum, 449 r.....340
Synod w Arles, ok. 470-475 r. 342
Anastazy II, List „Bonum Atqueiucundum" do biskupów Galii, 498 r. 343
Synod w Orange, 529 r. 344
Sobór Laterański IV, Konstytucja o wierze katolickiej, 1215 r. 345
Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencki, Sesja VIII, 1439 r., Bulla unii z Ormianami „Exultate Deo" [albo inaczej: Dekret dla Ormian].....345
Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencki, Sesja XI, 1442 r., Bulla unii z Koptami „Cantate Domino" [albo inaczej: Dekret dla Jakobitów].....346
Sykstus IV, Konstytucja „Cum praeexcelsa", 1477 r.....347
Sykstus IV, Konstytucja „Grave nimis", 1483 r.....347
Leon X bulla „Exsurge Domine", 1520 r.....348
Sobór Trydencki, sesja V, Dekret o grzechu pierworodnym, 1546 r. 348
Sobór Trydencki, sesja VI, Dekret o usprawiedliwieniu, 1547 r. 353
Pius V, Bulla „Ex omnibus afflictionibus" [potępienie tez Michała Bajusa zatwierdzone także przez papieża Grzegorza XII], 1567/1579 r. 354
Pius VI, konstytucja „Auctorem fidei", 1794 r.....355
Fragment oświadczenia Louis-Eugène Bautaina, podpisanego wobec krytyki ze strony Grzegorza XVI, 1840 r.....356
Pius IX, Bulla „Ineffabilis Deus", 1854 r.....356
Pius XI, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius Magistri", 1929 r.....357
Pius XII, Encyklika O pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej „Humani generis", 1950 r.....358
Pius XII, Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus", 1950 r.....360
Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes", 1965 r.....360
Paweł VI, List apostolski w formie motu proprio „Solemni hac liturgia", 1968 r.....365
Katechizm Kościoła Katolickiego, [wydanie pierwsze:] 1992 r.; [poprawiona editio typica i późniejsze corrigenda:] 1998- r.....366
Jan Paweł II Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.....372
Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wspólnota i służba [albo: Komunia i służba]. Osoba ludzka stworzona na obraz Boga", 2004 r.....374
Franciszek, Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI, 27 X 2014 r.....375
Franciszek, Encyklika „Laudato si'", 2015 r.....377
Bibliografia.....379
Źródła:.....379
Przekłady i wydania Biblii:.....379
Zbiory dokumentów Kościoła, wypowiedzi papieskich i innych źródeł chrześcijańskich:.....379

Dokumenty i teksty liturgiczne Kościoła:.....381
Wypowiedzi papieskie:.....385
Inne źródła chrześcijańskie i apokryfy:.....386
Źródła niechrześcijańskie:.....391
Opracowania: 391
Opracowania z zakresu teologii biblijnej, dogmatycznej i fundamentalnej:.....391
Opracowania z zakresu paleoantropologii, prahistorii, archeologii pradziejowej, antropologii i dziedzin pokrewnych:.....400
Literatura pomocnicza:.....403
Spis ilustracji:.....407

WYKAZ SKRÓTÓW

Acta Synodalia I = A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 50 do 381 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 1], Kraków 2006.

Acta Synodalia II = A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 381 do 431 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 4], Kraków 2010.

Acta Synodalia III = A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 431 do 504 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 6], Kraków 2011.

Acta Synodalia IV = A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 506 do 553 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 8], Kraków 2014.

Biblia Paulistów = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2009.

Biblia pierwszego Kościoła = R. Popowski [przekład i opracowanie], *Biblia pierwszego Kościoła,* Warszawa, 2017.

Biblia Tysiąclecia = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. V, Poznań 2014.

Breviarium Fidei [dawna wersja] = *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda [wyd. IV wersji ze źródłami posegregowanymi tematycznie], Poznań 2001.

Breviarium Fidei [nowa wersja] = *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa i in. [wyd. III wersji ze źródłami posegregowanymi chronologicznie], Poznań 2007.

Dei Filius = Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius"* (1870 r.), w: *Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2004.

Dei verbum = Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum"* (1965 r), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 350-363.

Dokumenty soborów I = *Dokumenty soborów powszechnych, t. 1 (325-787): Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2002.

Dokumenty soborów II = *Dokumenty soborów powszechnych, t. 2 (869-1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2003.

Dokumenty soborów III = *Dokumenty soborów powszechnych, t. 3 (1414-1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, red. A. Baron, H. Pietras [tł. A. Baron i in.], Kraków 2004.

Dokumenty soborów IV = *Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2004.

Donum veritatis = Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis"* (1990 r.), przekład polski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_pl.html [dostęp: 15 II 2023].

Enchiridion symbolorum = *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* ed. H. Denzinger, K. Rahner, Romae 1957.

Gaudium et spes = Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* (1965 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 526-606.

Historia dogmatów II = V. Grossi, F. Ladaria Ferrer, P. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne, etyka chrześcijańska: od „autorytetów" do Magisterium* [Historia dogmatów t. 2], tłum. P. Rak, Kraków 2001.

Historia dogmatów III = H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria* [Historia dogmatów t. 3], tłum. P. Rak, Kraków 2001.

KKK = *Katechizm Kościoła Katolickiego* [z uwzględnieniem poprawek – *corrigenda*], Poznań 2020.

Lumen gentium = Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"* (1964 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 104-166

Mysterium Ecclesiae = Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae"* (1973 r.), przekład polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_pl.html [dostęp: 15 II 2023].

Optatam totius = Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius"* (1965 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 288-301.

Patrologia Graeca = *Patrologia Graeca,* ed. J. P. Migne i inni, t. 1-161, reprodukowane w całości: http://patristica.net/graeca/ [dostęp: 15 II 2023].

Patrologia Latina = *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne i inni, t. 1-221, reprodukowane w całości: http://patristica.net/latina/ [dostęp: 15 II 2023].

STh = Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* [opisy bibliograficzne użytych tomów – zob. bibliografia załącznikowa].

Unitatis redintegratio = Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio"* (1964 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 193-208.

Verbum Domini = Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini"* […] *o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (2010 r.), Poznań 2010.

WSTĘP

Podczas studiów magisterskich zajmowałem się badaniami nad elementami apologii chrześcijaństwa w myśli Pierre'a Teilharda de Chardin SJ. Ten działający w pierwszej połowie XX wieku francuski duchowny nie tylko otrzymał wykształcenie filozoficzne i teologiczne, ale był także – a może przede wszystkim – biegłym paleontologiem i antropologiem, co naznaczyło sposób, w jaki postrzegał świat oraz jego myśl filozoficzno-teologiczną[1]. Próbował on w czasach, gdy *mistyka* [...] *zagubiła się w kulcie materii*[2], przedstawić światu wizję chrześcijaństwa niesprzecznego z rozumem i wiedzą o świecie dostarczaną przez nauki empiryczne[3].

Analizując jego dzieła historiozoficzne ze zdumieniem odkryłem, że trudności na które zwracał uwagę P. Teilhard de Chardin są, pomimo upływu kilkudziesięciu lat, nadal aktualne. Wielu współczesnych adresatów katolickich prawd wiary, ukształtowanych w światopoglądzie scjentystyczno-przyrodoznawczym, jest przekonanych, że istnieje sprzeczność pomiędzy nauką a religią. Potwierdzają to badania z zakresu socjologii religii[4]. Przekonanie to wynikać może z faktu, iż rzeczywiście w konfrontacji twierdzeń teologów, prezentowanych w określony sposób, z wynikami badań nauk przyrodniczych, czy też najbardziej podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka współczesnego, zdarzają się trudności a nawet konflikty, jakkolwiek rzetelne badanie treści dwóch „Ksiąg Objawienia”[5] powinno prowadzić do niezawodnego poznania Prawdy.

---

1 Na temat informacji biograficznych o P. Teilhardzie de Chardin zob. A. Polkowski, *Świadectwo Teilharda*, IW PAX, Warszawa 1974; T. Płużański, *Teilhard de Chardin,* Warszawa 1988.

2 Zob. Teilhard de Chardin, *Mistyka nauki*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 211-212.

3 Terminu *nauki empiryczne* używamy w niniejszej pracy na określenie nauk opisujących świat m.in. w procesie indukcji, na podstawie badania przedmiotów materialnych (rzadziej stosowanym, nieco węższym pojęciem, jest pojęcie *nauk realnych*).

4 Na przykład w badaniu przeprowadzonym w roku 2006, w ramach którego ankietowano wyłącznie katolików określających się jako osoby wierzące, wykazano, iż jedynie 36% badanych nie widzi sprzeczności pomiędzy wiarą, a rozumem – zob. T. Jaklewicz, *Jak wierzą wierzący?*, „Gość Niedzielny” 36 (2006), https://www.gosc.pl/doc/793517.Jak-wierza-wierzacy [dostęp: 15 II 2023]. Por. także R. Boguszewski, *Kanon wiary Polaków, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015*, Warszawa 2015.

5 To jest Objawienia nadprzyrodzonego i naturalnego – zob. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio* (1998 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [dostęp: 15 II 2023], nr 19. Por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019, s. 40-41.

Wiele tego rodzaju napięć powstaje wokół zagadnień protologicznych[6], na co zwracał uwagę przywoływany już P. Teilhard de Chardin:

> 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[7].

Przyczyną trudności i pozornych sprzeczności pomiędzy wiarą a rozumem bywała postawa zarówno przedstawicieli nauk teologicznych, jak i reprezentantów nauk szczegółowych i liczne, niestety, błędy po obu stronach[8].

Moje osobiste doświadczenie, zarówno katechetyczne, to znaczy jako przekazującego prawdy wiary, a także jako adresata tego przekazu w ramach szeroko pojętego duszpasterstwa, jak i doświadczenie kontaktu ze środowiskiem teologicznym potwierdza – podobnie jak wspomniane wyżej badania socjologiczne – że problem powyższy nadal nie może być uznany za rozwiązany i wciąż nie mamy do czynienia z rozpowszechnieniem takiego przekazu katolickich twierdzeń protologicznych, który można by określić jako integralny i w pełni wiarygodny dla współczesnego odbiorcy, ukształtowanego w mentalności materialistycznej[9]. Wydaje się to poważnym i aktualnym wyzwaniem teologicznym, zwłaszcza że katolicka protologia stanowi podstawę dla antropologii teologicznej, a bez integralnej wizji antropologicznej człowiek nie może zrozumieć sam siebie[10].

Z powyższych inspiracji zrodziła się zatem potrzeba, aby w ramach obecnie prowadzonych badań dokonać interpretacji najbardziej istotnych zagadnień z zakresu protologii i antropologii teologicznej i wykreować taką narrację ukazującą człowieka u jego początków, która odpowiadałaby na przestawione wyżej wyzwania współczesności

---

6 Uczeni otwarci na dorobek nauk przyrodniczych zwracali uwagę na ten problem już w ubiegłym wieku (np. cytowany P. Teilhard de Chardin), zauważają go także współcześnie (zob. np. E. Piotrowski, *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty,* „Verbum Vitae" 36 (2019), s. 285-314)

7 P. Teilhard de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, tłum. K. Waloszczyk, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, tłum. K. Waloszczyk i M. Tazbir, Warszawa 1985, s. 161.

8 O błędach po stronie teologii i nauk szczegółowych zob. np. Gaudium et spes nr 57, A. Anderwald, *St. John Paul II' Ideas of Dialogue Between the Church and Science*, „Roczniki Teologiczne" 63 (2016:9), s. 83-89.

9 Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009, s. 32; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej t. 3*, red. W. Beinert*,* tłum. J. Fenrychowa, Z. Kijas, Kraków 1999, s. 12 i nn.

10 Por. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński Boy, Warszawa 1989, s. 223.

oraz była wiarygodna i zrozumiała dla współczesnego odbiorcy. Nie chodzi jednak o wielką wizję historiozoficzną, podporządkowaną empirycznej wizji świata, podobną do tej, jaką budował P. Teilhard de Chardin, ale o współczesną interpretację istotnych treści z zakresu protologii i antropologii teologicznej.

Cel pracy

Wobec nakreślonych wyżej motywów powstała niniejsza monografia, zatytułowana: *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji.* Jej celem jest przeprowadzenie nowej, współczesnej interpretacji wybranych, najbardziej istotnych kwestii z zakresu katolickiej antropologii teologicznej i protologii, odpowiadającej na współczesne trudności powstające w konfrontacji twierdzeń teologicznych z wiedzą o świecie dostarczaną przez nauki szczegółowe i wynikającą z doświadczenia egzystencjalnego człowieka[11]. Są to kwestie: początków ludzkości, upadku i grzechu pierworodnego oraz śmierci jako skutku grzechu. Interpretacja teologiczna tych zagadnień powinna się odznaczać ujęciem teologicznodogmatycznym i teologicznofundamentalnym w takim rozumieniu, że ma ona polegać nie tylko na poszukiwaniu zrozumienia treści wiary, ale także stanowić rodzaj współczesnej formy ich wyjaśnienia i uzasadnienia. Interpretacja taka powinna być jednocześnie adekwatna dla współczesnego odbiorcy, to znaczy: spójna, wiarygodna, racjonalna i zrozumiała[12]. W ten sposób będzie ona odpowiedzią na wcześniej nakreślone trudności teologiczno-empiryczne. Na tym ma polegać jej tytułowa *nowość*.

Konieczne będzie zatem ujęcie wybranych zagadnień protologicznych w sposób integralny, biorący pod uwagę zarówno orędzie biblijne, tradycję przekazu wiary, jak i doświadczenie egzystencjalne człowieka oraz zdobywaną przez ludzkość wiedzę empiryczną o świecie, tak aby odnieść się do opisanych wcześniej aktualnych trudności i wyzwań, jakie zagadnienia te mogą sprawiać współczesnym adresatom[13]. Stąd też nasuwa się wspomniana wyżej perspektywa teologicznodogmatyczna i teologicznofundamentalna, w której uwzględniony zostanie nie tylko przegląd dziedzictwa historii dogmatu, ale także konieczność sformułowania narracji, która w sposób wiarygodny uzasadniałaby

[11] Trudności te, sformułowane w postaci pisań badawczych, opisane zostaną dalej.

[12] Zob. Donum veritatis, nr 6; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna,* t. 1, Warszawa 2010, s. 16; s. 52 i nn. Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* Kraków 2004, s. 9.

najważniejsze zagadnienia katolickiej protologii w zakresie antropologii teologicznej[14], nabierając w ten sposób waloru apologetycznego. Perspektywa ta wynika z zadań zarówno teologii dogmatycznej, jak i fundamentalnej, którymi są nie tylko zgłębianie treści wiary i wyrażenie ich w sposób właściwy dla danego czasu i kultury, ale także odniesienie tych treści do naturalnego doświadczenia rzeczywistości przez człowieka[15]. Integralne ujęcie, o którym wspomnieliśmy wcześniej, wydaje się konieczne również wobec „przekleństwa specjalizacji" dotykającego wszystkie nauki, nie wyłączając teologii[16].

Dla zrealizowania wyznaczonego celu proces interpretacji teologicznej podjęty zostanie wobec trzech zasadniczych zagadnień, kluczowych dla nakreślenia teologicznej wizji człowieka u jego początków i wzajemnie ze sobą powiązanych. Są to: 1) problem przekroczenia *progu hominizacji*; 2) zagadnienie upadku i dziedzictwa grzechu (grzechu pierworodnego); 3) kwestia śmierci jako skutku grzechu. Wyodrębnienie tych trzech problemów stanowi podstawę podziału monografii na trzy części[17]. W odniesieniu do powyższych zagadnień postawione zostaną pytania badawcze, które przedstawimy poniżej. Sformułowanie odpowiedzi na te pytania umożliwi próbę interpretacji zagadnień protologicznych zgodną z postawionymi wyżej założeniami.

W rozdziale pierwszym postawione zostanie pytanie o najbardziej istotne teologiczne *kryteria człowieczeństwa*, wyróżniające osoby ludzkie ze świata przyrody, stanowiące o naturze człowieka. Kolejnym pytaniem będzie: w jaki sposób teologiczne *kryteria człowieczeństwa* można odnieść do wizji początków ludzkości odsłanianej przez nauki szczegółowe, tak aby podjąć próbę spekulacji w jakim punkcie na osi pradziejów mogli

---

[13] Racje, które za tym przemawiają omawia szczegółowo A. Anderwald w pracy *Dlaczego teologa interesują inne nauki,* w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy,* red. D. Wąsek, Kraków 2021, s. 11-30. Por. także: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna,* t. 1, dz. cyt., s. 6-9; P. Roszak, *Extra scientiam nulla theologia? Rola poznania naukowego w dyskursie teologicznym*, w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy,* red. D. Wąsek, Kraków 2021, s. 31-55. Ponadto Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie naucza: *Sposób wyrażania wiary katolickiej* […] *nie powinien stanowić przeszkody w dialogu z* [odłączonymi] *braćmi* (Unitatis redintegratio nr 11). Wydaje się nam zasadne stwierdzenie, że tak samo nie powinien on stanowić przeszkody w porozumieniu z adresatami przekazu wiary, którzy prezentują mentalność empiryczno-przyrodoznawczą.

[14] Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna,* t. 1, dz. cyt., s. 6-9; s. 16-17; s. 58-59.

[15] Zob. Gaudium et spes, nr 44, Dei verbum nr 24; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 53; 74 i nn.; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna,* t. 1, dz. cyt., s. 16; s. 52 i nn.

[16] Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych,* Opole 2007, s. 27-28; Tenże, *Dlaczego teologa interesują inne nauki,* dz. cyt., s. 16-18.

[17] Chociaż integralna wizja antropologiczna wymaga uwzględnienia wszystkich trzech zagadnień problemowych, każdy z trzech problemowych rozdziałów może także stanowić samodzielną wartość dla czytelnika zainteresowanego tylko jednym z trzech zagadnień. Każdy z rozdziałów został zredagowany w sposób umożliwiający tego rodzaju „fragmentaryczne" korzystanie z niniejszej pracy.

pojawić się pierwsi ludzie (według kryteriów antropologii teologicznej). Chodziłoby zatem o sprawdzenie, czy możliwe jest wytyczenie przybliżonego „momentu" *przekroczenia progu hominizacji* na osi dziejów ludzkości. Ponadto zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie o możliwość takiej narracji o pojawieniu się pierwszych ludzi, która uwzględniałaby perspektywę teologiczno-empiryczną wraz z zaproponowaną integralną wizją początku ludzkości. Sprawdzimy więc, czy taka spekulacja w ogóle jest możliwa.

W rozdziale drugim podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie: czy katolicką wizję upadku pierwszych ludzi jako wydarzenia dziejowego można pogodzić z integralną wizją początków ludzkości, a jeśli tak, to jaki charakter miało to wydarzenie? Ponadto podjęto refleksję nad katolicką doktryną o przekazywaniu grzechu pierworodnego: czy grzech prapoczątków jedynie otworzył złu „wejście" na świat, czy też należy go ujmować jako społeczne oddziaływanie zła czynionego przez jednostki, a może jako swoistą skazę transmitowaną wraz z przekazywaną ludzką naturą?

W rozdziale trzecim podejmiemy próbę odpowiedzi na następujące pytania: co to znaczy, że śmierć jest skutkiem grzechu? Czy śmierć biologiczna człowieka jest wynikiem upadku? Czy człowiek, gdyby nie zgrzeszył, mógłby żyć bez końca życiem ziemskim, czy też od początku byłby naznaczony piętnem przemijalności, niezależnie od tego, czy grzech miałby miejsce czy też nie? Czy należy uznać, że zasadniczym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa, to jest pozbawienie komunii z Bogiem, czy też, że istotnym skutkiem grzechu jest również śmierć cielesna, a jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

Kwestie metodologiczne i struktura dysertacji

Aby zrealizować cele i podjąć próbę odpowiedzi na postawione wyżej pytania badawcze dokonaliśmy adaptacji teologicznej metody integralnej, w której postuluje się wykorzystanie kompletnych źródeł teologii, uwzględnienie analogii wiary (powiązanie danych ze Słowa Bożego z całokształtem wiary i teologii), pogłębienie racjonalne zagadnienia i odniesienie do osiągnięć innych nauk oraz systematyzację zagadnienia[18]. Wykorzystaliśmy metodę analizy źródeł[19], dokonując analizy źródeł biblijnych, świadectw Tradycji i stanowisk współczesnych teologów. Posłużyliśmy się także metodami analizy

[18] Zob. Optatam totius nr 16. St. C. Napiórkowski uważa, że nr 16 *Dekretu o formacji kapłańskiej* jest *koronnym tekstem* soborowym o metodzie teologicznej – zob. St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię,* Wrocław 1994, s. 69; por. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych" 2 (2007), s. 165-173.

[19] Zob. J. Pieter, *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa 1975, s. 95-98. Krytykę źródeł pozostawiliśmy zasadniczo kompetentnym specjalistom – autorom opracowań, z których korzystaliśmy.

i krytyki piśmiennictwa[20]. Wykorzystaliśmy również metodę syntezy, formułując propozycje współczesnych interpretacji problemowych zagadnień i zbierając wnioski z badań[21]. Szczegółowe działania podejmowane w pracy badawczej w odniesieniu do każdego przedstawionego wcześniej zagadnienia prezentujemy poniżej:

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *U progu hominizacji* podjęte zostanie zagadnienie początków ludzkości. Przeprowadzona zostanie analiza wybranych, najbardziej istotnych źródeł biblijnych i patrystycznych w celu ustalenia teologicznych *kryteriów człowieczeństwa.* Uwzględniony zostanie także przegląd wypowiedzi Magisterium Kościoła. Ponieważ znaczna część antropologicznych orzeczeń Magisterium odnosi się do dwóch problemów: duszy ludzkiej i ewolucyjnych początków człowieka, ograniczymy się do wypowiedzi poświęconych drugiej z tych kwestii, gdyż zagadnienie duszy nie stwarza zasadniczych trudności w powiązaniu z postawionymi wcześniej pytaniami badawczymi[22]. Natomiast prześledzenie nauczania na temat ewolucji pozwoli stwierdzić, czy chrześcijańska protologia jest kompatybilna z ewolucyjną wizją powstawania ludzkości i czy wobec tego dane nauk szczegółowych, z których wynika tego rodzaju wizja, mogą być wzięte pod uwagę w próbie zbudowania integralnej narracji protologicznej. Następnie przeprowadzony zostanie przegląd wyników badań paleoantropologii oraz archeologii pradziejowej, a także innych nauk o człowieku, odnoszących się do zagadnienia początków ludzkości. Ustalone wcześniej teologiczne *kryteria człowieczeństwa* zestawione zostaną z wizją początków ludzkości prezentowaną przez nauki empiryczne, a także danymi z innych nauk o człowieku. Pozwoli to na integralną refleksję nad początkami ludzkości oraz sformułowanie hipotezy dotyczącej przekroczenia *progu hominizacji*, to znaczy punktu zwrotnego w pradziejach ludzkości, od którego przedstawiciele rodzaju Homo powinni być uznani za osoby. Nasza propozycja narracji zostanie ponadto zestawiona z myślą wybranych, współczesnych teologów, a ustalenia rozdziału zaprezentowane zostaną w syntetycznym podsumowaniu.

W rozdziale drugim zatytułowanym *Upadek i jego dziedzictwo* podejmiemy tytułową problematykę grzechu pierwszych ludzi (*peccatum originale originans*) oraz jego dziedzictwa (*peccatum originale originatum*). Interesuje nas więc zarówno upadek jako fenomen w dziejach ludzkości, a konkretnie jej pradziejach, jak i grzech pierworodny

[20] Zob. J. Pieter, *Zarys metodologii pracy naukowej*, dz. cyt., s. 103.
[21] Zob. Tamże, s. 18.
[22] Pomimo tego problem duszy ludzkiej w kontekście procesu hominizacji znajdzie odniesienie w rozdziale pierwszym.

w jego oddziaływaniu na ludzkość. W celu zaproponowania współczesnej interpretacji zagadnienia konieczna będzie analiza danych biblijnych ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, a następnie przegląd wypowiedzi Magisterium Kościoła na przestrzeni wieków. Zostaną uwzględnione także wybrane wypowiedzi starożytnych autorów chrześcijańskich. Następnie podjęta zostanie próba współczesnej interpretacji zagadnienia, biorąca pod uwagę wizję początków ludzkości prezentowaną przez nauki szczegółowe, odpowiadająca na pytania badawcze i spełniająca wcześniej sformułowane założenia wiarygodności i zrozumiałości dla współczesnego odbiorcy. Wyniki tej próby zostaną zestawione z myślą wybranych, współczesnych teologów. Podjętą w rozdziale refleksję zakończy syntetyczne podsumowanie.

W ostatnim, trzecim rozdziale dysertacji zatytułowanym *Śmierć jako skutek upadku,* skoncentrujemy się na problematyce śmierci człowieka jako zjawiska będącego skutkiem grzechu pierwszych ludzi. O ile orędzie biblijne i nauczanie Magisterium w taki właśnie sposób przedstawiają zjawisko śmierci, o tyle nauki empiryczne wykazują, że śmierć biologiczna jest nieodłącznym elementem życia na Ziemi. Wobec aporii rysującej się w konfrontacji dwóch wspomnianych wyżej perspektyw przeprowadzona zostanie analiza źródeł biblijnych wobec zagadnienia śmierci jako skutku grzechu, ze szczególnym uwzględnieniem narracji Rdz 2-3. Następnie prześledzone zostanie nauczanie Magisterium Kościoła na przestrzeni wieków w tym zakresie. Analiza zagadnienia uzupełniona zostanie o nauczanie wybranych autorów chrześcijańskiego antyku. Przegląd danych biblijnych i doktryny Kościoła zostanie skonfrontowany z najbardziej istotnymi trudnościami, jakie kwestia śmierci jako skutku grzechu stanowić może dla współczesnego odbiorcy, po czym sformułowana zostanie propozycja rozwiązania trudności, odpowiadająca na postawione wcześniej pytania badawcze, którą odniesiemy także do refleksji współczesnych teologów. Nasza propozycja zostanie wzmocniona przez odniesienie się do analogii wiary, zachodzącej w ujęciu zagadnienia śmierci przez pryzmat odniesienia mariologicznego i hagiologicznego. Propozycja rozwiązania trudności dotyczącej śmierci jako skutku grzechu musi uwzględnić jeden z kluczowych aspektów orędzia Objawienia, zgodnie z którym Wcielenie i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa stanowi ostateczną odpowiedź Boga zarówno na śmierć cielesną człowieka, jak i na zagrożenie grzechem i śmiercią duchową[23]. Dlatego zagadnienie zostanie zrekapitulowane w ujęciu chrystocentrycznym,

[23] Por. Gaudium et spes, nr 13; nr 18; nr 22.

a następnie podsumowane. W ten sposób zamkniemy protologiczną wizję człowieka u jego początków.

Ustalenia wszystkich trzech rozdziałów pracy zostaną zebrane w zakończeniu dysertacji, w którym pojawią się także wnioski do ewentualnych dalszych badań. Zasadnicze rozdziały pracy uzupełnia aneks, zawierający zbiór wybranych wypowiedzi doktrynalnych Kościoła odnoszących się do podejmowanej przez nas problematyki. Wypowiedzi te zostały opatrzone naszym komentarzem[24]. Pracę wieńczy dołączona bibliografia zawierająca spis przytaczanych publikacji.

Musimy w tym miejscu zastrzec, że pomiędzy poszczególnymi rozdziałami zachodzą pewne różnice w strukturze. Jest to podyktowane specyfiką zagadnień podejmowanych w poszczególnych częściach pracy.

Metoda interpretacji prahistorii biblijnej

Teksty biblijne, a zwłaszcza początkowe rozdziały Księgi Rodzaju mogą sprawiać liczne trudności interpretacyjne nieprzygotowanemu czytelnikowi. Wizja świata i jego początków, którą dysponowali natchnieni autorzy ksiąg biblijnych dziś może budzić śmieszność, ale w ich czasach była zgodna ze starożytną kosmologią i sposobem postrzegania świata, gdyż nie znano wówczas nauk empirycznych rozumianych na sposób dzisiejszy[25]. Także historia ujmowana jest w Biblii w sposób odmienny od tego, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni obecnie. Jest ona opisywana na sposób religijny, nie jako rozumiana współcześnie historiografia, ale jako *historyczna etiologia* (według koncepcji Karla Rahnera[26]), czy też jako *historia święta*[27], stąd nie można jej odczytywać jak współczesnej kroniki, czy reportażu.

Z tych właśnie względów w niniejszej pracy podejmujemy próby odczytania „szaty literackiej" Ksiąg Natchnionych i symboli, jakie w tej szacie literackiej zawarto[28],

---

[24] Dostępne nam opracowania, czy to z zakresu dogmatyki ogólnej, czy to poświęcone protologii, zawierają jedynie wąski wybór orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i pomijają wiele wypowiedzi, które wydają nam się istotne, przynajmniej w aspekcie historii dogmatu. Wobec tego mamy nadzieję, że dołączony do pracy aneks stanowi pożyteczne uzupełnienie.

[25] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* Kraków 2004, s. 23-24. Stąd też T. Jelonek stwierdza: *Biorąc do ręki Pismo Święte* […] *nie szukamy tam rozwiązań przyrodniczych. Znajdowały się one poza zasięgiem myśli hagiografów, którzy nie zajmowali się problemami przyrodniczymi i nie pragnęli o nich pisać* (tamże).

[26] Zob. K. Rahner, *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, tłum. W. T. O'Hara, New York/West Germany [sic!] 1965, s. 36-44.

[27] Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 15-16; por. Por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia,* Kraków 2013, s. 13 i nn.

[28] Por. KKK nr 289; nr 362; nr 375 i nn.; nr 390.

korzystając z dorobku biblistów. Wiadomym jest, że w obrazach, jakimi posłużono się w Piśmie Świętym, szczególnie w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, zastosowano specyficzne symbole i język metafor[29]. Obrazy bowiem pozwalają oddać myśl znacznie łatwiej niż słowa, zwłaszcza w trudnych kwestiach protologicznych[30]. Przez symbole, będące próbą oddania rzeczywistości egzystencjalnej[31], próbujemy uzyskać – raczej na poziomie wiary, niż empirycznie – dostęp do faktów dziejowych mających miejsce w początkach ludzkości[32]. Jednocześnie prezentacja naszych ustaleń nie stroni od wykorzystania owych symboli[33]. Próba absolutnego przekładu języka symboli na pojęcia wyrażane językiem dosłownym byłaby nie tylko niemożliwa, ale także byłaby działaniem szkodliwym dla czytelnika, gdyż wydaje nam się, że wyróżniająca człowieka spośród stworzeń zdolność do komunikacji symbolicznej raczej ułatwia – pod warunkiem znajomości symboli – a nie utrudnia przekaz i wyjaśnianie prawd wiary[34]. Należy również zaznaczyć, że prawidłowe odczytanie biblijnego przesłania wymaga holistycznego ujęcia z uwzględnieniem całości Pisma Świętego[35]. Współcześnie dla teologów katolickich rozbieżność pomiędzy dosłowną lekturą biblijnych opowiadań protologicznych a narracją o początkach świata i ludzkości kreowaną przez przedstawicieli nauk empirycznych powinna być wyłącznie pozorna i – jak można chyba uznać – zagadnienie to nie stanowi już dla teologii znaczącej trudności[36]. Wydaje nam się jednak, że nie zawsze znajduje to

---

29 Por. Dei verbum, nr 12; nr 16; Verbum Domini nr 38.

30 Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, tłum. E. Schulz, Warszawa 1980, s. 74-75.

31 Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele,* tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 67-68; Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2020, nr 6; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii,* Opole 1978, s. 19.

32 Zob. KKK nr 390; por. Gaudium et spes nr 13.

33 Zwłaszcza w rozdziale trzecim.

34 Warto odnotować, że teolodzy nie zawsze w pełni zdawali sobie sprawę z powyższych uwarunkowań. Kard. G. L. Müller, prefekt Kongregacji Nauki Wiary w latach 2012-2017 stwierdził nawet: *Gdyby od początku w należyty sposób uwzględniano rodzaj literacki biblijnych opowiadań o stworzeniu świata, byłoby jasne, że sposoby przedstawiania uwarunkowane obrazem świata nie stanowią przedmiotu wiary* – G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 201 i nn.

35 Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt., s. 40-41, s. 100; Dei verbum, nr 16; Verbum Domini, nry 39-40. Por. J. Ratzinger, *Bóg Stwórca. Pierwsze kazanie wielkopostne, Monachium, 8 marca 1981 roku*, w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 27-33.

36 Zob. Dei verbum, nr 12, a także: Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, Lublin 2012, s. 937-938 (*kierunki reistyczne i traktujące biblię jako ścisły wykład naukowy o świecie, były tragicznym błędem metodologicznym* – stwierdzał Czesław Stanisław Bartnik). Zob. na ten temat także: T. Jelonek, *Spory między naukami przyrodniczymi a Biblią były niepotrzebne,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 263-276.

dostateczne odzwierciedlenie w narracjach protologicznych katolickich teologów, co stanowi dla nas dodatkową motywację w prowadzeniu badań.

Przytaczane w pracy fragmenty Nowego Testamentu, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z przekładu Remigiusza Popowskiego wydanego wraz z tegoż przekładem Septuaginty jako *Biblia pierwszego Kościoła*[37], a fragmenty Starego Testamentu z *Biblii Paulistów*[38].

Status quaestionis

Szeroko pojęta problematyka podejmowanych zagadnień nie jest obca teologom tak zagranicznym, jak i krajowym. W większości przypadków zagadnienia te podejmowane są jednak w części, a nie w całości, to znaczy nie obejmują pełni najbardziej istotnych aspektów antropologii teologicznej w jej protologicznej perspektywie i odniesieniu do nakreślonych przez nas wyzwań. Rzadkie są zwłaszcza polskie opracowania, które zawierałyby integralne i kompletne ujęcie protologii wraz z antropologią teologiczną. Takie ujęcia zawarli w swoich pracach Czesław Stanisław Bartnik w *Dogmatyce katolickiej*[39] i Zdzisław Józef Kijas w publikacji *Początki świata i człowieka*[40]. Jednak ze względu na charakter tych opracowań interesująca nas problematyka nie jest w nich omówiona w sposób całkowicie wyczerpujący i satysfakcjonujący. Jeśli chodzi o opracowanie poszczególnych zagadnień, wyodrębnionych w niniejszej pracy, to stan badań jest zróżnicowany. Ze względu na obszerność podejmowanych w niniejszej pracy zagadnień, poniżej odwołamy się jedynie do wybranych przykładów, reprezentatywnych dla stanu badań.

Ewolucyjna wizja początków świata i człowieka nie wydaje się już stanowić trudności w konfrontacji z twierdzeniami teologicznymi, o czym świadczy stopniowa zmiana stanowiska Magisterium Kościoła w tym zakresie[41]. Warto odnotować, że już w 1939 roku jeden z polskich teologów, Antoni Słomkowski, stwierdzał, że ewolucyjna wizja początków ludzkości nie stoi w sprzeczności z antropologią teologiczną[42]. Współcześnie

---

37 R. Popowski [przekład i opracowanie], *Biblia pierwszego Kościoła*, Warszawa, 2017.

38 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2009.

39 Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt, s. 307-375; s. 431-457; t. 2, dz. cyt., s. 820 i nn.

40 Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 71 i nn.; s. 179 i nn.

41 Stopniową „ewolucję" stanowiska Magisterium względem teorii ewolucji przedstawiamy w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.

42 Zob. A. Słomkowski, *Z przeszłości człowieka. Pewniki i dowolne przypuszczenia*, „Teologia Praktyczna" 1 (1939: 3), s. 187-198.

warto zwrócić uwagę na opracowanie Ernana McMullina *Ewolucja i stworzenie,* w której trudności pomiędzy ewolucyjną wizją świata a wiarą w stworzenie objaśniane są na gruncie filozoficzno-teologicznym[43]. Należy odnotować również popularyzatorski wkład Michała Hellera w wyjaśnianie polskiemu czytelnikowi, że wiele trudności teologiczno-przyrodoznawczych w powyższym zakresie wynika jedynie z braku dostatecznego zrozumienia zagadnienia[44].

Znacznie większą trudność wydaje się sprawiać harmonijne zaprezentowanie integralnej, teologiczno-empirycznej wizji początków ludzkości. Tego rodzaju opracowania są zdecydowanie rzadsze niż takie, które dotyczą wyłącznie problematyki stworzenia i ewolucji. Przykładem pracy, w której podjęto próbę nakreślenia szerszej wizji początków może być – wbrew tytułowi sugerującemu ograniczenie się do problemu ewolucji – książka Denisa Edwardsa *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*[45], a także publikacja autorstwa grupy amerykańskich dominikanów zatytułowana *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*[46]. Monografie te zawierają krótkie odniesienia do zagadnienia grzechu pierworodnego. Pewne aspekty podejmowanego w naszej pracy problemu hominizacji w perspektywie teologiczno-empirycznej pojawiały się w myśli K. Rahnera[47], a wśród krajowych teologów u Jacka Salija[48]. Być może niechęć teologów do podejmowania prób nakreślenia integralnej, teologiczno-przyrodoznawczej wizji początków ludzkości wynika z obawy o przekroczenie lub pomieszanie kompetencji metodologicznych, co z kolei może być związane z rozpowszechnieniem modelu *non-overlapping magisteria* jako dominującego modelu relacji teologiczno-przyrodoznawczej, w przeciwieństwie do modelu unifikacji (integracji)[49]. Przyczynek do integralnej wizji początków ludzkości opartej o model integracji zaproponowaliśmy w artykule:

---

43 E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Kraków 2014.

44 Zob. np. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie,* dz. cyt.; M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia,* dz. cyt.; M. Heller, *Filozofia przypadku: kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012; Tenże, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej,* Kraków 2018, s. 164-183.

45 D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna,* tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.

46 N. P. G. Austriaco i inni, *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna.,* tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019.

47 Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 27 i nn.; Tenże, *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, dz. cyt., s. 106; Tenże, *Karl Rahner in dialogue. Conversations and interviews 1965-1982*, red. P. Imhof, H. Biallowons, H. D. Egan, New York 1986, s. 207.

48 Zob. J. Salij, *Pochodzenie człowieka w świetle wiary i nauki,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 283.

49 Zob. dalej w punkcie *Perspektywa teologiczno-empiryczna.*

A Proposition of Integral Protological Narrative: the Theological Criteria of Humanity and Anthropogenesis according to Empirical Sciences[50], w którym opublikowane zostały częściowe ustalenia rozdziału pierwszego niniejszej pracy.

Próby zintegrowania doktryny grzechu pierworodnego z wizją początków świata i człowieka według nauk empirycznych w celu zniwelowania trudności, jakie stanowi ona dla współczesnego odbiorcy były podejmowane już w połowie ubiegłego wieku. Przykład nieudanej tego rodzaju próby odnaleźć można w pracach P. Teilharda de Chardin, który dokonał rewizji prawdy dogmatycznej, usiłując dopasować ją do swej koncepcji historiozoficznej, przez co zanegował istotę i sens katolickiej doktryny w tym zakresie[51]. Niezmiernie interesującą, choć niedoskonałą próbę integralnego ujęcia zagadnienia upadku i grzechu pierworodnego wraz z prahistorią rodzaju ludzkiego zawarł szwajcarski teolog Raymund Schwager w pracy *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*[52]. Głównym mankamentem jego propozycji było uzależnienie teologiczno-empirycznej wizji początków od pewnych teorii z zakresu nauk szczegółowych, które w późniejszym czasie okazały się błędne[53]. Na gruncie teologii polskiej koncentrowano się raczej na powstającym na styku teologicznej doktryny o grzechu pierworodnym i empirycznej wizji początków ludzkości problemie mono- i poligenizmu. Kwestia ta była również ściśle związana z treścią encykliki *Humani generis.* To zagadnienie można jednak uznać za wyczerpane już w drugiej połowie XX wieku, m.in. przez Tadeusza Błażeja Łukaszuka[54].

Wyjaśnienia problemu redukujące sprzeczność pomiędzy nauczaniem o śmierci jako skutku grzechu a oczywistą – z punktu widzenia nauk przyrodniczych – koniecznością zjawiska śmierci biologicznej w przyrodzie pojawiały się zarówno w pracach uznanych

---

[50] Zob. M. Witała, *A Proposition of Integral Protological Narrative: the Theological Criteria of Humanity and Anthropogenesis according to Empirical Sciences*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 41 (2022: 1), s. 71-93, wersja online: https://doi.org/10.14746/pst.2022.41.04 [dostęp: 15 II 2023].

[51] Zob. P. Teilhard de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 161-162; Tenże, *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Warszawa 1993, s. 256 i nn.; J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 10 i nn.; D. von Hildebrand, *Teilhard de Chardin: A False Prophet,* Chicago 1968, s. 21.

[52] R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* tłum. J. Hanusz, Tarnów 2002.

[53] Zob. na ten temat w rozdziale drugim niniejszej pracy w punkcie *Problematyka współczesnych wyzwań związanych z nauczaniem o grzechu pierworodnym w myśli wybranych, współczesnych teologów.*

[54] Zob. T. B. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby,* Warszawa 1976. Zob. także T. Stwora, *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej*, „Studia Ełckie" 14 (2012), s. 453-468.

teologów, jak K. Rahner[55], Gerhard Ludwig Müller[56], Luis Francisco Ladaria Ferrer[57], czy Wolfgang Trilling[58], jak i w jednym z najnowszych dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej[59], poświęconym antropologii oraz w przynajmniej jednej publikacji firmowanej przez Niemiecką Konferencję Biskupów, która może być uznana za formę nauczania Kościoła lokalnego[60]. Do owych wyjaśnień nie dołączano jednak kompleksowej i metodycznej argumentacji teologicznej. Wśród krajowych teologów problem był poruszany już pół wieku temu przez Ignacego Różyckiego[61], a najbardziej wyczerpująco objaśniony chyba przez Cz. S. Bartnika[62]. Nie spotkaliśmy się natomiast z wyczerpującym zastosowaniem argumentacji mariologicznej i hagiologicznej w interpretacji teologicznej zagadnienia śmierci jako skutku grzechu, jakie proponujemy w niniejszej pracy[63].

Warto odnotować na gruncie teologii krajowej inicjatywy zmierzające do uzgodnienia trudności związanych z problematyką niniejszej pracy w zakresie poszczególnych, drobniejszych aspektów, których efekty publikowane były m.in. w formie monografii wieloautorskich[64]. Chociaż nie można uznać, aby efektem tych działań były kompleksowe i integralne ujęcia protologii i antropologii teologicznej, to inicjatywy te wydają się cenne w kontekście trudności opisanych na wstępie.

---

55 Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 98 i nn.

56 Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 161 i nn.; s. 523.

57 Zob. L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997, s. 99-100.

58 Zob. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 139.

59 Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 321.

60 Zob. Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1991, s. 389.

61 Zob. I. Różycki, *Tradycja jako norma bliska. Nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego*, „Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), s. 423-450.

62 Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 372 i nn.; s. 491; t. 2, dz. cyt., s. 464 i nn.; s. 536; s. 827 i nn.

63 Propozycję taką, będącą owocem badań nad zagadnieniami podejmowanymi w rozdziale trzecim niniejszej pracy, opublikowaliśmy w formie skróconej w artykule: M. Witała, *Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu*, „Rocznik Teologiczny" 64 (2022: 1), s. 247-272.

64 Zob. *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy,* red. D. Wąsek, Kraków 2021, a w ramach tej publikacji prace takie jak: A. Nadbrzeżny, *Od „grzechu Adama" do „grzechu świata". Rozwój teologicznej refleksji na temat grzechu pierworodnego* (s. 89-112); K. Kałuża, *Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata,* (s. 131-133); a także monografie wieloautorskie jak *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, (red. P. Moskal, Lublin 2018), a w niej prace takie jak np. G. Bugajak *„Adamie, gdzie jesteś?" Kilka uwag o istocie człowieczeństwa* (s. 83-98), i Z. Zięba *Człowiek stał się człowiekiem*, (s. 39-65) oraz *Kontrowersje wokół początków człowieka,* (red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007), zawierająca interesujące rozważania teologiczno-empiryczne jak np. rozdział J. Salija P*ochodzenie człowieka w świetle wiary i nauki* (s. 277-286).

O oryginalności niniejszej pracy stanowi zatem próba przeprowadzenia kompletnej, integralnej interpretacji zagadnienia początków ludzkości w trzech problemowych aspektach: początków ludzkości, grzechu pierworodnego i śmierci jako skutku grzechu. Jak wynika z powyższych ustaleń, problematyka ta wymaga opracowania integralnego i znacznie bardziej pogłębionego, niż miało to miejsce dotychczas. Na rzecz oryginalności pracy przemawiają także pewne atuty poszczególnych rozdziałów, jak na przykład kompleksowe uwzględnienie aktualnych danych z nauk szczegółowych o początkach i pradziejach ludzkości oraz argumentacji mariologicznej i hagiologicznej na rzecz przyjętej w niniejszej pracy interpretacji śmierci jako skutku grzechu.

Ze względu na ilość różnego rodzaju opracowań teologicznych wykorzystanych w niniejszej pracy nie będziemy ich szczegółowo omawiać w tym miejscu. Należy jednak zwrócić uwagę na opracowanie Marty Przyszychowskiej zatytułowane *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*[65], którego treść nakazuje zrewidować pewne stereotypy związane z kształtowaniem się doktryn protologicznych i którego ustalenia są kluczowe dla perspektywy antropologiczno-teologicznej niniejszej pracy.

Praca niniejsza wymagała, zwłaszcza w odniesieniu do problemu podejmowanego w rozdziale pierwszym, podjęcia własnego studium w zakresie paleoantropologii i archeologii pradziejowej. Stąd też w bibliografii niniejszej pracy znajduje się obszerna lista pozycji o tej tematyce, począwszy od opracowań ogólnych, przybliżających zarys ewolucji i pradziejów gatunku ludzkiego[66], a skończywszy na artykułach naukowych[67], w których opisano najnowsze odkrycia paleoantropologiczne, uwzględnione w formułowaniu narracji rozdziału pierwszego. W tym miejscu winni jesteśmy podziękowania prof. Katarzynie A. Kaszyckiej z Instytutu Biologii i Ewolucji Człowieka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu za wyczerpujące wskazówki bibliograficzne w zakresie paleoantropologii.

---

[65] M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013.

[66] Np. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, Stare Groszki 2013; I. Tattersall, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, tłum. E. K. Suskiewicz, Warszawa 2010.

[67] W tym publikowanych w tak renomowanych czasopismach jak „Nature" czy „Science".

Perspektywa teologiczno-empiryczna

Uwzględnienie w niniejszej dysertacji danych z nauk szczegółowych domaga się wyjaśnienia przyjętych założeń w zakresie relacji pomiędzy teologią a wspomnianymi naukami. Dialog z tymi naukami umożliwi pełniejsze odczytanie prawd protologicznych. Część teologów podkreśla, że twierdzenia teologiczne odnoszące się do początków świata i człowieka z samego założenia znajdują się na zupełnie innym planie niż twierdzenia kosmologii, paleoantropologii, czy też biologii ewolucjonistycznej, gdyż celem teologii nie jest opisywanie empirycznie poznawalnych początków kosmosu, powstania życia i hominizacji[68]. Bez wątpienia trzeba zgodzić się, że te dziedziny poznania różnią się w zakresie pytań, na które starają się odpowiedzieć. Jednakże w drodze do uzyskania odpowiedzi mogą one, mimo wszystko, znaleźć się na tym samym planie. Co więcej, twierdzenia teologii mogą wiązać się z kwestiami, którymi zajmują się nauki przyrodnicze. Należy też dodać, że zarówno teologia, jak i nauki przyrodnicze zmierzają ostatecznie do odkrycia Prawdy. Stwierdzeniu temu odpowiada klasyczna teologia dwóch porządków Objawienia: naturalnego i nadprzyrodzonego[69]. Należy także pamiętać, że wiele pozornych sprzeczności pomiędzy twierdzeniami teologicznymi a twierdzeniami nauk empirycznych było wynikiem niedoskonałego ujęcia zagadnień, co dotyczy nawet wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła[70]. Wobec powyższego jesteśmy przekonani, że dane o początkach ludzkości, pochodzące z nauk szczegółowych mogą być wykorzystane w integralnej narracji protologicznej w zestawieniu z twierdzeniami teologicznymi.

Z punktu widzenia metodologicznego współcześnie wyróżnić możemy kilka modeli relacji teologiczno-przyrodoznawczych[71]. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, w niniejszej pracy przyjmujemy model integracji (unifikacji, harmonizacji). Zakłada on dążenie do częściowej syntezy pomiędzy dociekaniami teologicznymi

---

68 Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 160.

69 Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio* (1998 r.), dz. cyt., nr 19; por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, dz. cyt., s. 40.

70 Należy pamiętać, że rozumienie prawd wiary pogłębia się (zob. Dei verbum, nr 8), a wypowiedzi Magisterium różnią się między sobą co do stopnia doskonałości, w jakim wyrażają dane prawdy wiary. Co więcej, zdarzały się „potknięcia" Magisterium Kościoła w służbie Prawdy (zob. A. L. Szafrański, *„Potknięcia" Magisterium Kościoła w służbie dla Prawdy*, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z Kijas, Kraków 1996, s. 80-107; J. Krasiński, *„Potknięcia" urzędów kościelnych w dziedzinie prawdy,* w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z Kijas, Kraków 1996, s. 69-79), a pewne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła *nie były wolne od braków*, gdyż *pasterze nie zawsze natychmiast rozumieli wszystkie aspekty lub całą złożoność pewnych zagadnień* (Donum veritatis, nr 24).

71 Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych,* dz. cyt., s. 38-46; M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, dz. cyt., s. 41-55.

a przyrodoznawczymi z zachowaniem specyfiki metodologicznej i epistemologicznej obu dziedzin. Tego rodzaju relacja otwiera przed badaczami możliwość harmonizacji poznania i wzajemnego dopełnienia, bez pomieszania, czy też negowania istniejących różnic i przy pełnym poszanowaniu autonomii metod[72]. Stąd też jesteśmy przekonani, że niezbędne jest uwzględnienie dorobku nauk szczegółowych w kontekście dociekań teologicznych i podzielamy zdanie E. McMullina, który, reinterpretując klasyczną metodę rozstrzygania trudności teologiczno-empirycznych Augustyna z Hippony stwierdza:

> Jeśli zaistnieje pozorny konflikt między dobrze uzasadnioną teorią naukową i jakimś punktem doktryny chrześcijańskiej, to chrześcijanin powinien z dużą starannością przeanalizować racje przemawiające za tą doktryną. Postępując w podobny sposób może się okazać, że wiedza naukowa przyczyni się do ponownego, bardziej adekwatnego wyrażenia tej doktryny[73].

Powyższe ujęcie metodologiczne oraz teologiczną perspektywę, w której ujmuje się Objawienie jako docierające do nas zarówno poprzez nadprzyrodzone udzielanie się Boga, jak i poprzez obecność Stwórcy w stworzeniu, można streścić słowami genialnego prekursora dialogu pomiędzy wiarą a naukami szczegółowymi, P. Teilharda de Chardin:

> Jak południki zbliżające się do bieguna, tak nauka, filozofia i religia z konieczności zbiegają się w sąsiedztwie Całości. Zbiegają się, podkreślam, ale nie zlewają się ze sobą i nie przestają do końca wnikać w rzeczywistość na różnych płaszczyznach i od różnych stron[74].

Oprócz przytoczonej myśli francuskiego jezuity przejmiemy od niego także określenie fenomenologicznej perspektywy spojrzenia na rzeczywistość, którą przyjmujemy w niniejszej pracy, pragnąc *opisać fenomen, ale zarazem cały fenomen*[75]. Nie oznacza to, że w dysertacji wykluczone zostanie jakiejkolwiek odniesienie do metafizyki, ale podstawę będzie stanowiło doświadczenie ludzkie[76]. W końcu grzech pierworodny to fenomen dotyczący kondycji ludzkiej. Nie odrzucamy więc metafizyki, ale poszukujemy, jak

---

[72] Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych,* dz. cyt., s. 44-45; por. M. Heller, *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, dz. cyt., s. 51-55.

[73] E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, dz. cyt., s. 40; por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia,* dz. cyt., s. 120.

[74] Zob. P. Teilhard de Chardin: *Fenomen człowieka*, dz. cyt., s. 9-10.

[75] Zob. Tamże.

[76] W tym doświadczenie Objawienia Bożego w dziejach ludzkości.

wspomnieliśmy na początku, perspektywy zrozumiałej dla odbiorców o mentalności empiryczno-scjentystycznej. Stąd też nacisk na objaśnienie chrześcijańskich prawd wiary w kontekście dorobku nauk szczegółowych i sytuacji egzystencjalnej człowieka, przy jednoczesnym ukazaniu ludzkości i jej początków w świetle Objawienia.

ROZDZIAŁ I

U PROGU HOMINIZACJI

Konfrontacja katolickiej protologii i wiedzy o początkach ludzkości dostarczanej przez nauki szczegółowe stwarza istotną trudność, związaną z pozorną rozbieżnością pomiędzy twierdzeniami antropologii teologicznej a wiedzą o początkach ludzkości z nauk empirycznych. Aby odpowiedzieć na tę trudność, w niniejszym rozdziale podejmiemy próbę zbudowania integralnej narracji dotyczącej wyłaniania się rodzaju ludzkiego ze świata zwierzęcego oraz najdawniejszych dziejów ludzkości. Uwzględnione w niej zostaną zarówno twierdzenia protologiczne z zakresu antropologii biblijnej i teologicznej, jak i najbardziej istotne dane z zakresu paleoantropologii, archeologii pradziejowej i innych nauk zajmujących się początkami rodzaju ludzkiego. Narracja taka – zgodnie ze stawianymi na wstępie pracy postulatami – ma na celu umożliwienie przekazu teologicznych twierdzeń z zakresu protologii i antropologii w sposób niebudzący sprzeczności z dorobkiem nauk szczegółowych. Pozwoli także odnieść się w sposób pełniejszy do zagadnienia upadku pierwszych ludzi, a zwłaszcza kwestii jego historyczności, w kolejnej części pracy.

W niniejszym rozdziale podejmiemy zatem próbę odniesienia się do następujących pytań:

– Kim jest człowiek? To znaczy: jakie są *kryteria człowieczeństwa* z punktu widzenia antropologii teologicznej – co wyróżnia człowieka ze świata przyrody?

– Czy możemy wskazać na osi dziejów ludzkości punkt przekroczenia *progu hominizacji,* to znaczy: jak możemy teologiczne *kryteria człowieczeństwa* odnieść do wizji prapoczątków ludzkości jaką budują nauki empiryczne, tak aby możliwa była próba spekulacji kiedy istoty rodzaju *Homo* stały się ludźmi (według kryteriów antropologii teologicznej) i czy taka spekulacja w ogóle jest możliwa?

– Czy możliwa jest narracja o pojawieniu się pierwszych ludzi uwzględniająca perspektywę teologiczno-empiryczną, w której zaproponowalibyśmy integralną wizję początku ludzkości (przekroczenia *progu hominizacji*)?

Dla zrealizowania tego celu kluczowe będzie sformułowanie *kryteriów człowieczeństwa*, to znaczy zespołu cech, które pozwoliłby określić istotę – niezależnie od

klasyfikacji gatunkowej (taksonomicznej) – mianem osoby. Spełnienie tych kryteriów przez daną istotę pozwoliłoby na stwierdzenie, że przekroczyła ona *próg hominizacji*: umowną granicę pomiędzy światem zwierzęcym a ludzkością. Dane istotne w procesie ustalania powyższych kryteriów zaczerpniemy z antropologii teologicznej, ufając, że tylko teologia jest w stanie w pełni objaśnić i ukazać wyjątkowość człowieka oraz jego osobowy i relacyjny charakter[77].

Następnie teologiczne *kryteria człowieczeństwa* odniesiemy do wiedzy, jaką na temat początków ludzkości przekazują nam paleoantropologia i archeologia pradziejowa. Dane z tych dziedzin uzupełnimy także o wiedzę dostarczaną przez inne, wybrane nauki o człowieku. Takie zestawienie pozwolić może na sformułowanie propozycji integralnej wizji przekroczenia *progu hominizacji,* a więc krytycznego punktu na osi dziejów świata, w którym istoty pra-ludzkie uzyskały osobowy charakter.

Chociaż stwierdzenia teologiczne dotyczące zagadnień protologicznych, a wśród nich pierwotnej relacji człowieka z Bogiem, grzechu pierwszych ludzi i jego skutków, znajdują się – z punktu widzenia metanaukowego – na zupełnie innym planie niż twierdzenia nauk empirycznych, to nieodzowne wydaje się, szczególnie w zakresie antropologii, nawiązanie przez teologię dialogu z naukami szczegółowymi[78]. Wejście w dialog ten pozwala teologom nie tylko uzgadniać formy wyrazu dogmatów protologicznych ze sposobem postrzegania świata przez ludzi współczesnych, ale także uchronić sformułowania dogmatyczne od błędów i sprzeczności[79]. Potrzebę tego rodzaju dialogu i uwzględnienia wyników m.in. antropologii kopalnej w refleksji nad antropologią teologiczną teolodzy dostrzegają już od pewnego czasu[80]. Należy przy tym zauważyć, że ojcowie obu Soborów Watykańskich nauczają, iż wyniki rzetelnych badań naukowych nie mogą w żadnym wypadku być sprzeczne z wiarą, *ponieważ sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego*

---

77 Zob. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii,* dz. cyt., s. 213.

78 Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 72-73; s. 160.

79 Zob. tamże, s. 195-196.

80 Wśród uczonych polskich warto zwrócić uwagę na stanowisko ks. prof. Cz. S. Bartnika, który nie tylko dostrzegł konieczność uwzględnienia wyników badań paleoantropologii w teologicznej refleksji antropologicznej (Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 441-445), ale także podjęcia rozważań na temat prapierwotnej religijności pierwszych ludzi, nie tylko w sensie gatunkowym, ale w ogóle w odniesieniu do hominidów (zob. tamże, s. 20; s. 442). Zob. także np. E. Piotrowski, *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty,* dz. cyt., s. 285-314; a także: R. Jordana, *The Origin of Man. Current State of Paleoanthropological Research*, „Scripta Theologica" 20 (1988: 1), s. 65-99; T. Stwora, *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej*, dz. cyt., s. 453-468.

samego Boga[81]*,* który nie może przecież zaprzeczać samemu sobie[82]. Dlatego ufamy, że nawet jeśli nasze podejście do problemowego zagadnienia, zakładające poruszanie się na pograniczu kompetencji teologii i nauk szczegółowych, wzbudzi kontrowersje u tych odbiorców, którzy zainteresowani są wyłącznie kwestiami teologicznymi, to ogół czytelników przyjmie niniejszą próbę ze zrozumieniem, biorąc pod uwagę intencje, jakie nam przyświecają.

Aby zrealizować przedstawione wyżej założenia, w kolejnych punktach niniejszego rozdziału pracy podejmiemy następujące kroki:

1) Na podstawie danych biblijnych ustalimy, co Objawienie mówi na temat *kryteriów człowieczeństwa* (innymi słowy, jaka jest odpowiedź Słowa Bożego na pytanie: *czym jest człowiek?*);

2) Analizę powyższych kwestii pogłębimy o myśl teologiczną wybranych, najdawniejszych autorów chrześcijańskich;

3) Zaprezentujemy zarys odkryć nauk szczegółowych w zakresie pochodzenia człowieka, zwracając szczególną uwagę na przesłanki, które mogłyby korespondować z ustalonymi w poprzednich punktach *kryteriami człowieczeństwa*;

4) Konfrontując dane teologiczne z wynikami badań nauk szczegółowych podejmiemy próbę ustalenia, które z istot uznawanych za przodków współczesnych ludzi mogły spełniać *kryteria człowieczeństwa,* co pozwoli nam spekulować, w jakim punkcie dziejów świata nasi przodkowie przekroczyli *próg hominizacji.* W procesie tym uzupełnimy dane z zakresu paleoantropologii i paleoarcheologii o twierdzenia innych nauk szczegółowych zajmujących się początkami ludzkości. Ustalenie, od kiedy możemy mówić o istotach ludzkich – co niekoniecznie musi pokrywać się z klasyfikacją taksonomiczną antropologii biologicznej – umożliwi sformułowanie integralnej narracji, w której wiedza o początkach rodzaju ludzkiego dostarczana przez nauki empiryczne zestawiona zostanie z orędziem Objawienia o człowieku. Pozwoli to także na podjęcie dalszych spekulacji nad zagadnieniem upadku pierwszych ludzi w kolejnym rozdziale.

Zaproponowaną przez nas narrację porównamy z elementami myśli antropologicznej wybranych, współczesnych teologów, aby skonfrontować naszą propozycję ze stanowiskiem uznanych badaczy, a następnie podsumujemy.

---

[81] Gaudium et spes, nr 36; por. Dei Filius, nr 43; nry 47-48; nry 51-53.
[82] Dei Filius, nr 47.

1.1 Teologiczne kryteria człowieczeństwa

Teologia – zwłaszcza z perspektywy ludzi wierzących – zdaje się być jedyną nauką zdolną udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytania o wyjątkowość człowieka, ludzką tożsamość i sens życia, ponieważ próbuje odnaleźć odpowiedzi na te pytania odnosząc się do tajemnicy samego Stwórcy[83]. Dlatego w kolejnych punktach niniejszego opracowania będziemy poruszać się w obszarze nauk teologicznych, aby w ich świetle rozważyć następnie odkrycia nauk szczegółowych o początkach ludzkości i spojrzeć w perspektywie wiary na dostępne nam empirycznie fakty z pradziejów rodzaju ludzkiego. Wówczas możliwe będzie ustalenie, na ile zbieżne mogą być dwie perspektywy: wiary i paleoantropologii w zakresie narracji o początkach ludzkości.

W 2019 roku ukazał się dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowany: *Czym jest człowiek?*[84]. Tytuł ten, zaczerpnięty z Księgi Psalmów (Ps 8, 5), jest adekwatny w kontekście teologicznego ujęcia antropologii, zwłaszcza jeżeli ów fragment psalmu zostanie odczytany w pełnym brzmieniu: *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym śmiertelnik, że troszczysz się o niego?* W wersecie tym pojawia się odpowiedź na najbardziej fundamentalne pytanie o niezwykłą tożsamość człowieka pośród innych stworzeń. Odpowiedź ta brzmi: o wyjątkowości człowieka stanowi niezwykła relacja z Bogiem, jego Stwórcą[85]. Na potrzeby niniejszego opracowania, którego tematyka związania jest z zagadnieniami protologicznymi i antropologicznymi konieczne jest jednak bardziej wyczerpujące przebadanie problemu. Niezbędne jest ustalenie, w jaki sposób Pismo Święte opisuje człowieka, jego wyjątkową pozycję pośród stworzenia, przyczyny i oznaki tego wyróżnienia. Dzięki analizie tekstów biblijnych możliwe będzie szersze opracowanie tej kwestii od strony teologicznej, a w końcu skonfrontowanie ustaleń z danymi z innych nauk, które zostały przedstawione już wcześniej. Podczas omówienia istotnych fragmentów antropologicznych Księgi Rodzaju oraz pozostałych ksiąg Starego i Nowego Testamentu niezbędne będzie również zwięzłe przedstawienie koncepcji jedności ludzkości w Adamie. Jest ona kluczowa nie tylko dla refleksji nad *progiem hominizacji* z punktu widzenia antropologii teologicznej, ale przede wszystkim dla wyjaśnienia katolickiej doktryny o upadku i grzechu pierworodnym.

---

[83] A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii,* dz. cyt., s. 213.
[84] Wydanie polskie: Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt.
[85] Zob. KKK, nr 27 i nn.; nr 356 i nn.

1.1.1 Wyjątkowość człowieka według Księgi Rodzaju

Próba udzielenia odpowiedzi na pytania o początki ludzkości z perspektywy chrześcijańskiej, katolickiej, w naturalny sposób zdaje się domagać odwołania do pierwszej księgi Starego Testamentu – Księgi Rodzaju. Jak stwierdziła Maria Szamot, autorka pracy *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*[86], treść pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju została do tego stopnia strywializowana przez kulturę naszej cywilizacji, że stanowi dla przeciętnego odbiorcy wyłącznie *element obowiązkowego wyposażenia kulturowego.* Szczególnie opowieść o upadku może okazać się dla wielu niewprawnych czytelników Biblii *zamknięta w niezdobytych murach* mitu, za jaki zdaje się uchodzić[87]. Do *skruszenia* owego *muru* konieczna jest znajomość podstaw egzegezy i interpretacji biblijnej, a więc wiedza którą trudno uznawać za powszechną.

Jasnym jest, że biblijne przekazy dotyczące pradziejów ludzkości nie są tekstami historiograficznymi, ale etiologicznymi[88]. Nie oznacza to jednak, że zawarte w nich opowieści są jedynie produktem fantazji autorów: chociaż nie są to przekazy „historyczne" z naszego, współczesnego punktu widzenia, to są one prawdziwe w sensie dziejowym, jak stwierdza krakowski biblista Tomasz Jelonek[89].

Nie oznacza to, że biblijne opowiadania nie mogą wcale zawierać faktów, informacji o wydarzeniach, które chociaż nie są udokumentowane historiograficzne, to miały miejsce w dziejach, a których sens został oddany w tekstach natchnionych na podstawie religijnej medytacji i zbiorowej pamięci społeczności ludzkiej. Należy jednak pamiętać, że celem starożytnych autorów natchnionych było w pierwszej kolejności wyjaśnienie sytuacji, w jakiej znajduje się ludzkość, a nie przedstawienie wydarzeń w sensie historiograficznym[90]. W biblijnych opowiadaniach o początkach ludzkości chodzi zatem nie o to, jak powstawał świat i ludzkość, ale jak ma się człowiek – w swoim środowisku życia – wobec Boga[91].

---

86 M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?,* Kraków 2003.

87 Tamże, s. 5.

88 Etiologiczne – z j. gr.: badające, wyjaśniające przyczyny. Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* red. W. R. Farmer i inni, Warszawa 2000, s. 267; P. Jaskóła, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, Opole 2018, s. 13; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 335-336; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 46-51.

89 Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 52; por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 37-39.

90 Zob. tamże, s. 65-67.

91 Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 94-95.

Warto zresztą zauważyć, że jeśli rozumiemy *historyczność* pierwszych rozdziałów Pisma Świętego w powyższy sposób, to zdecydowanie łatwiej odczytywać nam z perspektywy współczesnej dawne dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej odnoszące się między innymi właśnie do historyczności pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju[92].

Analizę biblijnych treści dotyczących człowieka należy rozpocząć właśnie od pierwszych kart Pięcioksięgu, na których odnajdujemy najbardziej fundamentalne treści dotyczące tożsamości i natury człowieka, zarówno w jego indywidualnym, jak i społecznym ujęciu. Treści zawarte w *Genesis* są kluczem interpretacyjnym dla dalszych części Starego Testamentu i całego biblijnego orędzia Słowa Bożego, wypełnionego w Nowym Testamencie[93]. Istotny przekaz odnoszący się do podejmowanych przez nas zagadnień odnajdujemy w otwierającym Biblię hebrajską opisie stworzenia tradycji kapłańskiej – *Heksaemeronie.* Autor natchniony w kolejnych wersetach opowiadania przedstawia następujący obraz: Stwórca powołuje do istnienia wszystkie elementy przyrody, zarówno nieożywionej, jak i ożywionej swoim słowem. Bóg wypowiada przy tym formułę: *Niech się stanie...* Zaś w kulminacyjnym momencie narracji (Rdz 1, 26-28) czytamy:

> I rzekł Bóg: «Uczyńmy ludzi na Nasz obraz, podobnych do Nas. Niech panują nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi». I stworzył Bóg ludzi na swój obraz: na oraz Boży ich stworzył. Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. I błogosławił im mówiąc: «Bądźcie płodni, mnóżcie się i zaludniajcie ziemię oraz czyńcie ją sobie poddaną. Panujcie nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą poruszającą się po ziemi» (Rdz 1, 26-28).

---

[92] Zob. Papieska Komisja Biblijna, *De charactere historico trium priorum capitum Geneseos* [*O historycznym charakterze trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*] (1909 r.), tekst łac.: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19090630_genesi_lt.html [dostęp: 15 II 2023]; zob. także: Taż, *O źródłach Pięcioksięgu i historycznej wartości Rodzaju 1-11* (1948 r.), tekst włoski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19480116_fonti-pentateuco_it.html [dostęp: 15 II 2023]. Szerzej na temat interpretacji owych dekretów, zwłaszcza w ramach hermeneutyki ciągłości. Zob. również: M. Chaberek, *O obowiązywalności wczesnych dekretów Papieskiej Komisji Biblijnej*, „Polonia Sacra" 24 (2020: 4), s. 149-167.

[93] Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 264-265; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 68-69; M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 107-108.

Pierwsze słowa pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju zdają się wyrażać istotne przesłanie antropologiczne. Zamiast dotychczasowej formuły: *niech...*, Stwórca mówi: *Uczyńmy ludzi...* (Rdz 1, 26). Zastosowanie w tym miejscu liczby mnogiej – *pluralis maiestaticus* – oznacza zaangażowanie wszystkich doskonałości Boga w akcie stworzenia człowieka. Ten szczególny namysł Stwórcy, niemający miejsca w przypadku powoływania do istnienia bytów, podkreśla doniosłość aktu stworzenia człowieka względem kreacji pozostałych stworzeń[94].

1.1.1.1 Adam – kolektywny reprezentant ludzkości

Zanim przejdziemy do szczegółowego analizowania biblijnych aspektów wyjątkowości człowieka musimy poruszyć kwestię imienia, nadanego przez Boga człowiekowi w opisie stworzenia. Zagadnienie to będzie miało bowiem nie tylko istotne znaczenie dla będącego głównym przedmiotem niniejszego rozdziału problemu *progu hominizacji,* ale przede wszystkim dla zagadnień grzechu pierworodnego i jego przekazywania oraz śmierci jako skutku grzechu, omawianych w kolejnych rozdziałach.

Imię *Adam* występuje w Biblii w dwojakim znaczeniu. W pierwszym znaczeniu jest to imię jednostkowego bohatera narracji przedstawionej na kartach Pisma Świętego[95]. W znaczeniu drugim jest to *imię kolektywne,* oznaczające nie konkretną osobę, ale *człowieka,* bez rozróżnienia płci czy jednostkowej tożsamości albo po prostu *ludzkość*[96]. Wynika to z Rdz 5, 1-2, co czytelnik wielu polskich przekładów Pisma Świętego może łatwo przeoczyć.

---

[94] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 165; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 1962, s. 192; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 36-37; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 35-36; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* Poznań 2018, s. 57-58. O wyjątkowości człowieka względem innych stworzeń w aspekcie zewnętrznym świadczą także inne motywy, np. odmienne postawione przed człowiekiem zadanie (Rdz 1, 28), przeznaczone mu miejsce życia (Rdz 2, 8.15), a nawet pokarm (Rdz 1, 29-30) (zob. T. Stanek, *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, w: *Genesis 1 – 3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 27). Można wręcz powiedzieć, że idea wyjątkowości i prymatu człowieka pośród innych bytów jest jednym z głównych motywów opisu stworzenia (por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 192).

[95] W tekście hebrajskim jako imię własne pojawia się ono w Rdz 4, 25, a częściowo już w Rdz 3, 20. Natomiast Septuaginta uznaje je za imię własne już od Rdz 2, 16.

[96] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 19; por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 279; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 166; s. 315.

Dlatego poniżej przytoczymy polski przekład R. Popowskiego, który choć oparty jest na Septuagincie, lepiej oddaje dosłowny sens hebrajskiego oryginału:

> Jest to księga narodzin ludzi. Kiedy Bóg w owym dniu stworzył Adama, stworzył go na wzór Boga. Stworzył ich jako mężczyznę i jako kobietę. I pobłogosławił ich. W tym dniu kiedy ich stworzył, nadał im imię Adam (Rdz 5, 1-2)[97].

Warto zauważyć, że w najpopularniejszym polskim przekładzie – Biblii Tysiąclecia – ów istotny fragment Rdz przetłumaczono jako: *...dał im nazwę «ludzie»*, oddając kolektywny aspekt słowa *Adam*, ale nie akcentując związku pomiędzy biblijną, jednostkową postacią, a całą zbiorowością ludzką[98], co zubaża przekład o obecną w oryginale wieloznaczność[99].

W kolejnym wersecie czytamy: *Adam* […] *spłodził syna podobnego do niego jak jego obraz. Nazwał go Set.* (Rdz 5, 3). Adam, stworzony na podobieństwo Boga, przekazuje to podobieństwo swojemu potomstwu. Można powiedzieć, że wszystko, co otrzymał w biblijnej narracji pierwszy człowiek, zostało przekazane kolejnym pokoleniom, które mogą identyfikować się z Adamem[100]. Na rzecz tezy, że imię pierwszego człowieka z Księgi Rodzaju zawiera w sobie aspekt kolektywny przemawiają również opinie badaczy na temat jego etymologii[101]. Nauka o Adamie jako reprezentancie ludzkości, bądź też *człowieku kolektywnym* zdaje się mieć także szersze podstawy biblijne.

---

97 Przekład za Biblią pierwszego Kościoła.

98 Podobny przekład tego fragmentu zawiera Biblia Paulistów.

99 Co warte odnotowania, *Biblia Jakuba Wujka* zachowuje oryg. *Adam.* Rdz 5, 1-2 brzmi według tego przekładu następująco: *Te są księgi rodzaju Adamowego. W dzień, którego stworzył Bóg człowieka: na podobieństwo Boże uczynił go. Mężczyznę i niewiastę stworzył je i błogosławił im, i nazwał imię ich Adam, w dzień, którego są stworzeni.*

100 Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 321-322; J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej,* dz. cyt., s. 8-9.

101 Niektórzy badacze wiązali etymologię hebr. *adam* z babilońskim *udmu,* co w eposie o Gilgameszu oznaczało pierwsze ludzkie narodzenie, albo łączy to hebrajskie słowo z sumeryjskimi terminami: *adamu* – ojciec mój i *admu* – dziecko. Wszystkie te propozycje etymologiczne zdają się podkreślać relacyjny aspekt ludzkiej egzystencji. Por. S. Landersdorfer, *Sumerisches im AT*, Bonn 1916, s. 60, za: S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 192; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 37.

W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł Apostoł zestawia postać Adama z Chrystusem w kontekście upadku i Odkupienia. W rozdziale 15, w wersetach 21-22 czytamy:

> Skoro śmierć przyszła przez człowieka, to przez Człowieka przyjdzie także zmartwychwstanie. Jak bowiem przez jedność z Adamem wszyscy umierają, tak też przez jedność z Chrystusem wszyscy będą przywróceni do życia (1 Kor 15, 21-22)[102].

Podobny temat pojawia się w Rz 5, 14.15b.17:

> [Adam] jest zapowiedzą przyszłego. […] Jeśli mianowicie z powodu przestępstwa jednego [Adama] wielu umarło, to o wiele bardziej na wielu spłynęła obficie łaska Boga i dar w łasce jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. […] Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zaczęła królować z powodu tego jednego, to o wiele bardziej królować będą w życiu z powodu jednego, Jezusa Chrystusa, ci, którzy otrzymują ogromne bogactwo łaski i daru sprawiedliwości (Rz 5, 14.15b.17).

Również liczne wypowiedzi Ojców Kościoła pozwalają twierdzić, iż doktryna o jedności ludzkości w Adamie nie była obca chrześcijanom pierwszych wieków. Aby przybliżyć tę kwestię, wykorzystaliśmy studium autorstwa M. Przyszychowskiej, poświęcone problematyce jedności ludzkości w Adamie w myśli patrystycznej, w którym autorka odwołuje się do licznych Ojców Kościoła. M. Przyszychowska zauważa, że przynajmniej trzech starożytnych autorów chrześcijańskich głosiło realną jedność ludzkiej natury. Pierwszym z nich jest św. Ireneusz z Lyonu, który rozwijał tezę o jedności wszystkich ludzi: najpierw w Adamie, a następnie w Chrystusie[103]. Podobną ideę głosił także Metody z Olimpu[104]. Natomiast św. Grzegorz z Nyssy podjął refleksję na temat natury, a właściwie istoty (gr. *ousia*) ludzkiej, w której uczestniczy każdy człowiek. Posługując się analogią jednej istoty Boga w trzech hipostazach doszedł on do wniosku, że ludzie są sobie równi co do natury (istoty), stanowiąc jednocześnie odrębne hipostazy. Zdaniem M. Przyszychowskiej niniejszą koncepcja jedności ludzkiej natury należy uznać

[102] Cytujemy 1Kor 15, 21-22 wyjątkowo za Biblią Paulistów, w przekładzie której bardziej uwypuklono w nim interpretację teologiczną, o jakiej tu mowa. Biblia pierwszego Kościoła, z której czerpiemy większość cytatów, podobnie jak Biblia Tysiąclecia oddaje gr. ἐν τῷ Ἀδὰμ bardziej dosłownie, jako: *w Adamie.*

[103] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 27-46; Por. także: T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, s. 42-75.

[104] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 49-59.

za fundament teologicznej refleksji Ojca Kapadockiego[105]. Inni pisarze chrześcijańskiego antyku w różny sposób poruszali zagadnienie jedności w Adamie, szczególnie w kontekście protologii i soteriologii. Wśród nich należy wymienić Orygenesa, Augustyna, Tertuliana, Ambrożego z Mediolanu, Dydyma Aleksandryjskiego, Ambrozjastera i Grzegorza z Nazjanzu[106]. Generalnie należy stwierdzić, że idea jedności wszystkich ludzi w Adamie była rozpowszechniona wśród Ojców Kościoła[107].

Kolektywne znaczenie imienia *Adam* dostrzegali także współcześni autorzy zajmujący się interpretacją teologiczną początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju[108]. W Piśmie Świętym niejednokrotnie zaciera się różnica pomiędzy zbiorowością a jednostką – co słusznie zauważył Czesław Jakubiec: jednostka uosabia zbiorowość, a zbiorowość znajduje reprezentację w jednostce[109]. Wśród teologów, którzy odnosili się do idei reprezentacji i jedności wszystkich ludzi w Adamie nie sposób pominąć Benedykta XVI. Zgadzając się z ideami okresu patrystycznego o kolektywnym charakterze persony Adama, stwierdził on, że praprotoplasta rodzaju ludzkiego jest nie tylko praprzodkiem, ale też *osobą kolektywną*, albo *człowiekiem uniwersalnym*[110]*,* w którym odnajdują się wszyscy ludzie wszystkich czasów:

> W hebrajskim myśleniu protoplasta [...] jest kimś decydującym o wewnętrznej jedności wszystkich. Wszystkich ich nosi w sobie. Jest niemal czymś takim jak kolektyw. [...] My byliśmy realnie «w» Adamie[111].

[105] Zob. tamże, s. 60-83.
[106] Zob. tamże, s. 85-158.
[107] Tamże, s. 10
[108] Zob. np. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 41; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 194.
[109] Zob. Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań 1968, s. 22-23.
[110] Zob. K. Kaucha, *„Cóż to jest prawda?”. Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020, s. 43.
[111] J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* [Opera Omnia IV], Lublin 2017, tłum. R. Biel, M. Górecka, s. 200.

Tego rodzaju rozumienie relacji pomiędzy Adamem – *ludzkością* a *Adamem* – reprezentantem i protoplastą ludzkości (symbolicznym czy też w jakimkolwiek sensie historycznym) można wyprowadzić nie tylko z interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, ale także ze wspomnianej wyżej Pawłowej paraleli Adam – Chrystus, bowiem jedność ludzkości z Adamem aktualizuje się radykalnie w ramach jedności z *Drugim Adamem* – Chrystusem:

> Byt człowieka jest współbytem we wszystkich kierunkach, nie tylko w obecnej teraźniejszości, lecz w ten sposób, że w każdym człowieku jest też przeszłość i przyszłość ludzkości, która im bardziej jej się przypatrujemy, tym bardziej rzeczywiście okazuje się jednym jedynym «Adamem»[112].

Słusznym jest zatem stwierdzenie, że interpretacja biblijnej postaci Adama jako *człowieka kolektywnego,* a także zestawienie Adama – reprezentanta ludzkości (z którym każdy człowiek może identyfikować samego siebie) oraz Chrystusa, zawarte w pismach Pawła Apostoła mają doniosłe znaczenie dla katolickiej antropologii teologicznej. Jest to istotne również dla spójności charytologii i soteriologii. Do zagadnienia tego nawiążemy jeszcze w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy.

Na koniec należy zaznaczyć, że chociaż w biblijnym obrazie początków ludzkości z Księgi Rodzaju akcent został położony na ludzkość w znaczeniu zbiorowości, to jednak trzeba uznać, że problem mono- czy poligenizmu[113] nie wydaje się do rozstrzygnięcia na polu biblijnym[114]. W tym miejscu istotne jest dla nas, że wszystko, co Księga Rodzaju mówi o Adamie, możemy interpretować jako odnoszące się do całej ludzkości.

1.1.1.2 Człowiek istotą relacyjną

Stworzenie ludzi było wyjątkowym aktem Boga. Człowiek, chociaż od strony biologicznej dzieli ze zwierzętami związek z materią (podobnie jak one został *ulepiony*

---

[112] J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów,* t. 1 [Opera Omnia VIII/1], tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 134.

[113] To znaczy kwestii pochodzenia ludzkości od jednej, czy też wielu pierwotnych par.

[114] Zob. J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 58; por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 37; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 71-73; s. 194-199; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 194.

z prochu ziemi[115]), to jednak stworzony został w zupełnie innym porządku niż reszta stworzeń[116].

W biblijnym opowiadaniu Stwórca nie zwraca się bezpośrednio do żadnego innego stworzenia oprócz człowieka. Choć w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju Bóg błogosławi zwierzęta wypowiadając słowa błogosławieństwa (np. 1, 22: *Bądźcie płodne, mnóżcie się, abyście zapełniały wody morskie...*), to jednak przemawia raczej *nad nimi*, a nie *do nich*, jak ma to miejsce, gdy zwraca się do ludzi (1, 28: *Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich...*)[117]. W odróżnieniu od innych stworzeń świata przyrody, człowiek – na wzór Boga – jest bytem osobowym[118].

Świadczą o tym wersety z Księgi Rodzaju mówiące o stworzeniu człowieka na *obraz* i *podobieństwo* Boga (Rdz 1, 26-27; 5, 1)[119]. Przedmiotem naszego zainteresowania nie będzie analiza etymologiczna hebrajskich terminów *selem* i *demut* (*obraz* i *podobieństwo*), lecz interpretacja teologiczna, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: co to znaczy, że człowiek został stworzony *na obraz według podobieństwa* Boga[120]? Próby scharakteryzowania tego podobieństwa nie wyczerpują się w stwierdzeniu, że ma ono charakter cielesny, czy też umysłowy, ani że ogranicza się do wymiaru czysto duchowego. Kluczowym wydaje się stwierdzenie, że podobieństwo do Boga ma wymiar *osobowy.* Tylko osoba ma zdolność myślenia, komunikowania się, wchodzenia w relacje.

W najnowszym, antropologicznym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej zawarto niezwykle cenne spostrzeżenie, odnoszące się do zagadnienia stworzenia człowieka *na obraz według podobieństwa* Boga. Opierając się na znaczeniu terminów hebrajskich użytych w innych fragmentach Pisma Świętego Komisja stwierdziła, iż sformułowania te wskazują, że zadaniem ludzi jest reprezentowanie w świecie materialnym i przemijającym,

---

[115] Zob. Rdz 2, 5-7, por. Rdz 2, 19: [Bóg ulepił] *z gleby wszelkie zwierzęta...* Por. Z. Zięba, *Człowiek stał się człowiekiem,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 39 i nn.

[116] Zob. T. Stanek, *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, dz. cyt., s. 26 i nn.

[117] Różnicy tej, obecnej w tekście hebrajskim, nie oddaje przekład Biblii Paulistów, dlatego wyjątkowo przytaczamy w tym miejscu fragmenty Rdz 1, 22.28 za Biblią Tysiąclecia, której tłumacze zwrócili uwagę na ten niuans. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 185.

[118] Por. M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1, 26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu,* w: *Genesis 1 – 3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 52-54. Por. także: S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 193.

[119] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 169; Historia dogmatów II, s. 81 i nn.

[120] Takie właśnie tłumaczenie (*na obraz według podobieństwa* lub *na obraz przypominający*) sugeruje Papieska Komisja Biblijna (*Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 46).

niewidzialnego i niezniszczalnego Boga. Zadanie to wynika ze zdolności osoby ludzkiej do nawiązywania relacji *z podmiotami duchowymi.* Biblijna terminologia podkreśla zatem szczególne przywileje człowieka, jakimi są: rozum, wolność, zdolność do dialogu z Bogiem i innymi osobami, wchodzenia z Nim w relacje i zawierania przymierza[121].

Z lektury Księgi Rodzaju można bez wątpienia wysnuć wniosek, że relacyjność wpisana jest w samą naturę człowieka, stworzonego jako *mężczyzna i kobieta* (zob. Rdz 1, 27; 5, 2)[122]. Głębokie treści związane z tą prawdą przekazuje opowiadanie o stworzeniu niewiasty z żebra mężczyzny (Rdz 2, 18-25). Nie może być ono odczytane jako pretekst mający uzasadniać deprecjonowanie pozycji społecznej kobiety względem mężczyzn, jak mogło by to się zdarzyć w przypadku powierzchownej lektury bez odpowiedniego przygotowania[123]. Wręcz przeciwnie, w obrazie tym autor natchniony przekazuje prawdę o równej godności mężczyzny i niewiasty wskazując, że są tej samej natury, że są *jednym ciałem* (Rdz 2, 23-24). Opis stworzenia kobiety poprzedza stwierdzenie, iż pośród zwierząt *człowiek* […] *nie znalazł* […] *pomocy odpowiedniej dla siebie* (Rdz 2, 20). Stwierdzenia tego nie można interpretować tak, jakoby zadaniem niewiast miało być wykonywanie posług dla mężczyzn. Wyrażono w nim natomiast prawdę, że człowiek stworzony jest do życia nie w samotności, ale we wspólnocie[124]. Tekst biblijny wyraźnie ukazuje, że ludzkiej potrzeby relacyjności nie zaspokaja ani praca, powierzona człowiekowi na Ziemi przez Stwórcę (zob. Rdz 1, 28; 2, 15)[125], ani żadne ze stworzeń pojawiających się dotąd w narracji. Nie mają one bowiem w sobie właściwego ludziom obrazu i podobieństwa Bożego (zob. Rdz 2, 20). Dopiero istota równa człowiekowi, będąca osobą, tak jak on sam

---

[121] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 46; zob. także: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 167; s. 182-187; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 43; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 194; M. Czajkowski, *„Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?" (Ps 8,5). Orędzie antropologiczne Starego Testamentu*, w: *Minister verbi. Liber sollemnis excellentissimo domino Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitae Gnesnensi ad honorandum desimum quartum eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatusque,* red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno 2003, s. 87-89.

[122] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 38-40; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 170; por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 10; nr 150 i nn.; M. Blaza, D. Kowalczyk, K. T. Wencel, *Traktat o człowieku. Traktat o sakramentach,* Warszawa 2007, s. 61.

[123] Szerzej na ten temat zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 45; s. 111-113. T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* Kraków 2010, s. 22.

[124] Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 153; por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 113; Gaudium et spes, nr 12.

[125] Por. T. Stanek, *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, dz. cyt., s. 27.

zdolną do wchodzenia w relacje w sposób wolny i rozumny, jest w stanie odpowiedzieć na jego potrzebę wspólnoty (Rdz 2, 23)[126]. Celem opowiadania zawartego w Rdz 2, 18-25 jest zatem wykazanie, że człowiek jest z natury istotą relacyjną[127], a także przekazanie ważnych prawd dotyczących związków małżeńskich (Rdz 2, 24: *Dlatego opuści mężczyzna swego ojca i matkę, a złączy się ze swoją żoną, tak że staną się jednym ciałem*)[128].

Wspomnieliśmy wyżej, że istotnym wyrazem podobieństwa człowieka do Stwórcy jest zdolność do wchodzenia w relacje w sposób wolny i świadomy, co charakteryzuje wyłącznie byty osobowe. W tym kontekście warto nadmienić, iż – jak zauważył Juliusz Stanisław Synowiec – jest bardzo prawdopodobne, że podobieństwo człowieka do Boga według Księgi Rodzaju wyraża się w zdolności przeciwstawiania się złu, zwłaszcza w relacji do bliźniego[129]. Okazywanie miłości względem drugiego człowieka – co można chyba nazwać budowaniem relacji miłości – jest zatem wyrazem podobieństwa do Stwórcy[130]. Człowiek jest więc powołany do relacji pełnej harmonii, miłości i czystych intencji – między innymi to właśnie zdaje się wyrażać stwierdzenie z Rdz 2, 25: *Mężczyzna i jego żona byli nadzy, ale nie odczuwali wstydu*[131].

Szczególna relacja, zakładająca postawy wyżej wymienione, ma łączyć człowieka nie tylko ze Stwórcą i z innymi ludźmi, ale także z pozostałymi stworzeniami Bożymi[132]. Jeśli chodzi o jego relację do świata, to z opisu stworzenia jasno wynika, że zadaniem ludzi jest

---

[126] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 279-280; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 208 - 211; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 47-48.

[127] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 210; T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 18-23; Tenże, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 44.

[128] Na ten temat zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 234-237; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 47-49; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 45; Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 153 i nn.

[129] J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 45.

[130] Por. Kpł 19, 2; 11, 44; 20, 26.

[131] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 213; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 48-49. Inaczej uważa J. Lemański, podzielający opinię biblistów, zdaniem których odniesienie do nagości pozostawia pewną wieloznaczność i niedopowiedzenie. Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 237. Natomiast Papieska Komisja Biblijna podaje, że werset ten przekazuje prawdę, że akt płciowy małżonków, o ile wyraża miłość zgodną z zamysłem Bożym, jest bezgrzeszny (Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 157).

[132] Można powiedzieć, że ludzie stoją niejako pomiędzy Stwórcą a resztą stworzenia, powołani do sprawowania, a to zakłada pracę na ziemi i troskę o nią – zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 71-73.

panowanie nad światem. Zadanie to ma swoje źródło w podobieństwie do Stwórcy[133]. W tym miejscu warto poczynić pewną dygresję. Mianowicie *panowanie* nad światem w sensie biblijnym nie oznacza przyzwolenia na eksploatowanie bogactw naturalnych i wyniszczanie przyrody na potrzeby ludzi[134]. Chociaż terminologia hebrajska oddana w polskich przekładach zwykle za pomocą stwierdzenia *czyńcie* [ziemię] *sobie poddaną* (Rdz 1, 28) ma wydźwięk mogący budzić skojarzenia z tyranią i agresją[135], to istnieją istotne argumenty nakazujące uznać, że nie taki sposób władania nad stworzeniem przeznaczył Bóg człowiekowi[136]. Dobrze uwypukla to Septuaginta, w której hebrajskie terminy *rādâ* i *kābaš* z Rdz 1, 28 oddano greckim słowem *katakyrieuo* (κατακυριεύω). W polskim przekładzie Septuaginty R. Popowski tłumaczył je jako *sprawowanie opieki*, wyjaśniając, na gruncie etymologicznym, że gr. *kyrios* to nie tylko *pan* i *władca,* ale również *stróż*, *opiekun*[137]. Rola człowieka jako despoty, tyranizującego stworzenie, byłaby sprzeczna z obrazem jego Stwórcy przekazanym w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju[138], a także stwierdzeniem o zadaniu, jakie Bóg powierzył człowiekowi w Rdz 2, 15[139]. Człowiek nie jest więc ukazany jako wyzyskiwacz stworzenia, ale jako jego opiekun i pasterz[140]. Z wizją człowieka jako tyrana stworzenia sprzeczne są także inne wypowiedzi Pisma Świętego. Szczególną uwagę warto zwrócić na fragmenty Tory, które nazwalibyśmy dziś proekologicznymi (np. Pwt 20, 19-20; 22, 6-7)[141]. Zdają się one wpisywać znacznie lepiej w obraz człowieka jako opiekuna i pana stworzenia aniżeli tyrana i despoty[142]. Zresztą biblijny ideał króla to roztropny i gospodarny władca, który troszczy się o dobro i pomyślność swoich poddanych. Taki ideał musiał mieć na myśli

---

[133] Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 279; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 168-169; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 194; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 37.

[134] Por. Z. Danielewicz, M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 126 i nn.

[135] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 172.

[136] Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"* (1979 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [dostęp: 15 II 2023], nr 15: *Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny «eksploatator».* Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 168-169.

[137] Biblia pierwszego Kościoła, komentarz do Rdz 2, 28.

[138] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 47.

[139] *Wziął więc PAN Bóg człowieka i dał mu odpocząć w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i strzegł.*

[140] Zob. tamże, nr 47.

[141] Zob. tamże, nry 106-108; nry 140-142.

[142] Por. tamże, nry 106-107.

autor natchniony, gdy pisał o powierzeniu ludziom przez Stwórcę roli władców stworzenia[143].

1.1.1.3 Człowiek istotą etyczną

Lektura dwóch pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju pozwala wysunąć wniosek, że obraz Boga w człowieku objawia się, gdy ludzie wykonują powierzone im zadanie panowania nad światem. Przede wszystkim jednak uwidacznia się w relacjach, a także gdy ludzie podejmują wolne decyzje[144], działając w sposób odpowiedzialny[145]. Wniosek ten prowadzi nas do kolejnej cechy konstytutywnej osoby ludzkiej: człowiek jako jedyny przedstawiciel świata przyrody jest istotą etyczną[146]. Ludzie jako jedyne istoty stworzone, otrzymali od Boga moralność – wytyczne postępowania w świecie. W biblijnym opowiadaniu człowiek otrzymuje na Ziemi nie tylko zadania (Rdz 1, 28), ale także zakazy, mające ostrzec przed tragicznymi konsekwencjami nieodpowiedniego postępowania. Wyraża to biblijny zakaz spożywania owoców z zakazanego drzewa: *Nie wolno ci* […] *jeść z drzewa poznania dobra i zła, bo gdy zjesz z niego, na pewno umrzesz* (Rdz 2, 17)[147]. Można postawić tezę, że źródłem etyki i moralności w życiu człowieka jest relacja ze Stwórcą.

Wzmianka o Bożym zakazie stanowi niejako preludium do dramatu grzechu pierwszych ludzi, który opisano w Rdz 2-3, stosując charakterystyczną symbolikę. Pośrodku opisanego przez autora natchnionego rajskiego ogrodu, w którym Stwórca umieścił człowieka (Rdz 2, 15), ukazano dwa drzewa[148]: Drzewo Życia i Drzewo Poznania (Rdz 2, 9). Drzewa te symbolizują wartości, zastrzeżone samemu Bogu: *poznanie dobra i zła*, czyli autonomię decydowania o zasadach moralnych oraz *życie*[149]. Połączenie obu tych wartości

---

[143] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 85-88; por. także Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 140-142.

[144] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 279.

[145] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 179.

[146] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 43-44; Tenże, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 9.

[147] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 221-274. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231-232.

[148] Badacze spierają się, czy lokalizacja *pośrodku ogrodu* dotyczy tylko Drzewa Życia, czy też obu drzew. Większość egzegetów przyjmuje drugą alternatywę, dlatego też przyjmujemy taki właśnie wariant (Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 223.).

[149] Zob. tamże, s. 201; s. 226-227.

charakteryzuje wyłącznie Stwórcę, który będąc ich źródłem, udziela ich człowiekowi i wskazuje zasady właściwego postępowania[150].

Całe opowiadanie o upadku można zinterpretować jako opis dramatu toczącego się w przestrzeni relacji między Bogiem a ludźmi. Stwórca wyznaczył ludziom określone zasady życia w rajskim ogrodzie, podkreślając zakaz spożywania owoców Drzewa Poznania (Rdz 2, 16-17). Mówiące o tym wersety zdają się podkreślać, że to sam Bóg jest źródłem i wyznacznikiem ludzkiej moralności, a przestrzeganie jej zasad jest nieodłącznym elementem relacji człowieka ze Stwórcą[151]. Gdy człowiek, zwiedziony podszeptem Szatana (Rdz 3, 1-5)[152] zapragnął *być jak Bóg,* złamał Boży zakaz, chroniący przed tragicznymi konsekwencjami[153]. Uzurpując sobie prawo do autonomii moralnej zerwał zarazem relację ze Stwórcą, odcinając się od źródła życia[154].

Zauważyliśmy już wcześniej, że z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju można wysnuć wniosek, że człowieka wyróżnia niezwykła pośród stworzenia zdolność do wchodzenia w relacje, a szczególnie w relację z Bogiem. Można zatem stwierdzić, iż opisany w Rdz 3 grzech pierwszych ludzi uderzył w pierwszej kolejności w tę relację, będącą cechą konstytuującą człowieka. Obraz wygnania z rajskiego ogrodu (Rdz 3, 21-24), symbolizującego Bożą dobroć dla człowieka i przebywanie w bliskości Boga, zdaje się być wyrazem jednostronnego zerwania przez człowieka owej bliskiej relacji[155].

---

[150] Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* Częstochowa 2017, s. 41-43; *Katolicki Komentarz Biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, tłum. K. Bardski i inni, Warszawa 2004, s. 17.

[151] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 275; A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 44.

[152] Autorzy *Katolickiego Komentarza Biblijnego* (dz. cyt, s. 18) zauważają, że utożsamienie węża z Rdz 3, 1nn jest późniejszą tradycją. Postać węża związanego z życiodajnym drzewem była znana w mitologii bliskowschodniej, której motywy wykorzystali autorzy natchnieni (zob. np. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 240-241). Tradycja utożsamienia węża z Szatanem jest jednak na tyle silna i zakorzeniona w Piśmie Świętym (zob. np. Mdr 2, 24; Ap 12, 9), że uprawnione jest, naszym zdaniem, interpretowanie węża z Rdz 3 właśnie jako Szatana. Warto dodać, że przedstawienie kusiciela pod postacią węża miało podkreślać, iż zło nie pochodzi od Boga, lecz od stworzenia, jak również że zło ma źródło moralne a nie metafizyczne (zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 242). Ponadto tekst biblijny przeciwstawia się w ten sposób rozpowszechnionym w owym czasie na Bliskim Wschodzie kultom węży (zob. T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 29-31; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 154).

[153] Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 272-274.

[154] Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 18; por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 280; por. KKK nry 397-398; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 65. Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 44; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 75-76; s. 86-87.

[155] Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 56.

Człowiek, negatywnie odpowiadając na miłość Boga, sam zniweczył pierwotną szczęśliwość, czy też stan harmonii ze światem i w samym sobie[156].

1.1.2 Wyjątkowość człowieka według innych przekazów biblijnych

Dotychczas wykazaliśmy, że istotnym kryterium wyróżniającym człowieka spośród innych stworzeń jest jego zdolność do wchodzenia w relacje, szczególnie w relację ze Stwórcą. Ważnym aspektem tej zdolności jest etyczny wymiar życia człowieka. Tezę taką postawiliśmy na podstawie analizy opisu stworzenia (Rdz 1-2), a także narracji o upadku z Rdz 2-3. Następnie zbadamy czy postawiona teza znajduje swoje uzasadnienie także w treści innych ksiąg biblijnych.

Autorzy antropologicznego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej wskazują, że psalmy mogą być uznane za podstawowe teksty antropologiczne ze względu na ich *zakorzenienie liturgiczne*[157]. Wobec tego warto zauważyć, iż w Psalmie 8 zawarto pytanie: *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym śmiertelnik, że troszczysz się o niego?*[158]. Zdaje się ono samo w sobie zawierać odpowiedź: człowiek jest istotą niezwykłą i wyjątkową, gdyż wyróżnia go szczególna relacja z Bogiem, otaczającym go troską. Warto zauważyć, że paralelne, retoryczne pytanie: *Panie, kim jest człowiek, że Ty zważasz na niego? Kim syn człowieczy, że Ty o nim myślisz?*[159] umieszczono w Psalmie 144. Odnosząc się do całości Pisma Świętego autorzy przytaczanego wyżej dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej stwierdzają, że Biblia nie podaje *definicji człowieka*, prezentuje go natomiast jako *podmiot wielorakich relacji*[160]. Zauważają oni, iż osoba realizuje się poprzez sprawiedliwość i miłość, a te zaistnieć mogą tylko w relacjach z innymi, a szczególnie z Osobą Stwórcy[161].

Jak zauważył lubelski dogmatyk Cz. S. Bartnik, teksty biblijne przekazują prawdę o *ku-personalnym* ukierunkowania stworzenia. W zjawisku tym należy dostrzec fundamentalną rolę Ducha Świętego. Człowiek jest zatem pneumatologicznie zorientowany na najwyższe wartości[162]. Duch Boży udziela człowiekowi zdolności dostrzegania prawdy, której sam jest źródłem (por. J 15, 26, Flp 2, 15). Uzdalnia go do postępowania w kierunku Dobra

---

156 Por. P. Jaskóła, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, dz. cyt., s. 21.
157 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 8.
158 Ps 8, 5.
159 Ps 144, 3.
160 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 10.
161 Zob. tamże, nr 10; nr 15.
162 Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 304-305.

(zob. Syr 17, 7[163]; a także J 3, 21; 1 Tes 5, 5-8) oraz do percepcji Piękna. Według lubelskiego teologa w biblijnej odsłonie antropologii nie należy także pomijać szczególnego udziału Boga w obdarowaniu istoty ludzkiej życiem, zwłaszcza życiem nadprzyrodzonym, w czym również dostrzec należy kluczową rolę Ducha Świętego (zob. 2 Kor 3, 18; Jud 1, 20-21)[164].

Ostatecznie zażyłość z Bogiem jest utożsamiana przez samego Chrystusa z życiem wiecznym, jak czytamy w J 17, 3: *A na tym polega życie wieczne, aby poznawali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś: Jezusa Chrystusa*. A zatem relacja ze Stwórcą może być również określona jako ostateczny cel, do którego powołany jest człowiek. Analogiczny tekst pojawia się w pismach świętego Pawła: *My wszyscy, odbijając odsłoniętą twarzą jak lustrem chwałę Pana, poddajemy się przekształcaniu na tożsamy [z Nim] wizerunek od chwały ku chwale, jako od Ducha Pańskiego* (2 Kor 3, 18)[165]. Idea ta pojawia się także w innych listach Apostoła Narodów[166]. Wydaje się także korespondować ze słowami Modlitwy Arcykapłańskiej Chrystusa z cytowanego wcześniej fragmentu J 17, 3.

Warto wspomnieć jeszcze o etycznym aspekcie egzystencji, wyróżniającym człowieka. Omówiliśmy już tę kwestię pobieżnie w poprzednich punktach. To, co stwierdzono w Księdze Rodzaju o władzy nad stworzeniem powierzonej ludziom przez Stwórcę potwierdzają inne fragmenty Biblii. Na przykład w Mądrości Syracha odczytujemy następujące stwierdzenie:

> Z mułu ziemi Pan stworzył człowieka i nakazał mu do niej powrócić. Wyznaczył im liczbę dni i czas określił, a nad tym co na niej, dał im panowanie. Na swe podobieństwo odział ich mocą, według swego obrazu ich stworzył. […] Otrzymali udział w pięciu czynnościach Pana, jako szóste dał im po kawałku rozum, jako siódme – słowo tłumaczące Jego działania. Dał im wolny wybór i język i oczy, i uszy, a także serce, aby myślało. Napełnił ich zdolnością rozumienia i pokazał im to, co dobre i złe. Umieścił swe oko w ich sercu, by im pokazać wielkość dzieł swoich (Syr 17, 1-3.5-8).

[163] *Napełnił ich zdolnością rozumienia i pokazał im to, co dobre i co złe.*
[164] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 304-305.
[165] Chrześcijanie stają się niejako ikonami Chrystusa – zob. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* Legnica 2011, s. 281.
[166] Por. Rz 8, 29; Kol 3, 10; 1Kor 15, 45-49.

Ludzie, chociaż przynależący do świata materii i przyrody, zostali przez Stwórcę radykalnie wyróżnieni spośród innych stworzeń. Autor wskazuje na zdolności człowieka wykraczające poza właściwie zwierzętom zmysły: ludzie nie tylko otrzymali rozum i wolną wolę, ale także Słowo Pana i zdolność rozróżniania „w sercu" pomiędzy dobrem a złem[167].

W Nowym Testamencie natomiast naturalną inklinację etyczną człowieka, ujawniającą się poprzez moralność wypisaną w jego sercu ukazał święty Paweł w Liście do Rzymian:

> Którzy zgrzeszyli, nie mając prawa, także, nie mając Prawa, ulegną zgubie; a którzy pod Prawem zgrzeszyli, na podstawie Prawa zostaną osądzeni […]. Gdy bowiem poganie, którzy Prawa nie mają, z wrodzonego [wyczucia] spełniają to, co jest w Prawie, to oni, choć Prawa nie mają, dla siebie są Prawem. Tak wykazują, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach. Świadkiem bowiem będzie ich sumienie i rachunki i myśli, czy to oskarżających, czy biorących obronę, w dniu, w którym Bóg przez Chrystusa Jezusa sądzić będzie ukryte sprawy ludzi […] (Rz 2, 12-16).

Autor Listu zwrócił uwagę na władzę sumienia (gr. συνειδήσεως), obecnego przy każdej ludzkiej decyzji, udowadniając w ten sposób, że poganie, nawet jeśli formalnie nie znali Prawa Hebrajczyków, to byli nim związani *z natury* i byli w stanie poprawnie – zgodnie z Bożym zamysłem – odróżnić dobro od zła[168].

Odczytując przytaczany wcześniej fragment Drugiego Listu do Koryntian (2Kor 3, 18) w szerszym kontekście, należy zauważyć, że Apostoł Narodów łączy motyw upodabniania się do Chrystusa z aspektem etycznym. Ponieważ chrześcijanie *przekształcają się na wizerunek Chrystusa*, przyjmują szczególną postawę etyczną, motywowaną właśnie tą przemianą na wzór Boży:

> Z tej racji [poddawania się przekształceniu na wizerunek Chrystusa (zob. 2 Kor 3, 18)], pełniąc według doznanego miłosierdzia takie posługiwanie, nie zniechęcamy się. Wyrzekliśmy się wykrętów wstydu i nie działamy podstępnie ani nie fałszujemy słowa Bożego, lecz ukazywaniem prawdy przedstawiamy siebie każdemu ludzkiemu sumieniu w obecności Boga. […] Bóg bowiem, którzy rzekł: «Z ciemności

---

[167] Zob. H. H. Langkammer, *Księga Syracha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy,* Poznań 2020, s. 145-147. Por. B. Brock, *Was ist ursprünglich an der Ursünde*, s. 111, za: W. Maciążek, *Grzech pierworodny jako negacja wdzięczności. Próba odczytania konfesyjnie zróżnicowanych interpretacji*, „Teologia w Polsce" 9 (2015: 1), s. 153-154.

[168] Zob. S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2020, s. 184-189.

> światło rozbłyśnie», rozbłysnął w naszych sercach dla oświetlenia poznania blasku chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa (2 Kor 4, 1-6).

Wewnętrzne, chrystyczne źródło moralności, któremu poddają się chrześcijanie, jest przeciwstawiane zewnętrznemu imperatywowi Prawa: *To On* [Bóg] *nas uczynił zdolnymi do tego, byśmy byli sługami Nowego Przymierza, Przymierza nie litery, lecz Ducha. Litera bowiem zabija, a Duch ożywia* (2Kor 3, 6)[169].

Ogółem należy stwierdzić, że etyczny wymiar ludzkiej egzystencji powinien wyrażać podobieństwo człowieka do Boga, a doskonałości moralnej nie można osiągnąć inaczej jak poprzez naśladowanie Stwórcy[170], którego *Sprawiedliwość* [jest] *jak wysokie góry, a sądy* […] *jak głęboka przepaść* (Ps 36, 7). Tego rodzaju przekaz wyrażają szczególnie przepisy prawne zawarte w Pięcioksięgu[171], których sens zawiera się w cytacie z Księgi Kapłańskiej: *Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz: uświęcajcie się i świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty!* (Kpł 11, 44). Naśladownictwo to nie wynika ze ślepego posłuszeństwa zewnętrznym nakazom, ale z wewnętrznego imperatywu mającego swoje źródło w ludzkim podobieństwie do Boga. Człowiek, upodabniający się do Boga w mocy Ducha Świętego, zdolny jest do poddania się prawu wewnętrznemu, a nie tylko narzuconemu, jak czytamy w Księdze Ezechiela 36, 26-27:

> Dam wam nowe serce i nowego ducha ześlę do waszego wnętrza. Wyjmę z waszej piersi serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Poślę do waszego wnętrza mojego Ducha i sprawię, że będziecie postępowali według moich nakazów i zachowywali moje prawo. Będziecie go przestrzegali (Ez 36-26-27).

Należy także zauważyć, że etyczny wymiar ludzkiej egzystencji uwidacznia kryterium wyjątkowości człowieka pośród stworzenia, jakim jest wolność. Człowiek, w przeciwieństwie do świata przyrody, ma możliwość wyswobodzenia się od negatywnych determinizmów, mogąc wyrażać siebie poprzez wartości, będąc wyjątkowym w świecie bytem etycznym.

Podsumowując biblijne ujęcie wyjątkowości człowieka należy stwierdzić, że najbardziej istotne dla omawianej problematyki treści pojawiają się w Księdze Rodzaju.

---

[169] Por. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 278-281.

[170] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 54-55.

[171] Naśladowanie Stwórcy jest podstawą świętowania Szabatu (Wj 20, 8-11), czy przestrzegania nakazu wyzwalania niewolników: (*Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej, i wybawił cię stamtąd Pan, twój Bóg, dlatego ja daję ci dzisiaj ten nakaz* (Pwt 15, 15, zob. tamże, wersety 12-18).

Jak zauważyliśmy w jednym z poprzednich punktów, to, co w pierwszej spośród ksiąg biblijnych dotyczy Adama, odnieść należy do całego rodzaju ludzkiego. Antropologia kolejnych ksiąg potwierdza, rozwija, a wreszcie – w Nowym Testamencie – dopełnia biblijną wizję człowieka.

Dokonana dotychczas analiza pozwoliła na sformułowanie następujących wniosków:

1) Boży akt stworzenia rodzaju ludzkiego miał charakter wyjątkowy. Człowiek, choć pod względem biologicznym należy do świata przyrody[172], został jednocześnie wywyższony ponad pozostałe stworzenia. Ów wyjątkowy status pociąga za sobą szczególne zadanie troski o całe stworzenie i odpowiedzialność za świat, w którym człowiek żyje.

2) Człowiek został obdarzony unikalnym pośród innych stworzeń materialnych podobieństwem do Stwórcy. Przejawia się ono w posiadaniu władzy rozumu i wolnej woli.

3) Osobowy charakter istoty ludzkiej wyraża się w zdolności człowieka do nawiązywania świadomych relacji z innymi ludźmi oraz środowiskiem, w którym żyje, a przede wszystkim ze Stwórcą.

4) W księgach biblijnych wyraźnie zaznaczono, że z odniesienia człowieka do Boga[173] i podobieństwa do Niego wynika sama istota ludzkiego istnienia[174]. Innymi słowy, relacja ze Stwórcą jest dla człowieka źródłem życia[175].

5) Zarówno z podobieństwa człowieka do Stwórcy, jak i z jego relacji z Bogiem wynika kolejna istotna cecha wyróżniająca ludzi spośród innych stworzeń: człowiek jest istotą etyczną, zdolną do życia moralnego. Zdolność ta jest zarazem zadaniem i zobowiązaniem dla człowieka, który poprzez interioryzację (uwewnętrznienie) Prawa Bożego i *naśladowanie* Stwórcy winien jest właściwie korzystać z wolności, jaką został obdarzony, a przez to postępować w relacji z Bogiem i coraz bardziej upodabniać się do Niego.

Powyższe cechy, stanowiące o wyjątkowości przedstawicieli rodzaju ludzkiego pośród innych stworzeń, należy zarazem uznać za biblijne *kryteria człowieczeństwa.* Jednocześnie można stwierdzić, że z punktu widzenia antropologii biblijnej istota, którą charakteryzują powyższe cechy, może być określona mianem *człowieka.*

---

[172] Na ten temat zob. w trzeciej części niniejszej pracy punkt: *Śmiertelność cielesna – naturalną kondycją człowieka w Rdz 2 – 3*.

[173] Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne,* tłum. M. Węcławski, Poznań 1985, s. 99.

[174] Por. KKK, nr 27.

[175] Zob. M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1, 26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 52-59; por. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć,* tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 39-49.

1.1.3 Wyjątkowość człowieka według wczesnochrześcijańskich pisarzy

Ojcowie Kościoła rozwijali ideę wyjątkowości człowieka, odnosząc się przede wszystkim do tekstu Rdz 1, 26nn, opisującego stworzenie człowieka *na obraz i podobieństwo Boga*. W myśli patrystycznej pojawiają się jednak także inne wątki dotyczące wyjątkowości istoty ludzkiej. Przeglądu wybranych idei dokonamy poniżej.

Jednym z pierwszych autorów, podkreślających szczególne miejsce człowieka pośród stworzenia, jako będącego w szczególnej relacji do Stwórcy[176], był Klemens Rzymski (zm. ok. 101 r.[177]), który w swoim *Liście do Koryntian* (ok. 96 r.) stwierdził:

> Sam bowiem Stwórca i Władca wszechświata raduje się swoimi dziełami […]. Nadto zaś wszystko swymi świętymi i nieskalanymi rękami jako odbicie własnego obrazu ukształtował człowieka, istotę najdoskonalszą i najwyższą. Oto tak bowiem mówi Bóg: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo»[178].

Opis stworzenia człowieka cytuje także autor *Listu Barnaby* (I poł. II w.[179]). Wyjaśnia on użycie liczby mnogiej w wyrażeniu *uczyńmy człowieka w* Rdz 1, 26 stwierdzając, iż był to zapis dialogu pomiędzy Bogiem Ojcem a Synem Bożym[180]. W *Liście* podkreślono nie tylko niezwykłe wyróżnienie człowieka przez Stwórcę poprzez stworzenie na swój *obraz i podobieństwo,* ale także ze względu na Wcielenie Syna Bożego:

> Pan zgodził się cierpieć za nas, chociaż jest władcą wszechświata całego i chociaż to do Niego rzekł Bóg przy stworzeniu świata: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo». Jakże więc mógł się zgodzić na cierpienie zadane mu ręką człowieka? [...] Zgodził się cierpieć, gdyż mając zwyciężyć śmierć i dowieść swego zmartwychwstania musiał objawić się w ciele [...][181].

---

[176] Por. Historia dogmatów II, s. 82.

[177] Cytując pisma starochrześcijańskich pisarzy i ojców Kościoła podajemy datowanie dzieł albo daty narodzin lub zgonu ich autorów, ewentualnie przybliżonego okresu ich działalności, dla podkreślenia chronologicznej bliskości nauczaniu Chrystusa i Apostołów.

[178] Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 51-81, XXXIII.2.4-5.

[179] Zob. M. Starowieyski, *Chrześcijaństwo i judaizm – List Barnaby*, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 174-178.

[180] Zob. Historia dogmatów II, s. 83.

[181] *List Barnaby,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 179-204, V.5-6.

Etyczny aspekt wyjątkowości człowieka pośród innych stworzeń został zaakcentowany przez Justyna Męczennika (zm. ok 165 r.). W *Apologii Pierwszej* odnajdujemy następujący fragment:

> Na początku [Bóg] stworzył rodzaj ludzki obdarzony rozumem, a także zdolnością wybierania prawdy i czynienia dobra, żaden więc człowiek nie ma nic na swoją obronę przed Bogiem, gdyż ludzie zostali stworzeni jako istoty rozumne i zdolne do myślenia[182].

Warto zauważyć, że palestyński apologeta i filozof umieścił powyższe stwierdzenie w kontekście dramatu grzechu. Wyjątkowa zdolność człowieka do myślenia i osądu moralnego była zarazem zobowiązaniem i pociągała za sobą, już od samego początku ludzkości, odpowiedzialność przed Stwórcą[183]. Ten sam autor w *Dialogu z Żydem Tryfonem,* podobnie jak autor *Listu Barnaby,* nawiązał do Rdz 1, 26 podkreślając, że stworzenie człowieka jest dziełem całej Trójcy[184]. Pragnął w ten sposób, być może, podkreślić rangę stworzenia rodzaju ludzkiego.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że w sposób analogiczny do Justyna Apologety wyjątkowość Boskiego aktu stwórczego w przypadku człowieka i jego trynitarny charakter akcentował także Teofil z Antiochii (zm. prawd. ok. 183 r.)[185], który, tak jak palestyński męczennik, zwrócił uwagę na znaczenie wolności, jaką człowiek został obdarowany. U Teofila wolność ludzka prezentowana jest w perspektywie eschatologicznej: człowiek został stworzony niejako w stanie pośrednim – zmierza do śmierci lub nieśmiertelności, zależnie od swojego postępowania:

> Nie stworzył [Bóg] człowieka ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, ale [...] zdolnym do jednego i drugiego, aby jeśli będzie skłaniał się ku nieśmiertelności, zachowując przykazanie Boga, jako nagrodę otrzymał od Niego nieśmiertelność i stał się jakby Bogiem, jeśli natomiast zwróci się ku czynom śmierci, nie słuchając Boga,

---

[182] Justyn Męczennik, *1 Apologia,* tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy,* oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 207-270, 28.3.

[183] Zob. tamże, 44.1 i nn.

[184] Zob. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. i oprac. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 160-318, 62.1-3.

[185] Zob. Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 385-464, II.18.1-2.

> wtedy sam stanie się sprawcą swojej śmierci. Bóg bowiem stworzył człowieka wolnym i odpowiedzialnym[186].

Odniesienie do kwestii wyjątkowości ludzi pośród całego stworzenia odnajdujemy także w *Liście do Diogneta.* Autor tego pochodzącego z II wieku pisma[187] kieruje do adresata następujące słowa:

> I ty również, jeśli tej wiary serdecznie zapragniesz i jeśli ją przyjmiesz, poznasz Ojca. Bóg bowiem umiłował ludzi. Dla nich stworzył świat. Im poddał wszystko, co jest na ziemi. Ich obdarzył myślą i rozumem. Im tylko pozwolił spoglądać w górę, ku niebu. Ich to ukształtował na swój obraz. Im posłał swego Syna jednorodzonego. Im również obiecał królestwo niebieskie i da je tym, którzy Go miłują[188].

W tekście nie tylko podkreślono szczególną godność człowieka jako postawionego ponad całym stworzeniem, ale dostrzeżono także wyjątkowość relacji człowieka z Bogiem. Ludzie zostali bowiem szczególnie umiłowani przez Boga. Ze względu na nich został stworzony świat. Istoty ludzkie jako jedyne wśród stworzeń materialnych zostały obdarzone zdolnością wchodzenia w relację ze Stwórcą, co autor określił jako zdolność *spoglądania w górę.*

Do problematyki antropologicznej obszernie odnosił się Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202 r.) w dziele *Adversus haereses.* Podobnie jak inni ojcowie dostrzegał on szczególną rangę, jaką miał Boski akt kreacji ludzi. Analizując stworzenie człowieka z perspektywy jego celu Ireneusz dostrzegł, że stworzenie Adama na obraz i podobieństwo Boże umożliwiło narodziny Chrystusa, który zrekapitulował w sobie ludzkość:

> I tak, jak Adam ulepiony został […] ręką Boga, to znaczy Słowem Boga […] z ziemi […], tak zebrawszy w sobie Adama, owo Słowo, wziąwszy istnienie z Maryi, która zawsze była dziewicą, przyjęło na siebie odpowiednio pierwociny tego, co w Adamie było zgromadzone. […] Skoro […] tamten został wzięty z ziemi i ulepiony był Słowem Boga, wypada, aby również samo Słowo, które w sobie dokonać miało zgromadzenia tego, co stanowi Adama, było w swym zrodzeniu do niego podobne[189].

---

[186] Tamże, II.27.3-4. Ową myśl Teofila omówimy obszerniej w trzecim rozdziale niniejszej pracy w punkcie *Problematyka śmierci jako skutku grzechu w myśli wybranych pisarzy chrześcijańskiego antyku*.

[187] Zob. M. Starowieyski, *Do Diogneta – czyli o roli chrześcijan w świecie*, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 334-335.

[188] *Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 339-348, X.1-2.

[189] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses,* w: *Św. Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses,* tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 9-513, III.21.10.

Autor, pośród cech odróżniających człowieka od innych stworzeń, zwrócił uwagę na relacyjność do Stwórcy. Ludzie – choć egzystują w świecie przyrody – zdolni są skierować swój rozum ku Bogu, którego kontemplowanie jest prawdziwym celem ich istnienia:

> Chwałą […] Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga. Skoro więc objawienie się Boga za pośrednictwem dzieła stworzenia obdarza wszystkich na ziemi życiem, to o ileż bardziej to objawienie się Ojca, które dokonało się za pośrednictwem Słowa, zapewni życie tym, którzy oglądają Boga[190].

Adversus haereses zawiera także koncepcję antropologiczną wedle której *człowiek doskonały jest połączeniem i zjednoczeniem duszy, która przyjęła ducha Ojca ze swym ciałem*[191]. Istota ludzka, która nie otrzymała Ducha Bożego jest niedoskonała, nie osiąga pełni swojego bytu, gdyż nie otrzymuje za pomocą Ducha podobieństwa do Stwórcy[192]. Starożytny apologeta stwierdza również, że poprzez *powierzenie Bogu serca czułego i uległego* człowiek pozwala, aby Stwórca ostatecznie go wydoskonalił, kształtując *od wewnątrz i od zewnątrz*[193]. Można zaryzykować stwierdzenie, że chociaż człowiek sam w sobie jest stworzeniem wyjątkowym w świecie przyrody, to pełnię swego bytu i doskonałości, do jakiej został powołany, może osiągnąć dopiero poprzez włączenie się w ożywiającą relację z Bogiem w Osobie Syna Bożego, który poprzez Wcielenie objawił ową pełnię doskonałości[194].

Bardzo interesująca koncepcja antropologiczna pojawia się w pismach Klemensa Aleksandryjskiego (zm. ok. 212 r.). W jego twórczości przewija się kilka motywów podobieństwa człowieka do Boga. Ową wyjątkowość daną ludziom poprzez stworzenie na *obraz i podobieństwo* Stwórcy Aleksandryjczyk dostrzega przede wszystkim w ludzkim umyśle[195]. To właśnie rozum uzdalnia człowieka do upodabniania się do Stwórcy[196]. Podobieństwo to ma bowiem charakter dynamiczny: można je zatracić w wyniku grzechu, a rozwijać poprzez doskonalenie się w cnotach, poprzez naśladowanie Boga[197]. Ostatecznie

[190] Tamże, IV.20.7.
[191] Tamże, V.6.1.
[192] Tamże.
[193] Tamże, IV.39.2.
[194] Por. Historia dogmatów II, s. 87-88.
[195] Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk* [*Zachęta Greków*], w: *Apologie. Mincjusz Feliks, Oktawiusz, Do Diogneta, Klemens Aleksandryjski, Zachęta Greków,* tłum. i oprac. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, red. E. Stanula, Warszawa 1988, s. 116-202, X.98.2-4.
[196] Por. Historia dogmatów II, s. 91.
[197] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 1-394, II.97.1 i nn.; II.131.5-6.

jednak owo dynamiczne podobieństwo do Stwórcy, a więc cecha, którą można określić jako najbardziej wyróżniającą człowieka pośród innych stworzeń, oparte jest na relacji. Wysiłek upodabniania się do Boga wynika z miłości do Niego. W *Protreptyku*[198] Klemens wyjaśnił to następującymi słowami:

> Jesteśmy najpiękniejszą własnością Boga i dlatego oddajemy się w Jego opiekę; pamiętajmy, że kochamy Pana Boga i tę powinność uważamy za nasze zadanie na całe życie. [...] Nadszedł więc czas, abyśmy stwierdzili, że tylko chrześcijanin jest bogobojny, bogaty, rozumny, szlachetny i dlatego przez upodobnienie jest obrazem Boga; abyśmy powiedzieli i uwierzyli, że stał się on «sprawiedliwy i pobożny przy zachowaniu rozsądku[199]» przez Chrystusa, a następnie upodobnił się do samego Boga[200].

Według Tertuliana (zm. 240 r.) wyjątkowość człowieka dostrzec można w kilku aspektach. Zdaniem afrykańskiego apologety gatunek ludzki wyróżnia spośród innych stworzeń doskonałość formy materialnej, natomiast tchnienie Boga, obecne w człowieku, sprawia, że jest on wywyższony przez Stwórcę ponad wszystkie inne stworzenia:

> Bo któż bardziej godny zamieszkania wśród dzieł Bożych, jak nie jego obraz i podobieństwo? I to zdziałała dobroć najpracowitsza, [...] po uprzednim [...] słowie: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo Nasze". Dobroć powiedziała, dobroć ulepiła z mułu tak wspaniałą istotę cielesną, z jednej materii obdarzoną tyloma zdolnościami; dobroć tchnęła i powstała dusza, nie martwa, ale żywa; i dobroć ją postawiła nad wszystkimi stworzeniami, którymi miała się żywić, nad którymi królować, a nawet je nazywać[201].

Jednocześnie podobieństwo do Stwórcy w człowieku ujawnia się zewnętrznie w przejawianiu przez ludzi wolnej woli i w ich życiu moralnym. Władze te, według Kartagińczyka, wynikają z posiadania wyjątkowej pośród stworzeń duszy:

> Widzę, że Bóg stworzył człowieka wolnym i w jego sądzie, i w woli, i w możliwości wyboru, a nie spostrzegam żadnego innego podobieństwa do Boga

---

198 Znane także pod tytułem: *Zachęta Greków.*

199 Nawiązanie do Platona (*Tejatet,* 176b), za: *Apologie. Mincjusz Feliks, Oktawiusz, Do Diogneta, Klemens Aleksandryjski, Zachęta Greków,* tłum. i oprac. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, red. E. Stanula, Warszawa 1988, s. 201.

200 Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk* [*Zachęta Greków*], dz. cyt., XII.122.

201 Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi,* tłum. S. Ryzner, oprac. W. Myszor, Warszawa 1993, s. 33-315, II.4.3-4.

> i Jego obrazu jak właśnie ten stan i formę. Przecież nie wyraża podobieństwa do Boga ani twarz, ani linie ciała – tak przeróżne u rodzaju ludzkiego, ale ta istota, którą otrzymał od samego Boga, to jest dusza, którą naznaczony jest na kształt Boga, bo ona zapewnia mu wolność jego sądu i możność wyboru[202].

Myśl antropologiczna afrykańskiego apologety przypomina w tym zakresie stwierdzenia Justyna Męczennika z *Apologii Pierwszej.* Natomiast dostrzegając podobieństwo człowieka do Stwórcy w duszy i rozumie, a nie w ciele[203], Tertulian podkreśla, że podobieństwo to nie jest doskonałe. Człowiek jest jedynie obrazem, odzwierciedleniem niewidzialnego, nieśmiertelnego Boga, toteż mimo iż obdarzony duszą *zdolną do rozumowania i wiedzy*, jest w stanie zgrzeszyć, nie mając pełni Mocy Bożej[204]. Skutkiem grzechu człowieka była utrata *Ducha Bożego*, a więc i podobieństwa do Stwórcy, które ludzie mogą odzyskać dzięki Chrystusowemu odkupieniu poprzez chrzest[205]. Po raz kolejny można więc zauważyć dowartościowanie życia moralnego jako z jednej strony oznaki wyjątkowości istoty ludzkiej, a z drugiej strony jako sfery w której rozgrywa się cały dramat grzechu i zbawienia. Warto jeszcze dodać, że podobnie jak kilku cytowanych wyżej autorów, także Tertulian uważa, że wersety z opisu stworzenia człowieka z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju wskazują na fakt, że było to dzieło trynitarne, zaś motywem stworzenia człowieka było przede wszystkim przyszłe Wcielenie Syna Bożego[206].

Orygenes (zm. 240 r.) podobnie jak poprzednio cytowani starożytni pisarze chrześcijańscy, akcentuje doniosłość Bożego aktu kreacji człowieka na podobieństwo Boże, którego dopatruje się w duchowym aspekcie ludzkiego istnienia. Aspektowi temu – w przeciwieństwie do cielesnego wymiaru ludzkiej egzystencji – przypisać możemy, tak jak i Stwórcy, przymioty niewidzialności, niecielesności, niezniszczalności i nieśmiertelności[207]. Wspomniane podobieństwo odnosi się zdaniem Aleksandryjczyka do Syna Bożego. Co ciekawe, w przeciwieństwie do cytowanych wcześniej autorów epoki

---

202 Tamże, II.5-6.

203 Zob. wyżej; por. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta. Tertulian: Przeciw Prakseaszowi. Hipolit: Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Buszewisz, S. Kalinkowski, oprac. H. Pietras, Kraków 1997, s. 33-86, V.5-7.

204 Zob. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, dz. cyt., II.9.2-5.

205 Zob. Tertulian, *O chrzcie*, w: *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian: Wybór pism*, tłum. i oprac. W. Kania, W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970, s. 133-192, V-VII.

206 Zob. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, dz. cyt.

207 Zob. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju,* w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. S. Kalinkowski, H. Pietras, Kraków 2012, s. 20-165, I.13 [Homilia I, r. 13].

patrystycznej, Orygenes nie wiąże boskiego motywu stworzenia człowieka z Wcieleniem Syna Bożego, ale stwierdza, iż Syn Boży przyjął ludzką naturę z powodu ludzkiego grzechu, *poruszony miłosierdziem*[208]. Widać w tej myśli pewną niekonsekwencję ze względu na deprecjonowanie ludzkiej cielesności. Podobnie jak wielu poprzednio przytaczanych starochrześcijańskich pisarzy, Aleksandryjczyk uznawał, że podobieństwo człowieka do Boga ma charakter dynamiczny[209], odróżniając *obraz* od *podobieństwa*:

> W chwili pierwszego stworzenia człowieka otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonałe «podobieństwo do Boga» zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga, a ponieważ godność «obrazu Bożego» dała mu na początku możliwość uzyskania doskonałości, człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków ma na końcu udoskonalić w sobie «podobieństwo»[210].

Najwyższym zaś dobrem, jakie może posiąść człowiek według Orygenesa, jest *stać się podobnym Bogu*[211].

Grzegorz z Nyssy (zm. ok. 395 r.) w traktacie *O stworzeniu człowieka* zdecydowanie podkreślał, że ludzie są najważniejszymi spośród dzieł Stwórcy. Kapadocejczyk uważał, iż biblijna chronologia stworzenia i umiejscowienia w niej kreacji ludzi na samym jej końcu oznacza, iż cały świat stworzony został właśnie dla człowieka, jak pałac przygotowany dla mającego objąć panowanie władcy[212]. Grzegorz z Nyssy wyróżnił także sam boski akt stworzenia człowieka: w przeciwieństwie do stworzenia świata i wszystkich pozostałych stworzeń został on poprzedzony Bożym namysłem, niejako *naradą* Trójcy, dlatego, że natura stwarzanego bytu podobna miała być do Boga i Jemu *pokrewna działaniem*[213]. Wyjątkowe podobieństwo człowieka do Stwórcy ojciec Kościoła określił mianem piękna, które przejawia się w cechach pokrewnych Stwórcy. Posługuje się on przy tym ciekawą metaforą, porównując Stwórcę do artysty-malarza:

> Stwórca nałożeniem cnót jak farbami ozdobił obraz własnego piękna, aby ukazać w nas własną władzę. Owe różnorodne i liczne jak gdyby kolory obrazu, dzięki

[208] Zob. tamże.
[209] Por. Historia dogmatów II, s. 94.
[210] Orygenes, *O zasadach*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, K. Augustyniak, oprac. S. Kalinkowski, H. Pietras, Kraków 1996, s. 51-393, III.6,1.
[211] Tamże.
[212] Zob. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka,* tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 45-149, r. II; r. IV.
[213] Zob. tamże, r. III.

> którym maluje się prawdziwa postać, to nie róż ani biel, ani jakakolwiek ich mieszanina, ani też podkreślająca brwi i oczy czerń, ani jakaś mikstura cieniująca wgłębione części obrazu, ani żaden inny wymysł rąk malarzy, ale przede wszystkim czystość, niepodleganie doznaniom [ἀπάθεια], szczęście, brak styczności ze złem i inne tego rodzaju cechy, dzięki którym ludzie są ukształtowani na Boże podobieństwo. Takimi barwami Twórca własnego obrazu ozdobił naszą naturę[214].

Grzegorz wymienił także pozostałe cechy Boskiego piękna odzwierciedlone w człowieku: rozum (διάνοια), naśladujący prawdziwy Boski Umysł (νοῦς) oraz zdolność poznania. W przypadku człowieka, postrzegającego rzeczywistość zmysłowo, odzwierciedlają one po części doskonałe poznanie dostępne jedynie Bogu[215]. Człowiek jest również obdarzony duchem Bożym (także w tym przypadku Grzegorz stosuje wieloznaczne pojęcie νοῦς) oraz pochodzącą od Boga miłością[216].

Mimo iż podobieństwo człowieka do Boga jest wyjątkowe pośród wszystkich stworzeń[217], to jednocześnie ludzie należą do świata przyrody[218]. Jak stwierdzał Kapadocejczyk, człowiek jest zatem *bytem pośrednim między dwiema przeciwnymi skrajnościami: naturą Boską i bezcielesną, a bezrozumnym i zwierzęcym życiem*[219].

Podsumowując powyższy przegląd koncepcji antropologicznych obecny w pismach starożytnych autorów chrześcijańskich należy stwierdzić, że w aspekcie wyjątkowości człowieka najdawniejsza myśl teologiczna zawiera kilka najważniejszych motywów:

1) Na tle kreacji innych stworzeń akt stworzenia człowieka przez Boga miał charakter niezwykły, ponieważ Stwórca powołał w nim do istnienia gatunek znacznie przewyższający pozostałe. Wielu autorów podkreśla trynitarny charakter tego aktu.

2) Stworzenie człowieka dokonało się na obraz i podobieństwo Boga. Podobieństwo to jest powiązane przede wszystkim z Osobą Syna Bożego. Zdaniem części starożytnych pisarzy ma ono raczej charakter duchowy niż cielesny. Niektórzy stwierdzają, że Bóg stworzył człowieka ze względu na przyszłe Wcielenie Syna Bożego.

3) Ludzie zostali przez Stwórcę wyróżnieni spośród świata przyrody poprzez obdarowanie rozumem i wolną wolą. Ten niezwykły dar intelektu wyraża szczególne

---

[214] Tamże, r. V.
[215] Zob. tamże, r. VI.
[216] Zob. tamże.
[217] Zob. tamże, *Wprowadzenie* autora.
[218] Zob. tamże, r. VIII
[219] Tamże, r. XVI.

podobieństwo do Stwórcy. Otwiera człowieka na życie moralne i jest zarazem zobowiązaniem w tym zakresie.

4) Podobieństwo człowieka do Boga ma zdaniem wielu antycznych pisarzy chrześcijańskich charakter dynamiczny. Ludzie mogą rozwijać je w sobie prowadząc dobre moralnie życie i praktykując cnoty, jak również zatracać w wyniku grzechu. Aby prowadzić doskonałe życie etyczne człowiek powinien naśladować Stwórcę, upodabniając się do Niego.

5) Człowieka wyróżnia także zdolność do relacji z Bogiem. Chociaż nie wszyscy przytaczani autorzy zwrócili uwagę na ten aspekt, to jest on naszym zdaniem jednym z najbardziej istotnych. Wagę tego *kryterium człowieczeństwa* można podsumować znanym cytatem z Augustyna z Hippony: *Stworzyłeś nas* […] *skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie*[220].

Podsumowując należy stwierdzić, że myśl antropologiczna starochrześcijańskich pisarzy w zakresie wymienionych aspektów wyjątkowości człowieka koresponduje z dotychczasowymi ustaleniami, jakie poczyniliśmy na podstawie danych biblijnych. Jest to spostrzeżenie bardzo dla nas istotne, gdyż wynika z niego, że wnioski sformułowane w punkcie poprzednim znajdują poparcie w najdawniejszej tradycji teologicznej.

Zanim przejdziemy do podsumowania dociekań dotyczących teologicznych *kryteriów człowieczeństwa*, musimy jeszcze wspomnieć o związanych z interesującym nas zagadnieniem orzeczeniach Magisterium Kościoła. W kolejnych rozdziałach pracy podjęta będzie analiza wypowiedzi doktrynalnych powiązanych z podejmowanymi przez nas problemami, podczas gdy w bieżącym rozdziale analiza ta ma charakter znacznie bardziej ograniczony. Wynika to z faktu, iż znaczna część orzeczeń Magisterium dotyczących antropogenezy odnosi się do problematyki duszy ludzkiej (głównie jej pochodzenia), której w niniejszej pracy obszerniej nie podejmujemy (poza krótkim odniesieniem pod koniec tego rozdziału). Pozostałe orzeczenia, których treść związana jest z zagadnieniem biologicznego pochodzenia rodzaju ludzkiego omówimy pokrótce w punkcie rozdziału dotyczącym początków człowieka w świetle odkryć nauk empirycznych. Stąd też w tym miejscu ograniczymy się do przytoczenia fragmentów jednej ze współczesnych wypowiedzi doktrynalnych z którą dobrze korespondują nasze dotychczasowe ustalenia. Chodzi o fragment *Konstytucji duszpasterskiej* o *Kościele w świecie współczesnym* Soboru

[220] Augustyn, *Wyznania*, w: Św. Augustyn, *Wyznania,* tłum. i oprac. Z. Kubiak, Kraków 2009, s. 27-454, I, 1.

Watykańskiego II. We fragmencie tym podkreślono wagę ludzkiej wolności, która umożliwia wolne wejście w relację ze Stwórcą:

> Człowiek […] może się zwrócić ku dobru jedynie w wolności. […] Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygania o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności osiągał pełną i błogosławioną doskonałość. […] Zraniona przez grzech wolność człowieka nie może ukierunkować się na Boga skuteczniej inaczej, jak tylko z pomocą łaski Bożej […][221].

W innym punkcie nauczanie Soboru podkreśla wagę zdolności do relacji z Bogiem jako szczególnej cechy człowieka:

> Szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem. Człowiek jest zaproszony do rozmowy z Bogiem już od chwili narodzin: istnieje on bowiem tylko dlatego, że stworzony przez Boga z miłości jest zawsze z miłości zachowywany, i nie żyje w pełnej zgodności z prawdą, jeżeli w sposób wolny nie uzna tej miłości i nie odda się Stworzycielowi[222].

Na podstawie ustaleń poczynionych w niniejszej części pracy należy stwierdzić, że najbardziej istotnymi *kryteriami człowieczeństwa* z perspektywy antropologii biblijnej są: podobieństwo do Stwórcy, ujawniające się poprzez rozum i wolną wolę oraz osobowy charakter, przejawiający się zdolnością do wchodzenia w relacje, szczególnie z Bogiem. Owa możliwość nawiązania świadomej relacji ze Stwórcą jako *kryterium człowieczeństwa* wydaje się być zarówno najbardziej istotnym spośród takich kryteriów, jak i tym szczególnym spośród nich, które wyznacza radykalną granicę pomiędzy ludzkością a światem zwierzęcym.

Ustalone dotychczas teologiczne *kryteria człowieczeństwa* zostaną wykorzystane w próbie odpowiedzi na pytania postawione na wstępie niniejszej części naszej pracy, najpierw jednak, w kolejnym punkcie rozdziału, dokonamy przeglądu danych, jakich na temat początków ludzkości dostarczają nam paleoantropologia i paleoarcheologia.

---

[221] Gaudium et spes, nr 17.
[222] Gaudium et spes, nr 19.

1.2 Pochodzenie człowieka w świetle odkryć nauk empirycznych

Zajmując się problematyką związaną z początkami ludzkości nieuchronnie zmuszeni jesteśmy wkroczyć w obszar nauk szczegółowych o człowieku. Chociaż w środowiskach chrześcijańskich zdarza się jeszcze negowanie odkryć nauk przyrodniczych w zakresie powstawania świata i życia na ziemi przez fundamentalistycznych kreacjonistów[223], to – naszym zdaniem – teologowi, który pragnie zachować tożsamość swojej nauki, wypada uszanować kompetencje innych nauk odnośnie przedmiotów, jakimi się zajmują[224]. Dlatego też, jeżeli – jak wyjaśniliśmy we wstępie – naszą intencją jest sformułowanie narracji teologicznej o początkach ludzkości i jej upadku adresowanej do człowieka współczesnego, niesprzecznej z odkryciami nauk szczegółowych, to winniśmy zwięźle, lecz sposób rzetelny zaprezentować wiedzę, jakie nauki te zdobyły na temat antropogenezy i pradziejów człowieka.

Podejmując to zagadnienie warto postawić sobie następujące pytanie: czy teolog może w ogóle brać pod uwagę to, co na temat pochodzenia ludzkości od strony biologicznej mówią nauki empiryczne? Obecnie dysponujemy już tak wielką liczbą dowodów z nauk przyrodniczych odnośnie powstawania gatunku ludzkiego w procesie ewolucyjnym, że nie sposób owego procesu negować ani odnosić się do niego jako jedynie hipotezy, tak jakby równie uprawnione byłoby nagłe pojawienie się człowieka w oderwaniu od ciągłości owego procesu. Istnieją natomiast rozmaite koncepcje – teorie i hipotezy – próbujące wyjaśnić mechanizmy tego procesu, co do których nadal nie mamy pewności, jakimi prawami się rządzą[225]. Warto przy tym zauważyć, że teoria doboru naturalnego – popularny *darwinizm* – poddawana jest krytyce również ze strony myślicieli o światopoglądzie ateistycznym[226], a także ze strony przyrodników, którzy formułują alternatywne teorie, za

---

[223] Postawy takie zdarzają także wśród autorów katolickich, publikujących teksty popularyzatorskie i ewangelizacyjno-katechetyczne. Zob. np. M. Rucki, *Ewolucja przypadkowa zaawansowanej optyki,* w: *Racjonalne podstawy wiary. Teksty publikowane na łamach „Miłujcie się!”,* red. S. Bednarowicz, Poznań 2012, s. 43-51.

[224] Por. Gaudium et spes, nr 59.

[225] Por. J. Dzik, *Sposoby odczytywania kopalnego zapisu ewolucji,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 65 i nn.; D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna,* dz. cyt., s. 8 i nn.

[226] Przykładem może być praca dwóch przedstawicieli filozofii umysłu i kognitywistyki: Jerry'ego Fodora i Massimo Piatelli-Palariniego *Błąd Darwina* (tłum. M. Gokieli, Warszawa 2018). Postawili oni następującą tezę: *Darwinowskie* [...] *teorie ewolucji* [...] *składają się z dwóch oddzielnych, choć powiązanych ze sobą części. Po pierwsze* [...] *mamy historyczne ujęcie genealogii gatunków* [...], *po drugie zaś teorię doboru naturalnego* [...] *W drugim z tych składników tkwi nieusuwalny błąd* (tamże s. 23.)

pomocą których starają się wyjaśnić mechanizmy procesu powstawania form życia[227]. Jeśli natomiast chodzi o faktyczne zaistnienie biologicznego procesu ewolucyjnego, w którym ukształtowany został gatunek ludzki, to został ów fakt przyjęty do wiadomości także przez – ostrożne w tym zakresie w poprzednich dekadach – Magisterium Kościoła. Aby przekonać się o – nomen omen – ewolucji poglądów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na to zagadnienie wystarczy prześledzić kilka wybranych dokumentów i wypowiedzi papieskich[228].

1.2.1 Magisterium Kościoła wobec zagadnienia ewolucji biologicznej

Pierwsze wypowiedzi Następcy Świętego Piotra, które dopuszczały w ogóle możliwość przyjęcia odkryć nauk przyrodniczych w zakresie ewolucji życia na ziemi należą do Piusa XII. W przemówieniu z 1941 roku stwierdził on, iż teoria ewolucyjnego powstawania człowieka nie musi być sprzeczna z wiarą[229]. Papież Pacelli powtórzył to stanowisko w encyklice *Humani generis* z 1950 roku. Wyraził w niej pewną otwartość teologii katolickiej na zagadnienie ewolucjonizmu, również w kontekście pojawienia się na ziemi człowieka, zachowując jednak dużą dozę ostrożności i sceptycyzmu wobec odkryć nauk przyrodniczych[230]. W dokumencie tym stwierdzono:

> Kościół [...] nie zabrania [...] uczonym i teologom badań i polemiki nad doktryną ewolucjonizmu, stosownie do dzisiejszego stanu nauk przyrodniczych i teologicznych. [...] Niektórzy jednak lekkomyślnie nadużywają tej swobody, dyskusji, postępując tak,

[227] Zob. M. Kosche, *Ślepa natura czy projektant? Współczesne próby wyjaśnienia pluralizmu form życia*, „Roczniki Teologiczne" 62 (2015: 2), s. 248-250; s. 241-258.

[228] Problematyki relacji teologii stworzenia i teorii ewolucji omawia A. Anderwald w pracy *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych,* dz. cyt., s. 100-147.

[229] Wzmiankę o takim przemówieniu podaje J. Salij w artykule *Pochodzenie człowieka w świetle wiary i nauki,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* dz. cyt., s. 280. Najpewniej chodzi o przemówienie Piusa XII zatytułowane *Bóg jedynym Rządcą i Prawodawcą Wszechświata* wygłoszone do zgromadzenia sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk z 30 listopada 1941 roku (tekst angielski: Pius XII, *30 November 1941 'God the Only Commander and Legislator of the Universe' Address to the Plenary Session of the Academy,* w: *Papal Addresses to the Pontifical Academy of Sciences 1917-2002 and to Pontifical Academy of Social Sciences 1994-2002,* Vatican City 2003, s. 91-99). Ciekawostką jest, że już w 1939 [sic!] roku ukazał się na łamach „Teologii Praktycznej" artykuł lubelskiego dogmatyka, późniejszego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, A. Słomkowskiego, w którym odnosi się on do problemu dyskursu teologiczno-przyrodoznawczego w zakresie ewolucji człowieka (A. Słomkowski, *Z przeszłości człowieka. Pewniki i dowolne przypuszczenia*, dz. cyt., s. 187-198), stwierdzając, iż *wybitni przyrodnicy, czy paleontologowie, przyjmujący nawet teorię ewolucjonistyczną, nie widzą w niej bynajmniej czegoś, co miało interwencję Bożą uczynić zbędną* (tamże, s. 187), a także: *ewolucjonizm, zastosowany do ciała ludzkiego, da się pogodzić z nauką Kościoła*, […] *jest to kwestia dla wiary obojętna tak samo, jak dla wiary obojętne jest, czy słońce obraca się wkoło ziemi, jak dawniej przyjmowano, czy też, że ziemia obraca się wkoło słońca, jak obecnie nauka głosi* (tamże, s. 197-198).

[230] Na temat trudności, o której mowa w *Humani generis* i jej rozwiązania zob. komentarz do fragmentu tej encykliki w aneksie niniejszej pracy.

> jakby dotychczasowe odkrycia i oparte na nich rozumowania dawały już zupełną pewność, że ciało ludzkie pochodzi od istniejącej uprzednio i żywej materii, i jakby źródła Bożego objawienia niczego nie zawierały, co w tej zwłaszcza kwestii jak największej domaga się ostrożności i umiarkowania[231].

Niemal pięć dekad później – w 1996 roku – święty Jan Paweł II nazwał teorię ewolucji już *czymś więcej* niż hipotezą, przyznając, iż postęp w naukach przyrodniczych dostarczył na jej rzecz poważnych argumentów[232]. Jednocześnie zauważył, że nauki badające życie biologiczne nie mają kompetencji umożliwiających opisywanie życia duchowego. O ile filozofia i teologia, które roszczą sobie prawo do wypowiedzi w kwestiach wykraczających poza poznanie empiryczne, nie negują wykazywanej przez nauki przyrodnicze ciągłości procesu ewolucyjnego, o tyle zauważają *skok ontologiczny* odróżniający człowieka od innych istot żywych, ujawniający się na płaszczyźnie doświadczalnej. Owego *skoku ontologicznego* nie da się wyjaśnić poprzez sprowadzenie go wyłącznie do epifenomenu materii[233]. Trzeba nadmienić, że we wcześniejszych wystąpieniach adresowanych do szerszego grona odbiorców (były to bowiem tzw. katechezy środowe), z roku 1985 i 1986, Papież Wojtyła wspominał o zagadnieniu ewolucji istot żywych jako o przedmiocie badań, zaznaczając, że ujawnia się jej zadziwiająca celowość[234].

W powyższej wypowiedzi papieża Polaka można dostrzec jeszcze pewną ostrożność wobec teorii ewolucji. Pełną aprobatę wobec odkryć nauk przyrodniczych w zakresie początków życia biologicznego i procesów, jakim podlegało ono przez miliony lat wyraził natomiast w 2014 roku papież Franciszek w okolicznościowym przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk[235]. Stwierdził on, że ewolucja nie jest sprzeczna z chrześcijańskim ujęciem stworzenia, ponieważ zakłada istnienie bytów podlegających

---

[231] Pius XII, Encyklika *O pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej* (*Humani generis*) (1950 r.), nr 36. Zamieszczony tekst polski jest przekładem własnym w oparciu o przekład w: Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 1078-1080. Poprawiliśmy pewne błędy przekładu tam zamieszczonego, wypaczające sens oryginału. Owe poprawki uzgodniliśmy z oryginałem i przekładem angielskim. Numerację zaś przytaczamy za owym przekładem angielskim: http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [dostęp: 15 II 2023] Tekst oryg.: http://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [dostęp: 15 II 2023].

[232] Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.* Tekst przemówienia przytaczamy za: https://nauka.wiara.pl/doc/469395.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji [dostęp: 15 II 2023]. Na stronie Papieskiej Akademii Nauk dostępny jest tekst angielski: http://www.pas.va/content/accademia/en/magisterium/johnpaulii/22october1996.html [dostęp: 8 I 2021].

[233] Zob. Tamże.

[234] Za: J. Salij, *Pochodzenie człowieka w świetle wiary i nauki,* dz. cyt. J. Salij przytacza fragment jednego z tych wystąpień za: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 114.

procesom ewolucyjnym, a procesy te wpisane są w stwórcze działanie Boga. Franciszek zaznaczył jednocześnie, że pojawienie się człowieka jest radykalną nowością w stosunku do pozostałych istot żywych ze względu na wolność, jaką został obdarzony przez Stwórcę[236]. Powyższa wypowiedź nie miała jednak takiej rangi jak jeden z najnowszych dokumentów Magisterium odnoszących się do zagadnienia ewolucji człowieka, jakim jest encyklika papieża Franciszka *Laudato si'*. Ojciec Święty zauważył w niej, że człowiek objęty jest procesami ewolucyjnymi, ale jednocześnie, podobnie jak w przytoczonym wyżej przemówieniu, podkreślił, że istota ludzka stanowi w stosunku do pozostałych stworzeń istotne *novum*. W numerze 81 poświęconej trosce o stworzenie encykliki papież Franciszek stwierdził:

> Człowiek, choć jest również objęty procesami ewolucyjnymi, niesie ze sobą pewną nowość, której nie da się wyjaśnić przez ewolucję oraz inne systemy otwarte. Każdy z nas ma jakąś tożsamość osobistą, zdolną do wejścia w dialog z innymi i z samym Bogiem. Zdolność do refleksji, rozumowania, kreatywności, interpretacji, twórczości artystycznej i inne oryginalne możliwości ukazują pewną wyjątkowość, która wykracza poza dziedzinę fizyczną i biologiczną[237].

Jak widać w powyższym fragmencie i w przytaczanych wcześniej wypowiedziach papieskich, *skok ontologiczny*, jaki dzieli człowieka od pozostałych stworzeń, ów *próg hominizacji,* wyraża się przede wszystkim w jego osobowym charakterze i zdolności do wchodzenia w relacje.

Poza przemówieniami i dokumentami papieskimi odnoszącymi się do zagadnienia ewolucji, warto wspomnieć jeszcze dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W roku 2004 ów organ Kongregacji Nauki Wiary wydał tekst zatytułowany *Wspólnota i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boga.* Pojawienie się człowieka w procesie ewolucyjnym przyjęto w nim jako fakt udowodniony przez nauki przyrodnicze, zaznaczając jednak, że nie do przyjęcia są teorie wykluczające jakikolwiek udział

---

[235] Zob. Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI 27 X 2014*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-accademia-scienze.html [dostęp: 15 II 2023], tekst polski za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewolucja_27102014.html [dostęp: 15 II 2023].

[236] Tamże.

[237] Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (2015 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf [dostęp: 15 II 2023], nr 18; nr 81.

Opatrzności w procesie ewolucyjnym[238]. Warto dodać, że teorie takie byłyby obarczone poważnym błędem metodycznym ze względu na przekroczenie kompetencji nauk przyrodniczych.

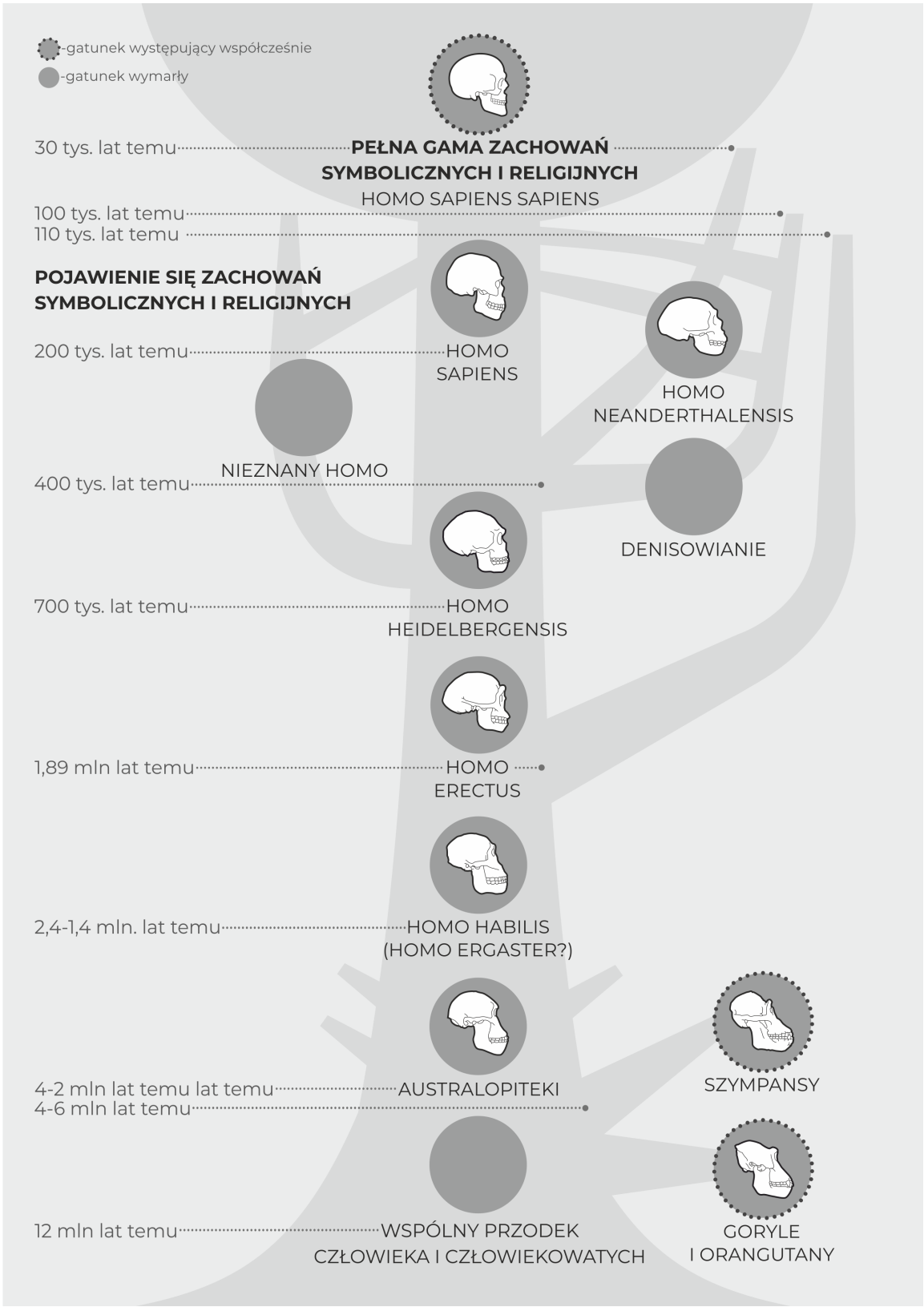
Podsumowując kwestię stosunku, jaki Magisterium Kościoła wykazywało na przestrzeni wieków wobec zagadnienia ewolucyjnego powstawania ludzkości, należy stwierdzić nade wszystko, że – z perspektywy czasu – wszelkiego rodzaju spory i konflikty pomiędzy Urzędem Nauczycielskim Kościoła a naukami przyrodniczymi były niepotrzebne. Obecnie jasne jest bowiem, że odkrycia związane z ewolucyjnym powstawaniem gatunków nie są sprzeczne z teologicznymi twierdzeniami o stworzeniu, ale wraz z nimi stanowić mogą wzajemnie uzupełniające się źródło odpowiedzi na różnego rodzaju pytania o życie na ziemi i rozmaite kwestie dotyczące człowieka[239]. Należy jednak pamiętać, że dojście do tego rodzaju spojrzenia na zagadnienie relacji teologiczno-przyrodoznawczej wymagało właściwego zrozumienia szeroko pojętej problematyki interpretacji i prawdziwości Objawienia[240]. Najbardziej istotnym wnioskiem jaki płynie z powyższych ustaleń jest stwierdzenie, że dane z nauk szczegółowych, wskazujące na ewolucyjny charakter powstawania rodzaju ludzkiego, mogą być brane pod uwagę w procesie sporządzania integralnej wizji początków ludzkości, gdyż nie stoją w sprzeczności z antropologią chrześcijańską.

---

[238] Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wspólnota i służba* [albo: *Komunia i służba*]. *Osoba ludzka stworzona na obraz Boga,* (2004 r.), tekst angielski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html [dostęp: 15 II 2023], tekst polski [tłum. J. Bujak] za: J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 571 i nn.

[239] Por. J. Ratzinger, *Wiara w stworzenie a teoria ewolucji*, w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 95-106; a także: Z. Danielewicz, M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 123-124.

[240] Na ten temat zob. zwłaszcza: T. Jelonek, *Spory między naukami przyrodniczymi a Biblią były niepotrzebne,* dz. cyt.



Ryc. 1: Uproszczone drzewo filogenetyczne człowieka, uwzględniające relacje genetyczne pomiędzy gatunkami rodzaju *Homo*.

1.2.2 Pochodzenie człowieka w świetle paleoantropologii i paleoarcheologii

Rozpoczynając refleksję na temat pochodzenia gatunku ludzkiego należy zaznaczyć, że samo pojęcie gatunku nie jest jednoznaczne[241]. Wobec wielości definicji trudno wytyczyć w obrębie paleoantropologii jasną i precyzyjną cezurę oddzielającą istoty ludzkie od świata zwierzęcego[242]. Jeszcze trudniejsze może okazać się arbitralne określenie, które z zachowań pradawnych hominidów wskazywałyby na przekroczenie przez nich *progu hominizacji* wyznaczanego z punktu widzenia antropologii teologicznej.

Niemniej jednak podejmiemy próbę zreferowania odkryć paleoarcheologów, które mogłyby o tym świadczyć, a następnie zestawimy je z teologicznymi *kryteriami człowieczeństwa.* W ten sposób spróbujemy ustalić czy i pod jakim względem twierdzenia nauk empirycznych o początkach człowieka są zbieżne z twierdzeniami, jakie formułują na ten temat nauki teologiczne oraz czy możliwe jest sporządzenie integralnej narracji uwzględniającej obie perspektywy.

Naszkicowanie *drzewa rodowego* [ryc. 1] współczesnych ludzi możliwe jest jedynie w przybliżeniu, na tyle, na ile pozwala aktualny dorobek nauk szczegółowych w zakresie antropogenezy. Zadania tego nie ułatwia rozbieżność opinii badaczy co do tego, w jaki sposób należałoby poprowadzić linie łączące poszczególnych przedstawicieli takiego drzewa. Należy mieć także na uwadze, że dynamiczny postęp odkryć paleoantropologii, w miarę odnajdywania kolejnych szczątków kopalnych i prowadzonych na nich badań genetycznych sprawia, że ustalenia badaczy podlegają częstej aktualizacji, a prezentowane dalej gatunki należy postrzegać raczej jako reprezentantów kolejnych etapów rozwoju owego drzewa filogenetycznego, a niekoniecznie jako istoty, które z całą pewnością można uznać za naszych praprzodków.

1.2.2.1 Pojawienie się *Hominina*

Wbrew obiegowym niegdyś opiniom, człowiek – pod względem ewolucji biologicznej – nie pochodzi od małp naczelnych podobnych do tych, które występują współcześnie. Dzieli natomiast z nimi – w sensie ewolucyjnym – wspólnego przodka. Ów ostatni wspólny przodek człowieka i małp człekokształtnych żył prawdopodobnie około 12 milionów lat temu, natomiast ostatni wspólny antenat człowieka i szympansów[243]

[241] Por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, dz. cyt., s. 19.
[242] Zob. tamże, s. 51.
[243] Szympansy są naszymi najbliższymi „krewniakami" ze świata zwierzęcego, z którymi dzielimy niemal 99 procent genów.

występował 4 do 6 milionów lat temu[244]. Gatunki reprezentujące linię prowadzącą od wspólnego przodka *Homo sapiens* i szympansów do ludzi współczesnych określa się w taksonomii mianem podplemienia *Hominina,* w skład którego wchodzą takson *Australopithecine,* a w nim rodzaj *Homo.* Hipotez, w jaki sposób zwierzęcy przodkowie ludzi przeszli od życia nadrzewnego do dwunożnego poruszania się po lądzie i wykształcili typowo ludzkie cechy, odróżniające ich od małp, jak na przykład zredukowanie owłosienie ciała oraz jakie czynniki miały na to wpływ jest wiele i nie sposób szczegółowo ich tutaj wymieniać. Wystarczy wspomnieć, że są one tak różnorodne, że obejmują na przykład wpływ globalnych zmian klimatycznych na ich środowisko życia[245], utrwalenie cech neotenicznych[246], czy też – zgodnie z jedną z najszerzej akceptowanych hipotez – przystosowanie do życia na sawannie w warunkach nasłonecznienia zenitalnego (stąd pionowa postawa ciała i przystosowanie do aktywności fizycznej nawet w najgorętszej porze dnia poprzez wykształcenie nagiej skóry zaopatrzonej w gruczoły potowe, co umożliwia sprawne odprowadzanie ciepła)[247]. Istnieje również kontrowersyjna, ale niezupełnie pozbawiona podstaw tzw. hipoteza wodnej małpy, której autorzy zauważają, że wiele cech obserwowanych u ludzi współczesnych wyjaśniałoby zamieszkiwanie przez naszych odległych człekokształtnych przodków na pewnym etapie ewolucji biotopu ziemnowodnego[248]. Wśród szerzej akceptowanych propozycji wymienić należy natomiast hipotezę wysuniętą przez amerykańskiego antropologa ewolucyjnego Owena Lovejoya, który jest zdania, że sukces przodków *Hominina,* u których pojawiały się cechy kojarzone z ludzkimi – w tym dwunożność – był związany z ich nową strategią reprodukcyjną.

[244] Zob. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, „Kosmos" 58 (2009: 3-4), s. 559; M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji,* dz. cyt., s. 46-47.

[245] Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 228-236.

[246] Według brytyjskich naukowców J. Gribbina i J. Cherfasa u człowieka występuje wiele cech, które u innych naczelnych są neoteniczne, to znaczy właściwe dla młodocianych osobników, jak skąpe owłosienie, gracylna budowa ciała, duża objętość mózgu w stosunku do ciała, oraz cechy umysłowe, takie jak ciekawość i chęć do nauki (za: M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 255-258; s. 292-294).

[247] Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 277-280.

[248] Chociaż na korzyść tej hipotezy nie przemawiają żadne świadectwa kopalne, to trzeba przyznać że są pewne cechy ciała ludzi współczesnych, których pochodzenie hipoteza się trafnie wyjaśnia. Są to m. in. nietypowa w porównaniu do małp budowa ludzkiej skóry, bardziej przypominająca pod pewnymi względami skórę ssaków wodnych; występowanie u ludzi odruchu nurkowania po zanurzeniu twarzy w chłodnej wodzie, szczątkowa błona pławna między palcami, czy – inny niż u małp – opływowy wzór owłosienia na ciele. Jako pierwszy *hipotezę Wodnej Małpy* opisał w latach 60 XX w. angielski biolog morski Alister Hardy (notabene laureat Nagrody Templetona za założenie Religious Experience Research Centre – Centrum Badań nad Doświadczeniem Religijnym). Zob. A. C. Hardy, *Was Man More Aquatic in the Past?,* „New Scientist" 7 [174] (1960), s. 642–645. Zob. także: E. Morgan, *The Aquatic Ape Hypothesis*, London 2011; A. Kuliukas, *Wading Hypotheses on the Origin of Human Bipedalism*, „Human Evolution" 28 (2013: 3-4), s. 213-236.

Strategia ta opierała się na nowym porządku życia społecznego tych gatunków, który miał być oparty o długotrwałe, monogamiczne relacje seksualne[249]. Przyjęcie takiej tezy byłoby niewątpliwie pomocne w budowaniu argumentacji na rzecz odzwierciedlenia w prawie naturalnym katolickiej etyki społecznej i seksualnej, jednak założenie, że to właśnie czynniki proponowane przez Lovejoya należy uznać za kluczowe wydaje się zbyt pochopne wobec braku całkowitej zgodności badaczy co do jego hipotezy[250].

1.2.2.2 Afrykańskie początki rodzaju *Homo*

Po rozdzieleniu się gałęzi drzewa rodowego przodków człowieka i pozostałych, występujących do dzisiaj człowiekowatych (orangutanów, goryli i szympansów), dalsza linia rozwojowa, która doprowadziła do wykształcenia rodzaju *Homo,* wiodła być może przez ardipiteki[251], a dalej najprawdopodobniej przez przedstawicieli rodzaju australopiteków[252]. Istoty te, żyjące między 4 a 2 miliony lat temu w Afryce, najpewniej na skraju lasów i sawann[253], były już przystosowane do dwunożnego sposobu poruszania się i posługiwały się pierwszymi, prymitywnymi narzędziami[254]. Australopiteki były niewielkiego wzrostu i wykazywały jeszcze cechy zarówno ludzkie, jak i małpie[255].

Według większości badaczy pierwsi przedstawiciele *Homo* pochodzą prawdopodobnie od jednego z wielu gatunków australopiteków. Trzeba przy tym wspomnieć, że rodzaj *Australopithecus* był dosyć zróżnicowany, a część należących do niego gatunków stanowiło linie boczne w stosunku do linii ewolucyjnej rodzaju *Homo*, będąc dalekimi kuzynami naszych bardzo odległych przodków[256].

Ustalenie kolejnych antenatów ludzi współczesnych nie jest łatwe, gdyż opinie badaczy na ten temat nie są jednoznaczne. Niektórzy jako przodka *Homo sapiens* wskazują

---

[249] Zob. C. O. Lovejoy, *The Origin of Man*, „Science" 211 [4480] (1981), s. 341–350.

[250] Por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, dz. cyt., s. 67.

[251] Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 68-69; por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, dz. cyt., s. 56-57.

[252] Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 68.

[253] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, dz. cyt., s. 63-64.

[254] Zob. S. Semaw, P. Renne, J. W. K. Harris, *2.5-million-year-old stone tools from Gona, Ethiopia,* „Nature" 385 [6614] (1997), s. 333–336; S. P. McPherron i inni, *Evidence for stone-tool-assisted consumption of animal tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia*, „Nature" 466 [7308] (2010), s. 857–860.

[255] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, dz. cyt., s. 66-75.

[256] Por. H. M. Dunsworth, *Origin of the Genus Homo*, „Evolution: Education and Outreach" 3 (2010), s. 353-366, wersja online: https://doi.org/10.1007/s12052-010-0247-8 [dostęp: 15 II 2023].

Homo erectus[257] lub *Homo ergaster*[258], a jako bezpośredniego przodka tych gatunków *Homo habilis*[259]. Inni umieszczają *Homo habilis* w osobnej linii, twierdząc, że nie był przodkiem *Homo erectus,* czy *Homo ergaster,* ale występował z nimi równolegle[260]. *Człowiek zręczny,* czyli *Homo habilis* (występujący ok. 2,4-1,4 miliona lat temu), chociaż wytwarzał narzędzia i reprezentował nieco bardziej zaawansowane cechy ludzkie niż australopiteki, pod wieloma względami był do nich jednak zbliżony. Stąd też niektórzy paleoantropolodzy uważają, że powinien być przyporządkowany właśnie do rodzaju *Australopithecus*[261].

Biorąc pod uwagę przedstawione stanowiska uczonych wydaje się, że za pierwszego przedstawiciela rodzaju *Homo* należy uznać *Homo erectus – człowieka wyprostowanego*, występującego w okresie od około 1,89 mln do 110 tys. lat temu. Cechowała go większa niż u poprzedników pojemność mózgu oraz wymiary i proporcje ciała znacznie bardziej zbliżone do ludzi współczesnych[262]. Przedstawiciele tego gatunku wytwarzali narzędzia, uprawiali łowiectwo oraz (około miliona lat temu) opanowali umiejętność posługiwania się ogniem[263]. Człowiek wyprostowany jest ponadto uważany za pierwszego przedstawiciela rodzaju *Homo,* który opuścił Afrykę[264]. Od afrykańskiej populacji (klasyfikowanej przez część badaczy jako *Homo ergaster*) zdaje się wywodzić dalsza linia, która doprowadziła do powstania ludzi współczesnych[265].

---

[257] Zob. Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo erectus,* w: *What does it mean to be human?,* https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-erectus [dostęp: 15 II 2023].

[258] Chociaż część badaczy obecnie uznaje, że H. ergaster to po prostu afrykańska populacja H. erectus. Por. I. Tattersal, *Homo ergaster and Its Contemporaries,* w: W. Henke, I. Tattersall (red.), *Handbook of Paleoanthropology,* Heidelberg 2015, s. 2167-2187; I. Tattersall, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, dz. cyt., s. 82.

[259] Zob. H. M. Dunsworth, *Origin of the Genus Homo*, dz. cyt.

[260] Zob. M. Collard, B. Wood, *Defining the Genus Homo,* w: W. Henke, I. Tattersall (red.), *Handbook of Paleoanthropology,* Heidelberg 2015, s. 2107-2144; I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 59.

[261] Zob. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 562; Taż, *Dwa miliony lat ewolucji człowieka,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 88; Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo habilis*, w: *What does it mean to be human?*, https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-habilis [dostęp: 15 II 2023].

[262] Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo erectus*, dz. cyt.; K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 563; Taż, *Dwa miliony lat ewolucji człowieka,* dz. cyt., s. 88-89; I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 84-84.

[263] Zob. M. Kaplan, *Million-year-old ash hints at origins of cooking. South African cave yields earliest evidence for human use of fire, „*Nature (News)" 2 IV 2012, https://www.nature.com/news/million-year-old-ash-hints-at-origins-of-cooking-1.10372 [dostęp: 15 II 2023].

[264] K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 562; I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 88.

[265] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 88.

Porównując okres występowania rodzaju *Homo* z chronologią pojawiania się jego kolejnych gatunków należy stwierdzić, że *Homo erectus* występował na Ziemi najdłużej ze wszystkich znanych hominidów i jego późniejsze populacje egzystowały równolegle z bardziej rozwiniętymi gatunkami rodzaju *Homo*[266]. Należy przy tym zauważyć, że wspomniany wyżej afrykański *exodus Homo erectus* nie był wydarzeniem jednorazowym. Rozprzestrzenianie się tego gatunku po świecie przebiegało w kilku falach migracji, z których najdawniejsza – mająca miejsce ok. 2 mln lat temu – doprowadziła *Homo erectus* przez Kaukaz do Azji. Podczas kolejnych etapów migracji – pomiędzy 900 a 800 tys. lat temu – reprezentanci tego gatunku dotarli do Europy. Następne fale, które miały miejsce ok. 600 tys. lat temu, obejmowały już przedstawicieli *Homo heidelbergensis*[267]. Dalsze migracje z Czarnego Lądu dotyczyły już *Homo sapiens.*

Badacze prezentują zróżnicowane teorie odnośnie procesu rozprzestrzeniania się po świecie naszych praprzodków. Najbardziej uznaną jest opisana powyżej hipoteza wyjścia z Afryki, mówiąca w zasadzie o wielu takich *afrykańskich exodusach*[268]. Propozycją alternatywną jest hipoteza multiregionalna, zakładająca, że zmiany ewolucyjne u *Homo* miały miejsce na różnych kontynentach. Następnie dokonała się wymiana genów pomiędzy powstałymi w ten sposób populacjami, co zapewniło jedność gatunkową[269].

1.2.2.3 Na ile „ludzki" był człowiek heidelberski?

Ustalenie ostatniego wspólnego przodka *Homo sapiens* i pozostałych gatunków[270] występujących równolegle (m.in. neandertalczyków i denisowian) nie wydaje się tak problematyczne, jak przypadku wcześniejszych faz rozwoju rodzaju *Homo*. Większość badaczy uznaje, że ostatnim wspólnym przodkiem był *Homo heidelbergensis*[271], występujący od 700 do 200 tys. lat temu. Przypuszcza się, że w okresie pomiędzy 450 a 350 tys. lat temu dał on początek dwóm liniom: afrykańskiej – wiodącej do *Homo sapiens* i europejskiej – neandertalskiej[272]. Podobnie jak w przypadku innych przedstawicieli rodzaju *Homo,* antropolodzy nie są zgodni co do tego, jak należy

[266] Tamże, s. 88-89.
[267] Tamże, s. 93.
[268] Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 329-331.
[269] Zob. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 565-566.
[270] Bądź podgatunków – jak wspomnieliśmy wcześniej, nie ma całkowitej zgodności badaczy w kwestii klasyfikacji taksonomicznej poszczególnych gatunków będących „przodkami" *Homo sapiens.*
[271] Zob. L. T. Buck, C. B. Stringer, *Homo heidelbergensis, „*Current Biology" 24 (2014: 6), s. 214–215.
[272] Zob. Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo heilderbergensis,* w: *What does it mean to be human?,* https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-heidelbergensis [dostęp: 15 II 2023].

zaklasyfikować wspólnego przodka *Homo sapiens* i neandertalczyków. Chociaż w taksonomii *Homo heidelbergensis* występuje często jako odrębny gatunek, to jednak część badaczy klasyfikuje go raczej jako przedstawiciela *archaicznych Homo sapiens*[273]. Istotnie, spośród opisywanych powyżej istot, człowiek heidelberski przejawiał najwięcej cech człowieka współczesnego, a najważniejszą z nich wydaje się budowa anatomiczna podstawy czaszki, umożliwiająca powstanie aparatu głosowego, choć jeszcze niewykształconego tak, jak u ludzi współczesnych, to jednak stwarzającego potencjał do rozwoju mowy[274].

Przedstawiciele *Homo heidelbergensis* pozostawili po sobie świadectwa kopalne niespotykane na stanowiskach archeologicznych przypisywanych wcześniejszym gatunkom. Wytwarzali oni znacznie bardziej zaawansowane narzędzia, w tym pierwsze włócznie i oszczepy używane do polowań[275]. Około 400 tys. lat temu zaczęli wznosić najstarsze znane archeologom budowle mieszkalne w postaci drewnianych szałasów, umocnionych w obwodzie kamieniami[276].

W prowadzonych badaniach poszukujemy oznak przekroczenia *progu hominizacji,* to znaczy takich świadectw materialnych, które można by powiązać z przejawami relacyjności i religijności człowieka. Z tego względu przedmiotem naszych szczególnych zainteresowań są najmłodsi z naszych najbliższych wymarłych „przodków", a więc ci, którzy poprzedzali pojawienie się współczesnego anatomicznie człowieka[277], a także występowali równolegle, u których możemy się doszukiwać cech i zachowań najbardziej ludzkich (w tym przede wszystkim przejawów myślenia i działania symbolicznego i kultycznego).

Czy za istoty obdarzone cechami typowo ludzkimi można uznać *Homo heidelbergensis*? Jak już wspomnieliśmy, wydaje się, że ich budowa anatomiczna umożliwiała wykształcenie jakiejś formy prymitywnego języka. Na podstawie odkrycia plejstoceńskiego pochówku sprzed ok. 400 tys. lat na terenach obecnej Hiszpanii niektórzy badacze utrzymują, że przedstawiciele *Homo heidelbergensis* mogli przejawiać

[273] Zob. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 564.

[274] Co prawda, poza tym szczegółem anatomicznym, odnotowanym w szczątkach kopalnych, nie ma innych dowodów wskazujących na rozwinięcie mowy u *H. heidelbergensi*s, to nie sposób tego wykluczyć – por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 98-100.

[275] Zob. J. Wilkins, B. J. Schoville, K. S. Brown, M. Chazan, *Evidence for Early Hafted Hunting Technology*, „Science" 338 [6109] (2012), s. 942-946.

[276] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 99-102.

[277] Przez badaczy ludzie współcześni określani są mianem podgatunku *Homo sapiens sapiens.*

stosunkowo zaawansowane zachowania symboliczne[278]. Mimo to niektórzy uczeni uważają, że na tym etapie rozwoju rodzaju *Homo* nie mogło być mowy o zachowaniach tak zbliżonych do ludzi współczesnych[279]. Należy jednak zaznaczyć, że neandertalczykom, z którymi dzielimy prawdopodobnie wspólne pochodzenie od człowieka heidelberskiego[280], również odmawiano cech człowieczych[281]. W świetle najnowszych odkryć opinia taka wydaje się jednak kontrowersyjna[282]. Nawet jeśli przyjmiemy, że heidelberczycy ludźmi jeszcze nie byli, to pozostaje pytanie, czy człowieczeństwo można przypisać naszym wymarłym „kuzynom" – na przykład neandertalczykom – z którymi dzielimy wspólnego przodka w postaci *Homo heidelbergensis*.

1.2.2.4 *Homo neanderthalensis* – prehistoryczny krewny *Homo sapiens*

Odkrycie w roku 1856 w Dolinie Neandra w Niemczech szczątków *Homo neanderthalensis* było – jak stwierdził amerykański paleoantropolog Ian Tattersal – przełomowym wydarzeniem w historii badań nad pochodzeniem człowieka. Neandertalczyk był bowiem pierwszym odkrytym wymarłym gatunkiem z rodzaju *Homo*[283]. Wbrew jednej z dawnych interpretacji, odnalezione szczątki nie należały do hominida będącego jakąś wcześniejszą formą rozwoju *Homo sapiens,* ale do żyjącego równolegle *innego gatunku człowieka.*

Neandertalczycy, których występowanie datuje się na okres od ok. 400 tys. do ok. 30 tys. lat temu[284], wywodzący się od wspólnego z *Homo sapiens* przodka, różnili się

---

[278] Wskazywałyby na to liczne odkrycia stanowisk tzw. kultury aszelskiej. Jednym z najbardziej interesujących, a jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych spośród tych znalezisk jest figurka z Berekhat Ram na Wzgórzach Golan, datowana na 280-250 tys. lat. Chociaż nie wszyscy badacze zgadzają się, że artefakt ten miał znaczenie symboliczne, to zdaniem części paleoarcheologów przedstawia on postać kobiecą. W takim razie byłoby to najstarsze zachowane dzieło sztuki figuralnej w dziejach. Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* Kraków 2008, s. 184-186.

[279] W tym być może nawet w postaci intencjonalnego grzebania zmarłych w ramach jakiegoś obrządku już 400 tys. lat temu. Zob. I. Martinez i inni, *Human hyoid bones from the middle Pleistocene site of the Sima de los Huesos (Sierra de Atapuerca, Spain)*, „Journal of Human Evolution" 54 (2008: 1), s. 118-124, wersja online: https://eprints.ucm.es/id/eprint/26853/1/1-s2.0-S0047_1.pdf [dostęp: 15 II 2023]; E. Carbonell, M. Mosquera, *The emergence of a symbolic behaviour: the sepulchral pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain*, „Comptes Rendus Palevol" 5 (2006: 1-2), s. 155-160.

[280] A także część genów – zob. dalej.

[281] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 116-117.

[282] Zob. dalej.

[283] Tamże, s. 105.

[284] Datowanie to nie jest jasne, bowiem większość dobrze udokumentowanych znalezisk szczątków neandertalskich pochodzi z okresu ok. 130 tys. lat i później. Por. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 564; M. Meyer i inni, *Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins*, „Nature" 531 [7595] (2016), s. 504-507; C. Stringer, *The status of Homo heidelbergensis*, „Evolutionary Anthropology" 21 (2012), s. 101-107.

dość znacząco od współczesnych ludzi pod względem budowy anatomicznej. Ich szkielet był bardziej masywny, o szerszej miednicy i klatce piersiowej zwężającej się ku górze, co w pokroju zewnętrznym skutkowało krępą budową ciała[285]. Odmienna była także budowa czaszki, z charakterystycznym wałem nadoczodołowym i masywnym, szerokim nosem, będącym zapewne przystosowaniem do życia w chłodnym klimacie[286].

Dzięki odkryciom archeologicznym wiadomo, iż neandertalczycy wytwarzali narzędzia bardziej zaawansowane niż ich przodkowie. Na szeroką skalę wytwarzali broń myśliwską[287], a także różnorodne inne złożone narzędzia. Sporządzali także ubrania ze skór zwierzęcych[288]. Potrafili opatrywać i leczyć rany, nie były im obce również właściwości lecznicze wybranych roślin[289]. Do niedawna uczeni nie byli zgodni co do tego, czy na podstawie świadectw archeologicznych, którymi dysponujemy, możemy z całą pewnością stwierdzić czy neandertalczycy prezentowali podobne do *Homo sapiens* zachowania symboliczne i religijne[290]. Jednakże najnowsze znaleziska przypisywane *Homo neanderthalensis,* jak na przykład obrobione w specjalny sposób kości zwierzęce, wskazują na zdolność myślenia symbolicznego, a z pewnością świadczą o istnieniu u neandertalczyków zmysłu estetycznego[291]. Wiadomo również, że używali oni ochry jako barwnika, być może w celach dekoracyjnych[292]. Za przejaw aktywności religijnej *Homo neanderthalensis* mogą być natomiast uznane pochówki noszące znamiona celowego działania. Uczeni nie byli zgodni co do interpretacji tego rodzaju znalezisk[293], jednak w ostatnim czasie przeprowadzono ponowne badania stanowisk archeologicznych obejmujących wspomniane pochówki neandertalskie i dokonano odkryć potwierdzających

[285] Zob. K. A, Kaszycka, *Dwa miliony lat ewolucji człowieka,* dz. cyt., s. 90.

[286] Duży nos umożliwiał m. in. lepsze ogrzanie wdychanego powietrza – zob. S. de Azavedo i inni, *Nasal airflow simulations suggest convergent adaptation in Neanderthals and modern humans*, „PNAS" 114 (2017: 47), s. 12442-12447.

[287] Zob. A. Milks, D. Parker, M. Pope, *External ballistics of Pleistocene hand-thrown spears: experimental performance data and implications for human evolution*, „Scientific Reports" 9 (2019), art. nr 820, [wersja online:] https://doi.org/10.1038/s41598-018-37904-w [dostęp: 15 II 2023].

[288] Zob. B. Sørensen, *Energy use by Eem Neanderthals*, „Journal of Archaeological Science" 36 (2009: 10), s. 2201-2205.

[289] Zob. P. Spikins, i inni, *Living to fight another day: The ecological and evolutionary significance of Neanderthal healthcare,* „Quaternary Science Reviews" 217 (2019). s. 98–118.

[290] Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 334-335.

[291] Zob. D. Leder i inni, *A 51,000-year-old engraved bone reveals Neanderthals' capacity for symbolic behaviour*, „Nature Ecology & Evolution" 5 (2021), s. 1273-1282, [wersja online:] https://doi.org/10.1038/s41559-021-01487-z [dostęp: 15 II 2023]. Warto przy tym nadmienić, że etnolodzy religii są znacznie mniej powściągliwi niż paleoantropolodzy i już od dawna skłonni są przypisywać neandertalczykom zachowania rytualne czy religijne, w szczególności związane z ceremoniałem łowieckim. Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 195.

[292] Zob. W. Roebroeks i inni, *Use of red ochre by early Neandertals*, „PNAS" 6 [109] (2012), s. 1889-1894.

[293] Zob. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 564.

ich rytualny charakter[294]. Należy to uznać za ostateczny dowód na rzecz występowania u neandertalczyków przejawów życia religijnego. Do niedawna uczeni badający ich kopalne szczątki poddawali w wątpliwość możliwość posługiwania się mową przez istoty tego gatunku[295]. Współcześnie jednak, dzięki odnalezieniu m.in. neandertalskiej kości gnykowej oraz wskutek postępu badań genetycznych, uważa się, że mogli oni komunikować się językiem, który prawdopodobnie nie przypominał żadnego z języków znanych współczesnym ani archaicznym przedstawicielom *Homo sapiens*[296].

Mając na uwadze wymienione cechy neandertalczyków, należy postawić istotne pytania. Po pierwsze: co się z nimi stało? Dlaczego wyginęli, skoro byli pod względem zachowań bardziej podobni do naszego gatunku niż jakiekolwiek inne hominidy? Drugie pytanie dotyczy dylematu: czy neandertalczyków można określić mianem *ludzi*? Czy można stwierdzić, że przedstawiciele *Homo neanderthalensis* przekroczyli *próg hominizacji,* mimo zaliczania ich przez badaczy do gatunku odmiennego od człowieka współczesnego (co też jest kwestią dyskusyjną)[297]? Na pytania te spróbujemy udzielić odpowiedzi po omówieniu zagadnienia pojawienia się na Ziemi pierwszych przedstawicieli *Homo sapiens.*

1.2.2.5 Homo sapiens – pierwsi ludzie?

Przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* odpowiadający anatomicznie ludziom współczesnym pojawili się w Afryce około 200-150 tys. lat temu[298] i inicjowali kolejne migracje, docierając około 50 tys. lat temu do Oceanii, i nieco później do Europy[299]. Być może faktyczny przebieg rozprzestrzeniania się *Homo sapiens* po świecie należałoby określić jako wypadkową przytoczonych już hipotez: multiregionalnej i wyjścia z Afryki.

---

[294] Zob. E. Pomeroy i inni, *New Neanderthal remains associated with the 'flower burial' at Shanidar Cave*, „Antiquity" 94 (2020), s. 11-26.

[295] Zob. P. Lieberman, *On Neanderthal Speech and Neanderthal Extinction*, „Current Anthropology" 33 (1992: 4), s. 409-410.

[296] Zob. S. Johansson, *Language Abilities in Neanderthals*, „Annual Review of Linguistics" 1 (2015), s. 311-332; D. Dediu, S. C. Levinson, *Neanderthal language revisited: not only us*, „Current Opinion in Behavioral Sciences" 21 (2018), s. 49–55.

[297] Zdaniem części uczonych, neandertalczyków powinno się raczej określać mianem podgatunku *Homo sapiens* – jako *H. sapiens neanderthalensis* (por. M. Hofreiter, *Drafting Human Ancestry: What Does the Neanderthal Genome Tell Us about Hominid Evolution? Commentary on Green et al.*, „Human Biology" 83 (2011: 1), s. 1-11).

[298] Znaleziska z marokańskiej jaskini Jebel Irhoud i ich datowanie zdają się jednak sugerować, że pojawienie się *Homo sapiens* w Afryce mogło mieć miejsce znacznie wcześniej, nawet 300 tys. lat temu – zob. A. Gibbons, *Oldest members of our species discovered in Morocco*, „Science" 356 [6342] (2017), s. 993-994.

[299] I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 93.

Można zatem wyobrazić sobie, że kolejne fale migracji opuszczały Czarny Ląd napotykając po drodze przedstawicieli poprzednich afrykańskich exodusów, nieco odmiennych pod względem ewolucyjnym, a krzyżowanie się pomiędzy tymi populacjami zapewniło jedność gatunku[300].

Warto w tym miejscu dokonać dygresji, odnosząc się kwestii tzw. *Mitochondrialnej Ewy*, która niesłusznie bywa przytaczana jako paleoantropologiczny argument na rzecz teologicznego monogenizmu. Mianem *Mitochondrialnej Ewy* określa się ostatniego wspólnego, żeńskiego przodka, po którym wszyscy żyjący obecnie ludzie dziedziczą mitochondrialne DNA. Jest ono bowiem przekazywane jedynie w linii żeńskiej. Okres, w jakim żyła taka kobieta można określić w przybliżeniu za pomocą badań genetycznych – w tym przypadku ustalono, że żyła ona około 100-150 tys. lat temu[301]. Nie była to jednak ani pierwsza, ani jedyna żyjąca w owym czasie przedstawicielka naszego gatunku. Ostateczne utrwalenie w populacji genów jednej linii osobników a „wymarcie" tych, które pochodzą od innych jest normalnym zjawiskiem w populacjach. Jak zresztą wskazują badania nad dziedziczonym w linii męskiej chromosomem Y, odpowiednik *Mitochondrialnej Ewy – Y-chromosomalny Adam* – mógł żyć w zupełnie innym czasie niż „nosicielka" mitochondrialnego DNA odziedziczonego przez każdą z żyjących obecnie kobiet[302]. Stąd też hipotezy dotyczące najstarszych wspólnych przodków całej współczesnej populacji *Homo sapiens* w żaden sposób nie powinny być łączone z pewnymi skrajnie fundamentalistycznymi interpretacjami pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju[303].

W niniejszej części pracy koncentrujemy się na cechach, które stanowią o wyjątkowości *Homo sapiens* w stosunku do poprzednich gatunków rodzaju *Homo* oraz procesach, które towarzyszyły wykształceniu się owych cech. Zdaniem niektórych badaczy należy odróżnić pojęcia *anatomicznej* i *behawioralnej* współczesności człowieka. Z wielkim skokiem w stronę współczesności, jaki wykonali nasi praprzodkowie doprowadzający do gwałtownego rozkwitu kultury w okresie górnego paleolitu i stworzenia podwalin pod

[300] Por. K. A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 565-566.

[301] Zob. G. D. Poznik i inni, *Sequencing Y Chromosomes Resolves Discrepancy in Time to Common Ancestor of Males versus Females*, „Science" 341 [6145] (2013), s. 562-565.

[302] Zob. J. R. Learn, *No, a Mitochondrial "Eve" Is Not the First Female in a Species,* „Smithsonianmag.com" 28 VI 2016, https://www.smithsonianmag.com/science-nature/no-mitochondrial-eve-not-first-female-species-180959593/ [dostęp: 15 II 2023].

[303] Por. K. Sabath, *Rozbieżności między przyrodniczą a biblijną wizją antropogenezy,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 229-230.

powstanie pierwszych wielkich cywilizacji, wiąże się drugie z tych określeń i być może to właśnie w zachowaniach, a nie w budowie anatomicznej powinniśmy upatrywać oznak przekroczenia *progu hominizacji*[304].

Zanim jednak przeanalizujemy wspomniane oznaki, warto zwrócić uwagę na jedno z najważniejszych w XXI wieku odkryć w zakresie paleoantropologii. Badania paleogenetyczne rzucają nowe światło na przeszłość i „rodowód" rodzaju ludzkiego. Wykazano w nich, iż różne współczesne populacje ludzkie noszą w sobie geny wymarłych, a występujących w przeszłości równolegle gatunków. Jeszcze do niedawna negowano możliwość krzyżowania się *Homo sapiens* i neandertalczyków[305], jednak odkrycia dokonane dzięki rozwojowi genetyki wykazały, że przedstawiciele różnych populacji *Homo sapiens* płodzili potomstwo z przedstawicielami innych gatunków rodzaju *Homo*: neandertalczykami[306], denisowianami[307], a także osobnikami przynajmniej jednego innego, dotąd niezidentyfikowanego gatunku[308]. Tego rodzaju kontakty miały charakter lokalny, dlatego ludzie współcześni mogą nosić w sobie geny neandertalskie (Europejczycy), denisowiańskie (Azjaci, mieszkańcy Oceanii), albo też nosić w sobie genetyczne dziedzictwo wyłącznie przedstawicieli *Homo sapiens* (niektóre plemiona Afryki)[309]. Innymi słowy, ostatnie – najpóźniejsze – fale migracji *Homo sapiens* z Afryki napotykały na swojej drodze populacje będące owocem migracji wcześniejszych, złożone z osobników przejawiających na tyle odmienne cechy genetyczne, że współcześni badacze określają ich jako przedstawicieli innych gatunków.

Odkrycia te wydają się mieć ogromne znaczenie nie tylko dla paleoantropologii, ale także dla nauk antropologicznych innych niż antropologia biologiczna, w tym dla

---

304 Por. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, dz. cyt., s. 338-344.

305 Zob. tamże, s. 106-107.

306 Zob. R. E. Green i inni, *A Draft Sequence of the Neandertal Genome,* „Science" 328 [5979] (2010), s. 710–722.

307 Zob. D. Reich i inni, *Genetic history of an archaic hominingroup from Denisova Cave in Siberia*, „Nature" 468 [7327] (2010), s. 1053–1060.

308 Zob. np. D. Xu i inni, *Archaic Hominin Introgression in Africa Contributes to Functional Salivary MUC7 Genetic Variation*, „Molecular Biology and Evolution" 34 (2017: 10), s. 2704–2715; M. Mondal, J. Bertranpetit, O. Lao, *Approximate Bayesian computation with deep learning supports a third archaic introgression in Asia and Oceania*, „Nature Communications" 10 (2019), [wersja online:] https://www.nature.com/articles/s41467-018-08089-7 [dostęp: 15 II 2023].

309 Zob. np. C. Stringer, *What makes a modern human, „*Nature" 485 [7396] (2012), s. 33-35; M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji,* dz. cyt., s. 332-340. Należy jednak wspomnieć, że najnowsze badania nad genetyką przedstawicieli różnych współczesnych populacji zdają się wskazywać na zaskakującą obecność genów neandertalskich także u Afrykańczyków – zob. K. J. Wu, *Modern Humans May Have More Neanderthal DNA Than Previously Thought*, „Smithsonianmag.com" 4 II 2020, https://www.smithsonianmag.com/smart-news/new-research-expands-neanderthals-genetic-legacy-modern-humans-180974099/ [dostęp: 15 II 2023].

antropologii teologicznej. Nakazują bowiem podjęcie na nowo refleksji o *kryteriach człowieczeństwa*. Jak to już zostało stwierdzone, przed wielkimi odkryciami w dziedzinie genetyki odmawiano cech typowo człowieczych innym przedstawicielom rodzaju *Homo.* Na przykład uznany amerykański paleoantropolog Ian Tattersal poddawał w wątpliwość tezę, jakoby neandertalczycy mogli posługiwać się językiem, czy też, że występowały u nich przejawy myślenia symbolicznego. Negował taką możliwość nawet pomimo tego, iż znał odkrycia wspomnianych wcześniej kontrowersyjnych pochówków neandertalskich oraz szczątków osobnika *Homo neanderthalensis,* który dożył podeszłego wieku mimo ułomności fizycznej, co świadczyłoby o długotrwałej opiece, jaką otaczała go rodzina lub towarzysze[310]. Obecnie, kiedy jasne jest, że wybrane współczesne populacje ludzkie noszą w sobie geny neandertalskie i denisowiańskie, wiemy, że przedstawiciele różnych gatunków rodzaju *Homo* wchodzili ze sobą w intymne związki wydające na świat potomstwo, które – przynajmniej w części przypadków – przekazywało dalej „mieszane" geny. Fakty te, w powiązaniu ze wspomnianymi wyżej istotnymi dowodami kopalnymi potwierdzającymi tezę o przejawach myślenia symbolicznego i relacyjności wśród *Homo neanderthalensis*, przemawiają na rzecz stwierdzenia, że neandertalczycy mogli być znacznie bardziej „ludzcy" niż wydawało się nam jeszcze do niedawna.

Biorąc pod uwagę opisane powyżej odkrycia nasuwa się następujący wniosek: jeżeli istnieje utrwalone w genomie znacznej części współczesnej ludzkości dziedzictwo neandertalskie (i nie tylko), to należy zastanowić się na ile słuszne jest stwierdzenie, że neandertalczycy wyginęli[311]. Może należałoby raczej stwierdzić, że zostali zasymilowani do populacji *Homo sapiens*[312]? W świetle tego faktu trudno dłużej sytuować przedstawicieli gatunku *Homo neanderthalensis* „po drugiej stronie" granicy człowieczeństwa. Istnieją co prawda uczeni, którzy z punktu widzenia antropologii

[310] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 116-117.

[311] W tym kontekście trzeba wspomnieć, że próbując rozwikłać zagadkę zniknięcia neandertalczyków wysnuwano teorię, wedle której za ich wyginięcie odpowiadali archaiczni *Homo sapiens* (por. P. Villa, W. Roebroeks, *Neandertal Demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex*, „PLoS One" 9 (2014: 4), [wersja online:] https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0096424 [dostęp: 15 II 2023]. Jednak najnowsze badania nad grupami krwi archaicznych *Homo* (na podstawie szczątków kopalnych) sugerują, że neandertalczycy mogli wyginąć z powodu nasilonego występowania chorób genetycznych w populacji o małej liczebności (zob. S. Condemi i inni, *Blood groups of Neandertals and Denisova decrypted*, „PLoS One" 16 (2021: 7), [wersja online:] https://doi.org/10.1371/journal.pone.0254175 [dostęp: 15 II 2023]).

[312] Por. B. Vernot, J. M. Akey, *Resurrecting Surviving Neandertal Lineages from Modern Human Genomes*, „Science" 343 [6174] (2014), s. 1017-1021; P. Villa, W. Roebroeks, *Neandertal Demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex,* dz. cyt.; K. A, Kaszycka, *Dwa miliony lat ewolucji człowieka,* dz. cyt., s. 91.

teologicznej uznają wspomniane związki *Homo sapiens* z neandertalczykami czy denisowianami za przejawy zoofilii (bestialstwa)[313]. Takie ujęcie wynika jednak raczej z pochopnego utożsamienia biologicznego (taksonomicznego) pojęcia gatunku z *kryteriami człowieczeństwa* czy osobowości formułowanymi na gruncie teologii, zwłaszcza że w świetle przedstawionych wyżej przesłanek na rzecz zachowań symbolicznych u *Homo neanderthalensis*, postrzeganie ich jako zwierząt wydaje się kompletnym nieporozumieniem. A zatem, może istotnie należałoby upatrywać *kryterium człowieczeństwa* w cechach nie-biologicznych, ale raczej psychicznych pierwszych ludzi, wyrażających się zewnętrznie jakimiś przejawami kultury?

Niewątpliwie od pewnego momentu prehistorii istoty rodzaju *Homo* zaczęły przejawiać cały szereg nowych zachowań, które były znacznie bliższe ludziom współczesnym niż jakiekolwiek odnotowane w dawniejszych warstwach archeologicznych. Prawdziwa rewolucja w tym zakresie dokonała się w epoce górnego paleolitu (późna starsza epoka kamienia), od około 40 tys. lat temu[314]. Na okres ten datowane są najstarsze odnajdywane w Europie wytwory kromaniończyków, nazywanych tak od miejsca, w którym znaleziono pierwsze szczątki owych prehistorycznych ludzi[315].

Kulturę kromaniończyków wyróżniały nie tylko doskonalsze narzędzia, wykonane z lepszych materiałów, ale przede wszystkim cała gama zachowań symbolicznych utrwalonych w sztuce, którą można właściwie porównywać do sztuki wszystkich późniejszych epok. W odróżnieniu od dawniejszych *Homo* i wytwarzanych przez niego stosunkowo prymitywnych artefaktów, co do których badacze dyskutują, na ile przypisać im można znaczenie symboliczno-artystyczne, człowieka kromaniońskiego można bez wątpienia określić mianem artysty. Kromaniończyk tworzył między innymi słynne malowidła naskalne (najbardziej znane z jaskiń Lascaux i Chauveta we Francji, czy El Castillo i Altamira w Hiszpanii[316]) uderzające siłą ekspresji i doskonałością z jaką

[313] Zob. np. N. P. G. Austriaco i inni, *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna.,* dz. cyt., s. 211.

[314] Zob. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 129-130; Z. Zięba, *Człowiek stał się człowiekiem,* dz. cyt., s. 55 i nn.

[315] Opisujemy tu kulturę wytworzoną przez człowieka kromaniońskiego. Wytwory jego kultury są bowiem najbardziej znane i dobrze reprezentują *rewolucję górnego paleolitu.* Trzeba jednak nadmienić, że w ostatnich latach odkryto znacznie starsze malowidła naskalne, również w innych częściach świata. W 2021 roku opisano najnowsze tego rodzaju odkrycie z Indonezji: figuratywną sztukę naskalną z wyspy Celebes, datowaną na co najmniej 45 tys. lat (zob. A. Brumm i inni, *Oldest cave art found in Sulawesi*, „Science Advances" 7 (2021: 3) [wersja online] https://advances.sciencemag.org/content/7/3/eabd4648 [dostęp: 15 II 2023]).

[316] Zob. J. Dębicki, J-F. Favre, D. Grünewald, A. F. Pimentel, *Historia sztuki. Malarstwo, rzeźba, architektura,* tłum. J. Dębicki, Warszawa 1998, s. 6-7.

oddano sylwetki występujących w ówczesnym środowisku zwierząt[317]. Malowidła te były opatrzone rozmaitymi znakami, które zdecydowanie mogły mieć znaczenie symboliczne. Te same cechy przypisać można innym ówczesnym dziełom, które cechowało już odejście od naturalizmu w stronę abstrakcji[318]. Podobnie było w przypadku figurki człowieka-lwa z niemieckiej jaskini Hohlenstein-Stadel, której wiek określa się na 40-35 tys. lat oraz innych rozmaitych przedstawień postaci ludzko-zwierzęcych, określanych przez badaczy mianem *czarowników*[319], jak również w przypadku figurek przedstawiających kobiety z uwydatnionymi cechami płciowymi – jak słynna Wenus z Willendorfu[320]. Tego rodzaju znaleziska pozwalają bez wątpienia stwierdzić, że ówcześni ludzie prowadzili bogate życie religijne, obejmujące także wierzenia w życie po śmierci, o czym świadczą rytualne pochówki[321]. Zachwyt współczesnego człowieka nad religijnością praprzodków burzyć może fakt, iż przed pełnym rozkwitem praktyk symbolicznych z czasów górnego paleolitu ludzie prehistoryczni praktykowali na szeroką skalę kanibalizm[322]. Praktyka ta mogła mieć podłoże kultyczne i nie sposób dokonywać jej oceny moralnej z perspektywy norm obowiązujących w kulturze współczesnej, zwłaszcza że do czasów obecnych przetrwały na świecie plemiona praktykujące w ramach swoich pierwotnych praktyk religijnych antropofagię na swoich zmarłych. Najbardziej znanym jest plemię Fore z Papui-Nowej Gwinei, którego członkowie spożywali ciała swoich zmarłych w ramach zwyczajowej praktyki pogrzebowej. Plemię porzuciło te zwyczaje dopiero w XX w. n.e. po epidemii choroby przenoszonej tą drogą.

Rozwój sztuki i religijności przebiegał w powiązaniu z ewolucją struktury społecznej prehistorycznych ludzi. Nowe zdolności umysłowe, sposoby zdobywania pożywienia

---

[317] Por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 131-132.

[318] Symboliczne lub dekoracyjne zdobienia pojawiały się w okresie rewolucji neolitycznej nie tylko w malowidłach i rzeźbiarstwie. Jako ciekawostkę przytoczyć można najnowsze znalezisko zdobionego wisiora wykonanego ponad 41 tys. lat temu z mamuciej kości słoniowej, a który odnaleziono w Polsce, w jaskini Stajnia w Jurze Krakowsko-Częstochowskiej. Jak podają archeolodzy, jest to najstarszy zdobiony przedmiot odnaleziony w Eurazji (zob. S. Talamo, i inni, *A 41,500 year-old decorated ivory pendant from Stajnia Cave (Poland)*, „Scientific Reports" 11 (2021), nr artykułu 22078, [wersja online:] https://doi.org/10.1038/s41598-021-01221-6 [dostęp: 15 II 2023]).

[319] Zob. J. Cook, *The Lion Man: an Ice Age masterpiece*, „The British Museum Blog" 10 X 2017, https://blog.britishmuseum.org/the-lion-man-an-ice-age-masterpiece/ [dostęp: 15 II 2023]; *Trois Frères cave, Ariège, France* [hasło], w: *Encyclopaedia Britannica Online*: https://www.britannica.com/place/Trois-Freres#ref=ref893311 [dostęp: 15 II 2023]; por. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 224.

[320] Zob. J. Dębicki, J-F. Favre, D. Grünewald, A. F. Pimentel, *Historia sztuki. Malarstwo, rzeźba, architektura,* dz. cyt., s. 6-8.

[321] Por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 132-133.

[322] Por. S. Mead i inni, *Balancing Selection at the Prion Protein Gene Consistent with Prehistoric Kurulike Epidemics*, „Science" 300 [5619], s. 640-643.

i wspólnej organizacji społeczności w celu wypracowania optymalnych warunków przetrwania zaowocowały najprawdopodobniej początkowymi formami późniejszych organizacji społecznych, które doprowadziły do przejścia na osiadły tryb życia, wynalezienia rolnictwa i powstania pierwszych wielkich cywilizacji[323].

Czy wobec intensyfikacji rozwoju i rozkwitu kultury przez *Homo sapiens* to właśnie prahistorycznych przedstawicieli naszego gatunku można określać mianem pierwszych ludzi? Czy wzrost intensywności ich zachowań o charakterze symbolicznym predestynuje do miana *prawdziwych ludzi,* którym nie można określić wcześniejszych heidelberczyków i występujących równolegle neandertalczyków? Czy może jednak wystarczająco dużo cech ludzkich posiadali już heidelberczycy, a także *Homo neanderthalensis*? W którym okresie pradziejów przedstawiciele rodzaju *Homo* przekroczyli *próg hominizacji* i od kiedy mogą być określani mianem ludzi? Do pytań tych powrócimy po przeanalizowaniu przesłanek biblijnych i teologicznych, próbując ostatecznie rozpatrzyć kwestię *progu hominizacji* z perspektywy uwzględniającej zarówno kryteria antropologii teologicznej, jak i wiedzę jaką na temat początków ludzkości ujawniły nam wyniki badań paleoantropologicznych i archeologicznych.

1.3 Przekroczenie *progu hominizacji* – początki dziejów człowieka

W poprzednich punktach pracy dokonaliśmy przeglądu danych z zakresu antropologii biblijnej i najdawniejszej tradycji teologicznej, co pozwoliło nam podjąć próbę określenia jakie cechy – z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej – w sposób konstytutywny definiują osobę ludzką, stanowiąc *kryteria człowieczeństwa.* Zreferowaliśmy również zwięźle stan badań nauk szczegółowych nad genezą rodzaju ludzkiego, prezentując zarys początków ludzkości odsłonięty przed nami na tyle, na ile pozwalają obecne możliwości badań empirycznych i zachowane świadectwa materialne.

Następnie spróbujemy ustalić, na jakim etapie rozwoju antropoidów owe kryteria mogły zostać spełnione przez istoty rodzaju *Homo.* Podejmiemy próbę odnalezienia na osi dziejów ludzkości (nakreślonej z punktu widzenia nauk szczegółowych) takich przesłanek, które mogłyby odpowiadać radykalnemu przeskokowi jakościowemu pomiędzy człowiekowatymi należącymi wciąż do świata zwierzęcego, a ludźmi[324]. Wspomniane

[323] Por. I. Tattersal, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 133-134; s. 138-167.
[324] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 17.

przesłanki świadczyłyby o przekroczeniu *progu hominizacji,* a zatem obecności w dziejach świata istot będących podmiotem relacji z Bogiem i obdarzonych potencjałem podejmowania wolnych decyzji, co wiąże się bezpośrednio z interesującą nas także i będącą przedmiotem kolejnego rozdziału problematyką upadku. Narracja, jaka powstanie w ramach określonego w ten sposób procesu spełni – jak sądzimy – założenia określone w niniejszej części pracy.

1.3.1 Biblijny ogród Eden a „historyczne" miejsce hominizacji

Przed przejściem do próby opracowania syntezy teologiczno-empirycznej należy poczynić jeszcze pewną uwagę. Podejmując próbę nakreślenia wizji początków człowieka, uwzględniającą perspektywę wiary i nauki, zachować musimy ostrożność, aby żadna z dziedzin nie przekroczyła swoich kompetencji. W niniejszej części pracy chronologia pradziejów prezentowana nam przez nauki szczegółowe staje się niejako tłem i kanwą rozważań teologiczno-antropologicznych, które obejmują duchowe wnętrze człowieka i jego odniesienie do Stwórcy. Podobnie jest z problematyką geograficznej lokalizacji wyłonienia się (czy też pojawienia się) pierwszych ludzi, którą pozostawiamy w całości kompetencjom nauk empirycznych. Problem *gdzie* pojawili się pierwsi ludzie wydaje się nam zresztą zupełnie nieistotny dla sprawy, niemniej jednak ze względu na obecne w dawnej teologii spekulacje na ten temat, oparte – zupełnie niewłaściwie – na przesłankach biblijnych, musimy zaznaczyć, że gdy chodzi o problem geograficznej lokalizacji raju pierwszych ludzi (*Gan Eden, Paradisus*), to przyjmujemy – za Cz. S. Bartnikiem – iż biblijne miejsce raju (Rdz 2, 8.10-14) wyraża przesłanie, iż z religijnej perspektywy autorów natchnionych *Rajem w swej istocie była protologicznie cała «ziemia»*[325], a więc świat, w którym człowiek mógł osiągnąć swoje optimum bytowe (zob. Rdz 1, 31: *wszystko, co* [Bóg] *stworzył, było bardzo dobre;* a także Rdz 2, 15: *wziął więc Pan Bóg człowieka i dał mu odpocząć w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i strzegł*). Jest to oczywiście tylko jedna z wielu warstw interpretacyjnych edenicznego obrazu z Księgi Rodzaju. Dla nas istotne w tym miejscu jest jasne stwierdzenie, iż pragniemy uniknąć pomieszania kompetencji nauk empirycznych, które dociekają miejsca *pojawienia się* pierwszych ludzi i kompetencji nauk teologicznych, dla których biblijna „lokalizacja" raju zawiera nie prawdy geograficzne, ale egzystencjalne i teologiczno-antropologiczne[326].

[325] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 312-313.

Jako przykład tego rodzaju interpretacji – obecnej już w epoce patrystycznej – warto przytoczyć Grzegorza z Nyssy i jego traktat *O stworzeniu człowieka*, w którym, odnosząc się do aktu kreacji ludzi, stwierdził:

> Stwórca wszechrzeczy przysposobił zawczasu jakby siedzibę królewską dla tego, kto miał władać [– człowieka]. Stanowią ją ziemia, wyspy, morze i niebo sklepione nad nimi jak dach; w tych pałacach zostały złożone różnorodne bogactwa[327].

Wydaje się zatem jasne, że już starożytny Kapadocejczyk interpretował biblijne miejsce, w którym *Bóg umieścił człowieka* (por. Rdz 2, 8) jako cały świat, to znaczy jako ludzkie środowisko życia. A zatem w dalszych rozważaniach dotyczących przekroczenia *progu hominizacji* nie będzie nas interesowało *gdzie,* a raczej *kiedy* ów punkt przełomu został osiągnięty.

Po tej dygresji możemy już rozpatrywać, jak mają się zaproponowane w poprzedniej części rozdziału *kryteria człowieczeństwa* do zaprezentowanego wcześniej zarysu genezy rodzaju ludzkiego ujętego z perspektywy przyrodoznawczej i podejmować próbę sporządzenia integralnej narracji uwzględniającej oba z powyższych.

1.3.2 Relacyjność pierwszych ludzi

W pierwszej części niniejszego rozdziału zwróciliśmy uwagę na najbardziej istotne cechy, jakie z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej wyróżniają człowieka spośród innych stworzeń. Jesteśmy przekonani, że największą wagę należy nadać specyficznie pojmowanej relacyjności, do jakiej zdolni są ludzie, zwłaszcza w stosunku do Boga. Co więcej, wydaje się, że wszystkie istotne wyróżniki zawrzeć można właśnie w pojęciu relacyjności. Wiele innych, pozornie wyłącznie ludzkich aktywności, traci swoją wyjątkowość, jeśli przeanalizujemy pewne aktywności przedstawicieli świata zwierzęcego. Na przykład, człowiek potrafi posługiwać się narzędziami i niegdyś uważano, że czyni go to wyjątkowym. Obecnie jednak wiadomo, że również zwierzęta potrafią używać narzędzi[328]. Człowiek potrafi zmieniać swoje środowisko życia w zależności od swoich

---

[326] Na przykład, zdaniem M. Szamot, usytuowanie biblijnego ogrodu *na wschodzie*, ma oznaczać, iż jest to *Boży Ogród.* Zob. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?,* dz. cyt., s. 34.

[327] Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz. cyt., r. II.

[328] Zob. np. Ch. Boesch, H. Boesch, *Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees*, „Folia Primatol" 54 (1990), s. 86-99; G. Bugajak, *„Adamie, gdzie jesteś?" Kilka uwag o istocie człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 84 i nn.

potrzeb. To także potrafią zwierzęta[329]. Również zdolność porozumiewania się, która wydaje się wyjątkowa dla człowieka, występuje wśród zwierząt.

Warto w tym miejscu poczynić pewną dygresję związaną z kwestią języka jako sposobu porozumiewania się. Zdaniem części etologów[330] i antropologów zwierzęce sposoby komunikacji radykalnie różnią się od ludzkich. Odnoszą się one wyłącznie do bezpośrednio doświadczanej rzeczywistości, gdy tymczasem ludzie zdolni są do komunikacji na poziomie symbolicznym i abstrakcyjnym[331]. Tezie tej zdają się jednak przeczyć badania nad człowiekowatymi, przede wszystkim szympansami i gorylami, których uczono języka migowego. W toku badań homininy[332] nie tylko opanowały pojedyncze znaki, ale zbiór tych znaków stał się dla nich rzeczywiście językiem[333]. Były w stanie formułować skomplikowane wyrażenia, wynajdować nowe znaki, a także – co najbardziej zaskoczyło badaczy – okazały się zdolne do komunikacji niezwiązanej bezpośrednio z kontekstem sytuacyjnym bieżącej sytuacji, a nawet do „rozmów" na tematy quasi-metafizyczne[334].

Powyższe wyniki prób porozumiewania się z człowiekowatymi mogą wywoływać wrażenie, że granica pomiędzy ludźmi a ich najbliższymi „zwierzęcymi krewnymi", wyznaczana na podstawie określonych zachowań zewnętrznych, zaciera się. Co innego wynika jednak z opinii antropologów ewolucyjnych, kognitywistów i psychologów rozwojowych, którzy – pomimo powyższych podobieństw – wskazują na radykalne różnice pomiędzy ludźmi a innymi człowiekowatymi, przede wszystkim na gruncie poznawczym i komunikacyjnym. Wskazują oni na rolę intencjonalnego, społecznie ukierunkowanego myślenia w procesie emergencji rodzaju ludzkiego[335]. Badacze zauważają, że szczególny rodzaj *wspólnego społecznie poznania* i myślenia relacyjnego,

---

[329] Niejednokrotnie w sposób odczuwalny także przez człowieka, jak na przykład bobry, które wznosząc żeremia i tamy, mogące w wyjątkowych przypadkach doprowadzić do zalania siedlisk ludzkich.

[330] Etologia – nauka badająca zachowania zwierząt.

[331] Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s.138-139.

[332] Pojęcie to jest próbą spolszczenia łac. *homininae,* taksonomicznego określenia podrodziny do której należą ludzie współcześni, goryle, szympansy (ale nie orangutany) oraz gatunki wymarłe, w tym „przodkowie" człowieka współczesnego. Próby polonizacji nazw taksonomicznych komplikuje fakt, iż wyróżnia się również plemię (pomocnicza kategoria taksonomiczna) *hominini,* obejmujące wyłącznie człowieka wraz z „przodkami" i najbliższych współczesnych „krewnych", czyli szympansy.

[333] Należy jednak zaznaczyć, że część uczonych (kognitywistów, antropologów) neguje wartość tych badań i podchodzi z rezerwą do przytaczanych przez nas dalej relacji prymatologów. Zob. np. I. Tattersall, *I stał się człowiek,* tłum. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2001, s. 78.

[334] Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 139-144.

[335] Zob. np. M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Kraków 2015, s. 13 i nn.

jaki przejawiają ludzie, jest zdolnością radykalnie odróżniającą nasz gatunek od naszych zwierzęcych „najbliższych krewnych" – szympansów, goryli i orangutanów[336]. Ludzie w odróżnieniu od człowiekowatych, potrafią nie tylko koordynować działania z innymi osobnikami swojego gatunku, ale także zdolni są zrozumieć, że inny człowiek może przyjmować odmienną perspektywę w odniesieniu do tej samej sytuacji lub przedmiotu[337]. Jak wykazują kognitywiści, antropolodzy i psychologowie rozwojowi, obserwacja współpracujących małp człekokształtnych pozwala stwierdzić, że owej współpracy towarzyszy wyłącznie komunikacja imperatywna, polegająca na wydawaniu poleceń. Wśród ludzi natomiast występuje również komunikacja informacyjna: potrafimy nie tylko przekazać innej osobie polecenie, którego wypełnienie ma przynieść nam bezpośrednią korzyść, ale także informować innych o tym, co jest korzystne dla nich[338]. Uderzający jest fakt, że tego rodzaju komunikaty informacyjne odnotowano również pomiędzy bardzo małymi dziećmi (w okresie od 13 do 18 miesiąca życia). Tymczasem u innych człowiekowatych, niezależnie od wieku, tego rodzaju komunikacja podczas współpracy nie występuje[339]. Można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie te wyjątkowe dla ludzi cechy, tak istotne z punktu widzenia antropologii ewolucyjnej, umożliwiły wytworzenie więzi i struktur społecznych tak niezwykłych w świecie przyrody. Być może właśnie ze względu na opisane wyżej różnice zdolności porozumiewania się zwierząt, mimo iż w innych aspektach zbliżone do ludzkich, nie umożliwiły im zbudowania relacji takich, jakie tworzą istoty ludzkie.

Wyjątkowa w świecie przyrody ludzka relacyjność objawiła się ostatecznie w zjawisku wytwarzania kultury, którego nie można w żaden sposób porównać do żadnej aktywności zwierzęcej[340]. Bez wątpienia relacyjność, jedna z konstytutywnych cech istoty ludzkiej z punktu widzenia antropologii biblijnej i teologicznej (o czym wspominaliśmy wcześniej)[341], jest niezbędna w procesie powstawania kultury[342]. Trudno mówić o kulturze jednostki, jest to bowiem z samej definicji ogół *społecznego* dorobku człowieka[343]. Kulturę wytwarzają zatem ludzie będący w różnego rodzaju relacjach – czy to w ramach grupy

[336] Tamże, s. 78-84.
[337] Tamże, s. 83.
[338] Zob. tamże, s. 90-121,
[339] Zob. tamże, s. 92.
[340] Zob. tamże, s. 144-164.
[341] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 310.
[342] Zob. M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, dz. cyt., s. 61-88.
[343] Zob. S. Czarnowski, *Kultura,* Warszawa 1958, s. 12.

etnicznej, czy też – zwłaszcza w XXI wieku – w ramach globalnej panekumenii rodzaju ludzkiego. Warto zastanowić się, jaka jest rola owego ogółu wytworów ludzkości w procesie hominizacji: czy można mówić o człowieku, na którego nie oddziaływałaby kultura, który nie podlegałby procesowi nabywania jej od swojej rodziny i dalszego otoczenia? Wydaje się, że nie sposób mówić o człowieku bez uwzględnienia roli kultury[344].

Historia zna przypadki ludzi, którzy we wczesnym dzieciństwie zostali porzuceni, czy też w dramatycznych okolicznościach oddzieleni od społeczeństwa i wykarmieni przez dzikie zwierzęta. Jeśli dzieci te „wychowywały" się wyłącznie wśród zwierząt, w całkowitej izolacji od ludzi w okresach najbardziej istotnych dla rozwoju ośrodka mowy i przyswojenia zachowań kulturowych, to próby późniejszego przywrócenia ich społeczeństwu właściwie nigdy nie kończyły się całkowitym powodzeniem[345]. Oczywiście nie można odmówić tym jednostkom statusu osoby ludzkiej. Niewątpliwie jednak ludzie ci utracili pewne cechy właściwie dla osób wychowujących się w społeczeństwie i zostali w istotny sposób okaleczeni, tracąc coś, co zdaje się należne ludzkiej naturze, podobnie jak okaleczony jest człowiek, który utracił część ciała. Życie społeczne, jak stwierdzono w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, należy bowiem do natury ludzkiej: *Człowiek* […] *z głębi swej natury jest istotą społeczną i bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie i swoich uzdolnień*[346]. To zaskakujące jak dobrze powyższa wypowiedź Soboru koresponduje z przytaczanymi wyżej ustaleniami z zakresu nauk o człowieku.

Jeśli zatem szczególny rodzaj relacyjności i komunikacji jest jednym z potencjalnych wyznaczników przekroczenia *progu hominizacji* to cenną byłaby dla nas odpowiedź na pytanie: kiedy istoty rodzaju *homo* zaczęły przejawiać tego rodzaju, niezwykłe w świecie przyrody cechy? Spekuluje się, że mogli to być przedstawiciele *Homo heidelbergensis*, około 400 tys. lat temu. Jednak, jak podaje antropolog i psycholog rozwojowy Michael Tomasello, na tym etapie rozwoju rodzaju ludzkiego *człowieka heidelberskiego* cechowało myślenie jedynie w niewielkim stopniu refleksyjne, jeszcze nie w pełni odpowiadające aktywności umysłowej ludzi współczesnych[347]. Ponadto pojawienie się szczególnego rodzaju myślenia relacyjnego nie wyczerpuje jeszcze teologicznych *kryteriów człowieczeństwa*, zaproponowanych przez nas w poprzednich punktach. Z tego

[344] A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 24.
[345] Zob. tamże, s. 24-25.
[346] Gaudium et spes, nr 12.
[347] Zob. M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, dz. cyt., s. 138-139.

względu powinniśmy rozwinąć problem relacyjności pierwszych ludzi w kierunku relacji najbardziej niezwykłej, charakterystycznej wyłącznie dla człowieka: relacji z Bogiem.

1.3.3 Relacja z Bogiem jako kryterium przekroczenia *progu hominizacji* a religijność prehistorycznych *Homo*

W świetle ustaleń, w których proponowaliśmy teologiczne *kryteria człowieczeństwa*, jakkolwiek istotna byłaby w procesie wyłaniania się człowieka ze świata zwierzęcego relacyjność międzyludzka, to jednak dopiero kryterium relacji z Bogiem zdaje się stanowić decydującą oznakę przekroczenia *progu hominizacji,* przynajmniej z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej. W jaki sposób jednak moglibyśmy stwierdzić obecność tego rodzaju relacji u istot zamieszkujących Ziemię setki tysięcy lat temu? Wydaje się, że jedynym dostępnym źródłem informacji o wierze praludzi, a więc zagadnieniu, będącym w polu zainteresowania teologii, będą zewnętrzne oznaki ich religijności, utrwalone w artefaktach zachowanych aż do naszych czasów, badanych przez paleoarcheologię.

Jak zauważyliśmy w trakcie przeglądu danych paleoantropologicznych i paleoarcheologicznych, badacze, na podstawie odnalezionych artefaktów, przypisują archaicznym *Homo* szereg zachowań symbolicznych. Część z nich miała być może charakter quasi-religijny, albo pre-religijny, natomiast inne, takie jak rytualne pochówki, odnosiły się ewidentnie do sfery metafizycznej. Coraz częstsze w ostatnich latach odkrycia paleoarcheologiczne zdają się dostatecznie dokumentować tezę, iż rytuały dawnych *Homo* były czymś więcej niż tylko prostymi praktykami magicznymi mającymi na celu na przykład zapewnienie sobie pomyślnych łowów. Niezwykle trudno jednak wyznaczyć cezurę oddzielającą rytuały pre-religijne od działań o charakterze jednoznacznie religijnym.

Warto w tym miejscu nadmienić, iż prymatolodzy[348] odnotowali u najbliższych „krewnych" człowieka intrygujące zachowania związane ze śmiercią współtowarzyszy stada, a także różnego rodzaju praktyki społeczne i indywidualne, które mogłyby być określane jako pre-rytualne, albo pre-religijne. Chodzi o specyficzne zachowania społeczne związane ze zjawiskami pogodowymi, czy też celowe obrzucanie jakiegoś konkretnego drzewa kamieniami w taki sposób, że przy jego pniu tworzą się stosy[349].

[348] Prymatolodzy – naukowcy badający ssaki naczelne, w tym hominidy, takie jak np. szympansy.

[349] Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 149-154; M. Trojan, J. Sikorska, *Ewolucyjne początki religijności i religii u człowieka*, w: *Teologiczna, filozoficzna, i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 67-68.

Ponadto, w toku wspomnianych wcześniej badań, w ramach których uczono homininy języka migowego, odnotowano przypadki sygnalizowania przez nie komunikatów o treści para-metafizycznej. Na przykład, jeden z szympansów bonobo[350] sygnalizował opiekunce pytanie interpretowane jako: *co bonobo robią po śmierci?* a pytany o to samo później odpowiadał, że *idą do wielkiej czarnej dziury.* Co ciekawe, samica goryla uczona języka migowego na podobne pytanie: *co się dzieje z gorylami po śmierci?* udzieliła za pomocą znaków odpowiedzi: *idą do wygodnej jamy na uboczu*[351]. Tego rodzaju obserwacje skłoniły część badaczy do stwierdzenia, że homininy wykazują predyspozycje do rozwijania kultury i zachowań protoreligijnych[352].

Przodkowie ludzi współczesnych na pewnym szczeblu przejawiali zapewne podobne, lecz bardziej zaawansowane skłonności, które wraz z postępem procesu *hominizacji* stawały się bardziej intensywne i nabierały zupełnie nowej jakości, doprowadzając w końcu do punktu przełomowego: otwarcia się wyłaniającego się w tym właśnie punkcie *człowieka* na Boga[353]. Istota rodzaju *Homo* stała się na pewnym etapie dziejów *capax Dei*[354]. Zaistniał w człowieku – bo bez wątpienia wówczas był to już człowiek – potencjał do otwarcia się lub zamknięcia na obecność Stwórcy. Na podstawie ustaleń z zakresu antropologii teologicznej, które zaprezentowaliśmy w poprzednich punktach rozdziału, skłonni jesteśmy postawić tezę, iż właśnie ten moment w dziejach Ziemi, w którym istoty rodzaju *Homo* wykazały potencjał religijności, to znaczy okazały się *capax Dei*, jest owym momentem przekroczenia *progu hominizacji.* Badacze prezentujący różnorodne nauki empiryczne mogą oczywiście postawić innego rodzaju tezy i rozstrzygać o początkach ludzkości na podstawie odmiennych kryteriów. Jednak z punktu widzenia antropologii teologicznej powyższe ustalenia wydają się wysoce interesujące, umożliwiają bowiem – przynajmniej z punktu widzenia teologa – uzgodnienie tego, co o człowieku i jego początkach mówi Objawienie chrześcijańskie z tym, co wiemy o początkach ludzkości na podstawie ustaleń nauk empirycznych.

Spoglądając więc z perspektywy nauk teologicznych na początki ludzkiej kultury i najdawniejsze materialne świadectwa można postawić tezę, że jeśli wiara jest *odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc*

[350] *Pan paniscus,* drugi, obok *Pan troglodytes* – szympansa zwyczajnego – gatunek z rodzaju *Pan.*
[351] Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 140-143.
[352] Zob. tamże, s. 154.
[353] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 20.
[354] Łac. *capax Dei* – zdolny do relacji z Bogiem, otwarty na Boga.

równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu życia[355]*,* to przytaczane przez nas w poprzednich punktach świadectwa materialne, a zwłaszcza takie jak rytualne pochówki (praktykowane – jak wynika z najnowszych odkryć – już przez neandertalczyków), interpretować można właśnie jako próbę odpowiedzi na wezwanie objawiającego się Boga.

Religijność owych pierwszych ludzi nie była z pewnością doskonała pod względem racjonalnym, zwłaszcza że najprawdopodobniej musiała być oparta na Objawieniu naturalnym[356], dostępnym ówczesnym ludziom na miarę ich rozkwitającego zaledwie intelektu. Jednakże niedoskonałość intelektualnego wymiaru relacji z Bogiem, jaka zapewne cechowała pierwszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, nie powinna być przesłanką do deprecjonowania ich życia religijnego, nawet jeśli miałoby ono mieć charakter przede wszystkim emocjonalny. Austriacki teolog R. Schwager przypuszcza, że pierwszych ludzi cechowało bogate życie emocjonalne, w ramach którego posiadali oni silne *poczucie życia*[357]. Przeżycia te miały zawierać w sobie *relację do nieskończonej przyczyny życia,* którą dogmatyk ten porównał do przeżycia religijnego osób upośledzonych intelektualnie bądź nie w pełni rozwiniętych umysłowo i ich doświadczenia Boga[358]. Doświadczenie tego rodzaju, nawet jeśli nie w pełni poddane racjonalnej refleksji, niewątpliwie może być nazwane relacją człowieka z Bogiem[359], a wszelka niedoskonałość religijności pierwszych ludzi nie powinna odwodzić nas od określenia ich mianem tych, którzy *szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń,* [od których] *sam Bóg również nie jest daleko, skoro daje wszystkim życie, tchnienie i wszystko*[360]*.*

Pozostaje pytanie, na ile owa pierwotna religijność naznaczona była grzechem, wywierającym – zgodnie z katolicką doktryną – wpływ na ludzkość już od jej zarania[361]. Jak oceniać możemy moralność pewnych praktyk rytualnych i religijnych, które ze względu na sam ich przedmiot wzbudzają odrazę człowieka wychowanego w kulturze chrześcijańskiej? Wspomnieliśmy w jednym z poprzednich punktów o przykładzie tego rodzaju rytuałów: pierwotnych praktykach kanibalistycznych, kultywowanych do dziś

---

355 KKK, nr 26.
356 Por. Dei verbum, nr 6.
357 R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* dz. cyt. s. 109.
358 Tamże.
359 Zob. tamże, s. 110.
360 Lumen gentium, nr 16.
361 Por. KKK, nr 401 i nn. Por. także P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu,* tłum. H. Bednarek, Warszawa 1972, s. 100.

w kulturach niektórych plemion izolowanych[362]. Czyż nie byłby to przykład praktyki religijnej, która, choć świadczy o próbie nawiązania relacji z Bogiem, to ujawnia jednocześnie, iż religijność ludzka przybiera nieraz postać groteskową i wypaczoną wskutek grzechu, jaki naznaczył ludzką naturą od samych prapoczątków?

Niezależnie od tego, o jakiego rodzaju prapierwotnych praktykach religijnych mowa i jaka jest ich jakość etyczna, skłonni jesteśmy podążać za postawioną wcześniej tezą, że świadectwa archeologiczne, utrwalające ową prareligijność archaicznych *Homo* są jednocześnie oznaką przekroczenia *progu hominizacji.* Niemożliwe jednak wydaje się ustalenie wyłącznie na podstawie zachowanych świadectw archeologicznych, kiedy ów przełomowy „moment" w dziejach miał miejsce. Czy o niedoskonałej wprawdzie, zaczątkowej zdolności prehistorycznych *Homo* do relacji z Bogiem świadczyła wiara w życie po śmierci, dowodem której najpewniej są odkrywane przez paleoarcheologów rytualne pochówki? Czy może świadectwem zdolności tej były już najdawniejsze artefakty o charakterze symbolicznym, które mogą być interpretowane jako przedmioty o znaczeniu religijnym? Dokładne datowanie *punktu przełomowego* nie wydaje się w tym przypadku możliwe. Na potrzeby niniejszego opracowania najbardziej jednak istotne jest, iż możemy z dużą pewnością domniemywać, że zarówno wcześni *Homo sapiens,* jak i neandertalczycy przejawiali jakiegoś rodzaju zachowania symboliczne i religijne. Wydaje się, że zachowane świadectwa archeologiczne, o których wspominaliśmy w poprzednich punktach niniejszej części pracy, są dla naszych spekulacji wystarczającym uzasadnieniem. Materialnych dowodów aktywności religijnej nie mamy natomiast w przypadku *Homo heidelbergensis* i wcześniejszych gatunków należących do rodzaju *Homo.*

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że na podstawie powyższych ustaleń musimy postawić wniosek, iż teologiczne *kryterium człowieczeństwa* wymyka się ograniczeniom biologicznej taksonomii. Niewykluczone, że mianem *człowieka – Homo capax Dei –* określić należy nie tylko *Homo sapiens,* ale także *Homo neanderthalensis*, a może także i inne gatunki rodzaju *Homo.* Być może zatem twierdzenie, że wyłącznie teologia jest w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie *„czym jest człowiek?"* nie jest przejawem „naukowej arogancji" tej dziedziny poznania, ale opisem faktycznego stanu rzeczy.

[362] Szerzej na ten temat zob. także: D. Żychliński, *Endokanibalizm – rytualny posiłek jako element kultu przodków*, „Folia Praehistorica Posnaniensia" 23 (2018), s. 231-243, wersja online: https://doi.org/10.14746/fpp.2018.23.10 [dostęp: 15 II 2023].

1.3.4 Moralność ludzka jako oznaka przekroczenia *progu hominizacji*

Jak wykazaliśmy wcześniej w punktach poświęconych teologicznym *kryteriom człowieczeństwa*, jednym z elementów konstytutywnych istoty ludzkiej jest moralność. Człowiek pośród bytów fizycznych jest jedynym *stworzeniem etycznym,* zdolnym do podejmowania wolnych, niezdeterminowanych wyborów[363]. Co więcej, jak stwierdzono w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym:*

> Człowiek odkrywa [w swoim sumieniu] prawo, którego sam sobie nie nadaje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołując go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa w sercu człowieka: Czyń to, tamtego unikaj[364].

Ta wyjątkowa dla ludzi cecha zdaje się wynikać bezpośrednio z relacji ze Stwórcą, który powołując człowieka do istnienia umieścił go w *ogrodzie* wartości[365], w sytuacji, w której jest zdolny – a zarazem zobowiązany – do dokonywania wyborów moralnych[366]. Zdaje się to znakomicie wyrażać fragment Księgi Powtórzonego Prawa:

> Spójrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Daję ci dziś polecenie, abyś kochał Pana, twojego Boga, chodził drogami wskazanymi przez Niego, zachowywał Jego przykazania, ustawy i przepisy, a wtedy będziesz żył i mnożył się, a Pan, twój Bóg, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz wziąć w posiadanie (Pwt 30, 15-17).

Jednocześnie należy zauważyć, że człowiek jako jedyny w świecie przyrody jest wolny, niezwiązany powszechną wśród zwierząt zasadą *maximal fitness*, zgodnie z którą osobnik instynktownie postępuje według tego, co na poziomie biologicznym prowadzi do największego sukcesu ewolucyjnego[367].

Wydaje się przy tym, że otwarcie się człowieka na życie moralne musiało być nieodłącznym elementem *procesu hominizacji* i towarzyszyło pojawieniu się *ludzkiej* relacyjności i religijności. Jakkolwiek antropolodzy uważają, że zaczątkowe przejawy moralności i norm etycznych pierwszych ludzi wynikają raczej z czynników zewnętrznych

---

[363] Por. Gaudium et spes, nr 17.
[364] Tamże, nr 16.
[365] Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, dz. cyt., s. 40-44.
[366] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 344 i nn.
[367] Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii,* dz. cyt., s. 147-149.

względem jednostki i związane były z powstawaniem pierwotnych społeczności ludzkich[368], to z punktu widzenia teologicznego musimy podkreślić rolę czynnika nadprzyrodzonego, działania Boga, który jest dla chrześcijan źródłem i celem wszelkich norm moralnych[369]. Właściwych ludzkości systemów etycznych czy religijnych nie można ponadto uznać za jakiegoś rodzaju „zastępcze" mechanizmy funkcjonowania wspomnianej wyżej reguły *maximal fitness* na poziomie społecznym, bowiem w wielu przypadkach wielkie systemy etyczno-religijne stoją w sprzeczności z biologiczną zasadą maksymalizacji dostosowania, zabraniając kradzieży, oszustwa, nepotyzmu i promiskuityzmu, które to zachowania byłyby korzystne dla jednostki lub społeczności z czysto biologicznego, „darwinistycznego" punktu widzenia. Przeciwnie, wielkie religie pochwalają zachowania niekorzystne z perspektywy biologicznej zasady maksymalnego dostosowania, takie jak prawdomówność czy nieodwzajemniony altruizm[370].

Ostatecznie musimy uznać, że pierwsi ludzie, oprócz zdolności do wchodzenia w relacje między sobą i potencjału do otwarcia się na relację z Bogiem, uzdolnieni byli także do podejmowania wolnych, niezdeterminowanych wyborów moralnych, nawet jeśli nie była to aktywność w pełni odpowiadająca racjonalnym wyborom etycznym ludzi współczesnych. Tam, gdzie pojawiła się zdolność do wyboru pomiędzy dobrem a złem, tam musiała być już możliwość pierwszego grzechu, będącego zarazem odrzuceniem Boga, zamknięciem się na relację z Nim[371].

Jeżeli, zgodnie z powyższą tezą, upadek pierwszych ludzi miał miejsce już na samym początku dziejów ludzkości, która udzieliła negatywnej odpowiedzi na wezwanie do relacji ze Stwórcą, czemu towarzyszyć musiało zboczenie z drogi naturalnego prawa moralnego, to wraz z inicjalnym punktem dziejów ludzkości rozpocząć musiały się dzieje grzechu. Co ciekawe, antropolodzy sugerują obecnie, że międzyludzka przemoc (niewątpliwa oznaka grzechu) towarzyszy ludzkości od zarania dziejów, podczas gdy jeszcze do niedawna twierdzili, że eksplozja przemocy miała miejsce dopiero stosunkowo niedawno (ok. 12 tys. lat temu), wraz z przejściem pierwszych społeczeństw łowiecko-zbierackich do osiadłego, rolniczego trybu życia[372]. Należy jednak przy tym zaznaczyć, że chociaż obie powyższe koncepcje zdają się dobrze korespondować z prahistorią biblijną, ukazującą

[368] M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, dz. cyt., s. 84-86.
[369] Zob. KKK, nry 1950-1959.
[370] Zob. J. A. Chmurzyński, *Etopsychiczne granice między zwierzętami a człowiekiem,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 36-37.
[371] Por. P. Jaskóła, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, dz. cyt., s. 99; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 82-84.

z jednej strony stopniowe rozprzestrzenianie się grzechu w dziejach ludzkości, a z drugiej eksplozję okrucieństwa i deprawacji wraz z rozwojem cywilizacji (zob. Rdz 4, 19-24), po niemal całkowite zepsucie moralne ludzkości przedpotopowej (Rdz 4; 6,1-7)[373], to jednak doszukiwanie się w przekazie biblijnym jakiegoś rodzaju utrwalenia zbiorowej pamięci o czasach prahistorycznych nie wydaje się nam właściwe[374].

1.3.5 Zagadnienie duszy ludzkiej a przekroczenie progu hominizacji

Chociaż w niniejszej pracy nie omówimy obszerniej do zagadnienia duszy ludzkiej w kontekście procesu hominizacji, to powinniśmy się do niego przynajmniej krótko odnieść, mimo iż zagadnienie to, jakkolwiek istotne w perspektywie całości antropologii teologicznej, nie jest najważniejsze w narracji obejmującej problemowe kwestie niniejszej pracy. Zgodnie z założeniami przedstawionymi we wstępie opracowania, przyjęliśmy w naszych rozważaniach perspektywę ukierunkowaną na odbiorcę przywiązanego do empirycystycznego sposobu przedstawiania świata, a kwestia niematerialnej duszy ludzkiej, pojmowanej w sposób, w jaki pojmuje ją wiara chrześcijańska, nie wydaje się być przedmiotem badań nauk empirycznych, nawet w ramach dialogu teologiczno-przyrodoznawczego[375]. Moglibyśmy ograniczyć się w tym miejscu do wyjaśnienia, że przyjmujemy stwierdzenia Magisterium Kościoła, które naucza, iż *człowiek stanowi jedność ciała i duszy*[376], a *każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga*[377] i uznajemy naszą propozycję narracji protologicznej za niesprzeczną z nauczaniem o duszy ludzkiej. Jednocześnie warto odnotować, że Urząd Nauczycielski jest współcześnie dosyć powściągliwy w kwestii definiowania czym jest dusza, ograniczając się do stwierdzeń, iż

---

[372] Szerzej na ten temat zob. np.: *The Bioarchaeology of Violence,* red. D. L. Martin, R. P. Harrod, V. R. Pérez, Florida 2012; P. Clastres, *Archeology of Violence*, tłum. J. Herman, New York 1994, s. 139-167.

[373] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej,* dz. cyt., nr 302; P. Jaskóła, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, dz. cyt., s. 100; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, dz. cyt., s. 206 i nn. Zob. także KKK, nr 401.

[374] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 94-97; s. 267-278.

[375] Interesujące rozważania na temat zagadnienia duszy ludzkiej a nauk przyrodniczych zawarła filozof przyrody A. Lemańska w swojej pracy *Zagadnienie istnienia duszy ludzkiej w świetle wyników nauk przyrodniczych,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2017, s. 24-38. Jednocześnie należy odnotować zdania odrębne, a mianowicie, iż zagadnienie to mogłoby stanowić przedmiot zainteresowania nauk empirycznych, jakkolwiek jest to kwestia kontrowersyjna i problematyczna, jak zauważa M. Weker w pracy: *Problem duszy w kontekście badań neuroteologicznych,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2017, s. 119-135.

[376] Gaudium et spes, nr 14.

[377] KKK, nr 366.

w Piśmie Świętym mianem tym określa się czasami całą osobę ludzką albo życie człowieka, ale również *wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze, to co sprawia, że człowiek jest* […] *obrazem Boga*[378]*,* a także, że dusza jest *zasadą duchową człowieka* i że może być uważana za „formę" ciała[379]. Wydaje się jednak, że w kontekście zagadnienia antropogenezy powinniśmy się przynajmniej w ograniczony sposób odnieść do problematyki pochodzenia duszy ludzkiej.

Warto nadmienić, że ojcowie Soboru Watykańskiego II, chociaż jasno wskazali na istnienie w człowieku *duszy niematerialnej i nieśmiertelnej*[380]*,* to ujęli tę problematykę w sposób otwarty, unikając sformułowań *reistycznych*. W konstytucji *Gaudium es spes* Sobór podaje, że człowiek:

> Stanowiąc jedność cielesną i duchową, [...] przez samą swoją cielesność łączy w sobie elementy świata materialnego, tak, że przez niego osiągają one swą głębię i wznoszą głos w dobrowolnej pochwale Stwórcy[381].

Pierwsi ludzie – istoty, które przekroczyły *próg hominizacji* – musiały być obdarzone przez Boga ową *zasadą duchową*. Radykalna nowość, odróżniająca istoty ludzkie od świata zwierzęcego jest bez wątpienia świadectwem cielesno-duchowej kondycji pierwszych ludzi. Należy jednak stwierdzić, że *zasada duchowa* w człowieku nie wydaje się być czymś podobnym do rzeczy materialnych, a obdarzenia duszą nie należy rozumieć analogicznie do wykształcenia jakiegoś nowego organu ciała. Tego rodzaju reistyczne, kartezjańskie spojrzenie na duszę ludzką, w którym jawiłaby się ona niczym jakaś „rzecz", krytykował wybitny polski filozof i logik, o. Józef Maria Bocheński. Dominikanin ten, w charakterystyczny dla siebie, uderzająco prosty i jasny sposób, wyjaśniał, iż *zabobonem*

---

[378] Tamże, nr 363.

[379] Zob. tamże, nr 365. Na ten temat zob. także P. Moskal, *Struktura bytu ludzkiego,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 13-20. Warto odnotować również stanowisko Kongregacji Nauki Wiary z 1979 roku: *Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie" istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy", którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan* (Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* (1979 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 15 II 2023]).

[380] Gaudium et spes, nr 14.

[381] Tamże.

jest twierdzenie, jakoby człowiek *składał się* z duszy i ciała, jakby z *dwóch rzeczy*[382]. Pogląd taki nazywał *zabobonem reistycznym*[383], stwierdzając jednocześnie, iż należy raczej powiedzieć, że człowiek to *jedna rzecz posiadająca jakby różne strony czy* […] *warstwy*[384]. Druga z powyższych opinii wydaje się zresztą, zdaniem o. Bocheńskiego, zgodna z antropologią św. Tomasza z Akwinu[385].

Jeśli chodzi o sam „moment" pojawienia się duszy w procesie hominizacji to z pewnością nie byłoby zgodne z antropologią chrześcijańską stwierdzenie, że pojawienie się elementu duchowego w człowieku miałoby polegać na jakimś naturalnym, ewolucyjnym procesie emergencji duszy, towarzyszącym rozwojowi intelektu. Należy raczej uznać, że procesy kształtowania się umysłu istot należących do rodzaju *Homo,* przebiegające zgodnie z wolą Stwórcy, ukierunkowane były na przełomowy moment otwarcia się na Boga – przekroczenia *progu hominizacji*, któremu z pewnością towarzyszyło obdarowanie pierwszych ludzi pierwiastkiem duchowym. Aby podjąć próbę uzgodnienia powyższego stwierdzenia z ewolucyjną wizją początków ludzkości możemy wysunąć hipotezę opartą na sformułowaniach zawartych w Pierwszym Liście do Tesaloniczan 5, 23, w którym wyliczono trzy elementy natury ludzkiej: ducha – gr. *pneūma*, duszę – gr. *psychē* i ciało – gr. *sōma*. Jak pogodzić tę triadę składników natury ludzkiej z biblijną doktryną, która zasadniczo mówi o ciele i duszy człowieka (hebr. *bāśār* i *néfēš*[386])? Pierwszy z wymienianych przez Pawła elementów – *pneūma*, odnosi się zdecydowanie do rzeczywistości Boskiej, ponadnaturalnej, transcendującej świat materialny i oznacza Boskie tchnienie (por. hebr. *rûah*), dar życia nadprzyrodzonego[387]. Kolejny – *psychē* – oznacza w terminologii biblijnej nie tylko fenomen metafizyczny, z którym konotacje budzi polskie słowo *dusza*, ale przede wszystkim życie, zasadę istnienia, ośrodek osobowości. Chociaż jest, podobnie jak *pneūma*, darem Boga, to w pierwszej kolejności wiąże się z materialnym, a nie

[382] Zob. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów,* Kraków 1992, hasło: *Dusza,* s. 37-38.
[383] Tamże.
[384] Tamże, s. 38.
[385] Zob. tamże.
[386] Por. T. M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 40 (1987: 4), s. 288.
[387] Por. tamże, s. 289-291; M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 421-422.

metafizyczny aspektem rzeczywistości[388]. Natomiast *sōma* oznacza materialne ciało, organizm, przemijający aspekt istoty ludzkiej[389].

Większość egzegetów przestrzega przed przypisywaniem 1Tes 5, 23 powiązania z antropologiczną trychotomią, będącą elementem myśli pogańskiej i zakłada, że zaakcentowanie przez Pawła Apostoła trzech elementów ludzkiej natury w miejsce zwyczajowej dychotomii miało na celu wyrażenie życzenia uświęcenia przez Boga całej osoby ludzkiej[390]. Mimo to wydaje nam się, że warto rozważyć odmienność znaczeniową użytych w tekście terminów *duch* i *dusza* w kontekście naszych rozważań o początkach ludzkości, zwłaszcza, że niektórzy badacze proponowali uwzględnienie *pneūma* jako trzeciego, nadprzyrodzonego składnika natury ludzkiej[391]. Otóż można wyobrazić sobie, że w procesie ewolucyjnym, który doprowadził do pojawienia się na Ziemi późnych gatunków rodzaju *Homo*, oprócz procesu kształtowania się elementu czysto cielesnego – *sōma,* miało miejsce (oczywiście poprzez Boże działanie) stopniowe wykształcenie elementu duchowego – *psychē* – jako składnika natury tych istot odpowiadającego za unikatowe w świecie przyrody zdolności komunikacyjne i relacyjne. Można spekulować, że na odpowiednim etapie ewolucji istoty praludzkie, których *sōma* i *psychē* były już odpowiednio rozwinięte, otrzymały Boże tchnienie: *rûah – pneūma,* przez co ich natura została wyniesiona ponad wymiar doczesności. Dziejowy „moment" otrzymania tego daru odpowiadałby postulowanemu przez nas punktowi przekroczenia *progu hominizacji,* w którym pierwsi ludzie postawieni zostali przed perspektywą relacji z rzeczywistością transcendentnego Boga. Warto jednocześnie zauważyć, że jeżeli przyjmiemy taką hipotezę, to możemy także uznać, że Duch Boży mógł zostać początkowo udzielony jakiejś ograniczonej grupie przedstawicieli rodzaju *Homo*, analogicznie do Bożego objawiania się konkretnym jednostkom czy społecznościom jako tym, którzy mieli następnie przekazywać Objawienie całej ludzkości, jak w przypadku Abrahama, Mojżesza, narodu Izraela, Proroków, czy też analogicznie do Zesłania Ducha Świętego na Apostołów w Wieczerniku[392]. Według takiej hipotezy, przekroczenie *progu hominizacji* byłoby

[388] Por. M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 422; T. M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, dz. cyt., s. 291-293.

[389] Por. T. M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, dz. cyt., s. 293-295.

[390] Zob. M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 424; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom trzeci. Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, Legnica 2011, s. 64.

[391] Zob. T. M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, dz. cyt., s. 296.

[392] Motyw budzi zresztą skojarzenia z pneumatologią kreacjonistyczną (zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 303-307).

równoznaczne ze swego rodzaju protoprzymierzem z Bogiem, które człowiek, niestety, wkrótce złamał[393].

1.3.6 Problem hominizacji w ujęciu wybranych, współczesnych teologów

Zaproponowaną narrację na temat początków ludzkości, *kryteriów człowieczeństwa* i przekroczenia *progu hominizacji*, w której to narracji kluczowe znaczenie nadaliśmy relacyjności człowieka (zwłaszcza w odniesieniu do Stwórcy) należy zestawić z opiniami wybranych współczesnych teologów, którzy poruszali w swoim dorobku zagadnienia pokrewne z omawianymi przez nas w poprzednich punktach niniejszego rozdziału.

W pierwszej kolejności nasze ustalenia antropologiczne warto skonfrontować z pewnymi aspektami myśli K. Rahnera, szczególnie w zakresie pojęcia człowieczeństwa oraz różnicy pomiędzy ludźmi a światem zwierzęcym. Zdaniem niemieckiego jezuity człowieka definiuje przede wszystkim osobowy, podmiotowy charakter[394]. Podobnie wyróżnia on wolność i odpowiedzialność spośród istotnych aspektów osoby ludzkiej[395]. Zauważa również, że chociaż nauki empiryczne ukazują niejako płynną tranzycję od zwierzęcia do człowieka i może okazać się niemożliwe wyznaczenie i zdefiniowanie konkretnej, wyraźniej granicy pomiędzy nimi[396], to jednak jasne jest, że taka granica istnieje. Człowiek zatem, chociaż jest istotą złożoną i pod względem cielesnym przynależy do świata przyrody[397], to nie stanowi wyłącznie jakiejś wyższej formy życia zwierzęcego, gdyż niezmierzony potencjał ludzkiej świadomości zdaje się ujawniać istnienie radykalnej, metafizycznej różnicy jaka oddziela byt ludzki, obdarzony życiem duchowym i wspomnianym potencjałem świadomości oraz intelektu, od bytu zwierzęcego[398]. Należy zresztą zauważyć, że dla Rahnera sens istnienia człowieka wynika z Bożego pragnienia *praktycznego urzeczywistnienia swojej immanencji* – Bóg stworzył człowieka, aby ten

---

[393] Warto nadmienić, że interesujące rozważania dotyczące poruszanego przez nas problemu duszy w procesie hominizacji zawarli w swoich pracach np. A. Ganoczy, K. Rahner i P. Schoonenberg (zob. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej t. 3*, dz. cyt., s. 184 i nn.; K. Rahner, *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, dz. cyt., s. 46-101; P. Schoonenberg, *The Christ. A Study of the God-Man Relationship In the Whole of Creation and in Jesus Christ,* New York 1971, s. 22 i nn; Tenże, *Boży świat w stwarzaniu,* dz. cyt., s. 48 i nn.).

[394] Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 27 i nn.

[395] Tamże, s. 36-38.

[396] K. Rahner, *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, dz. cyt., s. 106.

[397] Zob. K. Góźdź, *Tajemnica człowieka,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 36-37.

[398] Zob. tamże, s. 106; s. 108-109.

mógł kochać Boga[399]. Stwierdzenie to jest zresztą jedną z podstawowych prawd należących do nauczania Kościoła[400]. W kontekście propozycji, które sformułowaliśmy w niniejszym rozdziale, istotne jest stwierdzenie Rahnera, że jeśli istota spełnia owe kryteria transcendencji – a więc można ową istotę określić mianem człowieka – to bez wątpienia jest ona także obdarzona wolnością i poznaniem Boga[401], nawet jeśli jest to poznanie niebezpośrednie i nie w pełni uświadomione[402].

Ponadto, należy zauważyć, że zdaniem niemieckiego teologa poznanie i pojęcie Boga jest kluczowe dla ludzkiej samoświadomości i zrozumienia własnego człowieczeństwa, pojęcie to bowiem pozwala człowiekowi *stanąć twarzą w twarz wobec całości bytu i* […] *całości swojej egzystencji*[403]. Wydaje się, że w tym zakresie sformułowana przez nas propozycja zdolności do relacji z Bogiem jako *kryterium człowieczeństwa* i religijności ludzkiej jako oznaki tej zdolności jest również zbieżna z myślą K. Rahnera, a także z rozwijaną przez niego ideą *anonimowego chrześcijanina,* to znaczy osoby, która żyje w łasce uświęcającej i jest objęta Chrystusowym zbawieniem poza widzialnymi ramami Kościoła i wiary chrześcijańskiej[404].

Inny niemiecki teolog, kardynał G. L. Müller, prefekt Kongregacji Nauki Wiary w latach 2012-2017, zauważa, że człowiek, chociaż ma świadomość, że jest związany ze światem materialnym, to jednocześnie postrzega siebie (jako gatunek) jako cel samotranscendencji istnienia organizującego się by być życiem i myślą[405]. Jak stwierdza G. L. Müller:

> W swej bezpośredniej świadomości człowiek musi siebie pojmować jako doskonałą duchową recepcję realnego istnienia w swej istocie, w której subsystuje jako osoba. Zawiera się w tym już *implicite* idea Boga. […] Ponadczasowy akt

[399] K. Góźdź, *Rahner – Świadek XX wieku,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 8.
[400] Zob. KKK, nr 1 i nn.
[401] Por. W. Pęcherzewski, *Karl Rahner – Nauczyciel wiary,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 16.
[402] Tamże.
[403] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 45. Zob. także K. Góźdź, *Tajemnica człowieka,* dz. cyt., s. 34-35; s. 39-42; I. Bokwa, *Tajemnica Boga-Człowieka,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 59 i nn.
[404] Zob. np. K. Rahner, *Karl Rahner in dialogue. Conversations and interviews 1965-1982*, dz. cyt., s. 207, por. Tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa,* dz. cyt, s. 132 i nn. Por. także Lumen gentium, nr 16.
[405] G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 246.

> stworzenia urzeczywistnił w człowieku istotę stworzoną, która może czynić Boga również tematem, horyzontem i celem swej samorealizacji[406].

Propozycje przedstawione przez nas w niniejszym rozdziale zdają się współgrać z powyższą wypowiedzią. O istocie ludzkiej możemy mówić wówczas, gdy poszukuje ona i rozpoznaje ową zawartą we własnym bycie *implicite* ideę Boga. Według naszych spekulacji, zewnętrzną oznaką tego stanu jest ludzka religijność, nawet jeśli jest to religijność bardzo prymitywna, odpowiadająca niebezpośredniemu i nie w pełni uświadomionemu poznaniu Boga[407].

Warto odnotować, że następca Müllera, kardynał L. F. Ladaria Ferrer również akcentuje relacyjność i ukierunkowanie ku Bogu jako konstytutywne cechy osoby ludzkiej (*człowiek jest bytem dla Boga, radykalnie ku Niemu zwróconym*[408]), lecz zwraca przy tym większą uwagę na zagadnienie wolności i relacyjności człowieka jako bytu osobowego. Obecny (2022 r.) prefekt Dykasterii Nauki Wiary stwierdza, że osobowy charakter nie jest w człowieku czymś wtórnym względem człowieczeństwa, lecz tym, co konstytuuje istotę ludzką[409]. Zauważa przy tym, że samo pojęcie osoby zostało wprowadzone do teologii nie w związku z antropologią, ale na potrzeby trynitologii, w której Osoby Trójcy określone są poprzez ich wzajemne relacje[410]. Wydaje się zatem, że zdolność do relacji powinna uzupełniać klasyczną definicję osoby mówiącą o indywidualności bytu rozumnego[411]. Kardynał Ladaria Ferrer dodaje, że społeczny wymiar ludzkiej egzystencji stanowi *pierwszorzędny czynnik osobowości*[412]. Zauważa przy tym, że współcześnie istotnym zadaniem teologii jest ukazywanie, w jaki sposób społeczny wymiar człowieka *odnosi się do jego relacji z Bogiem*[413].

Stanowisko zbieżne z prezentowanym przez nas zdawał się prezentować polski dogmatyk, Cz. S. Bartnik. Podkreślał on kluczowe dla ludzkiej egzystencji znaczenie relacyjności. Człowiek bowiem zdolny jest do postawienia *pytania najwyższego: o «Zjawisko zjawisk», o «Sens» sensów i o «Słowo» słów*[414]. Jak stwierdził lubelski teolog,

---

406 Tamże.
407 Por. przytaczane wyżej stanowisko K. Rahnera.
408 L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 69.
409 Zob. tamże, s. 71.
410 Tamże, s. 71-72.
411 Por. tamże.
412 Tamże, s. 73.
413 Tamże, s. 74.
414 Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 18.

każda istota ludzka postawiona jest przed takim pytaniem, od którego rozpoczyna się proces religijny o charakterze osobowym[415]. Podobne zjawisko ma miejsce także na płaszczyźnie życia społecznego. Co istotne w kontekście postawionych przez nas hipotez w zakresie pierwotnej religijności człowieka, Cz. S. Bartnik spekulował, iż:

> Gdzieś w prapoczątkach Homo sapiens sapiens, przed nim neandertalczyk, a może już pitekantrop, australopitek, lub jakiś ramapitek, może przed milionem lub milionami lat, istota ludzka zderzyła się z pytaniem o «Zjawisko» zjawisk na sposób wspólnotowy, zbiorowy, społeczny. Z czasem utworzyły się strumyki doświadczeń religijnych z owych doznań jednostkowych, […] może z początku jeszcze tylko intuicyjnych […]. Kiedy te strumyki wezbrały, zaczęły się łączyć w całe rzeki doświadczeń religijnych, płynące do dziś i zasilane nowymi źródłami, które zresztą nie wyschną do końca świata[416].

Abstrahując od szczegółów z zakresu antropogenezy biologicznej, należy stwierdzić, że stanowisko Cz. S. Bartnika harmonizuje z zaproponowaną przez nas wizją pierwotnej religijności człowieka. Co więcej, według związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim teologa, biblijne teksty protologiczne niosą z sobą przesłanie, iż najważniejszym celem dla człowieka na Ziemi miało być wytrwanie w komunii z Bogiem, a istotnym środkiem do tego celu miała być religia, *a wśród niej prawdziwy kult Boga, oddanie Mu chwały i zachowanie we wszystkim jego woli, czyli praw*[417].

Tego rodzaju ujęcie religijności człowieka wiąże się także ze specyficzną narracją dotyczącą zagadnienia upadku pierwszych ludzi: Bartnik w swojej personalistycznej interpretacji problematyki protologicznej stwierdza, że grzech pierworodny *jest to misterium zła prozopoicznego, protologicznego, ujawnione już w alfalnej próbie realizacji osobowej pierwszych ludzi*[418]. Innymi słowy można stwierdzić, że pierwsi ludzie stanęli przed swego rodzaju próbą człowieczeństwa, w której kluczowa była ich postawa w relacji do Stwórcy[419]. Biorąc pod uwagę, że w naszej propozycji narracji antropologicznej podkreślaliśmy kluczowe znaczenie relacyjności, szczególnie wobec Boga, jako *kryterium człowieczeństwa*, propozycja nasza zdaje się być w powyższym zakresie zbieżną z myślą lubelskiego dogmatyka.

---

[415] Zob. tamże.
[416] Tamże, s. 20.
[417] Tamże, s. 316; s. 341 i nn.
[418] Tamże, s. 359.
[419] Por. tamże, s. 752 i nn.; s. 777; a także t. 2, s. 535 i nn.

W poruszanej przez nas kwestii człowieczeństwa przedstawicieli rodzaju *Homo* innych niż ci, którzy należeli do naszego gatunku, warto przytoczyć opinię dominikańskiego teologa J. Salija. Na pytanie: *czy jakiegoś problemu dla wiary chrześcijańskiej nie rodzi teza paleoantropologów, że nasz gatunek nie jest jedynym gatunkiem ludzkim, jaki żył na ziemi,* odpowiada on, że chociaż wiara chrześcijańska nie wydaje się szczególnie zainteresowana problemem człowieczeństwa innych *Homo*[420]*,* to stwierdzić można, iż:

> Byli oni naprawdę ludźmi, albo nimi nie byli – w zależności od tego, czy Stwórca wezwał ich do wiekuistej przyjaźni z sobą, tzn. w zależności od tego, czy zostali obdarzeni duchową i nieśmiertelną duszą[421].

J. Salij pozostawia zatem kwestię człowieczeństwa innych *Homo* nierozstrzygniętą, stwierdzając jednak, że niezależnie od tego, czy przyjmiemy, że byli oni ludźmi, czy też nie, kwestia ta nie nastręcza trudności dla teologii chrześcijańskiej, przy założeniu, że to relacja do Boga jest *kryterium człowieczeństwa.* W zakresie owego kryterium stanowisko dominikanina jest zasadniczo zgodne z naszym. Teza postawiona w niniejszej pracy idzie natomiast w stosunku do opinii J. Salija o krok dalej w kwestii rozstrzygnięcia o człowieczeństwie wspomnianych *Homo*, ponieważ zakładamy, iż na podstawie odkryć z zakresu paleoarcheologii możemy być niemal pewni, że w przypadku przynajmniej jednego gatunku innego niż *H. sapiens*, a więc *H. neanderthalensis,* zaistniała owa decydująca o człowieczeństwie relacja z Bogiem.

Po przedstawieniu opinii dwóch polskich teologów sięgniemy następnie do dorobku badacza z drugiego końca świata. Australijski teolog D. Edwards podejmował współcześnie zagadnienie relacyjności, określając je jako kluczowe, zwłaszcza dla tego rodzaju rozważań antropologii teologicznej, jakie uwzględniają dokonania nauk przyrodniczych odsłaniających przed nami ewolucyjną genezę rodzaju ludzkiego. Punktem wyjścia jego narracji antropologicznej nie jest jednak relacyjność człowieka, ale wewnątrztrynitarna komunia *Boga wzajemnych relacji*[422]. Podstawową zasadą chrześcijaństwa jest zatem, zdaniem Edwardsa, miłość Osób we wzajemnych relacjach. Chrześcijański *Bóg wzajemnych relacji* jest obecny we wszystkich swoich stworzeniach, a zwłaszcza w istotach ludzkich, zdolnych do przyjaźni z Nim[423]. Australijski teolog

---

[420] J. Salij, *Pochodzenie człowieka w świetle wiary i nauki,* dz. cyt., s. 283.
[421] Tamże.
[422] D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna,* dz. cyt., s. 24-27.
[423] Zob. tamże, s. 28-34.

zauważa ponadto, że relacyjność jest fundamentalną cechą rzeczywistości, a zwłaszcza przyrody ożywionej, co można zaobserwować dzięki naukom przyrodniczym[424].

Jednocześnie, zdaniem Edwardsa, już u samego zarania dziejów ludzkości u pierwszych ludzi, to znaczy istot rodzaju *Homo* obdarzonych już samoświadomością, musiało zaistnieć doświadczenie *łaski,* to znaczy doznawania osobowej miłości Trójjedynego Boga[425]. Bez wątpienia, stwierdzenia australijskiego teologa są kompatybilne z zaprezentowaną przez nas propozycją narracji antropologicznej. D. Edwards nadaje jednak relacyjności jeszcze większe znaczenie, uznając ją nie tylko za fundament człowieczeństwa ale także za naczelny przymiot Trójjedynego Boga i zasadę całego Stworzenia Bożego.

Pobieżny przegląd związanych z podejmowanym zagadnieniem aspektów myśli wybranych, współczesnych teologów pozwala stwierdzić, iż zaproponowane przez nas jako *kryterium człowieczeństwa*, a jednocześnie oznaka przekroczenia *progu hominizacji,* zjawisko relacyjności międzyosobowej, a szczególnie kryterium zdolności do relacji z Bogiem, było już, w pewnym zakresie, opisywane we współczesnej myśli teologicznej. Propozycja nasza nie pojawia się zatem w kontrze do ustaleń uznanych katolickich teologów ani w oderwaniu od współczesnych tendencji w antropologii teologicznej. Zaprezentowaną przez nas narrację antropologiczną wyróżnia natomiast zogniskowanie na owym domniemanym, szczególnym okresie antropogenezy, w którym istoty rodzaju *Homo* przekroczyły *próg hominizacji* określony z perspektywy teologicznej, a także wpisanie spekulacji w tym zakresie w kontekst danych o początkach ludzkości dostarczanych przez nauki szczegółowe, a wśród nich przede wszystkim paleoantropologię i archeologię pradziejową.

1.3.7 Podsumowanie – przekroczenie *progu hominizacji*

W niniejszej części naszej pracy zaprezentowaliśmy teologiczne przesłanki dla wyznaczenia *progu hominizacji* oraz podsumowaliśmy dane o początkach ludzkości dostarczane przez nauki przyrodnicze. Konfrontacja teologiczno-empiryczna prowadzi do tezy, iż przekroczenie tego progu mogło mieć miejsce na tym etapie dziejów, w którym istoty rodzaju *Homo* uzyskały zdolność otwarcia się na doświadczenie Stwórcy. Możemy spekulować, że mogło to mieć miejsce w okresie, z którego pochodzą najdawniejsze

[424] Zob. tamże, s. 40 i nn.
[425] Zob. tamże, s. 110-113.

materialne świadectwa myślenia symbolicznego i religijnego przedstawicieli rodzaju *Homo.*

Najnowsze odkrycia z zakresu paleoantropologii zmuszają nas do spojrzenia na nowo na opracowane przez paleoantropologów drzewo filogenetyczne człowieka, uwzględniające odkrycia dokonane dzięki postępowi genetyki[426]. W ostatnich latach paleoantropolodzy wykazali, iż archaiczni przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* płodzili potomstwo z przedstawicielami innych gatunków: neandertalczyków, denisowian i innych, a ludzie współcześni – w zależności od tego, z jakiej części świata pochodzą – mogą nosić w sobie ich genetyczne dziedzictwo[427]. Ponadto granica pomiędzy zwierzętami – konkretnie *zwierzęcymi* przedstawicielami hominidów – a ludźmi okazuje się o wiele bardziej płynna, niż sądzono przed wiekami. Z punktu widzenia nauk empirycznych trudno wręcz ją wyznaczyć. Pozostaje postulować tezę, że granicę tę określić może jedynie antropologia teologiczna: *kryterium człowieczeństwa* jest zdolność do relacji z Bogiem, pierwsza *iskra Boża* w stworzeniu, które *staje się człowiekiem.* „Moment" otwarcia się na transcendencję byłby zatem przekroczeniem *progu hominizacji*, cezurą oddzielającą pierwszych ludzi od świata zwierzęcego.

A zatem, skoro za oznakę przekroczenia *progu hominizacji* uznamy zdolność do wchodzenia w relację z Bogiem za którą idzie wrażliwość na głos sumienia – choćby nawet w jego prymitywnej postaci, to *pierwszych ludzi* możemy poszukiwać w różnych miejscach osi czasu pradziejów ludzkości i wśród różnych *gatunków* człowieka. To samo dotyczy wydarzenia upadku (czy też zespołu wydarzeń związanych z upadkiem) pierwszych ludzi. Tam, gdzie zaistniał potencjał odniesienia do Boga oraz wola i rozum – nawet jeśli niedoskonałe – tam mógł „wydarzyć się" upadek[428].

Formułując powyższe tezy poruszaliśmy się na „niepewnym gruncie" wspólnego obszaru zainteresowań teologii i wielu różnych nauk empirycznych, stąd też musimy zaznaczyć, iż jest to propozycja mająca w dużej mierze charakter spekulatywny. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że teza nasza ma znaczny walor apologetyczny, ponieważ pozwala przedstawić chrześcijańskie prawdy protologiczne i antropologiczne w sposób

---

[426] Zob. np. C. Stringer, *What makes a modern human,* dz. cyt., s. 33-35; M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji,* dz. cyt., s. 332-340. Por. drzewo filogenetyczne z opublikowanej w 2008 roku pracy uznanego paleoantropologa I. Tattersala zamieszczone w pracy *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* dz. cyt., s. 59; 106-107, w którym nie uwzględniono jeszcze późniejszych odkryć dokonanych dzięki postępowi w dziedzinie badań genetycznych.

[427] Zob. punkt: *Homo sapiens – pierwsi ludzie?* w niniejszym rozdziale.

[428] Na ten temat zob. więcej w rozdziale drugim niniejszej pracy.

niesprzeczny z tym, co wiemy o początkach ludzkości dzięki wynikom innych nauk. Propozycja nasza może wprawdzie rodzić kontrowersje w związku z zagadnieniem mono- i poligenizmu, gdyż dla zwolenników realnego monogenizmu antropologicznego (w znaczeniu pochodzenia ludzkości od jednej wyłącznie pary ludzkiej) jest nie do przyjęcia. Obecnie jednak wydaje się oczywiste, że opcja realnego monogenizmu nie jest w teologii katolickiej jedyną, a nawet nie wydaje się już dominującą[429].

Na koniec dokonajmy ostatecznego, syntetycznego podsumowania ustaleń niniejszego rozdziału w punktach:

1) Z punktu widzenia teologii, na podstawie danych biblijnych, najbardziej istotnymi *kryteriami człowieczeństwa* są: niezwykłe podobieństwo do Stwórcy, które ujawnia się we władzach rozumu i wolnej woli oraz osobowy charakter przejawiany w zdolności do wchodzenia w relacje, szczególnie ze Stwórcą, w której ostatecznie spełnia się człowiek.

2) Spośród powyższych oznak świadczących o przekroczeniu *progu hominizacji*, na osi dziejów rodzaju *Homo* możemy poszukiwać oznak nawiązania przez nie relacji z Bogiem (*capax Dei*), utrwalonych w odkrywanych przez paleoarcheologów świadectwach materialnych.

3) Chociaż nie jesteśmy w stanie dokładnie określić, na jakim etapie antropogenezy istoty rodzaju *Homo* przekroczyły *próg hominizacji,* to dysponujemy świadectwami materialnymi, na podstawie których możemy spekulować o przekroczeniu przez gatunki *H. neanderthalensis* i *H. sapiens progu hominizacji*. Świadectwa te dokumentują bowiem praktyki religijne tych gatunków, które uznać można za próby nawiązywania relacji ze Stwórcą. Nie możemy jednak wykluczyć, że już wcześniejsi przedstawiciele rodzaju *Homo* taką relację nawiązali.

4) Nauki o człowieku potwierdzają rolę szczególnego wymiaru ludzkiej relacyjności jako kryterium wyróżniającego człowieka ze świata zwierzęcego.

5) Pojęcie osoby ludzkiej, formułowane z punktu widzenia antropologii teologicznej i teologiczne *kryteria człowieczeństwa* nie mogą być uznane za równoznaczne z taksonomicznym (biologicznym) pojęciem gatunku (np. *H. sapiens*). Na podstawie kryterium religijności wydaje się, że mianem *człowieka* określić można nie tylko

[429] Zob. np. G. L. Müller., *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 184-185; a także obszerne opracowanie na ten temat: T. B. Łukaszuk: *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby,* dz. cyt. Do zagadnienia tego powrócimy również w kolejnym rozdziale.

prehistorycznych przedstawicieli gatunku *H. sapiens,* ale także neandertalczyków i być może reprezentantów innych gatunków rodzaju *Homo.*

6) Integralne ujęcie zagadnienia antropogenezy uwzględniające zarówno perspektywę empiryczną, jak i teologiczną jest możliwe. Przykład takiego ujęcia, zaproponowany w niniejszej pracy może zostać wykorzystany w badaniach nad interdyscyplinarnym pojęciem osoby i istoty ludzkiej. Stanowić może także interesującą propozycję dla badań współczesnej teologii katolickiej nad zagadnieniami protologicznymi, zwłaszcza iż pewne aspekty tej problematyki bywały już podejmowane z podobnej perspektywy w dorobku niektórych uznanych współczesnych teologów. Nasze propozycja będzie także punktem odniesienia dla współczesnej interpretacji problemu upadku i grzechu pierworodnego, podejmowanego w kolejnym rozdziale niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ II

UPADEK I JEGO DZIEDZICTWO

W wielu pracach poświęconych zagadnieniu grzechu pierworodnego czytelnik może natrafić na następujący cytat z Błażeja Pascala:

> Z pewnością nic nas bardziej nie razi niż ta nauka [o grzechu pierworodnym]; mimo to bez tej tajemnicy, najniezrozumialszej ze wszystkich, jesteśmy niezrozumiali samym sobie. Węzeł naszej natury bardziej jest niepojęty bez owej tajemnicy niż tajemnica ta jest niepojęta dla człowieka[430].

Choć zdaje się nam, wbrew francuskiemu polihistorowi, że są w wierze chrześcijańskiej treści trudniejsze do przeniknięcia rozumem niż zagadnienia protologiczne, to zdecydowanie możemy zgodzić się z jego stwierdzeniem, iż bez prawdy o grzechu pierworodnym *jesteśmy niezrozumiali samym sobie.* Wydaje się przy tym, że zagadnienie grzechu pierworodnego może być także niezrozumiałe dla współczesnego odbiorcy, ukształtowanego w światopoglądzie scjentystyczno-przyrodoznawczym[431]. Istotnie, w takim kontekście nie ma chyba – jak stwierdził Pascal – bardziej problematycznych prawd wiary niż te, które wiążą się z zagadnieniem upadku i grzechu pierworodnego[432]. Powyższe trudności zdają się potwierdzać – nieliczne swoją drogą – badania z zakresu socjologii religii poświęcone treści wiary Polaków. Na przykład, w badaniu przeprowadzonym w 2015 roku, niezachwianą wiarę w Boga zadeklarowało 56% respondentów, ale wiarę w grzech pierworodny jedynie 30%, a co znamienne, odsetek badanych, którzy zgadzają się z katolicką doktryną o upadku konsekwentnie spada[433]. Jednocześnie można zauważyć, że trudności ze zrozumieniem problematyki grzechu pierworodnego przez współczesnych odbiorców znajdują swoje odzwierciedlenie w krajowym dyskursie publicznym[434].

Powyższe trudności mogą wynikać z nie dość wyczerpującego przebadania i opracowania problematyki upadku i grzechu pierworodnego w kontekście współczesnych wyzwań i potrzeb dzisiejszych odbiorców katolickiego nauczania. Wobec tego

[430] B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 223.
[431] Zob. wstęp do niniejszej pracy.
[432] Por. E. Piotrowski, *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty,* dz. cyt., s. 297.
[433] Zob. R. Boguszewski, *Kanon wiary Polaków, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015*, dz. cyt., s. 10.

podejmiemy próbę współczesnej interpretacji teologicznej zagadnienia w taki sposób, aby zgodnie z postawionymi na wstępie pracy założeniami odpowiedzieć na następujące pytania:

– Czy katolickie nauczanie o upadku jako wydarzeniu dziejowym, które miało miejsce w początkach ludzkości, można pogodzić z wizją pradziejów rodzaju ludzkiego ustaloną w rozdziale pierwszym, a jeśli tak, to co możemy o tym wydarzeniu powiedzieć?

– W jaki sposób powinniśmy objaśniać doktrynę o przekazywaniu grzechu pierworodnego: czy dziedziczenie grzechu pierworodnego rozumieć należy jako społeczne oddziaływanie zła czynionego przez jednostki w dziejach całej ludzkości, czy też może jest to rodzaj skazy transmitowanej wraz z przekazywaniem natury ludzkiej?

Aby umożliwić wyczerpującą i zgodną z założeniami niniejszej pracy odpowiedź na powyższe pytania, podjęte zostaną następujące kroki:

1) W punkcie pierwszym dokonamy przeglądu i analizy biblijnych danych dotyczących upadku (*peccatum originale originans*) i grzechu pierworodnego (*peccatum originale originatum*) co pozwoli na sformułowanie współczesnej propozycji interpretacji teologicznej. Najpierw, w oparciu o komentarze specjalistów z zakresu egzegezy i interpretacji, podejmiemy wyczerpującą lekturę narracji o rajskim ogrodzie z Księgi Rodzaju, a następnie uzupełnimy wyciągnięte wnioski o dane z dalszej narracji genezyjskiej oraz wybrane, istotne fragmenty pozostałych ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu.

2) Następnie dokonamy zwięzłego przeglądu i podsumowania najważniejszych wypowiedzi doktrynalnych Kościoła o grzechu pierwszych ludzi i jego następstwach. Chociaż nie będziemy szczegółowo śledzić historii dogmatu, to jednak przegląd sentencji

[434] Przykładem mogą być reakcje, jakie wzbudziła wypowiedź Metropolity Poznańskiego z 2018 roku. Abp Stanisław Gądecki w kontekście skandalu związanego z przestępstwami seksualnymi i pedofilskimi duchownych wyjaśniał, że nawet podjęcie wszelkiego rodzaju działań zapobiegawczych, prawnych i tym podobnych nie gwarantuje całkowitego wyeliminowania tych zjawisk, ponieważ skutki grzechu pierworodnego oddziałują na ludzi, *to znaczy, że zawsze istnieje kuszenie, zawsze istnieje słabość ludzka, zawsze istnieje wolność ludzka, która jest największym darem Bożym.* […] *I ta wolność prowadzi do wielkich rzeczy i do małych rzeczy, albo do bardzo niskich.* (*Arcybiskup Gądecki o rozliczeniu Kościoła z pedofilii*, „TVN24.pl" 13 IX 2018, https://tvn24.pl/polska/abp-gadecki-o-rozliczeniu-kosciola-z-pedofilii-ra868264-2582523 [dostęp: 15 II 2023]). Wypowiedź ta przyjęta została w przestrzeni medialnej z oburzeniem: metropolicie poznańskiemu zarzucano usprawiedliwianie przestępców seksualnych „mitycznym" grzechem pierworodnym (zob. np. W. Krzysztofiak, *Arcybiskup Gądecki twierdzi, iż pedofilia jest skutkiem grzechu pierworodnego i daru Bożego*, „Krzysztofiak: Blog Globalny", http://krysztofiak-wojciech.blogspot.com/2018/09/arcybiskup-gadecki-twierdzi-iz.html [dostęp: 15 II 2023]).

Magisterium uzupełnimy przynajmniej o najbardziej istotne punkty z zakresu kształtowania się doktryny.

3) W kolejnym punkcie sięgniemy do myśli wybranych starochrześcijańskich pisarzy, aby zebrać najbardziej istotne wypowiedzi przedstawicieli okresu patrystycznego w zakresie nauczania o upadku, ze względu na ich znaczenie dla rozwoju doktryny[435].

4) Po usystematyzowaniu danych z Pisma Świętego i Tradycji odniesiemy się do postawionych wcześniej pytań, stanowiących współczesne wyzwania teologiczne w zakresie problematyki grzechu pierworodnego i upadku. Propozycje interpretacyjne zestawimy także z myślą wybranych, współczesnych teologów, a następnie podsumujemy.

2.1 Biblijna odsłona upadku

Podczas analizy danych zawartych w Piśmie Świętym musimy wziąć pod uwagę szczególną relację między Starym a Nowym Testamentem, bez uwzględnienia której niemożliwe jest odkrycie pełnego znaczenia Słowa Bożego[436]. Odczytanie wybranych fragmentów w kontekście całości orędzia biblijnego, z uwzględnieniem opinii specjalistów z zakresu egzegezy i interpretacji będzie miało na celu odkrycie intencji autorów natchnionych i przesłania, jakie Biblia, odczytywana jako całość, przekazuje odnośnie upadku i grzechu pierworodnego[437].

2.1.1 Upadek i rozprzestrzenianie się zła według Księgi Rodzaju

Analizę danych biblijnych dotyczącą grzechu pierwszych ludzi i jego oddziaływania na ludzkość należy rozpocząć od Księgi Rodzaju, ze względu na jej znaczenie jako rozpoczynającej narrację o wielkiej historii relacji człowieka z Bogiem, a także dlatego, że stanowi ona niejako klucz interpretacyjny do dalszych treści Pisma Świętego[438]. Rozważając opowiadanie o Ogrodzie Eden, upadku pierwszych ludzi i dalszych dziejach ludzkości naznaczonych grzechem należy pamiętać, że teksty te mają charakter etiologiczny, a ich autorzy starali się opisać fakt o charakterze dziejowo-egzystencjalno-etycznym, a nie historycznym. Czynili to na podstawie refleksji religijnej, posługując się

[435] Zob. Optatam totius, nr 16.
[436] Zob. Dei verbum, nr 16.
[437] Por. tamże, nr 12.
[438] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 264 i nn; M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, dz. cyt., s. 107-108.

środkami właściwymi swojej kulturze i czasom, w jakich żyli[439]. Stąd też naszym zadaniem będzie odczytanie tej narracji *w Duchu, w jakim została napisana*[440] oraz ustalenie odpowiedniej interpretacji opowiadania.

2.1.1.1 Ogród Eden i opowiadanie o upadku w drugim i trzecim rozdziale Księgi Rodzaju

Kluczowa dla problematyki protologicznej narracja o upadku pierwszych ludzi została poprzedzona opisem ogrodu, w którym Bóg umieścił człowieka. W Rdz 2, 8 czytamy: *Pan Bóg zasadził ogród w Edenie, na Wschodzie, i umieścił tam człowieka, którego ulepił.* Lokalizacja ogrodu *w Edenie* staje się w kolejnych wersetach jednocześnie jego nazwą własną, ale w powyższym wersecie zdaje się wskazywać na jakąś krainę geograficzną[441]. W powiązaniu z opisem rzek nawadniających ogród (Rdz 2, 10 i nn.) umiejscowienie ogrodu zdaje się podkreślać jego wyjątkowość, urodzajność i panującą w nim szczęśliwość[442]. Natomiast stwierdzenie, że Eden znajdował się *na wschodzie* sugeruje, że było to miejsce Boże i życiodajne[443]. Ponadto określenie to jest interpretowane przez niektórych egzegetów nie jako lokalizacja rajskiego ogrodu, ale jako umiejscowienie narracji w czasie – u zarania dziejów[444].

Jak wspomnieliśmy wyżej, lokalizacja ogrodu staje się w narracji biblijnej jego nazwą własną. Jest to więc *Gan Eden*[445]. Etymologia hebrajskiego *gan* sugeruje, że chodzi

---

[439] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 51-52; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 38-39; s. 46-49.

[440] Zob. Dei verbum, nr 12.

[441] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 221.

[442] Zob. J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 64; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 201 i nn.; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 222. Inaczej twierdził W. Trilling, według którego chodziłoby tu po prostu o żyzne, dobrze nawodnione pole uprawne, a nie ogród (W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 83).

[443] Przekonanie o szczególnym znaczeniu kierunku wschodniego wiąże się także ze spodziewanym powtórnym przyjściem Chrystusa *ze wschodu,* co znalazło swoje odzwierciedlenie w architekturze starożytnych kościołów chrześcijańskich. Wschodnia strona świata w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu wiązała się z życiem i słońcem, a zachodnia ze śmiercią. Przekonanie to podzielali również chrześcijanie (zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła,* tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 244 i nn.; T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 13).

[444] W podobny sposób wyrażenie to (*a principio*) zostało przełożone przez św. Hieronima w Wulgacie. Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 202 i nn.; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 222.

[445] Co w Septuagincie oddano jako *Raj Rozkoszy* – gr. *paradeisos*, a w Wulgacie jako łac. *paradisum voluptatis*.

o miejsce ogrodzone, zamknięte[446]. Słowo *paradeisos,* zastosowane w przekładzie greckim ma źródłosłów perski i odnosi się do parku otoczonego murem[447]. Tymczasem etymologia słowa *Eden* wiąże się prawdopodobnie z obfitością wody, o czym świadczy również opis rzek nawadniających ogród (Rdz 2, 10-14). Nazwa tego miejsca budziłaby zatem w człowieku starożytnego Bliskiego Wschodu skojarzenie z dobrze nawodnioną oazą bądź też luksusowym ogrodem w rodzaju tych, jakie zakładali w owych stronach tylko najzamożniejsi[448]. Rozumienie określenia *Gan Eden* jako nazwy własnej jest więc komplementarne z pojęciem *Edenu* jako geograficznej lokalizacji ogrodu[449]. Jak zauważył Antoni Tronina, w samej Księdze Rodzaju pojawia się pojęcie *Ogrodu Pana* (zob. Rdz 13, 10), natomiast w Księdze Ezechiela (Ez 31, 8) *Ogrodu Bożego*[450]. Wyrażenie to wskazuje na ścisłą więź Boga – założyciela ogrodu – ze swoim dziełem[451]. Akt umieszczenia człowieka w ogrodzie (Rdz 2, 15) może oznaczać nadanie mu przez Boga szczególnego statusu[452]. Człowiek nie jest tylko elementem świata zwierzęcego, jak pozostałe istoty żywe (por. Rdz 1, 26 i nn.), lecz został stworzony w odrębnym porządku, stąd też Stwórca przeznaczył mu inne miejsce na świecie[453].

Wszystko to zdaje się wyrażać następujący przekaz: w ogrodzie Bożym (rajskim) ludzie doświadczają szczęścia, egzystując w optymalnych warunkach. Są szczodrze darzeni przez dobroć Boga – co wyrażono w opisach bujnej roślinności i obfitości wody[454]. W narracji zawarto także ideę pierwotnej przyjaźni człowieka ze Stwórcą, bądź też wizję potencjału wejścia w taką relację. Opis ogrodu zawiera także przesłanie o harmonii ze środowiskiem życia, którą człowiek zawdzięczałby pozostawaniu w bliskości Boga.

---

446 S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 202; T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 11.

447 A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 30-31.

448 Zob. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 10; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 222-223; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 42; T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 9 i nn.

449 Oczywiście w znaczeniu metaforycznym, nawet jeśli dawni interpretatorzy rozumieli to dosłownie.

450 A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 30-31. Ponadto warto zauważyć, że *Wschód* w symbolice biblijnej i chrześcijańskiej jest kierunkiem szczególnie związanym z Bogiem.

451 Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 100.

452 Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, dz. cyt., s. 40.

453 Zob. tamże, s. 25; s. 32-33.

454 Zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 74; J. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 42-43.

W kolejnych wersetach opowiadania zwraca szczególną uwagę wzmianka o dwóch szczególnych drzewach rajskiego ogrodu umieszczonych w jego centrum[455]:

> Pan Bóg sprawił, że wyrosły z gleby wszelkie drzewa o pięknym wyglądzie, których owoce nadawały się do jedzenia. W środku ogrodu natomiast rosło drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła (Rdz 2, 9).

Motyw drzewa życia lub innej rośliny, która obdarza nieśmiertelnością (zob. Rdz 3, 22), jest symbolem znanym w mitologiach bliskowschodnich (na przykład *Epos o Gilgameszu*). Należy jednak zauważyć, że w starożytnym eposie babilońskim tytułowy bohater z woli bóstw nie dostąpił ostatecznie daru nieśmiertelności[456]. Tymczasem biblijny obraz Drzewa Życia bywał interpretowany jako symbol daru fizycznej nieśmiertelności, jakim miał być – z woli Boga – obdarzony człowiek w Ogrodzie Eden[457].

Symbol Drzewa Życia można jednak zinterpretować również w świetle duchowym. Drzewo to, rosnąc w centrum Edenu, determinuje sens całego ogrodu[458]. Jest symbolem łączności ludzi z Bogiem, obdarowania ich przez Stwórcę darem życia i błogosławieństwem[459]. Drzewo Życia interpretowane było w tradycji chrześcijańskiej także jako symbol związany z krzyżem Chrystusa, bądź też jako symbol samego Zbawiciela[460]. Drzewo to nie kryje w sobie żadnej ambiwalencji i wydaje się wskazywać na pierwotną (bądź pierwotnie zamierzoną), bezpośrednią i nieskończoną więź człowieka

---

[455] Egzegeci w różny sposób odpowiadają na pytanie, czy lokalizacja *pośrodku ogrodu* odnosi się do obu drzew, czy też wyłącznie do Drzewa Życia. Obecnie większość z nich skłania się ku pierwszej z powyższych opinii (zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 223). Podobną interpretację zawiera starożytny *List do Diogneta* (zob. *Do Diogneta*, dz. cyt., XII.1-8).

[456] W tablicach IX-XI *Eposu* pojawia się motyw poszukiwania rośliny dającej nieśmiertelność. Tytułowy bohater, pragnąc życia wiecznego, otrzymuje od mędrca Utnapisztim informację o roślinie dającej wieczną młodość. Odnajduje ją, a następnie traci (kradnie mu ją wąż), wskutek czego Gilgamesz musi porzucić marzenie o uniknięciu śmierci, będącej nieuchronnym losem wszystkich ludzi (zob. *Epos o Gilgameszu*, tłum. i oprac. K. Łyczkowska i inni, Warszawa 2002, tabl. IX-XI, s. 38-59).

[457] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 206.

[458] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 224. Inaczej twierdził W. Trilling, zdaniem którego centralnym punktem wydarzeń jest Drzewo Poznania (W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 84-85).

[459] Zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 75.

[460] Istnieją liczne tego przykłady, zarówno w najstarszych tradycjach interpretacyjnych, np. u Justyna Męczennika (zob. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., 86.1-2) i Ireneusza z Lyonu (zob. W. Myszor, *Symbolika Krzyża według św. Ireneusza*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30 (1997), s. 97-102), jak i w teologii oraz sztuce chrześcijańskiej na przestrzeni dziejów (zob. np. J. Sprutta, *Krzyż mistyczny jako Drzewo Życia w sztuce średniowiecza*, „Studia Gnesnensia" 29 (2015), s. 329-338; M. Witała, *Grzech pierworodny: współczesne trudności i propozycja zastosowania chrystocentrycznej symboliki drzew rajskich w narracji teologicznej,* w: *Kultura spotkania w ujęciu papieża Franciszka,* red. P. Kiejkowski, s. 209-224).

z Bogiem, źródłem Życia i wszelkiego Dobra[461]. Interpretacja ta wydaje się słuszna, ponieważ symbol Drzewa Życia stanowi swoistą klamrę kompozycyjną spinającą całość ksiąg biblijnych, od Księgi Rodzaju do Apokalipsy. W Ap 2,7 opisano *drzewo życia*, *które jest w raju Boga*, z niego będą mogli spożywać zwycięzcy, którzy wytrwali do końca w wierze[462]. Liście tego drzewa są *lekarstwem narodów,* a owoce są dostępne dla tych, którzy dzięki krwi Chrystusa weszli do niebiańskiego Jeruzalem[463].

Wydaje się zatem, że obraz Drzewa Życia odczytywać należy w perspektywie relacyjno-etycznej, jako odnoszący się do więzi człowieka z Bogiem oraz do ustanowionego przez Stwórcę porządku stworzenia i moralności. Drzewo to jest symbolem życia jako wartości, nie tyle w aspekcie biologicznym, co absolutnym i wiecznym: życia w pełni, które, zgodnie z orędziem biblijnym, równoznaczne jest z pełnią relacji (komunią) człowieka z Bogiem[464].

Motyw Drzewa Poznania Dobra i Zła jest unikatowy dla tekstu biblijnego i w przeciwieństwie do Drzewa Życia nie posiada odpowiednika w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu[465]. Hebrajskie określenie zastosowane w tekście oryginalnym sprawia, że drugie z drzew określić można zarówno mianem Drzewa Poznania Dobra i Zła, jak i Drzewa Wiedzy [o Dobru i Złu][466]. Egzegetom trudno jest stwierdzić jednoznacznie jakiego rodzaju poznanie, czy też jakiego rodzaju zdobycie wiedzy sugeruje tekst oryginalny: czy chodzi o zdolność rozróżniania pomiędzy tym co dobre, a tym co złe? Czy też może o wszechwiedzę o świecie w ogóle (*dobro i zło* jako wyraz *pełni*)? Badacze są natomiast w większości zgodni, że symbol ten miał wyrażać raczej stosunek człowieka do Stwórcy i porządku stworzenia, a w szczególności porządku moralnego[467]. Całe stworzenie

---

[461] Por. np. Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* oprac. M. Czekański, Kraków 2012, s. 194.

[462] Drzewo to ukazane jest także w Ap 22, 2.14.19.

[463] Zob. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 121-123; s. 152-153.

[464] Por. J 17, 3: *A na tym polega życie wieczne, aby poznawali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś: Jezusa Chrystusa.* Zob. także M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej,* Kraków 2011, s. 40-45.

[465] Zob. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 43. Niektórzy egzegeci uważają, że chodzi o jedno i to samo drzewo, wydaje się jednak, że w opowiadaniu istotną dla odkrycia przesłania tekstu jest dychotomia: Drzewo Życia – Drzewo Poznania, dlatego należy się przychylić do opinii przeciwnej, to znaczy, że chodzi o dwa różne drzewa. Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 201.

[466] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 225.

[467] Zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 76.

zostało powołane do istnienia jako dobre z natury[468]. Skoro tak przedstawia się sytuacja całego stworzenia, to skąd wzięło się zło[469]? W przeciwieństwie do pierwotnej, pełnej harmonii relacji człowieka z Bogiem, *poznanie dobra i zła* wprowadziło jakąś ambiwalencję. Zamiast jednoznacznego opowiedzenia się po stronie dobra, zaburzyło ono harmonię i wprowadziło nieład.

Nie wydaje się, aby Drzewo Poznania Dobra i Zła miało symbolizować rodzaj zasadniczej zdolności intelektualno-etycznej, czy też umiejętność rozróżniania pomiędzy dobrem a złem według woli Bożej. Te bowiem, według przesłania biblijnego, człowiek już posiadał, o czym świadczą fragmenty innych Ksiąg Świętych[470]. Nie wydaje się również, aby spożycie owocu Drzewo Poznania Dobra i Zła oznaczało zdobycie wszechwiedzy[471]. Wynika to z dalszych wersetów narracji edenicznej, do których musimy się w tym miejscu odnieść, łamiąc chronologiczny układ wywodu. W Rdz 3, 5 Szatan kusi człowieka do sięgnięcia po owoc zakazanego drzewa, utrzymując, że wówczas *pozna dobro i zło,* stając się *jak Bóg.* Jest to oczywiste kłamstwo. Stworzenie o własnych siłach nie może upodobnić się do Stwórcy.

Właściwa symbolika Drzewa Poznania ujawni się po odczytaniu Bożego zakazu, dotyczącego owoców owego drzewa. Stwórca poucza człowieka w następujących słowach:

> «Z każdego znajdującego się w ogrodzie drzewa możesz brać sobie owoce do jedzenia, natomiast z drzewa, które służy poznaniu dobra i zła, nie jedzcie. W tym bowiem dniu, w którym spożylibyście z niego, umrzecie» (Rdz 2, 17)[472].

---

[468] Zob. Rdz 1, 31: *I widział Bóg, że wszystko co stworzył, było bardzo dobre*.

[469] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 223-227.

[470] Jak na przykład Syr 17, 6-7, gdzie wyraźnie stwierdza się, że człowiek obdarzony został przyrodzoną władzą sumienia (*Dał* [Bóg ludziom] *wolny wybór i język, i oczy i uszy, a także serce aby myślało. Napełnił ich zdolnością rozumienia i pokazał im to, co dobre i co złe*). Tożsamą myśl zawiera nauczanie św. Pawła, według którego ludzkość otrzymała od Boga wystarczającą znajomość idei porządku naturalnego i nadprzyrodzonego (S. Łach wskazuje np. Rz 5, 2-19 i 1Kor 15, 21 nn. Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 207).

[471] Odmiennego zdania jest J. St. Synowiec (tegoż, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 108-109), który stwierdza, że *dobro i zło* jest meryzmem, oznaczającym wszechwiedzę Boga, a sięgniecie po owoce zakazanego drzewa symbolizuje ludzką próbę postawienia siebie samego w miejsce Boga, to znaczy uzurpowanie sobie Bożej wszechwiedzy, za czym idzie również pragnienie autonomii moralnej. Nie ulega jednak wątpliwości, że ostateczny przekaz biblijnej symboliki jest w tym wariancie tożsamy z przedstawionym przez nas dotychczas.

[472] Fragment ten przytaczamy w przekładzie Biblii pierwszego Kościoła, ponieważ w przeciwieństwie do innych popularnych polskich przekładów oddaje on sens oryginału hebrajskiego w zakresie umiejscowienia w czasie śmierci jako skutku spożycia z owocu Drzewa Poznania („w tym dniu").

Chociaż badacze proponowali różne warianty egzegezy tego fragmentu, wydaje się, że powyższą sentencję należy odczytać bardziej jako Bożą przestrogę przed skutkami sięgnięcia po owoc Drzewa Poznania Dobra i Zła, niż jako zakaz obwarowany skutkami, to znaczy karą za określony czyn[473]. Dlaczego jednak sięgnięcie po owoce Drzewa Poznania miałoby pociągać za sobą negatywne konsekwencje? Jak wspomnieliśmy wyżej, najbardziej prawdopodobna interpretacja tego symbolu związana jest z porządkiem moralnym ustanowionym przez Boga. W kontekście całości narracji wydaje się, że *poznanie dobra i zła,* podobnie jak *życie,* których źródłem miały być rajskie drzewa, interpretować należy w aspekcie relacyjno-etycznym i aksjologicznym. Przestroga Boga (Rdz 2, 16) miała ochronić człowieka przed pułapką próby autonomicznego decydowania o moralności – ustalania, co jest dobre a co złe, do czego zdolny jest jedynie Bóg[474]. Ludzie, próbując samodzielnie odnaleźć drogę w labiryncie moralności, w oderwaniu od harmonijnej relacji ze Stwórcą, nieuchronnie ściągną na siebie zgubę. Wejście w świat wartości w sposób nieuporządkowany skutkuje doświadczeniem grzechu i zła moralnego, a wreszcie śmiercią duchową, rozumianą przede wszystkim jako odłączenie od wspólnoty z Bogiem[475]. Innymi słowy, skutkiem spożycia zakazanego owocu, przed którym ma ochronić człowieka Boży zakaz, jest utrata życia – prawdziwego i wiecznego. Autorzy *Katolickiego Komentarza Biblijnego* sugerują, że spożycie owocu Drzewa Poznania umożliwiłoby człowiekowi osiągnięcie autonomii i władzy nad życiem nieodpowiedniej dla jego statusu jako stworzenia[476]. Jednak naszym zdaniem należałoby raczej stwierdzić, że tego rodzaju autonomia i autarkia w sensie ścisłym nie były w żadnym wypadku osiągalne dla człowieka. Mógł on, co prawda, usiłować osiągnąć status autonomii wobec Boga, ale w takim wypadku nieuchronnie ściągnął na siebie konsekwencje o których wspomnieliśmy wyżej.

Warto wspomnieć jeszcze o dość radykalnej interpretacji Drzew Rajskich, jaką proponował Cz. S. Bartnik. Zdaniem lubelskiego teologa Drzewo Życia i Drzewo Poznania

---

[473] Zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 83; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231. Do zagadnienia egzegezy i interpretacji tego fragmentu odniesiemy się szerzej w rozdziale trzecim, w kontekście śmierci człowieka jako skutku grzechu (zob. w w rozdziale trzecim niniejszej pracy punkt: *Śmiertelność człowieka – konsekwencją spożycia owocu z Drzewa Poznania Dobra i Zła?*).

[474] Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 280; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 76; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 65; Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 51; s. 57.

[475] Por. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej,* dz. cyt., s. 41 i nn.

[476] Zob. *Katolicki komentarz biblijny,* dz. cyt., s. 17.

to dwie antytezy. Drzewu Życia, wydającemu owoc życia wiecznego jest przeciwstawione Anty-Drzewo, które nazywał on *Drzewem Śmierci*, *Drzewem Negacji Boga*, *Fałszu*, *Złudy*, *Pychy*, *Grzechu*, wreszcie *Drzewem utożsamienia się z Bogiem* lub *moralnego wynoszenia się ponad Boga*. Według Cz. S. Bartnika to właśnie wyrażają słowa Rdz 2, 17: *gdy zjesz z niego, na pewno umrzesz*[477]. Naszym jednak zdaniem Drzewo Poznania to raczej symbol wartości, które same w sobie złe nie są, ale na które człowiek porwał się w nieuporządkowany, nieodpowiedni sposób.

Zakończenie drugiego rozdziału Księgi Rodzaju zawiera jeszcze jedno stwierdzenie odnoszące się do ludzi w rajskim ogrodzie: *Mężczyzna i jego żona byli nadzy, ale nie odczuwali wstydu* (Rdz 2, 25). Egzegeci wyrażają różne opinie odnośnie interpretacji tego fragmentu. W kulturze hebrajskiej nagość była (poza pewnymi wyjątkami) czymś wstydliwym, związanym ze zniewoleniem lub poniżeniem, stąd też należy stwierdzić, że autorzy natchnieni łączyli nagość – będącą przyczyną zawstydzenia – z niewłaściwymi stosunkami międzyludzkimi[478]. Stwierdzenie *byli nadzy, ale nie odczuwali wstydu* wskazuje, że człowiek bez grzechu miał „nie widzieć" w sobie jakiejkolwiek ambiwalencji, ani śladu zła moralnego[479]. Zamiast tego postrzegał siebie przez pryzmat wewnętrznej wolności, „widząc" w sobie nawzajem *czystą wartość człowieka*[480]. Brak odczucia wstydu z powodu nagości przez kobietę i mężczyznę w rajskim ogrodzie nie oznaczał zatem bezwstydu, ale szczególną, harmonijną relację, jaka była ich udziałem[481]. Zdecydowanie jednak należy odrzucić interpretacje wiążące biblijne symbole pierwotnej nagości i Drzewa Poznania Dobra i Zła z seksualnością, która miałaby być obca, czy też niedozwolona ludziom przed upadkiem[482]. W taki sposób obrazy z opowiadania edenicznego odczytywał św. Augustyn i jego naśladowcy. Jednakże interpretacje tego rodzaju byłyby całkowicie sprzeczne z Rdz 1, 28, gdzie Stwórca poleca ludziom: *Bądźcie płodni, mnóżcie się i zaludniajcie ziemię*[483].

---

[477] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 367.
[478] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 237.
[479] Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, dz. cyt., s. 48.
[480] Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Watykan 1986, s. 51-60. Szerzej na ten temat zob. także M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej,* dz. cyt., s. 90 i nn.
[481] Zob. Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,*dz. cyt., s. 87-92; S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 213.
[482] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 106-107; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 22.
[483] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 107; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 208.

Rozdział trzeci Księgi Rodzaju zawiera opowiadanie o dramacie kuszenia i upadku człowieka. Narracja o upadku zawiera podobieństwa do mitologii mezopotamskiej. Wspomnieliśmy już o skojarzeniach, jakie budzi Drzewo Życia z motywem rośliny dającej życie wieczne z *Eposu o Gilgameszu*. W trzecim rozdziale *Genesis* pojawia się wąż, którego postać, podobnie jak w sumeryjskim eposie, związana jest z utratą dostępu do owej rośliny. Cała narracja Rdz 3 budzi natomiast skojarzenia z babilońskim mitem o Adapie, jednakże opowiadania te, oprócz pewnych podobieństw, zawierają także znaczące różnice, a ich przesłanie jest zasadniczo odmienne[484].

Pojawiającego się w biblijnym opowiadaniu węża przedstawiono jako *bardziej przebiegłego od wszystkich zwierząt polnych* (zob. Rdz 3, 1). Czytelnik staje się świadkiem dialogu pomiędzy wężem a kobietą:

> Czy rzeczywiście Bóg powiedział: «Nie wolno wam jeść ze wszystkich drzew tego ogrodu»? Kobieta odrzekła: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, lecz o owocach drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: «Nie będziecie z niego jeść, a nawet go dotykać, abyście nie umarli». Odparł wąż kobiecie: «Na pewno nie umrzecie. Ale Bóg wie, że gdy zjecie ten owoc, otworzą się wam oczy i staniecie się jak Bóg: poznacie dobro i zło» (Rdz 3, 1-5).

Pokusa do grzechu pojawia się z zewnątrz[485]. Jej źródłem jest wąż, który jednak różni się od zwyczajnych zwierząt zamieszkujących Ziemię. Utożsamienie owego węża z Szatanem ma bardzo mocne podstawy na egzegetyczne[486]. Dlaczego diabła przedstawiono w biblijnej narracji pod postacią węża? Symbol węża w wierzeniach bliskowschodnich związany był z bóstwami i siłami duchowymi różnego rodzaju, w tym także z istotami demonicznymi niebezpiecznymi i śmiercionośnymi dla człowieka[487]. Jednocześnie symbol ten oznaczał również mądrość, roztropność i przebiegłość[488].

---

[484] Zob. N.-E. Andreasen, *Adam and Adapa: Two Anthropological Characters*, „Andrews University Seminary Studies" 19 (1981: 3), s. 179-194; por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 11-12.

[485] Por. Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 98.

[486] Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 154-156; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 213-214; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 53-54. Odmienne stanowisko prezentuje *Katolicki komentarz biblijny* (dz. cyt., s. 18), mimo iż jego autorzy zauważają, że węża z narracji edenicznej utożsamiała z szatanem późniejsza tradycja starotestamentalna.

[487] Zob. M. Münnich, *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, „Przegląd Historyczny" 95 (2004: 2), s. 160-161; J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 11.

Oczywistym jest, że nie chodzi tu o personifikację zwierzęcia, ale o ukazanie pod jego postacią konkretnego, osobowego, a raczej anty-osobowego bytu, którego inteligencja i wola szkodzenia człowiekowi ujawniła się w przytoczonym powyżej kuszeniu[489]. Wąż jawi się jako zręczny manipulator, który prezentuje kobiecie zniekształconą wizję prawdy i poprzez prowokacyjne pytanie usiłuje przedstawić wypaczoną wizję Boga. Bożą przestrogę przed konsekwencjami spożycia owoców Drzewa Poznania ukazuje jako kategoryczny zakaz korzystania ze wszystkich drzew rajskiego ogrodu[490]. Chociaż niewiasta wyjaśnia, że zakaz dotyczył tylko jednego z drzew, to przedstawia go jako bardziej rygorystyczny niż w pierwotnej wypowiedzi Boga, bowiem według słów Stwórcy to spożywanie, a nie już samo dotykanie owoców Drzewa Poznania miało skutkować śmiercią. Odpowiedź niewiasty na prowokację Szatana zdaje się wskazywać, że manipulacja odniosła skutek: w człowieku zamarło już zaufanie do Stwórcy[491]. To nie zaufanie, ale strach przed śmiercią jest teraz motywacją do przestrzegania Bożego zakazu[492]. Wąż podważył zatem słowa Boga, twierdząc, że spożycie z zakazanego drzewa wcale nie skutkuje śmiercią, co więcej, pozwoli człowiekowi stać się jak Bóg. Według szatańskiej narracji Bóg jawi się jako zazdrośnik, ustanawiający ów zakaz tylko po to, aby człowiek nie mógł Mu dorównać[493].

Człowiek, zwiedziony przez węża, pożąda zakazanego owocu zapominając, że Bóg zezwolił mu na korzystanie ze wszystkich pozostałych drzew Ogrodu Eden (zob. Rdz 2, 17; 3, 2) i ulega szatańskiej pokusie:

> Wtedy kobieta spostrzegła, że owoce tego drzewa ładnie wyglądają, są dobre do jedzenia i do zdobycia wiedzy. Sięgnęła więc po owoc, zjadła i dała też mężczyźnie, który był przy niej, a on zjadł. Wtedy obojgu otworzyły się oczy i poznali, że są nadzy. Zerwali więc liście z drzewa figowego i zrobili sobie przepaski (Rdz 3, 6-7).

---

[488] Por. Mt 10, 16b: *Bądźcie* [...] *uważni jak węże....* Zastosowany w tym wersecie grecki termin φρόνιμοι można przetłumaczyć również jako *roztropni, rozsądni, rozważni, mądrzy* – zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu,* Warszawa 2007, s. 359. Zob. także M. Münnich, *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, dz. cyt., s. 160; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 153-154.

[489] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 213-214.

[490] Zob. tamże, s. 214.

[491] Por. KKK, nr 397; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 70.

[492] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 243-244; por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 54-55.

[493] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 117-118; por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 244.

Pragnienie wywyższenia się, osiągnięcia boskiego statusu i uniezależnienia od Stwórcy, zasiane w sercu człowieka przez diabła doprowadziło do upadku[494]. Ujawniła się w pełni perfidia węża, który stwierdził wcześniej: *gdy zjecie ten owoc, otworzą wam się oczy i staniecie się jak Bóg* (Rdz 3, 5). Rzeczywiście, *otworzyły im się oczy,* ale bynajmniej nie stali się jak Bóg, nie *poznali dobra i zła* tak jak On.

W narracji biblijnej powrócił temat nagości: oto bohaterowie dramatu zaczynają dostrzegać swoją nagość i zasłaniać ją figowymi przepaskami[495]. Egzegeci dostrzegają w tym miejscu istotną grę słów: podobieństwo brzmieniowe terminów hebrajskich określających nagość ludzi i przebiegłość węża, z czego wynika aluzja, że skuszeni stają się podobni do kusiciela[496]. Jak wspomnieliśmy wcześniej, motywu nagości nie należy sprowadzać do kwestii seksualności człowieka, ukazuje on raczej przede wszystkim jego duchową kondycję przed i po grzechu. Świadczy o tym zachowanie pierwszych ludzi wobec Stwórcy:

> A gdy mężczyzna i jego żona usłyszeli głos Pana Boga, przechadzającego się po ogrodzie podczas powiewu wiatru, ukryli się przez Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Zawołał więc Pan Bóg mężczyznę i spytał «Gdzie jesteś?». On odrzekł «Słyszałem Twój głos w ogrodzie, zląkłem się, gdyż jestem nagi i ukryłem się» (Rdz 3, 8-10).

Nagły wstyd oraz potrzeba zakrycia i ukrycia się dotyczyły więc nie tylko wzajemnej relacji kobiety i mężczyzny, ale także odniesienia człowieka do Boga, o czym świadczy opisana w narracji próba ukrycia się przed Stwórcą[497]. Zakłócona została pierwotna bliskość i harmonia, zarówno między Adamem i Ewą, jak i między nimi a Stwórcą[498]. Bohaterowie dramatu odczuwają wstyd, świadomi własnego grzechu i pożądliwości, której pozwolili wymknąć się spod władzy woli a która doprowadziła ich do daremnej próby

---

[494] Zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 76; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 245-246; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 118.

[495] Figowiec pospolity należy do najstarszych drzew owocowych na ziemi i znanych człowiekowi, ponadto roślinie tej przypisuje się symbolikę związaną z męskimi i żeńskimi narządami płciowymi (zob. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika,* Kraków 2003, s. 37-48).

[496] Hebr. *ʿărûmmîm – nadzy i ʿărûm – przebiegły*. Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 247.

[497] Zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 84.

[498] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 56; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 247-248; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 71.

osiągnięcia boskiego statusu[499]. Jednocześnie należy zauważyć, że wstyd i lęk przed Bogiem okazywany przez pierwszych ludzi pokazują, że nie byli oni jeszcze zatwardziałymi grzesznikami[500]. Niewątpliwie chaos zaistniały w wyniku grzechu, burzący harmonię ludzkiej natury, obejmował także jej wymiar cielesny[501], chociaż nie ograniczał się do niego. Przede wszystkim jednak opowiadanie przekazuje prawdę o zerwaniu przez człowieka relacji z Bogiem[502].

Następujące dalej wersety stają się zapisem przesłuchania, niczym w procesie sądowym[503]:

> Bóg zapytał: «Kto ci powiedział, że jesteś nagi? Czy zjadłeś z drzewa, z którego zakazałem ci jeść?». Odpowiedział mężczyzna: «Kobieta, którą postawiłeś przy mnie dała mi owoc z drzewa i zjadłem». Pan Bóg zapytał kobietę: «Dlaczego to uczyniłaś?». Kobieta odpowiedziała: «Wąż mnie skusił i zjadłam» (Rdz 3, 11-12).

Adam usiłuje usprawiedliwiać się, zrzucając winę na Ewę. Wynika z tego, że ich w pełni harmonijna relacja (por. Rdz 2, 22-24) została zakłócona przez grzech[504]. W końcu niewiasta obarcza winą węża. „Proces" ujawnia moralną niedojrzałość ludzi, jakże kontrastującą z boskim statusem, jaki chcieli sobie uzurpować[505].

W kolejnych wersetach odczytujemy sentencje wyroku, zarówno na kusiciela, jak i na skuszonych przez niego ludzi:

> Wówczas Pan Bóg rzekł do węża: «Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród bydła i polnych zwierząt. Na brzuchu będziesz pełzać i proch będziesz jeść przez wszystkie dni swego życia. Wprowadzam nieprzyjaźń między tobą a kobietą, między twoim potomstwem a jej potomstwem. Ono zdepcze ci głowę, a ty zranisz mu piętę» (Rdz 3, 14-15).

---

499 Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 45-46; Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 194.

500 Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 216.

501 Zob. T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 34.

502 Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, K. T. Wencel, *Traktat o człowieku. Traktat o sakramentach,* dz. cyt., s. 23.

503 J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 71-72; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 248-249.

504 Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 159; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 84.

505 Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 250.

Wyrok na węża ukazuje stan upokorzenia i upodlenia Szatana. Zwraca jednocześnie uwagę na odwieczną nieprzyjaźń pomiędzy nim a ludzkością. Wskazuje też na unieszkodliwienie kusiciela: wąż pełzający na brzuchu z głową wśród prochu nie może jej unieść, aby ukąsić[506]. W krajach pustynnych Bliskiego Wschodu zmiażdżenie węża oznaczało jego pokonanie, unieszkodliwienie i upokorzenie[507]. Tekst Rdz 3, 14-15 przekazuje więc nadzieję na ostateczne zwycięstwo odniesione nad diabłem i naprawienie konsekwencji grzechu, o których mowa w kolejnych wersetach, za cenę zranienia, jakie poniesie potomek niewiasty. Tradycja chrześcijańska odnosi te słowa oczywiście do zwycięstwa Chrystusa nad grzechem i Szatanem za cenę śmierci krzyżowej[508].

Następnie czytamy sentencję wyroku, jaki zapadł w sprawie ludzi:

> Do kobiety powiedział: «Pomnożę twoje bóle związane z porodem. W bólu będziesz rodziła dzieci. Do twojego męża będziesz lgnęła, ale on będzie panował nad tobą». Po czym rzekł do mężczyzny: «Ponieważ posłuchałeś kobiety i zjadłeś owoc z drzewa, z którego zakazałem ci jeść, przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu. W trudzie będziesz zdobywał na niej pożywienie przez wszystkie dni życia. Będzie ci ona rodziła ciernie i osty, a przecież twoim pokarmem mają być płody roli. W pocie czoła będziesz zdobywał pożywienie, aż wrócisz do ziemi, bo z niej zostałeś wzięty. Bo z prochu jesteś i do prochu wrócisz» (Rdz 3, 16-19).

W warstwie podstawowej ów tekst może być rozumiany w sensie etiologicznym jako wyjaśniający trudy codziennego życia typowe dla czasów i kultury autorów natchnionych[509]. Poszukując jednak sensu duchowego i pełniejszego należy stwierdzić, że „przekleństwo" z wersetów 16-19 wydaje się raczej oznaczać nie tyle karę, jaką nakłada Bóg, ale skutki wolnego wyboru człowieka – konsekwencje, przed którymi Stwórca przestrzegał (zob. Rdz 2, 17). Przeklęty przez Boga jest jedynie wąż (zob. Rdz 3, 14)[510]. Kondycja natury ludzkiej jest zatem w wyniku grzechu naznaczona zranieniem, które

---

[506] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 57.

[507] Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 12; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 218.

[508] Zob. J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 72; A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 46-47. Nie mamy w tym miejscu możliwości rozważyć zagadnienia protoewangelii w Rdz 3, 15, w związku z czym odsyłamy do komentarzy: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 252-253; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 218-219; a także szerzej: J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 172 i nn.

[509] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 253.

osłabia człowieka w jego zadaniach, zgodnych kulturowymi realiami autorów natchnionych: macierzyństwie w przypadku kobiety i pracy w przypadku mężczyzny, a także burzy harmonię relacji między mężem a żoną, która w Bożym zamiarze miała być doskonała i oparta na pełnej jedności (zob. Rdz 3, 16-17; por. Rdz 2, 24-25). Grzech sprawił, że degradacji uległa również pierwotna relacja człowieka z przyrodą (zob. Rdz 3, 17-19)[511].

W kolejnych wersetach autor natchniony przedstawia dalszy los człowieka wygnanego z rajskiego ogrodu:

> Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i kobiety ubrania ze skóry i ich okrył. Mówił też Pan Bóg: «Oto człowiek stał się taki jak My – zna dobro i zło. Oby nie wyciągnął ręki i nie zerwał owocu z drzewa życia, by go zjeść i żyć na wieki». Usunął więc Pan Bóg człowieka z Edenu, aby uprawiał ziemię, z której został wzięty. Wypędził go i postawił na wschód od Edenu cherubów z wirującym ognistym mieczem, by strzegli drogi do drzewa życia (Rdz 3, 21-24).

Podarunek w postaci odzienia, które zastąpiło niewystarczające do ochrony przed nieprzyjaznym środowiskiem przepaski figowe świadczy o tym, że Stwórca nie odrzucił pierwszych ludzi i nadal pragnie otaczać ich opieką[512]. Warto zauważyć, że podarunek w postaci szaty był w kulturze hebrajskim wyrazem upodobania i sposobem okazania przychylności[513]. Sformułowanie *ubrania ze skóry* kojarzyć się może z prymitywnym okryciem, jakie znamy z różnego rodzaju rekonstrukcji przedstawiających ludzi prehistorycznych, jednak według niektórych komentarzy żydowskich odzienie wspomniane w Rdz 3, 21 miało być znakomitej jakości, niezwykle gładkie[514]. Chociaż podarunek ten był znakiem łaski Bożej, której Pan nie odebrał człowiekowi, to jednak jest

[510] Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, K. T. Wencel, *Traktat o człowieku. Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 23-24; T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku*, dz. cyt., s. 36-38. Inaczej twierdził S. Łach, który choć również uważał, że przekleństwo dotyczyło wyłącznie węża, to podawał, iż ludzie po upadku otrzymali od Boga zasłużoną karę – zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 219.

[511] Zob. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 46; por. J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 72; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 59-60.

[512] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 258.

[513] Zob. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 13. Warto odnotować, że w babilońskim micie o Adapie występuje analogiczny motyw: kiedy jego bohater utracił możliwość spożycia *pokarmu życia* i był odsyłany sprzed oblicza boga Anu, otrzymał od niego szatę.

[514] Zob. B. Szczepanowicz, B. Wesołowska-Kowalska, *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby,* Kraków 2011, s. 11-16.

też świadectwem zerwania przez człowieka doskonałej komunii ze Stwórcą – przed upadkiem odzienie to nie było potrzebne.

Wypowiadane przez Boga w Rdz 3, 22 stwierdzenie *Oto człowiek stał się taki jak My...* nie oznacza oczywiście, że człowiek dorównał Bogu. Przytoczone słowa wydają się być raczej wypowiadane z ironią, bądź ubolewaniem[515]. Może wydawać się, że sięgnięcie po owoc Drzewa Poznania (*poznanie* dobra i zła) w połączeniu z potencjalnym spożyciem owocu Drzewa Życia i osiągnięciem wiecznego życia (Rdz 3, 22) jawi się jako coś, czego człowiek nie powinien dostąpić: *Mówił też Pan Bóg: «Oto człowiek stał się taki jak My – zna dobro i zło. Oby nie wyciągnął ręki i nie zerwał owocu z drzewa życia, by go zjeść i żyć na wieki»* (Rdz 3, 22). Według takiej interpretacji człowiek wykroczyłby ponad wyznaczony mu przez Stwórcę status, osiągając autonomię jaka nie byłaby odpowiednia dla stworzenia, otrzymując niejako boski status[516]. Jednak słowa Stwórcy z Rdz 3, 22 wypowiadane są, jak już stwierdziliśmy wcześniej, ironicznie. Jasne jest, że człowiek nie dorównał Bogu, nie mógł poprzez swoje działanie upodobnić się do Stwórcy. Zarówno *poznanie dobra i zła* – to jest przywilej decydowania o porządku moralnym, obowiązującym człowieka, jak i wieczne życie – przedstawione w symbolu drzew rajskich, są przymiotami Boga[517]. Symbolika sięgnięcia po owoc z zakazanego drzewa w narracji edenicznej oznacza, że człowiek usiłował uzurpować sobie Boski status i autonomię. Sprzeciwiając się woli Boga nie osiągnął swojego celu, zniszczył natomiast swoją harmonijną relację ze Stwórcą – źródłem wszelkiego życia i panujących w nim zasad[518]. Obraz drzew rajskich zdaje się zatem pokazywać przede wszystkim, że kompetencje w sprawach dobra i zła należą wyłącznie do Boga a ludzie powinni się Mu podporządkować. Kiedy człowiek uzurpuje sobie autonomię decydowania o moralności, gdy próbuje arbitralnie ustalić co jest dobre, a co złe (co wyrażono w symbolu sięgnięcia po zakazany owoc Drzewa Poznania)[519], konsekwencją jest utrata nieśmiertelności, to

[515] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 206-208. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 258-259.

[516] Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 17-18.

[517] Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 42; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 258-259.

[518] Natomiast według J. St. Synowca w narracji biblijnej człowiek, sięgając po owoc Drzewa Poznania, pragnął postawić swoją mądrość na równi z mądrością Boga – zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 156-157; por. także Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 57.

[519] Por. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej,* dz. cyt., s. 135-137; Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 97-98.

znaczy prawdziwego życia, a raczej dostępu do tego, co jest jego źródłem: Drzewa Życia, rozumianego jako komunia z Bogiem[520]. To właśnie zdaje się symbolizować scena wygnania z Ogrodu Eden (Rdz 3, 23-24).

Jak zauważa Janusz Lemański, jeżeli uznamy Drzewo Życia za symbol samego Stwórcy (czy też, jak zaproponowaliśmy, komunii z Nim), to obraz ustanowienia Cherubów (Rdz 3, 24), strzegących dostępu do tego drzewa interpretować należy jako znak separacji pomiędzy Stwórcą a człowiekiem, będący skutkiem grzechu[521]. W ludzkim doświadczeniu pojawia się granica między *sacrum* a *profanum*[522]. Człowiek nie może już o własnych siłach zbliżyć się do doskonałej jedności z Bogiem, symbolizowanej przez Drzewo Życia[523].

Warto zauważyć, że motyw rajskich drzew, a szczególnie Drzewa Życia, stanowi klamrę spinającą całą narrację edeniczną (por. Rdz 2, 9 oraz 3, 24)[524]. Podobną klamrę, tym razem obejmującą całość ksiąg biblijnych i opartą o ten sam motyw, dostrzec można w Apokalipsie św. Jana (zob. Ap 2, 7; 22, 2.14.19)[525]. Odnajdujemy tam między innymi następujące stwierdzenie: *Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju Boga*. Dostrzeżenie owego elementu scalającego wszystkie księgi natchnione umacnia naszą interpretację tego symbolu jako wyrażającego pierwotny, harmonijny stan komunii człowieka z Bogiem[526]. W tej perspektywie utrata raju oznaczałoby zatem utratę szansy na egzystencję w stanie doskonałej wspólnoty ze Stwórcą, w jedności międzyludzkiej i harmonii ze światem. Jednocześnie całość orędzia biblijnego jasno wskazuje możliwość odzyskania tej szansy w Chrystusie.

Na koniec można jeszcze postawić pytanie: czy z biblijnego dramatu rozgrywającego się w rajskim ogrodzie należy wyciągnąć wniosek, że człowiek niejako skazany był na grzech? Czy nieuniknione było sięgnięcie po zakazany owoc Drzewa Poznania? Wydaje się, że wydarzenia narracji edenicznej należy postrzegać raczej jako rodzaj próby, jakiej poddany został człowiek, a której wynik zależał od niego samego[527]. W ten sposób rzecz

[520] Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, s. 44; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 83; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 314.

[521] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 260-261.

[522] Zob. tamże.

[523] Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 60-61.

[524] Zob. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 41.

[525] Por. tamże, s. 121-122; s. 152-153.

[526] Szerzej na ten temat zob. w trzecim rozdziale niniejszej pracy punkt: *Chrystus jako Drzewo Życia przywraca dostęp do życiodajnych owoców.*

[527] Por. Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 51.

ujmował Cz. S. Bartnik, który postawił tezę, iż w początkach ludzkości istoty pra-ludzkie musiały przejść próbę osobowo-moralną, aby w pełni stać się ludźmi. Człowiek jako powołany do moralności, spełnia swoje powołanie dopiero w chwili wejścia w życie moralne. Próba ta wymaga określenia swojej relacji do Stwórcy: uznania Jego prymatu i ustanowionego przez Niego porządku stworzenia i oddania Mu należnej miłości[528]. Pod tymi warunkami możliwa jest pełnia wiecznego życia – zupełnie inaczej niż w religiach mezopotamskich, w których mitologiach bogowie zastrzegali życie wieczne tylko dla siebie, ludziom przeznaczając nieuchronną śmierć. Ludzkość otrzymała zatem od Stwórcy szansę na wybór wiecznego dobra – bez udziału zła. Alternatywą było posłuchanie podszeptu Szatana i odrzucenie Boga w próżnej próbie, aby stać się Mu równym[529]. Jednocześnie, zdaniem Bartnika, próba ta była konieczna, aby człowiek stał się osobą, bowiem integralną częścią osobowego wymiaru egzystencji jest życie moralne[530]. Warto zauważyć, że tego rodzaju interpretacja jest zbieżna ze starożytnym nauczaniem zawartym w *Liście do Diogneta*, w którym stwierdzono:

> Nie bez powodu jest napisane, że na początku Bóg posadził w środku raju drzewo poznania i drzewo życia: przez poznanie wskazał drogę do życia. Pierwsi ludzie nie umieli się nim właściwie posłużyć, a wąż ich zwiódł i uczynił nagimi. Nie ma bowiem życia bez poznania ani bezpiecznego poznania bez życia. [...] Ten ukryty sens zrozumiał Apostoł, kiedy ganiąc wiedzę uprawianą z lekceważeniem prawdy i praw życia powiada: «Wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje» [por 1Kor, 8, 1]. Kto mniema, że coś wie, nie mając prawdziwej wiedzy, to jest takiej, jakiej życie daje świadectwo, ten nie wie nic: wąż go zwodzi, gdyż nie kocha życia. Kto zaś łączy wiedzę z bojaźnią i szczerze szuka życia, ten sieje w nadziei i może oczekiwać owoców[531].

Reasumując przeprowadzoną analizę opowiadania edenicznego możemy sformułować następujące wnioski:

1) Człowiek przeznaczony był przez Stwórcę do egzystencji w bliskości Boga i harmonii z naturalnym środowiskiem życia, a także jedności międzyludzkiej. Świadczy o tym opis rajskiego ogrodu, a także obraz pierwotnej nagości pierwszych ludzi w Edenie, które ukazują stan egzystencji człowieka bezgrzesznego.

[528] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 341-342.
[529] Zob. tamże, s. 342-344.
[530] Zob. tamże, s. 344.
[531] *Do Diogneta*, dz. cyt., XII.3-5.

2) Przeznaczeniem ludzkości było zatem osiągnięcie pełni życia, to znaczy doskonałej komunii z Bogiem, symbolizowanej przez obraz Drzewa Życia w centrum Ogrodu Eden. Z kolei obraz Drzewa Poznania zdaje się przekazywać prawdę, że porządek świata stworzonego, a zwłaszcza moralnej sfery egzystencji, która dotyczy człowieka jako stworzenia, ustalony jest przez Boga i zastrzeżony wyłącznie dla Niego. Boży zakaz spożywania owoców Drzewa Poznania jest przestrogą dla człowieka, który w wypadku ustanowienia samego siebie w miejsce Boga w celu samostanowienia moralnego i działania w oderwaniu od Boga, niechybnie zatraci się i poniesie duchową śmierć[532]. Według narracji edenicznej człowiek stanął zatem przed próbą o charakterze osobowo-moralnym, której wynik miał naznaczyć dalszą jego egzystencję.

3) Dramat kuszenia i upadku wskazuje, że ludzie, niepomni Boskiej przestrogi, postanowili za namową Szatana sięgnąć po wartości zastrzeżone tylko Stwórcy. Dramat grzechu obnażył słabość człowieka oderwanego od życiodajnej komunii z Bogiem, a scena wygnania z Edenu ukazała prawdę o tragicznym losie ludzkości naznaczonej grzechem. *Genesis* zawiera jednak również wyraźne przesłanie o tym, że Stwórca nie porzucił swojego stworzenia i zapowiada możliwość przezwyciężenia grzechu i odzyskania pierwotnej komunii w Chrystusie.

Autorzy natchnieni te właśnie prawdy, w oparciu o własne doświadczenia egzystencjalne życia naznaczonego z jednej strony jakimś immanentnym, odczuwalnym brakiem, a z drugiej silnym doświadczeniem Boga, który jest jednoznacznie i bezgranicznie dobry, starali się oddać w obrazach narracji edenicznej[533]. Prawdy te przekazano w języku i symbolach właściwych dla starożytnych kultur mezopotamskich, a jednak przekaz ten zachował ponadczasową aktualność[534].

2.1.1.2 Kainowe bratobójstwo, Potop, Wieża Babel, Sodoma

Dalsza narracja Księgi Rodzaju ujawnia postępujące skutki zerwania przez ludzkość relacji ze Stwórcą. W rozdziale czwartym pojawiają się dwaj bracia: Kain i Abel. Dramat bratobójstwa poprzedzony jest krótką notą genealogiczną i opisem postaci: *Adam współżył*

[532] Nie będziemy w niniejszym rozdziale rozważać szczegółowo zagadnienia śmierci jako skutku grzechu pierwszych ludzi, ograniczając się do stwierdzenia, że chodzi przede wszystkim o śmierć duchową. Zagadnienie to zostanie wyczerpująco opracowane w rozdziale trzecim.

[533] Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 77-78; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 52; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 160.

[534] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 313-314.

ze swoją żoną Ewą. Ona poczęła i urodziła Kaina. […] *Następnie urodziła jego brata Abla. Abel został pasterzem owiec, a Kain uprawiał rolę* (Rdz 4, 1-2). Jest to przede wszystkim przygotowanie czytelnika do kolejnych scen narracji[535]. Chociaż niektórzy badacze sugerowali, że przedstawienie Kaina jako rolnika i Abla jako pasterza miałoby być zapisem utrwalonej w zbiorowej pamięci starożytnych hebrajczyków rewolucji neolitycznej, czy też etiologią antagonizmów pomiędzy rolnikami a koczownikami, to nie ma dostatecznych podstaw, aby przyjąć tego rodzaju tropy egzegetyczne[536].

Po wprowadzeniu następuje opis ofiar składanych przez każdego z braci:

> Po jakimś czasie Kain składał Panu ofiarę z plonów ziemi. Także Abel złożył ofiarę z pierworodnych zwierząt swojego stada oraz z ich tłuszczu. Pan spojrzał na Abla i jego ofiarę, na Kaina natomiast i jego ofiarę nie spojrzał (Rdz 4, 3-5a).

Jak stwierdziliśmy wyżej, nie jest tu istotna różnica profesji, jaką trudzą się bracia. Podobnie jest z rodzajem składanej ofiary: autor natchniony nie chce wykazać wyższości ofiar krwawych nad obiatami z płodów ziemi. Należy pamiętać, że motyw odrzucenia ofiary w Piśmie Świętym zawsze związany jest z nieposłuszeństwem ludzi względem Boga[537]. Przyczyną niezaakceptowania przez Boga żertwy jednego z braci jest niewłaściwa postawa religijna Kaina, o czym świadczą słowa Listu do Hebrajczyków 11, 4: *Dzięki wierze Abel złożył Bogu cenniejszą niż Kain ofiarę i przez to dostąpił uznania za sprawiedliwego, które wyraził mu Bóg nad jego darami.* Wskazówkę do interpretacji odnajdujemy także w Księdze Przysłów 15, 8[538] i 21, 27[539], której fragmenty wyraźnie wskazują, że ofiary składane przez nieprawych i z nieczystym sercem nie są miłe Bogu. Należy zatem uznać, że według autorów natchnionych postępowanie Kaina nie było

---

[535] Nie będziemy się w tym miejscu zajmowali problemem istnienia, według wyobrażeń autorów natchnionych, innych ludzi poza Adamem, Ewą i ich synami. Wydaje się jasne, że opowiadanie to zostało połączone z narracją o pierwszych ludziach ze względu na przekaz, jaki niesie i nie należy tu się doszukiwać żadnych prawidłowości chronologicznych (por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 191-192.

[536] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 277-288; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 195; M. Czajkowski, *„Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?" (Ps 8,5). Orędzie antropologiczne Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 80-81.

[537] Zob. Lb 16, 26; 1Sm 15, 3.18.22. Innego rodzaju wyjaśnienia odrzucenia ofiary Kaina wyklucza J. Lemański (J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 278-280). Podobnie podają autorzy *Komentarza historyczno-kulturowego do Biblii Hebrajskiej,* stwierdzając, że przyczyną odrzucenia ofiary było prawdopodobnie złożenie jej z niechęcią, w nieszczerości serca – zob. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 13.

[538] *Ofiara złożona przez bezbożnych budzi odrazę w Panu, ale modlitwa prawych zyskuje Jego życzliwość.*

[539] *Ofiara przewrotnych budzi odrazę, zwłaszcza jeśli jest składana w nieczystej intencji.*

właściwe już wcześniej, a także nie wykazał on właściwych intencji sprawując kult[540]. Tropem tym poszli zapewne starożytni tłumacze Septuaginty, której tekst sugeruje, że sposób składania ofiary przez Kaina był naznaczony grzechem[541].

Następnie w opowiadaniu o dwóch braciach czytamy:

> Kain bardzo się rozzłościł i chodził ze spuszczoną głową. Wtedy Pan rzekł do Kaina: «Dlaczego się złościsz i chodzisz ze spuszczoną głową? Czyż nie jest tak, że jeśli dobrze postępujesz podnosisz głowę, a jeśli nie postępujesz dobrze, grzech czyha u twych drzwi i cię pociąga, a przecież ty masz nad nim panować» (Rdz 4, 5b-7).

Można odnieść wrażenie, że gniew Kaina miał swój początek już przed odrzuceniem przez Boga jego ofiary. Jeśli chodzi o dalszą interpretację powyższego fragmentu, to egzegeci wskazują na liczne trudności związane z lekturą wersetów szóstego i siódmego, zawierających przemowę Boga do Kaina[542]. Ich przesłaniem zdaje się być przede wszystkim przestroga przed uległością wobec grzechu[543].

W dalszej narracji następuje opis zbrodni i jej konsekwencji:

> Kain powiedział coś do swojego brata Abla. A gdy byli na polu, Kain rzucił się na swego brata Abla i zabił go. Wtedy Pan zapytał Kaina: «Gdzie jest twój brat Abel?». On na to: «Nie wiem. Czyż jestem stróżem mojego brata?». A Bóg zapytał: «Co uczyniłeś? Krew twojego brata woła do mnie z ziemi. Dlatego odtąd bądź przeklęty na tej ziemi, która się otworzyła, aby przyjąć krew twojego brata przelaną przez ciebie. Gdy będziesz uprawiał tę ziemię, nie da ci już plonów. Będziesz na ziemi tułaczem i zbiegiem». (Rdz 4, 8-12).

Kain ignoruje Bożą przestrogę. W wersecie ósmym odnajdujemy lapidarny opis przebiegu zbrodni, jakiej dokonuje na Ablu. Tekst oryginalny nie podaje, co dokładnie Kain powiedział do swojego brata przed zabójstwem. Mogło to być zaproszenie, aby udali się razem w ustronne miejsce[544] albo jakaś arogancka prowokacja[545]. Miejsce zbrodni nasuwa w każdym razie wniosek, że została ona popełniona przez Kaina z premedytacją

[540] Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 184-185.

[541] W polskim przekładzie Septuaginty (Biblia pierwszego Kościoła) wersety 6-7 brzmią: *Pan, Bóg, zapytał Kaina: «Dlaczego posmutniałeś i dlaczego chodzisz z zachmurzoną twarzą? O nie! Czy jeśli właściwie złożyłeś ofiarę, ale niewłaściwie ją rozdzieliłeś, nie popełniłeś grzechu? Zachowaj jednak spokój. Przecież od ciebie zależy odwrócenie się od niego. Ty masz nad nim panować!».*

[542] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 281-284.

[543] Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 184-185; *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 19; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 281; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 62.

i zaplanowana[546]. Egzegeci podkreślają ponadto, że pojęcia zastosowane w tekście oryginalnym sugerują szczególne okrucieństwo towarzyszące morderstwu[547].

Bóg rozpoczyna przesłuchanie analogiczne do tego, które miało miejsce w rajskim ogrodzie (Rdz 3, 8-12). Mamy tu jednak do czynienia z zasadniczą różnicą między postawą Adama i Ewy, a postawą Kaina. O ile Adam i Ewa przyznali się do winy i starali usprawiedliwić, to Kain zuchwale, wręcz arogancko wypiera się zbrodni, jakby myślał, że jest w stanie ją ukryć przed Bogiem, odpowiadając na pytanie o swego brata: *Nie wiem* [gdzie jest]. *Czyż jestem stróżem brata mego?*[548]. Wobec tego padają znaczące słowa Pana Boga o krwi Abla, która *woła do Boga z ziemi.* Krew w kulturze hebrajskiej to siedlisko życia (por. np. Rdz 9, 4 i nn.) a jej przelanie domaga się pomsty (por. Lb 35, 12-28). Bóg, zgodnie z przesłaniem biblijnym, darzy szczególną uwagą pokrzywdzonych którzy wołają do Niego[549]. Kara dla mordercy musi być zatem surowa. Jednak chociaż Kain zasłużył na wyrok śmierci, Stwórca nie pozbawia go życia. Nakłada na niego jednak przekleństwo – pierwsze, jakie w Biblii Pan wypowiada do człowieka[550]. Nie oznacza jednak ono nieodwracalnego odrzucenia przez Boga, ale raczej oznajmia, że zbrodniarz został wyklęty ze swojej ziemi i społeczności[551]. Kain ściąga na siebie karę surowszą, niż nałożona na Adama, który po grzechu musiał trudzić się ciężką pracą na roli, aby zdobywać pokarm (por. Rdz 3, 17-19). Ziemia, na której Kain rozlał krew swego brata, nie przyniesie mu już żadnych plonów. Staje się on zatem banitą i tułaczem[552]. Dla Kaina wyrok ten brzmi jak wyrok śmierci. Popełnił czyn bez precedensu – zbrodnię, która rozpocznie szerzenie się przemocy w świecie i zdaje sobie sprawę, że teraz sam może paść jej ofiarą.

---

[544] Na przykład Septuaginta ma w tym miejscu: *Kain odezwał się do swego brata: «Chodź, przejdźmy się po polu»* (przekład polski według Biblii pierwszego Kościoła).

[545] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 284-285.

[546] Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 19.

[547] Zob. tamże, s. 285.

[548] Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 187; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 228; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 286; Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 145.

[549] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 286-287; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 187.

[550] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 228.

[551] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 188.

[552] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 287-288; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 228-229; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 187.

Następuje kolejny dialog między Kainem a Bogiem:

> «Zbyt ciężka jest moja kara, bym mógł ją dźwigać. [...] Tułaczem i zbiegiem będę na ziemi, więc każdy, kto mnie spotka, może mnie zamordować». Pan mu odrzekł: «Nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, poniesie siedmiokrotną karę». Dał więc Pan Kainowi znamię, by ludzie, których spotka, nie zabili go. Wtedy odszedł Kain sprzed oblicza Pana. Zamieszkał w krainie Nod, na wschód od Edenu (Rdz 4, 13-16).

Jak wspomnieliśmy wyżej, wyrok banicji nie oznacza, że Stwórca całkowicie odwrócił się od zbrodniarza. Pan Bóg roztacza więc nad uskarżającym się na ciężar kary Kainem protekcję, zapowiadając siedmiokrotną pomstę na jego potencjalnym zabójcy. Liczba siedem oznacza tutaj pewność ochrony: nikt nie ma zatem prawa wykorzystać nowego statusu Kaina, aby go zabić[553]. Tajemnicze znamię, o którym mowa w wersecie 15 może być odczytane w sposób symboliczny, zgodnie z tradycją rabiniczną, wedle której to sam Kain miał stać się znakiem (znamieniem) dla przyszłych pokoleń[554]. Jak zauważają autorzy *Katolickiego Komentarza Biblijnego,* jest to jeden z wielu fragmentów Pisma Świętego, które sprzeciwiają się zwyczajowi krwawej zemsty[555].

Historia zabójcy kończy się opisem jego odejścia sprzed oblicza Pana i osiedlenia się na wschód od Edenu (zob. Rdz 4, 16). Fragment ten sprawia wrażenie trudnego w interpretacji, gdyż wschód był symbolicznie kierunkiem „Bożym", a przecież Kain oddala się od Boga. Jednak J. Lemański wyjaśnia, że chodzi o obecne w tekście oryginalnym aluzje brzmieniowe pomiędzy obecnymi w tym wersecie czasownikami a wcześniejszymi określeniami kary Kaina[556].

W następującej dalej genealogii (wersety 17-18) Kain jest wspomniany jako budowniczy pierwszego miasta. Ta wzmianka mogła być znacząca: dla starożytnych Izraelitów, ludu o pochodzeniu koczowniczym, miasta jawiły się jako ośrodki rozkładu moralnego (zob. np. opowiadanie o Sodomie w Rdz 18, 20 – 19, 29)[557]. Nazwa krainy do

---

[553] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 230; Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 187; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 290-291.

[554] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 291.

[555] Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 19.

[556] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 291-292.

[557] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 232. Innego zdania jest J. Lemański, który uważa, że w Rdz 4, 17-18 miasto ma konotacje pozytywne, stają się one negatywne dopiero w opowiadaniach o Babel i Sodomie (zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 299).

której udał się Kain – *Nod* – również jest wymowna, gdyż stanowi grę słów z hebrajskim imiesłowem pochodzącym od określenia czynności tułaczki[558].

Zamieszczenie opowiadania o bratobójstwie zaraz po opisie upadku pierwszych ludzi i występujące w kilku miejscach analogie pomiędzy dwiema narracjami (np. pomiędzy Rdz 3, 9-13 a 4, 9-12, a także 3, 17-19 a 4, 11-12) pozwala postawić tezę, że autorzy natchnieni pragnęli ukazać związek pomiędzy pierwszym grzechem (upadkiem) a dalszym rozprzestrzenianiem się zła. Adam i Ewa w rajskim ogrodzie zapragnęli moralnej autonomii – decydowania o tym, co dobre, a co złe. Następnie Kain popełnia najcięższą zbrodnię – odbiera życie, chociaż to Bóg, a nie Kain jest dawcą życia. Co więcej, łamie więzy krwi, nie zważając na to, że ofiara – Abel – jest jego bratem. Czyn Kaina uruchamia dalszą spiralę przemocy – teraz każdy może zapragnąć go zabić, zgodnie ze starożytnym prawem odwetu (*talionu*)[559]. Jako niezwykła na tym tle jawi się interwencja Boga, ochraniającego Kaina, niejako przekazując myśl, że jest jeszcze w świecie miejsce na miłosierdzie, i że ludzkość nie może pogrążyć się w wiecznej wendetcie.

Niewątpliwie, opowiadanie o kainowym bratobójstwie ma także w obrazowy sposób ukazać, jak nieład w sferze religijnej (relacja człowiek-Bóg) skutkuje nieładem w stosunkach międzyludzkich (relacja człowiek-człowiek), wiodącym aż do mordu[560]. Jak zauważa T. Jelonek, w narracji tej ujawnił się jeden z aspektów konsekwencji spożycia zakazanego owocu, przed którymi przestrzegał Bóg (zob. Rdz 2, 17): śmierć wraz z grzechem wdarła się do świata ludzi – bratobójstwo zdaje się bowiem w najwyższym stopniu objawem śmierci duchowej, która dotknęła Kaina, poddającego się grzechowi[561].

Od tej zbrodni dzieje zepsucia dopiero się rozpoczynają. Wśród potomków Kaina zło szerzy się do tego stopnia, że jeden z nich wykazuje się wręcz prymitywną dzikością[562]:

> Kain współżył ze swoją żoną, a ona poczęła i urodziła Henocha. […] Henochowi urodził się Irad, który był ojcem Mechujaela. Mechujael był ojcem Metuszaela, a Metuszael Lameka. Lamek wziął sobie dwie żony. […] Rzekł kiedyś Lamek swoim

---

558 *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 19.

559 Por. tamże, s. 292.

560 Zob. J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 74; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 193.

561 Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 68.

562 J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 199; *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 20.

> żonom: «[...] Zabiję mężczyznę za ranę, a dziecko za siniec. Jeśli Kain ma być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy» (Rdz 4, 17-19.23).

Lamek rozszerza prawo talionu. Barbarzyńską jawi się jego obietnica zwielokrotnionej odpłaty za ranę czy siniec – nawet na dziecku. Zapowiedź pomsty siedemdziesięciosiedmiokrotnej oznacza chęć rozpętania niczym nieograniczonej fali przemocy. Zdaje się to szokujące, nawet w realiach obfitujących w okrucieństwo kultur starożytnej Mezopotamii i basenu Morza Śródziemnego[563]. Przede wszystkim jednak jest to poważne złamanie zasady wyznaczonej przez Boga w Rdz 4, 15. Wzmianka o poligamii, jaką uprawiał Lamek, jawi się w tym kontekście jako lżejsze złamanie Bożego prawa (por. Rdz 2, 24), jednak również przyczynia się do negatywnej oceny postępowania tego potomka Kaina[564].

Dalsze dzieje rozprzestrzeniania się grzechu na świecie odnajdujemy w rozdziale szóstym. Przed narracją o Potopie zamieszczono tam enigmatyczną wzmiankę o synach Bożych, biorących sobie za żony córki ludzkie:

> Gdy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. A synowie Boży widząc, że są one piękne, brali za żony wszystkie, które im się podobały. Wówczas Pan rzekł: «Nie pozostanie mój duch na zawsze w człowieku, bo jest on istotą cielesną. Będzie więc żył najwyżej sto dwadzieścia lat». (Rdz 6, 1-3).

Trudność interpretacyjna przyczyniła się do odczytywania tego fragmentu przez niektóre starotestamentalne tradycje apokryficzne[565] i część Ojców Kościoła jako opisu grzechu aniołów[566]. Późniejsi, jak i współcześni egzegeci odrzucają taką interpretację jako bluźnierczą i zauważają, że wyrażenie *synowie Boży* mogło odnosić się raczej do Izraelitów, którzy byli w ten sposób określani na przykład w Ps 29, 1[567]. Jakkolwiek tekst ten może zawierać w sobie pewne ślady myślenia mitologicznego, co wskazywałoby na

---

[563] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 306-307; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 200.

[564] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 296-297; s. 301-302; s. 305-307.

[565] Zob. *I Księga Henocha* [etiopska], 6.1 i nn., tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu,* oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 144-189; *Księga Jubileuszów*, 5.1 i nn., tłum. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu,* oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 262-342.

[566] Zob. np. Justyn Męczennik, *1 Apologia,* dz. cyt., 5.2; Tenże, *2 Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 271-284, 5.2-4. Por. także J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 228; J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 16.

interpretację związaną z aniołami lub jakimiś pół-bogami, to ostatecznie interpretację taką należy odrzucić i przyjąć raczej, że fragment ten dotyczył problemu mieszania się Izraelitów z ludami pogańskimi (egzogamii)[568]. Niektórzy badacze uważają, że problemem opisanym w Rdz 6, 1-3 była zła intencja towarzysząca zawieraniu małżeństw: synowie Boży kierowali się nie prawem Bożym, ale potrzebą zaspokojenia swoich żądz. Być może autorowi natchnionemu chodziło po prostu o dramatyzację tekstu i uzasadnienie późniejszego opowiadania o Potopie za pomocą jednego z mitów starożytnych[569].

Następująca dalej narracja o wielkim kataklizmie rozpoczyna się od stwierdzenia o wielkiej nieprawości ludzi żyjących na ziemi przed Potopem:

> Widział wtedy Pan, jak wielka jest nieprawość ludzi na ziemi i że wszystkie ich pragnienia wciąż były tylko złe. Żałował więc Pan, że uczynił człowieka na ziemi i głęboko się zasmucił. Wówczas Pan powiedział: «Usunę z powierzchni ziemi człowieka, którego stworzyłem: zarówno człowieka, jak i bydło, istoty pełzające i latające pod niebem. Żałuję bowiem, że to wszystko stworzyłem». Jedynie Noemu Pan okazał łaskę (Rdz 6, 5-8).

W narracji położono nacisk na ukazanie, jak dalece postąpili w złu ludzie od czasu pierwszego grzechu. Nie tylko ich czyny są złe, ale także ich pragnienia. Deprawacja przeniknęła głęboko serca ludzkie[570]. Co więcej, zło czynione przez ludzi jest tak wielkie, że zapewne objęło już całą ziemię[571]. Czytelnika wprawić może w zakłopotanie fragment, w którym antropomorfizowany Stwórca *żałuje, że to wszystko stworzył* i podejmuje zamiar zniszczenia wszystkiego, co jest na powierzchni Ziemi. Należy stwierdzić, że wersety te mają podkreślić *ból w sercu Boga,* który widzi, jak ludzkość obdarzona przez Niego wolną wolą wybiera zło zamiast dobra. Zastosowane w oryginale słownictwo[572] zdaje się podkreślać rzeczywistość zła, które może być obiektywnie i sprawiedliwie ocenione

[567] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 251; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 337; s. 346; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 229-230.

[568] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 333-345.

[569] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 282; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 333-345.

[570] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 254.

[571] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 349.

[572] J. Lemański przekłada werset 6 następująco: *Żałował więc JHWH, że uczynił człowieka na ziemi i smucił się w swoim sercu* (za: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 347).

„w oczach Boga”[573], a także kontrast pomiędzy złem w sercach ludzkich a żalem, smutkiem a nawet zatroskaniem, jakie „odczuwa” Bóg. Antropomorfizacja Stwórcy, choć kontrowersyjna dla współczesnego czytelnika, jest w omawianym fragmencie niezbędna, aby wyrazić „cierpienie” Boga w związku z działaniami, jakie podejmie dla odnowy Ziemi w dalszej narracji (zob. Rdz 6, 7)[574].

Nie będziemy w tym miejscu rozważać szczegółowo dalszej narracji o Potopie ani kwestii związku pomiędzy tym opowiadaniem a mitami różnych kultur o podobnym kataklizmie. Interesuje nas przede wszystkim przesłanie biblijne w tym zakresie w kontekście problematyki upadku. Narracja ma rozpocząć od nowa dzieje zdeprawowanej ludzkości, wywiedzionej od rodziny Noego – jedynego sprawiedliwego pośród nieprawych, który zachował właściwą relację z Bogiem (zob. Rdz 6, 9)[575]. Przyczyna kataklizmu jest jasno określona w opowiadaniu – jest nią zło, któremu ludzie pozwolili sobą zawładnąć. Potop ukazany jest zatem jako remedium na powszechne zepsucie. W jakimś sensie może być także odczytany jako nowe stworzenie. Kataklizm ma oczyścić Ziemię z grzechu i umożliwić nowy początek, którego szczególnym wyrazem jest przymierze[576].

Czytelnik odczuwać może dysonans wobec wizji Boga płynącej z całości przesłania biblijnego a działaniem Stwórcy w narracji o Potopie, który wytraca niemal całą ludzkość. Należy jednak pamiętać, że narracja o Potopie nie opisuje w żadnym wypadku konkretnej rzeczywistości historycznej[577], ale przekazuje prawdy teologiczne za pomocą zreinterpretowanych motywów znanych autorom natchnionym przede wszystkim z mitologii mezopotamskich[578]. Szczególną uwagę zwrócić należy na wyraźnie podkreślenie w narracji *żalu w sercu Boga,* który zsyła Potop, aby odnowić Ziemię. W istocie opowiadanie ukazuje „charakter” Stwórcy i posiada wyraźny wymiar zbawczy. Podkreśla Bożą sprawiedliwość (konsekwencje grzechu, jakie ponosi ludzkość), ale także

---

[573] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 254.

[574] Zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 231-232; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 350-352.

[575] Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 255.

[576] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 284-285; por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 405; s. 412; M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, dz. cyt., s. 165-182.

[577] Por. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 265 i nn.

[578] Tamże, s. 257-258. Zob. także T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 70-71.

miłosierdzie (ocalenie sprawiedliwych)[579]. Narracja przypomina również o fundamentalnej prawdzie, że całe stworzenie jest podtrzymywane w istnieniu przez Stwórcę i tylko dzięki Niemu trwają[580].

Zawarcie przymierza pomiędzy Bogiem a Noem opisane jest w Rdz 8, 20nn. Przymierze ma niejako odnowić perspektywę zbawienia: rekonstytuować relację z Bogiem, która stanowiła niejako pierwotne przymierze rajskie[581]. Bóg, obiecując, że nie ześle więcej podobnego kataklizmu, powtarza błogosławieństwo i zalecenie, aby zaludniać ziemię znane nam już z Rdz 1, 28 (*I błogosławił im mówiąc: «bądźcie płodni, mnóżcie się i zaludniajcie ziemię...»*). Stwórca formułuje także pewne podstawowe, uszczegółowione przepisy prawne, dotyczące pokarmów i zakazu morderstwa (Rdz 9, 3-6)[582]. W raju tego rodzaju szczegółowe wytyczne nie były konieczne, a teraz, po upadku, ludzkość będzie potrzebowała konkretnych wskazań dotyczących życia moralnego. Dopiero Chrystus przywróci prymat miłości nad przepisami prawa.

Jak się okazuje w kolejnych rozdziałach Potop i zawarcie przymierza z nową ludzkością reprezentowaną przez Noego nie wyeliminowały z ludzkich serc niewłaściwych dążeń. W Rdz 9, 20nn odnajdujemy krótką opowieść o synu Noego – Chamie, który nie wykazał się należną czcią wobec swego ojca. Świadczy to o braku harmonijnych więzi nawet pomiędzy członkami tego samego rodu[583].

---

[579] Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 24; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 70-71; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 258; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 405-406.

[580] S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 276.

[581] Zob. Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 194; por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 284.

[582] Chodzi o zakaz spożywania mięsa wraz z krwią. W kulturze hebrajskiej usunięcie krwi – *siedliska życia* – ze zwierzęcia, oznaczało niejako zwrócenie jego siły życiowej Stwórcy i uznanie zarówno zwierzyny, jak i pozyskanego mięsa za dar Boży. Przepisy pokarmowe miały na celu przypomnienie człowiekowi o konieczności podporządkowania się Stwórcy i uznania miejsca, jakie zajmuje w porządku stworzenia, a także ograniczenie okrucieństwa wobec zwierząt (zob. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 19; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 284; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 256-267; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 413-414). Przelanie krwi ludzkiej było rażącym złamaniem Bożego porządku świata – odebraniem życia, którego dawcą jest sam Bóg i niszczeniem obrazu Bożego (por. Rdz 1, 27; 4, 10 i nn.; zob. także: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 414-416; s. 421-422).

[583] Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 26; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 439; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 272-283.

Tuż po dziejach potomków Noego redaktor natchniony umieszcza narrację o wieży Babel:

> Na całej ziemi mówiono jednym językiem i posługiwano się jednakowymi wyrazami. Gdy jej mieszkańcy przywędrowali ze Wschodu, znaleźli równinę w kraju Szinear i tam się osiedlili. Mówili więc jeden do drugiego: «Do dzieła! Wyrabiajmy cegły i wypalajmy je». Używali więc cegieł jako budulca, a smoły jako zaprawy. Potem rzekli: «Do dzieła! Zbudujmy sobie miasto i wieżę, której szczyt sięgałby nieba, abyśmy zapewnili sobie imię i nie rozproszyli się po całym kraju». Pan zstąpił, aby zobaczyć miasto i wieżę, które ludzie budowali. Wtedy Pan rzekł: «Są oni jednym ludem i wszyscy mówią tym samym językiem. A jest to dopiero początek ich działania. Odtąd będą mogli wykonać wszystko, cokolwiek zamierzą. Zejdźmy tam i pomieszajmy ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego». W taki sposób Pan rozproszył ich stamtąd po całej ziemi i zaprzestali budować miasto. Dlatego dano mu nazwę Babel, ponieważ tam Pan pomieszał język mieszkańców ziemi i stamtąd Pan rozproszył ich po całej ziemi (Rdz 11, 1-8).

Autorzy *Katolickiego Komentarza Biblijnego* wykazują, że pierwszym przewinieniem ludzkości, wzmiankowanym implicite w tekście było niezastosowanie się do polecenia, aby rozproszyć się po całej ziemi (por. Rdz 9, 1.19; 10, 5)[584]. Zamiast udać się na krańce świata, ludzkość w narracji gromadzi się w jednym miejscu z zamiarem wzniesienia potężnej budowli, niejako unaoczniającej zbiorową pychę rodzaju ludzkiego[585]. Symbol ten zdaje się korespondować z grzechem pierwszych rodziców z Ogrodu Eden – ludzie pragną dorównać Bogu (por. Rdz 3, 5), próbując – oczywiście na próżno – o własnych siłach sięgnąć Nieba[586]. Jednostkowy grzech pychy indywidualnych istot ludzkich staje się teraz grzechem społecznym[587]. Stwierdzenie wypowiadane przez Boga w Rdz 11, 6-7 (*Odtąd będą mogli wykonać wszystko, cokolwiek zamierzą. Zejdźmy tam i pomieszajmy ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego*) przywodzi na myśl analogiczną sentencję z rozdziału

---

584 Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 26-57.

585 Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 495; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 320.

586 Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 286; por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 312-313; J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 332. Autorzy *Komentarza historyczno-kulturowego do Biblii Hebrajskiej* (dz. cyt., s. 23) twierdzą natomiast, że budowla ta miała być świątynią – pogańskim zigguratem i zapowiedzią odwrotu ludzkości od kultu prawdziwego Boga na rzecz fałszywych bożków

587 Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 286.

trzeciego (werset 22: *Oto człowiek stał się taki jak My – zna dobro i zło. Oby nie wyciągnął ręki i nie zerwał owocu z drzewa życia, by go zjeść i żyć na wieki*)[588]. Kara Boża za pychę ludzkości jest w opowiadaniu oczywistą konsekwencją grzechu. Wspólna mowa, umożliwiająca dotąd porozumienie w złym celu zostaje pomieszana a ludzie rozpraszają się po całej ziemi. Owocem pychy jest, zgodnie z narracją, nie tylko oddalenie od Boga, ale także podział pomiędzy ludźmi[589].

Szerzące się w świecie zepsucie – tym razem przybierające postać całkowitej demoralizacji w sferze seksualnej – ukazuje także opowiadanie o Sodomie z 19 rozdziału Księgi Rodzaju. Poprzedza ją historia o trzech posłańcach Bożych w gościnie u Abrahama (Rdz 18, 1-15). Aniołowie Pańscy udają się następnie do Sodomy, aby zbadać postępki jej mieszkańców (Rdz 18, 16.22) gdyż, jak mówi Bóg:

> Zarzut przeciw Sodomie i Gomorze jest niezwykle poważny, bo ich przestępstwa są bardzo ciężkie. Zejdę więc i zobaczę, czy rzeczywiście postępują tak, jak głosi oskarżenie, które do Mnie doszło. Chcę się tego dowiedzieć (Rdz 18, 20-21).

Następuje dialog patriarchy z Bogiem, w którym uprasza on miłosierdzia dla występnego miasta, „targując się" ze Stwórcą (Rdz 18, 23-33). Według dalszej narracji w Sodomie posłańcy Boży nie znaleźli jednak ludzi prawych prócz rodziny Lota, brata Abrahama, u którego się zatrzymali. W opowiadaniu mieszkańcy miasta nie tylko nie przestrzegają zasad gościnności, ale domagają się, aby Lot wydał im swoich gości, aby mogli dopuścić się na nich homoseksualnego gwałtu (Rdz 19, 4-11). Na Sodomę i Gomorę spada więc deszcz ognia. Aniołowie ocalają z nieprawego miasta jedynie Lota wraz z rodziną.

Chociaż opowiadanie można odczytać częściowo jako próbę wyjaśnienia charakterystycznego krajobrazu okolic Morza Martwego[590], czy nawet jako nawiązanie do burzliwych wydarzeń schyłku epoki brązu, w którym to okresie zniszczeniu uległy liczne wielkie miasta świata starożytnego[591], to bez wątpienia przede wszystkim ma ono pokazać, jak skrajna grzeszność, której przejawem jest złamanie prawa gościnności wskutek nieopanowanego pragnienia spółkowania homoseksualnego z przybyszami, ściąga na ludzi

---

588 Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 28.
589 Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 313-315.
590 Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 36-37.
591 Zob. J. A. Greene, *Sodom and Gomorrah* [hasło], w: *The Oxford Guide To People And Places Of The Bible*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Oxford 2004, s. 294; *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 32.

zagładę[592]. W kontekście omawianych wcześniej fragmentów można zauważyć, że według biblijnej narracji nawet kataklizm potopu nie wyplenił grzechu ze zbiorowości ludzkiej. Co więcej, opowiadanie o Sodomie ukazuje, że w niektórych przypadkach deprawacja zdaje się nie mieć granic i jedyną odpowiedzią na zepsucie może być zasłużona kara Boża. Narracja podkreśla zarazem bezdyskusyjną sprawiedliwość Boga[593]: kara, która spada na Sodomę jest sprawiedliwa i zasłużona – świadczy o tym cytowany wyżej fragment Rdz 18, 20-21, w którym Bóg stwierdza, że pragnie dokładnie zbadać, czy czyny mieszkańców Sodomy są rzeczywiście godne potępienia[594].

Analizę motywu rozprzestrzeniania się pośród ludzkości grzechu po upadku pierwszych ludzi w Księdze Rodzaju możemy podsumować następująco:

1) Upadek pierwszych ludzi stanowi według Pisma Świętego początek rozprzestrzeniania się grzechu i zła na świecie, obrazowo ukazanego we wplecionych w treść Księgi Rodzaju perykopach. Od kiedy ludzie w narracji biblijnej opuścili Ogród Eden, zło szerzące się pośród ludzkości nie tylko zataczało coraz szersze kręgi, ale także przybierało na „intensywności", co odsłaniają nam kolejne omawiane wyżej fragmenty.

2) Opowiadania o upadku oraz zbrodni Kaina przedstawiają zło ogarniające człowieka na poziomie jednostki. U pierwszych ludzi poddanie się pokusie skutkowało zerwaniem pierwotnej relacji z Bogiem. U Kaina przyzwolenie, aby grzech zawładnął człowiekiem zaowocowało morderstwem. Potomek pierwszego mordercy – Lamek pałał już nieograniczoną żądzą okrucieństwa. Narracja o Potopie przedstawia niemal całą ludzkość jako całkowicie zdeprawowaną: złe były zarówno ich serca, jak i uczynki. Kataklizm

---

[592] Zob. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 32; J. A. Greene, *Sodom and Gomorrah* [hasło], w: *The Oxford Guide To People And Places Of The Bible*, dz. cyt., s. 294; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 375-376; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27 – 36, 43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2014, s. 374-376; s. 386-387. Innego zdania są autorzy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej* (dz. cyt., s. 150-151), którzy uważają, że w opowiadaniu biblijnym grzechem mieszkańców Sodomy jest niegościnność i wrogość wobec przybyszów, natomiast rozpasana agresja homoseksualna nie odgrywa znaczącej roli w narracji. Z niepokojem odnotowujemy fakt, że lektura rozdziału dokumentu poświęconego problemowi homoseksualizmu (przynajmniej w przekładzie polskim) skutkuje wrażeniem, że autorom przyświecała intencja rozmycia jasnego i konkretnego przesłania Biblii, w której wielokrotnie i wyraźnie potępiono praktyki homoseksualne (zob. Rdz 19; Sdz 19; Kpł 18, 22; 20, 13; Rz 1, 26-27; 1 Kor 6, 9; 1 Tm 1, 9-10; por. *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., s. 148-156).

[593] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27 – 36, 43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 390.

[594] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 292; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 371-372; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27 – 36, 43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 362.

z opowiadania ukazano nie tylko jako formę kary, jaką ściągnęła na siebie ludzkość, ale także jako szansę na nowy początek dzięki ocaleniu rodziny Noego, człowieka sprawiedliwego pośród grzeszników. Mimo tej odnowy, w opowiadaniu o wieży Babel ponownie ukazano, jak grzech staje się zjawiskiem kolektywnym, prowadzącym zbiorowość ludzką do naiwnej próby sięgnięcia Nieba o własnych siłach. Mieszkańcy Sodomy z dziejów Abrahama prezentują już nie tylko całkowity brak poszanowania Prawa Bożego (złamanie jakże istotnej na Bliskim Wschodzie zasady gościnności), ale również kompletny rozkład zasad moralnych (nieposkromiona żądza gwałtu na przybyszach).

3) Przeanalizowane fragmenty z Księgi Rodzaju wyraźnie ukazują ścisły związek pomiędzy pielęgnowaniem relacji z Bogiem i poszanowaniem Jego praw a życiem moralnym człowieka i porządkiem społecznym. Dostrzegamy to w historii Kaina i Abla (Kain w jakiś sposób uchybiał w kulcie Boga, być może złymi intencjami, a następnie pozwolił grzechowi zawładnąć sobą), Noego ocalonego z Potopu (Noe *chodził z Bogiem,* stąd w przeciwieństwie do reszty ludzkości wiódł życie człowieka prawego), a także u budowniczych wieży Babel, którzy nie postępowali zgodnie z Bożym poleceniem a następnie zapragnęli Mu dorównać o własnych siłach, niczym pierwsi ludzie kuszeni przez Szatana.

4) Uporczywe trwanie w grzechu, deprawacji oraz brak chęci poprawy ściąga na człowieka (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym) karę Bożą. Przybiera ona postać ciężkiego losu wygnańca, rozproszenia, kataklizmu. Kara zawsze jest sprawiedliwa, a wyroki Boże słuszne. Z kart Księgi Rodzaju płynie przy tym przesłanie, że Bóg nie potępia nigdy całej ludzkości, ale zawsze ocala sprawiedliwych, których czyny nie zasługiwały na potępienie, jak Noe podczas Potopu czy Lot w Sodomie. Bóg nie jest bezlitosnym sędzią, który za wszelką cenę pragnie ukarać ludzkość i zawsze daje szansę nawrócenia i odnowienia przymierza. Jednak nawet nowy początek ludzkości po Potopie i zawarte wówczas przymierze nie położyły kresu zepsuciu w ludzkich sercach. Historia grzechu przeplata się z dziejami relacji ludzkości z Bogiem w kolejnych rozdziałach Księgi Rodzaju.

2.1.2 Problematyka powszechnej grzeszności i jej przyczyn w wybranych tekstach Starego Testamentu

W Księgach Starego Testamentu znajdujemy pewne przesłanki, które mogą być odczytane jako rodzaj zaczątkowego nauczania o grzechu pierworodnym, przygotowującego grunt pod orędzie nowotestamentalne w tym zakresie.

Na potwierdzenie powyższej tezy możemy przytoczyć w pierwszej kolejności fragmenty mówiące o stanie powszechnej grzeszności, jaki ogarnia całą ludzkość. Przykładem mogą być słowa Psalmu 12: *Ratuj Panie, bo nie ma już pobożnych, bo zanikła wierność wśród ludzi* (Ps 12, 2). Podobną skargę na zepsucie ogarniające wszystkich ludzi zawarto w Psalmie 14: *Zepsuci są, stali się obrzydliwi w swych czynach. Nie ma nikogo, kto by czynił dobro.* […] *Wszyscy razem zbłądzili, stali się nikczemni. Nie ma nikogo, kto by czynił dobro, nie ma ani jednego* (Ps 14, 1-3). Psalmy te są przede wszystkim lamentacjami, rodzajem modlitewnej skargi zanoszonej przez psalmistę do Boga[595], a zawarte w nich stwierdzenia o powszechnym zepsuciu można odczytywać częściowo jako hiperbole. Wydaje się jednak, że w kontekście sytuacji grzechowej całej ludzkości mogą być one uznane także za świadectwo dostrzeżenia tej sytuacji przez autorów natchnionych.

Z kolei pokutny Psalm 51 podkreśla grzeszną kondycję człowieka już od początku istnienia, tym razem w wymiarze indywidualnym. Psalmista stwierdza: *Urodziłem się jako grzesznik i od poczęcia nieprawość ciąży na mnie* (Ps 51, 7). Podobne stwierdzenie zawarto w Psalmie 58, opisującym bezbożnych, którzy *od łona matki* […] *zeszli na bezdroża, błądzą od urodzenia, głoszą kłamstwo* (Ps 58, 4). Wyrażenie o zrodzeniu w grzechu powinno być odczytane jako hiperbola, wyrażająca całkowitą grzeszność podmiotu lirycznego[596]. Akcent pada zatem nie na rodziców wołającego psalmisty, ale jego własną skłonność do grzechu, którą rozpoznaje w sobie od samego początku istnienia[597]. Nawet jeśli znajomość tej skłonności nie jest jeszcze wyrazem nauki o grzechu pierworodnym, to z pewnością może być odczytana jako przygotowanie na to nauczanie[598].

---

[595] Por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy,* Poznań 1990, s. 134-135; s. 139-142.

[596] Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 498. S. Łach uważał natomiast, że hiperbola w Ps 51 była rodzajem usprawiedliwienia przez psalmistę własnej grzeszności – zob. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, dz. cyt., s. 275-276.

[597] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 721.

[598] Por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, dz. cyt., s. 275-276.

W innych księgach biblijnych o powszechnej grzeszności wspomina się w odniesieniu do narodu Izraela. Na przykład Pierwsza Księga Królewska zawiera stwierdzenie o powszechności grzechu zawarte we fragmencie modlitwy z prośbą, aby Bóg przebaczył skruszonym *jeśli zgrzeszą przeciwko Tobie* [Bogu]*, gdyż nikt nie jest wolny od grzechu...* (1 Krl 8, 46). Chociaż w wypowiedzi z 1 Krl 8, 31-53, której fragmentem jest omawiany werset, wyrażono przede wszystkim przekonanie o związku przyczynowo-skutkowym pomiędzy grzechem a klęską i nieszczęściem rozpowszechnione w teologii starotestamentalnej, ale nie w pełni dające się pogodzić z orędziem biblijnym uwzględniającym Nowy Testament[599], to podobnie jak w przypadku wcześniej przytaczanych fragmentów biblijnych także i ten można odczytać w szerszym kontekście sytuacji grzechowej ludzkości.

W księdze Jeremiasza prorok przekazuje słowa Pana o grzechu mieszkańców Jerozolimy, który jest tam absolutnie powszechny (Jr 5, 1.3) oraz o grzechu Judy, który *jest zapisany żelaznym rylcem, diamentowym dłutem wyryty na tablicy ich serca i na rogach ich ołtarzy, żeby ich synowie pamiętali o ich ołtarzach i aszerach* (Jr 17, 1-2). Obraz wyrycia *diamentowym rylcem* na tablicy serca oznacza najgłębsze utrwalenie skłonności grzechu w społeczności Izraela[600]. Zapłatą za to dziedzictwo grzechu będzie konieczność służenia wrogom w obcym kraju. Zapowiedź ta spełni się podczas niewoli babilońskiej. Jeremiasz poucza więc, że dziedzictwo grzechu idolatrii miało długotrwały wpływ na Naród Wybrany.

W księgach mądrościowych wielokrotnie podkreślano odpowiedzialność człowieka przed Bogiem za grzech. Potwierdzają to m.in. Hi 34, 11; Prz 24, 12; Syr 16, 12. Konsekwencją grzechu według Biblii jest jednak nie tylko osobista odpowiedzialność przed Bogiem, bowiem każdy śmiertelny grzech jednostki wpływa na społeczność, w której egzystuje człowiek. W Wj 20, 5-6 padają słowa: *Za grzechy tych, którzy mnie nienawidzą, wymierzam karę ich potomkom nawet w trzecim i czwartym pokoleniu.* Fragment ten nie ma na celu podkreślenia surowości Boga[601], ale ma przestrzegać, że grzech, naruszający przymierze, ściąga konsekwencje na cały ród i całą społeczność[602] tak, jak grzech idolatrii wpłynął na całe pokolenie Judy, zgodnie z przytoczonym wyżej

[599] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 524.

[600] Zob. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 1967, s. 232-233.

[601] Por. Jr 2, 25: *Tak mówi Pan: Co niewłaściwego znaleźli we Mnie wasi przodkowie, że Mnie opuścili? Poszli za marnością i sami zmarnieli*

fragmentem Pierwszej Księgi Królewskiej. Możemy więc stwierdzić, że Stary Testament zawiera przesłanki mówiące o oddziaływaniu grzechu na całe społeczeństwo. Zjawisko to może dotyczyć wielkich zbiorowości. Tak jak naganne postępowanie jednostki może przywieść do grzechu większą grupę ludzi, tak jeden naród może uwikłać w struktury grzechu inny[603].

Przykład tego rodzaju mechanizmu opisano we fragmencie 23 rozdziału Księgi Wyjścia, w którym Bóg przekazuje Mojżeszowi zapowiedź wejścia Izraela do Ziemi Obiecanej. W kontekście problematyki rozpowszechniania się grzechu uwagę zwraca stwierdzenie dotyczące pogańskich mieszkańców Kanaanu:

> Nie zawrzesz przymierza z nimi ani z ich bogami. Nie wolno im będzie mieszkać w twojej ziemi, aby przypadkiem nie skłonili cię do grzechu przeciwko mnie. Gdybyś zaczął oddawać cześć ich bogom, to tak jakbyś wpadł w sidła (Wj 23, 32-33).

Nakaz radykalnej separacji nie wynika z konieczności zachowania jakiegoś rodzaju czystości rasowej ani z braku przestrzeni dla wielu narodów (por. Rdz 32, 21[604]), ale ma na celu ochronę Izraelitów przed zagrożeniem idolatrią, praktykowaną powszechnie przez Kananejczyków. Mogliby oni bowiem wciągnąć przybyszy w praktykowanie wielobóstwa, a więc sprowokować do złamania naczelnego przykazania Bożego[605]. Można zatem powiedzieć, że istniały pośród Kananejczyków swego rodzaju struktury grzechu, do których Izraelici mogli być wciągnięci *jakby wpadli w sidła* (Wj 23, 33).

Na kartach Starego Testamentu możemy odnaleźć także fragmenty, w których objaśniono „mechanizm działania" grzechu. Na przykład w Psalmie 36 opisano duchową i mentalną kondycję człowieka, który poddaje się grzechowi: *Bezbożny postanawia w sercu, że będzie grzeszył, nie kieruje się bojaźnią Bożą. Bo jest zbyt pyszny, aby zobaczyć swą nieprawość...* (Ps 36, 2-3). Podobnie jak u zarania dziejów (zob. Rdz 3), praprzyczyną

---

602 Zob. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*; dz. cyt., s. 86. Przekonanie o pewnej ciągłości grzesznej sytuacji, w jakiej znajduje się społeczność odnajdujemy także w Ps 106, 6: *Zgrzeszyliśmy wraz z naszymi przodkami, zawiniliśmy i źle postępowaliśmy.*

603 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 302.

604 W wersecie tym Sychem, syn Chamora Chiwwity wypowiada się o rodzinie Jakuba: *Niech więc* [synowie Jakuba] mieszkają w tym kraju i wędrują po nim. *Kraj ten jest bowiem rozległy. Będziemy brać sobie ich córki na żony i damy im nasze córki* (Rdz 32, 21).

605 Zob. J. Lemański, *Księga Wyjścia, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 511.

upadku jest pycha i odwrócenie się od Boga, co w postawie grzesznika wyraża się w braku bojaźni Bożej i w buncie przeciwko Stwórcy[606].

Księga Mądrości w rozdziale 2, 24 przypomina, że *śmierć na świat weszła przez zawiść diabła, doznają jej, którzy z jego są działu, a doświadczają jej ci, którzy do niego należą*. Księga Syracydesa 25, 24 odnosi się do narracji edenicznej w słowach: *od kobiety zaczął się grzech...* Te dwa fragmenty Ksiąg Starego Testamentu stanowią bezpośrednie nawiązanie do opowiadania o upadku z Księgi Rodzaju[607]. Niezmiernie istotny jest zwłaszcza werset 24 z drugiego rozdziału Księgi Mądrości. Jest bowiem świadectwem utożsamienia węża z narracji edenicznej Rdz 2- 3 z diabłem[608]. Niewątpliwie wersety te można uznać za potwierdzenie wiary żydów epoki starotestamentalnej w grzech prapoczątków i jego skutki w świecie. Jednak konkretne i systematyczne sformułowanie nauki o grzechu pierworodnym miało miejsce dopiero w czasach nowotestamentalnych u św. Pawła[609].

Oprócz protoewangelii z Rdz 3, 15, która staje się w pełni zrozumiała dopiero w świetle orędzia Ewangelii, możemy w Starym Testamencie doszukiwać się wypowiedzi, które zapowiadają przerwanie dziedzictwa grzechu. Na przykład Księga Ezechiela zawiera pouczenie:

> Dlaczego powtarzacie między sobą to przysłowie o ziemi Izraela: «Ojcowie jedli niedojrzałe grono, a dzieciom cierpną zęby»? Na moje życie, wyrocznia Pana Boga – nie będziecie więcej powtarzać tego przysłowia w Izraelu. Bo każde życie ludzkie zależy ode mnie. Moje jest życie ojca i życie syna. Każdy jednak, kto grzeszy, umrze. Człowiek sprawiedliwy to ten, który zachowuje prawo i sprawiedliwość […]. Taki człowiek jest sprawiedliwy i na pewno będzie żył – wyrocznia Pana Boga (Ez 18, 2-5.9)

Dalej, w wersetach 20-21, prorok wyraźnie stwierdza, że nikt nie będzie raz na zawsze naznaczony ani grzechami przodków, ani nawet własnymi grzechami, jeżeli porzuci grzeszne życie i nawróci się. Dodaje także przestrogę dla sprawiedliwych – oni również

606 Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 708-709; S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy,* dz. cyt., s. 220-222.

607 Por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 173; H. H. Langkammer, *Księga Syracha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy,* dz. cyt., s. 212; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt, s. 242-243.

608 Zob. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 173.

609 Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 797; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt, s. 243.

nie mogą być przekonani o swoim utwierdzeniu w dobru, gdyż tak, jak grzesznik może się nawrócić, tak i oni mogą odwrócić się od Boga (werset 24)[610]. Nauczanie o osobistej odpowiedzialności i przerwaniu łańcucha pokoleniowej odpowiedzialności brzmią wymownie zwłaszcza w świetle dalszych słów Księgi Ezechiela, w której wybrzmiewa zapowiedź odkupienia:

> Zabiorę was spośród narodów, zgromadzę was ze wszystkich lądów i wprowadzę was do waszego kraju. Pokropię was czystą wodą i obmyci zostaniecie z każdej waszej zmazy i z tych wszystkich waszych bożków. Obmyję was, dam wam serce nowe i nowego ducha osadzę w was. Usunę z waszego ciała serce kamienne, a dam wam serce czułe (Ez 36, 24-26).

Podsumowując wypowiedzi następujących po Księdze Rodzaju ksiąg biblijnych Starego Testamentu, w których poruszone są kwestie związane z grzechem pierworodnym, możemy stwierdzić co następuje:

1) Autorzy natchnieni ksiąg Starego Testamentu rozpoznają zarówno powszechną grzeszność ludzkości i społeczny aspekt struktur grzechu, jak i indywidualną skłonność do grzechu jednostki, która dotyka człowieka od początku jego istnienia.

2) Chociaż człowiek ponosi za grzech odpowiedzialność osobistą przed Bogiem, to złe czyny wpływają także na całą społeczność, w jakiej funkcjonuje jednostka. Powstają społeczne struktury grzechu, które mogą uwikłać nawet całe narody[611].

3) Każdy grzech jednostkowy ma swój początek w pysze człowieka i braku bojaźni Bożej. Nauczanie to zgodne jest z wnioskami, jakie płyną z interpretacji opowiadania Rdz 2-3.

4) Stary Testament bez wątpienia wiąże problem grzechu z narracją Rdz 2-3, utożsamiając węża z opowiadania o upadku z Szatanem. Jednak nauczanie starotestamentalne o grzechu pierworodnym nie ma jeszcze systematycznego charakteru.

5) Orędzie Starego Testamentu zapowiada nadzieję odkupienia i przerwania dziedzictwa grzechu, w jakie uwikłana jest ludzkość.

---

[610] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 950; *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 760.

[611] Por. KKK, nr 408; nr 1869; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia"* [...] *o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (1984 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html [dostęp: 15 II 2023], nr 16.

2.1.3 Orędzie Nowego Testamentu wobec grzechu prapoczątków i jego dziedzictwa

Nowy Testament rzuca nowe światło na problematykę grzechu opisywaną w Starym Testamencie, prezentując skonkretyzowane nauczanie o powszechności grzechu ze względu na upadek pierwszych ludzi i konieczność wyzwolenia w Chrystusie.

Powszechność grzechu wśród mieszkańców Izraela i konieczność uwolnienia od niego nawet wierzących w Boga podkreślał sam Zbawiciel. Nauczając na terenie Świątyni Jerozolimskiej Jezus zapowiedział wyzwolenie dla tych, którzy przyjmą Jego naukę (J 8, 31-32). Judejczycy oburzyli się na te słowa, odpowiadając: *Jesteśmy potomstwem Abrahama! Nigdy nie byliśmy niczyimi niewolnikami* (J 8, 33). Zbawicielowi chodziło jednak o niewolę duchową: *O tak zapewniam Was, że każdy kto grzech popełnia jest niewolnikiem grzechu* (J 8, 34).

W dalszym fragmencie dialogu Chrystus zwrócił się do Judejczyków w pozornie ostrych słowach:

> Gdyby Bóg był waszym Ojcem, miłowalibyście mnie, bo ja od Ojca wyszedłem i przybywam. […] Dlaczego nie przyjmujecie mojej mowy? – Bo nie potraficie słuchać moich słów. Wy macie diabła za ojca i wolicie spełniać pragnienia tego waszego ojca. A on od początku jest zabójcą człowieka i nie trzyma się prawdy, bo w nim nie ma prawdy (J 8, 42-44).

Kto *spełnia pragnienia* diabła, to znaczy grzeszy, opowiada się po jego stronie, odrzucając status dziecka Bożego[612]. Jezus wyraźnie stwierdził, że Judejczycy znajdują się w niewoli grzechu i szatana. Konieczne jest dla nich wyzwolenie z tego stanu, możliwe dzięki przyjęciu orędzia Syna Bożego[613].

Podobnie stan grzeszności został scharakteryzowany przez Jezusa w Mt 19, 5-8: Chrystus broniąc nierozerwalności małżeństwa w rozmowie z faryzeuszami podkreślił, że rozwody zostały dopuszczone w tradycji mojżeszowej *ze względu na zatwardziałość waszego serca.* Jezus przypomniał zarazem, że w pierwotnym zamiarze Boga mężczyzna i kobieta przeznaczeni byli do doskonałego zjednoczenia (Mt 10, 6-9)[614]. Dopiero grzech

---

[612] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań-Warszawa 1975, s. 245-246; *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 1146-1147.

[613] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 242-243.

[614] Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 962.

zaburzył ten stan, powodując *zatwardziałość serca,* w której trwali do czasów ewangelicznych Judejczycy[615].

Tzw. Listy Katolickie powtarzają nauczanie Chrystusa o powszechności grzechu w zwięzłej i dosadnej formie. W Pierwszym Liście św. Jana czytamy: *Jeśli powiemy, że grzechu nie mamy, oszukujemy siebie i prawdy w nas nie ma.* […] *Jeśli powiemy, że nie zgrzeszyliśmy, kłamcę z Niego robimy i nie ma w nas Jego słowa* (1J 1, 8.10). Uznanie grzeszności jest zatem konieczne dla nawrócenia[616]. Także Jakub Apostoł podkreśla powszechność grzechu, nawet wśród chrześcijan, stwierdzając, że *przecież wszyscy często upadamy* (Jk 3, 2). Fragmenty te potwierdzają bezsprzecznie, że w ramach nauczania apostolskiego przekazywano prawdę o powszechnej skłonności ludzi do grzechu[617].

Mówi o tym także nauczanie św. Pawła, w którego w niezmiernie istotnym dla teologii grzechu pierworodnego Liście do Rzymian czytamy: *wszyscy* […] *są obarczeni grzechem* (Rz 3, 9-18) i *cały świat okazał się winny przeciw Bogu* (Rz 3, 19)[618]. Zjawisko skłonności do grzechu dotyczy zarówno żydów, jak i pogan i nikt nie może czuć się uprzywilejowany wobec Bożej sprawiedliwości[619]. Zmaganie człowieka z tą skłonnością Apostoł Narodów opisuje w następujących słowach:

> Nie czynię dobra, którego chcę, lecz robię to, czego nie chcę – zło. A jeżeli to czynię, czego nie chcę, to już nie ja to robię, lecz mieszkający we mnie grzech. Toteż odkrywam takie prawo, że choć dobro chcę czynić, zło jest mi bliższe (Rz 7, 19-21).

Człowiek będący w niewoli zła zdaje się być całkowicie niezdolny do zrzucenia z siebie jarzma grzechu, nawet jeśli jest świadomy swojej sytuacji egzystencjalnej[620]. Paweł wskazuje na przemożną skłonność, która sprawia, że człowiek zamiast realizować swoją wolność we właściwym celu – spełnienia w Bogu – wciąż popada w zło[621]. Jednakże skłonność ta nie niesie już wraz z sobą *wyroku skazującego,* gdyż *prawo Ducha,*

---

615 Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 2004, s. 271-272;

616 Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 1527.

617 Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 348.

618 Zob. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 44-46.

619 Zob. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 318; S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz,* dz. cyt., s. 222-223.

620 Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 962; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 324.

621 Zob. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 84-86.

[dającego] *życie w Chrystusie Jezusie uwolniło cię od prawa grzechu i śmierci* (Rz 8, 1-2). Po przedstawieniu dramatycznej sytuacji egzystencjalnej ludzkości po upadku (Rz 8, 1-39), Apostoł przechodzi do oznajmienia radosnej nowiny o zbawieniu. Poprzez działanie Trójjedynego Boga[622] położenie człowieka ulega radykalnej zmianie[623]. Grzech, który panował w świecie został przezwyciężony przez *Baranka Bożego, który gładzi grzech świata* (por. J, 1, 29).

Można stwierdzić, że List do Rzymian zawiera najbardziej spójne i uporządkowane nauczanie o grzechu prapoczątków i jego wpływie na sytuację ludzkości spośród wszystkich ksiąg Nowego Testamentu[624]. W trzecim rozdziale stwierdzono o powszechności grzechu i konieczności usprawiedliwienia – *Wszyscy przecież zgrzeszyli i zostali pozbawieni chwały Boga, a usprawiedliwienia dostępują darmo, dzięki Jego łasce, przez odkupienie w Chrystusie Jezusie* (zob. także cytowany wcześniej fragment Rz 3, 19), natomiast dalej Apostoł Narodów wskazuje na związek pomiędzy postaciami Adama i Chrystusa (zob. Rz 5, 12 i nn.), wyjaśniając, dlaczego ludzkość znalazła się w sytuacji wymagającej szczególnej interwencji Boga. Wyłożył przy tym zwięźle, lecz wyczerpująco genezę grzechu pierworodnego:

> Dlatego jak z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat, a z powodu grzechu śmierć, tak śmierć, dla której wszyscy zgrzeszyli, przeszła również na wszystkich ludzi. Bo jeszcze przed Prawem grzech był na świecie, a grzechu nie przypisuje się, jeśli nie ma Prawa, jednak śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza, nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem takim, jak Adam (Rz 5, 12-14).

Od przyczyny sytuacji grzechowej człowieka ważniejsza jest jednak Dobra Nowina, którą oznajmia Paweł – ludzkość została wyzwolona z panowania grzechu dzięki Jezusowi Chrystusowi:

> Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zaczęła królować z powodu tego jednego, to o wiele bardziej królować będą w życiu z powodu jednego, Jezusa Chrystusa, ci, którzy otrzymują ogromne bogactwo łaski i daru sprawiedliwości. A zatem jak przez przestępstwo jednego [doszło] do wyroku skazującego wszystkich ludzi, tak również przez sprawiedliwość jednego [doszło] do usprawiedliwienia

[622] Zob. Rz 8, 1-4.

[623] Por. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 88 i nn.

[624] Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 243 i nn.; por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 165-166; s. 177-178.

> dającego życie wszystkich ludziom. Jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stali się liczni, tak również liczni przez posłuszeństwo jednego ustanowieni zostaną sprawiedliwymi (Rz 5, 17-19).

Fragment, w którym Paweł wykazał analogię – czy też antytezę – pomiędzy postaciami Adama a Chrystusa sprawia trudności interpretacyjne. Ze względu na problem przekładu greckiego wyrażenia ἐφ᾽ ᾧ ów tekst i jego warianty tłumaczeniowe były przyczyną różnic w postrzeganiu zagadnienia grzechu pierworodnego na Wschodzie i Zachodzie[625]. Kwestia ta zasługuje na krótkie omówienie, zarówno w kontekście grzechu jako przyczyny śmierci (*Jak przez jednego człowieka przyszedł na świat grzech, a przez grzech śmierć*), jak i wpływu grzechu prapoczątków na grzeszność ludzkości. Do pierwszego z tych kontekstów, jak i do problemu przekładu odniesiemy się szerzej w rozdziale trzecim niniejszej pracy, poświęconym śmierci jako skutkowi grzechu. Poniżej natomiast pokrótce omówimy na czym polega trudność związana z tłumaczeniem i jak winna być rozwiązana.

Stwierdzenie o relacji pomiędzy grzechem a śmiercią z oryginału greckiego w Rz 5, 12 należałoby prawidłowo przełożyć bądź tak, jak w zamieszczonym wyżej cytacie z Biblii Pierwszego Kościoła (*...a z powodu grzechu śmierć, tak śmierć, dla której wszyscy zgrzeszyli, przeszła również na wszystkich ludzi*), bądź też akcentując wypełnienie grzeszności jako warunku śmierci (*...a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, gdyż wszyscy zgrzeszyli*[626] lub też: *...a przez grzech śmierć i w następujący sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wypełnił się warunek, że wszyscy zgrzeszyli*[627]). A zatem chrześcijański Wschód z fragmentu tego odczytywał przekaz następujący: upadek Adama sprawił, że grzech rozlał się na cały świat, a w ten sposób śmierć (przede wszystkim w znaczeniu duchowym) dotknęła całej ludzkości, gdyż każdy człowiek zgrzeszył grzechami osobistymi.

Tymczasem przekłady starołacińskie, z których korzystał Zachód, a przede wszystkim św. Augustyn, oddają greckie ἐφ᾽ ᾧ w sposób niezupełnie poprawny jako łacińskie *in quo* (w którym)[628]. Stąd też łacińska wersja przytaczanego wyżej fragmentu w przekładzie polskim brzmiałaby: *...a przez grzech śmierć i tak grzech przeszedł na wszystkich ludzi, grzech w którym wszyscy zgrzeszyli*[629]. Dlatego też Zachód – za Augustynem – rozumował

[625] Zob. Historia dogmatów II, s. 147.
[626] Przekład Biblii Paulistów.
[627] Przekład za: Historia dogmatów II, s. 146.
[628] Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 176.
[629] Przekład za Historia dogmatów II, s. 146.

na podstawie powyższego fragmentu, że tym, co przeszło na wszystkich ludzi w wyniku upadku Adama, jest grzech, *w którym wszyscy zgrzeszyli,* a w jego następstwie śmierć. Oznaczałoby to, że wszyscy zgrzeszyli *w Adamie,* czy też *w grzechu Adama*[630]. Stąd też zachodnia tradycja teologiczna akcentowała obecność grzechu Adama w każdym człowieku jako grzechu własnego, nawet jeśli nie osobistego[631].

Według Hugolina Langkammera należy uznać, zgodnie z oryginałem greckim, że Paweł miał na celu przedstawienie zasadniczej prawdy teologicznej o związku grzechu prapoczątków z sytuacją całej ludzkości. Zdaniem Apostoła, upadek Adama spowodował, że grzech wkroczył na świat. Skutkiem grzechu jest śmierć jako negacja człowieka, zerwanie więzi ze Źródłem Życia, jakim jest Bóg. Skutek ten dotyka wszystkich ludzi, a dzieje się tak ze względu na ich osobiste winy, mające jednak swoją praprzyczynę w grzechu pierwszego człowieka[632]. Antytezą upadku Adama jest zbawcze dzieło Chrystusa, którego dar łaski rozlał się na całą ludzkość (jak wcześniej grzech) i przyniósł wyzwolenie z mocy grzechu i śmierci[633].

Natomiast G. L. Müller stwierdza, że dla katolickiego dogmatu o grzechu pierworodnym najbardziej istotnym przesłaniem omawianego fragmentu Listu do Rzymian jest antyteza Adam – Chrystus i opis powszechnego stanu*, uprzedzającego indywidualną realizację relacji z Bogiem, stawiając jej przeszkody lub umacniając*[634].

Bez względu na problem związany z przekładem należy stwierdzić, że katolicka nauka o grzechu pierworodnym nie jest oparta na błędnym tłumaczeniu Rz 5, 12 i wynikającym z tego częściowo błędnym rozumieniu zagadnienia przez Augustyna[635]. Zgodnie z przytoczonymi wyżej opiniami teologów możemy uznać, że najbardziej istotne jest odczytanie z Rz 5, 12nn przesłania o następstwie grzechu prapoczątków dla całej ludzkości, a dalej o zbawieniu wszystkich ludzi przez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa[636]. Stanowisko takie wyraził Jan Paweł II, który nauczał, iż nawet nietrafny przekład łaciński

---

630 Zob. Historia dogmatów II, s. 146-148.

631 Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt, s. 244.

632 H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 64-66.

633 Zob. tamże, s. 67-68.

634 G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 177.

635 Podobnie nieprawdziwe byłoby stwierdzenie, że cała augustyńska teologia grzechu pierworodnego jest oparta na niewłaściwym przekładzie Rz 5, 12 i błędna. Jej podstawą bowiem nie jest jedynie ów fragment, ale całość Pisma Świętego, które bez wątpienia poucza o powszechności zbawienia w Chrystusie i powszechności grzechu przed Chrystusem. Zob. Historia dogmatów II, s. 148; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 176-179.

636 Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 244.

greckiego ἐφ᾽ ᾧ jako *in quo* nie zmienia zasadniczego przesłania św. Pawła, zgodnie z którym grzech pierwszych ludzi posiada następstwa dla całej ludzkości i jest przyczyną jej *sytuacji grzechowej*[637].

Analogiczne do zawartego w Liście do Rzymian nauczanie, tym razem w aspekcie eschatologicznym, zawiera również 1 Kor 15, 21-22: *Skoro bowiem przez człowieka śmierć, to i przez Człowieka zmartwychwstanie. Bo jak w Adamie wszyscy umierają, tak również w Chrystusie wszyscy zostaną ożywieni*[638].

Również w Liście do Efezjan znajdujemy syntetyczne streszczenie nauczania o grzechu pierworodnym:

> Byliście umarli z powodu […] grzechów swoich, za którymi kiedyś poszliście według zasad tego świata, w zgodzie z przywódcą mocy mroku, ducha działającego teraz wśród synów buntu. Do nich i my wszyscy należeliśmy […]. Tak z natury byliśmy, jak i cała reszta, dziećmi zasługującymi na gniew. Bóg jednak, ponieważ bogaty jest w miłosierdzie, dzięki wielkiej swojej miłości, którą nas pokochał, obdarzył nas, właśnie martwych z powodu przestępstw, życiem we wspólnocie z Chrystusem (Ef 2, 1-5).

Autor listu wskazuje na stan adresatów przed przyjęciem chrztu świętego: grzechy spowodowały, że trwali oni w śmierci duchowej. Zło, do którego kusi diabeł rozpowszechniło się w całym świecie i dotykało tak pogan, jak i Izraelitów. Mimo, iż ludzkość zasłużyła na gniew Boga (werset 4), miłosierny Bóg dokonał całkowitego ocalenia, przeniesienia ludzi ze śmierci do życia[639].

---

[637] *W greckim oryginale jest «ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον», co dawniej, w łacińskiej Wulgacie, tłumaczono: in quo omnes peccaverunt, «w którym (jednym człowieku) wszyscy zgrzeszyli» – chociaż Grecy od początku rozumieli wyraźnie to, co Wulgata tłumaczy jako in quo jako «ponieważ» lub «jako że», a więc tak, jak współcześnie bywa ten zwrot tłumaczony. Jednakże ten sposób rozumienia i tłumaczenia ἐφ᾽ ᾧ nie zmienia zawartego u św. Pawła przeświadczenia o tym, że grzech Adama (pierwszych rodziców) posiada następstwa dla wszystkich ludzi. W tym samym zresztą rozdziale Listu do Rzymian Apostoł pisze: «przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich wyrok potępiający» (Rz 5, 18). Św. Paweł łączy zatem sytuację grzechową całej ludzkości z winą Adama* – Jan Paweł II, *Audiencja generalna 1 X 1986 r.,* tekst włoski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861001.html [dostęp: 15 II 2023]. Przekład polski za: Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 244-245.

[638] Por. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 244-246; P. Jaskóła, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii,* dz. cyt., s. 34-35.

[639] Zastosowane w oryginale słownictwo podkreśla charakter ocalenia ludzkości przez Chrystusa jako *całkowitego*, *od podstaw*. Zob. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom drugi. Listy więzienne św. Pawła,* Legnica 2010, s. 50.

Udział w zbawieniu, które przynosi ludzkości Syn Boży, człowiek otrzymuje poprzez radykalne nawrócenie, któremu towarzyszący temu sakrament chrztu świętego. W Ewangelii według św. Jana, w dialogu z faryzeuszem Nikodemem, Jezus objaśnia konieczność i istotę tego procesu:

> «Jeśli ktoś na nowo się nie narodzi, nie jest zdolny ujrzeć królestwa Bożego». Nikodem zapytał Go: «Jak stary już człowiek może się narodzić? Czy może ponownie wejść do łona matki i narodzić się?» Jezus odpowiedział: «O tak, jeśli ktoś nie narodzi się z wody i Ducha, nie jest zdolny wejść do królestwa Bożego» (J 3, 3-5).

Perykopę tą można dopełnić fragmentem Pierwszego Listu świętego Jana, w którym stwierdzono: *Wiemy, że każdy, kto narodził się z Boga nie dopuszcza się grzechu, lecz strzeże go Narodzony z Boga i ów zepsuty nie może go dotknąć* (1 J, 5, 18). A więc mamy do czynienia z powszechnością grzechu, która nie dotyczy jednak w tym samym stopniu tych, którzy *narodzili się z Boga,* są oni bowiem chronieni przed zepsuciem przez *Narodzonego z Boga.* Narodzili się oni na nowo *z wody i Ducha* (J 3, 5), to znaczy poprzez sakrament chrztu, który zgodnie z wypowiedziami Jezusa i Apostołów uwalnia człowieka nie tylko od grzechu osobistego, ale i w jakiś sposób od owej pierwotnej skłonności do zła. Użyte w J 3, 3-5 słownictwo nawiązywało do zwyczajów związanych z nawracaniem się pogan na judaizm. Nikodem, w dialogu z Jezusem, nie bez powodu wyraził zaskoczenie. Pobożnemu żydowi, będącemu w dodatku wysoko postawionym faryzeuszem, trudno było przyjąć słowa o konieczności radykalnego nawrócenia[640]. A jednak, dla żydów, tak samo jak dla pogan było ono konieczne, gdyż Prawo i praktyki judaistyczne nie wystarczyły, aby wyzwolić człowieka spod władzy grzechu[641].

Syntezę nauczania Nowego Testamentu, zaprezentowaną powyżej na podstawie wybranych, najbardziej istotnych fragmentów, możemy podsumować następująco:

1) W Nowym Testamencie, w tym w logiach Chrystusa, odnajdujemy nauczanie o powszechności grzechu. Każdy, kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu i potrzebuje wyzwolenia. Nauczanie nowotestamentalne jasno wskazuje, że skłonność do złego dotyka wszystkich i żaden człowiek nie powinien uważać się za bezgrzesznego.

2) Rozpoznanie w sobie skłonności do grzechu nie wystarczy, aby wyzwolić się od czynienia zła. Mimo iż człowiek pragnie dobra, ulega słabości i wybiera zło.

---

[640] C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 191-192.
[641] Zob. zwłaszcza Rz 7.

3) Grzech, będący śmiercią człowieka, pojawił się na świecie w wyniku działania diabła, którego pokusie ulegli już pierwsi ludzie. Nauczanie św. Pawła zawiera antytezę pomiędzy Adamem – pierwszym człowiekiem, którego grzech „otworzył" złu drogę na świat a Chrystusem – doskonałym, ostatecznym człowiekiem, który wyzwolił ludzkość z okowów grzechu.

4) Udział w zbawieniu, które przynosi Chrystus, można otrzymać przez osobiste nawrócenie i chrzest – znak nowego narodzenia do wolności i odnowionej relacji z Bogiem, naruszonej przez pierwszych ludzi w wyniku upadku.

Można uznać, że w Biblii, odczytywanej na sposób holistyczny, mamy do czynienia nie tylko z trafnym rozpoznaniem powszechnego stanu grzeszności, w jakim znajduje się ludzkość i „mechanizmów" grzechu, ale także ze spójnym i klarownym wyjaśnieniem przyczyny (etiologią) tego stanu rzeczy.

Opowiadanie o rajskim ogrodzie i grzechu pierwszych ludzi z Rdz 2-3 wskazuje na pierwotne przeznaczenie człowieka do egzystencji w komunii z Bogiem i harmonii z innymi ludźmi oraz całym światem. Na skutek szatańskiego kuszenia, człowiek, kierowany pysznym pragnieniem, aby stać się *jak Bóg* i sięgnąć po absolutną autonomię moralną, odwrócił się od Stwórcy i zatracił ów pierwotnie przeznaczony mu przez Boga potencjał. W kolejnych rozdziałach Księgi Rodzaju przedstawiono proces rozprzestrzeniania się zła i grzechu po świecie oraz postępującego zepsucia ludzkości. W dalszych księgach biblijnych narracja edeniczna jest wyraźnie związana z łatwo dostrzegalną w świecie powszechnością grzechu i skłonnością człowieka do zła. Tak narracja *Genesis*, jak i pozostałych księgi Starego Testamentu pozostawiają nadzieję na wyzwolenie człowieka z okowów grzechu.

W Nowym Testamencie usystematyzowano podstawy nauczania o związku powszechnego stanu grzechowego ludzkości z upadkiem pierwszych ludzi. Jednak to nie grzech jest w centrum nauczania apostolskiego, ale Dobra Nowina o zbawieniu. Najważniejszym orędziem Nowego Testamentu wobec problemu zła jest przesłanie o wyzwoleniu ludzkości z okowów grzechu dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa.

Chociaż orędzie nowotestamentalne udziela satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o przyczynę grzesznego stanu ludzkości i odpowiedzi Boga na dramat człowieka, będącego w niewoli grzechu, to analiza orędzia biblijnego nie wystarczy aby odpowiedzieć na pytania natury teologicznofundamentalnej postawione na wstępie. W celu omówienia

kwestii takich jak historyczność upadku, bądź przekazywanie grzechu pierworodnego, konieczne będzie uzupełnienie analizy o przekazy z Tradycji, a następnie dalsza interpretacja teologiczna.

2.2 Upadek i grzech pierworodny w wybranych wypowiedziach Magisterium Kościoła na przestrzeni wieków

Aby dostarczyć podstaw do podjęcia rozważań nad szczegółowymi problemami związanymi z zagadnieniem grzechu pierworodnego niezbędne jest zwięzłe prześledzenie i przeanalizowanie najbardziej istotnych wypowiedzi doktrynalnych Kościoła o grzechu pierworodnym zarówno w randze nauczania powszechnego, jak i w pewnych przypadkach lokalnego.

2.2.1 Wypowiedzi Magisterium o grzechu pierworodnym i kształtowanie się doktryny do VI wieku

Początki katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym bywają niesłusznie łączone wyłącznie z postacią św. Augustyna z Hippony. Tymczasem nauczanie to poświadczone jest w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na długo przed Augustynem. Przykładem jest pochodzące już z 253 roku orzeczenie synodu w Kartaginie w kwestii chrztu niemowląt[642]. Biskupi orzekli w nim, że z udzielaniem sakramentu nie należy zwlekać. Ich argumentacja była następująca[643]:

> Jeśli […] tym, którzy dopuścili się najcięższych win i wiele poprzednio przeciw Bogu popełnili grzechów, o ile potem uwierzyli, nie odmawia się chrztu i łaski, to o ileż bardziej nie należy w tym przeszkadzać nowo narodzonemu dziecięciu, które nie popełniło żadnego grzechu, lecz tylko przy pierwszym swym narodzeniu zostało dotknięte zarazą dawnej śmierci, ponieważ jak Adam, zostało urodzone w ciele. Z tego powodu łatwiej może otrzymać przebaczenie grzechów, że obciążają je nie własne, lecz cudze grzechy[644].

Wypowiedź ta, chociaż zazwyczaj pomijana w opracowaniach dotyczących kształtowania się doktryny o grzechu pierworodnym, jest niezmiernie istotna, ponieważ zawiera konkretne stwierdzenia na podstawie których możemy wnioskować jak nauczanie to prezentowało się w połowie III wieku. Mamy więc do czynienia z wyraźnym

[642] Zob. także Aneks.
[643] Acta Synodalia I, s. 12.
[644] Tamże, s. 12-15.

stwierdzeniem o *zarazie dawnej śmierci,* dotykającej nawet niemowlęta, które nie popełniły żadnego grzechu[645]. Ojcowie synodu wiązali zatem *dawną śmierć,* dotykającą każdego człowieka nie z grzechem popełnionym osobiście, ale raczej z dziedzictwem grzechu, obciążającym nowo narodzonego ze względu na innych ludzi. Wyrażenie *zaraza dawnej śmierci* odnosić się może w tym przypadku zarówno do samego grzechu pierworodnego, jak i jego skutków[646].

Nauczanie Kościoła o grzechu początków i jego wpływie na ludzkość kształtowało się w kolejnych wiekach na Zachodzie w konfrontacji z błędną doktryną Pelagiusza i pod silnym wpływem teologii św. Augustyna. Nie można jednak uznać, aby katolicki dogmat o grzechu pierworodnym był oparty wyłącznie na myśli Augustyna[647]. Dokument synodu kartagińskiego z 253 roku, przytoczony powyżej, poświadcza, że kwintesencja nauczania o grzechu prapoczątków i jego dziedzictwie znana była na Zachodzie już na długo przed Augustynem. Rozpoznawał je również chrześcijański Wschód i należy stwierdzić, że poglądy wschodnie na zagadnienie upadku i dziedzictwa grzechu nie odbiegały od późniejszej myśli zachodniej tak bardzo, jak sądzi wielu współczesnych teologów. M. Przyszychowska stwierdza wręcz, że *przepaść, jaka zionie między teologią grecką a łacińską w zagadnieniu grzechu pierworodnego, została najprawdopodobniej wykopana przez nas – ludzi urodzonych kilkanaście wieków później*[648]. Można zatem postawić tezę, że chociaż ojcowie przed Augustynem – tak wschodni, jak i zachodni – nie używali pojęcia „grzechu pierworodnego”, to wszyscy – albo prawie wszyscy – podzielali przekonanie o jedności ludzkości w Adamie, a konsekwencją tego przekonania było postrzeganie upadku Adama jako upadku całej ludzkości, a grzechu pierworodnego jako rany zadanej ludzkiej naturze[649].

Chociaż Augustyn nie może być nazwany twórcą katolickiej doktryny o grzechu pierworodnym, to jednak należy przyznać, że jego ujęcie zagadnienia i stosowana terminologia istotnie wpłynęły na zachodnie postrzeganie problematyki grzechu

---

[645] Łac. *infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit.*

[646] Zob. na ten temat w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

[647] Tak twierdził np. protestancki teolog Julius Gross (J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. I: Von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel 1960, s. 375, za: Historia dogmatów II, s. 133).

[648] M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła,* dz. cyt., s. 10-11; zob. także s. 19 i nn.

[649] Por. tamże, s. 10; s. 19-20.

prapoczątków i jego dziedzictwa[650]. Zasługą biskupa Hippony dla rozwoju doktryny jest przede wszystkim samo pojęcie „grzechu pierworodnego". Dyskusyjne jest natomiast przypisywanie mu autorstwa idei solidarności całej ludzkości „w Adamie", czy to poprzez przynależność do rodzaju ludzkiego czy też poprzez ludzką naturę, bowiem myśl taka była szeroko rozpowszechniona w pismach wcześniejszych ojców Kościoła[651]. Oprócz niekwestionowanych zasług Augustyna należy także podkreślić, że jego niepoprawne poglądy teologiczne na zagadnienie pożądliwości, którą, być może ze względu na swoją manichejską przeszłość, utożsamiał przede wszystkim ze skłonnościami cielesnymi, wypaczyły na wiele wieków kościelne spojrzenie na pewne sfery ludzkiego życia, zwłaszcza seksualności i pożycia małżeńskiego, mimo iż owe poglądy w żaden sposób nie zostały przez Magisterium ogłoszone jako obowiązujące[652].

Wpływ Augustyna na kształtowanie się katolickiej doktryny o grzechu pierworodnym wiąże się z kontrowersją pelagiańską[653]. Pelagianizm był poglądem negującym łączność pomiędzy upadkiem pierwszych ludzi a grzesznością kolejnych pokoleń. Relacja pomiędzy grzechem prapoczątków a jego skutkami została sprowadzona do więzi pomiędzy złym przykładem a jego naśladownictwem. Jednocześnie, zdaniem pelagian, człowiek miałby być zdolny samodzielnie osiągnąć zbawienie, dzięki wysiłkowi swojej woli. Zanegowano w ten sposób wartość zbawczego dzieła Chrystusa. Analogicznie do grzechu Adama, zbawczy czyn Jezusa miałby być według pelagian jedynie dobrym przykładem do naśladowania[654]. Przeciwstawiając się tej błędnej doktrynie biskup Hippony bronił pojęcia grzechu pierworodnego rozumianego jako dziedziczna wina potomków Adama oraz ważności chrztu jako środka umożliwiającego, dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, uwolnienie od grzechu pierworodnego[655]. Rozpoczęty w roku 411 w Kartaginie „cykl" synodów antypelagiańskich odbywał się jeszcze bez udziału Augustyna, niemniej jednak niemal od początku był on zaangażowany w spór z pelagianami i kolejne synody stosowały augustyńską terminologię[656].

---

650 Por. L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej,* dz. cyt., s. 86-87; Historia dogmatów II, s. 134.

651 Zob. Historia dogmatów II, s. 155-156; Luis F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej,* dz. cyt., s. 86-87; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 255; M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła,* dz. cyt., s. 9 i nn.

652 Zob. Historia dogmatów II; s. 153-156.

653 Na ten temat zob. więcej w: Historia dogmatów II, s. 133 i nn., s. 137 i nn.

654 Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 170-171.

655 Zob. Historia dogmatów II, s. 133 i nn.

656 Por. tamże, s. 139.

Synod w Kartaginie w roku 411 potępił poglądy Celestiusza, ucznia Pelagiusza. Za heterodoksyjne uznano między innymi stwierdzenia, że:

> 1. Adam został stworzony śmiertelny i czy by zgrzeszył, czy nie, umarłby»; 2. «grzech Adama obciążył jego samego, a nie rodzaj ludzki»; 3. że «dzieci, które się rodzą są w takiej sytuacji, w jakiej Adam, zanim przekroczył zakaz»; 4a. że «ani nie przez śmierć Adama czy jego przekroczenie zakazu umiera cały rodzaj ludzki»; 4b. «ani nie przez zmartwychwstanie Chrystusa cały rodzaj ludzki zmartwychwstaje»; 5. że «tak Prawo prowadzi do królestwa niebieskiego, jak i Ewangelia»; 6. że «również przed przyjściem Pana byli ludzie bezgrzeszni, to jest bez grzechu»”[657].

Stwierdzenia 2-6 stoją w całkowitej sprzeczności z katolicką doktryną o grzechu pierworodnym. Natomiast twierdzenie pierwsze, o naturalnej śmiertelności Adama, zostało potępione przez Synod niesłusznie. W późniejszym nauczaniu Kościoła powszechnego pojawią się orzeczenia o treści przeciwnej[658].

Sam Pelagiusz, stając przed synodem biskupów palestyńskich w Diospolis (Lidzie) w 415 roku, wyparł się swoich tez[659]. Jego doktryna, głoszona następnie przez uczniów Pelagiusza, została również potępiona przez późniejsze synody w Milewe (416 r.) oraz w Kartaginie (416 i 418 r.). Podczas ostatniego z tych zgromadzeń, w opublikowanych anatematyzmach zaakcentowano kwestię dziedziczenia grzechu Adama:

> Ktokolwiek zaprzecza konieczności chrztu małych [...] dzieci lub mówi, że wprawdzie chrzci się je na odpuszczenie grzechów, ale nie przejmują żadnego pierworodnego grzechu od Adama, który podlegałby ekspiacji w kąpieli odrodzenia, a stąd wynika, że formę chrztu na odpuszczenie grzechów rozumie się w nich nieprawdziwie, ale fałszywie, niech będzie wyklęty[660].

Ustalenia synodów antypelagiańskich zostały zatwierdzone przez papieża Zozyma, w liście zwanym *Tractoria,* adresowanym do Kościołów Wschodnich w roku 418. Jest to pierwszy dokument papieski poświęcony ściśle zagadnieniu grzechu pierworodnego. Zozym, w przeciwieństwie do synodu, nie powiela terminologii św. Augustyna i nie pisze o grzechu pierworodnym, ale o więzach śmierci sprowadzonych na ludzkość przez Adama.

---

[657] Acta Synodalia II, s. 185-186.

[658] Zob. na ten temat w rozdziale trzecim niniejszej pracy traktującym o śmierci jako skutku grzechu.

[659] Pozostaje zatem pytanie, na ile sam Pelagiusz był „pelagianistą”. Z pewnością jednak radykalnie przeciwni katolickiej doktrynie o grzechu pierworodnym byli jego uczniowie – zob. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 249-250.

[660] Acta Synodalia II, s. 246 i nn.

Najbardziej istotne stwierdzenie *Tractorii* dotyczy konieczności chrztu na odpuszczenie grzechów i wyjaśnia ten stan rzeczy:

> Przez Niego [Syna Bożego] bowiem jesteśmy odrodzeni duchowo, w Nim ukrzyżowani dla świata. Przez Jego śmierć więzy śmierci sprowadzone na nas przez Adama i przekazane każdemu przez pochodzenie zostały złamane. Więzy te niewolą każde z naszych dzieci, dopóki nie zostaje wyzwolone przez chrzest[661].

Mamy więc do czynienia z wyraźnym stwierdzeniem o zniewoleniu grzechem, które przekazywane jest każdemu i dotyka człowieka od urodzenia przez *pochodzenie* (łac. *propagatione*). Można uznać, że *Tractatoria* Zozyma zakończyła kontrowersję pelagiańską[662], chociaż kwestie związane ze wspomnianym prądem heterodoksyjnym oraz z ruchami powielającymi jego tezy będą pojawiać się jeszcze w dokumentach Kościoła. O uczniach Pelagiusza przypomni na przykład Synod w Arles (ok. 470-475 r.), który potępi ich nauki wraz z poglądami predestynacjonistycznymi prezbitera Lucidusa[663].

Należy zauważyć, że poza głoszeniem poglądów całkowicie sprzecznych z chrześcijańską antropologią i soteriologią pelagianie wykazywali się pewną przenikliwością. Ich trafną intuicją teologiczną było podejście do zagadnienia śmierci cielesnej, którą postrzegali jako naturalną konieczność, nie zaś jako skutek grzechu. Można stwierdzić, że współczesna teologia odeszła niemal zupełnie od tezy o pierwotnej nieśmiertelności biologicznej człowieka, głoszonej w ramach nauczania lokalnego przez starożytne synody[664].

Po kontrowersji pelagiańskiej problematyka upadku i jego skutków powróciła w dyskusjach o monofizytyzmie Eutychesa oraz o naturach Chrystusa. Akta Soboru Chalcedońskiego zawierają list papieża Leona Wielkiego do biskupa Konstantynopola Flawiana z 449 roku. Dokument ten, choć podejmuje przede wszystkim kwestie chrystologiczne, to jednak zawiera także interesujące nas wzmianki protologiczne. Papież podkreślił, że Wcielenie Syna Bożego dokonało się w celu:

> naprawienia człowieka, który został oszukany. Swoją mocą [narodziny Chrystusa] miały zwyciężyć śmierć i zniszczyć diabła, który panował nad śmiercią. Nie moglibyśmy bowiem pokonać sprawcy grzechu i śmierci, gdyby – Ten, którego ani

---

661 Tekst oryginalny za Enchiridion symbolorum, nr 231/109a, w całości znajduje się w Aneksie.
662 Zob. Historia dogmatów II, s. 141.
663 Zob. Acta Synodalia III, s. 256-260.
664 Zob. w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

> grzech nie mógł splamić, ani śmierć nie mogła zatrzymać – nie przyjął naszej natury i nie uczynił jej swoją[665].

Oprócz zaakcentowania konieczności Wcielenia Syna Bożego dla zbawienia ludzkości, św. Leon Wielki przypomniał, że człowiek utracił *Boże dary* i *wiano nieśmiertelności* z powodu diabelskiego kuszenia, a Bóg w odpowiedzi na jego upadek dokonał dzieła zbawienia, aby dopełnić *powziętego z miłości swego pierwotnego zamiaru wobec nas*[666].

Kolejnym dokumentem, będącym świadkiem kształtowania się doktryny o transmisji grzechu pierworodnego, jest pochodzący z roku 498 list papieża Anastazego II do biskupów Galii, noszący tytuł *Bonum Atqueiucundum*. W dokumencie tym potępiono błędy traducjanizmu – poglądu głoszącego, że rodzice przekazują potomstwu duszę. Stwierdzono natomiast, że rodzice przekazują dzieciom *karę i winę za grzech* […] *przez przeniesienie* [łac. *per traducem*][667].

Ważnym świadectwem nauki Kościoła na temat grzechu pierworodnego są akta Synodu w Orange, który odbył się w 529 roku. Podczas synodu potępiono błędy semipelagianizmu, rozpowszechnionego wśród mnichów z Lerynu, którzy oskarżali Cezarego z Arles – zwolennika doktryny św. Augustyna – o nadmierny rygoryzm. Biskup z Arles zwrócił się do papieża Feliksa IV z prośbą o interwencję. Ten podzielił augustyńskie poglądy Cezarego, a papieską odpowiedź na list biskupa Arles włączono do akt synodu[668].

Nauczanie Synodu w Orange w zakresie grzechu pierworodnego zyskało później rangę bliską nauczaniu soborów i wpłynęło znacząco na ustalenia Soboru Trydenckiego w tych kwestiach[669]. Najważniejsze stwierdzenia Synodu na temat grzechu pierworodnego można podsumować następująco: 1) w wyniku upadku Adama cały człowiek zmienił się na gorsze, zarówno co do ciała, jak i co do duszy; 2) grzech Adama przeszedł na potomnych, a wraz z nim śmierć ciała i duszy; 3) człowiek może zmienić się na lepsze jedynie dzięki łasce Bożej[670]. Można zatem uznać, że powyższe stwierdzenia trafnie podsumowują kształt doktryny, jaka utrwaliła się w Kościele, szczególnie na Zachodzie do VI wieku. Miała ona znaczący wpływ na późniejsze wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

[665] Dokumenty soborów I, s. 196-213.
[666] Zob. tamże.
[667] Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 91, a także Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V 44, przekład uzgodniono z Enchiridion symbolorum, nr 360-361/170 (zob. Aneks).
[668] Zob. Historia dogmatów II, s. 185-186.
[669] Zob. tamże, s. 187.
[670] Zob. Acta Synodalia IV, s. 128-132.

Stosowana w dokumentach synodu terminologia utrwaliła pojęcia teologiczne zaczerpnięte z pism Augustyna z Hippony[671].

2.2.2 Wypowiedzi Magisterium dotyczące grzechu pierworodnego od Soboru Laterańskiego do końca XVIII wieku.

Kolejne istotne orzeczenia związane z problematyką grzechu pierworodnego pojawiają się dopiero w późniejszych Wiekach Średnich. Średniowieczna teologia grzechu pierworodnego została zdominowana przez dwie tendencje: pierwszą, wskazującą, że grzech pierworodny jest stanem pozbawienia pierwotnej sprawiedliwości, jak nauczał Anzelm z Canterbury oraz drugą, utożsamiającą – pod wpływem tradycji augustyńskiej – grzech pierworodny z pożądliwością, reprezentowaną np. przez Piotra Lombarda[672]. Te przeciwstawne tendencje znalazły następnie konsensus jako dwa aspekty jednego zjawiska: Tomasz z Akwinu stwierdził, że *grzech pierworodny materialnie (czyli tworzywowo) jest pożądliwością, formalnie zaś (czyli istotnościowo) jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej*[673]. Warto zauważyć, że Akwinata silnie zaakcentował aspekt solidarności całego rodzaju ludzkiego, co przywodzi na myśl starożytne nauczanie ojców Kościoła o jedności całej ludzkości w Adamie[674]. Grzech pierworodny nazywa więc Tomasz *grzechem natury*[675]. Należy odnotować, że późniejsze wypowiedzi Magisterium Kościoła zdają się raczej powielać terminologię starożytnych synodów, niż tę wypracowaną przez Tomasza z Akwinu.

Stwierdzenie dotyczące kwestii grzechu pierworodnego pojawia się w *Konstytucji o wierze katolickiej* Soboru Laterańskiego z 1215 roku. Ojcowie soborowi wyznają, że człowiek *zgrzeszył za podszeptem diabła.* Diabeł zaś *oraz inne demony zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury, ale sami uczynili się złymi*[676]*.* Warto zwrócić uwagę na ów fragment konstytucji soborowych ze względu na przypomnienie demonicznej przyczyny kuszenia i upadku człowieka.

W XV stuleciu problematyka grzechu pierworodnego pojawiła się w dokumentach soboru Bazylejsko-Ferrarsko-Florenckiego. Zagadnienie to zostało ujęte w formułach

---

671 Zob. Historia dogmatu II, s. 185-187.
672 Zob. tamże, s. 188-189.
673 STh, 1a-2ae, q. 82, a. 3. Na temat rozumienia grzechu pierworodnego przez scholastyków zob. W. Baran, *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda. Studium Sentencji i Komentarzy Bonawentury i Tomasza z Akwinu,* Kraków 2019, s. 246 i nn.
674 Zob. tamże, 1a-2ae, q81, a. 1.
675 Tamże.
676 Dokumenty soborów II, s. 221.

wyznania wiary zawartych w bullach o unii z Ormianami *Exultate Deo* (1439 r.) i Koptami *Cantate Domino* (1442 r.). W pierwszym z wymienionych dokumentów podkreślono wagę sakramentu chrztu, argumentując następująco: *ponieważ przez pierwszego człowieka śmierć przeszła na wszystkich, nie możemy, jak mówi Prawda, wejść do królestwa niebieskiego, jeśli nie odrodzimy się z wody i Ducha*[677]. Natomiast w bulli dla Koptów, opisując zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa zaznaczono, że ludzkość w wyniku grzechu pierwszego człowieka znalazła się pod władzą diabła i utraciła dostęp do Królestwa Niebieskiego – stąd też konieczność zbawczej śmierci Syna Bożego dla wyzwolenia ludzkości i otwarcia Nieba[678].

Od XVI wieku orzeczenia dotyczące grzechu pierworodnego były podejmowane w związku ze sporami z reformatorami protestanckimi[679]. W roku 1520 temat grzechu pierworodnego powrócił wobec działalności Marcina Lutra. W bulli *Exsurge Domine* Leona X wyliczono błędy reformatora, a wśród nich tezy dotyczące grzechu pierworodnego. Potępiono twierdzenia: że u dzieci ochrzczonych pozostaje grzech; że *zarzewie grzechu* uniemożliwia wejście do Nieba, nawet bez aktualnego grzechu; a także, że wolna wola po grzechu jest jedynie pustą nazwą, to znaczy, że jej mocą człowiek zdolny jest jedynie do grzechu ciężkiego[680].

Wobec braku porozumienia władz Kościoła z reformatorami zwołano Sobór Trydencki, na którym dokonano rekapitulacji dotychczasowego nauczania o grzechu pierworodnym i wyliczono odnoszące się do tego zagadnienia błędy i herezje[681]. Treść *Dekretu o grzechu pierworodnym* była wymierzona przeciwko poglądom neopelagiańskim oraz nauczaniu Zwingliego i Lutra[682]. Marcin Luter utożsamił grzech pierworodny z pożądliwością oraz przedstawił naturę ludzką jako całkowicie zepsutą i grzeszną, natomiast wolną wolę jako w zasadzie nieistniejącą wskutek grzechu pierworodnego[683]. Ojcowie soborowi – opierając się na dawnych synodach – sformułowali kanony definiujące katolicką naukę o grzechu pierworodnym[684], nie pozostawiając wątpliwości co do tego, że poglądy reformatorów pozostawały w sprzeczności z katolickimi.

---

677 Dokumenty soborów III, s. 509.
678 Dokumenty soborów III, s. 595-597.
679 Zob. Historia dogmatów II, s. 194 i nn.
680 Zob. Breviarium fidei [nowa wersja], nr 304.
681 Zob. Dokumenty soborów IV, s. 217-233
682 Tamże, s. 189.
683 Zob. Historia dogmatów II, s. 198 i nn.
684 Zob. tamże, s. 203 i nn.

W soborowym *Dekrecie o grzechu pierworodnym* z sesji V z 1546 roku podano do wierzenia następujące sentencje: 1) Adam w Raju utracił świętość i sprawiedliwość poprzez przekroczenie Bożego polecenia, ściągając na siebie gniew i niełaskę Boga oraz śmierć, wraz z którą popadł w niewolę diabła; 2) grzech Adama zagroził nie tylko jemu, ale jego potomstwu, gdyż w wyniku upadku przekazał on ludzkości zarówno *śmierć i cierpienia ciała*; jak i *grzech, będący śmiercią duszy*; 3) grzech Adama, przekazywany wszystkim ludziom *przez pochodzenie,* może być zgładzony tylko poprzez zasługę Chrystusa, udzielaną w sakramencie chrztu; 4) Chrzest święty prawdziwie odpuszcza grzechy, w tym grzech zaciągnięty *z Adama przez zrodzenie* grzech pierworodny, dlatego dzieci należy chrzcić zaraz po urodzeniu; 5) Łaska Jezusa Chrystusa działająca w tym sakramencie całkowicie usuwa grzech, w tym *winę grzechu pierworodnego* i mimo że w ochrzczonych pozostaje *pożądliwość* lub *zarzewie grzechu,* to człowiek ma możliwość, z pomocą łaski, nie dawać owej pożądliwości przyzwolenia. Jednocześnie zaznaczono, że orzeczenia *Dekretu* nie dotyczą Niepokalanej Dziewicy Maryi[685]. Wyłączenie Matki Bożej z jakichkolwiek związków z grzechem pierworodnym, późniejszy rozwój i ogłoszenie dogmatu Jej Niepokalanego Poczęcia będą miały istotne znaczenie dla rozważań nad śmiercią jako skutkiem grzechu, które podejmiemy w rozdziale trzecim.

Ustalenia *Dekretu o grzechu pierworodnym* należy uzupełnić fragmentami *Dekretu o usprawiedliwieniu* z sesji VI z roku 1547. Stwierdzono w nim, że wszyscy ludzie stracili niewinność w wyniku grzechu Adama i popadli w niewolę grzechu i *nie tylko poganie siłami natury, ale nawet Żydzi literą prawa Mojżesza nie mogli być uwolnieni ani się podźwignąć, choć ich wola była niezniszczona, a jedynie osłabiona i umniejszona*[686]. Wyzwolenie z grzechu możliwe jest tylko dzięki uczestnictwie w zasłudze Zbawiciela, poprzez odrodzenie w Chrystusie[687]. Ponadto, powtarzając stwierdzenia bulli *Exsurge Domine* z 1520 r., orzeczono:

> Gdyby ktoś mówił, że po grzechu Adama ludzka wolna wola została utracona i zniszczona, lub że jest to tylko nazwa, w każdym razie nazwa bez treści i fikcja wprowadzona do Kościoła przez szatana – niech będzie wyklęty[688].

---

685 Dokumenty soborów IV, s. 235- 241.
686 Tamże, s. 291.
687 Tamże, s. 291-293.
688 Tamże, s. 313.

Sobór potwierdził dotychczasowy przekaz Tradycji, mówiący o związku całej ludzkości z grzechem prapoczątków, prezentując jednocześnie człowieka w świetle łaski Bożej, która – udzielana w sakramencie chrztu – jest remedium na grzech pierworodny[689]. Jak zaznaczają autorzy *Historii dogmatu,* ojcowie soborowi wyrazili w kanonach zasadniczo te same idee, które wynikają z Pawłowej antytezy Adam – Chrystus. Nie zajmowali się oni problemem samego grzechu początków, ale raczej jego skutkami dla ludzkości, stąd też nie można twierdzić, jakoby ustalenia Soboru Trydenckiego zachowywały sens wyłącznie w połączeniu z dosłowną interpretacją biblijnej narracji o rajskim ogrodzie i upadku[690].

W późniejszych latach XVI wieku antropologiczny pesymizm, wynikający z radykalnej interpretacji niektórych błędnych kierunków myśli św. Augustyna powrócił w nauczaniu belgijskiego teologa, Michała Bajusa. Jego twierdzenia zostały potępione w bulli Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* z 1567 roku. Bajus uważał, że nie ma różnicy między grzechem powszednim a śmiertelnym, a poza tym, że wszystkie czyny niewiernych są grzechami; że pierwotny stan komunii człowieka z Bogiem nie miał charakteru nadprzyrodzonego, ale naturalny; że w wyniku grzechu pierworodnego wolna wola człowieka jest w stanie prowadzić go jedynie do grzechu. Co więcej, nawet same złe pragnienia, na które rozum człowieka się nie zgadza, są przekroczeniem prawa Bożego – innymi słowy – sama pożądliwość w człowieku jest grzechem[691]. Postanowienia bulli potępiającej twierdzenia Bajusa zostały później potwierdzone jeszcze przez papieża Grzegorza XIII. Sam Bajus natomiast ostatecznie podporządkował się Stolicy Apostolskiej i złożył wyznanie wiary.

Jednakże dziedzictwo nieortodoksyjnej myśli Michała Bajusa powróciło w nauczaniu zwolenników holenderskiego teologa Korneliusza Janssena. Błędy Jansenistów wyliczono w dekrecie Świętego Oficjum z 7 grudnia 1690 roku, a ostatecznie potępiono w konstytucji *Auctorem fidei* Piusa VI z roku 1794. Janseniści zasadniczo powtarzali błędy Michała Bajusa omówione powyżej. Tezy te zostały jednak zradykalizowane. Uważali oni na przykład, że nawet jeśli człowiek brzydzi się złem i podąża za dobrem motywowany intencją osiągnięcia *niebiańskiej chwały,* to grzeszy[692]. Zasadniczo jest to powtórzenie potępionego wielokrotnie wcześniej pesymistycznego poglądu o całkowitym zepsuciu

[689] Por. Historia dogmatów II, s. 211-212.
[690] Zob. tamże, s. 212-213.
[691] Zob. Breviarium Fidei [dawna wersja], nry 51-60; Historia dogmatów II, s. 214-215; *The sources of catholic dogma*, [oprac. H. Denzinger], tłum. R. J. Deferrari, Fitzwilliam [USA, NH] 1955, nry 1001-1080.
[692] Zob. Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 488.

wolnej woli człowieka po grzechu. Domagali się oni także zmiany dyscypliny Sakramentu Pokuty i Pojednania, uznając, że człowiek powinien całe życie pokutować za grzech pierworodny[693]. Uważali także stan pierwotnej świętości za naturalną kondycję człowieka, a nieśmiertelność za przyrodzoną ludzkiej naturze[694]. Przypisali również grzech pierworodny nie tylko Najświętszej Marii Pannie, ale i Chrystusowi[695].

Podsumowując przegląd wypowiedzi Magisterium z okresu od Soboru Laterańskiego do końca XVIII wieku należy stwierdzić, że dominowały w nich następujące akcenty: 1) podkreślając antytezę Adam – Chrystus Kościół wyraża przekonanie, że Adam zgrzeszył, skuszony przez diabła, a swój grzech i jego skutki – dotykające tak ciała, jak i duszy – przekazał potomstwu; 2) w wyniku upadku natura i wolna wola człowieka została osłabiona, ale nie zniszczona; 3) grzech pierworodny został zgładzony przez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, a sakrament chrztu umożliwia włączenie człowieka w to dzieło; 4) po chrzcie w człowieku pozostaje *zarzewie grzechu* albo inaczej *pożądliwość,* ale z pomocą łaski Bożej możliwe jest przezwyciężenie tych skłonności. Należy uznać, że w orzeczeniach Magisterium Kościoła od Soboru Laterańskiego do końca wieku XVIII zasadniczo utrwalono i rozwinięto stwierdzenia, które były przedmiotem wiary już w okresie kształtowania się doktryny do VI wieku.

2.2.3 Współczesne nauczanie Magisterium Kościoła o grzechu pierworodnym: reakcje na rozwój nauk szczegółowych, Sobór Watykański II i katechizmy

Kolejne wypowiedzi Magisterium istotne dla problemowego zagadnienia pochodzą dopiero z wieku XX. Pierwsze z istotnych orzeczeń związane jest z rozwojem nauk szczegółowych w zakresie początków ludzkości[696]. Ustalenia tych nauk sprawiały trudności w konfrontacji z realistyczną interpretacją pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, a zwłaszcza z biblijnym monogenizmem, zakładającym pochodzenie całej ludzkości od pojedynczej, pierwszej pary ludzkiej.

Pius XII w encyklice *Humani generis* z 1950 roku wyraził stanowisko monogenistyczne, uznając za nieortodoksyjny pogląd w myśl którego: *po Adamie mieli istnieć na ziemi ludzie nie pochodzący od niego, jako prarodzica, drogą naturalnego*

693 Zob. tamże, nry 485-500.
694 Zob. Breviarium Fidei [dawna wersja], nr 61.
695 Zob. Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 502.
696 Zob. Historia dogmatów II, s. 217.

rozmnażania się, lub że Adam oznacza pewną liczbę prarodziców. Orzeczenie to papież argumentował następująco:

> Zupełnie bowiem nie widać, jak można by pogodzić taką teorię z tym, co źródła prawdy objawionej i orzeczenia Magisterium Kościoła stwierdzają o grzechu pierworodnym, jako pochodzącym z rzeczywistego upadku jednego Adama i udzielającym się przez rodzenie wszystkim ludziom, tak iż staje się on grzechem własnym każdego z nich[697].

Warto zwrócić uwagę na ostrożne sformułowanie: Pius XII nie stwierdził, że poligenizmu biologicznego nie można pogodzić z nauczaniem o grzechu pierworodnym, ale że *nie widać, jak można by* [taką teorię] *pogodzić* z owym nauczaniem. Teolodzy uważają zresztą, że powyższego orzeczenia nie można uważać za absolutne i ostateczne odrzucenie poligenizmu biologicznego. Zresztą wypowiedź odczytana w taki sposób zdecydowanie wykraczałaby poza kompetencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Co więcej, istnieją współcześnie interpretacje teologiczne pozwalające pogodzić poligenizm biologiczny z *monogenizmem teologicznym*[698].

Istotne wypowiedzi na temat grzechu pierworodnego zawarte są w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Zanim je przedstawimy musimy zauważyć, że chociaż sobór nie ogłaszał nowych dogmatów, to jednak treści opublikowane w ramach soborowych dokumentów należy uznać za obowiązujące[699]. Sobór wypowiada się zachowując wielowiekowe dziedzictwo Tradycji teologicznej Kościoła, ujmując jednak zagadnienie w sposób znacznie bardziej otwarty i dostosowując formę wyrazu treści dogmatycznej do postępu, jaki dokonał się tak w naukach empirycznych o początkach ludzkości, jak i w dziedzinie nauk biblijnych[700].

---

[697] Pius XII, Encyklika *O pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej* (*Humani generis*) (1950 r.), dz. cyt. Przytaczany tekst polski jest przekładem własnym, konsultowanym z: Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 1078-1080 [zob. uwagi w Aneksie do niniejszej pracy].

[698] Zob. T. B. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby,* dz. cyt., s. 8 i nn, s. 144 i nn.; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 450; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 184-185; N. P. G. Austriaco i inni, *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, dz. cyt., s. 190-191.

[699] Zob. *Wyjaśnienia podane przez J. E. Sekretarza Generalnego świętego Soboru na 123 Kongregacji Generalnej w dniu 16 listopada 1964 roku,* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 164.

[700] Por. Historia dogmatów II, s. 219.

Sobór naucza o grzechu pierworodnym w kontekście kompletnej wizji antropologicznej, nie poprzestając na samym grzechu, ale ukazując człowieka w świetle zbawczego dzieła Chrystusa, stąd można mówić o optymistycznej i chrystocentrycznej antropologii Vaticanum II. Upadek jest prezentowany w kontrapunkcie do zbawienia, co możemy odnotować w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*[701]:

> Ma […] więc [Sobór] przed oczyma świat ludzi, […] który – jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość[702].

Dalej w dokumencie przedstawiono szczegółowo zagadnienie upadku i jego skutków. W numerze 13 istotę grzechu pierwszych ludzi objaśniono następująco:

> 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[703].

Stwierdzono także, że ludzkie doświadczenie potwierdza powyższą prawdę wiary, gdyż człowiek rozpoznaje w sobie skłonność do zła, a ludzka egzystencja, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, ma charakter nieustannej walki pomiędzy dobrem a złem. Każdy człowiek znajduje się zatem w niewoli grzechu:

> Co więcej, człowiek stwierdza, że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy. Jednak sam Pan przyszedł, aby wyzwolić i umocnić człowieka, odmieniając go wewnętrznie i wyrzucając precz władcę tego świata (por. J 12, 31), który zatrzymywał go w niewoli grzechu. Grzech zaś degraduje samego człowieka, ponieważ nie pozwala mu osiągnąć jego pełni. W świetle tego Objawienia zarówno wzniosłe powołanie, jak i głęboka nędza, których doświadczają ludzie, znajdują ostateczne wytłumaczenie[704].

---

[701] Gaudium et spes jest, co prawda, *Konstytucją duszpasterską,* a nie *dogmatyczną,* jednak należy pamiętać, że aspekty duszpasterskie dokumentu oparte są na podstawach doktrynalnych, zwłaszcza jeśli chodzi o prezentowaną w nim antropologię teologiczną (zob. komentarz do Gaudium et spes w Aneksie do niniejszej pracy).

[702] Gaudium et spes, nr 2.

[703] Tamże, nr 13.

[704] Tamże.

Warto zwrócić uwagę na stwierdzenie o grzechu, który nie pozwala człowiekowi osiągnąć pełni: koresponduje ono z chrystocentrycznym ujęciem antropologii teologicznej i pawłową antytezą Adam-Chrystus, o której będzie jeszcze mowa w jednym z kolejnych numerów *Gaudium et spes*. W numerze 14 ojcowie soborowi przypominają o cielesno-duchowej naturze człowieka, zwracając jednocześnie uwagę, że:

> Zraniony grzechem [człowiek] doświadcza wszakże buntów ciała. Godność człowieka wymaga jednak, aby chwalił on Boga w swoim ciele i nie pozwalał mu oddawać się w niewolę złym skłonnościom serca[705].

Jak stwierdzono w numerze 16, człowiek zobowiązany jest nie tylko do walki ze złymi skłonnościami, ale także do troski o własne sumienie, które na skutek przyzwyczajenia się do grzechu stopniowo ulega niemal zupełnemu zaślepieniu. W punkcie 17 poruszono natomiast kwestię wpływu grzechu pierworodnego na wolność człowieka. Wolność przedstawiana jest w *Gaudium et spes* jako niezmiernie istotny przymiot osoby ludzkiej oraz *znak obrazu Boga w człowieku.* Umożliwia ona człowiekowi dobrowolne poszukiwanie Boga i trwanie przy nim, jednakże *zraniona przez grzech wolność człowieka nie może ukierunkować się na Boga skuteczniej inaczej, jak tylko z pomocą łaski Bożej*[706].

W numerze osiemnastym ojcowie soborowi nauczają o związku grzechu ze śmiercią, podkreślając, że śmierć została zwyciężona przez Chrystusa. Zagadnienie związku pomiędzy śmiercią a grzechem omówione zostanie szczegółowo w rozdziale trzecim niniejszej pracy. W kontekście bieżącego rozdziału, dotyczącego grzechu pierworodnego, bardziej istotna dla nas jest treść numeru 22 soborowej konstytucji, w którym zaprezentowano typologię Adam – Chrystus, zaznaczając, że wyłącznie w świetle tej zasady człowiek może zrozumieć sam siebie[707]:

> W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi

[705] Gaudium et spes, nr 14.
[706] Tamże, nr 17.
[707] Ta typologia dwóch Adamów nazywana jest w późniejszym dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *zasadą chrystologiczną, w oparciu o którą będzie prowadzona i wyjaśniana zarówno konfrontacja z kulturą ludzką, jak i kryterium oceniające współczesne badania na polu antropologii* – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_pl.html [dostęp: 15 II 2023], IIIA3.

> i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy. Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego», jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny.

W dalszej części numeru 22 ponownie podjęty jest temat zbawczej śmierci Chrystusa, przez którą nabiera sensu śmierć każdego człowieka[708]. Można stwierdzić, że ojcowie soborowi pozostają wierni biblijnemu orędziu o upadku, grzechu pierworodnym i Bożej odpowiedzi na dramat egzystencji człowieka, zniewolonego dziedzictwem grzechu.

W drugiej połowie XX wieku warto odnotować jeszcze *Wyznanie wiary ludu Bożego,* opublikowane przez Pawła VI w 1968 roku w ramach listu apostolskiego w formie *motu proprio* zatytułowanego *Solemni Hac Liturgia.* Tak zwane *Credo Pawła VI* powstało najprawdopodobniej w odpowiedzi na kontrowersje związane między innymi z publikacją w 1966 roku tzw. Katechizmu Holenderskiego, zatwierdzonego przez tamtejszą konferencję biskupów. Za opracowanie tekstu wyznania wiary odpowiadał w rzeczywistości Jacques Maritain[709]. *Credo* zawiera sekcję poświęconą bezpośrednio problematyce grzechu pierworodnego. Uwagę zwraca wyraźnie wyrażone w *Credo* przekonanie, że grzech Adama wpłynął ludzką naturę:

> Wierzymy, że w Adamie wszyscy ludzie zgrzeszyli; dlatego to wskutek pierworodnej winy przezeń popełnionej natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, została doprowadzona do tego stanu, w którym ponosi szkody stąd wynikłe. Nie jest to już ten stan, w jakim nasi pierwsi rodzice, jako obdarzeni świętością i sprawiedliwością, znajdowali się i w którym człowiek wolny był od zła i śmierci. Tak więc upadła natura ludzka pozbawiona daru łaski, jakim przedtem była ozdobiona, a zraniona w swych naturalnych siłach, dostała się pod panowanie śmierci, która przeszła na wszystkich ludzi. Z tej racji każdy rodzi się w grzechu[710].

---

[708] Zob. na ten temat więcej w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

[709] Zob. D. Blackman, *Bl. Paul VI's „Solemn Utterance" 47 Years Later*, „Catholic Exchange" 30 VI 2015, https://catholicexchange.com/bl-paul-vis-solemn-ytterance-47-years-later/ [dostęp: 15 II 2023]; S. Magister, *The Credo of Paul VI. Who Wrote It, and Why*, tłum. na j. angielski M. Sherry, http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/204969bdc4.html?eng=y [dostęp: 15 II 2023].

[710] Paweł VI, *List apostolski w formie motu proprio „Solemni hac liturgia*" [*Credo* Pawła VI], tekst polski za: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V.62, tekst angielski: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html [dostęp: 15 II 2023].

Ponadto powtórzono stwierdzenia znane już z wcześniejszych wypowiedzi Magisterium: o przekazywaniu grzechu pierworodnego *przez rodzenie, a nie naśladowanie*, o tym, że grzech pierworodny jest własnym grzechem każdego, o wyzwoleniu ze wszystkich grzechów przez Chrystusa i o ważności chrztu na odpuszczenie grzechów[711]. Podobnie jak odnoszący się do problemu poligenizmu fragment *Humani generis, Credo* Pawła VI może być interpretowane jako reakcja Magisterium na intensywny rozwój nowych teorii teologicznych wobec postępu nauk empirycznych w zakresie początków ludzkości.

Po omówieniu wybranych, współczesnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i nauczania papieskiego w kwestii upadku i grzechu pierworodnego, warto sięgnąć jeszcze do najnowszych, „oficjalnych" katechizmów opublikowanych przez Kościół Katolicki. Pozwoli to na przeanalizowanie przekazu nauczania adresowanego bezpośrednio do wiernych. Do oficjalnych publikacji zawierających takowe przesłanie możemy zaliczyć trzy pozycje: *Katechizm Kościoła Katolickiego, Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz adresowany do młodych *Youcat.*

Katechizm Kościoła Katolickiego prezentuje zagadnienia związane z upadkiem i grzechem pierworodnym tematycznie, począwszy od kwestii interpretacyjnych i przedstawienia pierwotnego stanu ludzkości. Lektura fragmentów KKK poświęconych zagadnieniom protologicznym może sprawiać pewne trudności ze względu na niespójność polegającą na prowadzeniu narracji w pewnych punktach w oparciu o dosłowne odczytanie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Czytelnik informowany jest o konieczności *interpretacji* […] *symbolizmu języka biblijnego*[712]. Interpretując ową symbolikę, Kościół naucza w *Katechizmie,* iż *pierwszy człowiek* […] *został ukonstytuowany w przyjaźni ze swoim Stwórcą oraz harmonii z sobą i* […] *stworzeniem*[713]. Pierwsi rodzice zostali zatem *ukonstytuowani w stanie «świętości i sprawiedliwości pierwotnej». Tą łaską świętości pierwotnej było «uczestnictwo w życiu Bożym»*[714]. Po tych stwierdzeniach, utrzymanych w nurcie etiologicznej interpretacji Rdz 1-3 następuje problematyczny nr 376, w którym czytamy: *Dopóki człowiek pozostawał w zażyłości z Bogiem nie miał umierać ani*

[711] Zob. tamże.
[712] KKK, nr 375.
[713] Tamże, nr 374.
[714] Tamże, nr 375.

cierpieć[715]. Trudność ta, związana z zagadnieniem śmierci jako skutku grzechu, omówiona zostanie w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

W kolejnych punktach *Katechizmu* zwrócono uwagę na rzeczywisty charakter grzechu pierworodnego, zrozumiały jedynie w świetle Objawienia, przestrzegając przed pokusą wyjaśniania grzechu *jedynie jako wady w rozwoju, słabości psychicznej, błędu, koniecznej konsekwencji nieodpowiedniej struktury społecznej...*[716]. Autorzy *Katechizmu* podkreślają fundamentalną dla nauczania o grzechu pierworodnym antytezę pomiędzy Adamem a Chrystusem[717]. W sposób zdecydowany akcentują także rzeczywisty charakter upadku *jako wydarzenia pierwotnego, faktu, który miał miejsce na początku historii człowieka,* jakkolwiek utrwalonego w biblijnej narracji Rdz 3 za pomocą języka obrazowego[718]. Geneza upadku łączona jest w KKK z działaniem Szatana, który przez zazdrość uwiódł człowieka, nakłaniając go do przeciwstawienia się Bogu[719]. Wyjaśnienie charakteru grzechu prapoczątków rozpoczęto od interpretacji obwarowanego śmiercią zakazu spożywania owoców z Drzewa Poznania Dobra i Zła (zob. Rdz 2, 17). Według autorów KKK symbolika ta oznacza, że pierwotny stan przyjaźni człowieka ze Stwórcą mógł zaistnieć tylko w sytuacji dobrowolnego poddania się człowieka Bogu i ustanowionym przez Niego prawom stworzenia[720]. Charakter grzechu pierwszych ludzi opisano następująco:

> Człowiek – kuszony przez diabła – pozwolił, by zamarło w jego sercu zaufanie do Stwórcy, i nadużywając swojej wolności, okazał nieposłuszeństwo przykazaniu Bożemu. Na tym polegał pierwszy grzech człowieka. W następstwie tego faktu każdy grzech będzie nieposłuszeństwem wobec Boga i brakiem zaufania do Jego dobroci[721].

Akcentując inny aspekt upadku autorzy *Katechizmu* stwierdzają, że istotą grzechu początków było *przedłożenie siebie nad Boga,* a przez to wzgardzenie Stwórcą, wykroczenie poza *wymagania swojego stanu jako stworzenia.* Innymi słowy, cytując Maksyma Wyznawcę stwierdzono, że: *człowiek, zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga»*[722].

---

[715] Tamże, nr 376.
[716] Tamże, nr 387.
[717] Zob. tamże, nr 388.
[718] Tamże, nr 390.
[719] Zob. tamże, nry 391-394.
[720] Zob. tamże, nr 396.
[721] Tamże, nr 397.
[722] Maksym Wyznawca, *Amibiguorum liber,* cyt. za: KKK, nr 398.

Kolejne punkty *Katechizmu* poświęcono omówieniu konsekwencji grzechu pierwszych ludzi. Są nimi: utrata pierwotnej łaski świętości, zafałszowanie obrazu Boga, zniszczenie pierwotnej harmonii (także ze środowiskiem, w jakim żyli ludzie), zerwanie panowania *duchowych władz duszy nad ciałem,* zachwianie pierwotnej jedności między kobietą a mężczyzną oraz *wejście śmierci w historię ludzkości*[723]. Następną konsekwencją upadku była *inwazja* grzechu na świat. Wyrażają to następujące po narracji o grzechu pierwszych ludzi opowiadania Księgi Rodzaju, począwszy od opisu Kainowego bratobójstwa. Autorzy *Katechizmu* zaznaczają, że skutki powszechności grzechu w świecie ujawniają się nadal, nawet po tym jak dokonało się zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa[724].

Zgodnie z nauczaniem KKK skutki grzechu pierwszych ludzi dotknęły wszystkie kolejne pokolenia, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym, gdyż *wszyscy są uwikłani w grzech Adama*[725]. Ta prawda wiary, jak stwierdzono w KKK, uzasadnia praktykowanie przez Kościół chrztu niemowląt, które nie popełniły żadnego grzechu osobistego[726]. Chociaż kwestia przekazywania grzechu pierworodnego określana jest jako tajemnica, której w pełni nie sposób zrozumieć, to autorzy starają się objaśnić ją odwołując się do dawnych tradycji teologicznych i stwierdzając, że:

> Cały rodzaj ludzki jest w Adamie sicut unum corpus unius hominis – «jak jedno ciało jednego człowieka». Przez tę «jedność rodzaju ludzkiego» wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama, jak wszyscy są objęci sprawiedliwością Chrystusa[727].

Autorzy wyjaśniają, że grzech pierwszych ludzi dotknął natury ludzkiej, przekazywanej całej ludzkości *przez zrodzenie,* pozbawiając ją pierwotnej sprawiedliwości i świętości. Grzech pierworodny jest zatem *nazywany grzechem w sposób analogiczny,* jako stan, a nie akt. Żaden człowiek, którego grzech ten dotyka, nie ponosi zatem za niego winy[728].

W *Katechizmie* zaakcentowano ponadto społeczny wymiar grzechu, nauczając, że zniewolenie człowieka grzechem wpływa na jego działanie w świecie, skutkiem czego jest *stan grzeszności,* określany przez św. Jana jako *grzech świata* (J 1, 29), to znaczy sytuacja,

[723] Tamże, nry 399-400.
[724] Tamże, nr 401.
[725] Zob. tamże, nr 402.
[726] Zob. tamże, nr 403.
[727] Tamże, nr 404.
[728] Tamże, nry 404-405.

w której przesycone grzechem struktury społeczne wywierają na ludzi negatywny wpływ[729].

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego jako synteza KKK, jest z nim zasadniczo zgodne co do treści dotyczących grzechu pierworodnego. Nieco inaczej do zagadnienia podeszli autorzy *Youcat.* W *Katechizmie Kościoła Katolickiego dla młodych* problematykę upadku i grzechu pierworodnego omówiono używając innego języka, bardziej adekwatnego w przekazie adresowanym do młodych. Zagadnienie utraconego stanu harmonii człowieka z Bogiem i światem objaśniono odnosząc się do sytuacji egzystencjalnej, będącej udziałem każdego człowieka, stwierdzając: *czasami czujemy, jak życie powinno wyglądać, jacy powinniśmy być, ale w rzeczywistości żyjemy niepogodzeni sami ze sobą, lękamy się i nie kontrolujemy naszych namiętności.* Autorzy *Youcat* opisują to doświadczenie podając, że Piśmie Świętym *przeżywane w dziejach doświadczenie tego wyobcowania wyraża się terminem «upadek»*[730]. Wyjaśniając grzech pierworodny i jego przekazywanie posłużono się częściowo terminologią z KKK, ale odwołano się również do wypowiedzi Benedykta XVI z 8 grudnia 2005 roku, który interpretując narrację o upadku zaznaczył, że obrazowo przedstawia ona *zatrucie myślenia* ludzkiego:

> Człowiek […] skuszony słowami węża, podejrzewa, że […] Bóg jest konkurentem, który ogranicza naszą wolność, i że dopiero wtedy jesteśmy w pełni ludźmi, gdy odstawimy Boga na dalszy plan […]. Człowiek nie chce swojego istnienia i pełni życia otrzymywać od Boga […]. I przez to, że tak czyni, […] opiera swoje życie na pustce, na śmierci[731].

We współczesnym nauczaniu Kościoła od połowy XX wieku, należy zwrócić uwagę na kilka najbardziej istotnych kwestii. Magisterium odnosiło się do rozwoju nauk szczegółowych w zakresie wiedzy o początkach ludzkości z rezerwą, podtrzymując znaczenie monogenizmu w wykładzie protologicznych prawd wiary, nie precyzując jednak, czy chodzi o monogenizm teologiczny, czy też biologiczny. Sobór Watykański II wyłożył dotychczasowo utrwaloną wiarę Kościoła odnośnie upadku i grzechu pierworodnego w perspektywie chrystocentrycznej, niezmiennie jednak akcentując pawłową antytezę Adam – Chrystus. Ojcowie soborowi wyrazili przekonanie, że człowiek zgrzeszył już w początkach ludzkości za podszeptem Szatana, poprzez nadużycie

[729] Zob. tamże, nry 407-408.
[730] *Youcat*, Częstochowa 2011, nr 66.
[731] Tamże, nr 68.

wolności, przeciwstawienie się Bogu i próbę osiągnięcia spełnienia poza Nim. *Katechizm* dodaje, że człowiek utracił zaufanie do Stwórcy. Skutki grzechu początków oddziałują na całą ludzkość, jednak chociaż każdy człowiek rozpoznaje w sobie skłonność do zła, to jest zobowiązany i zdolny – z pomocą łaski Bożej – do walki ze złem w sobie. Wolność, choć osłabiona grzechem, nadal jest wolnością. We współczesnych Katechizmach wyrażono także przekonanie, że upadek miał charakter rzeczywistego *faktu*, mającego miejsce w początkach dziejów ludzkości.

2.2.4 Podsumowanie wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w kwestii upadku i jego dziedzictwa

Podsumowując przegląd wypowiedzi doktrynalnych Kościoła dotyczących grzechu prapoczątków i jego skutków należy stwierdzić, że na przestrzeni dwudziestu wieków historii Kościoła rozwój doktryny miał charakter ciągły, a sformułowania dogmatyczne wynikały logicznie z danych biblijnych. Największe znaczenie przywiązywano do Pawłowej antytezy Adam – Chrystus (Rz 5, 12 i nn.), która stanowi najbardziej istotne streszczenie prawd wiary związanych z grzechem pierworodnym na kartach Pisma Świętego[732]. Najdawniejsze wypowiedzi doktrynalne dotyczące omawianej problematyki broniły konieczności chrztu na odpuszczenie grzechów, w tym grzechu pierworodnego, a orzeczenia Magisterium na przestrzeni wieków wielokrotnie powtarzały to stwierdzenie. Należy odnotować, że część starożytnych dokumentów Kościoła poświęconych kwestii grzechu pierworodnego i powstających w opozycji do pelagianizmu, a będących orzeczeniami Kościołów lokalnych, należy uznać na nietrafne i sprzeczne z późniejszym nauczaniem powszechnym. Jednak najbardziej istotne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z okresu kontrowersji pelagiańskiej, które należy uznać za oparte na danych biblijnych, zostały później zatwierdzone przez papieży i stanowiły podstawę dla nauczania soborów.

Po przezwyciężeniu kryzysu pelagiańskiego utrwaliła się nauka o wpływie grzechu Adama na całą ludzkość, przy jednoczesnym przekonaniu, że wpływ ten nie oznacza całkowitego zniszczenia ludzkiej natury i ludzkiej wolności. Człowiek, z pomocą łaski Bożej, może przezwyciężyć złe skłonności, będące owocem grzechu prapoczątków. W okresie reformacji nauczanie to zostało usystematyzowane wobec konieczności

[732] Por. Historia dogmatów II, s. 213; s. 220.

przeciwstawienia się pesymistycznym poglądom teologii protestanckiej, wedle której wolna wola człowieka miałaby być całkowicie zniszczona na skutek grzechu.

Wydaje się słusznym stwierdzenie, że współczesne nauczanie Magisterium Kościoła o upadku zachowuje doktrynę utrwaloną i przekazywaną od starożytności, przy czym forma wypowiedzi – co można zauważyć zwłaszcza w dokumentach Soboru Watykańskiego II – jest znacznie bardziej ostrożna i sprawia znacznie mniej trudności w konfrontacji z dorobkiem nauk szczegółowych w zakresie początków ludzkości niż niektóre elementy dawniejszego nauczania. Nie zrezygnowano przy tym z podkreślania, że upadek jest *faktem*, który miał miejsce w początkach ludzkości.

Najważniejsze punkty wyłaniające się z dorobku tradycji dogmatycznej Kościoła utrwalonej w wypowiedziach doktrynalnych Magisterium można zrekapitulować w postaci następujących punktów:

1) Człowiek zgrzeszył u zarania swoich dziejów, skuszony przez diabła. Ów grzech był nadużyciem wolności i zwróceniem się przeciw Bogu.

2) Grzech prapoczątków miał negatywne konsekwencje dla człowieka, w całej jego duchowo-cielesnej naturze. Skutki te ponosi cała ludzkość (potomstwo *Adama*). Każdy człowiek obarczony jest, z powodu grzechu pierworodnego, skłonnością do zła.

3) Dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa grzech pierworodny jest zgładzony, a każdy człowiek może mieć w tym udział poprzez sakrament chrztu. Chociaż pewne skutki grzechu pozostają, to z pomocą łaski Bożej człowiek może odrzucać zło i opowiedzieć się za Bogiem, a nie przeciw Niemu.

4) Biblijna antyteza Adam – Chrystus powinna być odczytana jako streszczenie protologicznych prawd wiary związanych z upadkiem i grzechem pierworodnym.

2.3 Aspekty problematyki upadku w myśli wybranych, starożytnych autorów chrześcijańskich

Zanim podejmiemy próbę sformułowania interpretacji zagadnienia odpowiadającej na pytania stawiane w niniejszej pracy, warto przeprowadzić jeszcze krótką analizę opinii wybranych starożytnych autorów chrześcijańskich, aby sprawdzić, w jaki sposób prezentuje się zarys patrystycznej teologii grzechu pierworodnego.

Najdawniejsze zachowane wypowiedzi ojców apostolskich na temat upadku i grzechu pierworodnego mają charakter fragmentaryczny i nie wydają się w pełni oddawać treści doktryny chrześcijańskiej, opartej na treściach biblijnych. Na przykład Klemens Rzymski

(zm. ok. 101 r.) w Liście do Kościoła w Koryncie zwracał uwagę na zawiść i zazdrość, która była jedną z przyczyn zła, jakie rozpowszechniało się na świecie po upadku[733], a Polikarp ze Smyrny (zm. 156 r.) w Liście do Kościoła w Filippi stwierdzał, że początkiem wszelkiego zła jest *zachłanność na pieniądze*[734]. Trudno uznać te wypowiedzi za konkretne odniesienia do interesującej nas tematyki.

W sposób bardziej wyczerpujący interesującą nas problematykę podejmował Meliton z Sardes (zm. ok. 180 r.) w *Homilii Paschalnej*[735]. Odnajdujemy w niej obszerny fragment dotyczący początków grzechu. Autor, przywołując treść pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju stwierdził, że człowiek, stworzony przez Boga, został powołany do życia w rajskiej szczęśliwości. Otrzymał przy tym od Stwórcy zakaz spożywania owoców Drzewa Poznania Dobra i Zła, sankcjonowany śmiercią[736]. Przyczyn złamania Bożego zakazu Meliton upatrywał w ludzkiej skłonności do przyjmowania dobrego i złego:

> Jak skiba ziemi przyjmująca ziarno ze stron obu, przyjął też [człowiek] doradcę wrogiego i żarłocznego: a dotknąwszy drzewa przekroczył przykazanie i stał się nieposłuszny Bogu. Został więc wyrzucony [i wtrącony] w ten świat, jak w więzienie dla skazańców[737].

Śmierć nie spotkała jednak człowieka natychmiast, lecz dopiero po wydaniu potomstwa i przeżyciu wielu lat. Dziedzictwem pierwszego człowieka, przekazanym potomkom jest, jak stwierdził apologeta: *bezwstyd, zniszczalność, hańba, niewola, tyrania, zagłada*, a skutkiem upadku jest *tyrania grzechu*, która toczyła ludzkość[738]. Bezmiar zła, rozprzestrzeniającego się pośród całej ludzkości zaowocował licznymi grzechami, wśród których autor wymienił czyny najbardziej odrażające, takie jak dzieciobójstwo, pedofagię, kazirodztwo i sodomię[739]. Rozprzestrzeniający się grzech *pozostawiał swoje piętno* w duszach ludzkich, skutkiem czego była nieuchronna śmierć każdego, kto nosił owe piętno[740]. Prowadzić to miało także do utraty wewnętrznej harmonii w człowieku[741].

---

[733] Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie,* dz. cyt., III.4-IV.1 i nn.
[734] Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 156-161, IV.1
[735] Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 308-331.
[736] Zob. tamże, nr 47.
[737] Tamże, nr 48.
[738] Tamże, nr 49.
[739] Zob. tamże, nr 50.
[740] Tamże, nr 54.
[741] Tamże, nr 55.

Meliton z Sardes podsumował los ludzkości po grzechu następująco:

> Człowiek [...] był przez śmierć podzielony. Otaczało go nieszczęście i przedziwna niedola. Był jeńcem uprowadzonym w mroku Śmierci. Obraz Ojca legł w opuszczeniu. I oto jest właśnie przyczyna, dla której tajemnica Paschy dopełniła się w ciele Pana[742].

Zgodnie z nauczaniem Melitona z Sardes, odpowiedzią Boga na sytuację człowieka, obciążonego piętnem grzechu jest wyzwolenie przyniesione przez Jezusa Chrystusa i naznaczenie *pieczęcią* Ducha[743]. Należy stwierdzić, że *Homilia Paschalna* świadczy bez wątpienia, że w II wieku teologia chrześcijańska rozpoznawała zarówno obecność w człowieku piętna grzechu związanego z upadkiem Adama, jak i udzielenie przez Boga skutecznej odpowiedzi na ów stan ludzkości.

U Justyna Męczennika (ur. ok. 100 r., zm. ok. 165 r.) odnajdujemy opis sytuacji, w jakiej znalazła się ludzkość po upadku, zawierający również interesującą interpretację zagadnienia przekazywania grzechu pierworodnego: [rodzaj ludzki] *od Adama wpadł w moc śmierci i oszustwa węża popełniając zło, każdy człowiek z własnej winy*[744]. Jak zauważa autor przekładu, Leszek Misiarczyk, Justyn nie nauczał jeszcze o przekazywaniu grzechu *przez zrodzenie*[745]. Zdawał się jednak dostrzegać wpływ grzechu Adama na ludzką naturę, zastrzegając jednak, że każdy człowiek grzeszy z własnej winy, jak się wydaje – aktualizując w sobie grzech Adama. Warto odnotować, że palestyński apologeta jako pierwszy zauważał, iż oprócz paraleli pomiędzy Adamem a Chrystusem wyprowadzić można także paralelę pomiędzy Ewą a Maryją:

> Gdy mówimy, że [Jezus] jest […] Synem [Bożym], uznajemy, że Nim rzeczywiście jest, że pochodzi z mocy i woli Ojca, przed wszystkimi stworzeniami […], że narodził się z Dziewicy, ażeby tą samą drogą, którą wzięło początek nieposłuszeństwo sprowokowane przez węża, tą samą drogą również skończyło się. Ewa bowiem będąc dziewicą nienaruszoną przyjmując słowo węża zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć, natomiast Dziewica Maryja poczęła wiarę i radość, gdy anioł Gabriel zwiastował jej dobrą nowinę, że […] święte, które się z niej narodzi będzie Synem Bożym[746].

---

[742] Tamże, nr 56.
[743] Zob. tamże, nr 67.
[744] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., 88.4.
[745] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. i oprac. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 261, przypis nr 504.
[746] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., 100.4-5.

Ireneusz z Lyonu (ur. ok. 140 r., zm. ok. 202 r.) zaprezentował konkretną wizję grzechu początków w *Wykładzie nauki apostolskiej*:

> Człowiek nie zachował [...] przykazania, zwiedziony przez anioła, który z powodu wielu darów Bożych, danych człowiekowi, zazdrościł mu i okazawszy się w ten sposób złym, także człowieka uczynił grzesznikiem, namawiając go do nieposłuszeństwa przykazaniu Bożemu. Tak więc, gdy ów przywódca i przewodnik grzechu z anioła stał się takim przez kłamstwo i sam został odrzucony, gdy przeciwstawił się Bogu, spowodował, że i człowiek został wyrzucony z raju[747].

Istoty pragrzechu apologeta upatrywał w buncie, do którego Adama sprowokował Szatan[748]. Grzech ów nazywał Ireneusz *apostazją.* Zastrzegał jednak, że grzech Adama podobny jest do grzechu dziecka, gdyż miał miejsce w początkowej fazie dojrzewania ludzi do wolności[749]. Ponadto prawdziwie odpowiedzialnym za upadek jest diabeł, sprawca kuszenia[750]. Wskutek grzechu człowiek utracił zaś *dziecięcą niewinność* i popadł w niewolę, a ponieważ w niewoli zrodził potomstwo, także i ono pozostało w tym stanie[751]. Apologeta zauważał jednak, że upadek człowieka i śmierć, jaką ludzie na siebie ściągnęli, nie były ich ostatecznym przeznaczeniem. Człowiek został jedynie skarcony[752], zaś wąż, który skusił go, wprowadzając w błąd, pokonany. Śmierć zaś okazała się łaską dla człowieka, aby *przestał on popełniać grzech wówczas, gdy na koniec jego ciało ulegnie rozkładowi i wróci do ziemi; w ten sposób człowiek przestanie wreszcie żyć dla grzechu i umierając dla niego, zacznie żyć dla Boga*[753].

Chrystus, rekapitulując w sobie ludzkość, upadłą wcześniej w Adamie, odnosi bowiem zwycięstwo nad diabłem i grzechem:

> Gromadząc […] wszystko w sobie wziął też na siebie [Chrystus] walkę przeciwko naszemu nieprzyjacielowi, prowokując i miażdżąc tego, który na początku w Adamie

[747] *Ireneusz z Lyonu, Wykład nauki apostolskiej*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej,* tłum. i oprac. W. Myszor, Kraków 1997, s. 21-99, nr 16.
[748] Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, dz. cyt., III.25.5.
[749] Por. tamże, IV.38.1-3. Ireneusz, biorąc opisy z Księgi Rodzaju za oddające rzeczywistość historyczną, uważał, że Adam i Ewa w raju dosłownie byli jak dzieci, nie mieli jeszcze pojęcia o ludzkiej płciowości, stąd też np. nie odczuwali wstydu wobec swojej nagości (por. H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdvHaer V, 23, 1-2)*, w: *Grzech Pierworodny / Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 27). Jego nauka o dziecięcej niewinności pierwszych ludzi zachowuje jednak sens, również interpretowana metaforycznie.
[750] Zob. tamże, III.23.1.
[751] Zob. tamże, III.23.2.
[752] Zob. tamże, III.23.1.
[753] Tamże, III.23.6.

> zniewolonych, prowadził nas i zdeptał jego głowę tak, jak Bóg powiedział o tym do węża w Księdze Rodzaju […]. Dlatego też i Pan samego siebie określił mianem Syna Człowieczego, aby owego pierwszego człowieka z którego pochodzi wszelkie stworzenie zrodzone z niewiasty, na nowo w sobie samym odrodzić; aby tak, jak przez pokonanego człowieka nasz rodzaj ludzki popadł w sidła śmierci, tak przez Człowieka Zwycięzcę, byśmy mogli zostać podźwignięci do życia. I tak jak śmierć zdobyła palmę zwycięstwa w walce przeciwko nam za pośrednictwem człowieka, tak i my za pośrednictwem Człowieka otrzymujemy palmę zwycięstwa w walce przeciwko śmierci[754].

Grzech pierwszych ludzi popełniony za podszeptem diabła był zatem, zdaniem Ireneusza, tragicznym epizodem w dziejach ludzkości, niosącym z sobą poważne skutki. Ostatecznie jednak, dzięki Bożemu działaniu, skutki te zostały najpierw złagodzone (zob. wyżej), a ostatecznie odwrócone w Chrystusie. Ireneusz dostrzega ponadto pewien plan Boga, który nie stworzył człowieka w stanie doskonałości, gdyż – jak sądzi – człowiek nie byłby w stanie owej doskonałości ogarnąć i *przyjąć Boga*[755]. Wydaje się, iż próba, której wynikiem był upadek, odgrywała, zdaniem Ireneusza, istotną rolę w rozwoju człowieka. Stwierdzał on bowiem, że:

> [Człowiek], dzięki wielkoduszności Boga poznał dobro posłuszeństwa i zło nieposłuszeństwa, ażeby [...] zdobywszy doświadczenie jednego i drugiego, mógł dokonać wyboru tego co lepsze, [...] aby też doświadczywszy tego, co oddala go od życia, czyli nieposłuszeństwa względem Boga, nauczył się, że jest to złem i nigdy już do niego nie dążył, wiedząc zaś o tym, co służy zachowaniu życia, czyli o posłuszeństwie względem Boga i mając świadomość, że to właśnie jest dobrem, by z całą uwagą pilnie go strzegł[756].

Należy stwierdzić, że Ireneusz zaproponował stosunkowo dojrzałą i kompletną interpretację zagadnienia grzechu pierworodnego w perspektywie chrystocentrycznej[757].

Problematykę grzechu pierworodnego podjął również Orygenes (ur. ok. 185 r., zm. 254 r.) Chociaż – przynajmniej w pewnym okresie swojej twórczości – prezentował on antropologię sprzeczną z nauczaniem chrześcijańskim, pisząc o grzechu preegzystujących

---

[754] Tamże, V.21.1.
[755] Zob. tamże, IV.38.2.
[756] Tamże, IV.39.1.
[757] Por. Historia dogmatów II, s. 169-170; H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdvHaer V, 23, 1-2),* dz. cyt., s. 39.

dusz ludzkich[758], to warto zwrócić uwagę, że istoty tego grzechu upatrywał w złym wyborze i nieposłuszeństwie Bogu, podjętym w wolności[759]. W swoim dziele *O zasadach* aleksandryjski apologeta wspomina, że zgodnie z nauką Kościoła *każda dusza rozumna cieszy się wolnością woli i sądu, że prowadzi walkę z diabłem, z jego aniołami i nieprzyjacielskimi mocami, ponieważ pragną one usilnie obciążyć ją grzechami*[760]. Orygenes podkreśla, że demoniczne kuszenia do grzechu nie determinują człowieka do złego postępowania, gdyż dysponując wolną wolą ludzie mogą wyzwolić się od wpływu złych duchów poprzez sprawiedliwe i zgodne z rozumem życie[761]. Zauważa także niewątpliwy udział diabła w wydarzeniu upadku pierwszych ludzi[762].

W jednej ze swoich *Homilii o Księdze Rodzaju*[763] zauważa, że wskutek grzechu człowiek zatracił w sobie obraz Boży i stał się *podobny do diabła.* Podobieństwo do Stwórcy człowiek może jednak odzyskać[764]. Ponadto, według Aleksandryjczyka, grzech związany jest z dysharmonią pomiędzy duchem a duszą, z których składa się *człowiek wewnętrzny.* Dopóki elementy te znajdują się w harmonii, *podległe sobie skłonności ciała kierują ku doskonalszym zamierzeniom i panują nad nim,* […] *ciało nie sprzeciwia się woli ducha*[765]*.* Kiedy natomiast dusza *porzuci swój związek z duchem*, oddaje się *zmysłom ciała i pożądaniom cielesnym.* Są to oznaki odwrócenia się od Boga[766]. Stwierdzenia te zawarte zostały w homilii do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, nie zachowały się natomiast (lub nie powstały, co wydaje się nieprawdopodobne), homilie Orygenesa do rozdziałów 2-3 *Genesis*[767].

---

[758] M. Szram zauważa jednak, że najprawdopodobniej Orygenes nie zawsze był wierny poglądowi, jakoby grzech prapoczątków miał się dokonać na etapie preegzystencji, o czym świadczą niektóre fragmenty dzieł Aleksandryjczyka (zob. M. Szram, *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian Orygenesa,* w: *Grzech Pierworodny / Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 45).

[759] Zob. Historia dogmatów II, s. 171; M. Szram, *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian Orygenesa*, dz. cyt., s. 49.

[760] Orygenes, *O zasadach*, dz. cyt., I.1.6.

[761] Por. tamże, III.1.4 i nn.

[762] Zob. tamże, III.2.1 i nn.

[763] Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, dz. cyt, Homilia I.

[764] Zob. Tamże, I.13

[765] Tamże, I.15.

[766] Zob. tamże.

[767] Zob. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, dz, cyt., s. 12 [*Wprowadzenie,* oprac. H. Pietras].

Zachował się natomiast komentarz Orygenesa do Listu do Rzymian, na podstawie którego możemy ustalić, w jaki sposób Aleksandryjczyk odczytywał niezmiernie istotny dla teologii grzechu pierworodnego fragment Rz 5, 12. W komentarzu czytamy:

> Kiedy Adam popełnił przestępstwo, Pan Bóg wygnał go z raju i umieścił w owej ziemi leżącej naprzeciwko raju rozkoszy, [...] to właśnie było potępieniem jego przestępstwa, potępieniem, które niewątpliwie przeszło na wszystkich ludzi. Wszyscy bowiem zostali umieszczeni w tym miejscu uniżenia i na padole płaczu – czy to dlatego, że w lędźwiach Adama byli wszyscy, którzy od niego pochodzą, i razem z nim zostali wygnani, czy też uznamy, że każdy został wygnany z raju i uległ potępieniu w jakiś inny, nie dający się opisać i tylko Bogu znany sposób[768].

Orygenes problem przekazywania grzechu pierworodnego – czy też raczej kary za ów grzech – uważał za otwarty. Niewątpliwie jednak przyczyny upatrywał w przestępstwie Adama[769], a także zauważał, że podobieństwo potomków Adama w grzechu do ich praojca wynika nie tylko ze zrodzenia, ale także wychowania[770]. Jak ponadto zauważa Mariusz Szram, można uznać, że Orygenes uznawał, iż wszyscy ludzie odziedziczyli skłonność do grzechu i grzeszność, ale w różnym stopniu uczestniczą w grzechu Adama poprzez swoje grzechy osobiste[771].

Bez wątpienia nauczanie Orygenesa o grzechu pierworodnym miało charakter chrystocentryczny. Aleksandryjczyk *mówi o Adamie, jego upadku i grzechu innych ludzi, aby tym więcej powiedzieć o Chrystusie – nowym Adamie,* który jako jedyny jest zdolny wybawić człowieka z mocy grzechu[772].

Warto odnotować odniesienie do zagadnienia upadku i grzechu pierworodnego w katechezach chrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego (ur. ok. 315 r., zm. ok. 386 r.). Podobnie jak wcześniej przytaczani starochrześcijańscy pisarze, akcentował on rolę Szatana w dramacie upadku pierwszych ludzi. Chociaż grzech prapoczątków wiązał się z wolnym wyborem człowieka, to nie miałby miejsca, gdyby nie diabelskie kłamstwa

---

[768] Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian cz. 1*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. S. Kalinkowski, E. Stanula, Warszawa 1994, s. 43-351, V.4.

[769] Zob. Historia dogmatów II, s. 172-173.

[770] M. Szram, *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian Orygenesa*, dz. cyt., s. 57.

[771] Zob. tamże, s. 58-60.

[772] Tamże, s. 64-65.

i kuszenia, dlatego też wina za doprowadzenie człowieka do upadku obciąża Szatana[773]. Skutki grzechu doktor Kościoła opisywał dosadnie: *Będąc oszukanymi, zostaliśmy zgubieni.* […] *Upadliśmy* […]. *Oślepliśmy* […]. *Zostaliśmy sparaliżowani* […]. *Krótko mówiąc, umarliśmy*[774]. Grzech, rozprzestrzeniający się w kolejnych pokoleniach, został przedstawiony przez Cyryla jako całkowite zranienie ludzkości[775]. Nawiązywał on również do paraleli Adam-Chrystus[776].

Metody z Olimpu (zm. ok. 311 r.) stwierdzał, że teksty biblijne mówiące o pierwszych rodzicach odnosić należy do całej ludzkości. W dziele *O zmartwychwstaniu* pisał następująco:

> Słowa: «Kiedyś żyłem poza Prawem» (Rz 7, 9) oznaczają nasze życie w pierwszych rodzicach w raju przed przykazaniem – nie poza ciałem, lecz z ciałem; skoro przed darowaniem przykazania Bóg wziąwszy proch z ziemi ulepił człowieka, żyliśmy bez namiętności, nie znając w ogóle ataków bezrozumnej żądzy, zmuszającej nas do braku opanowania[777].

Jedność ludzkości w pierwszych rodzicach, o której pisał Metody, oznacza także, że cała ludzkość miała udział w przekroczeniu przez Adama Bożego przykazania[778]. Jeśli chodzi o skutki pragrzechu w ludziach współczesnych, to Metody komentował Rz 7, 18 w następujący sposób:

> Apostoł mówiąc: «Wiem bowiem, że we mnie, to znaczy w moim ciele, nie mieszka dobro», chce wskazać na grzech, który od czasu [pierwszego] występku zamieszkał w nas poprzez namiętności, a z którego jak nowe pędy i gałązki wyrastają myśli nieustannie szukające przyjemności[779].

Ponadto upadek spowodował, że człowiek utracił możliwość rozwoju, mogącego prowadzić do osiągnięcia doskonałego obrazu Bożego, do czego pierwotnie był przeznaczony. Odpowiedzią na grzech, który zapanował nad ludzkością poprzez toczące ją

---

[773] Zob. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy,* tłum. W. Kania, oprac. J. St. Bojarski, M. A. Bogacki, Warszawa 1973, s. 23-323, II.4.
[774] Tamże, II.5.
[775] Zob. tamże, XII.5-7.
[776] Zob. tamże, XIII.28.
[777] Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu,* 2.1.1, cyt. za: M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 51.
[778] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 51.
[779] Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu,* 2.6.4, cyt. za: M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 53.

namiętności jest Wcielenie, poprzez które Chrystus umożliwił ludzkości dążenie do doskonałego obrazu Bożego w sobie[780]. Odnośnie Wcielenia Metody podkreślał doniosłość fenomenu przyjęcia przez Boga ludzkiej natury, stwierdzając, że poprzez Wcielenie Chrystus niejako zamieszkał w Adamie: *Wypadało bowiem, żeby pierworodna, pierwsza i jednorodzona latorośl Boga, jego Mądrość, przybrała ciało połączywszy się z najpierw ukształtowanym pierwszym człowiekiem, który był pierworodnym spośród ludzi*[781].

Grzegorz z Nyssy (ur. ok. 335 r., zm. ok. 395 r.) uważał, że biblijna opowieść o diabelskim kuszeniu człowieka do spożycia zakazanego owocu (Rdz 3, 1 i nn.) przekazuje prawdę, iż szatan zwiódł pierwszych ludzi ukazując im zło *ozdobione jakimś pięknem i zmysłową przyjemnością smaku*[782]. Biblijny owoc poznania dobra i zła, zdaniem Grzegorza, *jest* […] *jak trucizna osłodzona miodem, która dzięki omamieniu zmysłów wydaje się być dobra, ale zabijając tych, którzy jej skosztowali, ostatecznie okazuje się być złem*[783]. Skutkiem tego jest częściowa utrata podobieństwa do Stwórcy i śmierć[784].

Grzech pierwszych ludzi dotyka całej ludzkości ze względu na współdzielenie przez ludzkość wspólnej natury[785]. Cała ludzkość ma zatem udział w tych samych konsekwencjach upadku, jakie ponieśli pierwsi ludzie. Grzegorz stwierdzał, że ludzie *uczestniczą* w tych skutkach, jak możemy przeczytać w *Homilii przeciwko tym, którzy odwlekają chrzest*:

> Jesteś poza rajem, katechumenie, bo uczestniczysz w wygnaniu praojca Adama. Teraz więc, skoro stoją dla ciebie otworem drzwi, wejdź, skąd wyszedłeś i nie zwlekaj, by nie pojawiła się śmierć i nie uniemożliwiła ci wejścia[786].

Kapadocejczyk uważał, że udział w skutkach upadku wynika z uczestniczenia w naturze ludzkiej[787]. Grzech prapoczątków był więc dla niego grzechem ludzkiej natury[788].

---

[780] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 52-56.

[781] Metody z Olimpu, *Uczta*, w: *Św. Metody z Olimpu: Uczta. Orygenes: Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, s. 27-108, III.IV.

[782] Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz. cyt., r. XX.

[783] Tamże.

[784] Zob. tamże.

[785] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 60-73.

[786] Grzegorz z Nyssy, *Adversus eos, qui baptismum differunt,* PG 46, 417, przekład polski za: M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 74.

[787] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 75.

[788] Zob. tamże, s. 81-83.

Warte odnotowania są odniesienia do zagadnienia upadku i grzechu pierworodnego w myśli Jana Chryzostoma (ur. przed 350 r., zm. 407 r.). Przekazywanie grzechu pierworodnego stanowiło dla biskupa Konstantynopola istotną trudność, gdyż termin *grzech* zdawał się on rozumieć wyłącznie jako określenia aktu, a nie stanu[789]. Stąd też w swojej *Homilii na List św. Pawła do Rzymian* stwierdzał:

> Fakt, że gdy tamten zgrzeszył i stał się śmiertelnym, także jego potomkowie stali się takimi, nie jest wcale czymś nieprawdopodobnym; ale to, że przez nieposłuszeństwo jednego drugi stał się grzesznikiem, jakże miałoby być współzależne? Odpowiedzią będzie, że taki ktoś nie jest nawet winny kary, jeżeli sam z siebie nie stał się grzesznikiem. Cóż więc znaczy tu słowo «grzesznicy»? Mnie się zdaje, że odnosi się ono do winnych kary i skazanych na śmierć[790].

Trudność, którą ilustruje powyższy cytat, zdaniem niektórych badaczy doprowadziła Jana Chryzostoma do przekonania, iż u małych dzieci nieobecne są nie tylko grzechy osobiste, ale i jakiekolwiek zepsucie będące wynikiem grzechu Adama[791]. Z drugiej jednak strony Złotousty nauczał o grzechu obciążającym całą ludzkość (a więc także niemowlęta), stwierdzając:

> Chrystus raz przyszedł, znalazł nasze pismo wygotowane przez Adama. Adam zapoczątkował dług, my powiększyliśmy brzemię późniejszymi grzechami. Było tam przekleństwo, grzech, śmierć, potępienie przez prawo. Wszystko to zniósł i przebaczył Chrystus[792].

O ile nauczanie Jana Chryzostoma odnośnie przekazywania grzechu pierworodnego można uznać za niespójne, to jego nauczanie o paraleli Adam-Chrystus nie budzi kontrowersji. Co więcej, ów doktor Kościoła pogłębia ową paralelę o symbolikę rajskiego Drzewa i Chrystusowego Drzewa Krzyża:

> Przystąpmy do zbawczego drzewa krzyża. To drzewo unicestwiło wszelkie okropności, jakie drzewo rajskie wprowadziło. A raczej nie ono, lecz człowiek

[789] Por. Historia dogmatów II, s. 174.
[790] Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1, cz. 1, tłum. T. Sinko, oprac. A. Baron, Kraków 1995, s. 35-237, X.2-3.
[791] Zob. Historia dogmatów II, s. 174-175.
[792] Jan Chryzostom, *Mowy katechetyczne*, tłum. W. Kania, w: *Sakramenty wiary,* tłum. i oprac. H. Muckermann i inni, Kraków 1970, s. 140-205, III.21.

> wprowadził wszelkie okropności, które później z wielką nadwyżką unicestwił Chrystus, wprowadzając dobra o wiele od nich większe[793].

Do symboliki tej powrócimy jeszcze w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

Wkład Augustyna z Hippony (ur. 354 r., zm. 430 r.) w rozwój doktryny o grzechu pierworodnym omówiliśmy już w pewnej mierze w poprzednich punktach rozdziału. Z tego względu poniżej zwrócimy uwagę wyłącznie na wybrane cytaty, będące świadectwem istotnych punktów myśli Augustyna w tym zakresie.

Bez wątpienia Augustyn już w okresie przed kontrowersją pelagiańską podejmował interesującą dla nas tematykę. Problem upadku prezentował wówczas w perspektywie chrystologicznej, odnosząc się do paraleli Adam-Chrystus, stwierdzając, że tak jak w Adamie człowiek przeznaczony jest do śmierci, tak w Chrystusie do życia, o czym, jak podają autorzy *Historii dogmatu*, świadczą dwa wzajemnie uzupełniające się fragmenty *Początkowego nauczania religii* i *Homilii o Ewangelii św. Jana* autorstwa biskupa Hippony[794]:

> Od […] zguby, to jest od kar wiecznych, Bóg miłosierny – chcąc uwolnić ludzi [...] – zesłał Jednorodzonego Syna swego. A Syn [...] przyszedł do ludzi, aby – jak przez jednego człowieka, [...] przyszła śmierć na rodzaj ludzki, [...] tak by przez jednego Człowieka, to jest Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, prawdziwego również Boga, po zgładzeniu wszystkich przeszłych grzechów wszyscy w Niego wierzący weszli do żywota wiecznego[795].

> Bo [człowiek] urodził się z tego, który przekazał grzech i śmierć. Ponieważ z Adama się urodził, przeszło na niego to, co tam było podjęte. Upadł pierwszy człowiek i wszyscy, którzy się z niego zrodzili, od niego zaciągnęli pożądliwość ciała. Należało się, aby się urodził inny człowiek, który żadnej pożądliwości na siebie nie ściągnął. Człowiek i człowiek, jeden dla śmierci, drugi dla życia, «bo jak przez człowieka śmierć, tak też przez człowieka zmartwychwstanie» (1 Kor 15,21). [...] A którzy należą do Adama? Ci, którzy z Adama się urodzili. A którzy z Chrystusa? Ci, którzy urodzili się przez Chrystusa. Dlaczego wszyscy są w grzechu? Ponieważ nie

---

[793] Jan Chryzostom, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1-3),* tłum. i oprac. S. Kaczmarek, Kraków 2008, s. 51-113, VII.3.

[794] Zob. Historia dogmatów II, s. 180-181.

[795] Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, tłum. W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne,* tłum. i oprac. W. Budzik, red. E. Misiołek, Warszawa 1952, s. 1-60, XXVI.52.

> ma nikogo, kto by z Adama się nie urodził, a że z Adama się urodzili, było skutkiem kary, jaką na siebie ściągnęli; urodzenie się z Chrystusa zależy od woli i łaski[796].

W czasie kontrowersji pelagiańskiej, o czym wspomnieliśmy w poprzedniej części rozdziału, Augustyn akcentował udział wszystkich ludzi w grzechu Adama, interpretując tekst Rz 5, 12 w jego starołacińskim przekładzie, uznając, że w jakiś sposób wszyscy ludzie zostali włączeni w grzech prapoczątków, podczas gdy interpretatorzy tekstu greckiego uznawali, że grzech Adama był czymś w rodzaju wyłomu, przez który zło weszło na świat, zaś moc grzechu dosięgnęła wszystkich ludzi po Adamie ze względu na ich grzechy osobiste. Nie oznacza to, że ojcowie wschodni nie akcentowali solidarności całego rodzaju ludzkiego w Adamie, niemniej jednak Rz 5, 12 odczytywali inaczej niż łacinnicy. Tymczasem Augustyn kwestię solidarności ludzkości w Adamie objaśniał bardzo konkretnie – jego zdaniem wynikała ona ze zrodzenia, to jest cielesnego pochodzenia całej ludzkości od pierwszego rodzica[797].

Augustyn podkreślał rolę pychy jako początku każdego grzechu. *Doctor gratiae* zauważał dwojaki sens stwierdzenia, iż pycha jest przyczyną grzechu: po pierwsze, pycha doprowadziła do upadku diabła, po drugie zaś pyszny diabeł zwiódł do grzechu człowieka, który – przez własną pychę – zgrzeszył i odwrócił się od Boga[798]. Jak już wspomnieliśmy w poprzedniej części rozdziału, pośród skutków grzechu i utraty łaski, jakie poniósł człowiek, Augustyn szczególne znaczenie przywiązuje do doświadczanej po upadku pożądliwości, którą w specyficzny sposób łączył z ludzką seksualnością[799]. Kwestia pożądliwości w myśli augustyńskiej została już częściowo omówiona wcześniej. Naszym zdaniem nie wnosi zresztą wiele do problemu rozpatrywanego zgodnie z przyjętą przez nas perspektywą, stąd nie będziemy tutaj szerzej rozwijać tego zagadnienia.

---

[796] Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana,* tłum. W. Szołdrski, w: Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana. Część pierwsza,* tłum. W. Szołdrski, W. Kania, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977, s. 27-551, nr 3.12.

[797] Zob. Historia dogmatów II, s. 146-148.

[798] Zob. A. Żurek, *„Początkiem grzechu pycha" – geneza grzechu Adama według św. Augustyna*, w: *Grzech Pierworodny / Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 102-105.

[799] Zob. Historia dogmatów II, s. 152-153.

Musimy jednak odnotować, że owa specyficzna fiksacja Augustyna w obszarze ludzkiej seksualności wpłynęła na jego ujęcie zagadnienia przekazywania grzechu pierworodnego. Pisząc o przekazywaniu grzechu przez zrodzenie, biskup Hippony stwierdzał:

> Nie małżeństwo, lecz pożądliwość cielesna przekazuje pierworodne zło […]. Małżonkowie dobrze posługują się tym złem, o ile żyją ze sobą, aby krzewić życie. Bez pierwotnego grzechu, który przeszedł na wszystkich ludzi, nie byłoby zła, którym małżonkowie dobrze się posługują. Mimo to żyliby ze sobą, aby rodzić dzieci[800].

Wyraźnie widać zatem, że przekazywanie grzechu początków Augustyn łączył z pożądliwością, którą wiązał przede wszystkim z aktem seksualnym, uznawanym przez niego za zło, nawet w ramach pożycia małżeńskiego.

Przegląd wybranych aspektów myśli starochrześcijańskich pisarzy w zakresie upadku i grzechu pierworodnego można podsumować następująco:

Starochrześcijańscy pisarze solidarnie akcentowali rolę Szatana w upadku ludzkości. Bez wątpienia powszechne było wśród nich przekonanie, że bez zaangażowania diabła człowiek nie byłby skłonny zgrzeszyć u zarania dziejów. Oprócz tego zewnętrznego czynnika, starożytni autorzy podawali różne przyczyny i istotę grzechu pierwszych ludzi. Najczęściej pojawiał się motyw nieposłuszeństwa i pychy.

Ojcowie podzielali przekonanie o związku całej ludzkości z Adamem, jednak w różny sposób podchodzili do tego zagadnienia. Niektórzy z nich – jak Metody z Olimpu – mówili o jedności całej ludzkości w Adamie, albo – jak Grzegorz z Nyssy – o jedności poprzez udział we wspólnej naturze. Podobnie znacząca część starochrześcijańskich pisarzy nauczała o udziale całej ludzkości w grzechu Adama, w różnorodny sposób wyjaśniając to zagadnienie.

W zakresie skutków grzechu pierworodnego i jego przekazywania starożytni autorzy chrześcijańscy prezentowali różnorodne wyjaśnienia. Pomijając komentarze do biblijnego opisu wygnania z raju, które większość autorów zdawało się rozumieć w sensie historycznym (realistycznym), wspominali oni o skutkach upadku takich jak utrata obrazu lub podobieństwa Bożego w człowieku, osłabienie (ale nie zniszczenie) wolnej woli, rozpad pierwotnej harmonii, a wreszcie śmierć duchowa.

---

[800] Augustyn, *Przeciw Julianowi*, w: Augustyn, *Przeciw Julianowi* [cz. 1], tłum. i oprac. W. Eborowicz, E. Stanula, Warszawa 1977, s. 79-236, III.24.54.

Odnośnie problemu przekazywania grzechu pierworodnego w myśli starochrześcijańskich pisarzy pojawiały się motywy takie jak dziedziczne przekazywanie potomkom Adama samego grzechu lub też jego skutków, przekazywanie grzechu poprzez wychowanie, a także poprzez osobistą, indywidualną aktualizację grzechu Adama przez każdego człowieka. Innym wyjaśnieniem jest stwierdzenie o udziale całej ludzkości w grzechu pierwszych ludzi.

Bez wątpienia należy stwierdzić, że starożytni autorzy chrześcijańscy zgodnie nadawali swojemu nauczaniu o upadku i grzechu pierworodnym rys chrystocentryczny. Im więcej mówili oni o grzechu prapoczątków i położeniu, w jakim wskutek niego znalazła się ludzkość, tym silniej podkreślali, że odpowiedzią na upadek człowieka było Wcielenie i zbawcze dzieło Syna Bożego. Stąd też większa część omawianych autorów włączała do swojej myśli pawłową paralelę Adam-Chrystus, a niektórzy rozwijali także motyw analogii pomiędzy Ewą a Maryją.

2.4 Propozycja współczesnej interpretacji upadku i grzechu pierworodnego

Po prześledzeniu danych biblijnych, historii wypowiedzi doktrynalnych Kościoła i wybranych opinii starochrześcijańskich pisarzy w zakresie tematyki upadku i grzechu pierworodnego, możemy zmierzyć się z zagadnieniami w ramach tej problematyki, które wydają nam się stanowić największe wyzwania dla współczesnego odbiorcy katolickiej doktryny protologicznej i antropologicznej. Są to: problem wydarzenia upadku – grzechu pierwszych ludzi i możliwości umiejscowienia go na osi dziejów ludzkości, a także problem przekazywania grzechu pierworodnego. W kolejnych punktach rozdziału będziemy więc poszukiwali współczesnej interpretacji tych zagadnień.

2.4.1 Problem „wydarzenia" upadku pierwszych ludzi

W niniejszym punkcie zajmiemy się próbą odpowiedzi na jedno z pytań problemowych, postawionych we wstępie do całej pracy. Pytanie to brzmi: czy katolickie nauczanie o upadku jako wydarzeniu dziejowym, które miało miejsce w początkach ludzkości można pogodzić z wizją pradziejów rodzaju ludzkiego ustaloną w rozdziale pierwszym, a jeśli tak, to co możemy o tym wydarzeniu powiedzieć?

Współcześnie, kiedy nauki szczegółowe coraz bardziej odsłaniają przed nami pradzieje ludzkości, należy zadać pytanie: czy można w dziejach ludzkości doszukiwać się wydarzenia lub przynajmniej zespołu wydarzeń, które w świetle Objawienia moglibyśmy

zinterpretować jako początek zła moralnego w świecie? Czy może należy sprowadzić zagadnienie upadku i grzechu pierworodnego do kategorii wyłącznie symbolicznej lub egzystencjalnej? Ustalenia poprzednich punktów rozdziału, w których podsumowaliśmy dane biblijne, orzeczenia Magisterium Kościoła i wypowiedzi starochrześcijańskich pisarzy w zakresie problematyki upadku i grzechu pierworodnego wskazują na zaistnienie już od prapoczątków ludzkości dramatu grzechu, skutkującego oddaleniem człowieka od Boga. Przypomnijmy w zwięzły sposób te ustalenia:

Zgodnie z narracją pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, u zarania swoich dziejów człowiek postawiony został przed próbą o charakterze osobowo-moralnym, którą przeszedł negatywnie, skuszony przez diabła. Zamiast harmonijnej egzystencji w bliskości Boga wybrał dążenie do całkowitej autonomii moralnej, nadużywając wolności i poszukując spełnienia poza Bogiem. Skutkiem tego upadku było zerwanie relacji z Bogiem, śmierć (w wielości znaczeń) i prawdziwa eksplozja zła, które zaczęło rozprzestrzeniać się w dziejach ludzkości. Skłonność do grzechu stała się powszechna, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym. Natura ludzka poniosła uszczerbek, a skutki upadku przekazywane są z pokolenia na pokolenie wśród wszystkich ludzi. Bóg nie odwrócił się jednak od człowieka i na upadek odpowiedział Wcieleniem i Zbawczym Dziełem Syna Bożego, który umożliwił ludziom powrót do harmonijnej relacji ze Stwórcą. Ludzkość, która mimo skłonności do grzechu jest w stanie walczyć z szatańskimi pokusami, może z pomocą łaski Bożej przezwyciężyć te skłonności, a sakrament chrztu „uzdrawia" szkodę poniesioną na naturze w wyniku grzechu pierworodnego, przywracając utraconą łaskę Bożą. Każdy człowiek może rozpoznać w sobie biblijnego Adama, symbolizującego pierwotną ludzkość i jej upadek oraz uświadomić sobie, że poprzez swoje grzechy niejako aktualizuje w sobie grzech prapoczątków, a także rozpoznać w Chrystusie, Synu Bożym człowieka doskonałego, przynoszącego ostateczne naprawienie ludzkiej natury.

2.4.1.1 Niesatysfakcjonujące próby wyjaśnienia upadku

Trzeba przyznać, że w miarę postępu takich dziedzin nauki jak paleoantropologia i archeologia pradziejowa, tradycyjne ujęcie upadku – w którym narrację Rdz 2-3 interpretowano dosłownie – musiało wydać się sprzeczne z wizją początków, jaką zaczęły odsłaniać przed nami nauki empiryczne. Dotychczasowe próby skrajnie realistycznej interpretacji danych z Objawienia na temat grzechu prapoczątków, zakładającej istnienie pojedynczej pary ludzkiej i ziemskiego raju usytuowanego geograficznie w Mezopotamii

i rzeczywistej nieśmiertelności biologicznej pierwszych ludzi okazały się niemożliwe do pogodzenia z ustaleniami wspomnianych nauk[801]. Nic więc dziwnego, że autorzy chrześcijańscy podejmowali próby uzgodnienia doktryny o upadku z dorobkiem nauk szczegółowych. Nie zawszejednak przynosiły one pozytywny skutek.

Nie sposób w tym miejscu omówić wszystkich inicjatyw teologicznych, które w zamierzeniu miały przyczynić się do uwiarygodnienia katolickiej protologii wobec odkryć nauk szczegółowych, a które nie zaowocowały ostatecznie w pełni satysfakcjonującymi wyjaśnieniami. Ograniczymy się zatem do wymienienia za Cz. S. Bartnikiem głównych nurtów w ramach interpretacji teologicznej, których nie możemy uznać za satysfakcjonujące, natomiast wybrany przykład omówimy szerzej. Wśród nich należy wymienić interpretacje mityczne, wedle których przekazy o grzechu pierworodnym tłumaczyć należy jako opisujące wyłącznie prawdę o egzystencjalnej grzeszności istoty ludzkiej, bez odniesienia do jakiegokolwiek wydarzenia upadku[802], a także interpretacje czysto ewolucjonistyczne i egzystencjalistyczne, które utożsamiają grzech pierworodny z grzesznością strukturalną ludzkiego bytu, czy też immanentnym złem świata[803]. Bez wątpienia niesatysfakcjonujące są również pozateologiczne ujęcia nawiązujące do problematyki grzechu pierworodnego, a wśród nich wszelkiego rodzaju nurty egzystencjalistyczne i psychologizujące[804].

Przykładem nieudanej próby interpretacji zagadnienia grzechu pierworodnego, który omówimy w tym miejscu szerzej, było ewolucjonistyczne ujęcie zagadnienia grzechu pierworodnego przez P. Teilharda de Chardin w ramach jego wielkiej wizji historiozoficznej[805]. Według owej wizji wszechświat podlegał zamierzonemu przez Boga procesowi ewolucji i organizacji materii, prowadzącemu ostatecznie do osiągnięcia eschatologicznego punktu Omega[806]. Słabym punktem tej koncepcji było utożsamienie przez francuskiego jezuitę wszelkiego braku zorganizowania materii, bądź jej rozproszenia, ze złem. Stąd też, według jego wizji, zło wpisane jest immanentnie w naturę

[801] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 357.

[802] Cz. S. Bartnik jako przedstawicieli tego nurtu wymienia H. Junkera, L. Robberechtsa, H. Haaga, J. Grossa, H. Künga, U. Baumanna, J. Vermeylena i E. Drewermanna. Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 356.

[803] Przedstawiciele tych nurtów to: P. Teilhard de Chardin, K. Schmitz-Moormann, P. Schoonenberg, N. M. Wildiers, C. Cuénot, H. de Lubac, R. Troisfonaines, S. Trooster, G. Blandino, A. Hulsbosch, H. Rondet, M. Hurley. Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 358.

[804] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 362-363.

[805] Więcej na temat życia i twórczości P. Teilharda de Chardin zob. np. w: T. Płużański, *Teilhard de Chardin,* dz. cyt.; A. Polkowski, *Świadectwo Teilharda,* dz. cyt.; K. Waloszczyk, *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin,* Warszawa 1986.

wszechświata. Nie mogło zatem „wejść na świat" w wyniku grzechu, dlatego też grzech pierworodny miałby stanowić wyłącznie pewnego rodzaju symbol braku ostatecznej doskonałości stworzenia[807]. Stwierdzając, iż:

> 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[808],

francuski jezuita uznał, że grzech pierworodny należy rozumieć jako związany *z prawem zawsze możliwego upadku i zawsze obecnego cierpienia w świecie podlegającym ewolucji*[809]. Jezuicki badacz zrównał zatem zło fizyczne ze złem moralnym. Zło moralne skojarzył on z akceptacją stanu rozproszenia i wielości, stawiania oporu ewolucyjnemu postępowi – byłoby to zatem zjawisko wtórne wobec immanentnego zła fizycznego, wpisanego w naturę niezorganizowanej materii[810].

Poglądy P. Teilharda de Chardin, zwłaszcza w zakresie grzechu pierworodnego, wzbudziły oczywiste kontrowersje ze strony Magisterium Kościoła[811]. Należy odnotować, że w późniejszym okresie twórczości francuski jezuita prezentował mniej radykalne stanowisko w tym zakresie, jakkolwiek w dalszym ciągu trudne do pogodzenia z nauczaniem Kościoła[812]. Wydaje się bowiem, że P. Teilhard de Chardin utożsamiając zło moralne ze „złem" fizycznym nie docenił roli ludzkiej wolności w relacji człowieka do Boga. Jednocześnie trzeba stwierdzić, że chociaż jezuicki paleoantropolog uważał, iż nie wyklucza możliwości zaistnienia *jakiejś pierwotnej katastrofy czy dewiacji*[813], to jednak wydaje się jasne, że w jego wizji nie ma miejsca na kluczowe w dziejach ludzkości wydarzenie upadku pierwszych ludzi, nawet jeśli byłoby ono rozumiane w charakterze dziejowym a nie historycznym. Brakuje też w tej interpretacji miejsca na jakiekolwiek jej

---

806 Na ten temat zob. np. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji zoologicznej ludzkiej*, tłum. J. Fedorowska, G. Fedorowski, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma,* tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 7-105; Tenże, *Mój wszechświat,* tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 109-153, T. Płużański, *Teilhard de Chardin,* dz. cyt., s. 15-57.

807 Zob. J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu,* dz. cyt., s. 40-45.

808 P. Teilhard de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 161.

809 Tamże.

810 Por. J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu,* dz. cyt., s. 34-47; s. 101-110.

811 Zob. tamże, s. 10-11.

812 Zob. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, dz. cyt., s. 258.

813 Tamże.

powiązanie z silnie zakorzenioną w tradycji chrześcijańskiej paralelą Adam-Chrystus, ilustrującą prawdę o upadku człowieka i zbawczym dziele Chrystusa.

2.4.1.2 Dwa bieguny dziejów ludzkości – upadek i zbawienie

Jak już ustaliliśmy wcześniej podczas podsumowania analizy danych biblijnych, wypowiedzi Magisterium Kościoła i opinii starochrześcijańskich pisarzy, przekonanie o zaistnieniu prapierwotnej katastrofy, związanej z grzechem pierwszych rodziców, a będącej punktem dziejów stanowiącym przeciwieństwo zbawczego wydarzenia Chrystusa, wyrażane było w tekstach biblijnych, a także wielowiekowej tradycji doktrynalnej i liturgii Kościoła[814]. Przypomnijmy w tym miejscu omawiany już fragment *Listu do Rzymian,* uwypuklający związek pomiędzy typem a antytypem: Adamem a Chrystusem:

> Śmierć królowała od Adama […] nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem takim, jak Adam. A on jest zapowiedzią przyszłego. […] Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zaczęła królować z powodu tego jednego, to o wiele bardziej królować będą w życiu z powodu jednego, Jezusa Chrystusa, ci, którzy otrzymują ogromne bogactwo łaski i daru sprawiedliwości[815].

Zwróćmy także uwagę na najbardziej chyba wyrazisty przykład utrwalenia tego przekonania w liturgii Kościoła, jakim jest *Exsultet* czyli *Orędzie Wielkanocne,* w którego tekście zestawiono wydarzenie grzechu pierwszych ludzi ze zbawczym wydarzeniem Paschy Chrystusa:

> Zaprawdę, godne to i sprawiedliwe, abyśmy z całego serca i z całej duszy śpiewem wysławiali niewidzialnego Boga, Ojca Wszechmogącego oraz Jednorodzonego Syna Jego, Jezusa Chrystusa, naszego Pana, który Ojcu przedwiecznemu spłacił za nas dług Adama i krwią serdeczną zmazał dłużny zapis starodawnej winy. […] Tej właśnie nocy Chrystus skruszywszy więzi śmierci, jako zwycięzca wyszedł z Otchłani. Nic by nam przecież nie przyszło z daru życia, gdybyśmy nie zostali odkupieni. […] O, zaiste konieczny był grzech Adama, który został zgładzony śmiercią Chrystusa! O szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel![816]

---

[814] Zob. KKK, nr 385; nr 388; nr 390; nr 397; nr 401; por. Gaudium et spes, nr 13; nr 22; Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym* (sesja V, 1546 r.), w: Dokumenty soborów IV, s. 235- 241.

[815] Rz 5, 14.17. Por. 1Kor 15, 22: *Bo jak w Adamie wszyscy umierają, tak również w Chrystusie wszyscy zostaną ożywieni.*

[816] *Orędzie Wielkanocne. Forma dłuższa,* w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 155-161.

Z jednej strony mamy zatem do czynienia z silnym przekonaniem o zaistnieniu w dziejach ludzkości dwóch biegunów: pradziejowego upadku pierwszych ludzi oraz historycznego, mającego miejsce w czasach ewangelicznych zbawczego wydarzenia Wcielenia Syna Bożego i Jego Misterium Paschalnego. Stąd też, biorąc pod uwagę założenia niniejszej pracy nakreślone na wstępie, nasuwa się potrzeba spekulacji na temat „wydarzenia" upadku i jego charakteru. Z drugiej jednak strony, mając na uwadze dokonany przez nas wcześniej przegląd danych z Objawienia, nauczania Kościoła i myśli starochrześcijańskich pisarzy, konieczne jest zastrzeżenie, że wyniki tego rodzaju spekulacji i ewentualne postawienie jakichkolwiek tez na temat wydarzenia upadku, bądź też ewentualne stwierdzenie, że spekulacja tego nie może przynieść wiarygodnych rezultatów, nie mają bynajmniej charakteru kluczowego dla spójności katolickiej doktryny grzechu pierworodnego. Musimy pamiętać, że „wydarzenie" upadku miało charakter przede wszystkim duchowy i jako taki było nie tyle faktem historycznym, co dziejowym[817], a nawet ponadczasowym. Po pierwsze, jak wykażemy dalej, chociaż możemy poszukiwać upadku na osi dziejów ludzkości, to z pewnością nie jesteśmy w stanie wyznaczyć go na tej osi w taki sposób, jak faktów historiograficznych, stąd też nie wydaje się słuszne postrzegać go jako fakt tej kategorii. Po drugie, wydarzenie upadku przekracza ramy historiografii, tak samo jak jego antyteza – przeciwny biegun w dziejach świata jakim jest wydarzenie zbawcze Chrystusa. Upadek bowiem nie tylko oddziałuje na ludzkość poprzez swoje skutki, ale także aktualizowany jest przez każdego grzesznika poprzez osobiste grzechy. Analogicznie – zbawcze dzieło Chrystusa transcenduje czas i przestrzeń, niosąc zbawienie każdemu człowiekowi. Dla uzasadnienia powyższego zastrzeżenia (czy też tezy) możemy przypomnieć omawiane już w poprzednich punktach rozdziału genialne intuicje teologiczne starochrześcijańskich pisarzy, w tym ojców Kościoła, którzy prawidłowo odczytywali pawłową paralelę Adam-Chrystus (Rz 5, 12 i nn), rozumiejąc, że ma ona na celu przede wszystkim przekazać prawdę o jedności całej ludzkości, rozciągającej się od pierwszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, aż do doskonałego Boga-Człowieka, dzięki któremu dokonało się zbawienie ludzkości.

[817] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 52.

2.4.1.3 Upadek na progu hominizacji i istota pierwszego grzechu

Wydaje nam się jednak, że nawet jeśli objaśnienie zagadnienia upadku w sposób niesprzeczny z wynikami badań nauk empirycznych nie jest warunkiem *sine qua non* spójności katolickiej doktryny o grzechu pierworodnym, to warto podjąć spekulacje w tym zakresie w celach apologetycznych, aby zgodnie z założeniami postawionymi na wstępie niniejszej pracy odpowiedzieć na potrzeby odbiorców przywiązanych do empirycznej wizji świata. Poniżej podejmiemy zatem próbę sformułowania propozycji narracji, która byłaby zgodna z treścią Objawienia i tradycją teologiczną Kościoła, a jednocześnie nie wzbudzałaby wrażenia sprzeczności z wiedzą o początkach ludzkości dostarczaną nam przez nauki szczegółowe. Musimy w tym miejscu zaznaczyć, że próba ta nie ma na celu odczytania treści Objawienia zgodnie z założeniami dawno porzuconego już konkordyzmu[818]. Nie chodzi nam o to, aby w Objawieniu doszukiwać się wiedzy o historycznych czy prahistorycznych wydarzeniach z dziejów praludzi, gdyż Objawienie przekazuje prawdy zupełnie innego rodzaju[819]. Pragniemy natomiast dokonać interpretacji tego, co wiemy o początkach ludzkości w świetle Objawienia, co pozwoli na zbudowanie narracji przekazującej treści wiary w sposób niebudzący wrażenia sprzeczności z dorobkiem nauk szczegółowych, odpowiednio do potrzeb i ducha epoki.

Poszukiwania dziejowego faktu grzechu pierwszych ludzi, który wedle nauki Kościoła miał miejsce na początku dziejów ludzkości[820] musimy zacząć od przypomnienia definicji samego grzechu. Jak uczy Kościół, grzech jest wykroczeniem przeciwko miłości Boga i prawu Bożemu[821]. Zatem, aby zaistniał grzech, musi istnieć podmiot osobowy, wolny i świadomy swojej tożsamości, relacji do Stwórcy i podległości Jego prawu[822].

Warto w tym miejscu przytoczyć definicję grzechu zawartą w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* Jana Pawła II:

> Grzech jest nieposłuszeństwem człowieka, który nie uznaje – aktem swej wolności – panowania Boga w swym życiu, przynajmniej w określonym momencie, kiedy przekracza Jego prawo[823].

[818] Konkordyści próbowali na przykład odczytywać biblijną narrację o dniach stworzenia jako opis następujących po sobie epok geologicznych.
[819] Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 47.
[820] Por. Gaudium et spes, nr 13, KKK, nr 390; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia"* [...] *o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (1984 r.), dz. cyt., nr 16.
[821] Zob. KKK, nry 1849-1850; nr 1857.
[822] Por. KKK, nr 397.
[823] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia"* [...] *o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (1984 r.), dz. cyt., nr 14.

Wiemy zatem, że grzech jest wolnym aktem, którego podmiotem jest osoba.

Próbując dokonać spekulacji na temat dramatu prapoczątków powrócić musimy zatem do ustaleń rozdziału pierwszego, w którym zaproponowaliśmy integralną narrację dotyczącą przekroczenia przez istoty rodzaju *Homo progu hominizacji* – punktu, od którego istoty te powinny być bez wątpienia uznane za osoby ludzkie. Ustaliliśmy, że spośród *kryteriów człowieczeństwa* wyróżniających ludzi ze świata zwierzęcego należy wskazać w pierwszej kolejności na relacyjność, przybierającą w przypadku człowieka wymiar niespotykany wśród zwierząt, w tym także naczelnych, owocujący powstaniem kultury[824]. Z perspektywy wiary, owa szczególna relacyjność, będąca konstytutywną cechą osoby ludzkiej, ma również aspekt wyższego rzędu, jakim jest zdolność do poznania i nawiązania relacji z Bogiem (*capax Dei*). Za zewnętrzne oznaki tej zdolności uznaliśmy przejawy pierwotnej religijności prehistorycznych *Homo*, utrwalone w świadectwach materialnych znanych paleoarcheologom[825]. Kolejnym zaproponowanym przez nas w rozdziale pierwszym *kryterium człowieczeństwa* jest moralność. Z punktu widzenia teologicznego fenomen ludzkiej moralności ma swoje źródło w relacji człowieka ze Stwórcą, ponieważ ludzkie zdolności etyczne wykraczają poza obowiązującą w świecie przyrody zasadę *maximal fitness,* determinującą zwierzęta do maksymalizacji sukcesu rozrodczego. Człowiek rozpoznaje w sobie głos sumienia i jest zdolny do uznania nadprzyrodzonego źródła norm moralnych[826]. A zatem zasadniczą konkluzją rozdziału pierwszego jest teza, że punktem alfalnym na osi dziejów ludzkości, to znaczy „momentem" przekroczenia *progu hominizacji*, było pojawienie się u istot praludzkich zdolności do wejścia w relację ze Stwórcą, towarzyszącej eksplozji świadomości intuicji o istnieniu czegoś – Kogoś ponad namacalną i temporalną rzeczywistością.

Zgodnie z naszymi dotychczasowymi ustaleniami przyjmujemy, że przekroczeniu *progu hominizacji* towarzyszyć musiała próba: nasi praprzodkowie stanęli wobec wolnego wyboru wejścia w relację ze Stwórcą bądź odrzucenia jej[827]. Pojawić musiała się zdolność do udzielenia odpowiedzi Bogu, który udzielał się człowiekowi, a więc możliwość decyzji wiary, wraz z potencjalnymi konsekwencjami decyzji negatywnej[828].

---

[824] Zob. punkt *Relacyjność pierwszych ludzi* w rozdziale pierwszym.
[825] Na ten temat zob. rozdział pierwszy niniejszej pracy.
[826] Zob. Gaudium et spes, nry 16-17; KKK nry 1950-1959.
[827] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 359; por. *Do Diogneta*, dz. cyt., XII.
[828] Zgodnie z przytoczonym wcześniej sformułowaniem zaczerpniętym z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* zob. KKK, nr 26.

Cz. S. Bartnik pisał w tym kontekście o *alfalnej próbie realizacji osobowej pierwszych ludzi.* Jak stwierdza:

> Grzech pierworodny jest to moralne zło protologiczne […]. [Które] zaistniało w pierwszych ludziach jako głowie rodzaju ludzkiego na skutek negatywnego wyniku próby ich człowieczeństwa moralno-osobowego i weryfikacji ich więzi z Bogiem[829].

Istoty *stające się osobami* stanęły zatem wobec decyzji: *zwrócenia się ku Bogu, lub odwrócenia się od Niego*[830]. Wydaje nam się, że stwierdzenie to należy rozumieć w ten sposób, że pierwsi ludzie „udzielili" Stwórcy odpowiedzi negatywnej, zrywając z Nim osobowe więzi, do których byli pierwotnie przeznaczeni[831].

Rzeczywiście, fundamentalna dla spójności chrześcijańskiej wiary doktryna o grzechu pierworodnym nakazuje przyjąć, że już u zarania dziejów pojawiały się negatywne, czy też wypaczone próby odpowiedzi *ludzi pierwotnych* na zaproszenie do relacji z Bogiem[832]. Sytuacja owej weryfikacji, przed jaką stanęli pierwsi ludzie, jest zresztą do dziś udziałem każdej indywidualnej istoty ludzkiej[833]. Próby, mającej miejsce w początkach ludzkości nie należy wyobrażać sobie jako postawienia przed decyzją wiary istot obdarzonych zdolnościami umysłowymi uzdalniającymi ich do myślenia religijnego odpowiadającego ludziom współczesnym, trudno bowiem uważać, aby pierwsze istoty rodzaju *Homo,* przekraczające *próg hominizacji,* posiadały taki potencjał umysłowy. Brak wysokich zdolności intelektualnych nie przekreśla jednak możliwości głębokiego życia wiary[834].

Jak zauważył szwajcarski teolog R. Schwager, wspomniana próba, której poddani byli pierwsi ludzie, nie mogła mieć też formy analogicznej do sytuacji Izraelitów wobec Bożego Przymierza. Pierwsi ludzie, zdaniem jezuity, nie byli podstawieni przed decyzją powiedzenia „tak" lub „nie" konkretnemu prawu czy przykazaniu, ale byli raczej:

> powołani, by w bliskim i intensywnym kontakcie emocjonalnym, ale przy niewielkiej jeszcze własnej krytycznej refleksji, odpowiedzieć na propozycję bliskiego (choć jeszcze nie «przedmiotowo») Boga. «Fulguracja» czy «emergencja», przez którą […] wyłonili się oni ze świata zwierząt, lub «samotranscendencja», przez którą – jak

[829] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 359.
[830] Tamże, s. 360.
[831] Por. KKK, nr 386.
[832] Por. R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* dz. cyt., s. 111.
[833] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 535-536.
[834] Por. R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* dz. cyt., s. 109.

> powiedzieliby teologowie – stali się ludźmi w wyniku twórczego działania Boga, mogła doprowadzić do tego, że narodziło się w nich zupełnie nowe uczucie o kolosalnym zasięgu i bardzo intensywne[835].

O ile powyższa wizja odpowiada proponowanej przez nas narracji opisującej wyłanianie się ludzkości ze świata zwierzęcego i zaistnienie w pierwszych ludziach potencjału do wejścia w relację z Bogiem na etapie przekraczania *progu hominizacji*, to nie sposób zgodzić się z prezentowaną przez Schwagera interpretacją negatywnej weryfikacji pierwszych ludzi wobec próby osobowo-moralnej. Szwajcarski jezuita sprowadzał bowiem zagadnienie pierwotnego upadku raczej do poziomu emocjonalnego aniżeli etycznego:

> Te [pierwsze transcendentalne] doświadczenia miały spowodować, aby także w swym zachowaniu i reagowaniu [praludzie] wyrastali ze świata zwierzęcego. Ponieważ jednak […] już na początku dochodziło do reakcji negatywnych, więc należy przypuszczać, że duża emocjonalność szybko prowokowała ostre konflikty i spory, a pozytywne z początku mechanizmy, ukształtowane w trakcie ewolucji […] mogły uaktywnić się na nowo w perwersyjnej formie[836].

Jakkolwiek spekulacje o charakterze grzechu pierwszych ludzi – w znaczeniu jego indywidualnego, psychicznego wymiaru, w ramach wewnętrznego życia konkretnych osób – mającego miejsce wkrótce po pierwszym rozbłysku świadomości są, z oczywistych względów, pozbawione podstaw empirycznych, to jednak dane teologiczne jasno wskazują, że nie można sprowadzić tej kwestii wyłącznie do sfery emocjonalnej. Jak bowiem odnotowaliśmy wcześniej, grzech wymaga aktu woli, nie sprowadza się jedynie do przeżycia określonych emocji. Naszym zdaniem spekulacje R. Schwagera byłyby dobrze ukierunkowane, gdyby ów teolog nie akcentował emocjonalnego zamiast moralnego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Wracając do problemu samej istoty grzechu pierwszych ludzi należy stwierdzić, że w zakresie spekulacji co do jego „wewnętrznej" istoty, musimy ograniczyć się do opartych na danych z Objawienia wypowiedziach teologicznych, w których mowa o *nadużyciu wolności, pragnięciu osiągnięcia celu swojego życia poza Bogiem*[837]*, nieposłuszeństwie, utracie zaufania do Stwórcy, pragnieniu bycia jak Bóg, ale bez Boga*[838], pamiętając że

---

[835] Tamże, s. 109-110.
[836] Por. tamże, s. 110-111.
[837] Gaudium et spes, nr 13.
[838] KKK, nry 397-398.

wypowiedzi te odczytywać należy w pewnym stopniu metaforycznie. Grzech dokonuje się we *wnętrzu* człowieka, i żaden badacz nie może sobie rościć przywileju spekulacji, co dokładnie dokonało się *w sercu* pierwszych grzeszników, tak jak historyk nie może dokładnie określić, na przykład, co działo się *w sumieniu* postaci historycznych podejmujących określone decyzje, jeśli nie posiada dostępu do ich osobistych zapisów czy też świadectw ich powierników. Stąd też w zakresie opisania fenomenu grzechu poprzestać musimy na ogólnych w swoim charakterze wypowiedziach teologicznych i danych z Objawienia. Oczywiście, stwierdzenie, że w sercach pierwszych ludzi *zamarło zaufanie do Stwórcy,* pojawiające się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*[839], a także inne wypowiedzi, w których mowa o *przekroczeniu przykazania Bożego*[840]*,* należy odczytać metaforycznie. Biorąc pod uwagę poziom umysłowy pierwszych ludzi trzeba jednak uznać, że podczas dziejowego wydarzenia upadku musieli oni być już, przynajmniej w jakimś stopniu, istotami etycznymi. Pismo Święte symbolicznie poucza o tym w narracji z Rdz 2, 6-17 o skierowanych przez Boga do człowieka wytycznych, dotyczących drzew rajskich. Pierwsze istoty rodzaju *Homo,* które możemy nazwać ludźmi, musiały już zatem posiadać przynajmniej zaczątkową zdolność korzystania z wolności[841]. Nie musi to oznaczać prowadzenia w pełni uświadomionego życia moralnego, ale należy przyjąć, że istoty te musiały w jakiś sposób „słyszeć" głos sumienia. W tym kontekście trafna i wyważona zdaje się wypowiedź Soboru Watykańskiego II, w której stwierdzono:

> 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[842].

Grzech pierwszych ludzi niewątpliwie dokonał się zatem w etycznym wymiarze ludzkiej egzystencji. Musiało dojść do wolnej, nawet jeśli nie w pełni refleksyjnej, decyzji przełamania głosu sumienia (jednej, czy wielu – nie ma to większego znaczenia[843]), owocującej złym moralnie aktem. Można wyobrazić sobie, że na początkowym etapie rozwoju ludzkiej umysłowości upadek mógł wyrażać się w postaci jednego lub wielu aktów, czy przybieranych postaw, w których wyrażał się, być może nawet pośrednio,

---

[839] KKK, nr 397.
[840] Tamże.
[841] Por. T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 17-18.
[842] Gaudium et spes, nr 13.
[843] Zob. dalej.

ludzki stosunek do Stwórcy. Wobec takiej wizji może oczywiście pojawić się pytanie: czy dopatrywanie się upadku w wielu grzesznych aktach wielu praludzi nie stoi w sprzeczności z jasno wyrażonym w wypowiedziach doktrynalnych Kościoła przekonaniem o jednym, pierwszym grzechu Adama? Czy na trudność tę można odpowiedzieć stwierdzeniem, że za ów grzech można uznać jakiś zbiorowy akt odwrócenia się od Boga dokonany przez rodzącą się ludzkość[844], uzasadniając to starożytną tradycją interpretacji biblijnego Adama jako postaci kolektywnej? Wydaje nam się, że pytanie to musi pozostać otwartym.

2.4.1.4 Upadek odzwierciedlony w dziejach i pradziejach ludzkości

Opowiadania pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju sugerują prawdziwą eksplozję przemocy, zepsucia i bezbożności, jaka miała mieć miejsce u zarania ludzkich dziejów[845]. Miał ją zainicjować pierwszy grzech pierwszych ludzi. W kontekście rozważań o wydarzeniu upadku należy postawić pytanie: czy w wynikach badań nauk empirycznych na temat pradziejów ludzkości możemy znaleźć argumenty przemawiające na rzecz przekonania, że rzeczywiście już od zarania ludzkich dziejów spirala zła zataczała coraz szersze kręgi?

Bez wątpienia dowodem zaistnienia zła moralnego już w początkach ludzkości byłyby świadectwa materialne dokumentujące międzyludzką przemoc jako zjawisko istniejące już u zarania rodzaju ludzkiego. Chociaż do niedawna antropolodzy i badacze zajmujący się paleoarcheologią uważali, że „eksplozja" przemocy w pradziejach ludzkości miała miejsce ok. 12 tys. lat temu, to obecnie, na podstawie nowszych odkryć, stoją oni na stanowisku, że przemoc towarzyszyła ludzkości od początku, co potwierdzają liczne znaleziska archeologiczne[846]. Chociaż, jak wielokrotnie podkreślaliśmy już w tej pracy, prehistorii biblijnej z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju nie należy rozpatrywać jako tekstów dziejopisarskich, to nie sposób nie zauważyć, że zachodzi tu pewna zbieżność z narracją biblijną, sugerującą „wybuch" zła i przemocy zaraz po upadku pierwszych ludzi.

---

[844] Por. K. Rahner, *Il peccato di Adamo,* w: *Nuovi Saggi,* t. 4, Roma 1973, s. 335-357 (za: Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 267); L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 95-96.

[845] Zob. Rdz 4, 1-16.17-23; 6, 1-3.5-8; 11, 1-8; 18, 20-21.

[846] Zob. D. L. Martin, R. P. Harrod, *Bioarchaeological Contributions to the Study of Violence*, DOI: 10.1002/ajpa.22662, http://www.itzaarchaeology.com/wp-content/uploads/2016/02/Martin-and-Harrod-2014-Bioarchaeological-Contributions-to-the-Study-of-Violence.pdf [dostęp: 15 II 2023], s 1.; zob. także publikację *The Bioarchaeology of Violence*, dz. cyt.; a także: P. Clastres, *Archeology of Violence*, dz. cyt., s. 139-167.

Z punktu widzenia teologii katolickiej jako świadectwo istnienia w pradziejach ludzkości zła moralnego interpretowane mogą być również pewne pierwotne praktyki religijne, jak na przykład udokumentowany u najdawniejszych społeczności ludzkich endokanibalizm rytualny. Rytualne praktyki kanibalistyczne występujące wśród niektórych plemion współczesnych są zazwyczaj motywowane religijnie, stanowiąc wyraz chęci uczczenia zmarłych, których ciała są konsumowane przez współplemieńców, bądź też wyrażają pragnienie zapewnienia im bezproblemowego przejścia do życia pozagrobowego. Jakkolwiek analogicznie mogło być z prehistorycznymi praktykami tego typu[847], to jednak nie sposób nie odnieść wrażenia, że owe prehistoryczne formy religijności, budzące odrazę u człowieka wychowanego w kulturze chrześcijańskiej, mogły być owocem naznaczenia ludzkości grzechem od samego początku[848].

Natomiast z perspektywy współczesnej możemy stwierdzić, że doświadczenie egzystencjalne każdego człowieka i historia ludzkości dostarczają bezsprzecznie dowodów skażenia świata złem moralnym, którego skala zdaje się przekraczać ramy przyrodzoności i musi świadczyć o jakiejś metafizycznej przyczynie[849]. Jak inaczej moglibyśmy wytłumaczyć wielkie dziejowe tragedie, jak na przykład zbrodnie współczesnych totalitaryzmów, które angażowały w dzieło zagłady niemal całe narody? A przede wszystkim, w jaki sposób nie odwołując się do koncepcji grzechu pierworodnego możemy wytłumaczyć niezliczone sytuacje, w których dobrzy ludzie dopuszczali się złych czynów[850]? Jesteśmy przekonani, że we wszystkich tych tragediach wybrzmiewa echem treść opowiadania o upadku z Rdz 2-3, narracji o popełnionym przez Kaina pierwszym morderstwie z Rdz 4 oraz opisów rozprzestrzeniania się grzechu z kolejnych rozdziałów *Genesis.*

2.4.1.5 Problem stanu pierwotnego

W jednym z poprzednich punktów stwierdziliśmy, że chociaż pierwsi ludzie różnili się znacząco pod względem rozwoju umysłowego od współczesnych, to jednak musieli oni być zdolni do prowadzenia życia moralnego i rozpoznawania głosu sumienia. Nie całkiem rozwinięta umysłowość pierwszych ludzi nie umniejszyła konsekwencji ich negatywnej

[847] Por. D. Żychliński, *Endokanibalizm – rytualny posiłek jako element kultu przodków*, dz. cyt., s. 232-240; P. Clastres, *Archeology of Violence*, dz. cyt., s. 61-62.
[848] Por. KKK, nr 401 i nn.
[849] Por. tamże, nr 386; nr 390.
[850] Por. Rz 7, 19-20: *Nie czynię dobra, którego chcę, lecz robię to, czego nie chcę – zło.*

odpowiedzi na zaproszenie do udziału w życiu Bożym. Można jednak postawić tezę, że ze względu na brak wysokiego stopnia doskonałości intelektualnej nasza ocena moralna pierwszych grzeszników nie może być zbyt surowa. Warto zauważyć, że z podobnego założenia wychodzi teologia prawosławna, która w przeciwieństwie do dawnego głównego nurtu zachodniej teologii katolickiej nie przypisywała pierwszym ludziom wielkiej doskonałości, związanej z darami preternaturalnymi[851]. Jak stwierdził czołowy przedstawiciel współczesnej teologii prawosławnej metropolita Kallistos Ware:

> Pozostając przy nieco mniej podniosłym pojęciu stanu człowieka przed upadkiem, prawosławie jest również w mniejszym niż Zachód stopniu surowe w postrzeganiu następstw tego upadku. Adam upadł nie z wielkich wyżyn wiedzy i doskonałości, lecz ze stanu nierozwiniętej prostoty i skutkiem tego za swój błąd nie powinien być osądzany[852].

Tego rodzaju spojrzenie na początkowy stan i upadek człowieka jest znacznie bardziej kompatybilne z wizją początków ludzkości dostarczaną nam przez nauki przyrodnicze niż dawne, dosłowne interpretacje zachodniej tradycji teologicznej o darach pozaprzyrodzonych danych człowiekowi w raju[853]. Opinia taka koresponduje z intuicjami niektórych starochrześcijańskich pisarzy, którzy wyraźnie stwierdzali, że ludzkość nie została powołana do istnienia w stanie doskonałości i porównywali pierwszych ludzi do dzieci, które jeszcze nie dojrzały[854].

Niewątpliwie jednak grzechy mogą pociągać za sobą bardzo poważne skutki, nawet jeśli odpowiedzialność za dany grzeszny czyn jest umniejszona przez niedostatek wiedzy, czy też intelektualnej sprawności. Tak też musiało być w przypadku ludzkości *in statu nascendi* i w „dziecięcej" fazie jej psychospołecznego rozwoju. Współczesne wypowiedzi doktrynalne Kościoła zawierają stwierdzenia o utracie na skutek upadku: pierwotnej świętości i sprawiedliwości, uczestnictwa w życiu Bożym, przyjaźni ze Stwórcą i harmonii

---

851 Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 257.

852 K. Ware, *Kościół prawosławny,* tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 247-248.

853 Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 158-164.

854 Np. Orygenes zdecydowanie stwierdzał, iż ludzkość nie pojawiła się na Ziemi w stanie doskonałości, ale powinna stopniowo postępować w podobieństwie do Stwórcy (Orygenes, *O zasadach*, dz. cyt., III.6,1). Podobnie dla Ireneusza z Lyonu człowiek nie był stworzony w stanie doskonałości, co więcej Ireneusz porównywał pierwszych ludzi do dzieci, widząc w nich przed grzechem dziecięcą niewinność (zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, dz. cyt. III.23.2, Tenże, *Wykład nauki apostolskiej*, dz. cyt., nr 12).

ze sobą samym i stworzeniem[855], a także wolności od zła i śmierci[856]. Wobec tego pojawia się istotny problem: w jaki sposób można pogodzić te wypowiedzi, zgodnie z którymi stan pierwotny człowieka przed grzechem charakteryzowała duchowa i moralna doskonałość, z powyższą wizją duchowego i umysłowego „dziecięctwa" pierwszych ludzi, ku której zdaje się skłaniać teologia wschodnia, a która to wizja znakomicie koresponduje z proponowaną przez nas współczesną interpretacją upadku?

Po pierwsze, należy zaznaczyć, że ów stan pierwotnej harmonii i komunii z Bogiem interpretować można jako fenomen duchowy, dotyczący tego, co dzieje się „w sercu człowieka". W takim wypadku można spekulować, że pierwsze osoby przekraczające *próg hominizacji,* których świadomość została otwarta na relację ze Stwórcą, znalazły się, tuż przed upadkiem, w stanie harmonii z Bogiem i światem w ramach inicjalnego doświadczenie religijnego. Oczywiście, poziom rozwoju umysłowego owych proto-ludzi odbiegał z pewnością od tego, jaki reprezentowali późniejsi przedstawiciele ludzkości „cywilizowanej", co musiało pociągać za sobą różnicę w sposobie doświadczania wiary. Jak już jednak stwierdziliśmy wcześniej, niedoskonałość intelektualna nie wyklucza głębokich przeżyć natury religijnej. Alternatywnie odczytywać można stan pierwotny jako realny, fizyczny stan doskonałości, jak wyobrażali to sobie dawni teolodzy. Tego rodzaju interpretację jednak zdecydowanie trudniej pogodzić z wizją początków ludzkości jaka wynika z badań nauk empirycznych, chociaż można spekulować, że ów stan miał być pewnym potencjałem, możliwym do zrealizowania pod warunkiem zachowania komunii z Bogiem i dobrowolnemu poddaniu się przez ludzi prawom stworzenia[857]. Biorąc pod uwagę całość orędzia biblijnego możemy jednak zaproponować jeszcze inne rozwiązanie trudności związanej z zagadnieniem stanu pierwotnego. Otóż sytuację, w której ludzkość egzystuje w stanie doskonałej komunii z Bogiem, harmonii ze środowiskiem życia oraz w wolności od cierpienia i śmierci, interpretować można jako rzeczywistość możliwą dla człowieka w wymiarze eschatycznym. O duchowym wymiarze komunii człowieka z Bogiem można z kolei powiedzieć, że stanowić on może pewien zadatek owego stanu eschatycznego[858].

---

[855] Zob. Gaudium et spes, nr 13; KKK, nry 374-375.
[856] Zob. *Paweł VI, List apostolski w formie motu proprio „Solemni hac liturgia"*, dz. cyt.
[857] Por. KKK, nr 396.
[858] Więcej na ten temat – zob. pod koniec trzeciego rozdziału niniejszej pracy.

2.4.1.6 Jeden czy wielu pierwszych grzeszników?

Na marginesie spekulacji dotyczących „wydarzenia" upadku możemy pozostawić rozważania dotyczące podmiotu czy podmiotów pierwszego grzechu w aspekcie ilościowym, to znaczy: czy był jeden, dwoje, czy wielu pierwszych grzeszników. Dla spójności chrześcijańskiej doktryny kwestia ta nie wydaje się już obecnie mieć większego znaczenia. Należy oczywiście odnotować, że w większości wypowiedzi doktrynalnych Kościoła mowa jest dosłownie o pojedynczym Adamie, pierwszym grzeszniku, a monogenizmu biologicznego broniła encyklika *Humani generis*[859]. Jednak obecnie, biorąc pod uwagę postęp, jaki dokonał się zarówno w teologii, jak i naukach szczegółowych oraz odkrywając na nowo obecny w chrześcijańskiej teologii od czasów najdawniejszych motyw jedności całej ludzkości w Adamie, należy przyjąć raczej, że gdy Sobór Trydencki stwierdza na przykład, że wskutek grzechu *cały Adam* zmienił się na gorsze, to należy to odczytać w takim znaczeniu, że na gorsze zmieniła się cała ludzkość, nawet jeśli w określonych epokach teolodzy wyobrażali sobie grzech prapoczątków jako literalne odzwierciedlenie narracji trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju. A zatem, jeżeli przyjmiemy, że biblijny Adam symbolizuje całą ludzkość, to także ludzkość pierwotną. Nie ma więc znaczenia, czy upadek ujawnił się zewnętrznie początkowo w jednym złym czynie jednego praczłowieka, czy też w wielu pojedynczych czynach różnych jednostek, stanowiących jakiegoś rodzaju zbiorowy pragrzech pierwotnej ludzkości. Jak zauważał już ponad dwie dekady temu pelpliński dogmatyk Jerzy Buxakowski, teologia współczesna wydaje się uznawać obie hipotezy za niesprzeczne z danymi biblijnymi interpretowanymi zgodnie z katolicką tradycją teologiczną[860]. W tym kontekście można oczywiście zadać pytanie: co w hipotetycznej sytuacji, w której pewni przedstawiciele populacji pierwotnej ludzkości popełniliby grzech, a inni nie. W jaki sposób wówczas upadek miałby dotyczyć wszystkich ludzi pierwotnych? Zakładając, zgodnie ze starożytną tradycją teologiczną, jedność całej ludzkości, należy stwierdzić, że grzech choćby już jednego praczłowieka musiał pociągać za sobą – poprzez wspólnotę przynależności do natury ludzkiej – tragiczne skutki dla wszystkich ludzi wszystkich czasów[861]. Rozpatrując powyższą kwestię w świetle analogii wiary możemy zauważyć, że wyłączenie pojedynczej osoby – Najświętszej Maryi Panny – spod prawa grzechu pierworodnego stanowi unikatową

[859] Zob. więcej w kolejnym punkcie.
[860] Zob. J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998, s. 235-236.
[861] Zob. dalej.

i szczególną interwencję Boga[862] i poza tym wyjątkiem, wszyscy ludzie poddani zostali prawu grzechu wskutek upadku. Natomiast jeśli pragnęlibyśmy rozważyć powyższy problem wyłącznie w perspektywie empirycznej, nie odwołując się do koncepcji metafizycznej natury ludzkiej, to wystarczy stwierdzić, że od samego początku występowania wśród praludzi zła moralnego naganne czyny jednych osobników czy społeczności skutkować musiały rozszerzeniem się zła w całej ludzkiej zbiorowości drogą międzyludzkiego oddziaływania.

2.4.1.7 Konieczność uwzględnienia wpływu demonicznego

Znacznie bardziej istotną kwestią aniżeli problem liczebności pierwszych grzeszników wydaje się problem roli Szatana w upadku człowieka. Chociaż demonologia nie stanowi sedna doktryny chrześcijańskiej i jej centralnego punktu, to jednak należy stwierdzić, że dostrzegalna we współczesnej teologii tendencja do negowania istnienia istot demonicznych, związana z nurtem „demitologizowania" treści Objawienia[863], jest tendencją niebezpieczną, gdyż prowadzić może do wypaczenia integralnej doktryny chrześcijańskiej. Nawet jeśli, tak jak G. L. Müller, stwierdzimy – akcentując ludzką odpowiedzialność etyczną – że przyczyną grzechu nie jest bezpośrednio kuszenie szatańskie, ale wolna decyzja człowieka, aby się temu kuszeniu poddać[864], to musimy przyznać, że bez dostrzeżenia roli diabła w upadku pierwszych ludzi i złu moralnym całej ludzkości nie można mówić o kompletnym wyjaśnieniu chrześcijańskiej doktryny o grzechu pierworodnym. Nie można sprowadzić problemu zła moralnego i grzechu wyłącznie do rzeczywistości materialnej i doczesnej egzystencji, ale należy uznać fenomen duchowego oddziaływania zła osobowego (lub antyosobowego) na człowieka w tym dramacie[865]. W przeciwnym wypadku istnieje niebezpieczeństwo sprowadzenia problemu zła wyłącznie do jego fizycznego wymiaru, a ostatecznie nawet zanegowania fenomenu grzechu w ogóle[866]. Odnosząc natomiast kwestie demonologiczne do podejmowanej przez nas spekulatywnej narracji, w której prezentujemy wizję grzechu początków zestawioną

[862] Por. KKK, nry 490-493. Istnieją również pewne tradycje wedle których uwolniony od grzechu pierworodnego, jednak nie od poczęcia, ale w łonie matki, miał być także św. Jan Chrzciciel (zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 345).

[863] Zob. G. Witaszek, *Biblia o Szatanie – rzeczywistość czy mit?,* w: *Teologia o Szatanie,* red. K. Góźdź, Lublin 2002, s. 21; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 485, s. 497.

[864] Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka,* dz. cyt., s. 157.

[865] Por. S. Kunka, *Boża miara wyznaczona złu. Szkic do protologii integralnej,* „Roczniki Teologiczne" 63 (2016: 2), s. 290-291.

[866] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 485.

z pradziejami ludzkości, to musimy oczywiście stwierdzić, że sam udział złego ducha w kuszeniu człowieka odbywa się na planie rzeczywistości walki duchowej. W ramach rzeczywistości materialnej, dostępnej nam empirycznie możemy jedynie postawić pytanie: czy oddziaływanie demoniczne może się w tej rzeczywistości, w pradziejach rodzaju ludzkiego ujawniać? Możemy chyba przyjąć, że rozprzestrzeniająca się w dziejach ludzkości od samego początku i zataczająca coraz szersze kręgi fala zła i przemocy, przybierała nieraz tak perwersyjne formy, że nie sposób wyjaśnić tego zjawiska inaczej, niż wpływem demonicznym. Podobnie ma się sprawa pewnych wypaczonych form religijności (ofiary z ludzi, rytualne perwersje, mordy w imię bóstwa), które znane są z historii i prahistorii rodzaju ludzkiego (jak wspomniany wcześniej rytualny kanibalizm). Jesteśmy skłonni zaryzykować tezę, że zjawiska te, utrwalone w świadectwach archeologicznych[867], są dowodem działania złego ducha, który od początku próbował deprawować ludzkość.

Podsumowując nasze poszukiwania „wydarzenia" upadku na osi dziejów ludzkości możemy – zestawiając twierdzenia antropologii teologicznej z wiedzą o początkach ludzkości z nauk szczegółowych – postawić tezę, że grzech prapoczątków musiał mieć miejsce już na samym początku jej pradziejów, tuż po przekroczeniu przez istoty rodzaju *Homo progu hominizacji*, od którego to „punktu" można mówić o pojawieniu się na Ziemi pierwszych istot o naturze osobowej. Teza taka, jak zauważyliśmy wcześniej, wydaje się kompatybilna z wynikami badań nauk empirycznych, które wskazują na zaistnienie zła moralnego już wśród ludzi prehistorycznych. Posługując się językiem biblijnym, można powiedzieć, że kiedy przed pierwszymi ludźmi rozbłysnęło światło poznania Boga, wybrali oni raczej ciemność, aniżeli światło i odrzucili możliwość bytowania w optimum egzystencjalnym, w harmonijnym stanie komunii z Bogiem, do którego zostali powołani *przed założeniem świata*[868].

Jak już stwierdziliśmy wcześniej, dla uzasadnienia katolickiej doktryny o upadku i grzechu pierworodnym nie jest najbardziej istotne wykazanie kiedy i w jakich okolicznościach wydarzenie upadku miało miejsce, ani uzgodnienie wyniku tego rodzaju spekulacji z wiedzą o początkach ludzkości dostarczaną przez nauki empiryczne. Najważniejsze jest uświadomienie, że każdy człowiek może rozpoznać w sobie Adama – grzesznika i zrozumieć, że przynależąc do rodzaju ludzkiego ponosi skutki zła,

[867] Zob. wyżej.
[868] Por. J 1, 10; 3, 19-21; Ef 1, 4.

popełnianego od zarania dziejów[869], a także – jak trafnie zauważali starochrześcijańscy pisarze – że grzech pierwszych ludzi człowiek aktualizuje w sobie, ulegając złym skłonnościom i powielając tragiczne wybory setek poprzednich pokoleń. W ten sposób poszukuje swojego spełnienia poza Bogiem, wskutek czego zagraża mu – jak ujął to Benedykt XVI – *opieranie swojego życia na pustce, na śmierci*[870]. Obok konieczności rozpoznania tego mechanizmu równie ważne jest uświadomienie, że człowiek może utożsamić się także z Chrystusem, przynoszącym wyzwolenie z grzechu i objawiającym człowiekowi pełnię jego powołania[871].

2.4.2 Przekazywanie grzechu pierworodnego

Po podjęciu spekulacji w zakresie „wydarzenia" upadku pierwszych ludzi pozostaje nam odnieść się do zagadnienia przekazywania grzechu pierworodnego. Na początek przypomnijmy zwięźle najważniejsze ustalenia dokonanej na początku rozdziału analizy źródeł teologicznych.

Na kartach Pisma Świętego autorzy natchnieni wypowiadają się o przekazywaniu grzechu pierwszych ludzi powściągliwie. Z narracji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju można odczytać przesłanie o coraz szerszych kręgach, jakie zło moralne zataczało w kolejnych pokoleniach ludzkości, choć pośród zdeprawowanych rzesz zdarzały się pewne wyjątki w postaci pojedynczych sprawiedliwych (jak np. Noe). Teksty kolejnych ksiąg Starego Testamentu podkreślają z kolei powszechność grzechu i opisują jej przyczyny. Możemy także doszukać się w nich stwierdzeń o wpływie grzechów jednego człowieka na grzeszność innych ludzi, czy jednych społeczeństw na inne. Nowy Testament również nie skupia się na dziedziczeniu grzechu. Odnajdujemy w nim raczej stwierdzenia o *prawie grzechu,* któremu poddana była ludzkość, a także związku całej ludzkości z Adamem, pierwszym grzesznikiem w nauczaniu Apostoła Pawła. Jak stwierdziliśmy już w części rozdziału poświęconej analizie danych biblijnych, poprawne odczytanie greckiego oryginału Rz 5, 12nn nakazuje przyjąć, że autor natchniony chciał przekazać, iż grzech Adama był przyczyną rozprzestrzenienia się grzechu na całą ludzkość, która następnie, poprzez grzechy osobiste, ściąga na siebie śmierć duchową. Nawet jeśli przyjąć

[869] Por. Gaudium et spes, nr 13 i nn.; KKK, nr 404.
[870] *Youcat*, dz. cyt., nr 68.
[871] Por. Gaudium et spes, nr 22.

za Augustynem wariant łaciński, to wówczas tekst ten mówi o obecności grzechu Adama w każdym człowieku, a nie o tym, w jaki sposób grzech ten jest dziedziczony.

2.4.2.1 Dziedziczenie grzechu przez zrodzenie – trudności interpretacyjne

W dokumentach Magisterium już od III wieku pojawia się twierdzenie o obciążeniu śmiercią i grzechem ze względu na *zrodzenie*[872] lub *pochodzenie*[873]. Można uznać, że motyw ten zaakcentowano w nauczaniu Kościoła w odpowiedzi na doktrynę pelagian. Nauczanie o przekazywaniu grzechu pierworodnego przez *zrodzenie* zdogmatyzowano ostatecznie przez włączenie tego sformułowania do *Dekretu o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego. Wraz z postępem w naukach szczegółowych stało się to przyczyną kontrowersji na które próbował odpowiedzieć – bez powodzenia – Pius XII w encyklice *Humani generis*. Warto zauważyć, że Sobór Watykański II zupełnie zrezygnował z tej terminologii, wracając do biblijnej paraleli Adam-Chrystus, zaś *Katechizm Kościoła Katolickiego* połączył obie tendencje, nauczając jednocześnie o uwikłaniu ludzkości w grzech Adama poprzez wspólną naturę (jedność w Adamie) oraz o przekazywaniu *przez zrodzenie*[874].

Jeśli chodzi o ojców Kościoła i starochrześcijańskich pisarzy, to należy stwierdzić, że przedstawiali oni różne wyjaśnienia problemu przekazywania grzechu pierworodnego. Wielu z nich rzeczywiście pisało o dziedzictwie grzechu pierwszych rodziców, przekazywanym potomstwu. Jednak tezy o przekazywaniu grzechu przez udział w tej samej naturze albo też przez aktualizację grzechu początków w grzechach osobistych każdego człowieka, były również wśród starożytnych autorów rozpowszechnione. Konieczna jest zatem współczesna interpretacja wprowadzonego do formuł dogmatycznych wyrażenia o przekazywaniu grzechu *przez zrodzenie*, którego użycie, jakkolwiek motywowane było zapewne potrzebą obrony ortodoksji przed herezją pelagiańską, jest obecnie raczej źródłem dodatkowych trudności, aniżeli pomocą w objaśnieniu uwikłania całej ludzkości w grzech Adama w kontekście wiedzy pozateologicznej posiadanej przez nas obecnie na temat początków ludzkości.

Odczytanie owego *przez zrodzenie* zbyt dosłownie prowadzi nieuchronnie do wniosku, że dogmat trydencki nieodłącznie powiązany jest z monogenizmem – teorią, według której

---

[872] Zob. Akta synodu w Kartaginie (Acta synodalia I, s. 12-15), a także w części rozdziału poświęconej omówieniu nauczania Magisterium o upadku i grzechu pierworodnym.
[873] Zob. *Tractoria* Zozyma w Aneksie.
[874] Zob. KKK, nry 404-405.

ludzkość miałaby pochodzić wyłącznie od pojedynczej pary pierwszych rodziców. Wielki postęp, jaki dokonał się w XX wieku w naukach szczegółowych, rzucił nowe światło na zagadnienie początków ludzkości i postawił teologów przed nowym wyzwaniem: w jaki sposób bronić dotychczasowej teologicznej wizji początków ludzkości i doktryny o dziedziczeniu grzechu pierworodnego w sytuacji, w której nauki szczegółowe nie wywodzą rodzaju ludzkiego wyłącznie od jednej pary ludzkiej? Jak już wspomnieliśmy, Urząd Nauczycielski Kościoła próbował bronić dotychczasowych interpretacji teologicznych w encyklice *Humani generis,* a problemowi mono- i poligenizmu w kontekście przekazywania grzechu pierworodnego poświęcono wiele poważnych opracowań teologicznych.

Tymczasem, rozpatrując zagadnienie dogmatu trydenckiego w kontekście prahistorycznych dziejów ludzkości należy w pierwszej kolejności stwierdzić za autorami *Historii dogmatów,* że anachronizmem byłoby poszukiwanie w tekście *Dekretu o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego[875] odpowiedzi na pytania, których ojcowie soborowi sobie nie zadawali[876]. Problematyka, z którą mierzył się Sobór Trydencki, była bowiem zupełnie inna od problemów, którymi zajmujemy się w niniejszym rozdziale. Stąd też dogmat o grzechu pierworodnym sformułowany na Soborze Trydenckim zachowuje swój sens niezależnie od odpowiedzi na pytanie jak wyglądały biologiczne początki ludzkości[877]: czy pochodzimy od jednej pary, jednej populacji, czy też może od wielu grup praludzi, być może nawet klasyfikowanych taksonomicznie do różnych gatunków rodzaju *Homo*? Wynika to z faktu, że *trydenckie twierdzenie o grzechu pierworodnym nie mówi nic więcej niż to, co wyrażała Pawłowa paralela pomiędzy Adamem i Chrystusem*[878].

Gdybyśmy próbowali utrzymywać, że doktrynę o przekazywaniu grzechu przez zrodzenie należy odczytywać dosłownie, realistycznie, zakładając, że jej integralnym elementem jest biologiczny monogenizm, to po pierwsze, stanowiłoby to podłoże konfliktu z naukami empirycznymi, a zwłaszcza z ich najnowszymi odkryciami dotyczącymi dziedzictwa neandertalskiego i denisowiańskiego w genach znacznej części współczesnej ludzkości[879]. Po drugie, opowiadając się za monogenizmem biologicznym i twierdząc, że stanowi on sedno doktryny o przekazywaniu grzechu, musielibyśmy także przyjąć, iż

[875] Oraz w tekstach innych dokumentów doktrynalnych.
[876] Historia dogmatów II, s. 212-213.
[877] Por. tamże, s. 213.
[878] Tamże.
[879] Zob. na ten temat w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.

przekazywanie grzechu pierworodnego zachodzi zgodnie z biologicznymi prawami dziedziczenia, na przykład poprzez istnienie jakiegoś rodzaju pamięci genetycznej skażonej upadkiem pierwszych ludzi. Niczego takiego nauki empiryczne nie wykazują, wobec czego dalsza próba spekulacji teologiczno-empirycznej w tym zakresie byłaby całkowicie nieuzasadniona.

Tymczasem, jak wspomnieliśmy, założenie, jakoby monogenizm biologiczny w zakresie początków ludzkości był integralną częścią dokumentów doktrynalnych Kościoła dawnych wieków jest anachronizmem. Ponadto, jeszcze w ubiegłym wieku wykazano, że jeśli dogmat trydencki domaga się monogenizmu, to wyłącznie monogenizmu teologicznego, a nie biologicznego[880]. Z kolei, jak już zauważyliśmy w części rozdziału poświęconej wypowiedziom doktrynalnym Magisterium na temat grzechu pierworodnego, istnieje obecnie wiele opracowań problematyki mono- i poligenizmu, zgodnie z którymi *monogenizm teologiczny* prezentowany w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła można, bez większych trudności, pogodzić z poligenizmem biologicznym[881].

W jaki sposób powinniśmy zatem współcześnie interpretować katolicką doktrynę o przekazywaniu grzechu pierworodnego *przez zrodzenie*, aby była ona zrozumiała dla współczesnego odbiorcy i nie wywoływała wrażenia sprzeczności z naukową wiedzą o człowieku? Z pewnością nie musimy rozumieć przekazywania grzechu prapoczątków przez *zrodzenie* w znaczeniu dziedziczenia jakiejś genetycznej skazy. Wydaje nam się, że należy mówić raczej o zrodzeniu w naturze ludzkiej – do której przynależy każdy człowiek. Pojęcie natury ludzkiej jest zaś wieloznaczne i kwestię tę należy dokładniej rozważyć. Zagadnienie zrodzenia człowieka, jako przynależącego do ludzkiej natury, niewątpliwie wykracza poza łamy tej pracy i domaga się osobnego opracowania. Z tego względu poniżej pragniemy jedynie krótko odnieść się dwóch aspektów tego zagadnienia, które wydają nam się szczególnie istotne.

---

[880] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 450; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 184-185; N. P. G. Austriaco i inni, *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, dz. cyt., s. 190-191. Na temat problemu mono- i poligenizmu w ujęciu różnych teologów drugiej połowy XX wieku zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych,* dz. cyt., s. 107-112; tegoż, *Początki człowieka a grzech pierworodny. Od konfliktu do integracji*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 288 i nn.

[881] Obszerne opracowanie poświęcone relacji pomiędzy dogmatem grzechu pierworodnego a zagadnieniem monogenizmu opublikował w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku T. B. Łukaszuk (*Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby,* dz. cyt.).

2.4.2.2 Społeczny wymiar natury ludzkiej a transmisja grzechu

Przyjmując perspektywę fenomenologiczną możemy próbować mówić o naturze ludzkiej w kontekście zagadnienia grzechu pierworodnego bez odniesienia do aspektu metafizycznego. Zamiast tego możemy zaakcentować aspekt społeczny ludzkiej egzystencji. W jednym z kazań Joseph Ratzinger ujął tę kwestię następująco:

> Żaden człowiek nie jest zamknięty w samym sobie, […] nikt nie może żyć sam z siebie i dla siebie. Otrzymujemy nasze życie nie tylko w momencie narodzin, ale każdego dnia z zewnątrz, od innych, od tego, co nie jest moim «Ja» […]. Człowiek jest relacją i ma swoje życie, siebie samego, tylko na sposób relacji. [...] Być prawdziwie człowiekiem oznacza: trwać w relacji miłości – od i dla. Grzech jednak oznacza zakłócenie lub zniszczenie relacji. Grzech jest zaprzeczeniem relacji, ponieważ chce człowieka uczynić bogiem. [...] Każdy człowiek wkracza [...] w świat cechujący się zaburzeniami relacji. Wraz z samym człowieczeństwem, które jest dobre, jednocześnie przypada mu w udziale świat zaburzony przez grzech[882].

W podobny sposób podejmuje problem polski nurt teologii personalistycznej. Marian Antoniewicz stwierdził, że natura człowieka ma charakter społeczny, gdyż każdy człowiek *włączony jest w sieć powiązań interpersonalnych tworzących relacje współzależności*[883]. W kontekście grzechu pierworodnego ów nurt we współczesnej teologii proponuje zatem narrację o obciążeniu człowieka *sytuacją grzechową*: na człowieka oddziałuje zakumulowane zło „wytwarzane" nie tylko przez daną istotę ludzką i jej bliźnich, ale także przez poprzednie pokolenia[884]. Niewątpliwie fenomen ten można interpretować jako skazę na naturze ludzkiej (rozumianej w ujęciu społecznym), której przyczyny sięgają aż do pierwszego grzechu pierwszych ludzi. Bez wątpienia tego rodzaju ujęcie koresponduje także z ustaleniami pierwszego rozdziału niniejszej pracy, w którym stwierdziliśmy, że relacyjność jest jednym z najbardziej istotnych przejawów wyjątkowości człowieka pośród innych stworzeń. Zdolność człowieka do nawiązywania relacji umożliwiła wytworzenie kultury, która kumuluje dorobek cywilizacyjny pokoleń[885]. Ponieważ każdy człowiek

---

[882] J. Ratzinger, *Grzech i odkupienie. Czwarte kazanie wielkopostne, Monachium, 29 marca 1981 roku,* w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 58. Zob. także: G. Bachanek, *Tajemnica grzechu pierworodnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Theologica Varsaviensia" 49 (2011: 1), s. 178-189.

[883] M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego,* „Roczniki Teologii Dogmatycznej" 59 (2012: 4), s. 260-261.

[884] Zob. tamże, oraz Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 358-361.

[885] Por. S. Czarnowski, *Kultura,* dz. cyt., s. 12; M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, dz. cyt., s. 61-88.

wzrasta w społeczności i kulturze, oddziaływanie innych ludzi na daną jednostkę w określonej społeczności i globalnej panekumenii, a także wpływ na tą jednostkę poprzednich pokoleń (poprzez kulturę), bez wątpienia kształtuje jej tożsamość osobową. W tym kontekście można zatem stwierdzić, że na każdego człowieka ma negatywny wpływ nie tylko to zło, które go bezpośrednio otacza, ale także zło oddziałujące na niego pośrednio, również to, które jest skumulowane od pradziejów w kulturze całej globalnej ludzkiej panekumenii. Pod wpływem egzogennego zła człowiek sam staje się sprawcą grzechu i w ten sposób niejako aktualizuje w sobie zło protologiczne, „transmitując" je do społeczności. Należy jednak zachować ostrożność, aby nie przeakcentować powyższego aspektu zagadnienia i nie zredukować problematyki grzechu do jakiegoś rodzaju determinizmu, który umniejszałby znaczenie wolnej woli człowieka, co byłoby całkowicie sprzeczne z katolicką antropologią.

2.4.2.3 Metafizyczny wymiar natury ludzkiej a transmisja grzechu

Wydaje nam się więc, że fenomenu przekazywania grzechu pierworodnego nie sposób wyjaśnić w pełni odwołując się wyłącznie do powyższej koncepcji społecznej natury człowieka. Konieczne jest, naszym zdaniem, uznanie istnienia natury ludzkiej w wymiarze metafizycznym. W przeciwnym wypadku trudno będzie nam tłumaczyć ideę zbawienia i wywyższenia całej ludzkości przez Wcielenie i Zbawcze Misterium Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi żyjących przed Chrystusem. Warto zresztą zauważyć, że według antropologii arystotelejsko-tomistycznej społeczny charakter i relacyjność człowieka wynikają z natury ludzkiej, rozumianej w ujęciu metafizycznym[886].

Przykład klasycznego ujęcia grzechu pierworodnego jako uszczerbku na naturze ludzkiej odnajdujemy w teologii średniowiecznej, w myśli św. Anzelma z Canterbury. Pochodzący z Aosty benedyktyn pisał o grzechu pierworodnym następująco:

> Grzech Adama […] znajdował się w człowieku, to jest w naturze, oraz tym, który nazywany był Adamem, to jest w osobie. Jest zatem grzech, który już od samego początku zaciąga każdy wraz ze swoją naturą, i jest grzech, którego nie zaciąga się wraz z samą naturą[887].

---

[886] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu,* Warszawa 2013, s. 68-69.

[887] Anzelm z Canterbury, *O dziewiczym poczęciu i o grzechu pierworodnym*, w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 257-324, I.

Pierwszy rodzaj grzechu, o którym pisał Anzelm, to oczywiście grzech pierworodny, a drugi rodzaj nazwał on grzechem osobistym[888]. Dalej benedyktyn stwierdził: *ponieważ cała ludzka natura zawierała się w Adamie i Ewie, a poza nimi samymi nie było niczego, co by do niej należało, to cała stała się słaba i zepsuta*[889]. Zauważmy, że stwierdzenie to jest właściwie tożsame ze starożytną koncepcją jedności całej ludzkości w Adamie, jedyną „nowością" jest pojęcie natury. Czyż jednak patrystycznej koncepcji solidarności całej ludzkości w Adamie (czy też w pierwszych ludziach) nie możemy określić właśnie za pomocą metafizycznego pojęcia natury, która wskutek grzechu doznała uszczerbku, w tym znaczeniu, że pozbawiona została „zakorzenienia" w Bogu, który to stan był człowiekowi przeznaczony z woli Stwórcy[890]? A zatem na skutek upadku ludzkość znalazła się w stanie pewnego braku: pozbawienia, pod względem duchowym, dobra należącego do natury ludzkiej, jakim jest komunia z Bogiem. Nie możemy w tym miejscu wejść w pogłębione rozważania nad filozoficznym pojęciem natury. Pozostawimy jedynie pytanie do refleksji: czy współczesna teologia upadku grzechu pierworodnego nie domaga się dogłębnej refleksji nad klasycznymi ujęciami tego zagadnienia, jakie znajdujemy na przykład u Grzegorza z Nyssy[891], Boecjusza[892] albo św. Tomasza z Akwinu[893]?

Musimy jeszcze zwrócić uwagę na bardzo istotny argument, który podawał Anzelm z Canterbury na rzecz koncepcji przekazywania grzechu pierworodnego poprzez przynależność indywidualnej osoby do natury ludzkiej. Mianowicie, bez przyjęcia metafizycznej koncepcji natury ludzkiej trudno wyjaśnić w jaki sposób doszło do zbawienia – a więc uzdrowienia i wywyższenia natury człowieka – poprzez Wcielenie i zbawcze dzieło Syna Bożego[894]. Można więc postawić tezę, iż nawet jeśli chcielibyśmy rozpatrywać zagadnienie przekazywania grzechu pierworodnego bez odwoływania się do pojęć filozoficznych, to nie sposób byłoby podjąć tego zagadnienia odrzucając całkowicie rozważania metafizyczne. Absolutnie konieczne wydaje się nam przyjęcie, że istnieją

[888] Tamże.

[889] Tamże, II. A. Rosłan, tłumacz tekstu Anzelma wyjaśnia, że stwierdzenia o *całej* naturze, która uległa zepsuciu, nie należy rozumieć tak, jak później rozumiał to Luter. Anzelm nie stwierdzał, że natura ludzka jest zepsuta całkowicie, ale że jest *cała* dotknięta zepsuciem (Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 263, przypis 6).

[890] W uproszczeniu możemy dodać, że ów uszczerbek skutkuje *pożądliwością,* o której pisał św. Augustyn.

[891] Zob. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz. cyt., r. XVI.

[892] Zob. np. Boecjusz, *Liber de Persona et duabus naturis*, w: Patrologia Latina, t. 64, s. 1338-1354, r. III.

[893] Zob. np. STh, 1, q29, a. 1-2; 1, q30, a. 4.

[894] Por. Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem,* II.VI i nn., w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 45-210; Tenże, *List o Wcieleniu Słowa*, w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 211-256, XI i nn.

jakiegoś rodzaju więzy solidarności łączące cały rodzaj ludzki, transcendujące czas i przestrzeń. W przeciwnym wypadku rzeczywiście niemożliwe byłoby wyjaśnienie zbawienia ludzkości w Chrystusie według starożytnej zasady wyrażonej przez Orygenesa i Grzegorza z Nazjanzu, według której [Bóg] *nie mógłby zbawić całego człowieka gdyby nie przyoblekł się w całego człowieka*[895] i zgodnie z którą to, *co nie* […] *zostało przybrane, nie jest uleczone, co zjednoczone z Bogiem, to doznaje zbawienia*[896]. Wydaje nam się, że dopiero przy zastosowaniu metafizycznej koncepcji natury ludzkiej możliwe jest objaśnienie, w jaki sposób Chrystus umożliwił ludzkości powrót do właściwego („naturalnego") stanu komunii z Bogiem.

Jesteśmy przekonani, że konieczne jest ujęcie zagadnienia przekazywania grzechu pierworodnego z wykorzystaniem obu opisanych wyżej, komplementarnych perspektyw, to znaczy społeczno-personalistycznej oraz wpływu grzechu na naturę ludzką w rozumieniu metafizycznym. Dopiero tego rodzaju ujęcie jest ujęciem kompletnym. Zaakcentowanie społecznego wymiaru grzechu jest z pewnością korzystne w przekazie chrześcijańskiej doktryny adresatom o światopoglądzie empirycznym. Niewątpliwe, obie nakreślone wyżej perspektywy są zbieżne z ideą jedności całej ludzkości w Adamie, podzielanej przez znaczną cześć ojców Kościoła, jak wykazała cytowana przez nas wcześniej M. Przyszychowska. Być może ponowne odkrycie tej patrystycznej idei przyczyni się współcześnie, jak stwierdziła tłumaczka tekstów starochrześcijańskich pisarzy, do zniwelowania rozdźwięku pomiędzy zachodnią a wschodnią teologią grzechu pierworodnego[897].

2.4.3 Problematyka współczesnych wyzwań związanych z nauczaniem o grzechu pierworodnym w myśli wybranych, współczesnych teologów

Podjęte przez nas w niniejszym rozdziale ustalenia warto odnieść jeszcze do poglądów wybranych, współczesnych teologów, w celu porównania naszych propozycji z współczesną myślą teologiczną.

---

[895] Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, 7, w: Origenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. T. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensa" 5 (1967: 2), s. 148-180.

[896] Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, tłum. i oprac. J. Stahr, Poznań 1933, s. 1-304, CI.

[897] M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 10-11; zob. także s. 19 i nn. Należy odnotować, że zdaniem autorów *Historii dogmatów* (Historia dogmatów II, s. 155-156) idea obecności wszystkich ludzi w Adamie, jest nie do przyjęcia. Oczywiście nie możemy się z taką tezą zgodzić.

Interesujące stwierdzenie dotyczące wydarzenia pragrzechu odnajdujemy w myśli K. Rahnera. Biblijne opowiadanie z Rdz 2-3 i inne teksty dotyczące grzechu pierwszych ludzi określa on jako *etiologiczne wnioskowanie redukcyjne postępujące od doświadczenia egzystencyjnej i historiozbawczej sytuacji człowieka do tego, co musiało się wydarzyć «na początku»*[898]. W związku z tym doktryna grzechu pierworodnego:

> Nie wyraża więc niczego innego niż historyczny początek naszej obecnej współokreślonej przez winę, uniwersalnej i nigdy niemożliwej do przezwyciężenia sytuacji wolności jako sytuacji mającej historię, w której samoudzielanie się Boga w łasce nie przysługuje już człowiekowi – z powodu owego uniwersalnego określenia jego historii przez winę – ze względu na «Adama», z racji początku rodzaju ludzkiego, ale przysługuje mu ze względu na cel historii, z racji Boga-człowieka Jezusa Chrystusa[899].

W tym ujęciu, biorąc pod uwagę rozważania Rahnera na temat ludzkiej wolności i możliwości radykalnego powiedzenia Bogu „nie”[900], możemy przyjąć, że pierwszy grzech pierwszych ludzi polegać musiał właśnie na takiej radykalnej odmowie samoudzielającemu się Stwórcy. Poczynione przez nas w niniejszym rozdziale ustalenia wydają się zbieżne z taką koncepcją.

Inny znany niemiecki teolog, były prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. G. L. Müller wypowiedział się na temat grzechu pierworodnego w swojej *Dogmatyce katolickiej* dosyć powściągliwie, jednak pewne elementy jego myśli protologicznej mogą niewątpliwie być inspirujące w kontekście podejmowanych przez nas zagadnień.

W kontekście naszych prób umiejscowienia wydarzenia upadku na osi dziejów ludzkości warto przytoczyć stwierdzenie niemieckiego dogmatyka odnoszące się do uwarunkowań i ograniczeń, jakie historia, będąca wynikiem działania minionych pokoleń, nakłada na realizowanie wolności i aktualizowanie jej w konkretnych aktach przez ludzi współczesnych[901]. Zauważa on, że:

> Gdy analizuje się współdziałanie warunków transcendentalnych w kategorialnych aktach wolności, wtedy z konieczności dochodzi się do pierwszego pokolenia ludzi, którzy nie musieli aktualizować swej wolności jako uwarunkowanej już poprzednią

[898] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 98.
[899] Tamże, s. 99.
[900] Zob. tamże, s. 85-92.
[901] G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 161.

> historią, lecz aprioryczny historycyzm ludzkiej wolności przekładali na historię po raz pierwszy[902].

Ów inicjalny akt wolności pierwszych ludzi, których teologia „kondensuje" w postaciach Adama i Ewy, nie jest jedynie chronologicznym początkiem dziejów rodzaju ludzkiego, ale jest według kardynała *narodzeniem się historii z transcendentalnej i apriorycznej wolności*, dlatego jest to *moment towarzyszący całej historii i jej współczesnym*[903]. G. L. Müller podkreśla teologiczną prawdę o upadku pierwszych ludzi jako rzeczywistym wydarzeniu, który w takim ujęciu nie jest jedynie „momentem" symbolicznym, ale inicjalnym punktem na osi dziejów ludzkości. W punkcie tym:

> «pierwszy człowiek» (jako przedstawiciel *humanitas originans*) swą aprioryczną i otwartą na Boga wolność skategorializował w niewątpliwie negatywny sposób [...] w obliczu okazanej mu miłości i łaski[904].

Istotą pragrzechu według Müllera jest zatem wewnętrzny, duchowy akt sprzeciwu człowieka wobec bycia stworzeniem ukierunkowanym na Boga i odrzucenie *naturalnej samotranscendencji wolności*[905]. Jednocześnie niemiecki teolog wyklucza możliwość skrajnie realistycznego odczytywania biblijnej narracji o rajskim ogrodzie i twierdzeń teologicznych o darach pozaprzyrodzonych, stwierdzając, że nie mówią one o realnym zaistnieniu w pradziejach ludzkości złotego wieku, ale o przełożeniu transcendentalnej relacji człowieka do Boga i doświadczenia zbawienia na konkretne doświadczenie harmonii i ładu w ramach ludzkiej stworzoności i doczesności[906]. Jeśli zatem egzystencja w stanie wspólnoty z Bogiem była naturalnym przeznaczeniem człowieka, odrzuconym przez pierwszych ludzi, to doktryna o przekazywaniu grzechu pierworodnego nie mówi o grzechu w znaczeniu moralnym, ale o przekazywanym z pokolenia na pokolenie stanie samopozbawienia owej pierwotnej komunii z Bogiem, która może być przywrócona jedynie przez Chrystusa[907].

---

[902] Tamże.
[903] Tamże.
[904] Tamże, s. 164.
[905] Tamże, s. 165.
[906] Zob. tamże, s. 168-163.
[907] Tamże, s. 169.

W kontekście przekazywania grzechu pierworodnego warto przytoczyć jeszcze jedno stwierdzenie niemieckiego kardynała:

> Ludzie stanowią jedność jako gatunek biologiczny. Dzięki swej wolności i duchowości tworzą historię jako obszar interkomunikacji i interakcji. W ten sposób jest zapewniony wystarczająco konieczny dla dogmatu grzechu pierworodnego związek historii ludzkości z zależnością od początków. Nie opiera się on na biologicznej teorii o jednej tylko istniejącej na początku parze prarodziców albo na pochodzeniu ludzkości od jednej czy od wielu populacji naczelnych[908].

Zgadzamy się oczywiście ze stwierdzeniem, że sens katolickiego dogmatu grzechu pierworodnego nie zależy od przyjęcia takiej czy innej teorii biologicznego pochodzenia ludzkości. Zastrzeżenia możemy mieć jednak do wcześniejszego zdania, iż jedność biologiczna gatunku ludzkiego i wspólnota historii są wystarczającym wyjaśnieniem przekazywania dziedzictwa upadku. Jak już odnotowaliśmy w poprzednich punktach rozdziału, przyjęcie jakiegoś rodzaju metafizycznej koncepcji natury ludzkiej, oprócz jej społecznego wymiaru, wydaje nam się konieczne, szczególnie dla powiązania doktryny o grzechu pierworodnym z prawdą o zbawieniu całej ludzkości w Chrystusie.

Następca G. L. Müllera na stanowisku prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. L. F. Ladaria Ferrer wypowiadając się na temat grzechu pierworodnego podkreśla przede wszystkim konieczność akcentowania orientacji chrystologicznej. W związku z tym, zdaniem obecnego prefekta dykasterii, należy przede wszystkim prezentować doktrynę grzechu pierworodnego w świetle zbawienia danego przez Chrystusa[909]. Dlatego też stwierdza, że *nauka o grzechu pierworodnym stanowi negatywny aspekt ludzkiej solidarności w Chrystusie*[910].

W sposób całkowicie tożsamy z cytowanym wyżej G. L. Müllerem, kard. Ladaria Ferrer uważa, że o *sytuacji «grzechu», w której wszyscy ludzie znajdują się przez sam fakt przyjścia na świat* należy mówić jedynie w znaczeniu analogicznym do grzechu osobistego. Nie jest to bowiem akt, ale stan pozbawienia łaski i zniewolenia złem[911]. Hiszpański jezuita stosuje w tym kontekście narrację, którą możemy określić jako zbieżną z nurtem personalistycznym w teologii polskiej (zob. dalej), stwierdza bowiem, że każdy

---

[908] Tamże, s. 185.
[909] L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 84.
[910] Tamże, s. 83.
[911] Tamże, s. 91.

człowiek jest uwikłany w poprzedzającą go historię grzechu, co rodzi nowe grzechy osobiste. Przychodząc na świat człowiek *staje się* «*grzesznikiem*» jako wyraz solidarności z innymi[912]. Należy przy tym zaznaczyć, że Ladaria Ferrer jednocześnie podkreśla fundamentalne dla antropologii chrześcijańskiej znaczenie biblijnej doktryny o solidarności między wszystkimi ludźmi oraz całą ludzkością i Jezusem Chrystusem[913].

Odnośnie problemu „historycznego" upadku, hiszpański teolog uważa, że powszechność grzechu domaga się jakiegoś inicjalnego punktu u samego zarania ludzkich dziejów. Uznanie, że miało miejsce realne wydarzenie pragrzechu nie musi jednak, jego zdaniem, oznaczać przyjęcia teorii biologicznej monogenizmu albo postrzegania biblijnego Adama za konkretną, jednostkową i historyczną osobę[914]. Można więc stwierdzić, że pod wieloma względami wysunięte przez nas propozycje interpretacyjne dotyczące wybranych trudności związanych z katolicką doktryną grzechu pierworodnego są kompatybilne z myślą obecnego prefekta Dykasterii Nauki Wiary.

Cytowany już w niniejszym rozdziale szwajcarski teolog R. Schwager był jednym z niewielu autorów podejmujących próby zintegrowania teologicznych twierdzeń o grzechu pierworodnym z empiryczną wizją pradziejów rodzaju ludzkiego, odnosząc się przy tym konkretnie do zagadnień będących przedmiotem niniejszego rozdziału naszej pracy. W kwestii przekazywania grzechu pierworodnego poglądy szwajcarskiego teologa są, naszym zdaniem, bardzo kontrowersyjne. Nie tylko mówi on w tym kontekście o naśladownictwie, inspirując się teorią mimetyczno-ofiarniczą René Girarda[915], co wzbudza oczywiste skojarzenia z pelagianizmem[916], ale także zdaje się łączyć przekazywanie grzechu pierworodnego z prokreacją, stwierdzając:

> ponieważ komunikację międzyludzką zakłóca grzech, a prokreacja jest elementem komunikacji, więc grzech właśnie poprzez dobro przekazywania życia może najgłębiej zagnieździć się w ludzkiej naturze[917].

---

912 Tamże, s. 93.
913 Zob. tamże, s. 94-95.
914 Zob. tamże, s. 95.
915 Syntetyczne podsumowanie teorii mimetyczno-ofiarniczej opracował M. Kaznowski (zob. M. Kaznowski, *Koncepcja grzechu pierworodnego u Raymunda Schwagera*, „Studia Gdańskie" 31 (2012), s. 78-82).
916 R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* dz. cyt., s. 64-78
917 Tamże, s. 92-93.

Zdanie to budzi niepokojące skojarzenia z jakąś formą generacjonizmu, czy traducjanizmu[918]. Jednocześnie Schwager odwołuje się do kontrowersyjnej hipotezy francuskiego otolaryngologa Alfreda Tomatisa o istnieniu pamięci komórkowej oraz do jego innych opinii[919], które obecnie uważane są za pseudonaukowe[920]. Natomiast w kontekście ewolucji człowieka jezuicki teolog proponuje teorię o pamięci genetycznej, w której miałby być utrwalony grzech prapoczątków[921]. Ponadto stawia tezę, że grzech pierworodny wpłynął na ewolucję biologiczną rodzaju ludzkiego poprzez faworyzowanie w ramach doboru naturalnego osobników bardziej agresywnych. Wedle tej teorii im więcej przemocy pojawiało się w łonie praludzkości, tym szybciej przebiegał rozwój intelektualny gatunku ludzkiego[922]. Mniej kontrowersyjne są jego spekulacje odnośnie samego wydarzenia upadku pierwszych ludzi w kontekście pradziejów rodzaju *Homo,* do których nawiązywaliśmy już w jednym z wcześniejszych punktów rozdziału.

Wydaje się, że zasadniczym problemem propozycji Schwagera było przejęcie przez niego poglądów czy spekulacji od reprezentujących różne dziedziny nauki kontrowersyjnych badaczy. Tezy te nie były dostatecznie uzasadnione z punktu widzenia metodologii odpowiednich nauk, stąd też nie powinny stanowić dla teologa podstawy dla spekulacji teologiczno-empirycznych. Należy natomiast przyznać, że myśl szwajcarskiego jezuity jest bardzo cenna w aspekcie jego rozważań nad religijnym życiem praludzi[923].

Kolejnym badaczem, który proponował odniesienie problematyki grzechu pierworodnego do empirycznej wizji początków ludzkości był australijski teolog D. Edwards. Swoją propozycję interpretacyjną grzechu pierworodnego zaprezentował w trzech tezach. Po pierwsze, Edwards stwierdza, że ewolucyjny charakter antropogenezy

---

[918] Por. Anastazy II, *List Bonum Atqueiucundum do biskupów Galii*, r. 1, §2 (przekład polski w aneksie do niniejszej pracy).

[919] Zob. R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* dz. cyt., s. 83-93.

[920] Zob. S. Novella, *Auditory Integration Training*, „Science-Based Medicine" 26 VI 2013, https://sciencebasedmedicine.org/auditory-integration-training/ [dostęp: 15 II 2023].

[921] Zob. R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* dz. cyt., s. 106-107.

[922] Zob. tamże, s. 113 i nn.; a także: M. Kaznowski, *Koncepcja grzechu pierworodnego u Raymunda Schwagera*, dz. cyt., s. 87-90. W tym zakresie myśl Schwagera przypomina koncepcję ewolucyjnego „grzechu pierworodnego" belgijskiego noblisty w dziedzinie medycyny i fizjologii Christiana de Duve'a – zob. W. Jaźniewicz, *Koncepcja grzechu pierworodnego w pracach Christiana de Duve'a*, „Studia Pelplińskie" 53 (2019), s. 249-260.

[923] Zob. tamże, s. 109-110 oraz w punkcie *Problem „wydarzenia upadku pierwszych ludzi"* w niniejszym rozdziale.

sprawił, iż istotę ludzką charakteryzuje pewne nieuporządkowanie i ograniczoność, które nie wynikają z grzechu:

> Istoty ludzkie są omylnymi symbiozami genów i kultury, które doświadczają popędów i impulsów zarówno od strony genetycznej swojego dziedzictwa, jak i kulturowej, a te popędy oraz impulsy mogą być nieuporządkowane i wzajemnie sobie przeciwstawne. To doświadczenie jest nierozerwalnie związane z faktem bycia człowiekiem powstałym w procesie ewolucji, ale nie jest grzechem[924].

Teza ta wydaje nam się kontrowersyjna, ponieważ zdaje się przypisywać osobowej, a nie tylko biologicznej naturze człowieka jakiegoś rodzaju zło fizyczne, negatywne instynkty, co deprecjonuje, naszym zdaniem, wagę ludzkiej wolności. Grzech pierworodny natomiast australijski teolog wyjaśnia w perspektywie społeczno-kulturowej, stwierdzając, że:

> Ludzie podejmują swoje decyzje […] w świecie już zmienionym przez grzech poszczególnych ludzi i całych społeczności. Ten cudzy grzech wpływa na naszą sytuację i rzutuje na nasze wybory, staje się naszym wymiarem[925].

Zgodnie z taką tezą grzech pierworodny oznacza, że człowiek realizuje swoją wolność w świecie zdeterminowanym przez dziedzictwo grzechu całej ludzkości. Edwards zaznacza przy tym, że ów negatywny wpływ nie umniejsza ludzkiej wolności[926].

Trzecia teza australijskiego teologa jest syntezą dwóch poprzednich: *Grzech pierworodny* […] *obejmuje nasze dobrowolne odpowiedzi zarówno na nasze dziedzictwo genetyczne, jak i kulturowe uwarunkowania*[927]. Teza ta wydaje nam się zatem sprzeczna z tezą pierwszą. Jeśli bowiem, zdaniem Edwardsa, nasze ewolucyjne uwarunkowania, mające negatywny wpływ na nasze wolne wybory, nie są grzechem, to dlaczego zalicza je on później do „składowych" grzechu pierworodnego? W zakresie społeczno-kulturowego wyjaśnienia grzechu pierworodnego druga z tez Edwardsa niewątpliwie koresponduje z zaproponowaną przez nas interpretacją. Jednak zgodnie z tym, co stwierdziliśmy w poprzednim punkcie rozdziału, zagadnienia przekazywania grzechu pierworodnego nie sposób satysfakcjonująco wyjaśnić ograniczając się wyłącznie do empirycznego

[924] D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna,* dz. cyt., s. 101.
[925] Tamże, s. 103.
[926] Zob. tamże, s. 104-105.
[927] Tamże, s. 106.

rozumienia natury ludzkiej, jako analogicznego określenia na dziedzictwo zła moralnego ludzkiej cywilizacji.

Dokonany przez nas przegląd interpretacji badanej problematyki w ujęciach współczesnych teologów powinien uwzględnić również krajową myśl teologiczną. W tym kontekście powinniśmy wziąć pod uwagę polski nurt teologii personalistycznej. Odnosząc się do zagadnień upadku i grzechu pierworodnego personalizm teologiczny stwierdza, że biblijna narracja Rdz 2-3 ma na celu przede wszystkim przekazanie prawdy o człowieku egzystującym w sytuacji ambiwalencji dobra i zła, który na samym początku swoich dziejów, w „momencie" przejścia od świata zwierzęcego do osobowego został poddany próbie osobowo-moralnej w odniesieniu do Stwórcy[928]. Był to konieczny element procesu antropogenezy czy też personalizacji (*prosopoiesis*)[929]. Negatywny wynik tej próby uwidacznia się w dziedziczeniu powszechnego stanu grzechowego, akumulacji zła moralnego w dziejach ludzkości i powstawaniu struktur grzechu, a przede wszystkim w rozpoznawalnej przez każdego człowieka osobistej skłonności do grzechu[930]. Sytuacja grzechu pierworodnego oddana jest w sensie analogicznym w Pawłowej paraleli Adam-Chrystus ukazującej solidarność całej ludzkości, włącznie z jej pierwszymi przedstawicielami[931]. Jednocześnie wybitny przedstawiciel nurtu personalistycznego, Cz. S. Bartnik zastrzegał, że:

> Interpretacja personalistyczna pozostawia odnośnym naukom problem monogenizmu, poligenizmu, monofiletyzmu, polifiletyzmu, jedności wydarzenia grzechu protologicznego, ewolucji, stadiów antropogenezy itd., a sama zajmuje się aspektem religijnym antropologii protologicznej[932].

Personalizm teologiczny bardzo oszczędnie odnosi się do zagadnienia przekazywania grzechu pierworodnego, akcentując przede wszystkim skutki grzechu pierwszych ludzi, w których jako *w głowie* zgrzeszyła analogicznie cala ludzkość. Skutki te uwidaczniają się w całości dziejów rodzaju ludzkiego[933]. Ograniczając się wyłącznie do rozważań nad

---

[928] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 358-360; M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego,* dz. cyt., s. 272.
[929] Zob. M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego,* dz. cyt., s. 266-267.
[930] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 358; s. 360-361
[931] Por. tamże.
[932] Tamże.
[933] Zob. M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego,* dz. cyt., s. 266-267; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 358.

teologicznym wymiarem grzechu pierworodnego jako *moralnego zła protologicznego*[934], nurt personalistyczny nie jest skłonny do udzielenia odpowiedzi na pytania, którym poświęcony jest niniejszy rozdział. Musimy jednak przyznać, że zaprezentowana przez nas interpretacja problematyki upadku i jego dziedzictwa jest teologicznie kompatybilna z założeniami personalistów, mimo iż podejmujemy w niej próbę odpowiedzi na pytania, odnośnie których teolodzy tego nurtu wolą się nie wypowiadać. Niewątpliwie także nasza propozycja bliska jest interpretacji personalistycznej co do założeń, według których odczytujemy dane z Objawienia, a zwłaszcza pradzieje biblijne. Jak stwierdził M. Antoniewicz:

> Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego koncentruje się na aspekcie religijnym antropologii protologicznej. Odwołuje się do opisu biblijnego upadku pierwszych ludzi (Rdz 3) i przypisuje mu ważną rolę w zrozumieniu tajemnicy ludzkiej nieprawości, ponieważ dostrzega w nim prototyp grzechu stale powracającego w doświadczeniu indywidualnym i społecznym. Tekst z Księgi Rodzaju posługuje się językiem mitologicznym, przekazującym uniwersalne prawdy z zakresu antropologii teologicznej. Specyfika [tego] metaforycznego języka […], wykraczając poza określony czas i miejsce jednocześnie odnosi się do każdego czasu i każdego miejsca ludzkiej egzystencji, stając się w ten sposób przekaźnikiem podstawowych prawd protologicznych na temat istoty ludzkiej. W opisie zawartym w Księdze Genesis, jak w lustrzanym odbiciu, człowiek może zobaczyć siebie samego i swoiste streszczenie historii własnego życia[935].

Wśród teologów polskich, którzy zajmowali się problematyką upadku i grzechu pierworodnego w kontekście ewolucji i początków rodzaju ludzkiego warto zwrócić uwagę również na abpa Józefa Życińskiego. Pewne stwierdzenia zmarłego w 2011 r. metropolity lubelskiego wydają się nam się całkowicie zbieżne zarówno z wizją grzechu pierworodnego prezentowaną przez nurt teologii personalistycznej, jak i poczynionymi przez nas spekulacjami w ramach których usiłowaliśmy nakreślić pradziejową wizję upadku pierwszych ludzi:

> Uważam, że istnieją uzasadnione racje, aby dramat grzechu pierworodnego traktować jako iluzję autotranscendencji, w której nasi przodkowie usiłowali ignorować obiektywny porządek natury określony przez Boskiego Stwórcę.

[934] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 359.
[935] M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego,* dz. cyt., s. 262.

> W perspektywie tej rozwój ludzkości można traktować jako ewolucję w kierunku kształtowania pojęć moralnych u istot, które wcześniej funkcjonowały na niższym poziomie rozwoju, gdzie nie stosowano wartościowań etycznych[936].

Życiński rozważał ponadto, jak przebiegałby rozwój ludzkości, gdyby nie dramat upadku pierwszych ludzi. Jako jedną z alternatyw ewolucyjnych dla człowieka, który nie doznałby upadku w grzech, wymienia egzystencję w stanie braku świadomości etycznej i aksjologicznej, w całkowitej „wolności" od dylematów moralnych[937]. Czyż jednak istoty funkcjonujące na takim poziomie rozwoju moglibyśmy w ogóle nazwać ludźmi, zwłaszcza w świetle tez postawionych przez nas w rozdziale pierwszym niniejszej pracy? Kolejną alternatywną wizją ludzkości, jaka mogłaby zaistnieć, gdyby nie grzech prapoczątków, prezentowaną w ramach spekulacji polskiego filozofa nauki i teologa jest wizja istot gatunku *Homo sapiens,* które zamiast zgrzeszyć zawsze wybierałyby dobro i które, w ramach integralnego rozwoju moralnego i intelektualnego, zbudowałyby utopijną cywilizację wolną od zła moralnego[938].

Podsumowując pobieżny przegląd myśli wybranych[939], współczesnych teologów w zakresie interesujących nas zagadnień problemowych możemy stwierdzić, że w większości dostrzegają oni potrzebę zaznaczenia w narracji teologicznej pradziejowego „wydarzenia" pierwotnego grzechu. Jeśli chodzi o problem przekazywania grzechu pierworodnego, to dominuje teza o jego oddziaływaniu społeczno-kulturowym na wolne wybory ludzi współczesnych, którzy uwikłani są w struktury zła zakumulowanego od pokoleń. Niektórzy autorzy próbują wpisać ten problem w biologiczne ujęcie antropogenezy. Chociaż większość omawianych propozycji interpretacyjnych pod wieloma względami jest zbieżna z zaproponowaną przez nas w niniejszym rozdziale, to wydaje nam

---

[936] J. Życiński, *Grzech pierworodny jako próba ewolucyjnej autotranscendencji człowieka,* w: *Minister verbi. Liber sollemnis excellentissimo domino Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitae Gnesnensi ad honorandum desimum quartum eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatusque,* red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno 2003, s. 781. W kwestii zbieżności z personalistyczną interpretacją grzechu pierworodnego zob. tamże, s. 786-789.

[937] Zob. tamże, s. 784.

[938] Zob. tamże, s. 785-789.

[939] Nie możemy oczywiście stwierdzić, że przegląd ten wyczerpuje choćby znaczącą część współczesnej myśli teologicznej. Z pewnością potrzeba dokonania takiego przeglądu stanowi pole do dalszych badań. Próby przeglądów dorobku współczesnej teologii grzechu pierworodnego są zresztą podejmowane przez polskich autorów. Zob. np. T. Stwora, *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej*, dz. cyt., s. 453-468; W. Baran, *Grzech pierworodny dziś. Próba reinterpretacji dogmatu w obliczu wyzwań współczesności*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 7 (2021), s. 11-29.

się, że brakuje w nich odniesienia do metafizycznej koncepcji natury ludzkiej w kontekście grzechu pierworodnego.

Należy także zauważyć, że w nauczaniu współczesnych teologów pojawia się idea mówienia o *grzechu* pierworodnym wyłącznie w znaczeniu analogicznym. Niewątpliwie, na poziomie pojęciowym jest to koncepcja słuszna, ponieważ *grzech dziedziczny* jako taki nie jest dobrowolnym i świadomym aktem woli jednostki. Wydaje nam się jednak, że dla spójności integralnej doktryny chrześcijańskiej oraz zachowania hermeneutyki ciągłości w interpretacji wypowiedzi doktrynalnych Magisterium Kościoła nie możemy zupełnie zrezygnować z mówienia o grzechu, który obciąża całą ludzkość (solidarną w Adamie), w znaczeniu szerszym niż tylko obciążenia jego skutkami. Nie chodzi nam jednak o to, aby przypisywać każdemu człowiekowi obciążenie pewnego rodzaju kolektywną winą, ale o konieczność świadomego rozpoznania w sobie Adama[940], który przez swój grzech utracił dostęp do Źródła Życia (por. Rdz 3, 22) i o własnych siłach nie jest w stanie do niego powrócić[941]. Umożliwia to dopiero Chrystus – Nowy Adam (por. Rz 5, 14-17, Ap 2, 7)[942].

2.4.4 Podsumowanie – na nowo odkryć dawną myśl teologiczną

Podsumowując rozważania nad zagadnieniem grzechu prapoczątków i upadkiem pierwszych ludzi oraz przekazywaniem grzechu pierworodnego należy zaakcentować następujące punkty:

1) Człowiek, zgodnie z orędziem biblijnym, przeznaczony został do harmonijnej relacji (komunii) z Bogiem. Obdarzony został również wolnością, w której mógł wybrać lub odrzucić ową relację. Dane biblijne, nauczanie Magisterium Kościoła oraz starochrześcijańscy pisarze zgodnie przekazują prawdę o tym, że już w początkach istnienia ludzkości człowiek dokonał złego wyboru i zerwał więź z Bogiem. W wierze Kościoła silnie zakorzenione jest przekonanie o dwóch istotnych, przeciwnych punktach na osi dziejów ludzkości: upadku ludzkości w wyniku grzechu prapoczątków i jej zbawieniu w Chrystusie.

---

[940] Por. J. Ratzinger, *Czym jest człowiek,* w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 200-202.

[941] Nie dotyczy to oczywiście małych dzieci, niezdolnych jeszcze do pełnego używania rozumu i w żaden sposób nie aktualizują w swoim życiu grzechu pierwszych ludzi. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_pl.pdf [dostęp: 15 II 2023], nry 70-103.

[942] Na temat symboliki Drzewa Życia w kontekście grzechu i jego skutków zob. w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

2) Dla spójności chrześcijańskiej antropologii i wykazania jej niesprzeczności z empiryczną wizją początków ludzkości nie jest konieczne wyznaczenie konkretnego, historycznego wydarzenia upadku, zwłaszcza że wydarzenie to, w pełnym jego sensie, jest ponadczasowe i wykracza poza ograniczenia naszego rozumienia historii. Jednak dla celów apologetycznych podjęcie spekulacji o początkach grzechu i zła moralnego pośród ludzkości i osadzenie tego zagadnienia w jakiś sposób na osi dziejów rodzaju ludzkiego wydaje się pożądane. Biorąc pod uwagę dane z Objawienia możemy – posiłkując się tezami postawionymi w pierwszym rozdziale niniejszej pracy – wysunąć przypuszczenie, że grzech prapoczątków miał miejsce na etapie przekroczenia *progu hominizacji,* czyli na tym etapie ewolucji rodzaju *Homo,* w trakcie którego istoty praludzkie zaczęły wykazywać cechy osobowe. Z punktu widzenia antropologii teologicznej najważniejszą z tych cech jest zdolność do wejścia w relację z Bogiem.

3) Na podstawie danych z Objawienia przyjmujemy, że od samego początku istoty rodzaju ludzkiego odpowiadały negatywnie na zaproszenie do relacji z Bogiem, to znaczy zgrzeszyły. Pierwszy grzech (lub grzechy) dokonał się niewątpliwie na planie etycznego życia człowieka. Na ówczesnym etapie rozwoju intelektualnego ludzkości moralność ludzka nie mogła przypominać w pełni refleksyjnego życia etycznego dojrzałych ludzi współczesnych, niemniej jednak pierwsi grzesznicy musieli w sobie rozpoznawać pewnego rodzaju głos sumienia i mieć świadomość wolności wyboru. Odkrywane przez paleoarcheologów świadectwa materialne, będące dowodami na przemoc międzyludzką jaka miała miejsce już w początkach ludzkości, zdają się korespondować z tezą, że zło moralne towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów.

4) Konieczne jest uznanie roli Szatana w dramacie upadku pierwszych ludzi i jego nieustających prób negatywnego oddziaływania na ludzkość poprzez kuszenie.

5) W zakresie przekazywania grzechu pierworodnego przyjmujemy, że występujące w dogmacie trydenckim określenie „przez zrodzenie" należy rozumieć w znaczeniu zrodzenia każdego człowieka jako przynależnego do natury ludzkiej. W tym kontekście bez wątpienia można i należy mówić o naturze ludzkiej w wymiarze społeczno-historycznym i przekazywaniu grzechu, który przez pokolenia został zakumulowany w ludzkiej kulturze i cywilizacji. Nie wydaje nam się jednak, by takie ujęcie było wystarczające. Jesteśmy przekonani, że aby zagadnienie przekazywania grzechu pierworodnego wyjaśnić w sposób zgodny z całością doktryny chrześcijańskiej, musimy

przyjąć koncepcję natury ludzkiej istniejącej metafizycznie, zgodnie z dawnymi ujęciami teologiczno-filozoficznymi, na którą negatywnie wpłynął grzech prapoczątków. Dopiero integralne ujęcie, akcentujące obie powyższe perspektywy, wydaje nam się w pełni kompatybilne z danymi biblijnymi, dziedzictwem wypowiedzi doktrynalnych Kościoła i najdawniejszymi wypowiedziami starochrześcijańskich pisarzy

6) Myśl wybranych, współczesnych teologów, której krótkiego przeglądu dokonaliśmy, jest w dużej mierze zbieżna z naszymi ustaleniami, jednak naszym zdaniem autorzy ci niewystarczająco akcentują znaczenie metafizycznej koncepcji natury ludzkiej dla doktryny o grzechu pierworodnym.

Biorąc pod uwagę powyższe, możemy postawić tezę, iż należy powrócić do podstaw chrześcijańskiej doktryny o grzechu pierworodnym, która wynika wprost z orędzia biblijnego. Sedno nauczania o upadku pierwszych ludzi i grzechu pierworodnym zostało streszczone w nauczaniu św. Pawła Apostoła i można, za autorami *Historii dogmatów*, postawić tezę, że katolicki dogmat grzechu pierworodnego nie wyraża w istocie więcej, niż wynika z nauczania apostolskiego[943]. Jesteśmy także zdania, że do właściwego objaśnienia problematyki przekazywania grzechu pierworodnego wystarczy odkryć na nowo najdawniejszą tradycję teologiczną o jedności (solidarności) całej ludzkości w Adamie, którą zgodnie prezentowała zdecydowana większość ojców Kościoła i podejmować próby współczesnej interpretacji tej tradycji teologicznej[944].

W niniejszym rozdziale podjęliśmy próbę sformułowania spekulatywnej narracji na temat „wydarzenia" upadku i jego dziedzictwa, która, jak sądzimy, nie wywołuje wrażenia sprzeczności z empiryczną wizją początków rodzaju ludzkiego. Nie było, oczywiście, możliwe ograniczenie się w niej wyłącznie do perspektywy empirycznej, bowiem dwie kwestie, które określiliśmy jako niezbędne dla spójności naszej interpretacji, to znaczy uznanie roli szatana w upadku pierwszych ludzi oraz konieczność przyjęcia metafizycznej koncepcji natury ludzkiej, wykraczają poza empiryczny zakres ludzkiego poznania i wymagają odniesienia do metafizyki. Z pewnością jednak podjęta przez nas problematyka stanowi pole do dalszych i pogłębionych badań, uwzględniających znacznie szerszy przegląd opinii teologów, tak dawnych, jak i współczesnych. Cenne byłoby również odniesienie ekumeniczne, zwłaszcza do tradycji teologicznej Kościołów

[943] Zob. Historia dogmatów II, s. 212-213.
[944] Zob. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 10; s. 19-20.

Wschodnich, jak również konfrontacja dorobku zachodniej teologii grzechu pierworodnego z poglądami protestanckimi.

Przeprowadzona w niniejszym rozdziale analiza fragmentów Nowego Testamentu wskazuje bez wątpienia, że w centrum biblijnego orędzia o upadku i grzechu pierwszych ludzi nie jest sam fenomen zła w dziejach ludzkości, ale odpowiedź Boga na grzech człowieka i jej kulminacyjny punkt w wydarzeniu zbawczym wcielonego Syna Bożego. Tę rdzenną dla teologii grzechu pierworodnego prawdę zaakcentujemy jeszcze w kolejnym rozdziale, w którym podejmiemy zagadnienie śmierci jako skutku grzechu.

ROZDZIAŁ III

ŚMIERĆ JAKO SKUTEK UPADKU

Doświadczenie własnej skończoności i śmierci – jako znaku przemijania – należy do najbardziej fundamentalnych i uniwersalnych zagadnień, przed jakimi postawiony jest każdy człowiek[945]. Różnorodne postawy ludzi wobec śmierci znalazły bogate odzwierciedlenie w kulturze[946]. Także pragnienie nieśmiertelności jest przedmiotem ludzkiej refleksji od najdawniejszych czasów, co potwierdzają to najstarsze zabytki piśmiennictwa, jak na przykład staroegipskie *teksty piramid*[947], dotyczące życia pozagrobowego[948], czy sumeryjsko-akadyjski *Epos o Gilgameszu*, którego bohater bezskutecznie poszukuje drogi do nieśmiertelności[949].

Tak, jak w wymienionych powyżej tekstach starożytnych cywilizacji bliskowschodnich, zagadnienie śmierci i nieśmiertelności pojawia się również w Piśmie Świętym, począwszy już od pierwszej jego księgi. Chociaż autorzy natchnieni Księgi Rodzaju wykorzystali podczas jej redagowania komponenty typowe dla owych czasów i kultur Bliskiego Wschodu[950], to jednak zdołali wykreować zupełnie nowy epos, odmienny od dotychczasowych wytworów ludzkiej refleksji nad śmiercią i pragnieniem nieśmiertelności. Spisali oni opowieść o pozytywnym przekazie, w której nieśmiertelność została ukazana jako Boży dar[951], po który człowiek, z powodu swojego upadku w grzech, nie sięgnął. Księga Rodzaju rozpoczyna biblijną historię zbawienia, której kulminacyjnym etapem jest Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie[952]. Istotą utrwalonego w Ewangelii Objawienia Wcielonego Słowa jest orędzie o życiu wiecznym, do którego Bóg zaprasza człowieka, odpowiadając w ten sposób na ludzki grzech i przynosząc remedium na jego skutki[953].

---

945 Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci,* Kraków 2010, s. 11 i nn.
946 Szerzej na ten temat zob. np. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989.
947 Zob. *Teksty piramid z piramidy Unisa*, tłum. A. Sarwa, Sandomierz 2009.
948 Na ten temat zob. np. J. Cerny, *Religia starożytnych Egipcjan,* tłum. E. Dąbrowska-Smektała, Warszawa 1974, s. 71 i nn.; A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu,* Warszawa 1992, s. 112 i nn.
949 Gilgamesza poszukiwania tajemnicy nieśmiertelności opisuje ów epos w tablicach IX-XI (zob. *Epos o Gilgameszu*, dz. cyt., s. 38-59).
950 Por. Dei verbum nry 11-12.
951 Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 365-367.
952 Por. Dei verbum nr 7; nr 18.
953 Por. tamże, nry 2-4.

Dla człowieka ukształtowanego przez mentalność empiryczną myśl o życiu biologicznym niemającym końca wydaje się niedorzeczna. Przemijanie życia jawi się jako coś naturalnego, wpisanego w naturę świata. Bez odwiecznego cyklu, w którym nowe pokolenia zastępują poprzednie – przemijające, trudno sobie wyobrazić powstawanie gatunków, w tym gatunku ludzkiego, jego rozwój, historię i kulturę. Stąd być może, interpretacja tekstów biblijnych, odnoszących się do tematyki życia i śmierci, których autorzy natchnieni posługiwali się obrazami realistycznymi, nastręcza współczesnemu odbiorcy wiele trudności. Aby podjąć się próby ich rozwiązania, w niniejszym rozdziale przedstawimy współczesną interpretację zagadnienia śmierci jako skutku grzechu pierwszych ludzi[954].

Frapujące ludzkość od zarania dziejów zagadnienia śmierci i nieśmiertelności znajdują się w polu zainteresowania teologii dogmatycznej, szczególnie antropologii teologicznej i protologii, dlatego w obrębie tych nauk możemy poszukiwać rozwiązania trudności związanych z zagadnieniem śmierci jako skutku grzechu. W niniejszym rozdziale pochylimy się zatem nad następującymi pytaniami:

– Co oznacza stwierdzenie, że śmierć jest skutkiem grzechu? Jak należy to rozumieć: czy śmierć cielesna jest wynikiem upadku i człowiek mógłby żyć bez końca życiem ziemskim, gdyby nie zgrzeszył, czy też człowiek na tym świecie powinien przemijać niezależnie od tego, czy grzech miałby miejsce czy też nie?

– Czy należy uznać, że zasadniczym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa, to znaczy pozbawienie komunii z Bogiem, czy też że śmierć cielesna również powinna być postrzegana istotny skutek grzechu, a jeśli tak to w jakim znaczeniu?

Jeśli problematyka powyższa ma zostać opracowana rzetelnie i spójnie, to konieczne jest podejście systematyczne, uwzględniające najważniejsze źródła myśli teologicznej. Z tego względu plan rozdziału przedstawia się następująco:

1) W pierwszej kolejności sięgniemy do źródeł biblijnych, w celu syntetycznego sformułowania – po przeprowadzeniu całościowej i chrystocentrycznej lektury – przesłania Pisma Świętego odnośnie śmierci jako skutku grzechu. Podjęta zostanie próba ustalenia, czy według Biblii zasadniczym skutkiem grzechu pierwszych ludzi jest śmierć duchowa – zerwanie komunii z Bogiem, czy może śmierć cielesna również należy do skutków

[954] Wybrane, najbardziej istotne ustalenia niniejszego rozdziału zostały opublikowane w artykule: M. Witała, *Proposition of a Modern Theological Interpretation of Death as a Consequence of Sin,* „Poznańskie Studia Teologiczne”, 39 (2021: 2), s. 25-47, wersja online: https://doi.org/10.14746/pst.2021.39.02 [dostęp: 15 II 2023].

grzechu. Analizę biblijną rozpoczniemy od lektury pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, następnie omówimy wybrane, najbardziej istotne teksty Starego i Nowego Testamentu. Aby sporządzić wiarygodną i poprawną pod względem merytorycznym interpretację, skorzystamy z dorobku specjalistów w dziedzinie biblistyki, szczególnie w zakresie egzegezy.

2) Po opracowaniu danych biblijnych i ustaleniu całościowej interpretacji treści biblijnych o śmierci jako skutku grzechu skonfrontujemy je z przeglądem wypowiedzi Magisterium Kościoła w tym zakresie, a także dziedzictwem myśli patrystycznej.

3) Następnie podejmiemy próbę odpowiedzi na trudności, pojawiające się wokół teologicznego zagadnienia śmierci jako skutku upadku, uwzględniając argumentację mariologiczną i hagiologiczna, która – naszym zdaniem – pozwala ostatecznie rozstrzygnąć trudności związane z zagadnieniem: śmierć cielesna człowieka a grzech.

4) Następnie nasze ustalenia odniesiemy do współczesnej myśli teologicznej.

5) Po sformułowaniu spójnej wizji problematyki badanej w rozdziale, podejmiemy próbę zweryfikowania naszej interpretacji w świetle chrystocentrycznego ujęcia historii zbawienia. Na koniec ustalenia zostaną zrekapitulowane w syntetycznym podsumowaniu.

3.1 Śmierć a grzech w perspektywie biblijnej

Biblijna analiza zagadnienia śmieci jako skutku grzechu zostanie przeprowadzona nie tylko w oparciu o pierwsze rozdziały *Genesis*, lecz zostanie rozszerzona również o inne teksty Pisma Świętego, zawierające informacje niezmiernie cenne w procesie formułowania odpowiedzi na postawione pytania. Rozpatrywana kwestia zostanie ujęta w perspektywie całościowej i chrystocentrycznej. Struktura niniejszej części rozdziału, poświęconej biblijnemu ujęciu śmierci jako skutku grzechu przedstawia się zatem następująco:

W czterech pierwszych punktach skoncentrujemy się na egzegezie i interpretacji Rdz 2-3, poszukując odpowiedzi na pytania:

1) Czy związek człowieka z materią, wyrażony w Biblii, świadczy o tym, że śmierć cielesna jest dla niego naturalna?

2) Czy przyczyny śmiertelności cielesnej człowieka należy upatrywać w fakcie złamania zakazu Bożego?

3) Czy śmierć cielesna dotyka człowieka w wyniku pozbawienia dostępu do owoców Drzewa Życia i czy ów dostęp zapewniał ludziom nieśmiertelność cielesną u zarania dziejów?

4) Jak w świetle dotychczasowych ustaleń należy odczytywać biblijny obraz drzew rajskiego ogrodu w kontekście ludzkiej śmiertelności?

W kolejnych punktach uzupełnimy dane biblijne o wybrane, reprezentatywne teksty Starego i Nowego Testamentu, podejmując jednocześnie próbę rozwiązania problemu w oparciu o całościową i chrystocentryczną lekturę Pisma Świętego[955]. Spróbujemy zatem odpowiedzieć na pytania:

5) Co na temat śmiertelności cielesnej i jej związku z grzechem mówią nam teksty Starego Testamentu?

6) W jaki sposób Nowy Testament pozwala odpowiedzieć na wątpliwości dotyczące śmierci biologicznej jako skutku grzechu?

Omówienie danych biblijnych zwieńczone zostanie krótką refleksją na temat chrystocentrycznej wymowy biblijnej symboliki rajskiego Drzewa Życia. Następnie, po przeanalizowaniu danych biblijnych, odnoszących się do rozpatrywanej problematyki, zostanie podjęta próba usystematyzowania stanowiska, przy uwzględnieniu Tradycji, współczesnej myśli teologicznej, a także analogii wiary[956].

3.1.1 Śmierć a grzech według pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju

Księga Rodzaju, zawierająca opowiadanie o Adamie i Ewie w Ogrodzie Eden, ich kuszeniu przez Szatana, upadku i wygnaniu z raju stanowi fundamentalny tekst dla rozpatrywanej przez nas problematyki. Pojęcie *grzech pierworodny* przywodzi na myśl obraz biblijnego ogrodu, pierwszej pary ludzkiej oraz zakazanego owocu, zawarty w Rdz 2–3. Tekst ten znacząco wpływa na interpretację wszystkiego, co po nim następuje[957], stąd też od niego należy rozpocząć rozpatrywanie interesującej nas kwestii.

---

[955] Zob. Dei verbum, nr 11.
[956] Zob. Dei verbum, nr 12.
[957] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 264-265.

3.1.1.1 Śmiertelność cielesna – naturalną kondycją człowieka w Rdz 2 – 3

Tradycja jahwistyczna, zawarta w Rdz 2, 5nn, podkreśla silny związek człowieka z ziemią. Autor natchniony stwierdza:

> Nie było człowieka, który by pracował na roli i kopał w ziemi studnię, aby nawodnić glebę. Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia. Odtąd stał się człowiek istotą żyjącą (Rdz 2, 5-7).

Chociaż autorzy natchnieni przedstawili opis stworzenia w oparciu o mitologiczne podania rozpowszechnione wówczas na Bliskim Wschodzie[958], to w żaden sposób nie umniejszyło to genialności biblijnych opisów odnoszących się do tajemnicy człowieka. Odkrywamy w nich bowiem wspaniałą intuicję o cielesno-duchowej konstytucji bytu ludzkiego. Tekst Rdz 2, 7 podkreśla, że człowiek, zanim otrzymał *tchnienie życia*, został ulepiony z *prochu ziemi*. Proch (*'āpār*) mógł oznaczać dla autora natchnionego najmniejszy i niepodzielny element materii, stając się tym samym odpowiednikiem greckiego *atomos*[959]. Wydaje się zatem, że jest uzasadnionym dopatrywanie się w powyższym wyrażeniu przesłanki o związku człowieka z materią świata stworzonego[960]. Opinię tą wzmacnia interpretacja imienia pierwszego człowieka. Podobieństwo pomiędzy hebrajskim *adam* a *adamah – ziemia, gleba*[961], podkreśla związek człowieka z ziemią[962]. Oczywiście, nie sposób w tym miejscu nie zauważyć, że imię *adam* posiada także drugą warstwę znaczeniową. Jak już obszerniej objaśniliśmy w rozdziale pierwszym, oznacza ono również *człowieka* w sensie gatunkowym, albo po prostu *ludzkość*, dlatego możemy

---

[958] Np. akadyjskim eposie *Atra-hasis,* babilońskim *Enuma elisz,* czy egipskich *Pouczeniach Merikare* – zob. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 9-10; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 278.

[959] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 219-220.

[960] Zdanie w pewien sposób odmienne, mianowicie, że z Rdz 2, 7 pozwala stwierdzić jedynie, jaka jest natura człowieka, nie zaś *z czego powstał człowiek,* wyrażono w komentarzu: J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*, dz. cyt., s. 63. Naszym zdaniem można zgodzić się z tym stwierdzeniem jedynie o tyle, o ile wyjaśniono je w przytoczonym komentarzu w kolejnym akapicie: *nie możemy z tekstu Rdz 2, 7 czerpać argumentów, iż Bóg posłużył się w stworzeniu człowieka materią nieożywioną, ani też nie możemy twierdzić, że użył materii już istniejącej i żywej (darwinizm, ewolucja itp. teorie)* [tamże] – istotnie, wysnuwanie z interpretacji Biblii szczegółowych wniosków na temat przebiegu procesu powstawania gatunku ludzkiego od strony biologicznej jest naszym zdaniem nieuprawione, gdyż leży to w kompetencjach nauk przyrodniczych, a nie biblijnych.

[961] Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 279.

odnosić wszystko to, co Księga Rodzaju mówi o Adamie do całej ludzkości, czy też do *człowieka* znaczeniu niejednostkowym[963].

Związek z materią jest wspólny dla człowieka i zwierząt[964]. To, co w zdecydowany sposób odróżnia ludzi od zwierząt, to nie tylko szczególna pozycja względem reszty stworzenia[965], ale przede wszystkim wspomniane *tchnienie życia*[966]. Umacnia to przekonanie, że człowiek – należący pod względem biologicznym do świata materialnego[967], ale wyróżniony posiadaniem elementu duchowego – byłby z natury śmiertelny, to znaczy *przemijający pod względem biologicznym,* tak jak każdy element przyrody ożywionej[968]. Trzeba jednak zauważyć, że człowiek, mimo że jest związany z przyrodą poprzez swoją cielesność, to został stworzony w zupełnie innym porządku i nie można go pojmować jedynie jako *jedno ze stworzeń*[969].

Związek człowieka z naturą został wyrażony nie tylko w opisie stworzenia. Rozdział drugi Księgi Rodzaju przedstawia człowieka uprawiającego i pielęgnującego ogród Eden

---

962 Związek z ziemią sugerował już Józef Flawiusz, twierdząc, że *adam* oznacza *czerwony,* ze względu na charakterystyczny kolor gleby w pewnych krainach geograficznych – zob. J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 37. Inni (M.-J. Lagrange) widzą związek z mitami babilońskimi – w poemacie o Gilgameszu pierwsze ludzkie narodzenie nazwane było bowiem *udmu;* lub szukają źródłosłowu sumeryjskiego (S. Landersdorfer) – *adamu – ojciec mój.* Można przyjąć, że w imieniu tym odnaleźć można dwie wskazówki interpretacyjne: związek człowieka z materią od strony cielesnej i motyw łączności wszystkich ludzi z praprzodkami – por. S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 192; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 58. Są też inne propozycje etymologii słowa *adam* (zob. W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek,* Lublin 1961, s. 263).

963 Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 14-19.

964 Zob. Rdz 2, 19: [Bóg ulepił] *z gleby wszelkie zwierzęta...* Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 72.

965 Zob. T. Stanek, *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, dz. cyt., s. 26 i nn.

966 Zob. Rdz 2, 7. Oczywiście, biorąc pod uwagę kategorie, jakimi posługiwali się autorzy natchnieni, trudno mówić o tym zwrocie jako o bezpośrednim odniesieniu do duszy (*niezniszczalne tchnienie Boga* jest wszakże *we wszystkim* – zob. Mdr 12, 1)*,* jednak wspomniana odrębność człowieka od reszty stworzeń jest wyraźnie zaznaczona w Rdz 2, 19nn. (por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 18; Biblia Tysiąclecia, wyd. V, komentarz do Rdz 2, 7). R. Popowski wskazuje, że Rdz 2, 7 pozwala dostrzec odrębność, jaką charakteryzuje się działanie Boga podczas stwarzania człowieka od Jego działania w stwarzaniu pozostałych istot, przynajmniej w zakresie duszy ludzkiej (zob. Biblia pierwszego Kościoła, komentarz do Rdz 2, 7). Podobnie S. Łach stwierdza, że obrazy z Rdz 2 – 3 w powiązaniu z Rdz 2, 7 dostatecznie jasno podkreślają wyższość człowieka nad zwierzętami – zob. S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt*.*, s. 199-200; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 57-58.

967 Wypada w tym miejscu zaznaczyć, że przynależność od strony cielesnej do świata przyrody nie oznacza, że od strony wyłącznie materialnej człowiek przynależy do świata materii tak samo, jak zwierzęta. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że człowiek, w jakiś szczególny sposób, do świata przyrody przynależy.

968 Taką interpretację podaje także komentarz do Rdz 2 w Biblii Paulistów, s. 37.

969 Zob. także: J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* dz. cyt., s. 37-38.

(Rdz 2, 5. 15). Zadanie to jest elementem optimum bytowego człowieka[970]. Opis ogrodu, jego umiejscowienie, a także nazwa[971], miały na celu przedstawienie w obrazowy sposób pierwotnej szczęśliwości[972]. Jednocześnie utrata owej pełni (wygnanie z Raju – Rdz 3, 14-24), będąca konsekwencją upadku[973], nie zmienia zasadniczo istoty postawionego przed człowiekiem zadania: *...aby uprawiał go i strzegł*[974]. W tym miejscu warto dodać, że starotestamentalny raj nie jest miejscem wiecznego wypoczynku, nieróbstwa, ale miejscem pracy człowieka[975]. Nie można powiedzieć, że na skutek grzechu człowiek zmuszony został do podjęcia pracy, której wcześniej miałby nie wykonywać. Natomiast charakter, jaki praca w środowisku materialnym przybiera dla człowieka (*przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu* […] *będzie ci ona rodziła ciernie i osty, a przecież twoim pokarmem są płody roli* (Rdz 3, 17-18)) uległ radykalnej zmianie[976]. W opisie wygnania z Raju czytamy, iż Stwórca postanowił, że od tej pory człowiek będzie się trudził na ziemi, odtąd nieprzyjaznej dla ludzi, *dopóki nie wróci do ziemi, bo z niej został wzięty; bo z prochu jest i do prochu wróci* (Rdz 3, 19). Śmierć, eufemistycznie nazwana *powrotem do ziemi*, jawi się niekoniecznie jako konsekwencja upadku, ale jako kres udręki, towarzyszącej trosce o dobrobyt doczesny. Wydaje się zatem uprawnionym wniosek, iż śmierć cielesna jest konsekwencją stworzonej natury człowieka (*wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo z prochu jesteś*)[977].

---

[970] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 196-197.

[971] Zob. S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 202.

[972] Zob. tamże, s. 202; s. 205-206; por. T. Stanek, *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, dz. cyt., s. 27.

[973] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 196-197.

[974] Por Rdz 2, 15; a także: Rdz 3, 19: *w pocie czoła będziesz zdobywał [na ziemi] pożywienie*.

[975] Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 42; A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz, cyt. s. 32.

[976] Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 18; S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 220; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 59.

[977] Pośród komentarzy biblijnych stanowisko, że człowiek był z natury śmiertelny prezentują na przykład komentarze zawarte w Biblii Tysiąclecia (Rdz 3, 19). Wydanie II, prezentując realistyczną interpretację Rdz 2-3, podawało, że człowiek *stał się nieśmiertelnym tylko dzięki umieszczeniu go w raju, gdzie rosło «drzewo życia».* Aktualne, V wydanie, podaje ostrożniej: *człowiek* [...] *mógł posiadać przywilej nieśmiertelności, wyrażony symbolicznie przez «drzewo życia».* Warto też zauważyć, że w mitologii starożytnej *proch* (jako pokarm – do czego nawiązuje prawdopodobnie skierowane przed Boga do węża stwierdzenie: *proch będziesz jadł* z Rdz 3, 14) wiąże się z opisami świata umarłych (por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej,* dz. cyt., s. 12), jednak trudno powiedzieć, czy można to traktować jako argument na rzecz przyrodzonej śmiertelności cielesnej człowieka.

Na podstawie powyższych przesłanek wydaje się zasadne stwierdzenie, iż przemijanie, którego kresem jest śmierć biologiczna, jest naturalnym zjawiskiem charakteryzującym cielesność człowieka, podobnie jak ma to miejsce w przypadku pozostałych elementów świata przyrody ożywionej. Opinię tę uwiarygadnia ścisły związek zachodzący między człowiekiem a przyrodą, zaakcentowany w Księdze Rodzaju. Człowiek – w aspekcie biologicznym, cielesnym – ukształtowany z *prochu ziemi* (materii), będąc częścią przyrody podlega prawom biologii. Biblia od początku wskazuje na kruchość i słabość cielesnego wymiaru człowieka, podkreślając jego śmiertelność[978].

3.1.1.2 Śmiertelność człowieka – konsekwencją spożycia owocu z Drzewa Poznania Dobra i Zła?

Jeśli zatem przemijalność należy do ludzkiej natury, to czy można stwierdzić, że przed upadkiem, człowiek nie był poddany śmierci? Nawet gdyby odrzucić taką opinię, warto zmierzyć się z hipotezą sugerującą, że śmiertelność cielesna pierwszych ludzi pojawiła się jako konsekwencja przekroczenia Bożego zakazu – przewinienia, które w Piśmie Świętym wyrażono za pośrednictwem obrazu spożycia *zakazanego owocu.*

Autor natchniony Księgi Rodzaju, opisując ogród Eden zauważa, że rosły tam Drzewo Życia i Drzewo Poznania Dobra i Zła, wokół których koncentruje się narracja[979]. Przykazanie Boga: *nie wolno ci jeść z drzewa poznania dobra i zła, bo gdy zjesz z niego, na pewno umrzesz* (Rdz 2, 17), jest różnorodnie tłumaczone i interpretowane przez biblistów. Wielu sugeruje, że jest to bardziej ostrzeżenie przed negatywnymi skutkami spożycia owocu tego drzewa, aniżeli sentencja prawna formułująca zakaz i związane z nim konsekwencje[980]. Niezależnie od interpretacji powyższego zagadnienia należy stwierdzić, że przedstawione w Księdze Rodzaju symboliczne sięgnięcie po owoc z zakazanego

[978] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 16; nr 22.

[979] Warto zauważyć, że opinie egzegetów co do drzew rajskich są podzielone. Część z nich uważa, że nie należy mówić o dwóch drzewach pośrodku ogrodu, dopatrują się oni tylko jednego drzewa – *poznania dobra i zła,* inni zaś uczeni uważają, że mowa o jednym i tym samym drzewie, które z Drzewa Życia stało się Drzewem Wiedzy (P. Meinhold, J. Wellhausen, K. Budde), albo też o jednym drzewie w dwóch odmianach (*Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 279); inni dopatrują się w tym opisie wielu drzew życia – prasakramentów (J. Coppens, P. A. H. de Boer) – por. S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 201; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 314.

[980] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231. Jednocześnie niektórzy badacze widzieli w zakazie spożywania owoców *drzewa poznania* odniesienia do jakichś religijnych restrykcji pokarmowych (w kolejnych rozdziałach Rdz Noe otrzymuje nakaz powstrzymania się od pewnych pokarmów), albo też (za Augustynem) symbol nakazu abstynencji seksualnej (zob. S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 215-216). Taki pogląd wydaje się nam jednak sprzeczny z orędziem Pisma Świętego rozpatrywanym w całości.

drzewa miało tragiczne dla człowieka skutki. Czy zatem mógł uniknąć śmierci, gdyby posłuchał Bożego ostrzeżenia? Z pewnością należy uznać, że zgodnie z konsensusem egzegetów treść Rdz 2, 17 należy interpretować następująco: konsekwencją grzechu, symbolicznie ukazanego jako spożycie *zakazanego owocu,* jest śmierć[981]. O jaką śmierć jednak chodzi? Czy o biologiczną?

Należy zauważyć, że opis jahwistyczny posługuje się semantyką odnoszącą się do życia biologicznego, nie czyniąc rozróżnień między życiem biologicznym a duchowym; śmiercią biologiczną a śmiercią duchową[982]. Wydaje się jednak, że tekst Rdz 2, 17 nie może odnosić się do śmierci cielesnej, czy też do śmierci całego człowieka[983]. Tekst hebrajski zdaje się sugerować, iż śmierć byłaby natychmiastową konsekwencją postępowania, przed którym Bóg przestrzegał[984]. Niestety, opinie badaczy w tej kwestii nie są jednoznaczne[985]. Warto w tym miejscu zauważyć, że wariant zawarty w Septuagincie podkreśla *natychmiastowe* skutki spożycia owocu zakazanego drzewa[986]: *w tym bowiem dniu, w którym spożylibyście z niego, umrzecie*[987]. Jasne jest zatem, że gdyby przyjąć, iż ostrzeżenie wypowiedziane przez Boga dotyczyło śmierci cielesnej, to w myśl brzmienia tego wariantu przekładu, człowiek zginąłby w chwili spożycia zakazanego owocu.

Wydaje się więc, że bezpośrednią konsekwencją grzesznego aktu człowieka, wyrażonego w geście sięgnięcia po owoc *drzewa poznania* jest śmierć, chociaż nie śmierć biologiczna. Przemijalność ludzkiej egzystencji nie powinna być uważana za skutek tego aktu.

---

[981] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 232; S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 220.

[982] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 368.

[983] Tamże.

[984] Możliwe tłumaczenie tekstu: *W dniu kiedy z niego spożyjesz natychmiast / niechybnie umrzesz*. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231; por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 368.

[985] W przekładzie interlinearnym A. Kuśmirek (*Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*, Warszawa 2000) czytamy: *w dniu, kiedy z niego zjesz, umierając umrzesz* [môt tāmût]. Z kolei J. Lemański podaje, że dalszy ciąg opisu jahwistycznego nie sugeruje takiej interpretacji – J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231.

[986] Interesujący przekład tego fragmentu z oryginału hebrajskiego (oparty na tekście masoreckim), a korespondujący z Septuagintą proponuje T. Stanek: *Ale z drzewa wiedzy o dobru i złu nie jedz; bo wtedy gdy z niego zjesz, niechybnie umrzesz* (T. Stanek, *Opowieść o stworzeniu świata: Rdz 1, 1 – 3, 21. Przekład według TM,* w: Z. Pawłowski (red.), *Genesis 1 – 3. Tekst, interpretacje, przemyślenia,* Toruń 2009, s. 18).

[987] Przekład za: Biblia pierwszego Kościoła. Tekst oryginalny: ᾗ δ’ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε za: A. Rahlfs [ed.], *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* t. 1, Stuttgart 1962.

3.1.1.3 Śmiertelność cielesna człowieka - skutkiem pozbawienia dostępu do owoców Drzewa Życia?

Przypuśćmy jednak jeszcze, że mają rację badacze zakładający, że owo wspomniane w poprzednim punkcie *natychmiast* powinno być rozumiane w sensie warunkowym, a nie czasowym[988]. Rozważmy hipotezę, jakoby śmierć biologiczna była skutkiem grzechu, to znaczy przekroczenia Bożego zakazu. Jeśli w takim razie założymy, że przed upadkiem człowiek nie podlegał śmierci cielesnej, to czy ta zmiana kondycji ludzkiej mogła być konsekwencją braku dostępu do owoców Drzewa Życia, warunkowanego przestrzeganiem reguł, nałożonych człowiekowi przez Boga?

Taką interpretację przyjmuje komentarz Biblii Tysiąclecia. Wydanie piąte wyjaśniając tekst Rdz 2, 9 stwierdza: *Dwa drzewa rajskie są symbolami: «drzewo życia» – symbolem pozaprzyrodzonego daru nieśmiertelności, jakim się cieszył człowiek przed upadkiem.* Inny werset tej księgi (Rdz 2, 17) opatrzono następującą notą: *po przekroczeniu zakazu człowiek nie będzie mógł n a d a l*[989] *jeść owoców drzewa życia – za niezachowanie tego nakazu utraci dar nieśmiertelności.* Zatem autor komentarza zakłada faktyczną nieśmiertelność, jaką cieszył się człowiek przed swoim upadkiem. Nieśmiertelność, wedle takiej interpretacji, miało zapewniać spożywanie owoców Drzewa Życia. Biorąc pod uwagę olbrzymi nakład Biblii Tysiąclecia[990], nie sposób nie zauważyć, że taka właśnie interpretacja, nawiązująca do klasycznej teologii darów pozaprzyrodzonych, dotarła do szerokiego kręgu wiernych. Podobną wykładnię zdaje się prezentować objaśnienie zawarte w serii komentarzy biblijnych opublikowanych przez wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego[991].

---

[988] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231.

[989] Wyróżnienie autora pracy.

[990] R. Piętkiewicz w swoim opracowaniu *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego* (Wrocław 2004, s. 240), ustalił w roku 2004 łączny nakład na 4,2 – 4,7 milionów egzemplarzy, przy czym, nie posiadając pełnych danych o nakładzie wydania V zaznaczał, że liczby te mogą być znacznie większe.

[991] S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 206; s. 220; s. 222.

Wydaje się jednak, że interesujący nas tekst (Rdz 2 – 3) nie upoważnia nas do formułowania takich wniosków. Twierdzeniu, jakoby człowiek przed upadkiem korzystał z daru nieśmiertelności cielesnej wskutek spożywania owoców Drzewa Życia, wydaje się przeczyć fragment wypowiedzi Boga przed wygnaniem ludzi z raju, w którym czytamy:

> Mówił też PAN Bóg: «Oto człowiek stał się taki jak My – zna dobro i zło. Oby nie wyciągnął ręki i nie zerwał owocu z drzewa życia, by go zjeść i żyć na wieki» (Rdz 3, 22-23).

Z przytoczonego tekstu – poprzedzającego scenę wygnania człowieka z Raju – wynika raczej, że pierwsi ludzie nie spożywali owoców z Drzewa Życia w czasie pobytu w Edenie[992]. Wydaje się zatem, że nawet warstwa dosłowna tekstu nie wskazuje na doświadczanie przez ludzi w raju nieśmiertelności cielesnej, będącej skutkiem spożywania owoców Drzewa Życia[993]. Gdyby nawet pomimo tego założyć, że ludzie przed upadkiem skorzystali już z owoców dających nieśmiertelność, to ustalenia poprzedniego punktu nakazują uznać, że nie chodziło o nieśmiertelność biologiczną, ale duchową.

Niniejsza obserwacja umacnia jeszcze bardziej tezę, iż śmiertelność cielesną człowieka niekoniecznie należy łączyć z upadkiem. Należy zatem odrzucić koncepcje zakładające istnienie jakiegoś *złotego wieku* ludzkości przed grzechem i dosłowność darów preternaturalnych, o których mówiła dawna teologia zachodnia[994]. Możliwość sięgnięcia po owoce Drzewa Życia, którą człowiek zatracił przez grzech stanie się dla niego dostępna dopiero dzięki zbawczemu dziełu Syna Bożego. Temat ten rozwiniemy w kolejnych punktach.

---

[992] Por. *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 17 – w tym komentarzu zasugerowano, że Drzewo Życia było niedostępne człowiekowi także przed upadkiem, natomiast J. Lemański uważa, że pierwsi ludzie przed upadkiem nie sięgnęli jeszcze po owoce tego drzewa, chociaż Bóg im tego nie zakazał i mogli byli to zrobić – zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 258

[993] Inaczej rzecz ujmuje W. Trilling, według którego Pismo Święte w ogóle nie daje wyraźnej odpowiedzi na pytanie, czy ludzie mogli spożywać owoce Drzewa Życia przed upadkiem (zob. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3,* dz. cyt., s. 138-139).

[994] Zresztą perspektywa *złotego wieku* i degradacji, w przeciwieństwie do perspektywy ewolucji i *stawania się,* wydaje się już słusznie zarzucona w nauczaniu Kościoła (zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 11).

3.1.1.4 Rajskie drzewa jako obraz próby ludzkiej moralności i weryfikacji relacji do Stwórcy

Jeżeli zatem, opierając się na sformułowanych wyżej wnioskach, przyjmiemy założenie, że z Rdz 2 – 3 wynika, iż człowiek był z natury śmiertelny cieleśnie, a także, że nie uzyskał przed upadkiem cielesnej nieśmiertelności w związku ze spożywaniem owoców Drzewa Życia, to jak należałoby interpretować biblijny obraz drzew rajskiego ogrodu w kontekście nieśmiertelności człowieka? Być może akcent powinien zostać położony na odczytanie obrazu próby, jakiej poddany został człowiek w początkach swych dziejów. Jeżeli założymy, iż pierwsi ludzie przed upadkiem jeszcze *nie spożyli owoców drzewa życia*, to dostęp do jego owoców mógłby być postrzegany jako symbol „nagrody" za przestrzeganie ustanowionych przez Boga reguł życia[995]. Oczywiście, dokonując takiej interpretacji cały czas poruszamy się nie tyle w warstwie dosłownego obrazu, co w warstwie zinterpretowanego symbolu, posługując się obrazem czynności materialnych do opisu pewnej rzeczywistości psychicznej i duchowej.

Odczytanie biblijnego opisu zgodnie z zaproponowanymi powyżej postulatami pozwala stwierdzić, że człowiek u początku swojej egzystencji poddany został próbie osobowo-moralnej, polegającej na weryfikacji swojej relacji do Boga[996]. Sięgnięcie po owoc z Drzewa Poznania Dobra i Zła symbolizowałoby przekroczenie kompetencji decydowania o wartościach etycznych, decyzję o samostanowieniu moralnym, zamiast życia w pełnym zaufaniu wobec Stwórcy, życia *według Boga*[997]. Dwa drzewa umieszczone razem w centralnym punkcie ogrodu (Rdz 2, 9) oznaczałyby zatem dwie wartości, będące jednocześnie boskimi prerogatywami[998]: życie wieczne oraz poznanie dobra i zła (autonomia rozstrzygania o moralności). Były to wartości zastrzeżone samemu Bogu[999]. Warto w tym miejscu zauważyć, że w podaniach bliskowschodnich nieśmiertelność była atrybutem wyłącznie bogów. Kto nie umierał – ten stawał się bóstwem (por. Rdz, 3, 22)[1000].

[995] Por. T. N. D Mettinger, *The Eden Narrative: A literary and Religio-Historical Study of Genesis 2 – 3,* Winona Lake 2007*,* s. 60, za: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 231.

[996] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 344.

[997] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 280; por. KKK nry 397-398; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 65; por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 44.

[998] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 201.

[999] Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny*, dz. cyt., s. 17; A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 42.

[1000] *Katolicki Komentarz Biblijny*, dz. cyt., s. 18.

W Biblii natomiast wieczne życie ukazano jako możliwe także dla człowieka, pod warunkiem uznania zasad wyznaczonych przez Boga. Przedstawiono je zatem jako łaskę udzieloną przez Stwórcę, a nie atrybut ludzki[1001].

Podsumowując interpretację biblijnego opowiadania u upadku można przyjąć – używając biblijnego języka obrazów – że człowiek, zanim dane mu było skosztować z Drzewa Życia, sięgnął po owoc zakazany, zastrzeżony samemu Stwórcy, ulegając szatańskiej pokusie, aby *być jak Bóg* (Rdz 3, 5)[1002]. Demoniczna wizja *bycia jak Bóg* była oczywiście kłamstwem, o czym świadczą nieco ironiczne słowa Stwórcy z Rdz 3, 22: *Oto człowiek stał się taki jak My – zna dobro i zło* – człowiek w żadnym razie nie może przez własne działanie upodobnić się do Stwórcy[1003]. Ludzie ponieśli zatem porażkę podczas próby wierności swojej moralności i relacji do Boga, przez co droga do owoców Drzewa Życia została przed nimi zamknięta (Rdz 3, 22)[1004]. Symbolika drzew rajskich zdaje się podkreślać, że posłuszeństwo względem Bożych nakazów i zwrócenie się do Boga daje życie[1005]. Przyjąwszy taką interpretację biblijnego obrazu Rdz 2 – 3 należy stwierdzić, że nieśmiertelność byłaby dla człowieka utraconym, bądź niezrealizowanym potencjałem, abstrahując jeszcze od jej charakteru – duchowego, czy cielesnego[1006]. Oczywiście, nie można ograniczać interpretacji symboliki drzew rajskich wyłącznie do aspektu życia i śmierci jako wyniku relacji z Bogiem[1007] oraz negować

[1001] Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 261-262.

[1002] Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 165.

[1003] Por. S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 207-208.

[1004] Postawa człowieka wobec Boga okazuje się być ukrytą pod metaforą *spożywania owocu*, zresztą jak zauważa T. Stanek, motyw *jedzenia* jest pewnego rodzaju kanwą łączącą części opisu stworzenia (Rdz 1, 29; 2, 16-17; Rdz 3) – T. Stanek, *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej,* dz. cyt., s. 29.

[1005] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 279; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 71; A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 44; T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna,* Poznań 2014, s. 42.

[1006] Należy nadmienić, że część uczonych wyraża pogląd odmienny, zakładający realne korzystanie przez ludzi przed upadkiem z pozaprzyrodzonego daru nieśmiertelności i innych przywilejów rajskich. Taki pogląd, jak już zauważono w poprzednim punkcie, wyrażono w m. in. w komentarzu do Biblii Tysiąclecia. Wydaje się też, że podobne ujęcie zawiera komentarz autorstwa J. B. Łacha, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 65. Por. także: S. Łach*, Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 222.

[1007] W tym miejscu warto przytoczyć ciekawą propozycję interpretacyjną M. Szamot, która uważa, że wszystkie drzewa rajskie *o pięknym wyglądzie, których owoce nadawały się do jedzenia* (Rdz 2, 9a) oznaczają dostęp do jakichś wartości, to znaczy wejście człowieka w ich świat, zaczynając od najważniejszej – komunii z Bogiem, a dalej: wyborów moralnych, poprzez które człowiek nieuchronnie otwiera się nie tylko na dobro, ale także ryzyko zła, a także wszystkich innych wartości, których może *dotknąć* człowiek, np. piękna. Zob. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?,* dz. cyt., s. 35-38.

możliwości odnalezienia w biblijnym obrazie jeszcze innych motywów. W tym miejscu jednak poprzestajemy na odniesieniu się do problemu śmierci jako skutku upadku.

Opisana powyżej próba relacyjno-moralna przywodzi na myśl słowa zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa:

> Spójrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Daję ci dziś polecenie, abyś kochał Pana, twojego Boga […], ale jeżeli twoje serce się odmieni, nie będziesz posłuszny, i dasz się zwieść [...], to oświadczam wam dzisiaj: na pewno zginiecie... (Pwt 30, 15-18).

Opisują ją także słowa Psalmu 1 mówiące o dwóch drogach: grzeszników i sprawiedliwych[1008]. Podobna idea została zawarta w *Didache* – dziele, w którym dokonano chrześcijańskiej interpretacji dziedzictwa starotestamentalnej moralności[1009]: *Dwie są drogi, jedna droga życia, a druga śmierci – i wielka jest różnica między nimi*[1010].

Podsumowując przeprowadzone analizy egzegetyczno-interpretacyjne tekstu Rdz 2 – 3 możemy sformułować następujące wnioski:

1) Wydaje się oczywiste, że człowiek jest z natury śmiertelny, na co wskazuje jego silny związek z materią, wyrażony przez obrazy biblijne (Rdz 2, 7; 3, 19.23).

2) Należy odrzucić tezę, jakoby śmiertelność cielesna człowieka mogła być bezpośrednią konsekwencją spożywania owocu Drzewa Poznania.

3) Wydaje się także, że nie można mówić o cielesnej nieśmiertelności człowieka, którą miałby być realnie obdarzony dzięki spożywaniu owoców Drzewa Życia przed upadkiem[1011].

4) Wiele wskazuje na to, że stojące pośrodku rajskiego ogrodu drzewa z obrazu zawartego w Rdz 2 – 3 są symbolem próby, której został poddany człowiek u początku swoich dziejów. Negatywny wynik tej próby wiąże się w jakiś sposób ze śmiercią, a w każdym razie z pozbawieniem dostępu do tego, co życiodajne (Drzewa Życia)[1012].

[1008] Por także. Syr 15, 15-20.

[1009] Zob. M. Starowieyski, *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache,* w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 27.

[1010] *Nauka dwunastu Apostołów (Didache),* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 33-44, I.1.

[1011] W sformułowanych stwierdzeniach, w których symbolicznie odczytujemy terminologię zastosowaną w Rdz 2-3, gdy uznajemy, że śmierć cielesna nie mogła być skutkiem zdarzeń, do których odwołuje się symbolika spożycia zakazanego owocu oraz że sytuacja realnej nieśmiertelności cielesnej, opisana przez symbol spożywania owoców Drzewa Życia nie zaistniała, nie stwierdzamy jednocześnie, że nie jest ona możliwa potencjalnie. Potencjalność ta znalazła zresztą swoje spełnienie w Chrystusie.

[1012] Por. Z. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 272.

Sformułowane wnioski pozwalają na postawienie następnego pytania: w jakim sensie śmierć miałaby być skutkiem negatywnego wyniku próby dotyczącej moralności człowieka? Z przeprowadzonych dotychczas rozważań można wysnuć tezę, iż zasadniczym skutkiem grzechu nie wydaje się być cielesna śmierć człowieka. Zdaje się, że będąca konsekwencją grzechu śmierć – o której mowa w Księdze Rodzaju – ma przede wszystkim wymiar duchowy. W takim przypadku oznaczałaby ona stan odłączenia od wspólnoty – komunii z Bogiem[1013], wyrażony w obrazie wygnania z Raju (Rdz 3, 23-24)[1014].

3.1.2 Problem śmierci i grzechu w wybranych tekstach starotestamentalnych

W Starym Testamencie odnajdujemy liczne teksty podkreślające powiązania śmierci z grzechem. W Księdze Ezechiela śmierć została połączona z indywidualnym wyborem moralnym człowieka[1015]:

> Pan przemówił do mnie w tych słowach: «Dlaczego powtarzacie między sobą to przysłowie o ziemi Izraela: »Ojcowie jedli niedojrzałe grono, a dzieciom cierpną zęby«? Na moje życie, wyrocznia Pana Boga – nie będziecie więcej powtarzać tego przysłowia w Izraelu. Bo każde życie ludzkie zależy ode mnie. Moje jest życie ojca i życie syna. Każdy jednak, kto grzeszy, umrze. Człowiek sprawiedliwy to ten, który zachowuje prawo i sprawiedliwość […]. Taki człowiek jest sprawiedliwy i na pewno będzie żył» […] (Ez 18, 1-9).

Kolejne wersety ukazują zależność między życiem i śmiercią, a zachowywaniem prawa Bożego (zob. Ez 18, 23-27). Prorok podkreśla, że Bóg pragnie nawrócenia grzeszników (Ez 18, 23), natomiast nie chce *śmierci śmiertelnika.* Pojawia się pytanie: jaki rodzaj *życia i śmierci* miał na myśli prorok w powyższej wypowiedzi? Wydaje się, że nie chodziło o życie i śmierć w aspekcie biologicznym, lecz raczej o zjednoczenie z obdarowującym życiem Bogiem bądź zerwanie z Nim relacji, co w konsekwencji prowadziło do śmierci[1016]. Niestety, trudno jednoznacznie stwierdzić, czy autorowi natchnionemu chodziło o śmierć cielesną, czy też o duchową, zwłaszcza jeśli uwzględnimy stopniowy rozwój świadomości

[1013]Taki pogląd zdaje się prezentować *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 18.
[1014]Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 260-262.
[1015]Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 950.
[1016]*Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 950; por. *Katolicki Komentarz Biblijny*, dz. cyt., s. 760.

eschatologicznej Izraela oraz fakt posługiwania się przez autorów natchnionych pierwotnymi obrazami i pojęciami, w tym również obrazem śmierci ludzkiej[1017].

Inny przykład powiązania życia i śmierci z moralnością odnajdujemy w Księdze Przysłów. W rozdziale trzecim porównano mądrość do Drzewa Życia (*jest drzewem życia dla tych, którzy ją osiągnęli* – Prz 3, 18)[1018]. A ponieważ mądrość łączy się z prawością, dlatego jej posiadanie pozwala wieść *długie życie* wypełnione pokojem (Prz 3, 1-2). Powyższą interpretację tekstu można odnieść także do sytuacji eschatologicznej człowieka, chociaż autor natchniony miał raczej na myśli pełną pomyślności doczesną egzystencję[1019].

Księga Tobiasza zawiera pouczenia dotyczące uczynków miłosierdzia. Stwierdzono:

> Miłosierdzie ratuje od śmierci i każdy grzech zmywa[1020]. Czyniący uczynki miłosierdzia zakosztują życia[1021]. Popełniający grzech i przestępstwo są wrogami swej duszy (Tb 12, 9-10).

Jeśli zatem uczynki miłosierdzia uwalniają od śmierci, to należy stwierdzić, opierając się na wersecie 10, że chodzi raczej o śmierć duszy, a nie ciała. Wszystko wskazuje na to, że zagrożeniem, jakie grzesznicy ściągają na siebie nie jest w pierwszej kolejności śmierć cielesna – choć ją także można na siebie ściągnąć – ale przede wszystkim śmierć wieczna (*są wrogami swej duszy*).

Należy jednak zauważyć, że nie każde cierpienie i śmierć jest według Biblii skutkiem złego postępowania człowieka. Kiedy przyjaciele Hioba starają się przekonać go, że jego cierpienie jest zawinione, gdyż cierpienie nie spotyka sprawiedliwych[1022], pytają: *Czy kiedykolwiek zginął ktoś niewinny? Czy gdziekolwiek giną ludzie prawi?* (Hi 4, 7b)[1023]. Okazuje się jednak, że Hiob cierpi niewinnie. Jego nienaganność moralną potwierdza sam

---

[1017] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 371.

[1018] Zob. S. Potocki, *Księga Przysłów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 2008, s. 72.

[1019] Zob. Biblia Paulistów, przypis do Prz 3, 18.

[1020] Należy zauważyć, że nie chodzi tu o jakieś czysto rytualne powiązanie uczynków miłosierdzia z odpuszczeniem grzechów, odpuszczenie grzechów bowiem zależy od Boga (zob. M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005. s. 130-131. Por. także: Dn 4, 24; Syr 3, 14 i n.).

[1021] Inny wariant przekładu zamiast wyrażenia *uczynki miłosierdzia* używa *dawanie jałmużny* – zob. S. Grzybek, *Księga Tobiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1963, s. 127.

[1022] Zob. także Hi 4, 17-20; 11, 5-6; 22, 4-10.

[1023] Zob. także Hi 7, 20; 9, 29-31; 16, 17-19. A. Tronina wskazuje, że już księga Hioba rozróżnia śmierć sprawiedliwych od śmierci grzeszników. Śmierć fizyczna czeka wszystkich, jednak zdaniem biblisty, w tym przypadku chodzi o śmierć w znaczeniu *życia w dysharmonii, do jakiej przeznaczeni są grzesznicy* – A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 132.

Bóg[1024], który stwierdza, że przyjaciele bohatera nie mieli racji[1025]. Wynika z tego, że nie każde cierpienie i nie każda śmierć są są skutkiem niemoralnego życia człowieka[1026].

Niezależnie od powiązania śmierci człowieka z jego życiem moralnym, Pismo Święte zawiera teksty mówiące o naturalności śmierci. Jest ona postrzegana jako przejaw oczywistego w świecie przemijania rzeczy stworzonych. Psalm 90 wyraża to w słowach:

> Zamieniasz w proch człowieka, mówiąc: «Wracajcie, synowie ludzcy». […] Kładziesz kres ich życiu i zasypiają. Jak trawa, która wyrasta rankiem, o świcie kwitnie i rośnie, wieczorem więdnie i usycha (Ps 90, 3.5-6).

W tym samym Psalmie pojawia się wzmianka o wyznaczonej długości życia człowieka: *Miarą naszego życia jest lat siedemdziesiąt, a jeśli mamy siły, to lat osiemdziesiąt* (Ps 90, 10a). Wydaje się, że powyższe aspekty ludzkiej egzystencji mogą być postrzegane jako naturalne, zwłaszcza że śmierć cielesna została ukazana jako *powrót*[1027], zgodnie z wolą Boga[1028]. Wzmianki o powszechności ludzkiego przemijania pojawiają się także w innych psalmach[1029].

Księga Koheleta zwraca uwagę na zjawisko przemijania pokoleń, przeciwstawiając je trwałości zjawisk natury[1030]. W jednym z fragmentów stwierdzono:

> Ten sam jest los człowieka, co los zwierzęcia, jedno umiera tak samo jak drugie i to samo tchnienie ożywia ludzi i zwierzęta. Człowiek więc nie przewyższa zwierzęcia, lecz wszystko jest marnością. Wszystko zmierza do tego samego miejsca: wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca (Koh 3, 19-20).

Autor natchniony zastanawia się nad różnicą między losem pośmiertnym człowieka a zwierzęcia[1031]. Takie ujęcie wskazuje na słabo rozwiniętą refleksję nad kwestią życia

---

[1024]Por. Hi 1, 1-5.

[1025]Zob. Hi 42, 7-8. Por. A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz,* dz. cyt., s. 556-558.

[1026]Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 24-25; por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris"* […] *o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (1984 r.), tekst łaciński: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html [dostęp: 15 II 2023], przekład polski: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html [dostęp: 15 II 2023], nry 10-11.

[1027]Por. Ps 90, 3b.

[1028]Por. Ps 90, 2.

[1029]Zob. Ps 39, 5-8; 78, 39; 102, 12; 103, 14-16; 144, 4.

[1030]M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań-Warszawa 1980, s. 96-94. Zob. Koh 1, 4; por. Koh 1, 1-9.

[1031]Zob. Koh 3,21-22.

pozagrobowego[1032]. Nie rozumiano jeszcze w pełni sensu ludzkiej egzystencji[1033]. Śmierć wydawała się sprawiać, że wszystko w oczach ludzi zdawało się daremne[1034]. Należy zauważyć, że treść Księgi Koheleta słusznie przekazuje wiarę w ocenę postępowania ludzkiego dokonywaną przez Boga. Natomiast przekonanie o daremności ludzkiej egzystencji nie może być uznawane za słuszne[1035].

Z kolei w Księdze Syracydesa odnajdujemy znamienne słowa: *Bóg stworzył człowieka z ziemi i sprawi, że on do niej powróci. Dał ludziom dni policzone i czas określony...* (Syr 17, 1nn.)[1036]. Wydaje się zatem, że skończoność ludzkiej egzystencji na Ziemi, mającej kres w śmierci biologicznej, jest zgodna z wolą Bożą i począwszy od stworzenia należy do natury człowieka. Jednocześnie jednak autor Księgi, wymieniając skutki upadku (Syr 25, 24), zestawia razem grzech i śmierć. Czy chodzi zatem o śmierć biologiczną? Wydaje się, że trudno byłoby doszukiwać się w tekście rozróżnienia pomiędzy śmiercią cielesną a duchową. Księga Syracydesa nie zawiera jeszcze nauki o różnym losie pośmiertnym sprawiedliwych i grzeszników, chociaż podkreślono wagę pamięci o człowieku i jego pośmiertnego dziedzictwa. To natomiast zależy od jego postępowania za życia ziemskiego (zob. Syr 41, 5-13). Generalnie grzech oraz śmierć są doświadczane subiektywnie przez człowieka jako zło. W księdze znajdujemy opis uczuć, jakie myśl o nieuchronnej śmierci budzi w człowieku:

> W ich rozważaniach i w bojaźni serca tai się myśl o tym, co ich czeka: o dniu śmierci. […] O śmierci, jak gorzkie jest wspomnienie o tobie dla człowieka, co szczęśliwie żyje wśród swoich dóbr... (Syr 40, 2; 41,1a).

Jednocześnie: *wyrok* [śmierci] *jest dobry dla człowieka, co żyje w nędzy i brak mu już sił* (Syr 41, 2a). Stąd rada, którą autor natchniony dzieli się z czytelnikiem: *Nie dręcz się wyrokiem śmierci* […]. *Taki jest wyrok od Pana nad każdym stworzeniem* (Syr 41, 3a.4). Śmierć cielesna jest zatem nieuchronnym losem każdego człowieka[1037].

Najbardziej dojrzałą refleksję na temat przemijania i śmierci człowieka zawiera Księga Mądrości. Powiązano w niej sprawiedliwość z nagrodą życia wiecznego. W takim ujęciu śmierć cielesna człowieka sprawiedliwego zdaje się być niewielką udręką wobec przyszłej

[1032]Zob. Koh 9, 3-6.
[1033]Por. Koh 8, 14-17.
[1034]Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 26.
[1035]Zob. Koh 12, 7.14.
[1036]Zob. także kolejne wersety Syr 14, zwłaszcza w. 17-18.
[1037]Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 23.

nagrody. W pierwszym rozdziale czytamy: *Nie kuście śmierci zboczeniem swego życia i nie wabcie zniszczenia czynami swych rąk. Bo Bóg śmierci nie uczynił i nie cieszy Go zguba żyjących* (Mdr 1, 12-13).

Tekst ten zdaje się sugerować, że śmierć cielesna – zguba żyjących – jest skutkiem złego postępowania ludzi. Jednakże kolejne fragmenty przeciwstawiają się takiej interpretacji:

> [Bóg] wszystko stworzył, aby było. Rozrodczość świata służy zachowaniu i nie ma w niej toksyn zagłady; nie ma na ziemi królestwa Otchłani. Sprawiedliwość nieśmiertelna jest[1038]. Tymczasem bezbożni rękami i słowami śmierć przywołują. Za przyjaciółkę ją uznawszy ulegają zgniliźnie (Mdr 1, 14-16).

Z przytoczonych fragmentów wynika, że autor natchniony nie mógł mieć na myśli śmierci biologicznej[1039]. Ta bowiem dotyka wszystkich ludzi, natomiast śmierć, o której jest mowa dotyka wyłącznie *bezbożnych*[1040].

Kwestia ta zostaje wyjaśniona w kolejnych rozdziałach Księgi. Przytacza ona najpierw najpierw błędną opinię ludzi przekonanych, że śmierć cielesna jest ostatecznym kresem ludzkiej egzystencji[1041]:

> Nie uznali [oni] tajemnic Boga i nie przyjęli nadziei na zapłatę za bogobojność. Bo do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swojej wieczności (Mdr 2, 22-23).

[1038] Dla sprawiedliwego śmierć cielesna oznacza przejście do wiecznego trwania w Bogu (zob. K. Romaniuk*, Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań-Warszawa 1969, s. 98-99).

[1039] B. Poniży stwierdzał natomiast, że autor natchniony mógł mieć na myśli zarówno śmierć w kontekście biologicznym, jak i duchowym (zob. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 148-149).

[1040] Zob. K. Romaniuk*, Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 95. Z drugiej jednak strony w tym samym komentarzu w odniesieniu do słów *Bóg śmierci nie uczynił* stwierdzono, że autor natchniony miał przede wszystkim na myśli śmierć fizyczną (tamże, s. 96). Sprawę wyjaśniono dalej, stwierdzając, że śmierć, chociaż dla człowieka naturalna, dla bezbożnych staje się karą za grzechy, a tym samym śmiercią wieczną (zob. tamże, s. 98). Taki tok rozumowania koresponduje znakomicie z wnioskami sformułowanymi przez nas w dotychczasowych punktach, a także z konkluzją sporządzoną dalej, w oparciu o teksty Nowego Testamentu.

[1041] Zob. K. Romaniuk*, Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 101-105.

Następnie podkreśla, że: *śmierć na świat weszła przez zawiść diabła, doznają jej, którzy z jego są działu* (Mdr 2, 24). Stwierdza również:

> Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga, żadna tortura ich nie dosięgnie, chociaż wydawało się oczom głupich, że […] umarli. Ich odejście uznano za zniszczenie, usunięcie od nas – za unicestwienie, a oni żyją w pokoju (Mdr 3, 1-3).

Wynika z tego, że śmierć jest skutkiem grzechu, doznają jej niesprawiedliwi i nie ma dla nich nadziei w dniu sądu[1042]. Natomiast sprawiedliwi, choć oddzieleni od żywych poprzez śmierć cielesną, cieszą się zapowiedzią nieśmiertelności[1043].

Rozdziały czwarty i piąty Księgi Mądrości wyrażają także przekonanie, że sprawiedliwi i bezbożni otrzymają adekwatną przyszłą zapłatę. Skutkiem spowodowanego przez zawiść diabła grzechu jest śmierć wieczna, a nie biologiczna. Tej drugiej nie można nazwać w powyższym kontekście *zgubą żyjących,* gdyż można ją zaliczyć w poczet porządku przyrody, stworzonej przez Boga[1044]. Ponadto natchniony autor stwierdza, że przedwczesna śmierć cielesna może być dla człowieka sprawiedliwego błogosławieństwem, gdyż jego pośmiertne bytowanie w Panu jest lepsze, niż życie ziemskie między grzesznikami[1045]. Należy jeszcze dodać, że stwierdzenia zawarte w Mdr 2, 24 oraz w Syr 25, 24, odczytywane w sposób dosłowny, mogą wydawać się ze sobą sprzeczne. Pierwsze z nich kładzie akcent na śmierć duchową jako skutek grzechu, a drugie mówi o śmierci fizycznej. Sprzeczność ta odnajdywała swoje odzwierciedlenie w pierwszych starożytnych sporach interpretacyjnych i nie można powiedzieć, aby na podstawie wyłącznie tych dyskusyjnych fragmentów można było uznać jedno z powyższych stanowisk za obowiązujące[1046].

Wydaje się, iż należy uznać, że w całości ksiąg Starego Testamentu zjawisko podlegania śmierci biologicznej zostało ukazane zasadniczo jako naturalny stan człowieka[1047]. Ponadto wyrażono w nich przekonanie o związku pomiędzy życiem i śmiercią a ludzką

[1042] Zob. Mdr 3, 18.

[1043] Wspomniana w Mdr 2, 22-23 *nieśmiertelność* nie może oznaczać jedynie trwania duszy po śmierci (ta jest wiecznotrwała także u bezbożnych – por. Mdr 1, 16) lecz wspomniane wcześniej bycie z Bogiem – szczególny, uprzywilejowany stan duszy człowieka sprawiedliwego (zob. K. Romaniuk*, Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 112; Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 27).

[1044] Zob. Mdr 1, 13-14. Zob. także B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 148-149.

[1045] Mdr 4, 10-16. Zob. także: Mdr 4, 10, oraz K. Romaniuk*, Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 116, s. 127.

[1046] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 369.

[1047] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 279.

moralnością, chociaż stwierdzono w nich także, że nie każde cierpienie i śmierć cielesna są skutkiem grzechu. Jeśli zaś chodzi o śmierć duchową, to jest ona wynikiem nieprawości w życiu doczesnym.

Konieczne w tym miejscu jest pewne wyjaśnienie i doprecyzowanie. Kiedy używamy pojęcia *śmierci duchowej*, nie może być ona rozumiana jako całkowite unicestwienie istoty ludzkiej i pozbawienie jej życia pozagrobowego. Byłoby to sprzeczne z cytowanymi powyżej słowami Księgi Mądrości: *do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka.* Autor natchniony zwraca zresztą uwagę na błędne rozumowanie ludzi twierdzących, jakoby śmierć sprawiedliwych oznaczała unicestwienie człowieka[1048]. Odmienny los *bezbożnych*, o którym również była już mowa wyżej, również nie oznacza ich unicestwienia: czytamy bowiem, że *dostąpią oni hańby* (Mdr 3, 10). O tym, że różny los pośmiertny sprawiedliwych i bezbożnych nie oznacza całkowitego zniszczenia tych drugich, świadczy także cały rozdział piąty Księgi. Czytamy w nim o losie bezbożnych po śmierci: *Gdy* […] *zobaczą* [sprawiedliwego], *zadygoczą z wielkiego strachu i osłupieją z powodu jego niewiarygodnego ocalenia* (Mdr 5, 2). Jednocześnie podkreśla się, że w przeciwieństwie do nich, sprawiedliwych czeka wieczne życie (Mdr 5, 14). Wydaje się zatem, że śmierć duchowa oznacza los haniebny i tragiczny: egzystencję pośmiertną pozbawioną sensu, w oderwaniu od Boga, zaprzeczenie tego, co jest opisane przez autora natchnionego jako *wieczne życie.* Tak właśnie należy rozumieć pojęcie *śmierci duchowej.*

Jeśli zaś chodzi o właściwy stosunek człowieka do śmierci fizycznej, chociaż budzi ona trwogę i jest nieuchronna, to człowiek sprawiedliwy potrafi uznać swoją cielesną kruchość i stara się wykorzystać roztropnie przeznaczony mu czas: *Daj nam tak liczyć dni nasze, byśmy nauczyli się żyć mądrze* (Ps 90, 12).

Człowiek czerpiący mądrość ze Słowa Bożego wierzy, że powołany jest do nieśmiertelności[1049], dlatego pokłada ufność w Panu modląc się:

> Moje ciało będzie spoczywać w nadziei. Nie pozostawisz mnie bowiem w krainie umarłych i nie dopuścisz, by Twój święty uległ rozkładowi w grobie (Ps 16, 9b-10)[1050].

Podsumowując należy stwierdzić, że w świetle wybranych tekstów starotestamentalnych uzasadniona wydaje się być teza, iż śmiercią w sensie właściwym

[1048]Zob. Mdr 3, 2-4.
[1049]Zob. przytaczane wyżej fragmenty Księgi Mądrości.
[1050]Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nry 31-32.

jest śmierć duchowa, a nie cielesna[1051]. Aby jednak ujawnić pełne znaczenie przytaczanych tekstów konieczna będzie analiza Nowego Testamentu i ukazanie interesującej nas problematyki w kontekście całości Pisma Świętego. Dopiero wówczas będzie można podjąć próbę ustalenia ostatecznego stanowiska odnośnie śmierci jako skutku grzechu, a zwłaszcza rozstrzygnąć, jaki powinien być chrześcijański stosunek do tego zjawiska.

3.1.3 Życie i śmierć a grzech i perspektywa chrześcijańska w wybranych tekstach Nowego Testamentu

Po ustaleniu wniosków na płynących z myśli starotestamentalnej odnośnie śmierci jako skutku grzechu podejmiemy analizę wybranych tekstów Nowego Testamentu.

Należy stwierdzić, że Nowy Testament zawiera wyraźne rozróżnienie między śmiercią cielesną a śmiercią duchową człowieka. Słowa zawarte w Mt 10, 28 wskazują, jakiej śmierci powinien obawiać się człowiek:

> «Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który i duszę, i ciało może zgubić w piekle» (Mt 10, 28)[1052].

Śmierć cielesna nie powinna budzić lęku, gdyż dotyka ona wyłącznie cielesnego wymiaru osoby ludzkiej. Natomiast zatracenie w piekle – wieczne potępienie – powinno budzić uzasadnioną trwogę, gdyż taki los może stać się udziałem całego człowieka[1053].

Przyczyną śmierci duchowej jest grzech. W Liście do Efezjan stan trwania w grzechu jest utożsamiany ze śmiercią: *byliście umarli z powodu przestępstw i grzechów swoich* (Ef 2, 1-7)[1054].

[1051] Zob. R. Rumianek, *Rozumienie śmierci w Starym Testamencie,* „Warszawskie Studia Teologiczne" 14 (2001), s. 31-33.

[1052] Por. Łk 12, 4-5; 2Kor 4, 16-18. Por. także: A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2017, s. 253-254.

[1053] Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, s. 439. Wypada zauważyć, że część komentarzy akcentuje raczej w kontekście tego fragmentu zalecenie posłuszeństwa nakazowi misyjnemu, nawet za cenę śmierci – bojaźń wobec Boga, który w przeciwieństwie do prześladowców chrześcijan ma władzę nie tylko nad ciałem, ale i duszą – por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 191-192; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 32.

[1054] Por. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz,* Lublin 2001, s. 52.

Co więcej, człowiek trwający w nieprawości może być umarły, mimo iż jest jeszcze żywy pod względem biologicznym[1055]. W tym samym liście Paweł[1056] stwierdza:

> Bóg […] ponieważ bogaty jest w miłosierdzie, dzięki wielkiej swojej miłości, którą nas pokochał, obdarzył nas właśnie martwych z powodu przestępstw, życiem we wspólnocie z Chrystusem – z łaskawości otrzymaliście zbawienie (Ef 2, 4-5).

Człowiek, który otrzymał zbawienie jest zatem wybawiony od śmierci i żyje. W Liście do Kolosan czytamy, że mający więź z Chrystusem są już razem z Nim wskrzeszeni, bo On jest ich życiem (zob. Kol 3, 1-4)[1057]. Jest oczywiste, że stanów życia i śmierci, o których tutaj mowa, nie można utożsamiać z życiem i śmiercią biologiczną. Śmierć – rozumiana w tym miejscu w sensie duchowym – oznacza życie tak jakby Boga nie było, egzystencję zmierzającą ku zatraceniu[1058]. Natomiast Boży dar życia dla tych, którzy wcześniej byli martwi, to doświadczanie przyszłego życia z Chrystusem już w doczesności[1059].

Pojęcia życia i śmierci w pełni swojego znaczenia odnoszą się do duchowego stanu człowieka w rzeczywistości doczesnej, zapowiadając jednocześnie jego ostateczny los[1060]. Również aspekt eschatyczny objawia związek życia i śmierci człowieka z jego wyborami moralnymi[1061]. Czyny człowieka odpowiadają jego fundamentalnej decyzji – żyć w przyjaźni z Bogiem albo bez Niego: *Światło przyszło na świat, a ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło; bo ich uczynki były zepsute* (J 3, 19b)[1062].

Grzech prowadzi do odrzucenia Boga, a więc śmierci duchowej[1063], zgodnie z tym, co stwierdzono w Liście św. Jakuba: *namiętność, jeśli pocznie, rodzi grzech, a grzech, gdy*

[1055]Por. tamże.

[1056]Nawet jeśli nie był to sam Paweł Apostoł – jego autorstwo jest bowiem kwestionowane przez część badaczy – to musiał być to jakiś jego uczeń, inspirowany nauką Apostoła Narodów (zob. R. E. Brown, *The churches the apostles left behind*, New York 1984, s. 47).

[1057]Por. także obecne w Mt 4, 16b odniesienie do Jezusa słów z Iz 9, 1: *Dla przebywających w cienistej krainie śmierci wzeszło światło.*

[1058]Por. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz,* dz. cyt., s. 52.

[1059]Zob. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 419.

[1060]Zob. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz,* dz. cyt., s. 54-55.

[1061]Zob. wyżej o paralelizmie Rdz 2, 17 i Pwt 30, 15 i Syr 15, 15-20 oraz motywie dwóch dróg w *Didache.*

[1062]Zob. także wersety 20-21. Według części badaczy w sformułowaniu *uczynki* należy widzieć postawę człowieka wobec Objawienia, chociaż najbardziej oczywista interpretacja nakazuje raczej odczytując ten tekst zwrócić uwagę na powiązanie pomiędzy *uczynkami,* a zbliżaniem się do światłości i unikaniem jej, to znaczy, że postawa etyczna odzwierciedla przynależność człowieka do *światła* lub *ciemności* (por. S. Mędala, *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1 – 12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Częstochowa 2010, s. 425-428; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt, s. 165-166).

[1063]R. E. Brown widzi w tym miejscu intuicję prawdy wyrażonej później w teologii – że piekło, a więc stan śmierci duchowej nie jest wolą Bożą dla człowieka, ale konsekwencją wolnej, ludzkiej decyzji odrzucenia Boga (zob. R. E. Brown, *I Bogiem było słowo. Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, dz. cyt., s. 146).

dojrzeje, śmierć płodzi (Jk 1,15)[1064]. Podobnie Rz 2, 6 wyraża związek między wyborami moralnymi człowieka a jego przyszłym losem: [Bóg] *wypłaci każdemu według jego czynów: tym, którzy wytrwałością w dobrym postępowaniu dążą do chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne*[1065].

Zatem najważniejszą zapłatą za konsekwentne decyzje w wierze nie jest życie doczesne, ale wieczne: *sprawiedliwy dzięki wierze żyć będzie* (Rz 1, 17b). Analogicznie, nauczanie Nowego Testamentu wiąże śmierć duchową z grzechem. Będąc ściśle związaną z wyborami moralnymi człowieka, staje się ona dla niego prawdziwą zagładą.

Skoro jest już jasne, że zasadniczym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa, to pozostaje do rozstrzygnięcia problem śmierci biologicznej. W związku z tym pojawia się pytanie: jeżeli śmierć cielesna była od początku zamierzona przez Boga, to dlaczego aż do wydarzenia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jawiła się ludziom jako los nieunikniony, i mimo że oczywisty, to dramatyczny i bolesny? Jak wyjaśnić popaschalny przewrót w postrzeganiu śmierci cielesnej? Być może najbardziej istotnym tekstem odpowiadającym na te pytania jest fragment z Listu do Hebrajczyków:

> Ponieważ dzieci uczestniczą w tej samej krwi i ciele, to i On [Syn Boży] podobnie stał się ich uczestnikiem, aby śmiercią przeszkodzić w działaniu tego, który ma władzę nad śmiercią, to jest diabła, oraz aby uwolnić tych, którzy z racji lęku przed śmiercią przez całe życie podlegali niewoli (Hbr 2, 14-15).

Wydaje się, że stwierdzenie dotyczące *władzy diabła nad śmiercią* można zinterpretować następująco: człowiek żyjący w grzechu (będący „pod władzą" diabła[1066]) utracił więź z Bogiem, co spowodowało utratę harmonii ze stworzeniem oraz z własną, śmiertelną cielesnością[1067]. Śmierć biologiczna – uznawana w Biblii za naturalny stan człowieka[1068] – zamiast być czymś normalnym, naturalnym, stała się doświadczeniem

---

[1064]Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 92-95.

[1065]Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 1978, s. 99-101.

[1066]Por. 1J 3, 10: *Przez to ujawniają się dzieci Boga i dzieci diabła: ktokolwiek nie spełnia tego, co sprawiedliwe, nie jest z Boga; tak samo, kto nie miłuje swego brata*; por. także J 12, 31: *«Teraz zaczął się sąd nad tym światem, teraz rządca tego świata zostanie precz wyrzucony».*

[1067]Trzeba jednak zaznaczyć, że np. *Katolicki Komentarz Biblijny* odnośnie Hbr 2, 14-15 proponuje przeciwną interpretację, opartą o tezę, że *niewola* oznacza w tym przypadku religijny lęk, wynikający z przekonania, iż śmierć jest zerwaniem więzi człowieka z Bogiem – *Katolicki Komentarz Biblijny,* dz. cyt., s. 1468-1469.

[1068]*Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 279.

dramatycznym. Pojawił się w człowieku lęk przed śmiercią[1069], wynikający z błędnego przekonania, że koniec życia doczesnego oznaczałby w konsekwencji całkowity kres jego egzystencji[1070]. Tymczasem chrześcijanin, mający nadzieję zmartwychwstania, dzięki świadectwu zmartwychwstania Chrystusa[1071], jest już wyzwolony z niewoli lęku przed śmiercią. Nie jest ona już postrzegana jako kres egzystencji[1072].

Opinię tę potwierdza Drugi List do Koryntian, zawierający niezwykle istotne ujęcie problematyki eschatologicznej w aspekcie indywidualnego losu człowieka śmiertelnego cieleśnie. Święty Paweł prezentuje w nim dojrzałe ujęcie chrześcijańskiej wiary w życie pozadoczesne: *Wiemy, że gdy ten namiot naszego ziemskiego zamieszkiwania zostanie zwinięty, otrzymamy dom od Boga, wieczne mieszkanie w niebie, nie ręką zbudowane* (2Kor 5, 1). Apostoł Narodów wyjaśnia, jaki powinien być chrześcijański stosunek do śmierci cielesnej:

> Dlatego w tym teraz wzdychamy, bo już pragniemy przywdziać tamten nasz niebieski przybytek, o ile tylko [z tego] rozebrawszy się, nie okażemy się nagimi. I tak naprawdę, przebywając w tym namiocie, udręczeni wzdychamy, bo nie chcielibyśmy się rozbierać, lecz od razu wdziać [tamten] na wierzch, aby śmiertelne ogarnięte zostało przez życie (2 Kor 5, 2-4)[1073].

Należy przyjąć, że Paweł nie wyraża tęsknoty za śmiercią, lecz za zmartwychwstaniem – życiem pełniejszym[1074]. Przejście od bytowania cielesnego, doczesnego, do ostatecznej chwały Nieba jest konieczne i upragnione[1075].

[1069]Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 204-205.

[1070]Por. Mdr 2, 1nn: *Którzy myślą opacznie powiedzieli sobie: «Krótkie i smutne jest nasze życie, na śmierć człowieka nie ma lekarstwa;* (…) *Dlatego chodźcie, zażywajmy dóbr, póki są. Korzystajmy ze świata jak w młodości: zachłannie!* (…) *Udręczmy sprawiedliwego, bo ubogi...» Tak pomyśleli i wybrali bezdroża, bo złość ich zaślepiła.*

[1071]Por. 1Kor 15, 22, oraz zob. niżej omówienie tego fragmentu.

[1072]Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 215.

[1073]Por. A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 270-271.

[1074]Wbrew obyczajom greckim, w których nudyzm, towarzyszący np. zawodom sportowym, był zwyczajną praktyką, Żydzi uznawali nagość za wstydliwą, a obnażenie za upokarzające – stąd być może: *nie chcielibyśmy się rozbierać, lecz od razu wdziać* [niebieski przybytek]. Można uznać, że konieczność przejścia przez śmierć, aby doświadczyć zmartwychwstania jest tutaj porównana do konieczności obnażenia się, w celu przyodziania doskonalszej szaty – por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 384.

[1075]A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 274-275.

Chociaż śmierć cielesna jawi się jako pewna niedogodność[1076], to jednak jest ona konieczna, aby w pełni poznać Boga[1077]:

> Wiemy, że przebywając w ciele, przebywamy oddaleni od Pana. Idziemy bowiem za wiarą, a nie za widzialną postacią. Ufni jesteśmy, choć wolelibyśmy raczej wyprowadzić się z ciała i być przy Panu (2 Kor 5, 6b-8).

W przytoczonych słowach Paweł przedstawił nowy, chrześcijański stosunek do śmierci, w której człowiek dostrzega drogę do pełniejszego bycia z Chrystusem, nie negując jednocześnie wartości życia doczesnego. Zostaje to potwierdzone w Liście do Filipian:

> Dla mnie […] żyć – Chrystus, a umrzeć – zysk. Walczą we mnie te dwa [dążenia]: pragnę, aby umrzeć i być z Chrystusem, bo przecież to o wiele lepsze; pozostać natomiast w ciele – bardziej potrzebne ze względu na was (Flp 1, 21.23-24)[1078].

Przyczyny, dla których śmierć cielesna nabrała dla chrześcijan nowego znaczenia, wyjaśnia analogia pomiędzy Adamem a Chrystusem zawarta w Pierwszym Liście do Koryntian i Liście do Rzymian[1079]:

> Skoro […] przez człowieka śmierć, to i przez Człowieka zmartwychwstanie. Bo jak w Adamie wszyscy umierają, tak również w Chrystusie wszyscy zostają ożywieni (1Kor 15, 21n)[1080].

[1076]Por. tamże, s. 266-267.

[1077]Nie należy oczywiście zapominać o przekonaniu Pawła o nieco odmiennym charakterze przejścia z bytowania doczesnego do wieczności w przypadku tych ludzi, którzy będą bezpośrednimi, historycznymi świadkami paruzji, jeśli oczywiście pojmować to wydarzenie w sensie realnego, przyszłego fenomenu dokonującego się w świecie materialnym, jako zwieńczenie jego historii. Por. 1Kor 51b. 52b: *Nie wszyscy umrzemy* [lub – *zaśniemy* – jak proponuje grecko-polski przekład interlinearny (R. Popowski, M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi,* Warszawa 2017)], *ale wszyscy będziemy przemienieni. Umarli zostaną wskrzeszeni niezniszczalni, i my zostaniemy przemienieni* (przekład Biblii Paulistów. Biblia pierwszego Kościoła proponuje *nie cali* zamiast *nie wszyscy*). Por. także A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 263.

[1078]Por. J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 166-167; A. Jankowski, *Listy więzienne Św. Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962, s. 94-101.

[1079]Por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 486. Por. Rz 5, 12nn.

[1080]Biblia pierwszego Kościoła, podobnie jak wcześniej Biblia Tysiąclecia podają dosłownie *w Adamie,* wedle oryginalnego: ἐν τῷ Ἀδὰμ. Tymczasem Biblia Paulistów proponuje w 1Kor 15,22: *Jak bowiem przez jedność z Adamem wszyscy umierają, tak też przez jedność z Chrystusem wszyscy będą przywróceni do życia.* Ten przekład wtrąca do tekstu oryginalnego interpretację teologiczną, co ułatwia zrozumienie fragmentu.

Wydaje się, że stwierdzenie, iż *ostatnim nieprzyjacielem, którego* [Pan] *uczyni bezczynnym, będzie śmierć* (1Kor 15, 26) należy rozumieć w sensie eschatologicznym[1081], to znaczy w świetle powszechnego zmartwychwstania umarłych, o czym również wspomina Apostoł w swym Liście.

Powyższa analogia pozwala zauważyć, że dzieło zbawcze Chrystusa przynosi wydoskonalenie ludzkiej natury w kontekście zmartwychwstania. Przyszłe ciało ludzkie, na wzór uwielbionego Ciała Chrystusa otrzyma całkowicie nową jakość:

> Pierwszy człowiek – z ziemi, gliniany, drugi Człowiek – z nieba. Jaki tamten gliniany, takimi i gliniani; a jaki niebieski, takimi i niebiescy. A jak nosiliśmy podobieństwo do glinianego, będziemy także nosić podobieństwo do niebieskiego (1Kor 15, 47-49)[1082].

Doczesna cielesność człowieka – z natury śmiertelna – zostanie przemieniona w niezniszczalną[1083]:

> Umarli powstaną jako niezniszczalni, i my dostąpimy odmienienia. Bo trzeba, by to tutaj zniszczalne przywdziało niezniszczalność, a to tutaj śmiertelne przywdziało nieśmiertelność (1Kor 15, 52b-53)[1084].

W interpretacji powyższych fragmentów należy pamiętać o bogactwie znaczeniowym hebrajskiego wyrazu *adam.* Jak zauważyliśmy wcześniej, w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju *Adam* oznacza częściej zbiorowość ludzką, człowieka w sensie gatunkowym niż jednostkę[1085]. Nie można nie wspomnieć w tym miejscu o subtelności zawartej w Rdz 5, 2. Werset ten Biblia pierwszego Kościoła tłumaczy następująco: *Stworzył ich jako mężczyznę i jako kobietę. I pobłogosławił ich. W tym dniu, kiedy stworzył, nadał im imię Adam.* Autor

---

[1081] Por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 488-489.

[1082] Werset 49 odczytać można jako zapowiedź ciała uwielbionego po zmartwychwstaniu (jak w przytoczonym przekładzie) albo jako zachętę do naśladowania Chrystusa (*nośmy obraz*). Niezależnie od wariantu we fragmencie tym można odczytać następujące przesłanie: poprzez postępowanie w wierze i moralności chrześcijanin upodabnia się do Chrystusa, uwidaczniając w sobie zmartwychwstanie, które antycypowane jest już w sakramencie chrztu, a pełnię osiągnie w eschatycznym powstaniu z martwych – zob. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 500.

[1083] Por. tamże, s. 501.

[1084] Por. 2Tm 1, 10b: *On* [Jezus Chrystus] *pokonał śmierć, a objawił w Ewangelii życie i niezniszczalność* – w objawieniu Chrystusa zmartwychwstałego ujawnia się dar miłosiernego Boga dla ludzkości – prawdziwe, nieśmiertelne życie. Zob. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s. 169.

[1085] Na ten temat zob. szerzej w rozdziale pierwszym niniejszej pracy punkt: *Adam – kolektywny reprezentant ludzkości.*

przekładu R. Popowski zachował w tym miejscu występujące w oryginale hebrajskie *Adam,* zachowując wspomnianą wieloznaczność tego terminu[1086]. Wydaje się pewne, że noszący nazwę *Adam,* przedstawieni w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju pierwsi ludzie, mogą być zatem postrzegani jako reprezentanci całej ludzkości, zwłaszcza pierwotnej. Jednocześnie jesteśmy przekonani, że interpretacja postaci biblijnego Adama jako *osoby kolektywnej* albo człowieka *uniwersalnego*[1087]*,* z którym identyfikują się wszyscy ludzie wszystkich czasów[1088], stoi u podstaw Pawłowej paraleli Adam – Chrystus. Jak wynika z cytowanych fragmentów listów Apostoła Narodów, jedność ludzkości z Adamem aktualizuje się w ramach jedności z *Drugim Adamem* – Chrystusem, a negatywny wpływ grzechu Adama na ludzką naturę jest pokonany poprzez paschalne misterium Chrystusa[1089].

Wobec wcześniejszych rozważań na temat śmierci cielesnej pojmowanej pozytywnie, jako zjawiska koniecznego, naturalnego, które zostało przez Chrystusa wydoskonalone i w Nim otrzymało nowe znaczenie, pojawia się pytanie: jak powyższe tezy odnoszą się do fragmentu Listu do Rzymian, skoro mowa w nim o śmierci, która weszła na świat przez grzech? Przytoczymy go poniżej w całości i odniesiemy się do niego, prezentując argumentację, świadczącą naszym zdaniem o niesprzeczności tegoż fragmentu z dotychczasowymi ustaleniami. Czytamy w nim:

> Dlatego jak z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat, a z powodu grzechu śmierć, tak śmierć, dla której wszyscy zgrzeszyli, przeszła również na wszystkich ludzi[1090]. Bo jeszcze przed Prawem grzech był na świecie, a grzechu nie przypisuje się, jeśli nie ma prawa, jednak śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie grzeszyli przestępstwem takim, jak Adam. A on jest zapowiedzią przyszłego. […] Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zaczęła królować z powodu tego jednego, to o wiele bardziej królować będą w życiu z powodu jednego, Jezusa Chrystusa, ci, którzy otrzymują ogromne bogactwo łaski i daru sprawiedliwości (Rz 5, 12-14.17).

[1086]Warto zauważyć, że Biblia pierwszego Kościoła zachowała tą subtelność tekstu hebrajskiego, mimo że przekład ten jest oparty na Septuagincie. Popularne przekłady Starego Testamentu z j. hebrajskiego, jak Biblia Paulistów i Biblia Tysiąclecia, kończą ten werset następująco: *...pobłogosławił ich i nazwał ludźmi,* nie oddając wieloznaczności hebrajskiego pojęcia *adam.*

[1087]Zob. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów,* t. 1, dz. cyt., s. 134.

[1088]Zob. K. Kaucha, *„Cóż to jest prawda?". Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera,* dz. cyt., s. 43.

[1089]Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa,* dz. cyt., s. 200.

[1090]Biblia Paulistów ma w tym miejscu: *Dlatego, jak przez jednego człowieka przyszedł na świat grzech, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, gdyż wszyscy zgrzeszyli...*

W powyższym fragmencie jest mowa o śmierci, która wraz z grzechem przeszła na wszystkich ludzi i *zapanowała nad nimi*. Kwestia ta rozpatrywana jest przez autora natchnionego w kontekście zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, co jasno odczytać można nie tylko z powyższego fragmentu, ale także wersetów poprzedzających go[1091], jak również w kontekście pouczeń odnoszących się do tego jak należy odpowiedzieć na łaskę zbawienia[1092]. Paweł nie skupia swojej uwagi na kwestii upadku człowieka[1093], ale na typologicznym przeciwstawieniu Adama i Chrystusa – starego i nowego człowieka, aby ukazać zbawcze dzieło Syna Bożego[1094]. Zatem śmierć, o której tutaj mowa, jest w pierwszej kolejności śmiercią duchową[1095], natomiast cielesną w tym sensie, w jakim *zawładnęła* ludzkością. Wątek ten przedstawiliśmy już powyżej w kontekście Hbr 2, 14-15. Naszą opinię zdaje się potwierdzać kontekst dalszych wypowiedzi Apostoła Pawła:

> Prawo się pojawiło, aby uwypuklić przestępstwo. Gdzie jednak uwypuklił się grzech, tam w przeogromnej obfitości wystąpiła łaska, aby jak grzech zaczął królować w śmierci, tak by łaska królowała przez sprawiedliwość [wiodącą] do życia wiecznego za sprawą Jezusa Chrystusa, naszego Pana (Rz 5, 20-21).

Antyteza par: grzech – śmierć, sprawiedliwość – życie wieczne, utwierdza nas w przekonaniu, że chodzi tutaj o śmierć i życie w aspekcie duchowym i eschatycznym[1096]. W rozdziale siódmym bezsprzecznie jasne jest, że pojęcie *śmierci* użyte jest w znaczeniu śmierci duchowej, to znaczy trwania w grzechu: *Grzech* […] *skorzystał z przykazania, uwiódł mnie i zabił nim.* […] *Grzech,* […] *korzystając z tego, co dobre, sprowadza na mnie śmierć* (Rz 7, 11.13).

W kolejnym rozdziale Listu znajdujemy znamienne słowa:

> Nie ma już zatem żadnego wyroku skazującego na tych, którzy [są] w Chrystusie Jezusie. Prawo Ducha [dającego] życie w Chrystusie Jezusie uwolniło cię od prawa grzechu i śmierci (Rz 8, 1-2).

[1091]Zob. Rz. 5, 1-11.

[1092]Zob. Rz. 6, 1nn.

[1093]K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt. s. 136. Ze względu na to, że sednem pawłowego przesłania nie jest upadek i śmierć, ale zbawienie, nie będziemy w tym miejscu zagłębiać się w problematykę przekładu greckiego ἐφ᾽ ᾧ na łacińskie *in quo* w Rz 5, 12.

[1094]Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 177; por. S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 71; s. 304-338.

[1095]Tak podaje np. komentarz do omawianych wersetów w Biblii Paulistów, dodając, że grzechy oprócz skutku jakim jest śmierć duchowa, mogą w wielu przypadkach przyczyniać się – wprost lub pośrednio – do śmierci fizycznej.

[1096]Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt. s. 142-143.

Oczywistym jest, że zarówno w tym, jak i w poprzednich wersetach musi być mowa o śmierci duchowej – wiecznej[1097]. Jeżeli bowiem dzięki łasce zbawienia nie podlegamy już *prawu śmierci*, to dlaczego nadal doświadczamy cielesnego przemijania[1098]?

W świetle omawianych fragmentów Listu do Rzymian należy jeszcze bardziej utwierdzić się w przekonaniu, że śmiertelność cielesna i doczesne przemijanie same w sobie nie mogą być postrzegane jako kara za grzech i skutek grzechu[1099]. Zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa uwalnia natomiast od prawdziwych owoców upadku pierwszych ludzi: niewoli grzechu i śmierci duchowej – wiecznej, będącej skutkiem grzechu.

Wspomnieliśmy wcześniej o problemie przekładu ἐφ᾽ ᾧ w Rz 5, 12. Grecki fragment εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον Wulgata oddaje jako *in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt*, a za Wulgatą wiele dawnych przekładów na języki narodowe. Na przykład Biblia Jakuba Wujka tłumaczy Rz 5, 12 następująco: *na wszytki ludzie śmierć przeszła, w którym wszyscy zgrzeszyli.* Oznaczałoby to, że ἐφ᾽ ᾧ odnosiłoby się do Adama *w którym – in quo* – wszyscy zgrzeszyli. W takim razie przyczyną śmierci cielesnej ludzi byłby grzech Adama, w którym mają udział. Ten tok myślenia dominował długo w teologii zachodniej[1100]. Wschód twierdził raczej, że ἐφ᾽ ᾧ to synonim spójnika przyczynowego διότι[1101] i odnosił go raczej do słowa *śmierć,* a więc należałoby tłumaczyć: *śmierć przeszła na wszystkich ludzi, bo wszyscy zgrzeszyli*[1102], albo *z powodu której wszyscy zgrzeszyli*[1103]. W takim wypadku przyczyną śmierci byłyby osobiste grzechy ludzi, dziedziczących skutki grzechu Adama czy naśladujących go[1104]. Tymczasem, jak utrzymują zwolennicy trzeciego stanowiska, wyrażenie ἐφ᾽ ᾧ występowało często w umowach prawnych i odnosiło do rozmaitych klauzul, warunkujących kontrakt, oznaczając: *ponieważ spełnił się warunek, że...* lub *ponieważ okazało się, że...*[1105].

[1097] Zob. tamże, s. 158.

[1098] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 371.

[1099] Trzeba jednak przyznać, że wiele komentarzy, zwłaszcza starszych, wyraża opinię, że na skutek grzechu dotknęła człowieka śmierć cielesna, której moc dotknęła także i ducha ludzkiego – zob. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt. s. 137.

[1100] Zob. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt. s. 138.

[1101] Tamże.

[1102] Podobnie ma Biblia Paulistów, zob. jeden z poprzednich przypisów.

[1103] Wydaje się, że to miał na myśli R. Popowski, autor przytaczanego wcześniej przez nas przekładu w Biblii pierwszego Kościoła.

[1104] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 353.

[1105] Zob. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt. s. 139.

Biorąc to pod uwagę Kazimierz Romaniuk zaproponował następujące tłumaczenie:

> Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech – śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ spełnił się, niestety, warunek, że wszyscy ludzie zgrzeszyli[1106].

Oznaczałoby to, że bezpośrednią przyczyną śmierci są grzechy osobiste, ale do nich z kolei nie doszłoby, gdyby nie upadek Adama[1107]. Trzeci wariant przekładu wydaje się niezwykle cenny dla rozwikłania wielu trudności teologicznych związanych z problematyką grzechu pierworodnego. Na potrzeby podejmowanej przez nas problematyki możemy przyjąć zarówno wariant drugi, jak i trzeci, odrzucając jednocześnie pierwszy (idący za Wulgatą) jako nieadekwatny i zasadniczo niepoprawny[1108]. Natomiast propozycje druga i trzecia – a zwłaszcza trzecia – wydają się dla problematyki śmierci o tyle istotne, że uwypuklają związek pomiędzy ludzką moralnością a śmiercią – co wielokrotnie było już wcześniej podnoszone – ustalając, że skutkiem osobistego grzechu jest śmierć duchowa, a nie cielesna[1109].

Powyższe ustalenia możemy podsumować stwierdzając, że lektura ksiąg Nowego Przymierza pozwala sformułować cztery twierdzenia, dzięki którym możemy definitywnie rozstrzygnąć kwestie problemowe tego rozdziału już na poziomie danych z Pisma Świętego. Twierdzenia te brzmią następująco:

1) Istnieje związek pomiędzy moralnością człowieka a życiem i śmiercią;

2) Zasadniczym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa;

3) Śmierć cielesna jest naturalna dla człowieka, ale jednym ze skutków grzechu jest zmiana charakteru ludzkiego doświadczenia śmierci;

4) Dla chrześcijanina śmierć cielesna nie tylko na powrót staje się doświadczeniem naturalnym, ale jest również zjawiskiem przemienionym, wydoskonalonym i prowadzącym do pełni życia.

[1106] Tamże.

[1107] Tamże. Por. także S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz,* dz. cyt., s. 308-309; s. 745-757.

[1108] Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 169; s. 176; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 138-139.

[1109] Gdyby skutkiem grzechu uczynkowego była śmierć cielesna człowiek bezgrzeszny byłby nieśmiertelny biologicznie. To stwarzałoby olbrzymi problem w kontekście śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa, a nawet, gdyby ujmować Jego zbawczą mękę jako wyjątek, to niewytłumaczalne byłoby zaśnięcie Najświętszej Marii Panny, która – jak wykażemy w jednym z dalszych punktów – doznała końca życia biologicznego.

W świetle tekstów Nowego Testamentu i całościowej, chrystocentrycznej lektury Pisma Świętego otrzymujemy pełną nadziei i radości odpowiedź na pytania związane ze śmiercią i przemijaniem. Przesłanie to mówi, że śmiertelna cielesność, będąca częścią ludzkiej natury, przyjęta przez Syna Bożego i dzielona z ludźmi, stała się narzędziem zbawienia[1110] i zgodnie z tym, co powiedziano w przytoczonych wcześniej fragmentach Nowego Testamentu, została ostatecznie, przez solidarność Syna Bożego z ludźmi[1111], nie tylko pokonana, ale i przemieniona, przez co jawi się już nie jako tragiczny koniec, ale jako brama do pełni życia. Można więc powiedzieć, że Chrystus oświecił swoim światłem ludzkie przemijanie, nadając nowe znaczenie śmierci biologicznej[1112]. Człowiek wchodzący w bliskość z Bogiem może zaakceptować skończoność swojej cielesności i przyjąć ją na sposób chrześcijański[1113]. Jest to możliwe dzięki nadziei pokładanej w Chrystusie, którego cała ziemska działalność zapowiadała ostateczne obdarowanie ludzkości prawdziwym życiem[1114]. Chrześcijanin, odkrywając, że uczestniczy w Jego życiu, zdaje sobie sprawę, że śmierć staje się drogą do zmartwychwstania na wzór Chrystusa i nie budzi już ona trwogi[1115]. Tak bowiem jak jesteśmy zjednoczeni zChrystusem w Jego śmierci i naszym umieraniu cielesnym, tak możemy być z Nim zjednoczeni w zmartwychwstaniu do pełni życia[1116].

3.1.4 Chrystus jako Drzewo Życia przywraca dostęp do życiodajnych owoców

Powróćmy jeszcze do obrazu rajskiego ogrodu z Księgi Rodzaju, od którego rozpoczęliśmy rozważania nad interpretacją tekstów biblijnych. Jak stwierdziliśmy wcześniej, wszystko wskazuje na to, iż z opowiadania o upadku pierwszych ludzi, w którym pojawiają się symbole drzew rajskich, można wnioskować, że ludzie nie zostali ukarani przez Boga śmiercią cielesną za sięgnięcie po owoc Drzewa Poznania (akt oznaczający odrzucenie prawa Bożego). Utracili natomiast dostęp do owoców Drzewa

[1110] Zob. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 610.
[1111] Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 1615.
[1112] Por. 2Tm 1, 10b: *On* [Jezus Chrystus] *pokonał śmierć, a objawił w Ewangelii życie i niezniszczalność* – w objawieniu Chrystusa zmartwychwstałego ujawnia się dar miłosiernego Boga dla ludzkości – prawdziwe, nieśmiertelne życie – zob. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* dz. cyt., s.169.
[1113] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 28; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz, cyt., s. 825-827.
[1114] Zob. tamże, nry 37-38.
[1115] Por. tamże, nr 39; nr 43.
[1116] Por. Rz 6, 3-10.

Życia – co oznacza utratę komunii z Bogiem, dającej życie duchowe i wieczne. Taka teza znajduje potwierdzenie w eschatologicznych tekstach Apokalipsy św. Jana. W Ap 2,7 mowa o *drzewie życia*, *które jest w raju Boga.* Z niego będą mogli spożywać zwycięzcy, którzy wytrwali do końca w wierze. Drzewo to ukazane jest także w Ap 22, 2. 14. 19. Jego liście są *lekarstwem narodów,* a do jego owoców mają dostęp ci, co dają posłuch słowom proroctwa, a dzięki krwi Chrystusa weszli do niebiańskiego Jeruzalem[1117].

Spójrzmy raz jeszcze na na obraz Drzewa Życia w rajskim ogrodzie. Jak zauważa M. Szamot, owo drzewo nieprzypadkowo zostało wyróżnione centralną pozycją *w środku ogrodu* (Rdz 2,9b). Rosnąc w centrum wskazuje na sens istnienia całego ogrodu[1118], a spożywanie jego owoców – czyli trwanie w wiecznej komunii z Bogiem – okazuje się sensem istnienia człowieka. Staje się to jasne w kontekście całego Pisma Świętego. Jak już stwierdziliśmy, badając możliwości egzegetyczne Rdz 2-3 i odczytując biblijny dramat należy uznać, że człowiek w Edenie nie sięgnął po owoc Drzewa Życia. Oznacza to, że w wyniku negatywnego przejścia weryfikacji osobowo-moralnej rozminął się z możliwością prawidłowej, życiodajnej relacji ze Stwórca. Ślady powyższej interpretacji odnajdujemy w myśli świętego Metodego z Olimpu (zm. ok. 311 r.). Obraz drzew rajskich w kontekście grzechu, życia i śmierci komentował on następująco:

> Człowiek [...] umieszczony [...] w środku między «drzewem życia» a «drzewem wiadomości dobrego i złego», przekształca się w postać tkwiącą na drzewie, z którego owoce spożywał, ale sam nie jest ani drzewem życia, ani drzewem zniszczenia, lecz przez uczestnictwo i udział w zniszczeniu stał się śmiertelny, gdy jednak złączy się z olejem drzewa życia, okazuje się niezniszczalny i nieśmiertelny[1119].

Wydaje się, że powyższą interpretację można przełożyć z języka symbolicznego na dosłowny następująco: człowiek, który miał możliwość poprzez pogłębianie relacji z Bogiem – zwłaszcza na niwie moralnej – zyskać udział w Życiu Bożym, nie wybrał tej możliwości i utracił owe prawdziwe życie[1120]. Ostatecznie jednak Chrystus, który sam jest Życiem przywrócił ludziom dostęp do życiodajnego pokarmu, owoców nieśmiertelności[1121]. Wskazywał na to Justyn Męczennik w *Dialogu z Żydem Tryfonem,* stwierdzając: *Symbolem Chrystusa, który po ukrzyżowaniu, jak na to wskazują Pisma, ma*

[1117] Zob. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 121-123. Warto odnotować, że motyw świętego, kosmicznego drzewa występuje także w innych religiach (zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 285 i nn.).

[1118] Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy,* dz. cyt., s. 36.

[1119] Metody z Olimpu, *Uczta*, dz. cyt, III.VIII.

przyjść powtórnie w chwale, było drzewo żywota, posadzone, jak powiedziano, w raju[1122]. Symbolika rajskiego Drzewa Życia była zresztą łączona z Chrystusem zarówno w teologii, jak i w sztuce chrześcijańskiej[1123]. Motyw ten współcześnie został zinterpretowany przez jezuickiego artystę, Przemka Wysogląda, który chrystyczną symbolikę Drzewa Życia połączył z treścią wschodnich ikon *Anastasis* w trzeciej części tryptyku *Drzewo Życia* zatytułowanej *Tajemnica Wielkiej Soboty* [zob. ryc. 2][1124].

J. Salij, przypominając słowa średniowiecznej pieśni pasyjnej *Krzyżu święty nade wszystko,* stwierdził, że Jezusa Chrystusa możemy nazwać Owocem Drzewa Życia w sensie najbardziej dosłownym[1125]. Sam Zbawiciel zapowiadał bowiem dobitnie w Kafarnaum możliwość otrzymania pokarmu nieśmiertelności, Owocu, który utracili pierwsi ludzie:

> «Ja jestem chlebem życia. Wasi ojcowie jedli mannę na pustyni, a poumierali; tutaj jest chleb, który z nieba zstępuje, aby nikt, kto z niego spożywa, nie umarł. […] Chlebem, który ja dam, jest moje ciało na życie świata. […] Kto spożywa moje ciało i moją krew pije, ma życie wieczne i ja go wskrzeszę w dniu ostatnim. […] Kto ten chleb spożywa, będzie żył na wieki»[1126].

[1120] Odmienną, bardzo interesującą koncepcję związaną z narracją Rdz 2-3 proponował prawosławny teolog A. Schmemann. Jego zdaniem obraz raju oznaczał, że cały świat miał dla człowieka wymiar eucharystyczny, a komunia z Bogiem zaspokajała duchowe łaknienie człowieka. Sięgnięcie po owoc zakazanego drzewa symbolizuje odrzucenie miłości Stwórcy i ukierunkowanie na miłość własną, wskutek czego człowiek stracił eucharystyczny wymiar swojej doczesnej egzystencji i możliwość zaspokojenia duchowego głodu (zob. W. Maciążek, *Grzech pierworodny jako negacja wdzięczności. Próba odczytania konfesyjnie zróżnicowanych interpretacji,* dz. cyt., s. 150-153).

[1121] Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 152-153.

[1122] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., 86.1-2.

[1123] Zob. np. J. Sprutta, *Krzyż mistyczny jako Drzewo Życia w sztuce średniowiecza*, dz. cyt., s. 329-338; M. Witała, *Grzech pierworodny: współczesne trudności i propozycja zastosowania chrystocentrycznej symboliki drzew rajskich w narracji teologicznej,* dz. cyt., s. 209-224; por. także: Bonawentura, *Lignum vitae*, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne,* tłum. K. Żuchowski, Warszawa 1984, s. 260-284, Prolog.

[1124] Artysta objaśnia symbolikę ikony na swojej stronie internetowej: https://wysoglad.blog.deon.pl/2018/12/20/drzewo-zycia-iii-tajemnica-wielkiej-soboty/ [dostęp: 15 II 2023]

[1125] J. Salij, *Zerwanie zakazanego owocu, „*W Drodze" 423 (2008: 11), wydanie online: http://www.miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=11786 [dostęp: 5 III 2021].

[1126] J 6, 35.48-51.54.58b. Por. S. Mędala, *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1 – 12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 587-604. Warto zauważyć, że w tradycji rabinicznej pokolenia, które wymarło na pustyni dotknęła nie tylko śmierć w sensie biologicznym, ale też eschatycznym – tamże. Por. R. E. Brown, *I Bogiem było słowo. Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, dz. cyt., s. 164-166.

Dzięki temu cała egzystencja człowieka, poprzez jego przemijającą doczesność i śmierć, aż do wieczności, może być przepełniona prawdziwym życiem w jego pełni, zgodnie z tym, co czytamy w J 17, 3: *«A na tym polega życie wieczne, aby poznawali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga oraz Tego, którego posłałeś: Jezusa Chrystusa»*[1127]. Jednocześnie trzeba zastrzec, że człowiek może – dzięki Chrystusowi – odwrócić tragiczny

Ryc. 2: P. Wysogląd, *Drzewo Życia III: Tajemnica Wielkiej Soboty*, technika mieszana na desce, 2017.

[1127]W językach semickich *poznanie* kogoś oznacza relację bliską, intymną, w tym wypadku jedność z Bogiem – źródłem życia (zob. R. E. Brown, *I Bogiem było słowo. Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, dz. cyt., s. 220. Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* dz. cyt., s. 341-342).

wybór pierwszych ludzi, chociaż w dalszym ciągu ma możliwość, w swojej wolności, odrzucenia prawdziwego Życia poprzez złe wybory moralne. Świadczą o tym słowa z Mt 7, 21:

> Nie każdy wołający do mnie Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz spełniający wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu będzie wołać do mnie w owym dniu: Panie, Panie […]. Jednak wtedy oświadczę im: Nigdy was nie poznałem, odejdźcie ode mnie popełniający nieprawość (Mt 7, 21).

Zaproponowana przez nas powyżej interpretacja wydaje się zbieżna z refleksją, którą anonimowy autor z pokolenia ojców apostolskich zawarł w jednym z najstarszych chrześcijańskich pism apologetycznych, *Liście Do Diogneta*[1128]. Autor ów stwierdził, iż to nie samo poznanie (symbolizowane przez Drzewo Poznania) jest przyczyną śmierci, ale niewłaściwe korzystanie z niego, a więc nieposłuszeństwo Bogu. Tymczasem poznanie, którym człowiek posługuje się zgodnie z wyznaczonymi przez Boga regułami, prowadzi do prawdziwego życia (symbolizowanego przez owoce Drzewa Życia). Fragment ten zamieścimy w dalszej części rozdziału.

W świetle paschy Chrystusa i w perspektywie chrześcijańskiej śmierci możemy na nowo spojrzeć również na biblijną scenę wygnania z raju (Rdz 3, 17-24). Jak podkreślaliśmy wcześniej, człowiek nie przeszedł pomyślnie próby osobowo-moralnej, wyrażonej w symbolach z Rdz 2-3[1129]. Samodzielny powrót do raju – do ostatecznej komunii z Bogiem – był niemożliwy. Droga powrotna do Edenu otwarła się przed człowiekiem Chrystusowi: przez śmierć i cud zmartwychwstania, na wzór Jego śmierci i zmartwychwstania[1130].

Wobec całościowej i chrystologicznej lektury Pisma Świętego nie sposób nie zwrócić uwagi na fakt, iż obraz Drzewa Życia w rajskim ogrodzie oraz w eschatycznym Mieście Świętym stanowi jakby klamrę, spinającą pierwszą i ostatnią księgę Pisma Świętego. Symbolika ta, ułatwiająca wyjaśnienie problemu grzechu, śmierci i życia, pozwala zauważyć, że orędzie Pisma Świętego odnosi się do człowieka w jego kompletnej egzystencji, czyli w wieczności. Trafnie ujmuje to komentarz do Starego Testamentu opracowany na podstawie publikacji i wystąpień św. Jana Pawła II: *Perspektywa*

[1128] Zob. *Do Diogneta*, dz. cyt., XII.

[1129] Jak stwierdza biblista T. Jelonek: w człowieku zwyciężył *proch, dlatego człowiek będzie musiał powrócić do prochu, z którego powstał,* aby mógł przez śmierć powrócić w pełni do tego, co w człowieku Boskie (zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 59-60).

[1130] Zob. tamże, s. 60-61.

zbawienia to wspólnota życia z Bogiem bez końca, czego symbolem było rajskie «drzewo życia»[1131]. Jeżeli oddanym za pomocą tego symbolu życiem prawdziwym, pełnym, jest eschatyczna komunia z Bogiem, to analogicznie możemy stwierdzić, że prawdziwą śmiercią jest śmierć wieczna – utrata *życia z Bogiem* na wieczność. Ta właśnie *prawdziwa* śmierć powinna budzić trwogę.

Biblijne orędzie o życiu i śmierci nie jest jednak źródłem lęku, ale niesie dla człowieka piękne, radosne przesłanie. Życie wieczne w komunii z Bogiem, utracone przez grzech pierwszego Adama – to znaczy, pierwszych ludzi – przywrócił całej ludzkości Chrystus – ostatni Adam[1132]. Ludzie znowu mogą sięgnąć po owoce Drzewa Życia.

3.2 Problem śmierci jako skutku grzechu w wypowiedziach Magisterium Kościoła

W poprzednich punktach dokonaliśmy analizy źródeł biblijnych, odnoszących się do problemu śmierci jako skutku grzechu pierwszych ludzi. Zaproponowaną przez nas interpretację, opartą o dorobek egzegetów i biblistów należy skonfrontować z analizą wypowiedzi Magisterium Kościoła na przestrzeni dziejów. Dlatego w niniejszym punkcie zaprezentowane zostaną wybrane, najbardziej istotne dla zagadnienia wypowiedzi doktrynalne Kościoła, zarówno lokalnego (nauczanie synodów), jak i powszechnego (orzeczenia soborów i nauczanie papieskie). Tego rodzaju wyciąg z dokumentów kościelnych ma na celu przedstawienie procesu kształtowania się oficjalnej doktryny dotyczącej śmierci jako skutku upadku. Ponadto pozwoli zauważyć pewne problematyczne kwestie i nieścisłości, zwłaszcza w najdawniejszych stwierdzeniach synodalnych. Umożliwi to także ustalenie, czy w badanych dokumentach występują trudności i sprzeczności, a także, jeśli takowe wystąpią, pozwoli podjąć próbę ich wyjaśnienia.

[1131] Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 194.
[1132] Por. 1 Kor 15, 22.45;

3.2.1 Nauczanie synodów i papieży o śmierci jako skutku upadku do VI wieku

Problematyka śmierci człowieka jako skutku upadku podjęta została w wypowiedziach doktrynalnych lokalnych synodów Kościołów starożytnych. Już w 253 roku w Kartaginie, biskupi rozpatrujący problem chrztu niemowląt przypomnieli, że nowo narodzone dziecko *przy* […] *swym narodzeniu zostało dotknięte zarazą dawnej śmierci.* Chociaż niemowlę nie popełniło żadnego grzechu, śmierć dotyka je, gdyż *podobnie jak Adam, zostało urodzone w ciele* i obciążają je cudze grzechy[1133]. W tym orzeczeniu nie sprecyzowano, o jaki rodzaj śmierci chodzi: śmierć duchową, cielesną, a może jedną i drugą. Tego rodzaju brak doprecyzowania był powielany w wielu kolejnych wypowiedziach Magisterium dotyczących śmierci jako skutku grzechu.

Problem grzechu pierworodnego w szerszym kontekście powrócił na synodzie w Kartaginie w 411 roku, w związku z kontrowersją pelagiańską. Na synodzie tym potępiono między innymi pogląd, iż *Adam został stworzony śmiertelny i czy by zgrzeszył, czy nie, umarłby,* a także twierdzenie, iż *nie przez śmierć Adama czy jego przekroczenie zakazu umiera cały rodzaj ludzki*[1134]. Choć i w tym przypadku sformułowania nie są całkowicie precyzyjne, to wydaje się jasne, że ojcowie synodalni wyrazili przekonanie, iż Adam z natury był pierwotnie nieśmiertelny cieleśnie. Oczywiście, należy wziąć pod uwagę, że ówcześnie nie było mowy o naukach badających empirycznie najdawniejsze dzieje ludzkości. Stąd też nie budziła kontrowersji myśl o pierwszych ludziach cieszących się początkowym optimum bytowym, włącznie z nieśmiertelnością cielesną[1135]. Perspektywa, w jakiej starożytni postrzegali początki człowieka z pewnością nie odpowiadała naszej, opartej na odkryciach nauk szczegółowych. Powyższy sposób interpretacji śmierci cielesnej jako skutku grzechu, został rozwinięty na synodzie w Diospolis w Palestynie (415r.), w Kartaginie oraz w Milewe (416r.).

W Diospolis ojcowie synodu palestyńskiego podkreślili, że śmierć ludzka jest skutkiem grzechu, przy czym akcent położono zarówno na śmierć cielesną (*gdyby Adam nie zgrzeszył, nie umarłby*), jak i na śmierć wieczną, co wyrażono w stwierdzeniu, że nieochrzczone dzieci nie będą miały życia wiecznego[1136]. Podobnie orzekli ojcowie

[1133] Acta Synodalia I, s. 12-15.
[1134] Acta Synodalia II, s. 185-186.
[1135] Szczególnie w kontekście powszechnego w kulturze greckiej i rzymskiej mitu o Złotym Wieku, zakładającego stopniową degradację świata i ludzkości w dziejach (zob. T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt., s. 97-117).
[1136] Zob. Acta Synodalia II, s. 203-204; s. 216-219.

synodalni w Kartaginie i Milewe w roku 416. Bronili oni także praktyki chrztu niemowląt, akcentując prawdę o tym, że chrzest jest dla nich ratunkiem od śmierci wiecznej[1137].

Kolejny synod kartagiński w 418 r. zasadniczo powtórzył wypowiedzi poprzednich. Biskupi postanowili wówczas o anatematyzacji wszystkich, którzy uważają, że *pierwszy człowiek tak został stworzony, że, czy by zgrzeszył, czy nie zgrzeszył, umarłby w ciele, tj. wyszedłby z ciała, nie z powodu grzechu, lecz z naturalnej konieczności*[1138]. Doprecyzowali w ten sposób myśl wyrażoną w Kartaginie już siedem lat wcześniej[1139].

Decyzje kartagińskiego synodu z 418 roku spotkały się z aprobatą papieża Zozyma, wyrażoną w liście *Tractoria*[1140]. Należy jednak zauważyć, że terminologia tego listu odbiegała od używanej do tej pory w dokumentach synodalnych, zwłaszcza w odniesieniu do śmierci. Synod mówił o śmierci fizycznej jako następstwie grzechu, natomiast w *Epistula tractoria* terminu *śmierć* użyto w szerszym znaczeniu[1141]. Nie ma tam mowy o grzechu pierworodnym, ale o *więzach śmierci,* sprowadzonych na wszystkich ludzi przez Adama i przekazywanych przez *pochodzenie* czy *zrodzenie.* Więzy te zostały złamane przez śmierć Chrystusa[1142]. Zauważalna różnica pomiędzy terminologią synodu a użytą w papieskim liście *Tractoria* wydaje się mieć istotne znaczenie dla omawianej przez nas problematyki. W sformułowaniach synodów kartagińskich zdecydowanie postawiono tezę, iż pierwszy człowiek (czy też pierwsi ludzie) umarł na skutek grzechu. Co więcej, zasugerowano, że ludzie zostali stworzeni jako nieśmiertelni z natury. Tymczasem sformułowania papieża Zozyma pozwalają na znacznie szerszą interpretację. Pojęcie *więzów śmierci* nie musi bowiem ograniczać się do śmierci cielesnej. Tekst *Tractorii* nie stwierdza, jakoby ludzie mieli być z natury nieśmiertelni cieleśnie – byłoby to zresztą sprzeczne z późniejszymi wypowiedziami Magisterium Kościoła powszechnego. Odniesienie do zagadnienia chrztu niemowląt sugeruje, że papieżowi w pierwszej kolejności chodziło o śmierć duchową jako skutek grzechu. Omówiona powyżej różnica w terminologii pomiędzy papieskim listem a dokumentami synodu kartagińskiego jest o tyle ważna, że wypowiedź Zozyma możemy traktować – w przeciwieństwie do dotychczasowych decyzji synodalnych – jako nauczanie o randze powszechnej. Gdyby

[1137] Por. tamże, s. 224.
[1138] Tamże, s. 246 i nn.
[1139] Zob. Historia dogmatów II, s. 156-158.
[1140] Tamże, s. 158.
[1141] Tamże, s. 158-159.
[1142] Zob. Enchiridion symbolorum, nr 231/109a, a także ten sam fragment dokumentu w przekładzie polskim zamieszczony przez nas w zbiorze wypowiedzi doktrynalnych Kościoła w niniejszej pracy (Aneksie).

papież użył w swojej wypowiedzi słownictwa określającego precyzyjnie, że śmierć biologiczna człowieka nie miałaby w ogóle miejsca, jeśliby nie zgrzeszył, to obecnie byłoby znacznie trudniej pogodzić współcześnie przekaz Tradycji z tym, co mówią wszelkie nauki o człowieku, a mianowicie, że śmierć biologiczna jest naturalnym elementem życia na Ziemi.

Istotnym dokumentem, pomijanym zazwyczaj w zestawieniach dotyczących grzechu pierworodnego, jest list papieża Leona Wielkiego do Flawiana z roku 449[1143]. Treść listu odnosi się do głoszonego wówczas przez Eutychesa monofizytyzmu, niemniej zawiera nawiązanie do kwestii śmierci jako skutku grzechu pierworodnego. Papież omawia dzieło zbawcze Chrystusa z perspektywy Jego ludzkiej i Bożej natury, zauważając, że przez Wcielenie pokonał diabła, *mającego władzę nad śmiercią*[1144]. Chociaż podobnie jak w poprzednich dokumentach nie mamy do czynienia z precyzyjnym podziałem na to, co dotyczy śmierci cielesnej, a co wiecznej, to w stosunku do poprzednich dokumentów z Listu Leona Wielkiego można o wiele łatwiej wywnioskować z kontekstu, o czym mowa. Jasno stwierdzono, że nieśmiertelność jest darem Bożym dla człowieka, który utracił ten dar, ulegając diabłu. Co do szatana, to stwierdzono o nim, że *znalazł pociechę w tym, że ma wspólnika w swoim przestępstwie i że podzieli swój los z niewiernym człowiekiem*[1145]. Losem tym była śmierć[1146]. Skoro jednak człowiek miałby go podzielić z szatanem, to musi chodzić o śmierć wieczną – duchową. Ta śmierć została zwyciężona przez Chrystusa, bowiem Bóg d*opełnił powziętego z miłości swego pierwotnego zamiaru wobec nas*[1147], umożliwiając człowiekowi prawdziwą nieśmiertelność – wieczne życie. Chociaż, jak wspomnieliśmy, w powyższym dokumencie nie ma wyraźnego, kategorycznego rozróżnienia między śmiercią cielesną a duchową, to jednak kontekst dokumentu pozwala na uchwycenie o jakiego rodzaju śmierć chodziło papieżowi.

Teologia śmierci jako skutku grzechu została dalej rozwinięta w ustaleniach synodu w Orange[1148] (529 r.). W kanonach sformułowanych podczas tego zgromadzenia biskupów potępiono zdanie, jakoby w wyniku pierwotnego grzechu zepsuciu uległa jedynie cielesna strona natury ludzkiej, a nie także duchowa. Odrzucono również stwierdzenie, że

[1143] Zob. Dokumenty soborów I, s. 196-213.
[1144] Jest to cytat z Hbr 2, 14.
[1145] Tamże, s. 203.
[1146] Zob. tamże.
[1147] Tamże.
[1148] Na terenach obecnej południowo-wschodniej Francji.

konsekwencją grzechu Adama, która przeszła na cały rodzaj ludzki, jest śmierć cielesna, a nie rozpowszechnienie się na cały rodzaj ludzki grzechu, który jest *śmiercią duszy*[1149]. Wydaje się zatem, że na pierwszy plan wysuwa się śmierć duchowa jako konsekwencja upadku. Rangę ustaleń synodu w Orange, zatwierdzonych przez papieża Bonifacego II, określa się jako bliską orzeczeniom soborów powszechnych[1150]. W kontekście omawianego problemu najbardziej istotny jest fakt, iż na tym synodzie w sposób jasny i bezpośredni rozróżniono konsekwencje grzechu Adama: śmierć ciała i śmierć duchową. Brakuje jednak dookreślenia: co oznacza, że śmierć cielesna jest jedną z konsekwencji grzechu? Wydaje się, że teologicznie ustalenia synodu są krokiem wstecz w stosunku do omawianego wyżej listu Leona Wielkiego, ponieważ skoncentrowano się bardziej na skutkach grzechu, aniżeli na perspektywie zbawienia w Chrystusie.

3.2.2 Zagadnienie śmierci jako skutku grzechu w nauczaniu Kościoła od Soboru Florenckiego do pierwszej połowy XX wieku

Kolejne wypowiedzi Magisterium istotne dla omawianego przez nas zagadnienia odnajdujemy dopiero w dokumentach o niemal tysiąclecie późniejszych. Zanim omówimy ustalenia Soboru Trydenckiego, warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną z wypowiedzi Soboru Bazylejsko-Ferrarsko-Florenckiego oraz dwie konstytucje papieża Sykstusa IV. Pierwszy ze wspomnianych dokumentów to bulla o unii z Ormianami, zwana także *Dekretem dla Ormian* (1439 r.). Wyliczono w niej i omówiono sakramenty, a w odniesieniu do sakramentu chrztu nazwano go *bramą życia duchowego,* stwierdzając, że przywraca możliwość wejścia do królestwa niebieskiego, utraconą w wyniku *śmierci, która przez pierwszego człowieka przeszła na wszystkich*[1151]. Wydaje się, że można na podstawie tej wypowiedzi wnioskować, że podstawowym skutkiem upadku jest śmierć duchowa, to znaczy brak możliwości wejścia w pełną komunię z Bogiem. Co więcej, orzeczenie to wydaje się utożsamiać śmierć, o której mowa w Rz 5, 12, właśnie ze śmiercią duchową.

Dwie konstytucje papieża Sykstusa IV dotyczą natomiast problematyki Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W konstytucji *Cum praeexcelsa* z 1477 roku papież wskazuje na *cudowne poczęcie* Niepokalanej[1152], natomiast w *Grave nimis* z roku 1483 potępia postawę tych, którzy zakazywali mówienia o zachowaniu Matki Bożej od grzechu

[1149] Zob. Acta Synodalia IV, s. 128-132.
[1150] Zob. Breviarium Fidei [nowa wersja], s. 77.
[1151] Zob. Dokumenty soborów III, s. 509.
[1152] Zob. Breviarium fidei [nowa wersja], nr 302.

pierworodnego[1153]. Sykstus IV nie zdefiniował jednak jeszcze dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, zauważając, że *Kościół rzymski i Stolica Apostolska jeszcze nic nie rozstrzygnęły*[1154]. Orzeczenia dotyczące Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, a zwłaszcza późniejsza definicja dogmatyczna z bulli *Ineffabilis Deus* z 1854 roku[1155], będą miały dla nas szczególne znaczenie w rozpatrywaniu problemu śmierci cielesnej jako skutku grzechu.

Obszerny dekret o grzechu pierworodnym został uchwalony na Soborze Trydenckim, podczas sesji piątej, 17 maja 1546 roku[1156]. Jest to chyba najbardziej istotna, ze względu na swoją rangę i obszerne potraktowanie zagadnienia, wypowiedź Magisterium Kościoła, odnosząca się do śmierci jako skutku grzechu. Ojcowie soborowi dokonali rekapitulacji dotychczasowego przekazu Tradycji, włącznie z poglądami na temat śmierci jako skutku upadku. W dekrecie stwierdzono, że *pierwszy człowiek Adam* wraz z pozostałymi skutkami grzechu ściągnął na siebie *śmierć, którą Bóg zagroził mu wcześniej, a wraz ze śmiercią popadł w niewolę pod panowanie* […] *diabła*[1157]. Zaznaczono, że skutki grzechu dotyczą człowieka zarówno pod względem ciała, jak i duszy[1158]. Sobór powtórzył także wypowiedź synodu w Orange, potępiając twierdzenie, jakoby grzech Adama sprowadził na całą ludzkość jedynie cielesną śmierć i cierpienia, a nie przede wszystkim *grzech będący śmiercią duszy.* O śmierci duchowej, rozumianej jako utrata życia wiecznego, a będącej skutkiem grzechu *implicite*, mówi także kanon czwarty. Stwierdzono w nim, podobnie jak na starożytnych synodach w Kartaginie (253 r., 411 r. i 418 r.), a także w Lidzie w 415 roku, iż chrzest obmywający z grzechu pierworodnego jest konieczny dla nowo narodzonych dzieci, gdyż pozbawienie ich chrztu narażałoby je na niemożność dostąpienia życia wiecznego[1159]. Zastrzeżono także, że to, co sobór uchwalił odnośnie grzechu pierworodnego nie dotyczy Najświętszej Marii Panny[1160]. Stwierdzenie to będzie dla nas szczególnie istotne w dalszym toku ustalania odpowiedzi na pytanie, czy śmierć cielesna jest dla człowieka skutkiem upadku. Argumentację mariologiczną w odniesieniu do poruszanej tematyki przedstawimy w jednym z kolejnych punktów.

[1153] Zob. Breviarium fidei [nowa wersja], nr 303.
[1154] Tamże.
[1155] Zob. Pius IX, *Bulla „Ineffabilis Deus"* (1854 r.), polski, niepełny przekład w: Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 524-528.
[1156] Tekst dekretu przytaczamy dalej za: Dokumenty soborów IV, s. 235- 241.
[1157] Tamże, kan. 1.
[1158] Zob. tamże, kan. 2.
[1159] Zob. tamże, kanony 3-4.
[1160] Zob. tamże, kan. 6.

Należy uznać, że Sobór nie wniósł radykalnych nowości do doktryny Kościoła odnośnie śmierci jako skutku grzechu, ale podniósł na poziom nauczania powszechnego niektóre z dotychczasowych sformułowań dogmatycznych szczebla synodalnego, które z biegiem wieków zyskały mocną pozycję w Tradycji Kościoła. Po raz kolejny uwidocznił się brak precyzji w wypowiedziach Magisterium. Co to znaczy, że jednym ze skutków grzechu jest śmierć cielesna? Być może ten brak dookreślenia należy uważać za korzystny, gdyż pozostawia „pole manewru" dla interpretacji, która pozwoliłaby zaprezentować stwierdzenie o śmierci jako skutku grzechu w sposób możliwy do pogodzenia z tym, co wiemy o człowieku z nauk szczegółowych: że śmierć biologiczna od zawsze należała do jego natury.

Kolejnym istotnym dokumentem jest bulla papieża Grzegorza XIII (1579 r.), w której potwierdził[1161] on orzeczenia swojego poprzednika Piusa V, odrzucające błędne poglądy Michała Bajusa. Najbardziej istotne dla nas wydaje się potępienie tezy: *nieśmiertelność pierwszego człowieka nie była dobrodziejstwem łaski, ale naturalnym jego stanem*[1162]. Warto w tym miejscu zauważyć, że starożytne synody antypelagiańskie zdawały się nauczać w sposób, który – zgodnie z powyższym orzeczeniem – uznany został później za nieortodoksyjny. Na przykład w Kartaginie (411 i 418 r.) potępiono stwierdzenie, że *Adam został stworzony śmiertelny i czy by zgrzeszył, czy nie, umarłby*[1163].

Warto odnotować jeszcze, że pogląd wtórny wobec nauczania Bajusa został również odrzucony przez Piusa VI w konstytucji *Auctorem fidei* z roku 1794[1164]. W dokumencie stwierdzono, że śmierć (w domyśle – cielesna) jest naturalnym stanem ludzkiej natury, nieśmiertelność zaś – odebrana ludziom z powodu grzechu – jest darmowym darem łaski[1165].

Jedną z najbardziej problematycznych, w kontekście współczesnej interpretacji chrześcijańskiego pojęcia śmierci jako skutku grzechu, wydaje się być wypowiedź Piusa XI z encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini Illius Magistri* z 1929 roku. Odnosząc się szeroko do tematyki pedagogicznej Stolica Apostolska zaprezentowała w w tym dokumencie dość pesymistyczną wizję antropologiczną,

[1161] W związku z wątpliwościami co do ich autentyczności.
[1162] Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V 51-60.
[1163] Acta Synodalia II, s. 185-186.
[1164] Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V 61.
[1165] Tamże.

podkreślając w wielu punktach ułomność jakiej podlega człowiek na skutek grzechu. Co do samych skutków grzechu stwierdzono:

> Człowiek pierwotnie znajdował się w stanie doskonałości, ale wypadł z niego, lecz Chrystus odkupił go i przywrócił mu godność nadprzyrodzoną. [...] Nie przywrócił jednak Chrystus człowiekowi tych przywilejów, które leżały poza jego naturą, a polegały na tem, że przedtem człowiek miał ciało nieśmiertelne, a w duszy nienaruszoną równowagę. Stąd w człowieku są jeszcze te spustoszenia, które nawiedziły naturę ludzką wskutek przewiny Adama, głównie słabość woli i nieposkromione pożądliwości serca[1166].

Powyższe stwierdzenia zdają się zakładać realne funkcjonowanie pierwszego człowieka w stanie nieśmiertelności cielesnej, co implikuje materialne rozumienie tego i innych nadprzyrodzonych darów. Czy to sformułowanie zawarte w encyklice, w której opinię wyrażono w sposób bardziej dosłowny, niż w dekrecie o grzechu pierworodnym Soboru Trydenckiego, zobowiązuje katolików do uznania, że pierwsi ludzie egzystowali historycznie w realiach jakiegoś złotego wieku? Warto pamiętać, że przedmiotem nauczania w powyższym dokumencie była zupełnie inna problematyka, a nie definiowanie doktryny o śmierci jako skutku grzechu.

3.2.3 Współczesne nauczanie Kościoła o śmierci jako skutku upadku: Sobór Watykański II i katechizmy

Współcześnie najbardziej istotne wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat śmierci jako następstwa upadku pierwszych ludzi zawarto w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* Soboru Watykańskiego II[1167]. O ile w numerze czternastym zaznaczono, że pod względem cielesnym człowiek należy do świata materialnego (co implikowałoby naturalność śmierci biologicznej), to numer osiemnasty, w całości poświęcony tajemnicy śmierci, zdaje się wyrażać coś odmiennego.

[1166] Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius Magistri”* (1929 r.), tekst oryg.: http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html [dostęp: 15 II 2023]; tekst polski: Pius XI, *O chrześcijańskiem wychowaniu młodzieży (Divini illius Magistri), encyklika z dnia 31 grudnia 1929 r.*, tłum. i oprac. J. Korzonkiewicz, Poznań 1932, nr 58.

[1167] Poniższe fragmenty *Konstytucji duszpasterskiej* przytaczamy za: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes",* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 526-606.

Ojcowie soborowi zauważyli w nim, że przemijanie i nieuchronność śmierci powoduje w człowieku lęk przed unicestwieniem:

> Zalążek wieczności, który w sobie nosi, przeciwstawia się śmierci, jako że nie może być on sprowadzany do samej tylko materii. Wszelkie wysiłki techniki, chociaż bardzo pożyteczne, nie są zdolne uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długowieczności biologicznej nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzezwyciężalnie tkwi w jego w sercu. Podczas gdy wobec śmierci zawodzi wszelka wyobraźnia, Kościół pouczony Objawieniem Bożym potwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla błogosławionego celu poza granicami ziemskiej nędzy[1168].

Jest to wypowiedź bardzo istotna w kontekście naszych wcześniejszych rozważań nad tekstem Rdz 2-3. Wynika z niej bowiem jasno, że pierwotne przeznaczenie człowieka do życia wiecznego nie oznaczało nieskończonego bytowania na ziemi, ale wieczne przebywanie z Bogiem ponad rzeczywistością doczesną. Po tym stwierdzeniu w numerze osiemnastym konstytucji duszpasterskiej pojawia się jednak dopowiedzenie:

> Ponadto wiara chrześcijańska poucza, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył, zostanie zwyciężona, gdy wszechmogący i miłosierny Zbawiciel przywróci człowiekowi zbawienie utracone na skutek jego winy[1169].

Gdyby próbować interpretować ten tekst w sposób dosłowny, to moglibyśmy dojść do wniosku, że gdyby ludzie nie zgrzeszyli, to nie umieraliby cieleśnie. Jednocześnie podkreślono, że Chrystus odniósł zwycięstwo nad śmiercią i człowiek otwarty na wiarę chrześcijańską został uwolniony od śmierci i ma możliwość wiecznego uczestniczenia po śmierci w życiu Bożym. Podobne stwierdzenie, choć kładące większy nacisk na stan pierwotnej sprawiedliwości i świętości, zawarto w wygłoszonym przez Pawła VI w 1968 roku *Wyznaniu wiary Ludu Bożego*[1170].

Próba interpretacji wypowiedzi soborowej z której miałoby wynikać, jakoby śmierć biologiczna miała nie mieć miejsca, gdyby nie wydarzenie upadku, rodzi dwa zasadnicze problemy. Po pierwsze, jest niezgodna z duchem całości numeru osiemnastego *Konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”,* ponieważ akcentuje on prawdę o zbawieniu w Chrystusie i uwolnieniu ludzkości od śmierci jako rzeczywistość już dokonaną. Jeśli

[1168] Gaudium et spes, nr 18.
[1169] Tamże.
[1170] Zob. Breviarium Fidei [dawna wersja], nr 62.

wolność od śmierci oznaczałaby po prostu nieprzemijanie cielesne, to cały problem sprowadzony zostaje do absurdu: ludzie nie umieraliby od momentu wydarzenia paschalnego. Drugim problemem jest oczywista niemożność określenia nieśmiertelności cielesnej jednostek ludzkich w aspekcie biologicznym na jakimś etapie dziejów jako prawdopodobnej[1171]. Kluczowe dla wyjaśnienia problemu wydaje się sformułowanie, że człowiek *byłby wolny*[1172] *od śmierci, gdyby nie zgrzeszył*[1173] i że został już od niej *uwolniony* przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa[1174]. Biorąc pod uwagę, że w tej i poprzednich wypowiedziach soborowych, w odróżnieniu od najstarszych orzeczeń synodów lokalnych, akcentowano przede wszystkim wagę śmierci duchowej jako skutku grzechu, można przytoczone wyżej ustalenia Soboru Watykańskiego II interpretować w następujący sposób:

1) Podstawowym i najważniejszym skutkiem upadku jest śmierć wieczna, pozbawienie możliwości udziału w *życiu Bożym* i to od niej, w pierwszej kolejności, ludzkość została wyzwolona przez zbawcze dzieło Chrystusa.

2) Jeśli chodzi natomiast o śmierć cielesną, to człowiek bez grzechu faktycznie byłby od niej wolny w tym znaczeniu, że kres życia ziemskiego miał by dla takiego człowieka znaczenie odmienne, niż dla grzesznika. A zatem chrześcijanin, będący przez chrzest uwolnionym z więzów grzechu pierworodnego, jest także wyzwolony ze śmierci cielesnej w tym znaczeniu, jakiego nabrała ona po grzechu.

Taka interpretacja wypowiedzi soboru odpowiada wnioskom opracowanym na podstawie danych biblijnych w poprzednich punktach. Numer 22 *Gaudium et spes,* omawiający sytuację człowieka w świetle Pawłowej typologii Adam – Chrystus, wydaje się zresztą wskazywać na czym polega owa wolność, wyrażająca się w chrześcijańskim stosunku do śmierci cielesnej:

> Cierpiąc za nas, [Chrystus] nie tylko dał przykład, abyśmy szli Jego śladami, lecz także przetarł szlak; gdy nim idziemy, życie i śmierć uświęcają się i nabierają nowego znaczenia. [...] Chrześcijanina z pewnością przynagla konieczność i obowiązek walki

[1171] Por. E. Piotrowski, *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty,* dz. cyt., s. 308.

[1172] Łac. *subtractus* – dosłownie: wyłączony, wyjęty spod jej prawa.

[1173] Tekst łaciński: *Mors insuper corporalis, a qua homo si non peccasset subtractus fuisset.*. Za: *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*, nr 18, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html [dostęp: 15 II 2023]

[1174] Tekst łaciński: *Quam victoriam Christus, hominem a morte per mortem suam liberando, ad vitam resurgens adeptus est,* (tamże).

> ze złem pośród licznych udręk, a także przyjęcia śmierci, ale złączony z misterium paschalnym i upodobniony do śmierci Chrystusa, wyjdzie umocniony nadzieją na spotkanie zmartwychwstania[1175].

Faktycznie więc możemy stwierdzić, że tajemnica śmierci nabiera w Chrystusie właściwego znaczenia: jest przez Niego *rozświetlana* podczas gdy *poza Jego Ewangelią przygniata nas*[1176].

Na zakończenie omówienia najważniejszych dokumentów i wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dotyczących śmierci jako skutku grzechu, zwróćmy uwagę na odniesienia do tej problematyki w najnowszych katolickich katechizmach, adresowanych do wiernych Kościoła Powszechnego. Analizie poddano *Katechizm Kościoła Katolickiego*, ogłoszony w 1992 r. jako *pewna norma nauczania wiary*[1177] oraz *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego,* jako *wierną i pewną syntezę* KKK[1178], a także adresowany do młodych *Youcat*, będący bezprecedensowym *przekładem* oficjalnego kościelnego katechizmu na *język ludzi młodych*[1179]. Ujęcie problemowych zagadnień w wymienionych pozycjach nie jest całkowicie jasne i spójne. Nie rozwiązuje ono trudności, które zasygnalizowano podczas omawiania poszczególnych wypowiedzi Magisterium. Najbardziej istotne przyczyny takiego stanu rzeczy prezentujemy poniżej.

Interpretacja pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju przedstawiona w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* wydaje się w niektórych punktach zakładać realną nieśmiertelność i niecierpiętliwość człowieka w raju. Katechizm naucza, że:

> Pierwsi rodzice zostali ukonstytuowani w stanie «świętości i sprawiedliwości pierwotnej» [którą było] uczestnictwo w życiu Bożym […]. Promieniowanie tej łaski umacniało wszystkie wymiary życia człowieka. Dopóki człowiek pozostawał w zażyłości z Bogiem, nie miał ani umierać, ani cierpieć[1180].

Jednocześnie w numerze 396 podano jednak, że zakaz spożywania owoców z Drzewa Poznania Dobra i Zła wyraża symbolicznie rzeczywistość ludzkiej relacji z Bogiem.

[1175] Gaudium et spes, nr 22.
[1176] Zob. tamże.
[1177] Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum" ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II* (1992 r.), w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 8.
[1178] Benedykt XVI, *Motu Proprio w celu zatwierdzenia i opublikowania Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego,* w: *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego,* Kielce 2005, s. 6.
[1179] Zob. *Wstęp* Benedykta XVI do *Youcat, w: Youcat,* Częstochowa 2011, s. 9.
[1180] KKK nry 374-376.

W tym samym punkcie podkreślono, że człowiek podlega prawom stworzenia, a uznanie owej podległości jest jednym z warunków przeżywania przyjaźni z Bogiem. Biorąc pod uwagę powszechność śmierci biologicznej wśród stworzeń, a pośród nich także i człowieka, musimy zauważyć, że stwierdzenie *Katechizmu z*awarte w poprzednio cytowanym fragmencie numerów 374-376, może być w kontekście powyższym dezorientujące. W kolejnych punktach KKK podano, że wskutek zerwania przez grzech pierwszych ludzi *pierwotnej harmonii* i *sprawiedliwości* urzeczywistniła się zapowiedziana przez Boga konsekwencja nieposłuszeństwa: *śmierć weszła w historię ludzkości*[1181]. Warto dodać, że *Katechizm* podkreśla rolę jaką odegrał Szatan, *będący zabójcą*, w sprowadzeniu śmierci na ludzkość[1182]. W kolejnych numerach autorzy *Katechizmu* zauważają, że skutki pierwszego grzechu – w tym śmierć – dotyczą wszystkich ludzi. Jednocześnie grzech nazywany jest śmiercią duszy[1183].

W dziale dotyczącym chrześcijańskiego przeżywania śmierci jeszcze dobitniej wyrażono stanowisko, że jest ona skutkiem grzechu:

> Śmierć jest konsekwencją grzechu. Urząd Nauczycielski Kościoła, który autentycznie interpretuje wypowiedzi Pisma świętego i Tradycji, naucza, że śmierć weszła na świat z powodu grzechu człowieka. Chociaż człowiek posiadał śmiertelną naturę, z woli Bożej miał nie umierać. Śmierć była więc przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a weszła na świat jako konsekwencja grzechu. «Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył», jest «ostatnim wrogiem» człowieka, który musi zostać zwyciężony[1184].

Jednocześnie w kilku wcześniejszych punktach *Katechizmu* znajdujemy między innymi następujące stwierdzenia:

> W pewnym sensie śmierć cielesna jest naturalna, ale dzięki wierze wiemy, że jest ona «zapłatą za grzech»[1185]. […] Jak w przypadku wszystkich istot żyjących na ziemi, śmierć jawi się jako normalny koniec życia[1186].

Tego rodzaju zróżnicowanie wypowiedzi jest bardzo problematyczne i sprawia wrażenie niespójności. Śmierć cielesna jest naturalna dla człowieka i leży w jego naturze,

[1181] Zob. KKK, nr 400.
[1182] Zob. tamże, nr 391; nr 394.
[1183] Zob. tamże, nr 402 i nn.
[1184] KKK, nr 1008.
[1185] Tamże, nr 1006.
[1186] Tamże, nr 1007.

a jednocześnie ma być skutkiem grzechu. Sprzeczności jest więcej: człowiek przeznaczony do nieśmiertelności cielesnej miał zostać stworzony jako śmiertelny, a zatem miałby naturę wewnętrznie sprzeczną[1187]. Ponadto, idąc po linii wypowiedzi *Katechizmu,* jeżeli śmierć cielesna jako ostatni wróg została już pokonana w wyniku paschalnego misterium Chrystusa, to po historycznym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa ludzie nie powinni już umierać cieleśnie, chyba, żeby Jego zwycięstwo nad śmiercią rozpatrywać w aspekcie eschatycznym i ponadhistorycznym, to znaczy jako powszechne zmartwychwstanie w czasie paruzji. To jednak potwierdzałoby raczej, że śmierć cielesna w świecie doczesnym jest czymś naturalnym i zgodnym z Bożym planem stworzenia[1188]. Podobny problem sprawia ujęcie powyższego zagadnienia w oficjalnych adaptacjach KKK. W *Kompendium* stwierdzono, że *człowiek* [w stanie pierwotnym – przed grzechem] *nie musiał cierpieć ani umierać*[1189] oraz że wskutek grzechu pierworodnego *natura ludzka* […] *jest poddana* […] *władzy śmierci*[1190].

O ile taka wypowiedź pozwala jeszcze na dywagacje, czy chodzi o śmierć duchową czy biologiczną, to stwierdzenie zawarte w *Youcat* nie pozostawia wątpliwości że autorzy są przekonani o realnej pierwotnej nieśmiertelności biologicznej człowieka. Na pytanie *czy plan Boży zakładał, że ludzie będą cierpieć i umierać?* autorzy odpowiadają: *W pierwotnym zamyśle Boga przeznaczeniem człowieka był raj: życie na zawsze i w pokoju* […][1191]. Śmierć zaś nazwano skutkiem grzechu[1192].

Z kolei w innym miejscu określono, że:

> Grzech w swym najgłębszym i najstraszniejszym wymiarze jest odłączeniem się od Boga, a tym samym odłączeniem się od źródła życia. Dopiero dzięki Jezusowi poznajemy głębię grzechu: Jezus doznał odrzucenia Boga na swoim własnym Ciele. Przyjął śmiercionośną siłę grzechu, żeby ona nas nie spotkała. Dokonało się zbawienie[1193].

Zasadniczym problemem tych wypowiedzi jest brak rozróżnienia w nich śmierci cielesnej od duchowej. Brak takiego rozróżnienia uniemożliwia sformułowanie

[1187] Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 371.
[1188] Por. tamże.
[1189] *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, nr 71.
[1190] Tamże, nr 77.
[1191] *Youcat,* dz. cyt., nr 66.
[1192] Zob. tamże, nr 67; nr 70.
[1193] Tamże, nr 67.

interpretacji, która byłaby wewnętrznie spójna i jednocześnie niesprzeczna z tym, co wiemy o człowieku – że śmierć cielesna towarzyszy mu od początku dziejów gatunku i była wręcz konieczna do jego rozwoju. Jeśli bowiem uznamy, że śmierć duchowa jest nierozłącznie związana z cielesną, to oprócz powyższej sprzeczności teologiczno-przyrodoznawczej mamy jeszcze do czynienia z aporią natury czysto teologicznej, o której wspomnieliśmy wcześniej: że ludzie nadal podlegają śmierci, pomimo paschalnego dzieła Jezusa Chrystusa.

Zdecydowanie mniej kłopotliwe wydają się wypowiedzi *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o śmierci ludzkiej w kontekście zbawienia. Czytamy w nich:

> Śmierć została przemieniona przez Chrystusa […], Posłuszeństwo Jezusa przemieniło przekleństwo śmierci w błogosławieństwo[1194]. Dzięki Chrystusowi śmierć chrześcijańska ma sens pozytywny […] Istotna nowość śmierci chrześcijańskiej polega na tym, że przez chrzest chrześcijanin już w sposób sakramentalny «umarł z Chrystusem», by żyć nowym życiem. Jeżeli umieramy w łasce Chrystusa, przez śmierć fizyczną wypełnia się to «umieranie z Chrystusem» i dopełnia w ten sposób nasze wszczepienie w Niego w Jego akcie odkupieńczym[1195].

Tego rodzaju narrację zdecydowanie łatwiej byłoby, po odpowiednich uzupełnieniach, uzgodnić z rozwiązaniami dotychczas proponowanymi przez nas w niniejszym rozdziale.

3.2.4 Podsumowanie wypowiedzi Magisterium w kwestii śmierci jako skutku upadku

Podsumowując przegląd wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła możemy zaprezentować następujące wnioski:

1) Jako najbardziej istotny skutek grzechu przedstawiana jest śmierć duchowa – wniosek ten zgodny jest z naszymi ustaleniami z poprzednich punktów dotyczących treści biblijnych na temat śmierci jako skutku grzechu. Istotnym problemem w wielu dokumentach Magisterium jest jednak brak rozróżnienia lub też brak konsekwencji w rozróżnianiu śmierci cielesnej i duchowej.

2) Wypowiedzi Magisterium nie są konsekwentne w mówieniu o śmierci cielesnej człowieka. Z jednej strony jest ona przedstawiania jako coś naturalnego, z drugiej strony jako skutek grzechu. W niektórych dokumentach pojawia się doktryna o ponadnaturalnej nieśmiertelności cielesnej człowieka przed grzechem, będącej skutkiem działania

[1194] KKK, nr 1009.
[1195] Tamże, nr 1010.

specjalnej łaski Bożej. Jeśli jednak skonfrontujemy taką koncepcję z analizą treści biblijnych, to nie wydaje się, aby były podstawy biblijne do odczytywania nauki o darach preternaturalnych w takim właśnie znaczeniu. Wydaje się, że nie można pojmować tej szczególnej łaski *nieśmiertelności* w rozumieniu historycznym, realistycznym, to znaczy jako faktycznego stanu pierwszych ludzi, którzy mieliby żyć bez końca życiem ziemskim, zaistnienia w początkach ludzkości jakiegoś *złotego wieku*. Trzeba zresztą zauważyć, że kwestia *daru nieśmiertelności* nie jest wiodącym tematem wypowiedzi Magisterium związanych z omawianą problematyką. Warto w tym miejscu wrócić jeszcze na moment do najbardziej istotnego dla doktryny o grzechu pierworodnym Dekretu Soboru Trydenckiego, w którym stwierdzono, że *Adam został ustanowiony w pierwotnej świętości i sprawiedliwości*, nie wymieniono natomiast daru cielesnej nieśmiertelności, a jedynie stwierdzono, człowiek *ściągnął na siebie śmierć*[1196].

3) Bez wątpienia Urząd Nauczycielski Kościoła stwierdza, że człowiek w jakieś sposób *byłby wolny* od śmierci cielesnej, gdyby nie zgrzeszył[1197]. W tym przypadku wydaje się jasne, że nie sposób dokonać interpretacji, która zanegowałaby to stwierdzenie – wymagałoby to zbyt dalece idącego oderwania formy wyrazu od treści, która została w niej zawarta[1198]. W dalszej części pracy będziemy próbowali ustalić, co może oznaczać owa *wolność od śmierci cielesnej.*

4) Bez wątpienia możemy uznać, że w wypowiedziach Magisterium ukazano śmierć cielesną z perspektywy chrześcijańskiej jako zjawisko, które na skutek zbawczego dzieła Chrystusa otrzymało nowe znaczenie. Szczególnie wyraźnie zaprezentowano to w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* oraz w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Nasze wnioski z analizy treści biblijnych są w tym zakresie całkowicie zgodne z nauczaniem Magisterium.

3.3 Problematyka śmierci jako skutku grzechu w myśli wybranych pisarzy chrześcijańskiego antyku

Istotną dla naszej sprawy kwestią byłoby ustalenie zgodności ojców Kościoła[1199] odnośnie zagadnienia śmierci jako skutku grzechu albo przynajmniej spójnej wizji tej

[1196] Zob. Sobór Trydencki*, Dekret o grzechu pierworodnym,* dz. cyt., s. 235- 241, nry 1-2.
[1197] Zob. np. Gaudium et spes, nr 18.
[1198] Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów,* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html [dostęp: 15 II 2023], nr III 3.
[1199] Znaczenie konsensusu ojców podkreśla np. Sobór Watykański w Optatam totius, nr 16. Por. St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię,* dz. cyt., s. 68-69.

problematyki, wyłaniającej się z myśli teologicznej najdawniejszych pisarzy starochrześcijańskich. Poniżej przytaczamy zatem opinie wybranych autorów, które mogą świadczyć o tym, że proponowana przez nas wcześniej interpretacja posiada – przynajmniej w jakimś stopniu – umocowanie w najdawniejszej tradycji teologicznej[1200].

Wśród najstarszych autorów chrześcijańskich opinie na temat pierwotnego stanu człowieka były różne. Na pierwszy plan wysuwano życie i śmierć w znaczeniu eschatologicznym, duchowym. W taki sposób przedstawiał zagadnienie św. Ignacy Antiocheński (zm. ok. 107 r.). Podkreślał on, że z chrześcijańskiego punktu widzenia prawdziwą śmiercią jest śmierć duchowa – wieczna[1201]. Każdy człowiek stoi bowiem przed ostatecznym wyborem: opowiedzieć się za Chrystusem lub odstąpić od Niego[1202]. Odstępcom grozi natychmiastowa śmierć. Jest oczywistym, że syryjskiemu męczennikowi chodziło o śmierć duchową, której skutki mogą trwać w wieczności[1203]. Wiara w Chrystusa natomiast pozwala uniknąć śmierci[1204], prowadząc do prawdziwego życia, które jest czymś więcej niż życie biologiczne, doczesne[1205]. Chrześcijanie mają dostęp do Eucharystii, którą Ignacy nazywa pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nie umierać[1206]. W jednym z listów Antiocheńczyk stwierdził wręcz, że śmierć została już unicestwiona dzięki Chrystusowi[1207]. Także sposób, w jaki Ignacy opisywał swoje męczeńskie zejście z tego świata świadczy o tym, że za śmierć w sensie ścisłym uważał on śmierć wieczną. W cielesnym zgonie upatrywał natomiast możliwość narodzin do prawdziwego życia[1208].

Życie i śmierć powiązane z postępowaniem moralnym człowieka ukazuje również *Pasterz* Hermasa (II w.). Przed człowiekiem postępującym zgodnie z prawem Bożym

---

[1200]Czytelnik nie powinien być zaskoczony faktem, iż pominęliśmy Augustyna, którego myśl wyraziły w zasadzie omawiane wcześniej synody epoki antypelagiańskiej (por. L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 86-87). Myśl Augustyna i jej wpływ na teologię grzechu pierworodnego omówiliśmy również w rozdziale drugim.

[1201]Zob. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 113-119, XX.2.

[1202]Zob. Tenże, *Do Kościoła w Magnezji*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 120-123, V.1 i nn.

[1203]Zob. Tenże, *Do Kościoła w Tralleis*, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 124-127, XI.1.

[1204]Zob. tamże, II.1.

[1205]Zob. tamże, IX.2; por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 136-139, IV.1.

[1206]Zob. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, dz. cyt., XX.2.

[1207]Zob. tamże, XIX.3.

[1208]Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 128-131, VI.1 i nn.

otwiera się droga do prawdziwego życia, rozumianego jako bycie *dla Boga*[1209]. Natomiast grzesznik ściąga na siebie śmierć[1210]. Chodzi tutaj o śmierć duchową, gdyż cielesna spotyka także sprawiedliwych. Przesłanie Hermasa przypomina trochę w tym zakresie naukę o dwóch drogach, znaną z *Didache*[1211].

Trudno natomiast mówić o konsensusie ojców w kwestii problemu śmierci biologicznej. Możemy jedynie opierać się na pojedynczych fragmentach dzieł, w których poruszali to zagadnienie. Polikarp ze Smyrny (zm. 156 r.) zalecał nie przeceniać wartości życia doczesnego, gdyż może to odwieść człowieka od prawdy, że prawdziwym celem człowieka jest życie wieczne[1212]. Natomiast anonimowy autor *Homilii z II wieku*[1213] ukazywał przemijanie życia ludzkiego oraz dóbr materialnych jako coś normalnego, zaznaczając, że prawdziwy sens życia ludzkiego ujawnia się dopiero w wieczności[1214].

Arystydes z Aten (zm. ok. 134 r.) zdawał się rozpoznawać naturalność śmiertelności biologicznej człowieka[1215], podobnie można sądzić (na podstawie zachowanych fragmentów) o poglądach Arystona z Pelii (I poł. II w.)[1216], a Justyn Męczennik (zm. ok. 165 r.) stwierdzał:

> Nie boimy się [...] śmierci, gdyż jesteśmy przekonani, że wszyscy kiedyś muszą umrzeć, a na świecie tak naprawdę nic nowego się nie dzieje, lecz te same rzeczy rozproszone powracają do poprzedniego stanu[1217].

Szerszą interpretację zagadnienia pierwotnego stanu człowieka odnajdujemy u Teofila z Antiochii (zm. 183 r.), patriarchy tego miasta i apologety w jego piśmie *Do Autolika*. Teofil stwierdził w owym piśmie, niezwykle ważnym dla naszego zagadnienia, iż:

> Człowiek został [...] stworzony w stanie pośrednim; ani całkowicie śmiertelny, ani całkowicie nieśmiertelny, lecz zdolny do stania się jednym i drugim. Podobnie zresztą

[1209] Zob. Hermas, *Pasterz,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 211-291, r. 28.
[1210] Zob. tamże, r. 29; r. 44-45; r. 77.
[1211] Zob. *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, dz. cyt., I.1 i nn.
[1212] Zob. Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, dz. cyt., XI.1.
[1213] Dawniej określana jako *Drugi List do Koryntian św. Klemensa.*
[1214] Zob. *Homilia z II wieku (tzw. Drugi List do Koryntian św. Klemensa)*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 92-101, V.5 i nn.; IX; XV; XIX.3.
[1215] Zob. Arystydes z Aten, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy,* oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 135-150, 7.1.
[1216] W tym przypadku sprawę utrudnia fakt, że wnioskujemy na podstawie pracy Celsusa, dokonującego krytyki Arystona, a który z kolei cytowany był przez polemizującego z Celsusem Orygenesa (zob. *Pierwsi apologeci greccy*: oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 100).
[1217] Justyn Męczennik, *1 Apologia*, dz. cyt., 57.2.

> jak i sam raj, jeśli chodzi o piękno, został stworzony pośrodku, pomiędzy niebem, a ziemią. Nakaz natomiast, aby go uprawiać, nie oznacza żadnego innego zajęcia jak właśnie zachowywanie przykazań boskich, aby przez nieposłuszeństwo człowiek nie zniszczył samego siebie, tak jak to rzeczywiście uczynił przez grzech[1218].

Opis ten, jak żaden inny, wyraża ideę sformułowaną przez nas wcześniej, na podstawie analizy tekstów biblijnych: człowiek stworzony przez Boga stanął przed próba moralną, w wyniku której, na skutek swojego własnego wyboru mógł wybrać pełnię życia – opowiedziawszy się po stronie swojego Stwórcy lub śmierć – odrzuciwszy go. Taki był, zdaniem Teofila, sens biblijnej symboliki drzew rajskich. Na potwierdzenie takiej interpretacji Teofila przekonują nas kolejne fragmenty jego dzieła, w których usiłuje wykazać, że Drzewo Poznania było znakiem tej próby[1219]. Oczywiście, przyjmował on, przynajmniej częściowo, realność historyczną stanu rajskiego, stwierdzając na przykład, że chociaż człowiek miał od początku żywić się płodami ziemi[1220], to nie musiał trudzić się pracą, ziemia bowiem żywiła go sama[1221]. Jednocześnie, co warto odnotować, Antiocheńczyk postrzegał raj jako coś *pośredniego pomiędzy niebem a ziemią*[1222]. Wystarczy jednak odczytać jego opis nie w sposób historyczno-realistyczny, a raczej dziejowo-symboliczny, aby rozpoznać w nim genialną intuicję o pierwotnej harmonii człowieka z jego środowiskiem życia[1223]. Warto w tym miejscu, opierając się na dorobku antiocheńskiego apologety, uzupełnić naszą interpretację obrazu drzew rajskich:

> Drzewo poznania samo w sobie i jego owoce również były dobre. Drzewo bowiem nie zawierało w sobie śmierci, jak sądzą niektórzy, ale była ona skutkiem nieposłuszeństwa. Nic bowiem innego nie było w owocu jak tylko poznanie, a samo poznanie jest dobre, jeśli ktoś odpowiednio go używa. [...] Nie dlatego [...] jakoby w drzewie poznania było coś złego, lecz ze względu na nieposłuszeństwo człowiek ściągnął na siebie ból, cierpienie, trudy i wreszcie padł ofiarą śmierci[1224].

[1218] Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, dz. cyt., II.24.5-8.
[1219] Zob. tamże, II.25.1.
[1220] Tamże, II.18.3.
[1221] Tamże, II.19.3.
[1222] Tamże, II.24.6-7.
[1223] W takim rozumieniu moglibyśmy powiedzieć, że faktycznie raj znajduje się na Ziemi – a bytowanie w stanie edenicznym odnosi się nie tylko do moralności człowieka w jego relacji z Bogiem i innymi ludźmi, ale także w relacji ze stworzeniem – może więc byłoby to funkcjonowanie w środowisku ziemskim w jakimś stanie harmonii, bez negatywnego, niszczącego wpływu na ekosystem planety? Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (2015), dz. cyt., nr 66.
[1224] Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, dz. cyt., II.25.1; 25.8.

Wracając do problematyki pierwotnego stanu człowieka patriarcha Teofil rozwijał swoją myśl w następującą refleksję, którą warto zamieścić w obszerniejszym fragmencie:

> Człowiek więc nie został stworzony ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym z natury. Gdyby bowiem Bóg od początku stworzył go nieśmiertelnym, wtedy uczyniłby go Bogiem, gdyby natomiast stworzył go śmiertelnym, wtedy Bóg byłby przyczyną jego śmierci. Nie stworzył więc człowieka ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, ale jak to już wyżej wspomnieliśmy, zdolnym do jednego i drugiego, aby jeśli będzie skłaniał się ku nieśmiertelności, zachowując przykazanie Boga, jako nagrodę otrzymał od Niego nieśmiertelność i stał się jakby Bogiem, jeśli natomiast zwróci się ku czynom śmierci, nie słuchając Boga, wtedy sam stanie się sprawcą swojej śmierci. Bóg bowiem stworzył człowieka wolnym i odpowiedzialnym. Czego więc człowiek przez swojej zaniedbanie i nieposłuszeństwo pozbawił się, tego teraz Bóg udziela mu, gdy jest posłuszny, w swojej miłości i litości[1225].

Powyższy opis sytuacji egzystencjalnej człowieka, którego postawiono przed wolnym wyborem drogi życia i śmierci koresponduje z teologią dwóch dróg, o której pisaliśmy wcześniej. Antiocheńczyk poszedł jednak o krok dalej, ukazując nieśmiertelność jako możliwość, którą człowiek może osiągnąć w ramach upodobnienia się do Boga[1226] – stosowny w tym miejscu byłby chyba wschodni termin *przebóstwienia*[1227].

Warto jeszcze zauważyć, iż Teofil stwierdzał, że *zasada śmierci weszła na świat i dosięgnęła cały rodzaj ludzki w chwili, gdy Kain, za pokuszeniem szatańskim, zamordował swojego brata*[1228]. Wydaje się zatem, że bardziej istotna była dla apologety kwestia moralności i pojawienia się śmierci związanej ze złem moralnym, aniżeli śmierci biologicznej człowieka.

W komentarzu do pierwszego opisu stworzenia z Księgi Rodzaju, patriarcha Antiochii również wydawał się przyjmować naturalność śmiertelności cielesnej człowieka. Uznał on, że w opisie elohistycznym księżyc jest typem człowieka, a słońce jest typem Boga: słońce zawsze pozostaje pełne i nie zmniejsza się, *księżyc natomiast zmniejsza się co miesiąc i traci moc* [...] *potem zaś odradza się*. Zdaniem antiocheńskiego apologety jest to

[1225]Tamże, II.27.1-5.
[1226]Zob. tamże, II.24.5-6.
[1227]Por. J. Keller, *Prawosławie,* Warszawa 1982, s. 197; P. Evdokimov, *Prawosławie,* Warszawa 2003, s. 99-101.
[1228]Tamże, II.29.3-4.

zapowiedź człowieczego losu, w który wpisane są przemijanie i śmierć, ale też zmartwychwstanie[1229].

Analogiczną koncepcję nieśmiertelności będącej dla człowieka możliwością warunkowaną przylgnięciem do Boga i Jego prawa odnajdujemy u Ireneusza z Lyonu (ur. ok. 140 r., zm. ok. 202 r.)[1230]. W jego refleksji koncepcja antropologiczna oparta była o motyw *imago Dei* – obrazu Boga. Człowiek, stworzony jakby w stanie dziecięctwa, niepełnej dojrzałości[1231], mógł w sobie ten obraz rozwijać lub zniszczyć, co prowadziło do życia lub śmierci[1232]. Śmierć cielesna jako skutek grzechu u Ireneusza została przedstawiona z jednej strony jako wyraz litości Boga wobec człowieka (aby nie pozostawał on w grzechu na wieki)[1233], a z drugiej jako niewola, z której wyswobadza Chrystus:

> Grzech pierwszego rodzica skorygowany został przez dzieło naprawy, podjęte przez Pierworodnego, a przebiegłość węża przezwyciężona została przez prostotę gołębicy i tak rozwiązane zostały pęta, którymi związani byliśmy ze śmiercią[1234].

W tym przypadku należy dokonać rozróżnienia pomiędzy śmiercią cielesną a duchową, podobnie w kwestii nieśmiertelności. Nie wydaje się bowiem zupełnie jasne, w jaki sposób Ireneusz rozumiał pierwotną nieśmiertelność człowieka[1235], zwłaszcza że zdawał się przyjmować dosłownie i realistycznie opisy Księgi Rodzaju mówiące o niezwykle długim życiu starożytnych postaci biblijnych[1236]. Trzeba jednak zauważyć, że biskup Lyonu pisał o liczbie lat postaci biblijnych w kontekście przyszłego zmartwychwstania, wskazując, że jest to dowód wszechmocy Boga, dzięki której możliwe będzie powstanie z martwych[1237].

[1229]Tamże, II.15.1-3.

[1230]Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, dz. cyt., nr 15. Warto zauważyć, że jeśli chodzi o problem śmierci jako skutku przekroczenia przez człowieka prawa Bożego, Ireneusz przychyla się do przekładu Bożego ostrzeżenia z Rdz 2, 17 jako *natychmiast umrzecie*, albo *w tym dniu umrzecie* - zgodnie z tym, co proponowaliśmy w części biblijnej (zob. H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdvHaer V, 23, 1-2)*, dz. cyt., s. 33 i nn.), podając kilka możliwych argumentów na rzecz takiej interpretacji. Naszej propozycji najbardziej odpowiada utożsamienie nieposłuszeństwa ze śmiercią, rozumianą jako śmierć duszy, chociaż zdaniem H. Pietrasa Ireneusz nie podzielał takiego przekonania, ale przytaczał je jako jedną z interpretacji funkcjonujących w Kościele (tamże, s. 35).

[1231]Zob. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, dz. cyt., nr 12; a także: Tenże, *Adversus haereses*, dz. cyt., V.1.3; zob. także: H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdvHaer V, 23, 1-2)*, dz. cyt., s. 26 i nn.

[1232]Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, dz. cyt., III.21.10; V.12.1.

[1233]Zob. tamże, III.23.6.

[1234]Zob. tamże, V.19.1

[1235]Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej,* dz. cyt., nr 15.

[1236]Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, dz. cyt., III.5.1.

[1237]Zob. tamże, V.5.2.

Niezależnie od niejasności dotyczących śmierci, najbardziej istotne jest, w jaki sposób Ireneusz pojmował prawdziwe życie:

> Jest rzeczą niemożliwą, by żyć bez życia, a istota życia wypływa z uczestnictwa w Bogu; natomiast uczestnictwo w Bogu polega na oglądaniu Boga i rozkoszowaniu się Jego dobrocią. Ludzie więc oglądać będą Boga po to, by mogli żyć, stając się przez to widzenie nieśmiertelnymi i aż do Boga docierając. […] Chwałą bowiem Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga[1238].

W takim wypadku antytezą życia – czyli prawdziwą śmiercią – byłby brak oglądania Boga, odrzucenie relacji ze Stwórcą. Ta zaś relacja, zapisana w naturze człowieka, może być rozpatrywana w kontekście niezwykłego daru łaski – ale nie jako rodzaj cudownego przedłużania życia ziemskiego, jak to rozumieli dawni myśliciele, lecz jako możliwość rozwijania w sobie owego prawdziwego życia Bożego, o którym pisał Ireneusz[1239]. Trzeba w tym miejscu nadmienić, że koncepcja imago Dei, podobieństwa i obrazu, które człowiek mógł w sobie rozwijać, zbliżając się do Boga lub zatracając je w grzechu, pojawia się także u innych pisarzy starochrześcijańskich, na przykład Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, czy Orygenesa.

Ostatni z wymienionych – Orygenes (zm. 254 r.) zawarł w swojej *Homilii o Księdze Rodzaju* stwierdzenie, które wskazuje, iż śmiertelność i przemijanie są naturalnymi przymiotami cielesnego wymiaru człowieka. Nieśmiertelność zaś przynależy do duchowego wymiaru istoty ludzkiej. Zdaniem Aleksandryjczyka, wynika to z faktu, iż:

> Istota cielesna […] nie ma w sobie obrazu Boga, a o człowieku cielesnym nie powiedziano, że «został stworzony» , lecz że «został ulepiony» [z prochu ziemi] […]. Ten zaś, który został stworzony na «obraz Boga», to nasz człowiek wewnętrzny – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny: w takich bowiem przymiotach słuszniej można rozpoznać obraz Boga[1240].

Wśród późniejszych autorów warto jeszcze przytoczyć Grzegorza z Nyssy (zm. ok. 395 r.), w którego dziełach odnajdujemy nie tylko ślady wspomnianych wyżej koncepcji[1241], ale także odniesienie do problemu naturalnej śmiertelności człowieka, podobne do przytaczanych wyżej opinii Orygenesa. Ojciec Kościoła stwierdził, że do

[1238]Tamże, IV.20.6-7.
[1239]Por. także tamże, IV.39.2.
[1240]Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju,* dz. cyt., I.13 [Homilia I, r. 13].
[1241]Zob. np. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz. cyt., r. XVI i nn.

natury człowieka należy zmienność, a więc i przemijanie, gdyż ludzkie *życie cielesne jest materialne i przemijające*[1242].

Jak zauważył Kapadocejczyk, bezpośredniego podobieństwa człowieka do Boga nie należy doszukiwać się w ciele:

> Słusznie powiesz: jak może być podobne ciało do bezcielesnej natury; przemijające do wiecznego; zmienne do niezmiennego […]. Jak więc śmiertelny, podległy namiętnościom i przemijający człowiek może być obrazem nieskalanej, czystej i wiecznej natury?

Na tak postawione pytanie Grzegorz z Nyssy odpowiadał, że podobieństwo człowieka do Stwórcy ujawnia się w intelektualnej i duchowej sferze bytu ludzkiego[1243]. Człowiek jest więc bytem pośrednim pomiędzy światem przyrody, a bezcielesnym i nieśmiertelnym Bogiem[1244]. Nieśmiertelność jest zatem specjalnym darem, a nie czymś co należy do ludzkiej natury[1245].

Na podstawie przedstawionych powyżej przykładów nie sposób wykazać pełnego konsensusu ojców w zakresie rozumienia śmierci jako skutku grzechu. Z pewnością możemy uznać, że w powyższych wypowiedziach największe znaczenie przypisywano śmierci duchowej, jako prawdziwej i wiecznej oraz będącej antytezą prawdziwego życia, rozumianego jako oglądanie Boga. Jak można zauważyć, część autorów zakładała – podobnie jak późniejsi teologowie – realność pierwotnej nieśmiertelności cielesnej pierwszych ludzi oraz historyczne zaistnienie wspomnianego już *złotego wieku*[1246]. Odczytując poglądy dawnych pisarzy chrześcijańskich dotyczące omawianej problematyki należy wziąć pod uwagę charakterystyczny światopogląd kosmologiczny i przyrodoznawczy tamtych czasów. Wydaje się, że nie jest pozbawioną podstaw teza, iż światopogląd ten oddziaływał – przynajmniej w jakimś stopniu – na myśl teologiczną i wypowiedzi ówczesnych autorów – nie tyle na ich treść, co na ich formę. Jaskrawym przykładem tego zjawiska może być wypowiedź Klemensa Rzymskiego na temat

[1242]Tamże, r. XIII.
[1243]Zob. tamże, r. VI.
[1244]Zob. tamże, r. XVI.
[1245]Por. tamże, r. XVII.
[1246]Pierwotną nieśmiertelność cielesną człowieka silnie akcentował także np. Tacjan Syryjczyk, który zresztą, będąc członkiem sekty enkratyckiej, głosił także śmiertelność duszy w wyniku grzechu – zob. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków,* tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 311-366.

zmartwychwstania, który wyjaśniał tę tajemnicę wiary posługując się przykładem ptaka feniksa, sądząc, że zwierzę to nie jest mityczne, ale faktycznie występuje w przyrodzie[1247].

Należy zatem uznać, że w przypadku dawnych wypowiedzi teologicznych o *złotym wieku* ludzkości po stworzeniu ma zastosowanie punkt piąty deklaracji *Mysterium Ecclesiae*, mówiący o dostosowaniu na przestrzeni dziejów sposobu mówienia o rozmaitych prawdach wiary, zależnie od specyfiki czasu i okoliczności, a także o pojawiającej się z czasem potrzebie wyjaśnienia takich stwierdzeń z perspektywy współczesnej lub zastąpienia ich innymi[1248].

Podsumowując dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że najbardziej istotne wypowiedzi autorów starochrześcijańskich korespondują z wysuniętą przez nas propozycją interpretacji problematyki śmierci jako skutku grzechu, oczywiście za wyjątkiem wymienionej wyżej trudności, którą odnotowaliśmy już w trakcie analizy dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Najważniejszym dla nas wnioskiem jest stwierdzenie, iż w myśli starochrześcijańskiej najbardziej istotnym skutkiem grzechu – wolnego wyboru moralnego człowieka, który sprzeciwiając się Bogu zerwał z Nim relację, czy też zniszczył w sobie Jego obraz – jest śmierć duchowa, będąca antytezą prawdziwego życia. Na potwierdzenie tej tezy warto raz jeszcze przytoczyć cytowaną już myśl Ireneusza z Lyonu, który – wypowiadając się w tym przypadku nie na temat zagadnienia protologicznego, ale eschatologicznego – zauważył, że po zmartwychwstaniu człowiek nie dlatego otrzyma nieśmiertelność, aby mógł oglądać Boga, lecz przeciwnie, to oglądanie Boga będzie źródłem prawdziwego, niezniszczalnego życia: *Ludzie* […] *oglądać będą Boga po to, by mogli żyć, stając się przez to widzenie nieśmiertelnymi i aż do Boga docierając*[1249]. W ramach podsumowania warto jeszcze zwrócić uwagę na pochodzący z II wieku *List do Diogneta*[1250], w którym chyba najlepiej oddano myśl przewodnią, towarzyszącą nam w dotychczasowych rozważaniach niniejszego rozdziału. Z tego względu przytoczymy obszerniejsze fragmenty. Anonimowy autor dzieła wyjaśnia, w kontekście sensu prawdziwego szczęścia, czym jest dla chrześcijanina życie i śmierć:

> Kochając […] nauczysz się naśladować […] dobroć [Boga]. A nie dziw się, że człowiek może naśladować Boga. Może, jeśli Bóg zechce. […] Możesz odrzucić

[1247]Zob. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie,* dz. cyt., XXV.1 i nn.
[1248]Zob. Mysterium Ecclesiae, nr 5.
[1249]Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, dz. cyt., IV.20.6.
[1250]Zob. M. Starowieyski, *Do Diogneta – czyli o roli chrześcijan w świecie,* dz. cyt., s. 334-335.

> ułudę i oszustwo świata, jeśli tylko zrozumiesz, co to naprawdę znaczy żyć w niebie, jeśli wzgardzisz tym, co tutaj wydaje się śmiercią, a będziesz się lękał śmierci rzeczywistej, jaka oczekuje skazanych na ogień wieczny, karę ostateczną dla tych, którzy weń popadną[1251].

Pod koniec apologetycznej katechezy anonimowy autor objaśnia sens biblijnego obrazu drzew rajskich, proponując ich interpretację w świetle próby moralnej, której ludzkość została poddana w początkach swojego istnienia, a która była koniecznym krokiem wobec daru wolności, jaki otrzymała:

> Zbliżcie się i słuchajcie gorliwie, a dowiecie się, jak wielkie łaski daje Bóg tym, którzy Go prawdziwie miłują. Stają się oni ogrodem rozkoszy. Wyrasta w nim nadzwyczaj płodne drzewo, pełne soków żywotnych, i oto zdobią się w najróżniejsze owoce. W tym ogrodzie posadzone zostało drzewo poznania i drzewo życia, lecz to nie drzewo poznania zabija: zabija nieposłuszeństwo. Nie bez powodu jest napisane, że na początku Bóg posadził w środku raju drzewo poznania i drzewo życia: przez poznanie wskazał drogę do życia. Pierwsi ludzie nie umieli się nim właściwie posłużyć, a wąż ich zwiódł i uczynił nagimi. Nie ma bowiem życia bez poznania ani bezpiecznego poznania bez życia. Dlatego te dwa drzewa zostały obok siebie posadzone. Ten ukryty sens zrozumiał Apostoł, kiedy ganiąc wiedzę uprawianą z lekceważeniem prawdy i praw życia powiada: «Wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje» [por. 1Kor, 8, 1]. Kto mniema, że coś wie, nie mając prawdziwej wiedzy, to jest takiej, jakiej życie daje świadectwo, ten nie wie nic: wąż go zwodzi, gdyż nie kocha życia. Kto zaś łączy wiedzę z bojaźnią i szczerze szuka życia, ten sieje w nadziei i może oczekiwać owoców. Niechaj poznanie będzie twoim sercem, a Słowo Prawdy, na które się otwierasz, twoim życiem. Jeśli takie drzewo w tobie wyrośnie i jeśli zapragniesz jego owoców, zawsze będziesz zbierał to, co chcesz otrzymać od Boga, to, czego wąż nie może dosięgnąć ani jego podstęp skazić[1252].

Prawdziwy dramat, który Biblia symbolicznie umiejscawia pod rajskimi drzewami, rozegrał się tak naprawdę w sercu człowieka, w *najtajniejszym sanktuarium, w którym przebywa on z Bogiem*[1253]. Człowiek musiał być poddany przez Stwórcę tej próbie. Tego domagała się wolność, jaką został wyróżniony spośród innych stworzeń na Ziemi[1254]. Było

[1251] *Do Diogneta*, dz. cyt., X.3-4.7.
[1252] Tamże, XII, 1-8.
[1253] Por. Gaudium et spes, nr 16.
[1254] Por. KKK nr 1731 i nn.

to konieczne jako warunek osiągnięcia dojrzałości i godności, jaka człowiekowi przysługiwała. Elementem towarzyszącym próbie była możliwość popełnienia błędu, która została wykorzystana przez diabła. Skuszony przez demona człowiek poniósł porażkę. Jednak – jak wskazuje autor *Listu do Diogneta* – we *wnętrzu* człowieka wciąż jest miejsce na Drzewo Życia. Poprzez właściwe skorzystanie z wolności, ukierunkowanie poznania na Prawdę Ostateczną, w swoim *sanktuarium serca* człowiek może odzyskać dostęp do owoców tego Drzewa. Czym są owe owoce? Czym jest prawdziwe życie? Jest nim, jak potwierdzają wypowiedzi ojców Kościoła, bycie z Bogiem w zażyłej relacji[1255].

3.4 Śmierć jako skutek upadku – próba interpretacji teologicznej

W niniejszym punkcie rozdziału podejmujemy próbę zinterpretowania przesłanek zebranych w trakcie analizy źródeł biblijnych i ustaleń biblistów oraz przeglądu wypowiedzi doktrynalnych Kościoła w celu zrealizowania przyświecających niniejszej pracy założeń. Postaramy się rozwikłać wskazane wcześniej trudności i pozorne rozbieżności pojawiające się po skonfrontowaniu przesłanek biblijnych i analizy wypowiedzi Magisterium. Następnie przedstawiona zostanie argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz zaproponowanej przez nas interpretacji. Weźmiemy pod uwagę także współczesną myśl teologiczną, ale jasne jest, że nie wystarczy tu miejsca na pełny przegląd dziedzictwa teologów, a jedynie wybrane, najbardziej istotne i przydatne dla naszego zagadnienia ujęcia.

Wydaje się, że wobec problemu śmierci jako skutku grzechu, na podstawie dotychczasowych ustaleń, możemy postawić dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze, skutkiem grzechu i upadku ludzi jest śmierć duchowa. Po drugie, w wyniku upadku, stosunek ludzi do śmierci biologicznej, będącej naturalną częścią życia, nie odzwierciedla zamiaru Stwórcy. Jednocześnie, biorąc pod uwagę ustalenia z przesłanek biblijnych, jesteśmy skłonni przyjąć tezę, że śmierć cielesna – to znaczy doczesność życia biologicznego takiego jakiego doświadczamy przed zmartwychwstaniem – jest dla człowieka naturalna.

Tego rodzaju stwierdzenie koresponduje z obserwacją świata w którym żyjemy i całej przyrody. Śmierć biologiczna, jak już zauważyliśmy wcześniej, jest wpisana w naturę życia na ziemi, a przemijanie i następstwo pokoleń zdają się koniecznymi warunkami nie tylko pojawienia się człowieka, ale także rozwoju ludzkiej cywilizacji. Taką intuicję –

[1255]Por. J 17, 3: *A na tym polega życie wieczne, aby poznawali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga oraz Tego, którego posłałeś: Jezusa Chrystusa.*

pomimo odwiecznego zainteresowania nieśmiertelnością – zdaje się wyrażać współczesna kultura społeczeństwa euroatlantyckiego, a przynajmniej bardziej refleksyjna część tejże kultury. Życie ziemskie bez końca, a także bez celu i ostatecznego spełnienia, które – zgodnie z wiarą chrześcijańską – możliwe jest dopiero w chwale zmartwychwstania, wydaje się – jeśli dobrze sprawę przemyśleć – udręką nie do zniesienia. Tego rodzaju pesymizm względem wizji życia biologicznego bez końca prezentują rozmaite dzieła kultury, szczególnie z nurtów powiązanych tematycznie z futurologią (np. Stanisław Lem[1256], Dmitrij Głuchowski[1257], Dan Simmons[1258], Frank Herbert[1259]). Ich autorzy, chociaż często dalecy są od prezentowania światopoglądu chrześcijańskiego, ukazują wizje ludzkości, czy jednostek, które na różne sposoby uzyskują możliwość przedłużania życia biologicznego, unikając degradacji ciała i cielesnej śmierci. W tych dystopijnych wizjach przewijają się zawsze obrazy stagnacji i udręki. Bohaterowie, przytłoczeni udręką nieśmiertelności cielesnej, sami z niej rezygnują, a nawet odbierają sobie życie. Pragnienie przedłużenia za wszelką cenę swojego doczesnego bytowania w nieskończoność – a raczej aż do termicznej śmierci kosmosu, o której mówią niektórzy uczeni[1260] – jest pragnieniem absurdalnym.

W niniejszej pracy, będącej monografią z dziedziny teologii, nie możemy jednak opierać się na intuicjach pisarzy i artystów, nawet tych wyrażonych w sposób szczególnie ujmujący. Prowadząc badania na niwie teologicznej musimy sięgnąć przede wszystkim do treści wiary chrześcijańskiej.

[1256]Zob. S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, wyd. rozszerzone, Kraków 1982, w nim np: *Podróż trzynasta,* s. 122-127; *Podróż dwudziesta pierwsza,* a tam szczególnie opis buntu cywilizacji wobec konieczności śmierci – niejako przeciwieństwo perspektywy chrześcijańskiej, s. 216- 279; *Podróż dwudziesta czwarta,* s. 303-317.

[1257]D. Głuchowski [także: Glukhovsky], *Futu.re*, tłum. P. Podmiotko, Kraków 2015.

[1258]Cykl *Hyperion,* w którym autor przedstawił dystopijną wizję ludzkości pogrążonej w stagnacji, dzięki pozyskaniu technologii umożliwiającej przedłużenie życia biologicznego – D. Simmons: *Hyperion*, tłum. A. Nakoniecznik, Warszawa 2007; *Upadek Hyperiona*, tłum. W. Szypula, Warszawa 2008; *Endymion,* tłum. W. Szypula, Warszawa 2008; *Tryumf Endymiona,* tłum. W. Szypula, Warszawa 2009.

[1259]Np. F. Herbert, *Oczy Heisenberga,* tłum. I. Dudziak, Warszawa 1993.

[1260]Zob. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008, s. 27-28.

3.4.1 Propozycja rozwiązania trudności związanej z problematyką śmierci jako skutku grzechu poprzez zastosowanie argumentacji mariologicznej i hagiologicznej[1261]

W jednym z poprzednich punktów przeanalizowaliśmy wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dostrzegając pewne trudności, jakie we współczesnej interpretacji zagadnienia śmierci jako skutku grzechu mogą sprawiać stwierdzenia o pierwotnej nieśmiertelności człowieka, a przynajmniej jego wolności od śmierci cielesnej. Najbardziej problematyczne wydają się te wypowiedzi Magisterium Kościoła, które zdają się ukazywać pierwszych ludzi jako posiadających realnie, w sensie historycznym, nieśmiertelne ciała.

W świetle wcześniejszych ustaleń nie ma wątpliwości co do tego, że śmiertelność cielesna wpisana jest w naturę człowieka. Śmierć biologiczną jako zjawisko normalne, towarzyszące ludzkości od zawsze i nieuniknione prezentują zarówno autorzy natchnieni, jak i pisarze wczesnochrześcijańscy. Słuszność twierdzenia, że człowiek został stworzony jako przemijający w aspekcie doczesnym, potwierdzają orzeczenia doktrynalne przeciwko Bajusowi i jansenistom, przytoczone w jednym z poprzednich punktów. Warto także zauważyć, że śmiertelność cielesną jako właściwą naturze człowieka przyjmował i uzasadniał – na długo przed wydaniem przez Magisterium powyższych orzeczeń – czołowy przedstawiciel średniowiecznej scholastyki, Tomasz z Akwinu (zm. w 1274 r.) w swojej *Summie Teologicznej*. Swoje stanowisko opierał na właściwych swojej epoce argumentach filozoficznych i biblijnych[1262]. Podobnie jak miało to miejsce w wypowiedziach teologicznych różnych epok, które są dla nas problematyczne, Doktor Anielski powołał się na opinię Augustyna, twierdzącego, że w stanie niewinności pierwotnej człowiek cieszył, dzięki łasce Bożej, szczególną dyspozycją duszy, która zachowywała ciało od jakiejkolwiek degradacji tak długo, jak była poddana Bogu[1263]. Zakładał zatem realne, historyczne funkcjonowanie człowieka w stanie cielesnej nieśmiertelności – co nazywamy w niniejszej pracy umownie *złotym wiekiem*.

Jak już wspomnieliśmy, zasadniczą trudnością przy współczesnej próbie dokonania interpretacji teologicznej zagadnienia śmierci jako skutku grzechu są stwierdzenia o owym *złotym wieku* nieśmiertelności, albo ujmując sprawę z innej strony, o nagłym pojawieniu

[1261] Poszerzone ustalenia niniejszego punktu zostały opublikowane w artykule: M. Witała, *Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu*, dz. cyt.

[1262] Zob. STh, 1a, q. 97, a. 1.

[1263] Zob. tamże.

się – po grzechu – śmierci biologicznej w historii ludzkości. Są one sprzeczne z faktem, że śmierć jest nieodłączną częścią życia biologicznego[1264]. Co więcej, słabo korespondują z ustaleniami, dokonanymi w oparciu o Pismo Święte oraz z narracją teologiczną pierwszych chrześcijan, według której prawdziwą śmiercią była śmierć duchowa, będąca antytezą prawdziwego życia, to znaczy przebywania w łączności z Bogiem. Chociaż w Liście do Rzymian 6, 23 czytamy, że śmierć jest karą za grzech, to całościowa lektura Biblii nakazuje stwierdzić, że nie zawsze śmierć jest skutkiem ludzkiej winy: niewinni i sprawiedliwi tak samo doświadczają śmierci[1265]. Problematyczne stwierdzenia o pierwotnej nieśmiertelności biologicznej człowieka wydają się też niezbyt spójne z mocno zakorzenioną w Piśmie Świętym typologią Adama jako osoby kolektywnej[1266] i paralelą Adam – Chrystus[1267], a także antropologią *imago Dei*, o której wspominaliśmy przy okazji omawiania tekstów ojców Kościoła[1268]. Zarazem jednak wydają się mocno „zakorzenione" w dziedzictwie myśli teologicznej, czego najlepszym przykładem jest przytoczona wyżej opinia św. Tomasza z Akwinu, którego sformułowania powielało później Magisterium.

Jednocześnie nie można po prostu stwierdzić, że problematyczne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz teologów należałoby po prostu odrzucić. Nie wolno tego uczynić ze względu na nierozerwalny związek formuł dogmatycznych[1269] z ich znaczeniem[1270]. Kryteria aktualizującej interpretacji dogmatów domagają się zachowania i ochrony dawnych form wyrazu i sformułowań, o ile owa interpretacja aktualizująca ma polegać na prawdziwym rozwoju, w ramach którego zachowuje się ciągłość prawdy objawionej[1271].

[1264] Por. E. Piotrowski, *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty*, dz. cyt., s. 308.

[1265] Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 24.

[1266] Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 19; J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, t. 1, dz. cyt, s. 134; Tenże, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 200.

[1267] Zob. 1 Kor 15; por. także np. Gaudium et spes, nr 22.

[1268] We współczesnym kontekście zaprezentowano ją w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Wspólnota i służba* [albo: *Komunia i służba*]. *Osoba ludzka stworzona na obraz Boga* (2004 r.), dz. cyt. Tematyka ta, jako podejmowana w wypowiedziach doktrynalnych trzech głównych nurtów chrześcijaństwa, jest szeroko omówiona w monografii J. Bujaka *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów* doktrynalnych, dz. cyt.

[1269] Wszakże, jeżeli nawet próbowalibyśmy pomniejszyć znaczenie różnych wypowiedzi Magisterium o śmierci, która pojawiła się w świecie na skutek grzechu, to pozostaje przecież jeszcze wysokiej rangi dekret Soboru Trydenckiego!

[1270] Zob. Mysterium Ecclesiae, nr 5.

[1271] Zob. *Siedem kryteriów J. H. Newmana,* które zaprezentowano w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Interpretacja dogmatów* (1988), dz. cyt, nr III 5.

Zupełnego odrzucenia owych problematycznych wypowiedzi o śmierci jako skutku grzechu albo nadania im całkowicie innego znaczenia zabrania również jeden z kanonów konstytucji *Dei Filius*, w którym stwierdzono:

> Gdyby ktoś mówił, że jest możliwe, aby zgodnie z postępem wiedzy niekiedy należało dogmatom podanym przez Kościół, nadać inne znaczenie od tego, jakie przyjmował i przyjmuje Kościół – niech będzie wyklęty[1272].

Jednocześnie nie możemy rezygnować z próby interpretacji, której efekt pozwoliłby prowadzić narrację teologiczną w sposób wiarygodny. Biorąc pod uwagę historyczne przykłady „ewolucji dogmatów", na przykład w zakresie rozumienia stwierdzenia *poza Kościołem nie ma zbawienia*, czy też stosunku Magisterium do teorii ewolucji i w ogóle nauk przyrodniczych, to wydaje się, że próba taka może być zakończona powodzeniem, a jej efekty mogą być pozytywnie przyjęte.

Do tej pory zaproponowaliśmy – na podstawie analizy danych biblijnych i teologicznych – hipotezę, iż śmierć, chociaż należy do natury ludzkiej, nabrała na skutek grzechu innego znaczenia. Straciła ona, w subiektywnym odczuciu człowieka, swój naturalny charakter, a nabrała charakteru tragicznego, dramatycznego wydarzenia, któremu towarzyszy lęk. Było to związane z utratą harmonii człowieka z Bogiem i stworzeniem oraz przejściem *pod niewolę grzechu i diabła*[1273]. W ten sposób należy, naszym zdaniem, rozumieć stwierdzenie, iż człowiek byłby wolny od śmierci biologicznej, gdyby nie zgrzeszył Przemawia za tym jeszcze jeden, jak nam się wydaje, bardzo istotny argument. Chodzi o obecne w Tradycji Kościoła świadectwa *przejścia przez śmierć* osób, które charakteryzował wysoki stopień zjednoczenia z Bogiem. Przemawia za tym jeszcze jeden, jak nam się wydaje, bardzo istotny argument. Chodzi o obecne w Tradycji Kościoła świadectwa *przejścia przez śmierć* osób, które charakteryzował wysoki stopień zjednoczenia z Bogiem.

Świadectw takich dostarcza już Stary Testament. Teksty biblijne wielokrotnie przekonują o powszechności śmierci, która bez wyjątku dotyka każdego człowieka. Stanowisko takie można streścić retorycznym pytaniem psalmisty: *Czy jest taki człowiek,*

[1272] Dei Filius, kan. IV.3

[1273] Por. Hbr 2, 14-15. Zob. także komentarz do tego fragmentu biblijnego we wcześniejszym fragmencie niniejszego rozdziału, poświęconym problematyce śmierci jako skutku grzechu w tekstach Nowego Testamentu.

który żyć będzie zawsze i nie zazna śmierci? (Ps 89, 49a)[1274]. Jednocześnie w Piśmie Świętym napotykamy opisy porwania do Nieba czy *zniknięcia* pobożnych mężów na koniec ich życia (Henocha, Eliasza). Nie wydaje się, aby oznaczało to, że zostali oni, w drodze wyjątku, zachowani od śmierci cielesnej. Sprzeciwiałoby się to zarówno przesłaniu całości Pisma Świętego na temat śmierci, jak i tradycji teologicznej, ale także spójności ekonomii Zbawienia[1275]. Jednocześnie trudno widzieć w tych podaniach jedynie pobożne legendy[1276], pozbawione jakiegokolwiek przesłania. Zatem należy raczej odbierać je jako oddające charakter śmierci, jaki przybiera ona dla osób w niezwykłym stopniu zjednoczonych z Bogiem – *żyjących w Bogu*[1277]. W każdym razie Stary Testament zawiera ideę akceptacji śmierci cielesnej jako powszechnej i nieuchronnej, ale – w przeciwieństwie do śmierci duchowej – niestrasznej dla sprawiedliwych[1278]. Co więcej, wydaje się też przekazywać intuicje o możliwości zjednoczenia sprawiedliwych z Bogiem w śmierci[1279]. Jest ona dla nich bowiem doświadczeniem innym niż dla grzeszników.

W Nowym Testamencie zwraca natomiast uwagę świadectwo śmierci świętego Szczepana. Dzieje Apostolskie definiują go jako *pełnego łaski i mocy* (Dz 6, 8). Co więcej, podkreślają, że przed męczeńską śmiercią doznał on widzenia mistycznego[1280]. Chociaż kres jego życia doczesnego (spowodowany ukamienowaniem) miał charakter gwałtowny i dramatyczny, to jednak Szczepan umarł w pokoju, przebaczając swoim prześladowcom. W tekście greckim, w opisie śmierci pierwszego męczennika, użyto określenia: *zasnął* – ἐκοιμήθη[1281], aby zaznaczyć szczególny charakter jego przejścia do Pana.

Określenie to, odwołujące się do śmierci, przywodzi nam na myśl kres ziemskiego życia Najświętszej Marii Panny, będącej najlepszym przykładem człowieka żyjącego w ścisłej zażyłości z Bogiem[1282]. Maryjne prawdy wiary wydają się odpowiednim źródłem,

[1274]Podajemy w tym miejscu przekład Biblii Pierwszego Kościoła, za Septuagintą, który nie różni się znaczeniowo od innych wykorzystywanych przez nas przekładów, a pozwala lepiej oddać myśl w kontekście naszej problematyki.

[1275]Por. Historia dogmatów III, s. 517.

[1276]Taką – dość radykalną – tezę postawił Cz. S. Bartnik (*Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 831).

[1277]Por. Jan Paweł II, *Audiencja generalna 21 VII 1999 r.*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_21071999.html [dostęp: 15 II 2023].

[1278]Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej,* dz. cyt., nry 27-35.

[1279]Por. R. Rumianek, *Rozumienie śmierci w Starym Testamencie*, dz. cyt., s. 33-35; D. Dzieńska, *„Dziś ze mną będziesz w raju" (Łk 23, 43) – znaczenie wyrażenia para,deisoj na tle myśli judaistycznej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 37 (2018: 1-2), s. 214-219.

[1280]Dz 7, 55: *A on, pełen Ducha Świętego, spojrzawszy w niebo, zobaczył chwałę Boga i Jezusa, stojącego po prawicy Boga.*

[1281]Zob. Dz 7, 60.

[1282]Lumen gentium, nr 53.

w którym należy poszukiwać rozstrzygnięcia problemu związku między śmiercią cielesną a grzechem w chrześcijańskiej antropologii, po uprzedniej analizie tekstów biblijnych i przekazów Tradycji. Poniżej zaprezentujemy zatem argumentację mariologiczną, opartą na mortalistycznej interpretacji Jej Wniebowzięcia[1283], przemawiającą na korzyść naszej hipotezy dotyczącej śmierci biologicznej jako skutku grzechu.

Prawdę o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny rozwijano w Kościele od starożytności[1284], a być może nawet od pierwszej wspólnoty jerozolimskiej[1285]. Ostatecznie ogłoszono ją w 1950 roku jako dogmat w Konstytucji Apostolskiej *Munificentissimus Deus*[1286]. Istnieje zróżnicowana terminologia za pomocą której próbuje się wyrazić tę prawdę wiary. Jakkolwiek pojęcie *wzięcie do Nieba* (gr. *analepsis,* łac. *assumptio*) może wzbudzać myśl, że Maryja uniknęła śmierci ciała, to istnieją jeszcze inne pojęcia odnoszące się do końca ziemskiego bytowania Matki Bożej. Terminem pośrednim, który zdaje się sugerować, że Maryja doświadczyła śmierci biologicznej jest *zaśnięcie* (gr. *koimesis,* łac. *dormitio*). Natomiast najdawniejszy termin: greckie *metastasis* i odpowiadające mu łacińskie *transitus,* oznacza zejście, czy też przejście, a więc również śmierć w rozumieniu chrześcijańskim[1287]. Różnice w terminologii odzwierciedlają rozmaite interpretacje kwestii cielesnej śmierci Matki Bożej i dogmatu o Wniebowzięciu[1288]. Nie

[1283]Nie należy mylić pojęcia interpretacji mortalistycznej Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny z mortalizmem jako alternatywnym określeniem kondycjonalizmu, poglądu Adwentystów, mówiącego o śmiertelności duszy ludzkiej, która miałaby być przywracana przez Boga do życia w dniu zmartwychwstania.

[1284]Zob. Historia dogmatów III, s. 512 i nn.

[1285]Zob. A. Strus*, Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 37 (1984:2), s. 139. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że S. C. Napiórkowski podawał, iż studia nad rozwojem świadomości wiary we Wniebowzięcie, prowadzone przed ogłoszeniem dogmatu, wykazały, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Wniebowzięcie Matki Bożej nie było przedmiotem wiary (zob. S. C. Napiórkowski, *Dogmat o wniebowzięciu w 50. Rocznicę ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku,* red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001, s. 95). Być może trzeba to uznać za niefortunne sformułowanie i przyjąć, że uczony miał na myśli raczej brak bezdyskusyjnych świadectw historycznych dokumentujących ową prawdę wiary w pierwotnym Kościele. Naszym zdaniem wiara taka musiała być silna i żywa także zanim odnotowano ją w najdawniejszych źródłach pisanych, w przeciwnym wypadku nie zachowałaby się w liturgii i świadomości Kościoła Powszechnego – mamy tu na myśli także stosujący inną terminologię chrześcijański Wschód. Zresztą, gdyby przyjąć, że wiary tej pierwsi chrześcijanie nie mieli, to nie mogłaby ona zostać w Kościele Katolickim zdogmatyzowana, nie pochodziłaby bowiem z *jednego depozytu wiary – spisanego oraz przekazanego przez Tradycję* (por. Dei verbum nr 10; Dei Filius nr 34).

[1286]Pius XII, *Konstytucja Apostolska „Munificentissimus Deus"* (1950 r.)*,* tekst łac.: „Acta Apostolicae Sedis", 42 (1950), s. 753-773, fragmenty w przekładzie polskim za: Breviarium fidei [nowa wersja], nry 1083-1086.

[1287]Zob. dalej.

[1288]Zob. M. Blaza, *Matka Boża w teologii prawosławnej, „*Studia Bobolanum" 29 (2018:1), s. 37-38; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 462.

sposób w tym miejscu przedstawić historii kształtowania się tej prawdy wiary, gdyż wykraczałoby to poza zakres naszej dysertacji. Dlatego skoncentrujemy się jedynie na zagadnieniu cielesnej śmierci Bogarodzicy w kontekście zagadnienia będącego przedmiotem naszych badań, to znaczy śmierci biologicznej człowieka jako skutku grzechu.

Należy zauważyć, że istnieją dwie interpretacje dotyczące kresu ziemskiego życia Maryi. Interpretacja mortalistyczna zakłada, że Matka Boża doznała śmierci cielesnej. Natomiast zwolennicy interpretacji immortalistycznej uważają, że Najświętsza Panna jej uniknęła i została wzięta do Nieba jeszcze za życia ziemskiego[1289]. Definicja dogmatyczna z 1950 roku nie precyzuje okoliczności przejścia do niebieskiej chwały Matki Chrystusa. Stwierdzono w niej jedynie, że *Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu ziemskiego życia*[1290]*, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały*[1291]. Nie rozstrzygano zatem, w jaki sposób dobiegło końca ziemskie życie Matki Bożej, ani też jak przebiegało samo Wniebowzięcie. Biorąc jednak pod uwagę całość konstytucji wydaje się, że interpretacja mortalistyczna jest jej bliższa. Stanowisko takie dominuje w Tradycji Kościoła, szczególnie Wschodniego, znajdując odzwierciedlenie we wschodniej teologii i liturgii[1292], a obecnie również w teologii zachodniej[1293]. Znacząca jest też postawa prawosławia wobec ogłoszenia przez Piusa XII dogmatu o Wniebowzięciu. Prawosławni, pomijając oczywiście problem prymatu papieskiego i w związku z tym podważania przez nich prawa biskupa Rzymu do dogmatyzowania jakiejkolwiek prawdy wiary dla Kościoła Powszechnego, zarzucali katolikom przede wszystkim, że definicja niedostatecznie podkreśla fakt śmierci cielesnej Maryi, przez co nie akcentuje Jej prawdziwie ludzkiej kondycji[1294].

Najstarsze świadectwo odnoszące się do teologicznej refleksji nad kresem ziemskiego życia Najświętszej Marii Panny i Jej Wniebowzięcia znajdujemy w powstałym ok. 375 r. dziele *Panarion* zredagowanym przez św. Epifaniusza z Salaminy. Nie rozstrzyga ono

---

[1289]Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 475-476.

[1290]Tekst łac.: *expleto terrestris vitae cursu* – może raczej: *wypełnieniu przebiegu ziemskiego życia*?

[1291]Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 1086.

[1292]Zob. M. Blaza, *Matka Boża w teologii prawosławnej,* dz. cyt., s. 37-38; *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego opracowany przez zespół wiernych prawosławnych,* tłum. A. Kuryś i inni, Kraków 2001, s. 467-470; por. A. Strus, *Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, dz. cyt., s. 128.

[1293]Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 523.

[1294]Zob. M. Blaza, *Matka Boża w teologii prawosławnej,* dz. cyt., s. 38; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 475-476.

jednak kwestii śmierci cielesnej Maryi[1295]. Pozostałe starożytne świadectwa asumpcjonistyczne: Pseudo-Dionizego Areopagity (z ok. 500 r.), Jakuba z Sarug (zm. 521 r.), Teodozjusza z Aleksandrii (zm. 566 r.), czy Theoteknosa z Livias (II poł. VI w.) wyrażają jednak jednomyślne przekonanie, że u kresu swego ziemskiego życia Matka Boża doświadczyła zgonu (*zaśnięcia*)[1296]. O podleganiu przez Maryję prawu śmierci cielesnej nauczał wcześniej także św. Augustyn, (zm. 430 r.), choć nie w kontekście Jej Wniebowzięcia[1297].

Przekonanie, że Matka Boża doznała śmierci biologicznej znajdowało także wyraz w pobożności wiernych, której świadectwem są apokryfy asumpcjonistyczne. Ich wspólne źródło sięga być może III czy nawet II wieku[1298]. Nie można im przypisywać wartości źródeł historycznych, świadczących o tym, jak dokładnie przebiegał kres ziemskiego życia Maryi, niewątpliwie jednak są one świadkami kształtowania się pobożności chrześcijańskiej na tle przekonań w tym zakresie[1299]. Przekonanie o biologicznej śmierci Najświętszej Maryi Panny wyrażono w większości pism tradycji syryjskiej[1300], a także greckiej – zwłaszcza w *Dormitio greckim Pseudo-Jana*[1301] i *Transitus greckim „R”*[1302]. Również opowiadania apokryficzne tradycji łacińskiej podają taką wersję wydarzeń.

[1295]Epifaniusz wyraził tak ostrożne stanowisko być może ze względu na czczących Maryję na sposób pogański sekciarzy zwanych kollyrydianami (zob. Historia dogmatów III, s. 512).

[1296]Zob. B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Rzym 2004, s. 39-45.

[1297]Zob. tamże, s. 34-35. Jest i wcześniejsze świadectwo, przypisywane Orygenesowi (zm. 253), jednakże jak ocenia B. Kochaniewicz, nie może być ono interpretowane jednoznacznie – zob. B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 29.

[1298]Według L. Cignellego prototyp narracji asumpcjonistycznej ułożono w II wieku (L. Cignnelli, *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti,* w: *Studia Hierosolymitana. Studi esegetici,* t. 2, Jerusalem 1975, s. 263 – za B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 15). Inaczej uważa J. Schoemaker, wedle którego najwcześniejsze tradycje asumpcjonistyczne wykształciły się niezależnie, w środowiskach heretyckich. (S. J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption,* Oxford 2002, s. 68). Z punktu widzenia teologii katolickiej nie wydaje się jednak, aby sedno dogmatu mogło mieć źródła w wierze środowisk nieortodoksyjnych.

[1299]Por. B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 78-79.

[1300]Zob. tamże, s. 60-67.

[1301]Zob. *Transitus Jana Teologa,* w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 799-809. Jak podaje M. Starowieyski we wprowadzeniu do tego apokryfu (s. 799), jest on tekstem powszechnie stosowanym we wschodniej liturgii Wniebowzięcia, co wydaje się podnosić jego rangę jako źródła teologicznego.

[1302]Zob. *Transitus R,* w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 782-798. Warto zauważyć, że *Transitus R,* zdaniem M. Starowieyskiego – jak pisze on we wprowadzeniu do owego tekstu (s. 782) – był używany w liturgii (por. poprzedni przypis).

Wśród nich należy wymienić *Transitus* Pseudo-Melitona z Sardes[1303], który wywarł szczególnie silny wpływ na myśl teologiczną[1304]. Księga ta zachowała się w wielu wersjach: łacińskiej, koptyjskiej, arabskiej, syryjskiej oraz ormiańskiej i wywodzi się być może nawet z II wieku. W tekście tym wyraźnie odnotowano, że Matka Boża doznała śmierci cielesnej, a Jej ciało złożono do grobu, gdzie zmartwychwstała i została wzięta do Nieba[1305]. Podobne przesłanki w kwestii biologicznej śmierci i złożenia do grobu Najświętszej Maryi Panny zawiera *Transitus* Pseudo-Józefa z Arymatei[1306]. Utwór ten powstał w podobnym czasie co *Transitus* Pseudo-Melitona[1307].

Na rzecz stanowiska mortalistycznego przemawiają również świadectwa materialne. Za murami Starego Miasta w Jerozolimie, u podnóża Góry Oliwnej, w Dolinie Jozafata (Cedronie), znajduje się kościół Grobu Najświętszej Maryi Panny pod wspólną kuratelą prawosławnych mnichów Greckiego i Ormiańskiego Patriarchatu Jerozolimy[1308]. Oczywiście mogą pojawić się pytania: czy to otoczone kultem miejsce jest autentyczne? Czy związana z nim tradycja pochodzi od pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej? Wątpliwość ta wynika z faktu, że najstarsze wzmianki o kulcie w tym miejscu pochodzą dopiero z wczesnego średniowiecza. Pośród dawnych podróżników do Jeruzalem opisuje je Anonim z Piacenzy, około roku 570[1309], a także biskup Arkulf[1310] w zapiskach Adomnana

[1303]Zob. *Transitus Melitona z Sardes,* w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 817-826.

[1304]Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 470.

[1305]Zob. *Transitus Melitona z Sardes,* dz. cyt., s. 821-825.

[1306]Zob. *Transitus Józefa z Arymatei,* w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 810-816; por. B. Kochaniewicz, *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu „Transitus Mariae" Pseudo-Józefa z Arymatei*, „Salvatoris Mater" 7 (2005: 1), s. 266-267.

[1307]E. Testa, *Maria di Nazareth III. Testi mariologici biblici, apocrifi e liturgici,* w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. De Fiores, S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, s. 875-876, za: B. Kochaniewicz, *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu „Transitus Mariae" Pseudo-Józefa z Arymatei*, dz. cyt., s. 263.

[1308]Zob. *The Status Quo in the Holy Places,* Jerusalem 1929, s. 34-36. Warto w tym miejscu dodać, że w Jerozolimie znajduje się także Bazylika Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny na Syjonie, w opactwie Benedyktynów, zbudowana na ruinach dawniejszych kościołów. Jest tam sugestywna figura, przedstawiającą Matkę Bożą na marach, w chwili *zaśnięcia.* Co ciekawe, apokryficzny *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei* podaje, że Najświętsza Maryja Panna *zasnęła* właśnie na Syjonie, a stamtąd Apostołowie ponieśli Jej ciało do grobu w Dolinie Jozafata, gdzie znajduje się opisywany kościół Grobu Najświętszej Maryi Panny – zob. *Transitus Józefa z Arymatei,* dz. cyt., s. 813.

[1309]Albo też: Pseudo-Antonin z Piacenzy. Zob. Anonim z Piacenzy, *Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej,* w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 216; B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 81-82.

[1310]Zob. Adomnan z Hy, *O miejscach świętych,* w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* dz. cyt., s. 245, s. 261-262.

z Hy[1311]. Wzmianki kronikarskie sugerują obecność kultu w owym miejscu nawet w pierwszej połowie V wieku[1312]. Część uczonych, powątpiewających w autentyczność tego miejsca[1313], zwraca uwagę na brak jakichkolwiek wspomnień na jego temat w starożytnych itinerariach podróży do Ziemi Świętej, na przykład u Pielgrzyma z Bordeaux[1314] czy Pątniczki Egerii[1315]. Wydaje się jednak, że milczenie na temat kultu miejsca złożenia do grobu i Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny przed wiekiem V tłumaczyć można narastającymi od 135 roku animozjami pomiędzy judeochrześcijanami a chrześcijanami wschodniorzymskimi[1316].

Wspólnoty judeochrześcijańskie zanikły w początkach V wieku, a rozkwit kultu i tradycji asumpcjonistycznych w owym czasie zdaje się sprzyjać tezie o przejęciu pamiątek i przekazów o Wniebowzięciu od wspólnoty palestyńskiej przez chrześcijan Patriarchatu Konstantynopolitańskiego, którzy rozwijali wspomniane tradycje[1317]. Trzeba także dodać, że starożytne tradycje asumpcjonistyczne związane z apokryfami zdają się potwierdzać zarówno umiejscowienie grobu w Getsemani Dolinie Jozafata (Cedronu)[1318], jak i typ grobowca: jest to komora wykuta w skale[1319]. Badania archeologiczne przeprowadzone w drugiej połowie XX wieku ujawniły, że we wspomnianym kościele rzeczywiście znajdują się pozostałości komory grzebalnej będącej częścią starożytnego cmentarza z I wieku[1320]. Może się więc okazać, że lokalne, przekazywane od czasów najdawniejszych będą – w miarę postępu badań archeologicznych – okazywać się coraz bardziej godnymi zaufania. Tak było przecież w przypadku Grobu Świętego w Bazylice Zmartwychwstania. W roku 2016 po raz pierwszy od co najmniej XVI wieku zdjęto

[1311]Hy – inaczej: Wyspa Iona, Hebrydy Wewnętrzne u wybrzeży Szkocji. Podróż Arkulfa datuje się na ok. 680 r., zob. *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* dz. cyt., s. 239.

[1312]Zob. A. Strus*, Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, dz. cyt., s. 135.

[1313]Zob. B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 16-17; s. 83-85.

[1314]Por. *Opis podróży z Bordeaux do Jerozolimy*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* dz. cyt., s. 70-76. Warto w tym miejscu zauważyć, że część starożytnych autorów także odnosiła się do tego miejsca z pewną rezerwą – zob. B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 83-85.

[1315]Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych,* w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* dz. cyt., s. 118-199.

[1316]Zob. A. Strus*, Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, dz. cyt., s. 138-139.

[1317]Zob. tamże, s. 139.

[1318]Zob. *Transitus Józefa z Arymatei,* dz. cyt., s. 813-814; oraz *Transitus Jana Teologa,* dz. cyt., s. 808; a także: *Dormitio syryjskie*; oraz: Beda Czcigodny, *De Locis sanctis* za: B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 60-71; s. 85.

[1319]Zob. *Transitus Melitona z Sardes,* dz. cyt., s. 825.

[1320]Zob. B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, dz. cyt., s. 15-17.

marmurową płytę, przykrywającą domniemane miejsce w którym złożono ciało Chrystusa. Zbadano, że pod pokrywą faktycznie znajduje się wapienna ława i pozostałości ścian pierwotnej komory grobowej z pierwszego wieku. Potwierdzono w ten sposób, że od czasów starożytnych nie doszło do omyłki czy fałszerstwa[1321]. Pozostałości pustego grobu faktycznie znajdują się w otoczonym kultem miejscu, a więc pomimo wielokrotnego burzenia i odbudowywania Bazyliki w toku dziejowych zawieruch nie omylono się co do jego lokalizacji – może zatem tak samo jest w przypadku grobu Matki Jezusa?

Oczywiście najbardziej istotne nie jest samo miejsce, kojarzone z pochówkiem Maryi, ale przekonanie chrześcijan, utrwalone w tradycji i liturgii od najdawniejszych czasów. Do dnia dzisiejszego różne wspólnoty chrześcijańskie kultywują w tym miejscu pamięć o przejściu Najświętszej Dziewicy przez śmierć do zmartwychwstania, wyrażając przekonanie, że faktycznie doświadczyła Ona kresu życia biologicznego w sposób naturalny dla człowieka, a Jej ciało zostało złożone do grobu. Każdego roku w Jerozolimie, w wigilię uroczystości Wniebowzięcia, franciszkanie odprawiają łacińskie nabożeństwo *Transitus Mariae* z wykorzystaniem wspomnianych wyżej tekstów apokryficznych[1322]. Ta tradycja kultywowana jest zresztą również w liturgii Kościołów Wschodnich na całym świecie, między innymi w obrzędzie pogrzebu Bogurodzicy. Sticheron[1323] towarzyszący temu nabożeństwu zawiera słowa pochodzące zapewne z prastarego obrzędu jerozolimskiego:

> Spoczęła Matka życia, oddana śmierci, odpoczywająca ciałem, odchodząca i wstępująca na niebo, mocą z Niej wcielonego Chrystusa Boga, i z Nim na wieki wieków wiecznie żyjąca i dająca życie wieczne nam, z miłością czczącym Jej święte zaśnięcie[1324].

[1321] Zob. J. Dussault, *Jesus' Tomb opened: What did we learn so far?*, The Christian Science Monitor 1 XI 2016, https://www.csmonitor.com/Science/2016/1101/Jesus-Tomb-opened-What-did-we-learn-so-far [dostęp: 15 II 2023]

[1322] Podobne nabożeństwo procesyjne odbywa się także w Polsce, w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie na szlaku pasyjnym Dróżek Matki Bożej znajduje się zresztą, podobnie jak w Jerozolimie, kościół Grobu Matki Bożej. Nie powinno to dziwić, biorąc pod uwagę, że kalwaryjskie sanktuarium miało być niejako odzwierciedleniem Świętego Miasta na gruncie lokalnym. Taka praktyka symbolicznego „przenoszenia" Ziemi Świętej znana jest w wielu miejscach Polski i świata (por. F. Mróz, *Sanktuaria i kaplice Bożego Grobu w Polsce*, „Peregrinus Cracoviensis" 8 (2000), s. 104-108).

[1323] Sticheron – utwór śpiewany w obrządku wschodnim, rodzaj rozwiniętego troparionu (zob. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej,* Warszawa 1984, s. 83-84).

[1324] Zob. K. Matwiejuk, *Duch Święty a Matka Boża w liturgii bizantyjskiej*, „Salvatoris Mater" 10 (2008:2), s. 232.

Przede wszystkim jednak liczne śpiewy bizantyjskiej liturgii godzin na Święto Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy zdecydowanie wyrażają przekonanie o cielesnej śmierci Matki Bożej[1325]. Obrazują to również niezliczone ikony wschodnie w typie *Koimesis,* a nawet rożne dzieła malarstwa religijnego zachodnich artystów, jak na przykład kontrowersyjny w swoim czasie obraz Caravaggia *Śmierć Marii.*

Warto dodać, iż stanowisko mortalistyczne, odpowiadające starożytnym tradycjom, wyraził także św. Jan Paweł II. W katechezie z 25 VI 1997 roku stwierdził on, że zasadne jest przekonanie, iż Najświętsza Dziewica, podobnie jak jej Syn zaznała śmierci cielesnej, natomiast stanowisko przeciwne, jakoby miała uniknąć biologicznego kresu życia ziemskiego jest pozbawione podstaw[1326]. Podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej w roku 2000, w alokucji wygłoszonej przed modlitwą *Anioł Pański* w Jerozolimie, papież Wojtyła przytoczył słowa Boskiej Liturgii, celebrowanej przy Grobie Najświętszej Maryi Panny, wyrażające przeświadczenie, iż Matka Boża doświadczyła cielesnej śmierci[1327]. Przekonanie to podziela zresztą obecnie większość teologów[1328], szczególnie prawosławnych[1329].

Podsumowując powyższe przesłanki, można postawić tezę, że stanowisko mortalistyczne jest o wiele lepiej udokumentowane w tradycji teologicznej i pobożnościowej niż immortalistyczne. Najważniejszy wydaje się nam dowód z liturgii, zwłaszcza Kościołów Wschodnich[1330]. Możemy z dużą dozą pewności stwierdzić, że Najświętsza Maryja Panna doświadczyła biologicznego kresu życia doczesnego. Maryja, jako osoba w pełni zjednoczona z Chrystusem, doskonale odzwierciedla los człowieka zbawionego[1331], mający oczywiście najpierw swój wzorzec w Jej Zmartwychwstałym

[1325]Zob. tamże, s. 231-233.

[1326]Jan Paweł II, *Audiencja generalna 25 VI 1997 r.,* tekst angielski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_25061997.html [dostęp 15 II 2023].

[1327]Jan Paweł II, *Jubileuszowa pielgrzymka Jego Świątobliwości Jana Pawła II do Ziemi Świętej (20-26 marca 2000 r.). Anioł Pański, Jeruzalem, Niedziela 26 marca 2000 r.*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/documents/hf_jp-ii_ang_20000326_jerusalem.html [dostęp: 15 II 2023].

[1328]G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 523. Takie przekonanie podziela także Cz. S. Bartnik (*Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 826).

[1329]Zob. np. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego,* tłum. H. Paprocki, Białystok/Warszawa 1992, s. 134.

[1330]W tym chrześcijan wschodnich niebędących w pełnej jedności z Biskupem Rzymu.

[1331]Por. Flp 3, 12; Kol 3, 3. Por. także: B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córą i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki,* Świdnica 2007, s. 123-132.

Synu[1332]. Dlatego też należy uznać, że częścią ludzkiego losu – a więc także losu Maryi – jest doświadczenie śmierci cielesnej.

Ponieważ doświadczenie to miało dla Najświętszej Panny Maryi charakter szczególny, najbardziej odpowiednim terminem na jego określenie jest *zaśnięcie*. Nie oznacza on dosłownie śmierci, ale mówi raczej o *śmierci we śnie,* albo *śnie w śmierci*[1333]. Pojęcie to pozwala wyrazić przekonanie, że chociaż Najświętsza Dziewica Maryja doświadczyła zgonu jako kresu życia doczesnego, to doświadczenie to było dla Niej odmienne niż dla grzeszników[1334].

Określenie *śmierć* można zastosować w odniesieniu do Maryi jedynie w sensie przyrodniczym, gdy mamy na myśli *śmierć biologiczną,* albo *cielesną*, a nie w sensie teologicznym czy humanistycznym, w którym chodzi o *śmierć* jako subiektywne doświadczenie osoby. Dlatego wydaje się, że w przypadku osoby najgłębiej zjednoczonej z Bogiem, jaką była Maryja, terminy *zaśnięcie* (gr. *koimesis,* łac. *dormitio*) albo *przejście* (gr. *metastasis,* łac. *transitus*) są bardziej adekwatne niż *śmierć* (gr. *tanatos*, łac. *mors*)[1335].

Jeżeli przyjmiemy, że śmierć cielesna była udziałem Najświętszej Maryi Panny, to należy również uznać, że śmierć biologiczna jako fenomen sam w sobie, nie jest dla człowieka skutkiem grzechu pierworodnego. Stwierdzenie to łączy się z prawdą wiary o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, obecną w Kościele od zawsze[1336], a ogłoszoną jako dogmat przez Piusa IX bullą *Ineffabilis Deus* w 1854 roku[1337]. Skoro integralną częścią wiary katolickiej jest przekonanie, że Najświętsza Maryja Panna została

[1332]Zob. tamże.

[1333]Historia dogmatów III, s. 512.

[1334]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt, s. 476.

[1335]Warto zauważyć, że terminu *zaśnięcie* używa liturgia Kościoła na określenie końca życia ziemskiego wszystkich wiernych zmarłych – zob. II Modlitwa Eucharystyczna, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich,* dz. cyt., s. 319*.

[1336]Por. Konstytucja *Cum praeexcelsa* Sykstusa IV z 1477 r. (Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 302); Konstytucja *Grave nimis z* 1483 r. (Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 303); Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym*, dz. cyt., kan. 6 oraz *Dekret o usprawiedliwieniu,* kan. 23 (Dokumenty soborów IV, s. 317); Pius V, *Bulla „Ex omnibus afflictionibus"* [potępienie tezy Bajusa, twierdzącego, jakoby Matka Boża była obciążona grzechem pierworodnym] (Breviarium Fidei [dawna wersja], nr VI 86); Bulla Aleksandra VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum* z 1661 roku (Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 470-472); a także dekret św. Oficjum potępiający tezy jansenistów z 1690 r. - teza 24 (Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 502); a wreszcie Lumen Gentium nr 56: *Nic dziwnego, że przyjął się u świętych Ojców zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmazy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie.* W przypisie do tego punktu ojcowie soborowi powołują się na licznych ojców Kościoła. Pewne *ziarna* nauki o Niepokalanym Poczęciu są także i w Ewangeliach, jak w Łk 1, 28: *«Raduj się, łaski pełna, Pan z Tobą»* i Łk 1, 42: *«Błogosławiona jesteś między niewiastami»* [przekład Biblii Paulistów], a także w motywie Niewiasty Apokaliptycznej (Ap 12) i niektórych interpretacjach Protoewangelii (Rdz 3, 15) (zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 385-386).

[1337]Zob. Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* (1854 r.), dz. cyt., nr 527.

zachowana nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego[1338]*,* to nie możemy uznać śmierci biologicznej za skutek grzechu, czy też karę za grzech, jeśli doświadczyła jej Niepokalana[1339]. Wniosek ten koresponduje z wcześniejszymi ustaleniami o charakterze biblijnym, w których stwierdziliśmy, że *doczesność* życia ziemskiego – w takiej jego formie, jaką znamy przed zmartwychwstaniem – jest właściwa naturze ludzkiej od stworzenia, będąc częścią zamiaru Boga względem człowieka i jego zbawienia. Dlatego też doświadczyła jej również Matka Boża, według jej natury prawdziwie ludzkiej, jak w przypadku każdego człowieka. Wbrew temu, co mogą zarzucać katolikom teologowie prawosławni, niepodzielający katolickiego rozumienia wiary w Niepokalane Poczęcie Bogurodzicy[1340], *wyjęcie* Niepokalanej spod grzechu pierworodnego nie odbiera jej wspólnoty ze wszystkimi ludźmi co do natury[1341]. Nie wywołuje też, wbrew temu co twierdzą[1342], sprzeczności z doktryną o grzechu pierworodnym[1343].

Pewnym jest również, że śmierć – rozumiana jako kres życia biologicznego – miała dla Najświętszej Maryi Panny charakter odmienny niż dla pozostałych ludzi. Biorąc pod uwagę Jej niezwykłe zjednoczenie z Chrystusem[1344], można określić tę śmierć jako *pełną światła*[1345].

Otoczony kultem grób Matki Jezusa jest oczywiście pusty. Gdyby Maryja miała po dziś dzień oczekiwać zmartwychwstania, a jej ciało spoczywałoby w grobie, czy też rozpadło się w proch przez tysiące lat, to nie można byłoby mówić, że jest już w pełni uczestniczką zbawienia. To bowiem dotyczy całej osoby wraz z ciałem. Określenia *pełna łaski* i *niepokalanie poczęta* nie miałyby sensu[1346]. Dlatego przyjmujemy, że Matka Boża realnie

---

[1338]Tamże.

[1339]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 465.

[1340]Zob. np.: S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego,* dz. cyt., s. 133.

[1341]Zob. Lumen gentium, nr 53: [Maryja Dziewica] *jest w rodzie Adama złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy mają dostąpić zbawienia...*; także Lumen gentium, nr 55: *Syn Boży przyjął w Niej naturę ludzką....*

[1342]Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie,* dz. cyt., 158-163.

[1343]W tym miejscu wypada dodać, że w tej kwestii poglądy podobne do współczesnych poglądów teologii prawosławnej wyrażała w średniowieczu część teologów – zwłaszcza scholastycznych – również na Zachodzie. Tak jak u prawosławnych problemem była dla nich pozorna sprzeczność Niepokalanego Poczęcia z powszechnością grzechu pierworodnego. Uzgodnienie doktryny o Niepokalanym Poczęciu z problematyką grzechu pierworodnego jest w zasadzie zasługą szkoły franciszkańskiej w XIII i XIV wieku (zob. Historia dogmatów III, s. 507).

[1344]Por. Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis"* (1943 r.)*,* fragment przekładu polskiego w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr VI 97; Lumen gentium, nr 53.

[1345]Por. Pius XII, *Encyklika „Fulgens corona"* (1953 r.)*,* fragment przekładu polskiego w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr VI 108.

[1346]Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 465-467.

podzieliła już los swojego Syna[1347]. Trzeba przy tym dodać, że Jej zjednoczenie z Chrystusem miało nie tylko wymiar macierzyński. Maryja była bowiem zjednoczona ze swoim Synem przede wszystkim w porządku wiary[1348], która była w Jej przypadku *nieskażona żadnymi wątpliwościami*[1349]. Augustyn stwierdzał wręcz, że *Maryja jest bardziej błogosławiona przez to, że przyjęła Jezusa wiarą, niż przez to, że poczęła Go cieleśnie*[1350]. Można zatem powiedzieć, że będąc dla całego Kościoła wzorem do naśladowania w wierze i miłości[1351], Najświętsza Dziewica Maryja jako Nowa Ewa[1352] w swoim *dormitio – transitus* i *assumptio*[1353] zapowiada ostateczny los ludzi przyjmujących Chrystusa[1354], jak również ukazuje śmierć cielesną *przeżywaną* w taki sposób, w jaki powinna być przeżyta.

Przeżywanie śmierci cielesnej niejako na wzór Maryi i jej *transitus* można zaobserwować w przypadku świętych, począwszy od pierwszego męczennika – świętego Szczepana, poprzez liczne świadectwa *przejścia przez śmierć* wielu innych świętych i błogosławionych. W niezwykle poruszający sposób pisze o śmierci świętych wybitny teolog prawosławny Paweł Evdokimov: *święci przeżywają śmierć z radością, w ekstazie uwolnienia od ciężaru życia ziemskiego. Śmierć jest urodzeniem do prawdziwego życia, warunkiem zmartwychwstania*[1355]. Na poparcie tej tezy przytacza słowa św. Grzegorza z Nyssy: *śmierć jest czymś dobrym*[1356]. Przywołuje również myśl św. Ignacego Antiocheńskiego: *Płynie we mnie woda żywa, szepcze i mówi w sercu moim: pójdź do Ojca*[1357]. Warto również wspomnieć o innym tekście antiocheńskiego męczennika, który w swoim *Liście do Rzymian* odnosi się do swej zbliżającej się, męczeńskiej śmierci:

[1347]Zob. Pius XII, *Konstytucja Apostolska* „*Munificentissimus Deus"* (1950 r.), dz. cyt., nry 39-40; Lumen gentium, nr 68.

[1348]Por. KKK, nr 506.

[1349]Zob. Lumen gentium, nr 63.

[1350]Św. Augustyn, *De sancta virginitate,* nr 3, tekst łac., w: Patrologia Latina, t. 40, s. 389; przekład polski za KKK, nr 506.

[1351]Zob. Lumen gentium, nr 64.

[1352]Zob. Pius XII, *Konstytucja Apostolska* „*Munificentissimus Deus"*, (1950 r.), nr 39.

[1353]Gr. *koimesis – metastasis* i *analepsis.*

[1354]Por. Lumen gentium, nr 56; nr 59; nr 63.

[1355]P. Evdokimov, *Prawosławie,* dz. cyt., s. 347.

[1356]Grzegorz z Nyssy, *Oratio consolatoria in funere Pulcheriae,* przekład za P. Evdokimov, *Prawosławie,* dz. cyt., s. 347, tekst oryg. w: Patrologia Graeca, t. 46, s. 877.

[1357]Ignacy Antiocheński, *Epistola ad Romanos,* rozdz. 7, przekład za P. Evdokimov, *Prawosławie,* dz. cyt., s. 347, tekst oryg. w: Patrologia Graeca, t. 5, s. 693. Zresztą chyba żaden z ojców Kościoła nie wyraził pragnienia zjednoczenia z Chrystusem tak dobitnie jak właśnie Antiocheński męczennik (zob. Benedykt XVI, *Audiencja generalna 14 marca 2007: święty Ignacy z Antiochii,* tekst angielski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070314.html [dostęp: 15 II 2023]).

Pozwólcie mi przyjąć najczystsze światło. Kiedy tam przybędę, stanę się [prawdziwie] *Bożym człowiekiem*[1358].

Nie sposób w tym miejscu wymienić wszystkich świadectw o świętych, których kres życia ziemskiego miał zarazem niezwykły, ale i *naturalny* – właściwy dla człowieka – charakter. Ograniczymy się jedynie do dwóch kolejnych przykładów. Dla Polaków szczególnie mocno w kontekście śmierci wybrzmiewają słowa świętego Jana Pawła II: *Pozwólcie mi odejść do Domu Ojca*[1359]. Całe świadectwo choroby i ostatnich dni Karola Wojtyły sprawia, że można w jakimś stopniu odnieść do niego łacińskie określenie *transitus.* To łacińskie słowo kojarzyć się może także z innym wielkim świętym, Franciszkiem z Asyżu. Mianem *transitus* bowiem określa się w rodzinie franciszkańskiej specjalne nabożeństwo upamiętniające odejście z tego świata świętego *Biedaczyny.* Teksty nabożeństwa zawierają niezwykły opis śmierci Franciszka, który umierał wielbiąc Boga i błogosławiąc śmierć, którą nazywał *bramą życia*[1360].

Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze fragment *Pieśni słonecznej,* napisanej przez świętego Franciszka. Pod koniec utworu znajdują się słowa właściwie streszczające chrześcijański stosunek do śmierci:

> Pochwalony bądź, mój Panie, przez siostrę naszą Śmierć cielesną, przed którą nikt z żyjących ujść nie może: biada umierającym w grzechu ciężkim; błogosławieni, których zastaniesz, pełniących Twą najświętszą wolę, śmierć druga nie uczyni im żadnej szkody[1361].

Można zatem stwierdzić, że argumenty mariologiczne i hagiologiczne potwierdzają dotychczasowe ustalenia i wnioski wysnute dzięki interpretacji tekstów biblijnych. Śmierć biologiczna była od początku naturalna dla ludzi, ale w wyniku grzechu zmienił się dla człowieka jej subiektywny charakter. Stała się doświadczeniem pełnym lęku i bólu. Jezus Chrystus nie pozostawił człowieka w tej sytuacji, pod władzą śmierci[1362], ale włączając doświadczenie cielesnej śmierci w swoje zbawcze dzieło nie tylko przywrócił temu

---

[1358] Ignacy Antiocheński, *Epistola ad Romanos,* rozdz. 6, przekład własny, tekst. oryg. w: Patrologia Graeca, t. 5, s. 691; por. przekład polski: Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, dz. cyt., s. 128-131.

[1359] *Ostatnia choroba, zgon i pogrzeb Jana Pawła II,* [Polskie tłumaczenie dodatku do „Acta Apostolicae Sedis" t. 97 z dn. 17 IV 2005, red. G. Polak, tłum. K. Gołębiowski], Warszawa 2006, s. 3 i nn.

[1360] Zob. Tomasz z Celano, *Żywot drugi świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. A. Strzelecka, w: *Źródła Franciszkańskie (XIII-XIV w.)*, t. 3, oprac. R. Witkowski i inni, Poznań-Warszawa 2007, s. 517-519, CLXIII.217 i nn.

[1361] Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, oprac. A. Cabassi i inni; Kraków 2009, s. 230-233.

[1362] Zob. IV Modlitwa Eucharystyczna, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich,* dz. cyt., s. 329*.

zjawisku *naturalność,* lecz nadał nowe, *ponadnaturalne* znaczenie. Jego Matka wyraziła swoim życiem wiarę charakterystyczną dla autentycznej, wolnej i personalistycznej relacji z Bogiem[1363]. Jej „tak" wypowiedziane Bogu w imieniu całej natury ludzkiej jest przeciwieństwem postawy opisanej w opowiadaniu o upadku (Rdz 3)[1364]. Dlatego też Maryja Panna jest dla Kościoła świadectwem *przejścia* przez śmierć do chwały zmartwychwstania jako Niepokalana – pełna łaski – a *gdzie pełnia łaski tam pełnia zbawienia*[1365]. Święci naśladują Ją w tej drodze – na razie w aspekcie doczesnym, ale na końcu czasów także w wymiarze eschatycznym, czyli w zmartwychwstaniu.

3.4.2 Problem śmierci jako skutku grzechu w wybranych ujęciach w teologii współczesnej

Po zaprezentowaniu naszej propozycji interpretacji problemu śmierci jako skutku grzechu warto skonfrontować ją ze współczesną myślą teologiczną. Czy zaproponowaną przez nas narrację o zmianie charakteru doświadczenia śmierci cielesnej po grzechu można uznać za zgodną z opiniami uznanych teologów? Wydaje się, że tak.

Pojawia się ona bowiem w dorobku znaczących myślicieli katolickich. K. Rahner, na przykład, podawał podobną interpretację, w której wszelkie *egzystencjały* związane z cierpieniem jako subiektywnym doświadczeniem człowieka, są skutkiem grzechu. Jednocześnie nie do pomyślenia byłby świat pozbawiony pierwotnej winy, w którym można by sobie wyobrazić *egzystencjały* przeciwne[1366]. Co do śmierci jako skutku grzechu, Rahner stwierdzał wprost, że: *człowiek niewinny realizowałby swoje życie w wolności aż do osiągnięcia swojego ostatecznego celu i w tym sensie także by «umierał»*[1367].

W sposób otwarty ujmował problem obecny prefekt Dykasterii Nauki Wiary, kard. L. F. Ladaria Ferrer. Hiszpański jezuita podkreślił, że biblijne pojęcie śmierci dalekie jest od jednoznaczności[1368], a nieśmiertelność, będąca powołaniem człowieka, nie dotyczy *tego życia,* ale ma wymiar eschatologiczny[1369]. W tym kontekście hiszpański teolog stawia pytanie: czy śmierć biologiczną jako fenomen przyrodniczy należy traktować jako skutek upadku, czy też wystarczy powiedzieć po prostu, że mówiąc o śmierci jako owocu grzechu

[1363]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 404.
[1364]Por. KKK, nr 494; nry 505-506; nr 511.
[1365]J. Ratzinger, *Córa Syjonu. Rozważania o maryjnej wierze Kościoła,* w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 400.
[1366]Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 98-99.
[1367]Tamże.
[1368]L. F. Ladaria Ferrer, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 99.
[1369]Tamże, s. 99-100.

mamy na myśli jej subiektywny wymiar jako doświadczenia ludzkiego (jak zaproponowaliśmy powyżej)? Pytanie to pozostawia otwartym, zauważając jednak, że większość współczesnych autorów przyjmuje drugie z powyższych rozwiązań[1370].

Na gruncie krajowym kwestię śmierci jako skutku grzechu poruszył jeden z czołowych przedstawicieli współczesnej myśli teologicznej, Cz. S. Bartnik. Powołując się na przesłanki biblijne i mając na celu obronę spójności katolickiej antropologii doszedł do wniosków, z którymi zbieżne są nasze ustalenia. zbliżonych. Według niego śmierć cielesna miałaby miejsce także i bez grzechu, ale nie miałaby dla człowieka tragicznego wymiaru[1371]. Lubelski teolog uzasadniał swoje stanowisko następującym argumentem: w Piśmie Świętym stosowano obraz śmierci cielesnej, aby pouczyć o śmierci duchowej[1372]. Przyczyną dotychczasowych trudności interpretacyjnych w myśli teologicznej o śmierci jako skutku grzechu było zatem nieprawidłowe odczytanie przez teologów intencji autorów natchnionych, którzy za pomocą symbolu śmierci cielesnej przekazywali prawdę, że podstawowym skutkiem upadku pierwszych ludzi jest śmierć duchowa, czyli zerwanie komunii z Bogiem[1373]. Gdyby bowiem skutkiem grzechu i *ostatecznym wrogiem*[1374] człowieka była śmierć cielesna, to natura ludzka byłaby wewnętrznie sprzeczna, a zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią musiałoby oznaczać, że po Wydarzeniu Paschalnym ludzie przestaliby umierać cieleśnie, a przecież nadal przemijają[1375]. Lubelski dogmatyk zauważył też, że śmierć i przemijanie wpisane są w całą naturę życia ziemskiego i mają swój wymiar pozytywny, bowiem bez nich:

> Życie na ziemi byłoby bez sensu albo nawet jakby piekłem. Stwórczy akt Boży byłby pozbawiony rozumności, dobroci i harmonii. W ogóle zresztą wszystko byłoby jakieś niedorzeczne[1376].

Oczywiście ludzka śmierć cielesna nabiera sensu w Chrystusie, bowiem to właśnie poprzez śmierć człowiek może być włączony w *Chrystusową historię odkupieńczą*[1377].

Nasza propozycja interpretacji zagadnienia śmierci jako skutku grzechu, zwłaszcza w najbardziej problematycznym aspekcie dotyczącym śmierci cielesnej, wydaje się więc

[1370]Zob. tamże, s. 99.
[1371]Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 372, a także t. 2, dz. cyt., s. 464-465.
[1372]Tamże, t. 1, s. 371.
[1373]Zob. tamże, s. 371-372; 491; t. 2, s. 829-831.
[1374]Zob. KKK, nr 1008, por. 1 Kor 15, 26.
[1375]Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 371, a także t. 2, dz. cyt., s. 536.
[1376]Tamże, t. 1, s. 372-373.
[1377]Tamże, s. 373, t. 2, s. 827.

być dobrze umocowana także we współczesnej myśli znaczących teologów katolickich. Należy jednak rozwikłać jeszcze jedną trudność: jak uzgodnić powyższą interpretację z wypowiedziami dogmatycznymi Magisterium o darach ponadprzyrodzonych?

Aby na nią odpowiedzieć przytoczymy propozycję innego znakomitego teologa, byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. G. L. Müllera. Zauważa on, że przedmiotem teologicznej nauki o stanie początkowym ludzkości nie stanowiło uwarunkowanie materialne, biologiczne czy kulturowe człowieka, ale jego uwarunkowanie transcendentalne i możliwość spełnienia się w wolności, w relacji do Stwórcy[1378]. Zdaniem Müllera rozważane jest *narodzenie historii z transcendentalnej i aprioryczne wolności człowieka*[1379]. Do takich wniosków uprawnia prawidłowa interpretacja biblijnej protologii, która nie jest *owocem historycznej pamięci początków* ani *odzwierciedleniem kosmologii mitologicznej,* ale zapisem opartej na historiozbawczym doświadczeniu Izraela refleksji nad relacją człowieka do Boga[1380]. Chociaż teologia klasyczna podaje naukę o darach pozaprzyrodzonych (wolność od śmierci cielesnej, cierpienia czy pożądliwości i obdarzenie wiedzą wlaną)[1381], to twierdzeń tych nie trzeba interpretować w znaczeniu zaistnienia u zarania dziejów rodzaju ludzkiego epoki *złotego wieku*, co zakładały kosmologie wielu cywilizacji starożytnych[1382]. Podobnie nie należy rozumieć biblijnego obrazu rajskiego ogrodu w kategoriach realnie istniejącej, geograficznej krainy obfitości[1383], a raczej jako wyraz pozytywnego doświadczenia relacji do Boga, *bycia zbawionym*, czemu towarzyszy pozytywny ład odczuwany przez człowieka we własnej stworzoności i stan harmonii pomiędzy tym, co materialne a duchowe. Obraz raju symbolizuje także harmonię pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy człowiekiem a przyrodą[1384]. Przede wszystkim, wypowiedzi o pozaprzyrodzonych darach rozumieć trzeba w sensie transcendentalnym i w kontekście eschatologicznego spełnienia człowieka w Bogu[1385]. Można je także zinterpretować w taki sposób, że naturalna śmiertelność człowieka oznacza brak możliwości zbawienia o własnych siłach, bez łaski Bożej, cielesnej, jakby zwierzęcej

[1378]G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 161.
[1379]Zob. tamże, s. 161.
[1380]Tamże, s. 160.
[1381]Tak uczył np. ks. prof. Wincenty Granat w swoim scholastycznym podręczniku dogmatyki *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek,* dz. cyt., s. 351 i nn. oraz s. 385 i nn.
[1382]Na temat pozabiblijnego kontekstu biblijnego obrazu raju, zwłaszcza w mitach o *złotym wieku* innych kultur, zob. monografię: T. Jelonek, *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* dz. cyt.
[1383]Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 163.
[1384]Zob. tamże.
[1385]Zob. tamże, s. 157 i nn.

części ludzkiej natury, natomiast dar nieśmiertelności oznacza dany człowiekowi dar uczestnictwa w życiu Bożym, również w wymiarze eschatologicznym.

Możemy zatem przyjąć, że śmierć biologiczna jako zjawisko samo w sobie nie jest następstwem pierwszego grzechu, ale rzeczywistością antropologiczną prowadzącą do możliwości spełnienia w Bogu[1386]. Skutkiem grzechu jest natomiast – jak ujął to niemiecki teolog W. Trilling – śmierć w *pełnym tego słowa znaczeniu,* czyli taka, jak ją przeżywamy obecnie, rozumiana zarówno jako dramatyczny kres życia ziemskiego (śmierć cielesna), jak i niezbawienie (śmierć duchowa)[1387].

Istnieje jeszcze inna propozycja rozwiązania problemu, autorstwa ks. prof. I. Różyckiego. Krakowski dogmatyk już w latach siedemdziesiątych XX w. stwierdzał, że przed grzechem ludzkość nie posiadała przywileju nieśmiertelności cielesnej w znaczeniu życia bez końca życiem ziemskim. Do takiego wniosku doprowadziła go analiza kanonu pierwszego *Dekretu o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego[1388], na podstawie której uznał, że pierwotna nieśmiertelność biologiczna człowieka nie jest treścią dogmatycznie zdefiniowaną przez orzeczenie Soboru[1389], a nawet, że nie należy to do nauki Kościoła[1390]. Jest natomiast jedną możliwych interpretacji teologicznych upadku i grzechu pierworodnego[1391].

Podsumowując próbę rozwikłania postawionej wcześniej trudności, odnośnie nieśmiertelności cielesnej pierwszych ludzi można zaproponować tezę, że była ona potencjałem niezrealizowanym, którego spełnienie – w wymiarze eschatycznym, byłoby uwarunkowane zachowaniem komunii z Bogiem. Tak należy rozumieć stwierdzenie, że pierwsi ludzie nie spożyli przed grzechem owoców Drzewa Życia[1392]. Czy nieśmiertelność cielesna – w znaczeniu życia bez końca, bez śmierci biologicznej – byłaby możliwa dla ludzkości, gdyby nie upadek? Na podstawie dotychczasowych dociekań sądzimy, że nie. Jednak musimy także zauważyć, że tego rodzaju dywagacje o alternatywnej „wersji historii" bez grzechu pierworodnego wydają się pozbawione sensu. W każdym razie, jak wykazał I. Różycki, którego opinię przytoczyliśmy powyżej, twierdzenie

[1386]Zob. tamże, s. 523.
[1387]Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3,* dz. cyt., s. 139.
[1388]Zob. I. Różycki, *Tradycja jako norma bliska. Nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego*, dz. cyt., s. 442-450.
[1389]Zob. tamże, s. 445; s. 448.
[1390]Tamże, s. 448.
[1391]Tamże.
[1392]Por. Rdz 3, 22.

o nieśmiertelności biologicznej człowieka nie musi być wcale przedmiotem nauki Kościoła, a nawet gdyby tak było, to wydaje się, że twierdzenie to można interpretować inaczej niż dosłownie. Wypowiedzi o wolności od śmierci cielesnej, jaką człowiek cieszyłby się bez grzechu, można bowiem rozumieć w ten sposób, iż śmierć cielesna jako naturalny kres ziemskiego pielgrzymowania byłaby doświadczeniem koniecznym na drodze do pełni życia z Bogiem[1393], jako wydarzenie przejścia od egzystencji doczesnej do wiecznej, a nie tragiczny koniec życia. Na podstawie przytoczonych wcześniej wypowiedzi teologów należy zatem uznać, że cały sens pojęcia nieśmiertelności jako daru łaski zrozumiały jest dopiero w świetle eschatologicznym i chrystologicznym[1394].

Nasze ustalenia znajdują oparcie w najnowszym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej. Stwierdzono w nim między innymi, że:

> Bóg […] nie nakłada na człowieka kary śmierci. […] Nieśmiertelność – trudna do wyobrażenia dla istoty przemijającej – nie może być uważana za dar utracony, ale za obietnicę dotyczącą przyszłości, w której człowiek będzie miał udział, podporządkowując się pokornie przeznaczeniu do śmierci[1395].

Co zaś się tyczy dawnych wypowiedzi teologicznych, których, jak zauważyliśmy wcześniej, nie można zanegować, to należy pamiętać, iż były one formułowane w określonych czasach, z perspektywy charakterystycznego światopoglądu kosmologicznego i przyrodniczego, a przede wszystkim zgodnie z ówczesną wizją dziejów, zakładającą postępującą od czasów pierwotnej doskonałości degradację[1396]. Nawet jeśli były niepełne i posiadały braki[1397] bądź opierały się na niewłaściwych założeniach co do egzegezy i interpretacji biblijnej[1398], to ostatecznie prowadziły do wniosków poprawnych w swej istocie, choć dzisiaj doskonalej rozumianych. Rzeczywiście, możemy powiedzieć, że człowiek byłby *wolny od śmierci cielesnej gdyby nie zgrzeszył*[1399]. Istotnie śmierć w takim wymiarze, jaki ma dla człowieka po grzechu, jest czymś, co wdarło się do świata ludzi[1400]. Warto odnotować, że chociaż tego rodzaju stanowisko wydaje się dopiero

[1393]Por. J 12, 24-25: *O tak, mówię wam, jeśli ziarno pszenicy, gdy spadnie na ziemię, nie obumrze, samo pozostanie; a jeśli obumrze, wyda obfity plon. Kto kocha swoje życie, zmarnuje je, a kto nie dba o swoje życie na tym świecie, zachowa je na życie wieczne.*
[1394]Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 38.
[1395]Tamże, nr 321.
[1396]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 961-962.
[1397]Por. Donum veritatis, nr 24.
[1398]Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne,* dz. cyt., s. 38-39.
[1399]Gaudium et spes, nr 18.
[1400]Por. Rz 6, 23.

od niedawna docierać do szerokiego grona odbiorców w ramach przekazu popularno-teologicznego[1401] czy katechetycznego, to opinie podobne do prezentowanych przez nas były obecne od dawna w myśli wielu teologów, również nieprzytaczanych dotychczas w niniejszej pracy[1402]. Jak wykazuje Cezary Naumowicz, tego rodzaju ujęcie jest również obecne od dawna w teologii protestanckiej[1403].

Należy zastrzec, że część katolickich teologów do tej pory przyjmuje stanowisko zupełnie przeciwne do zaproponowanego przez nas powyżej. Zakładają oni bowiem realność pierwotnej nieśmiertelności człowieka[1404] lub też uznają, że niemożliwe jest udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: czy śmierć cielesna jest skutkiem grzechu, czy też nie – przynajmniej nie na podstawie tekstów biblijnych[1405]. Niektórzy też, podobnie jak sądził Hans Urs von Balthasar, przyjmują wręcz, że:

> Wszystkie teologiczne wysiłki zmierzające do oddzielenia negatywnej antynatury śmierci od jakiejś jej pierwotnej naturalności, która miałaby się należeć jeszcze nie grzesznemu Adamowi, pozostają w wysokim stopniu fantastyczne[1406].

Na koniec warto jeszcze zauważyć, że wizja podobna do proponowanej przez nas przebija się coraz częściej w publikacjach adresowanych do wiernych. Przykładem jest opublikowany pod koniec XX wieku niemiecki *Katechizm dorosłych*:

> Przez grzech [przyszła] śmierć. Nie wynika stąd, że człowiek w raju miał żyć bez końca ziemskim życiem. W naszym skończonym świecie życie biologiczne bez

[1401] Zob. dalej.

[1402] Jak podaje C. Naumowicz wśród teologów podzielających podobne poglądy można wymienić takie nazwiska jak na przykład M. Bordoni, J. L. Ruiz de la Peña, F. Brancato i G. Martelet. (zob. C. Naumowicz, *Związek między grzechem i śmiercią w aktualnej refleksji teologicznej*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej" 58 (2011: 3), s. 236-240).

[1403] Zob. tamże, s. 228-236.

[1404] W teologii polskiej stanowisko takie zdaje się zajmować J. Salij (zob. tegoż *Przekleństwo śmierci i śmierć w Chrystusie. Próba teologii śmierci,* w: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2003, s. 229-240). Podobnie zdaje się też zakładać M. Wojciechowski. W swoim komentarzu o charakterze popularyzatorskim do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju zatytułowanym *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii* (Częstochowa 2005), zdaje się on pojmować śmierć biologiczną jako skutku grzechu, chociaż nie jest to jednoznaczne – biblista objaśnia sens symbolicznych wypowiedzi pierwszej Księgi Pisma, na przykład o malejącej liczbie lat życia potomków Adama, natomiast stwierdzenie o możliwości życia bez kresu w Raju pozostawia bez tego rodzaju komentarza (tamże, s. 64).

[1405] Zob. np. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., 270-273. Trzeba zauważyć że autor ten jasno stwierdza, że na podstawie tekstów biblijnych wydaje się jasne przynajmniej to, że śmierć cielesna nie jest rodzajem kary za grzech – tamże, s. 271.

[1406] Cytat za: C. Naumowicz, *Związek między grzechem i śmiercią w aktualnej refleksji teologicznej*, dz. cyt., s. 240.

> śmierci jest nie do pomyślenia. Pismu Świętemu jednak nie chodzi o śmierć w sensie biologicznym […], ale o konkretne osobiste doświadczenie śmierci człowieka […], o śmierć pełną cierpienia i lęku, przed którą wzdraga się i broni ludzka wola życia. Tej śmierci nie chciał Bóg. Ta śmierć jest przejawem grzechu, znakiem oddalenia człowieka od Boga, który jest źródłem i pełnią życia[1407].

Podobnie – wśród teologów polskich – wypowiadał się ostatnio Grzegorz Strzelczyk w książce–wywiadzie z Anetą Kuberską-Bębas[1408]. Jest to wypowiedź o tyle istotna, że opublikowano ją nie w książce teologicznej, a popularyzatorskiej, adresowanej do szerokiego grona odbiorców. W odpowiedzi na pytanie współautorki, *czy* […] *choroba i starzenie się* [są] *wynikiem grzechu* śląski dogmatyk stwierdził:

> Teologia przez długi czas myślała, biorąc dość dosłownie opisy stworzenia […] i upadku […], że wszystko, co nam się nie podoba, niedoskonałość stworzenia, jest związane z grzechem. […] Dziś wiemy, że dinozaury zżerały się [sic] i chorowały na długo przed grzechem człowieka. Możliwość chorowania, starzenia się i śmierci jest częścią kondycji stworzenia. […] Ale czy sam fakt tej niedoskonałości jest zły? […] Być może grzech wybił nas z obiektywnego patrzenia na to doświadczenie. […] Grzech wypaczył nam zdolność rozumienia świata[1409].

Zauważył on także, że bunt wobec śmierci cielesnej jest rodzajem negacji wobec zależności od Boga i faktu, że życie ziemskie jest jedynie epizodem w życiu wiecznym[1410]. Podobnie jak w zaproponowanej przez nas interpretacji, G. Strzelczyk uważa, że śmiertelność nie jest efektem grzechu, ale że grzech zaburzył przeżywanie przemijalności, co z kolei pozostaje w związku z zaburzeniem relacji człowieka do Boga[1411].

Warto zauważyć, że wnioski zbieżne z powyższymi propozycjami pojawiają się także w najnowszych publikacjach naukowych innych polskich teologów, ukazujących się w ostatnich latach, a nawet w trakcie powstawania niniejszej pracy[1412]. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że tego rodzaju ujęcie problemu może stać się dominującym,

---

[1407] Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, dz. cyt., s. 389

[1408] G. Strzelczyk, A. Kuberska-Bębas, *Wolność, wiara, Bóg. Rozmowy o chrześcijaństwie*, Kraków 2018.

[1409] Tamże, s. 64-65.

[1410] Tamże, s. 65.

[1411] Zob. tamże, s. 66-68.

[1412] Zob. np. S. Kunka, *Grzech pierworodny a obraz Boży w człowieku*, „Polonia Sacra" 18 (2014:4), s. 66-68; K. Kałuża, *Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata,* dz. cyt., s. 131-133.

wypierając dawniejsze – naszym zdaniem, mylne – przekonanie teologów o realnej, biologicznej nieśmiertelności człowieka u zarania dziejów.

Na koniec należy zauważyć, że zaproponowane przez nas ujęcie zagadnienia wyróżnia na tle teologii współczesnej pewna nowość, jaką jest naszym zdaniem szczegółowe przedstawienie argumentacji mariologicznej i hagiologicznej na rzecz zaprezentowanej interpretacji problemu śmierci jako skutku grzechu.

3.4.3 Człowiek, upadek i śmierć a Chrystus: nowy wymiar śmierci cielesnej jako paschy chrześcijanina i drogi do pełni życia

W dotychczasowych punktach sformułowaliśmy tezę, iż najbardziej istotnym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa, to znaczy zerwanie komunii z Bogiem. Natomiast zjawisko śmierci biologicznej jako wpisane w naturę człowieka jest konieczną częścią życia ludzkiego. Jak wykazaliśmy, powyższe stanowisko, oparte na przesłankach biblijnych, nie jest sprzeczne z myślą patrystyczną oraz wydaje się dobrze udokumentowane we współczesnej teologii. Co więcej, na jego korzyść przemawia silny argument mariologiczny związany z interpretacją mortalistyczną dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. W celu ostatecznej weryfikacji naszego stanowiska konieczne jednak wydaje się nam jeszcze wykazanie, że nie wzbudza ono wrażenia sprzeczności w kontekście całej historii zbawienia, zwłaszcza jej wymiaru eschatologicznego, a przede wszystkim chrystologicznego, ale także w kontekście najdawniejszych dziejów ludzkości, poznawalnych dla nas drogą badań empirycznych. Poniżej podejmiemy zatem próbę umieszczenia naszej koncepcji śmierci jako skutku grzechu w spójnej narracji, w celu wpisania syntezy dotychczasowych ustaleń w szerszy kontekst.

Obecnie nie ma już chyba wątpliwości co do tego, że człowiek pojawił się na ziemi w wyniku skomplikowanego procesu o charakterze ewolucyjnym[1413]. Pojawienie się ludzi miało jednak charakter przeskoku ontycznego[1414]. Człowiek jest jedynym znanym jak dotąd w świecie materii bytem zdolnym do wchodzenia w relacje o charakterze osobowym. Papież Franciszek charakteryzuje tą nowość, jaką człowiek wnosi do świata następująco: *Każdy z nas ma jakąś tożsamość osobistą, zdolną do wejścia w dialog*

[1413]Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wspólnota i służba* [albo: *Komunia i służba*]. *Osoba ludzka stworzona na obraz Boga* (2004 r.), dz. cyt., nr 63.

[1414]Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.,* dz. cyt; Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI 27 X 2014*, dz. cyt..

z innymi i z samym Bogiem[1415]. Przyczyna tej i pozostałych cech człowieka, wyróżniających go ze świata przyrody, zdaje się wykraczać poza ramy rzeczywistości materialnej i zjawiska ewolucji biologicznej. Jak stwierdza papież Bergoglio, przyczyną tą jest działanie samego Boga[1416]. Być może klasyczną definicję Boecjusza, który określał osobę jako *substancję indywidualną o naturze rozumnej*[1417] należy uzupełnić o stwierdzenie: *zdolną do relacji.* Owa zdolność, zwłaszcza do wchodzenia w relację z Bogiem[1418], wydaje się w każdym razie kluczowym *kryterium człowieczeństwa* – taki wniosek płynie zresztą z całościowej lektury Pisma Świętego[1419]. Zatem niebezpodstawną będzie teza, że skoro tak istotną cechą konstytutywną człowieka jest zdolność do wchodzenia w relację, przede wszystkim z Bogiem, to owa relacyjność będzie także stanowić klucz do zrozumienia tajemnicy grzechu pierworodnego.

Jak stwierdziliśmy już w pierwszej części niniejszej pracy, tak sformułowana definicja człowieczeństwa – oznaka przekroczenia *progu hominizacji* – pozwala na uzgodnienie pewnych aspektów antropologii teologicznej z najnowszymi odkryciami z zakresu paleoantropologii, rewidującymi „drzewo rodowe" ludzkości. To co decyduje o człowieczeństwie, wykracza naszym zdaniem poza ramy przynależności gatunkowej. Osobowy charakter istoty ludzkiej, unikalny w świecie przyrody, ujawnia się w zdolności do relacji, a najpełniej w relacji z Bogiem. Jeśli zatem oznaką przekroczenia *progu hominizacji* jest zdolność do relacji z Bogiem, z której wynika wrażliwość na głos sumienia, to upadku pierwszych ludzi możemy upatrywać w momencie dziejów, w którym zaistniał w człowieku potencjał tej relacji. Dziedzictwo upadku – grzech pierworodny – przekazywane jest poprzez przynależność (*zrodzenie*) każdego człowieka do natury ludzkiej, rozumianej zarówno metafizycznie, jak i jako fenomen społeczno-kulturowy.

Jeśli natomiast chodzi o pytanie o śmierć cielesną jako skutek grzechu: czy miałaby ona miejsce, gdyby nie upadek, to obserwacja świata przyrody nakazuje stwierdzić, że śmiertelność i przemijanie są zjawiskami nie tylko powszechnymi, ale i niezbędnymi, także dla ludzkości. Bez starzenia się, przemijania i następstwa pokoleń nie można wyobrazić sobie nie tylko ewolucji biologicznej, dzięki której możliwe było ukształtowanie cielesnego wymiaru człowieka – z całym szeregiem form przedludzkich,

[1415]Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (2015), dz. cyt., nr 81.
[1416]Zob. tamże.
[1417]Boecjusz, *Liber de Persona et duabus naturis*, dz. cyt., r. III.
[1418]Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 111.
[1419]Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 10; nr 15.

znanych z zapisu kopalnego – ale także ewolucji kulturowej i cywilizacyjnej, a nawet całej historii zbawienia[1420].

O tym, że śmiertelność biologiczna jest wpisana w naturę człowieka świadczy Pismo Święte, począwszy od opisu stworzenia (Rdz 2, 7; 3, 19)[1421]. W jednym z poprzednich punktów pracy przedstawiliśmy zestawienie tekstów biblijnych mówiących o śmierci cielesnej i duchowej. Na podstawie ich analizy postawiliśmy tezę, iż śmiertelność cielesna należy do natury człowieka od stworzenia. Teza ta jest zgodna z pewnymi wypowiedziami Magisterium Kościoła w ich dosłownym brzmieniu[1422]. Jest jednocześnie pozornie sprzeczna z innymi wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, mówiącymi o śmierci jako skutku grzechu. Problem interpretacji tych wypowiedzi omówiliśmy szerzej w innym z poprzednich punktów rozdziału, a rekapitulacji ustaleń w tym zakresie dokonamy poniżej. Natomiast w kwestii daru pierwotnej nieśmiertelności, o którym jest mowa w pewnych dokumentach magisterialnych, należy zauważyć, że biblijny obraz Raju nie mówił o jakimś *złotym wieku*, w którym człowiek egzystowałby na zawsze, nie przemijając, ale raczej o bliskości Boga[1423] i możliwości trwania w komunii z Nim[1424]. Utracony w wyniku grzechu dar nieśmiertelności, którego symbolem był owoc Drzewa Życia[1425], należy raczej interpretować w perspektywie eschatologicznej[1426].

Zarówno teksty biblijne, które poddaliśmy analizie, opierając się o dorobek specjalistów w dziedzinie egzegezy i interpretacji, jak i przebadane wypowiedzi starożytnych pisarzy chrześcijańskich wskazują, iż najbardziej istotnym skutkiem upadku pierwszych ludzi jest śmierć duchowa. W *Dekrecie o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego[1427] (1546 r.) ujęto to następująco: [Adam] *po splamieniu się grzechem nieposłuszeństwa przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu* […] *grzech będący śmiercią duszy*[1428]. Jak należy rozumieć to sformułowanie? Wobec tego, co stwierdziliśmy wcześniej, że najbardziej istotną cechą

[1420]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 372-373.
[1421]Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 16.
[1422]Zob. Pius V, *Bulla „Ex omnibus afflictionibus"* (1579 r.) w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V 51-60; Pius VI, *Konstytucja „Auctorem fidei"* (1794 r.), w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V 61.
[1423]Zob. T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna,* dz. cyt., s. 102; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 56.
[1424]Zob. np. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka,* dz. cyt., s. 157-163; por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 38.
[1425]Zob. Rdz 3, 22.
[1426]Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 321; por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 100-101.
[1427]Dokumenty soborów IV, s. 235- 241.
[1428]Tamże.

człowieka, wyróżniającą go spośród innych stworzeń, jest zdolność do wejścia i pozostania w relacji z Bogiem[1429], należy przyjąć, że śmiercią duchową musi być właśnie jej zerwanie.

O tym, że pełnią życia człowieka jest relacja z Bogiem zdaje się pouczać także obraz drzew rajskich[1430]. O relacji z Bogiem jako źródłem Życia mówi Ewangelia św. Jana we fragmencie Modlitwy Arcykapłańskiej (J 17, 3): *A na tym polega życie wieczne, aby poznawali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga oraz Tego, którego posłałeś: Jezusa Chrystusa*[1431]. Jak stwierdziliśmy w jednym z poprzednich punktów, biblijna symbolika drzew rajskich przekazuje również prawdę, że posłuszeństwo prawu Bożemu jest warunkiem pełni życia. Opowiadanie o upadku z Rdz 3 jest zatem obrazem tragicznej porażki człowieka wobec próby moralnej[1432]: zamiast żyć w zgodzie z obowiązującym go Bożym prawem człowiek, skuszony kłamstwem diabła[1433], wybrał całkowitą autonomię moralną w oderwaniu od Stwórcy[1434]. Genialnie ujął to już w II w. autor cytowanego już w jednym z poprzednich punktów rozdziału *Listu do Diogneta*:

> W tym ogrodzie posadzone zostało drzewo poznania i drzewo życia, lecz to nie drzewo poznania zabija: zabija nieposłuszeństwo. […] Bóg posadził w środku raju drzewo poznania i drzewo życia: przez poznanie wskazał drogę do życia. Pierwsi ludzie nie umieli się nim właściwie posłużyć, a wąż ich zwiódł i uczynił nagimi. Nie ma bowiem życia bez poznania ani bezpiecznego poznania bez życia[1435].

A zatem poprzez nieposłuszeństwo pierwsi ludzie wybrali śmierć zamiast życia[1436], zrywając komunię z Bogiem[1437]. Tak właśnie należy rozumieć przytoczone wcześniej

---

[1429]Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 10.

[1430]Rdz 2, 9.16-17; 3, 22 oraz Ap 2, 7; 22, 2; por. M. Szamot, *Genezis: czy ktoś w to jeszcze wierzy?,* dz. cyt., s. 36-37; 42. Myśl tą rozwinęliśmy już w punkcie rozdziału zatytułowanym *Chrystus jako Drzewo Życia przywraca dostęp do życiodajnych owoców.*

[1431]Por. także J 1, 1.4: *Na początku było Słowo, to Słowo było u Boga, Bogiem było to Słowo.* […] *W Nim było życie, to życie było światłem ludzi*

[1432]Por. KKK nr 397-398; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* dz. cyt., s. 280; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* dz. cyt., s. 65; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 42-44; A. Tronina*, Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża,* dz. cyt., s. 44; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 344.

[1433]Por. Rdz 3, 5: *gdy zjecie ten owoc, otworzą wam się oczy i stanie się jak Bóg: poznacie dobro i zło.*

[1434]Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 114; G. Bachanek, *Tajemnica grzechu pierworodnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 178-183.

[1435]*Do Diogneta*, dz. cyt., XI.2 i nn.

[1436]Por. Pwt 30, 15nn a także: *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, dz. cyt., I.1.

[1437]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 344; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 279; J. B. Łach, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*, dz. cyt., s. 71; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, dz. cyt., s. 59-60.

stwierdzenie Soboru Trydenckiego. Tym właśnie jest śmierć duszy[1438]: samopozbawieniem się uczestnictwa w Życiu Bożym, mogącym – jeśli człowiek ostatecznie odrzuci miłosierdzie Boże – trwać na wieki. To właśnie ów dramat utraty komunii z Bogiem, bliskości z Nim, oddano w symbolice wygnania z raju i utraty dostępu do owoców Drzewa Życia[1439].

Jeżeli chodzi natomiast o śmierć cielesną i jej wymiar jako *skutku grzechu*, to w punktach poprzednich zaproponowaliśmy (w oparciu o dorobek uznanych teologów oraz opierając się na danych biblijnych, argumencie mariologicznym i hagiologicznym oraz obserwacji świata przyrody) następującą interpretację: śmierć cielesna (biologiczna) jest naturalnym i koniecznym elementem życia[1440], wpisanym z woli Bożej w naturę ludzką, jednak grzech zaburza w człowieku *przeżywanie śmierci*, nadając mu wymiar doświadczenia tragicznego i dramatycznego, ostatecznego końca egzystencji, zamiast doświadczenia przejścia do wieczności z Bogiem[1441]. Jednym z istotnych elementów orędzia biblijnego jest zapowiedź przezwyciężenia tego stanu, zawarta zwłaszcza w księgach prorockich[1442], włącznie z zapowiedzią zmartwychwstania z Księgi Izajasza: *Twoi umarli ożyją! Ich martwe ciała powstaną! Niech się przebudzą i rozradują ci, którzy w prochu spoczęli, bo Twoja rosa jest rosą światłości i ziemia wyda umarłych* (Iz 26, 19). Spełnienie tych obietnic i możliwość *przeżycia* śmierci we właściwym wymiarze przywrócił ludzkości ostatecznie Jezus Chrystus[1443], w którym całość ludzkiego doświadczenia i historii – także śmierć, z perspektywą zmartwychwstania – ogniskuje się i nabiera sensu[1444].

Jezus Chrystus, Syn Boży, który przyjął ludzką naturę, mimo że sam był bez grzechu zaznał śmierci cielesnej. Jego śmierć i zmartwychwstanie objawiły na nowo prawdziwe znaczenie śmierci biologicznej i sens ludzkiej egzystencji[1445]. Po Misterium Paschalnym

---

[1438] Albo inaczej: *śmierć duchowa.*

[1439] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt, s. 56.

[1440] Por. Rdz 3, 19; a także: T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 59-60.

[1441] Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 161-163.

[1442] Zob. np. Ez, 1-14; Iz, 26, 19; Dn 12, 2-3; 2 Mch 7, 20-23. Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 35.

[1443] Por. J 6, 35.48-51.54.58b. Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, dz. cyt., s. 152-153.

[1444] Zagadnienie to opisywał genialnie P. Teilhard de Chardin. Zob. np. P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat,* dz. cyt., s. 124-133; por. L. Wciórka, *Pismo Święte w ewolucyjnej interpretacji świata Pierre Teilharda de Chardin,* w: L. Wciórka, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin,* Poznań 2002, s. 209-214.

Chrystusa, które ukazało szczyt i pełnię Objawienia[1446], śmierć – nawet jeśli jest związana z cielesnym cierpieniem – staje się Paschą człowieka i bramą do pełni życia[1447]. Warto przytoczyć w tym miejscu opinię amerykańskiego teologa Scotta Hahna, którego badania, m.in. nad aspektem ofiarniczym Krzyża Chrystusa i Ostatniej Wieczerzy w kontekście Starego i Nowego Przymierza oraz powszechnie znanym w teologii katolickiej zagadnieniem jedności Paschy, Eucharystii i Ofiary Krzyżowej[1448], doprowadziły do konwersji z wyznania prezbiteriańskiego na katolicyzm. Zwraca on uwagę, iż ojcowie Kościoła łączyli *Paschę* z podobnie brzmiącym wyrazem *pascho,* oznaczającym cierpienie. Zdaniem wykładowcy Franciszkańskiego Uniwersytetu w Steubenville, Ohio, w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa objawiony jest sens cielesnej śmierci człowieka, która również nabiera wymiaru paschalnego[1449]:

> Na krzyżu Jezus przewrócił śmierć na drugą stronę i do góry nogami. Śmierć jest momentem, który wiążemy zwykle z utratą życia. Ale Jezus znalazł w niej życiodajne przejście. [...] Nauczył nas, jak umierać i tym samym nauczył nas, jak żyć. Godzina wstydu i śmierci Jezusa nie była klęską, lecz zwycięstwem życia i miłości nad grzechem i śmiercią. I może tak być również w wypadku [...] naszej śmierci[1450].

Jednocześnie spojrzenie na śmierć jako na Paschę chrześcijanina kieruje naszą myśl ku rzeczywistości eschatycznej, która czeka człowieka po dokonaniu się owego przejścia. W Pierwszym Liście do Koryntian odnajdujmy naukę świętego Pawła, dotyczącą bytowania ludzi w ciałach po zmartwychwstaniu:

> Lecz ktoś powie: «Jak zmartwychwstają umarli? W jakim przyjdą ciele?» – Niemądry, nie ożyje, co siejesz, jeśli nie umrze. I co siejesz, nie siejesz jako to ciało, którym dopiero będzie, lecz jako nagie ziarno [...][1451].

Dalej Apostoł objaśnia, że nawet w przypadku ludzi, których Paruzja zastanie za życia, konieczna będzie jakaś przemiana, przejście (*transitus*?) od ciała śmiertelnego do

---

[1445]Zob. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2011 r.,* http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20101104_lent-2011.html [dostęp: 15 II 2023].
[1446]Zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu,* Kraków 2007, s. 328 i nn.
[1447]Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, dz. cyt., nr 39. Por. także np. J 14, 3.19; Ap 7, 13-17.
[1448]Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia,* dz. cyt., s. 145-147.
[1449]Zob. S. Hahn, *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i Krzyża,* tłum. D. Krupińska, Kraków 2019, s. 178-185.
[1450]Tamże, s. 184.
[1451]1Kor, 15, 35-37.

niezniszczalnego. Nauka św. Pawła o ciałach zmartwychwstałych zdaje się umacniać jeszcze naszą tezę, iż śmierć cielesna – odpowiednik *odmienienia* – jest koniecznym doświadczeniem człowieka w drodze do pełni życia[1452]:

> Oto oznajmiam wam tajemnicę: nie cali umrzemy, cali natomiast dostąpimy odmienienia: [...] i umarli powstaną jako niezniszczalni, i my dostąpimy odmienienia. Bo trzeba, by to tutaj zniszczalne przywdziało niezniszczalność, a to tutaj śmiertelne przywdziało nieśmiertelność[1453].

Dopiero wówczas, stwierdza Paweł, wypełni się proroctwo: *Połknięta została śmierć dla zwycięstwa. Gdzie twoje, śmierci, zwycięstwo? Gdzie twoje, śmierci, żądło?*[1454] Zatem stwierdzenie z 1Kor 15, 26: *jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć,* należy chyba rozumieć jako odnoszące się do rzeczywistości eschatologicznej, w której człowieka zbawionego nie dotyczy już ani śmierć biologiczna – ciało zmartwychwstałe jest bowiem nieśmiertelne – ani śmierć duchowa, bowiem ogląda już Boga *twarzą w twarz*[1455] i odzyskał na zawsze możliwość dostępu do owoców Drzewa Życia[1456]. Po Chrystusie perspektywa śmierci cielesnej jest dla człowieka przemieniona, a być może należy nawet powiedzieć, że życie po Chrystusie jest czymś więcej niż było przed grzechem[1457], a w każdym razie czymś odnowionym[1458]. Jeżeli owa przemiana, odnowa ludzkiego doświadczenia śmierci dokonana przez Chrystusa, nie tylko przywraca, ale i nadaje temu zjawisku nowy wymiar, to także do chrześcijańskiego doświadczenia śmierci możemy z powodzeniem odnieść słowa Orędzia Paschalnego: *O, zaiste konieczny był grzech Adama, który został zgładzony śmiercią Chrystusa! O, szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel*[1459].

Zwycięstwo nad śmiercią odniesione przez Chrystusa, które może stać się udziałem człowieka w wymiarze eschatologicznym trafnie podsumowali autorzy wydanego w latach sześćdziesiątych XX wieku katechizmu, powstałego na zlecenie holenderskiego episkopatu. Choć kwestię, czy śmierć biologiczna jest naturalna dla człowieka, czy też jest

[1452]Zob. także: *Pierwsza prefacja w mszach o zmarłych* Mszału Rzymskiego (1986 r.), dz. cyt., s. 103*.
[1453]1Kor 15, 51-53.
[1454]1Kor 15, 54-55, por. Iz 25, 8 i Oz 13, 14.
[1455]Por. 1Kor, 15, 12.
[1456]Zob. Efrem Syryjczyk, *Pieśń 49*, 9-11 – fragment tego utworu przytaczamy w kolejnym punkcie pracy.
[1457]Zob. I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto. Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej,* w: „Analecta Cracoviensia", 5-6 (1973-1974), s. 469-471.
[1458]Zob. *IV Modlitwa Eucharystyczna* Mszału Rzymskiego (1986 r.), dz. cyt., s. 329*. Zob. także Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia,* tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 354-360.
[1459]*Orędzie Wielkanocne. Forma dłuższa,* Mszał Rzymski, dz. cyt., s. 159.

skutkiem grzechu, pozostawiono w tej publikacji, z pewną doza ostrożności, jako nierozstrzygniętą[1460], to niezwykle celnie zauważono w niej, że:

> Spoglądając na bieg historii zbawienia możemy zauważyć, że gdy ustaje grzech, śmierć traci «swoje żądło» [por. 1Kor 15, 55]. Zmartwychwstanie Jezusa zwiastuje nie tylko przebaczenie grzechów, ale i wieczne życie. Wypełnienie się dziejów ludzkości przyniesie ze sobą całkowite zwycięstwo nad grzechem i całkowite zwycięstwo nad śmiercią[1461].

Możemy zatem stwierdzić, że sednem katolickiej doktryny o upadku pierwszych ludzi nie jest śmierć i zatracenie człowieka, ale odpowiedź, jakiej Bóg udzielił wobec grzechu i jego skutków. Inspirując się słowami Listu do Efezjan 1, 4[1462], możemy powiedzieć, że dopiero w Chrystusie i przez Chrystusa zrealizowane zostało pierwotne przeznaczenie człowieka do harmonijnej egzystencji w komunii z Bogiem. To zdaje się odzwierciedlać symbolika wschodnich ikon *Anastasis*, ukazujących Chrystusa zstępującego do Otchłani, aby wydobyć z niej Adama i Ewę – pierwszych ludzi, reprezentujących całą grzeszną ludzkość, potrzebującą zbawienia. To przesłanie zdaje się także wyrażać starożytny śpiew Wigilii Paschalnej, którego fragment przytoczyliśmy powyżej. Możemy zatem powiedzieć, że nawet upadek i śmierć nabierają sensu dzięki Chrystusowi, Jego śmierci i zmartwychwstaniu[1463].

3.4.4 Podsumowanie – „śmierć, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył”

Z dotychczasowych rozważań wyłania się spójna wizja interpretacji śmierci jako skutku grzechu, która wydaje się zgodna z wiarą chrześcijańską oraz jest niesprzeczna z obserwowaną w przyrodzie powszechnością przemijania. Na zakończenie rozdziału podejmiemy próbę rekapitulacji dotychczasowych ustaleń i zwięzłego sformułowania naszej interpretacji problemowego zagadnienia.

1) Śmierć jest skutkiem grzechu, przede wszystkim w znaczeniu śmierci prawdziwej, wiecznej i duchowej, będącej antytezą nieśmiertelności i prawdziwego życia.

[1460] Zob. *A New Cathechism. Catholic faith for adults. New Authorized Edition with Supplement* [oprac. na zlecenie Konferencji Episkopatu Holandii; tyt. oryg. *De Nieuwe Katechismus*], tłum. K. Smyth, New York N.Y., 1973, s. 269.

[1461] Tamże. Tłumaczenie własne z wydania angielskiego.

[1462] [Bóg] *w niebiosach nas pobłogosławił wszelkim duchowym błogosławieństwem w Chrystusie, zgodnie ze swoim wybraniem nas przed założeniem świata, abyśmy dzięki miłości byli przy Nim, święci i nieskalani.*

[1463] To chrześcijańskie rozumienie śmierci oddaje zresztą całość liturgii Kościoła. Zob. na ten temat: J. Decyk, *Obraz śmierci człowieka w posoborowej liturgii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 53 (2015: 2), s. 181-200.

Nieśmiertelność, to znaczy życie w sensie absolutnym i wiekuistym, wynika z relacji człowieka z Bogiem i z podobieństwa do Niego. Zostały one zaburzone przez grzech pierwszych ludzi, co wyrażono w symbolice narracji biblijnej. Należy zauważyć, że było to związane z prowokacją i pokusą szatana, który powiedział: *będziecie jak Bóg* (Rdz 3, 5), okłamując człowieka, bo przecież ludzie już byli podobni Bogu[1464] i w tym podobieństwie mogli wzrastać. Gdy ulegli diabelskiej pokusie i odwrócili się od Stwórcy spotkała ich natychmiast prawdziwa, duchowa śmierć, czyli zerwanie Komunii z Bogiem[1465]. Oczywiście prawdziwa nieśmiertelność, o której była mowa, ma charakter nie tylko duchowy, ale i cielesny. Prawda o tym jest nieodłącznym składnikiem wiary chrześcijańskiej[1466]. Jednak na podstawie dotychczasowych rozważań musimy stwierdzić, że ów cielesny aspekt nieśmiertelności możliwy jest dopiero w wymiarze eschatologicznym[1467].

2) Prawdziwe jest także stwierdzenie, że do skutków grzechu należy również śmierć cielesna, ale tylko wtedy, jeśli pojmujemy ją jako subiektywne doświadczenie człowieka, jakim stała się śmierć biologiczna po grzechu. Jako zjawisko samo w sobie śmierć biologiczna towarzyszy naturze ludzkiej od samego początku, jest wpisana w rzeczywistość życia ziemskiego[1468]. Dla chrześcijanina, będącego w zażyłej relacji z Bogiem, której odpowiada biblijny obraz człowieka w Raju przed grzechem, przejście przez śmierć, nawet jeśli niejednokrotnie związane z trudem i cierpieniem, jest drogą do kolejnego etapu życia, doskonalszego zarówno poprzez włączenie do chwały zmartwychwstania, jak i przede wszystkim poprzez możliwość komunii z Bogiem jeszcze doskonalszej niż na etapie doczesnym[1469]. Jednak każdy człowiek, na etapie życia doczesnego, jest podatny na możliwość zaburzenia owej relacji przez grzech. Uwikłanie – zarówno osobiste, społeczne, jak i kulturowe – w grzech i jego skutki, odzwierciedlone w biblijnej narracji o wygnaniu z Raju po grzechu, wpływa na ludzki stosunek do śmierci, która nie jest pojmowana jako przejście do lepszego, przemienionego sposobu życia[1470], ale

[1464]Zob. M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1, 26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 56.
[1465]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s 465; Z. Kijas, *Początki świata i człowieka,* dz. cyt., s. 272.
[1466]Por. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć,* dz. cyt., s. 15 i nn.
[1467]Wskazuje na to przykład Najświętszej Maryi Panny, jak wykazaliśmy w jednym z poprzednich punktów.
[1468]Zob. A. Tutaj, *Gaśnięcie świadomości. Starzenie się i obumieranie ludzkiego mózgu,* w: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2003, s. 27-30.
[1469]Por. 1 Kor 13, 12.
[1470]Por. 1Kor 15, 35-53.

jako nieuchronne, tragiczne doświadczenie pełne bólu, a nawet jako dramat ostatecznej anihilacji albo jako pełne lęku spotkanie z nieznanym.

A zatem można stwierdzić, że przez grzech człowiek ściągnął na siebie i całą ludzkość śmierć i cierpienie[1471] jako doświadczenie niechciane, budzące strach, którego nie sposób zrozumieć bez Boga[1472]. Doświadczenie, które z jednej strony próbuje się przemilczeć i ukryć, a z drugiej oswoić czy ośmieszyć[1473], a które pomimo to jest niewolą dla człowieka[1474]. Od takiej śmierci istotnie człowiek mógłby być wolny, gdyby nie zgrzeszył[1475].

3) Dramat grzechu, śmierci i konieczności zbawienia wyraża się w biblijnej symbolice drzew rajskich[1476], w której wyrażono próbę wolności, jakiej został poddany pierwszy człowiek. Próba ta zakończyła się negatywnie, czego skutkiem było zerwanie komunii z Bogiem. To właśnie oznacza, że człowiek stracił możliwość sięgnięcia po owoc Drzewa Życia. Po grzechu Bóg nie zezwolił, aby sięgając po ów owoc ludzie *stali się tacy jak On*[1477]. Można odczytać to w ten sposób, że dla człowieka ignorującego swoją stworzoność i obowiązującą go w związku z tym moralność, niemożliwe jest osiągnięcie o własnych siłach prawdziwego, nieśmiertelnego życia, relacji z Bogiem[1478] oraz odzyskania podobieństwa do Niego[1479]. Innymi słowy, brak możliwości sięgnięcia po owoc Drzewa Życia o własnych siłach oznacza, że niemożliwe jest samozbawienie[1480].

Jednocześnie biblijna symbolika rajskiego Drzewa Życia ujmuje w klamrę kompozycyjną całość przesłania Pisma Świętego. Drzewo, oznaczające pełnię życia, czyli zbawienie we *wspólnocie życia z Bogiem bez końca*[1481], opisane zostało także w ostatniej księdze biblijnej – Apokalipsie św. Jana[1482]. Posługując się biblijnym językiem symboli można powiedzieć, że utracony dostęp do życiodajnych owoców ludzkość odzyskała

[1471] Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym,* dz. cyt., kan. 1 i 2.
[1472] Zob. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej,* dz. cyt., s. 370.
[1473] Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne,* dz. cyt., s. 85-89; P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Czy istnieje nauka o śmierci?*, w: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2003, s. 14-16.
[1474] Por. Hbr 2, 14-15
[1475] Zob. Gaudium et spes, nr 18.
[1476] Zob. Rdz 2, 9.
[1477] Rdz 3, 22.
[1478] Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, dz. cyt., s. 103-104.
[1479] Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć,* dz. cyt., s. 49-52.
[1480] Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne,* dz. cyt., s. 116-117. To zresztą zdaje się, między innymi, wyrażać także opowieść o Wieży Babel z Rdz 11, 1-9.
[1481] Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* dz. cyt., s. 194.
[1482] Zob. Ap 2,7; 22, 2. 14. 19.

dzięki Wcieleniu Syna Bożego, który sam jest Drzewem Życia. Człowiek może powrócić do Rajskiego Drzewa w wymiarze eschatologicznym, mając w wymiarze doczesnym zadatek owego spełnienia w sakramencie Eucharystii, otrzymując owoc, po który nie dane było ludziom sięgnąć u zarania dziejów.

Genialnie ujął to starożytny chrześcijański poeta Efrem Syryjczyk:

> Miecz cherubina stanął na drodze drzewa życia. Lecz dla ludów Pan tego drzewa dał się jako pokarm w ofierze (eucharystycznej). Drzewa Edenu miały być pokarmem pierwszego Adama. Dla nas Ogrodnik Ogrodu sam stał się pokarmem naszych dusz. W istocie wszyscy wyszliśmy z raju wraz z Adamem, który odwrócił się do niego plecami. Teraz, gdy tu (na krzyżu) miecz usunęła włócznia, możemy tam powrócić[1483].

4) Po tajemnicy Paschalnej Chrystusa śmierć cielesna dla chrześcijanina nabiera nowego znaczenia. Zawarty w Liście do Efezjan fragment wczesnochrześcijańskiego hymnu streszcza istotę rzeczy:

> Wszystko, co przyjmuje oświecenie, staje się światłem. Dlatego jest powiedziane: «Obudź się, śpiący, i powstań z martwych, a światłem ci będzie Chrystus»[1484].

A zatem, rozpatrując pojęcia życia i śmierci w świetle chrześcijańskiej wiary, można powiedzieć, że prawdziwie martwy jest ten, kto trwa w grzechu, w ciemności i w niewierze[1485]. Stan duchowej śmierci wpływa na przeżywanie przez człowieka śmierci cielesnej.

Jeśli chodzi natomiast o prawdziwe życie, można stwierdzić, przywołując cytowany wyżej List do Efezjan, że naprawdę żyje człowiek, któremu zajaśniał Chrystus, gdyż został on podniesiony ze stanu duchowej śmierci[1486]. Prawdziwym życiem można nazwać udział w Boskiej naturze i komunię z Bogiem[1487], które umożliwia Chrystus. On także wyzwolił człowieka od śmierci będącej cielesną i duchową zgubą, a uzdolnił, dzięki miłości, aby przyjąć śmierć jako bramę do pełni życia[1488], sprawiając, że śmierć staje się Paschą

[1483]Efrem Syryjczyk, *Pieśń 49*, 9-11, tekst za: *Patrystyczna katecheza Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 69-71.

[1484]Ef 5, 14b. Por. Mt 4, 16b i Iz 9, 1: *Dla przebywających w cienistej krainie śmierci wzeszło światło.*

[1485]Por. Ef 5, 8-12. Por. także: Efrem Syryjczyk, *Pieśń o wierze: Niech nie opuszcza wiara dusz naszych, abyśmy nie stali się wewnętrznie umarli, o których powiedział Ten, co jest życiem: «Niech umarli grzebią umarłych»* […] *Kto oddali od siebie słowo prawdy, tego dusza stanie się wewnętrznie martwa* (w: *Wybrane pieśni i poematy syryjskie,* tłum. W. Kania, oprac. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 27-30).

[1486]Por. 1P 4, 6: *Nawet martwym została ogłoszona Ewangelia, aby poddani byli sądowi jako ludzie w ciele, a w duchu by żyli według Boga.*

[1487]Por. J 17, 3; 2P 1, 4.

[1488]Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne,* dz. cyt., s. 114-115.

człowieka[1489]. Święty Klemens Rzymski ujął to w następujący sposób: *Miłość jest* […] *bramą sprawiedliwości, która otwiera się na życie*[1490]. Przejście przez śmierć cielesną, rozumianą jak wyżej, jest częścią drogi, którą musi przebyć człowiek, aby jednocząc się z Chrystusem odzyskać podobieństwo Boże[1491].

Należy jeszcze zauważyć, że niezwykle ważnym znakiem przemienionego dla chrześcijan doświadczenia śmierci cielesnej jest Najświętsza Maryja Panna, która jako wolna od wszelkiego grzechu doświadczyła już przejścia (*transitus*) przez śmierć jako *bramę życia.* W przypadku Maryi owe przejście ma już charakter dokonany i wypełniony w sensie eschatycznym. Święci, których przejście przez śmierć dopełni się dopiero – przynajmniej z perspektywy naszego, ograniczonego doczesnością postrzegania czasu – w chwili powszechnego zmartwychwstania, również stanowią dla chrześcijan przykład nowego znaczenia śmierci cielesnej.

Na zakończenie, w celu trafnego ujęcia chrześcijańskiego stosunku do śmierci, możemy raz jeszcze przytoczyć słowa wielkiego teologa-poety[1492]:

> Zabłyśnie w nas kiedyś prawda, jak światło w naszych oczach, będziemy patrzeć na śmierć jak na budzący niepokój obraz senny. Szalony, kto widzi, że sen kończy się rano, a śmierć uważa za sen, mający trwać wiecznie[1493]!
>
> Śmierć swą siłę straciła – starte są bramy piekła. […] Chrystus dał nam życie i wrócił do Ojca[1494].

[1489]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 2, dz. cyt., s. 826-827.
[1490]Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, dz. cyt., XLVIII.2.
[1491]Por. Rz 6, 3-10.
[1492]Benedykt XVI, *Św. Efrem Syryjczyk – Audiencja generalna 28 listopada 2007*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071128.html [dostęp: 15 II 2023].
[1493]Efrem Syryjczyk, *Pieśń o zmartwychwstaniu umarłych,* w: *Wybrane pieśni i poematy syryjskie,* tłum. W. Kania, oprac. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 80-82.
[1494]Efrem Syryjczyk, *Pieśń o Chrystusie Światłości Świata*, w: *Wybrane pieśni i poematy syryjskie,* tłum. W. Kania, oprac. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 40-41.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy podjęliśmy wyzwanie sformułowania nowej, współczesnej interpretacji najbardziej istotnych zagadnień protologicznych w sposób adekwatny do potrzeb współczesnego odbiorcy. Wybrane przez nas problemy: początków ludzkości, czyli przekroczenia *progu hominizacji*, upadku pierwszych ludzi w grzech i jego dziedzictwa oraz śmierci jako skutku grzechu ułożyliśmy w protologiczny tryptyk, obejmujący najbardziej istotne aspekty chrześcijańskiej antropologii teologicznej. Podejmując próbę współczesnej interpretacji każdego z zagadnień usiłowaliśmy jednocześnie odpowiedzieć na kluczowe, naszym zdaniem, związane z nimi pytania.

W rozdziale pierwszym zastanawialiśmy się nad teologicznymi *kryteriami człowieczeństwa*, które pozwoliłyby wskazać, na jakim etapie antropogenezy istoty rodzaju *Homo* mogłyby być określane mianem osób ludzkich, a także nad możliwością zredagowania teologiczno-empirycznej narracji o początkach ludzkości. Na podstawie danych biblijnych oraz uwzględniając myśl starochrześcijańskich pisarzy sformułowaliśmy teologiczne *kryteria człowieczeństwa*, pozwalające na postawienie hipotezy, na jakim etapie rozwoju istoty rodzaju *Homo* przekroczyły *próg hominizacji*. Kryteria te następnie zestawiliśmy z wizją antropogenezy prezentowaną przez nauki szczegółowe. Najbardziej istotnym spośród takich kryteriów była ludzka zdolność do wchodzenia w relację, zwłaszcza w relację z Bogiem. Na pytanie, czy możemy ustalić w pradziejach rodzaju ludzkiego przynajmniej przybliżony czas, w jakim miało miejsce otwarcie się praczłowieka na Stwórcę odpowiedzieliśmy negatywnie, gdyż fenomen ten dokonał się w głębi ludzkiego bytu. Wykazaliśmy jednak, że udokumentowane w świadectwach materialnych praktyki religijne neandertalczyków i wczesnych *Homo sapiens* mogą świadczyć o spełnieniu przez istoty tych gatunków powyższego kryterium. Jesteśmy jednocześnie przekonani, że zaproponowana przez nas w rozdziale pierwszym teologiczno-empiryczna narracja o początkach rodzaju ludzkiego spełnia założenia, jakie postawiliśmy przed sobą we wstępie do niniejszej pracy.

W rozdziale drugim zastanawialiśmy się nad możliwością sformułowania narracji o upadku pierwszych ludzi i jego przekazywaniu nie budzącej wrażenia sprzeczności z danymi nauk empirycznych o początkach ludzkości. Po przeanalizowaniu danych

biblijnych i teologicznych ustaliliśmy, że jest to możliwe i podjęliśmy taką próbę w oparciu o ustalenia rozdziału pierwszego, stawiając tezę, że upadek miał miejsce na samym początku pradziejów ludzkości, wraz z przekroczeniem *progu hominizacji*. Pierwsi ludzie postawieni zostali wówczas przed próbą swojego stosunku do Stwórcy i odpowiedzieli negatywnie na zaproszenie do wejścia w harmonijną relację z Bogiem. Oznaką tego dramatu, jaki wydarzył się w głębi ludzkiego sumienia, były pierwsze złe moralnie, wolne akty, podejmowane przez pierwszych ludzi. W świadectwach materialnych odkrywanych przez paleoarcheologów możemy znaleźć dowody na potwierdzenie tezy, że zło moralne towarzyszyło ludzkości od zarania jej dziejów. Odnośnie problemu przekazywania grzechu pierworodnego stwierdziliśmy, że konieczna jest narracja uwzględniająca dwa sposoby mówienia o ludzkiej naturze: w jej wymiarze społecznym i metafizycznym. Przekazywanie grzechu pierworodnego należy bowiem dostrzegać zarówno w uwikłaniu każdego człowieka w struktury zła moralnego zakumulowanego w kulturze ludzkiej panekumenii, ale również poprzez przynależność do natury ludzkiej w znaczeniu metafizycznym.

W rozdziale trzecim podjęliśmy problem skutku grzechu, jakim – zgodnie z tradycją doktrynalną Kościoła – jest śmierć. Próbowaliśmy znaleźć odpowiedź na pytanie: co to znaczy, że śmierć jest skutkiem grzechu? Analiza danych biblijnych i teologicznych pozwoliła na udzielenie odpowiedzi poprzez postawienie następujących tez: śmierć jest skutkiem grzechu w znaczeniu śmierci prawdziwej, wiecznej i ostatecznej śmierci duchowej, będącej zaprzeczeniem prawdziwego życia w komunii z Bogiem, zerwanej przez grzech. Jest ona również skutkiem grzechu jako śmierć cielesna, mimo iż biologiczne przemijanie należy do doczesnej natury człowieka. Jednak wskutek grzechu to, co miało być harmonijnym przejściem od doczesności do wieczności w Bogu, stało się doświadczeniem dramatycznym i budzącym lęk. Zauważyliśmy również, że dramat początków ludzkości, jego grzechu i śmierci, pokonanej ostatecznie przez Zbawiciela, wyraża się w biblijnej symbolice drzew rajskich, a zwłaszcza Drzewa Życia, oznaczającego w symbolice chrześcijańskiej samego Chrystusa. Ostatecznie śmierć człowieka nabiera nowego sensu dzięki Paschalnej Tajemnicy Chrystusa jako brama do pełni życia. Argumentem na rzecz takiej interpretacji śmierci jest przykład Najświętszej Maryi Panny, która jako Pełna Łaski doświadczyła śmierci cielesnej w sposób szczególny i została wzięta do chwały zmartwychwstania. Możemy zatem stwierdzić, że dramat

początków ludzkości i skutków upadku w świetle orędzia chrześcijańskiej wiary prowadzi ostatecznie do wspomnianego rajskiego drzewa, do którego dostęp człowiek utracił przez grzech w biblijnej narracji.

Zdajemy sobie sprawę, że każde z podjętych zagadnień zasługuje na wyczerpujące i bardziej pogłębione opracowanie. Każdy z problemów, jakie podjęliśmy w niniejszej pracy, zasługuje na opracowanie osobnej monografii, w której uwzględnić należałoby nie tylko analizę danych biblijnych i doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, ale także szeroki przegląd myśli teologicznej zarówno wieków minionych, jak i współczesnej. Z pewnością niezmiernie interesujące byłoby uwzględnienie w kontekście podejmowanych zagadnień także odniesienia ekumenicznego. Niniejsza praca stanowić może punkt wyjścia do podjęcia szerzej zakrojonych badań. Jednocześnie, biorąc pod uwagę rozpiętość zagadnień, jakie w niniejszej pracy podejmowaliśmy, mamy nadzieję, że czytelnik wybaczy nam pewne konieczne uogólnienia i ograniczenia.

Przede wszystkim jednak mamy nadzieję, że nasze opracowanie będzie pomocne w przekazie chrześcijańskich prawd wiary wobec współczesnych odbiorców, zwłaszcza takich, którzy przywiązani są do empiryczno-przyrodoznawczej wizji świata. Żywimy zatem nadzieję, że sformułowana przez nas współczesna interpretacja teologicznodogmatyczna i teologicznofundamentalna początków ludzkości znajdzie zastosowanie praktyczne w ramach działalności apologetycznej, katechetycznej czy też formacyjnej.

SUMMARY

In the work entitled: *The Dawn of Man – the Fall – Death. A New Interpretation of Key Issues in Theological Anthropology* three essential issues in the field of Catholic protology and theological anthropology are addressed. These are: the problem of the origin of mankind, the fall of man along with its legacy, and the death of man as a consequence of sin. Each of the three chapters of this work contains a proposition of a contemporary interpretation of each issue, in accordance with the title.

Regarding the issue of the origins of mankind, a reflection on the theological *criteria of humanity* was undertaken. Theological data was juxtaposed with the perspective of empirical sciences on the issue of anthropogenesis. This allowed to put forward a hypothesis concerning the crossing of the *hominization threshold* by the protohumans. The most significant of the criteria of humanity seems to be the capacity for a relationship with God (capax Dei), revealed in prehistoric protoreligion.

The abovementioned thesis provides the foundation for a reflection on the issue of the fall of man. After analyzing the biblical and theological data, the hypothesis was put forward that the sin of the first men should be placed at the very dawn of mankind. The first people, right after crossing the threshold of hominization, broke the communion with their Creator, which was revealed in the invasion of sin into the world. The original sin, as a legacy of the fall, is transmitted through human nature, which should be perceived in both metaphysical and social aspects.

The most significant consequence of sin is death. An analysis of the biblical and theological data allows to conclude that it is a spiritual death in the first place: the negation of man's communion with God. Bodily death is also, in a certain sense, a consequence of the fall. Although transience is inherent to human nature, after the fall the bodily death became a dramatic experience for a man. The original meaning of bodily death as a gateway to the eternal life was restored by Christ through His Paschal Mystery. This is evident from the *transitus*: the way in which the Blessed Virgin Mary and many saints experienced their bodily death.

Keywords: protology, anthropogenesis, criteria of humanity, hominisation, evolution, the fall of man, original sin, death, bodily death, spiritual death.

STRESZCZENIE

W pracy zatytułowanej: *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji* podjęte zostały trzy kluczowe tematy z zakresu katolickiej protologii i antropologii teologicznej. Są to, zgodnie z tytułem, kwestia początków ludzkości, upadku wraz z jego dziedzictwem oraz śmierci człowieka jako skutku grzechu. W każdym z trzech rozdziałów zaproponowana została współczesna interpretacja tych zagadnień, zgodna z tytułowymi założeniami.

Odnośnie problemu początków ludzkości podjęto refleksję nad teologicznymi *kryteriami człowieczeństwa*, zestawiając je następnie z wiedzą nauk szczegółowych o antropogenezie w celu postawienia hipotezy dotyczącej przekroczenia przez praczłowieka *progu hominizacji.* Najbardziej istotnym z takich kryteriów wydaje się zdolność do relacji z Bogiem (*capax Dei*), ujawniająca się w prahistorycznej protoreligijności.

Powyższa teza stanowi podstawę do refleksji nad zagadnieniem upadku. Przeanalizowanie danych biblijnych i teologicznych pozwala na postawienie tezy, że grzech pierwszych ludzi, pojmowany jako wydarzenie dziejowe, należy umiejscowić na samym początku dziejów ludzkości. Pierwsi ludzie, przekraczający *próg hominizacji*, zerwali relację ze Stwórcą, co ujawniło się w inwazji grzechu na świat. Dziedzictwo upadku przekazywane jest przez naturę ludzką, którą należy pojmować zarówno w wymiarze metafizycznym jak i społecznym.

Najbardziej istotnym skutkiem grzechu jest śmierć. Analiza danych biblijnych i teologicznych pozwala na stwierdzenie, że w pierwszej kolejności chodzi o śmierć duchową: negację komunii człowieka z Bogiem. Skutkiem grzechu, w pewnym sensie, jest także śmierć cielesna – chociaż przemijanie należy do natury człowieka, to po grzechu kres życia doczesnego nabrał dramatycznego charakteru. Pierwotne znaczenie śmierci jako bramy do wiecznego życia przywrócił Chrystus przez swoje Misterium Paschalne, co ujawnia przykład kresu życia ziemskiego Najświętszej Maryi Panny i wielu świętych – fenomen znany jako *transitus*.

Słowa kluczowe: protologia, antropogeneza, kryteria człowieczeństwa, hominizacja, ewolucja, upadek, grzech pierworodny, śmierć, śmierć cielesna, śmierć duchowa.

ANEKS

ZBIÓR WYPOWIEDZI DOKTRYNALNYCH KOŚCIOŁA DOTYCZĄCYCH PROBLEMATYKI POCZĄTKÓW LUDZKOŚCI, UPADKU, GRZECHU PIERWORODNEGO I ŚMIERCI JAKO SKUTKU GRZECHU

W trakcie badań nad zagadnieniami poruszanymi w niniejszej pracy korzystaliśmy z różnych opracowań z zakresu teologii dogmatycznej. W większości z nich powoływano się na najważniejsze orzeczenia dogmatyczne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące interesujących nas kwestii. Brakowało jednak pełniejszych zestawień wypowiedzi doktrynalnych Kościoła na ten temat. Dlatego uznaliśmy za pożyteczne, aby w pracy zamieścić tego rodzaju wykaz źródeł, przytaczając, gdy jest to konieczne, także obszerniejsze fragmenty wypowiedzi doktrynalnych. Nie jest to z pewnością kompletny zbiór wszystkich dokumentów, ale zawiera przynajmniej większość najbardziej istotnych źródeł. Staraliśmy się wybrać wypowiedzi istotne, czy to ze względu na swoją rangę, znaczenie dla problematyki niniejszej pracy, czy też poprzez fakt dokumentacji rozwoju doktryny. Stąd też pominęliśmy niektóre dokumenty zawarte w popularnych kompilacjach wypowiedzi Magisterium Kościoła.

Dokumenty poniższe, co do rangi i znaczenia, podzielić można na kilka kategorii. Są to zarówno teksty zaczerpnięte z nauczania soborów, w tym formuły dogmatyczne i wypowiedzi papieskie *ex cathedra*, ale także inne wypowiedzi ojców soborowych i nauczanie zwyczajne papieża. Ponadto liczne wypowiedzi synodów lokalnych, o różnym stopniu doniosłości, których recepcja również dokonywała się później na różne sposoby.

Pamiętać należy, że nawet w przypadku wypowiedzi soborów i treści zawartych w nauczaniu papieskim[1495], charyzmat nieomylności nauczania angażowany był w różnym stopniu[1496], dlatego, chociaż przytaczając poniższe teksty źródłowe w porządku chronologicznym przeplatamy wypowiedzi synodów, soborów i nauczanie papieskie o różnym stopniu doniosłości, bynajmniej nie oznacza to, że przypisujemy im takie samo

[1495]Pamiętać należy o kryteriach, jakie muszą zostać spełnione, aby nauczanie papieskie uznane zostało za *ekskatedralne:* 1) papież występować musi jako nauczyciel i pasterz wszystkich chrześcijan angażując całą powagę swojego urzędu, 2) nauczanie musi dotyczyć wiary i moralności, 3) musi być ono podane w sposób ostateczny i definitywny 4) musi ono być podane jako zobowiązujące wszystkich wierzących – zob. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor Aeternus"* (1870 r.), w: Dokumenty soborów IV, s. 913 i nn.; także w Breviarium Fidei [dawna wersja], nr II 61. Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii,* Tarnów 2012, s. 79.

[1496]Zob. Mysterium Ecclesiae, nr 5, por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów,* dz. cyt., nr II 2.

znaczenie dla kształtowania doktryn związanych z problematyką niniejszej pracy. Jednocześnie, odczytując poniższe pisma w ich dosłownym brzmieniu, trzeba brać pod uwagę uwarunkowania historyczne i zmiany w rozumieniu pewnych zagadnień na przestrzeni dziejów[1497]. Czytelnik musi jednocześnie wziąć pod uwagę stwierdzenie zawarte w *Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele,* w której stwierdzono, iż:

> Zdarzały się dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, które nie były wolne od braków. Pasterze nie zawsze natychmiast rozumieli wszystkie aspekty lub całą złożoność pewnych zagadnień[1498].

Jednocześnie nie można zapomnieć, że formuły dogmatyczne same w sobie mają swoją trwałą wartość i nie wolno nam całkowicie oderwać słownych form wyrazu od prawdy, którą Magisterium próbowało w nich przekazać[1499]. Natomiast jeżeli chodzi o dokumenty synodalne to trzeba koniecznie pamiętać, że w wielu przypadkach wyrażały one myśl Kościoła lokalnego i zdarzało się, że ich sposób wyrażania prawd wiary odbiegał od tego, co później przyjęte zostało w Kościele Powszechnym. Przykłady można będzie zauważyć śledząc niektóre wypowiedzi starożytnych synodów podane poniżej i konfrontując je z późniejszym nauczaniem Kościoła.

Wypowiedzi poniższe opatrzyliśmy oszczędnym komentarzem, tam gdzie to niezbędne zarysowując kontekst historyczny i dokonując pewnych objaśnień.

Synod w Kartaginie, 253 r.

Jedną z najstarszych wypowiedzi doktrynalnych Kościoła związanych, przynajmniej pośrednio, z kwestią grzechu pierworodnego jest orzeczenie 66 biskupów zebranych w Kartaginie w 253 roku, pod przewodnictwem Cypriana. Odpowiadali oni na sugestie biskupa o imieniu Fido, który proponował, aby noworodki chrzcić dopiero w ósmym dniu po urodzeniu, nawiązując do żydowskiego obrzezania.

[1497] Zob. Mysterium Ecclesiae, nr 5; Donum veritatis, nr 24.
[1498] Donum veritatis nr 24.
[1499] Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* dz. cyt., nr III 3, Mysterium Ecclesiae nr 5.

W swoim piśmie przedstawili oni Fido ustalenia synodu odnośnie sprawy, przypominając między innymi, że nawet niemowlęta obciążone są grzechem Adama i nie należy zwlekać z udzielaniem im sakramentu chrztu[1500]:

> Sądzimy, na podstawie już ustanowionego prawa, że nikomu nie należy przeszkadzać w otrzymywaniu łaski i cielesne obrzezanie nie może czynić trudności duchowemu, dlatego wszystkich bez wyjątku powinno się dopuszczać do łaski Chrystusa. Piotr bowiem mówi w Dziejach Apostolskich: Bóg powiedział mi, abym nikogo z ludzi nie nazywał pospolitym lub nieczystym. Zresztą, gdyby coś miało przeszkadzać ludziom do otrzymania łaski, to raczej dorosłym, starszym i starym, którym na przeszkodzie stoją ciężkie grzechy. Jeśli jednak tym, którzy dopuścili się najcięższych win i wiele poprzednio przeciw Bogu popełnili grzechów, o ile potem uwierzyli, nie odmawia się chrztu i łaski, to o ileż bardziej nie należy w tym przeszkadzać nowo narodzonemu dziecięciu, które nie popełniło żadnego grzechu, lecz tylko przy pierwszym swym narodzeniu zostało dotknięte zarazą dawnej śmierci, ponieważ jak Adam, zostało urodzone w ciele. Z tego powodu łatwiej może otrzymać przebaczenie grzechów, że obciążają je nie własne, lecz cudze grzechy[1501].

Synod w Kartaginie, 411 r.

Synod w Kartaginie w roku 411 podjął sprawę Celestiusza, ucznia Pelagiusza. Kontekstem był problem chrztu niemowląt. Ugrupowanie zwolenników Pelagiusza odrzucało praktykę chrztu małych dzieci dla odpuszczenia grzechów. Ruch pelagiański głosił bowiem pogląd, że człowiek jest w stanie siłą woli przełamać przyzwyczajenie do grzechu. Zdaniem pelagian, to nie grzech pierwszych ludzi był przekazywany z pokolenia na pokolenie, ale właśnie przyzwyczajenie do grzechu – niejako naśladownictwo grzechu Adama[1502]. Przekonanie takie powodowało również poważne następstwa soteriologiczne. Celestiusz, podzielający owe poglądy, został wezwany na zgromadzenie i przesłuchany.

[1500] Acta Synodalia I, s. 12.
[1501] Tamże, s. 12-15.
[1502] Zob. Historia dogmatów II, s. 138.

Przebieg wydarzeń zrelacjonował Marius Mercator[1503]: Celestiusza oskarżono, na podstawie protokołu sporządzonego przez niejakiego Paulina (diakona biskupa Ambrożego z Mediolanu), o rozpowszechnianie następujących poglądów:

> 1. «[Że] Adam został stworzony śmiertelny i czy by zgrzeszył, czy nie, umarłby»; 2. że «grzech Adama obciążył jego samego, a nie rodzaj ludzki»; 3. że «dzieci, które się rodzą są w takiej sytuacji, w jakiej Adam, zanim przekroczył zakaz»; 4a. że «ani nie przez śmierć Adama czy jego przekroczenie zakazu umiera cały rodzaj ludzki»; 4b. «ani nie przez zmartwychwstanie Chrystusa cały rodzaj ludzki zmartwychwstaje»; 5. że «tak Prawo prowadzi do królestwa niebieskiego, jak i Ewangelia»; 6. że «również przed przyjściem Pana byli ludzie bezgrzeszni, to jest bez grzechu»”[1504].

Jak dalej relacjonuje Mercator:

> W sprawie tych wszystkich siedmiu na równi powyżej wypisanych punktów ojcowie synodu i biskupi tego regionu sprzeciwili się Celestiuszowi i nakazali, aby je potępił, ponieważ mają heretycki wydźwięk. Jednakże Celestiusz się nie uspokajając, a nawet sprzeciwiając się czynami, o których często słyszano w związku z jego osobą, został pozbawiony komunii kościelnej[1505].

Celestiusz odwołał się do Stolicy Apostolskiej, chociaż nie stawił się przez papieżem, ale emigrował na Sycylię i do Efezu. W tym czasie poglądom pelagiańskim sprzeciwiał się Augustyn, broniący nauki, że wszyscy ludzie obciążeni są grzechem Adama, a zbawienie dzięki Chrystusowi i poprzez chrzest, potrzebne jest są dla wszystkich. Trzeba jednak zauważyć, że chociaż biskup Hippony wiązany jest w popularnej opinii z początkami rozwoju dogmatycznego nauki o grzechu pierworodnym, to nie był on obecny na opisanym wyżej synodzie, ani też potępienie nauki Celestiusza nie było sprowokowane przez Augustyna[1506].

[1503]Był to zwalczający pelagianizm i nestorianizm łaciński zwolennik Augustyna.
[1504]Acta Synodalia II, s. 185-186.
[1505]Tamże.
[1506]Historia dogmatów II, s. 139.

Synod w Diospolis (Lidzie), 415 r.

Biskupi palestyńscy zebrali się w roku 415 w sprawie Pelagiusza w Diospolis w Palestynie[1507], pod przewodnictwem biskupa Cezarei, Eulogiusza, lub biskupa jerozolimskiego, Jana[1508]. Wcześniej biskup Jan podejmował próby mediacji, organizując w Jeruzalem debatę pomiędzy Pelagiuszem a Orozjuszem z Hiszpanii, zwolennikiem Augustyna, która jednak nie przyniosła rozwiązania, poza *czysto werbalnym pojednaniem*[1509]. Zgromadzenie biskupów palestyńskich, przed którym stanął Pelagiusz, dotyczyło zarówno przypisywanych mu tekstów, jak i potępionych już w Kartaginie w 411 r. tez Celestiusza[1510]. Dzieje synodu w Diospolis zachowały się w pismach Augustyna, który zrelacjonował, że Pelagiusz wyparł się przed synodem swoich poglądów, a w szczególności stwierdzenia:

> Grzech Adama jemu samemu zaszkodził, a nie rodzajowi ludzkiemu. Dzieci nowo narodzone są w tym stanie, co Adam przed grzechem, co więcej dzieci nawet nieochrzczone mają życie wieczne[1511].

Na zarzut, jakoby twierdził, iż gdyby człowiek zechciał, mógłby być bez grzechu, Pelagiusz odpowiedział natomiast następująco:

> Stwierdziliśmy, że jeśli człowiek zechce, to może być bez grzechu i przestrzegać nakazów Bożych. Taką możliwość dał mu Bóg. Nie powiedzieliśmy natomiast, że może się znaleźć ktoś, kto od dzieciństwa aż do starości nigdy nie zgrzeszył. A jedynie – iż po odwróceniu się od grzechu może dzięki własnemu wysiłkowi i łasce Bożej już nie grzeszyć; a więc i powtórnie skłonić się do grzechu[1512].

Tak jak w przypadku poprzedniego zarzutu, wyjaśnienia te zostały przyjęte przez ojców synodalnych. Augustyn twierdził jednak, zapoznawszy się z księgą zawierającą nauki przypisywane Pelagiuszowi, a otrzymaną od uczniów tegoż, iż poglądy Pelagiusza dotyczące łaski są sprzeczne z wiarą katolicką. We wspomnianej księdze znalazło się bowiem – jak podaje Augustyn – stwierdzenie, że chodzi o łaskę stworzenia, to znaczy, że człowiek miałby przyrodzoną możliwość unikania grzechu o własnych siłach. Biskupi przed którymi zeznawał Pelagiusz uznali natomiast, że chodzi mu o *łaskę, która przysposabia nas do nowego stworzenia*[1513]. Augustyn stwierdził także, że Pelagiusz, zgodnie z obecnymi w Diospolis biskupami, potępił także inne twierdzenia, które sam

[1507] Miasto obecnie nazywane Lidda lub Lod na terenach obecnego Państwa Izrael. W czasach rzymskich Diospolis, w VI wieku nazywane także Gyorgyospolis na cześć Świętego Jerzego

wcześniej głosił. Wymieniamy tu jedynie te związane bezpośrednio z grzechem pierworodnym:

> Adam był śmiertelny – to znaczy i tak umarłby niezależnie od tego, czy zgrzeszył, czy nie zgrzeszył; grzech jego zaszkodził tylko jemu samemu, nie zaś całemu rodzajowi ludzkiemu; prawo odsyła tak do królestwa, jak i do Ewangelii; cały rodzaj ludzki ani nie umrze wskutek grzechu pierworodnego i śmierci Adama, ani nie zmartwychwstanie wskutek zmartwychwstania Chrystusa; ludzie nie mogą nazywać się dziećmi Bożymi, chyba że zostaliby stworzeni całkowicie bez grzechu[1514].

Jest to właściwie w większości powtórzenie orzeczeń Synodu Kartagińskiego z 411 roku i, jak zauważa Augustyn, Pelagiusza uniewinniono dlatego, że sam wyklął owe potępione twierdzenia i odciął się od swojego ucznia Celestiusza[1515]. W innym piśmie Augustyna możemy także przeczytać pozytywne sformułowanie powyższych orzeczeń, to znaczy:

> 1. Gdyby Adam nie zgrzeszył, nie umarłby; 2. Grzech Adama nie tylko jego obciążył, ale i rodzaj ludzki; 3. Dopiero co urodzone dzieci nie są w takim samym stanie, w jakim Adam był przed sprzeniewierzeniem; 4. Jako że do nich także odnosi się to, co krótko powiedział Apostoł: «Przez jednego człowieka śmierć i przez jednego człowieka zmartwychwstanie; jak w Adamie wszyscy umierają, tak i w Chrystusie wszyscy będą ożywieni»; 5. Wynika stąd, że nieochrzczone dzieci nie tylko nie mogą mieć królestwa niebieskiego, ale także życia wiecznego; […] 9. Należy wyznawać, że

[1508]Zob. Historia dogmatów II, s. 140 – autorzy podają, że synodowi przewodniczył Eulogiusz z Cezarei, natomiast autorzy polskiego zbioru *Dokumenty synodów* jako przewodniczącego synodowi wymieniają Jana z Jerozolimy (por. Acta synodalia II, s. 199). Warto zauważyć, że Biskup Cezarei był wówczas metropolitą Palestyny, i wydaje się, że przysługiwało mu pierwszeństwo (zwłaszcza że to jego wymienia się jako pierwszego na liście uczestników synodu), chociaż Jeruzalem, jako stolica biskupia odzyskiwała w tamtym czasie znaczenie – zob. także: M. C. Paczkowski, *Od „Tronu świętego Jakuba" do Patriarchatu Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 32 (2012), s. 23. Z drugiej strony zauważyć należy, że to Jan z Jerozolimy zaangażowany był w sprawę Pelagiusza, o czym świadczą podejmowane przez niego próby mediacji.

[1509]Zob. Historia dogmatów II, s. 140.

[1510]Tamże.

[1511]Zob. Acta synodalia II, s. 199-219.

[1512]Tamże.

[1513]Tamże.

[1514]Zob. tamże, s. 203-204; s. 216-217.

[1515]Zob. Historia dogmatów II, s. 140, por. Acta Synodalia II, s. 217-218.

> dziećmi Bożymi mogą się nazywać ci, którzy codziennie mówią: «Odpuść nam nasze winy» 3. A przecież mówiliby to nieprawdziwie, jeśli byliby całkowicie bez grzechu[1516].

Synod w Kartaginie, 416 r.

Gdy synod w Diospolis potępił nauki pelagiańskie (w tym przypadku przypisywane Celestiuszowi), ale uniewinnił samego Pelagiusza, część Kościoła Afrykańskiego odebrała to jako rehabilitację pelagianizmu[1517]. Przenikliwością wykazał się Augustyn, co można było zauważyć w jego relacji z synodu przytoczonej wyżej. Wobec tego latem 416 roku odbyły się dwa synody, na których biskupi ponownie podjęli sprawę Pelagiusza i Celestiusza. Pierwszy z nich odbył się w Kartaginie[1518]. Zasadniczo tamtejsi ojcowie soborowi odnoszą się do nieortodoksyjnej nauki pelagiańskiej o łasce, zakładającej, że człowiek o własnych siłach jest w stanie unikać grzechu. Ojcowie synodalni w liście do papieża Innocentego I zauważają, że jakkolwiek Pelagiusz i Celestiusz wyrzekli się takich poglądów, szczerze czy też nie, to każdy, kto wyznaje taką naukę powinien być wyłączony[1519]. W kontekście zagadnienia grzechu pierworodnego warto przytoczyć szerzej stwierdzenia synodu kartagińskiego dotyczące chrztu niemowląt:

> Zaprzeczają także [pelagianie], że trzeba chrzcić małe dzieci ze względu na zbawienie dane przez Chrystusa Zbawiciela. W ten sposób tą zgubną nauką zabijają je na wieki, obiecując, że nawet jeśli nie zostałyby ochrzczone, będą miały życie wieczne, i że nie dotyczy ich to, co o nich mówi Pan: «Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło»; ponieważ one nie zginęły, mówią, nie ma czego w nich zbawiać ani odkupywać za tak wielką cenę, ponieważ nie ma w nich niczego ułomnego, nic w nich nie znajduje się w mocy diabła ani nie za nich została wylana krew, która, jak się czyta, została wylana na odpuszczenie grzechów. Chociaż to, że przez chrzest Chrystusowy następuje odkupienie także małych dzieci, wyznał w swej książeczce Celestiusz w Kościele kartagińskim, ale wielu podających się za ich obecnych lub byłych uczniów, nie przestaje obstawać przy tych podłych naukach, którymi, na ile tylko mogą, usiłują obalić fundamenty wiary chrześcijańskiej[1520].

[1516] Acta Synodalia II, s. 216-219.
[1517] Zob. Historia dogmatów II, s. 140.
[1518] Tamże.
[1519] Acta Synodalia II, s. 224.
[1520] Acta Synodalia II, s. 224.

Synod w Milewe, 416 r.

W tym samym roku w Milewe[1521] zebrał się synod numidyjski, który również skierował list do Ojca Świętego. Biskupi wskazywali herezje pelagian, zaznaczając, że odpowiedzialnymi za powstanie błędnych nauk byli Pelagiusz i Celestiusz[1522]. Ustalenia ojców synodalnych, praktycznie tożsame z przytaczanymi wyżej, zachowały się we wspomnianym liście do Innocentego I[1523], oraz tzw. kolekcji hiszpańskiej[1524] i koncentrują się na błędach charytologicznych. Poniżej przytaczamy natomiast wybrane stwierdzenia związane bliżej z zagadnieniem grzechu pierworodnego:

> 1. Wszyscy biskupi obecni na tym świętym synodzie postanowili podać to, co określono na obecnym synodzie: że ktokolwiek mówi, iż Adam jako pierwszy człowiek stał się śmiertelny, tak że czy by zgrzeszył, czy by nie zgrzeszył, umarłby w ciele, to znaczy opuściłby ciało, nie zasłużywszy na to grzechem, lecz z konieczności natury, niech będzie wyklęty. 2. Postanowiono, że ktokolwiek zaprzecza, iż maleńkie, nowo narodzone dzieci trzeba chrzcić, albo twierdzi, że wprawdzie chrzci się je na odpuszczenie grzechów, lecz że nie przyjmują one nic z grzechu pierworodnego Adama, co by miało być zmazane przez obmycie odrodzenia, z czego wynika, że w nich forma chrztu, wprawdzie na odpuszczenie grzechów, jest rozumiana jako nie prawdziwa, lecz fałszywa – niech będzie wyklęty. Ponieważ nie inaczej trzeba rozumieć to, co mówi Apostoł: «Przez jednego człowieka wszedł grzech na świat, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi przyszła śmierć, w którym wszyscy zgrzeszyli», jak tylko tak jak zrozumiał rozproszony wszędzie Kościół katolicki. Z powodu bowiem tej reguły wiary nawet maleńkie dzieci, które dotąd same nie mogły popełnić żadnego grzechu, dlatego są chrzczone na odpuszczenie grzechów, aby w nich przez odrodzenie zostało oczyszczone to, co wzięły przez zrodzenie[1525].

Synod w Kartaginie, 418 r.

Ustalenia synodów w Kartaginie i Milewe z 416 roku przekazano Stolicy Apostolskiej. W odpowiedzi papież Innocenty I ekskomunikował Pelagiusza[1526]. Po śmierci Innocentego

[1521] Łac. Mileve lub Milevum, gr. Μιραίον. W starożytności stolica Numidii, współcześnie miasto Mila na terenie Algierii.
[1522] Acta Synodalia II, s. 226.
[1523] Tamże, s. 224-227.
[1524] Tamże, s. 227-235.
[1525] Tamże, s. 227.
[1526] Zob. Historia dogmatów II, s. 140.

wyjaśnienia Celestiusza i Pelagiusza przyjął kolejny następca świętego Piotra. Papież Zozym I, bardziej im przychylny, uniewinnił ich i uznał za prawowiernych. Wobec tego Kościół Afrykański protestował w Rzymie, podczas gdy Celestiusz prowokował niepokoje i rozruchy[1527]. W tej sytuacji biskupi zebrani w Kartaginie w roku 418 rozpatrzyli sprawę od początku i przedstawili ją Stolicy Apostolskiej. Papież postanowił, że sprawa powinna być rozstrzygnięta w porozumieniu z Synodem. Biskupi potępili poglądy pelagiańskie, przyjmując stanowisko Augustyna. Jak wynika z późniejszych tekstów, przypisywanych z dużą dozą pewności papieżowi Zozymowi[1528], zaaprobował on decyzje Synodu[1529], a Pelagiusz i Celestiusz zostali przez niego ostatecznie ekskomunikowani[1530]. W wielu podręcznikach czy opracowaniach kanony synodu kartagińskiego z roku 418 zamieszczane są jako pierwsze znaczące wypowiedzi doktrynalne Kościoła dotyczące grzechu pierworodnego[1531]. Jak jednak świadczą przytoczone przez nas wcześniej fragmenty ustaleń wcześniejszych synodów, są one właściwie rekapitulacją tego, co wypracowano wcześniej. W praktyce ojcowie synodalni powielili wypowiedzi synodu kartagińskiego z 411 roku. Być może ranga, jaką nadaje się kanonom z 418 roku wynika z faktu, że ówczesny synod zasadniczo zakończył kontrowersję pelagiańską, a ponadto został później zacytowany przez Sobór Trydencki. Później miało miejsce jeszcze kilka synodów antypelagiańskich, na przykład Cylicji w roku 423[1532], w Antiochii w 426 (lub 416) roku[1533], czy Troyes w 429[1534]. Poniżej przytaczamy uchwały synodu kartagińskiego z 418 roku dotyczące grzechu pierworodnego:

> Za konsulatu najdostojniejszych cesarzy augustów: dwunastego Honoriusza i ósmego Teodozjusza, 1 maja, w Kartaginie, w sali obrad bazyliki Faustusa. Gdy Aureliusz zasiadał na synodzie ogólnym, w obecności diakonów, wszyscy biskupi zgromadzeni na świętym synodzie Kościoła kartagińskiego, których imiona i podpisy zostały dołączone, postanowili:

[1527] Zob. tamże.
[1528] Chodzi zarówno o *Epistula Tractoria,* jak i o fragment dokumentu *Indiculus,* cytujący *Epistula tractoria*.
[1529] Zob. Breviarium fidei [dawna wersja], s. 193-195; Breviarium fidefi [nowa wersja], s. 50.
[1530] Zob. Historia dogmatów II, s. 140.
[1531] Jak na przykład w zbiorze Breviarium fidei, czy opracowaniach ogólnych z zakresu dogmatyki katolickiej, np. G. L. Müllera czy Cz. S. Bartnika.
[1532] Zob. Acta Synodalia II, s. 284.
[1533] Zob. tamże, s. 297.
[1534] Zob. tamże, s. 314.

1. Ktokolwiek mówi, że Adam pierwszy człowiek został stworzony śmiertelny, tak że czy by zgrzeszył czy nie, umarłby w ciele, to znaczy opuściłby ciało[1535], nie z powodu grzechu, ale z konieczności natury, niech będzie wyklęty.

2. Postanowiono, że ktokolwiek zaprzecza konieczności chrztu małych co dopiero narodzonych dzieci lub mówi, że wprawdzie chrzci się je na odpuszczenie grzechów, ale nie przejmują żadnego pierworodnego grzechu od Adama, który podlegałby ekspiacji w kąpieli odrodzenia, a stąd wynika, że formę chrztu na odpuszczenie grzechów rozumie się w nich nieprawdziwie, ale fałszywie, niech będzie wyklęty. Ponieważ nie inaczej należy rozumieć słowa Apostoła: «Przez jednego człowieka grzech wszedł na ziemię, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi przeszła, w którym wszyscy zgrzeszyli», jak je zawsze rozumiał Kościół katolicki rozproszony po całym świecie. Ze względu na tę zasadę wiary także małe dzieci, które dotąd nie mogły same z siebie popełnić żadnego grzechu, są prawdziwie chrzczone na odpuszczenie grzechów, aby w nich przez odrodzenie zostało oczyszczone to, co przejęły przez zrodzenie[1536].

Papież Zozym – list Tractoria [Tractatoria?] do Kościołów Wschodnich, do Diecezji Egipskich, Konstantynopolu, Tesaloniki, 418 r.

Po Synodzie Kartagińskim z roku 418 papież Zozym streścił dzieje kontrowersji pelagiańskiej w liście zwanym – zapewne z powodu jego długości – *Tractoria* albo *Tractatoria.* Dokument ten, zachowany we fragmentach, świadczy o tym, że papież zasadniczo zatwierdził ustalenia Synodu. Pojawia się jednak problem natury terminologicznej: zamiast o grzechu pierworodnym Zozym pisze o śmierci, przekazywanej – i tu kolejna różnica – nie przez zrodzenie, ale przez pochodzenie. Być może Zozym zmienił terminologię Synodu Kartagińskiego, aby uniknąć mówienia o dziedzicznym grzechu niemowląt[1537]. Śmierć o której mowa wydaje się też być rozumiana w szerszym zakresie niż w Kartaginie – nie jako śmierć biologiczna, ale przede wszystkim śmierć duchowa[1538]. Biorąc pod uwagę te różnice wydaje się uzasadniona hipoteza, że omawiany dokument papieski pozwala na szerszą interpretację dogmatyczną, niż wcześniejsze

[1535]To znaczy: umarł fizycznie, cieleśnie.
[1536]Acta Synodalia II, s. 246 i nn.
[1537]Zob. Historia dogmatów II, s. 134.
[1538]Zob. tamże, s. 158-159.

wypowiedzi szczebla synodalnego[1539]. Poniżej zamieszczamy własny przekład fragmentu *Tractorii,* konsultowany z przekładem angielskim:

> Wierny jest Bóg w swoich słowach [Ps 145, 13], tak też Jego chrzest niesie przez słowa i czyn dzieło wyznania i prawdziwego odpuszczenia grzechów całemu rodzajowi ludzkiego, ludziom każdej płci, wieku czy stanu. Nikt bowiem poza tym, kto jest niewolnikiem grzechu nie może być wyzwolony, ani też nie może być uwolniony ten, kto nie był wcześniej prawdziwie w niewoli przez grzech, jak napisano: Jeżeli Syn wolnymi was uczyni, będziecie naprawdę wolni. [J 8, 36]. Przez Niego bowiem jesteśmy odrodzeni duchowo, w Nim ukrzyżowani dla świata. Przez Jego śmierć więzy śmierci sprowadzone na nas przez Adama i przekazane każdemu przez pochodzenie zostały złamane. Więzy te niewolą każde z naszych dzieci, dopóki nie zostaje wyzwolone przez chrzest[1540].

Indiculus [Rozdziały pseudo-celestyńskie], ok. 431-442 r.

Dokument nazywany *Indiculus* określany był jako zbiór wcześniejszych decyzji Stolicy Apostolskiej, zebrany przez Prospera z Akwitanii lub Leona Wielkiego[1541], załączany zwyczajowo do listu *Apostolici verba* Celestyna I z 431 r. i błędnie przypisywany temu papieżowi[1542]. Przyznawano mu rangę przynajmniej zwyczajnego nauczania Kościoła[1543]. Poniżej przytaczamy fragmenty bezpośrednio związane z zagadnieniem grzechu pierworodnego[1544]:

> Niektórzy chlubiący się mianem katolików, trwając - ze złośliwości lub niewiedzy – w potępionych poglądach heretyków, ośmielają się stawać do walki z najpobożniejszymi myślicielami i chociaż nie wahają się nakładać anatemy na Pelagiusza i Celestiusza, to jednak sprzeciwiają się naszym mistrzom, jakoby

[1539]Por. tamże, s. 159.

[1540]Tekst oryginalny za Enchiridion symbolorum, nr 231/109a: *Fidelis Dominus in verbis suis (Ps 144, 13) eiusque baptismus re ac verbis, id est opere, confessione et remissione vera peccatorum in omni sexu, aetate, condicione generis humani eandem plenitudinem tenet. Nullus enim, nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est: 'Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis' (Io 8, 36). Per ipsum enim renascimur spiritaliter, per ipsum crucifigimur mundo. Ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae, illud propagatione (al.: propagine) contractum chirographum (cf. Col 2, 14) rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius.* Przekład angielski: zob. *The sources of catholic dogma*, dz. cyt., nr 109a.

[1541]Breviarium Fidei [dawna wersja], s. 196.

[1542]Breviarium Fidei [nowa wersja], s. 53.

[1543]Breviarium Fidei [dawna wersja], s. 196.

[1544]Pozostałe dotyczą głównie zagadnień charytologicznych.

przekraczali konieczną miarę, i oświadczają, że idą tylko za tym i uznają tylko to, co przez posługę swoich biskupów ustaliła przeciw wrogom łaski Bożej i czego nauczała najświętsza Stolica Apostolska Piotra. Dlatego konieczne było pilne zbadanie, co rządcy Kościoła Rzymskiego sądzili o powstałej w ich czasach herezji i co przeciw bardzo szkodliwym obrońcom wolnej woli uznali za konieczne w myśleniu o łasce Bożej. Dołączyliśmy także niektóre orzeczenia synodów afrykańskich, jakie biskupi apostolscy uczynili własnymi, kiedy je uznali. Ażeby zaś ci, którzy mają w czymś wątpliwości, mogli się lepiej dokształcić, podajemy w krótkim wykazie[1545] [Indiculus] konstytucje Ojców świętych, aby, jeśli ktoś nie jest zbyt kłótliwy, poznał, że powiązanie wszelkich sporów zależy od podanych niżej wyjaśnień i że nie pozostaje mu żadna podstawa do sprzeciwu, jeśli z katolikami wierzy i mówi: W grzechu Adama wszyscy ludzie utracili naturalną możność i niewinność, i nikt przez wolną wolę nie może podźwignąć się z głębi jego upadku, jeśli go nie podniesie łaska miłosiernego Boga, jak oświadcza świętej pamięci papież Innocenty w liście do synodu kartagińskiego: «Ów bowiem wtedy doświadczył wolnej woli, kiedy zrobił nierozważny użytek ze swoich dóbr, upadając pogrążył się w głębinach swego grzechu i nie znalazł niczego, dzięki czemu mógłby stamtąd powstać. Oszukany na zawsze przez swoją wolność, leżałby pod naciskiem tego upadku, gdyby go później nie podniosło w swej łasce przyjście Chrystusa, który przez oczyszczenie nowych narodzin zgładził każdy poprzedni grzech w kąpieli chrztu»[1546].

Leon Wielki, List do Flawiana, biskupa Konstantynopola o Eutychesie, zwany Tomus ad Flavianum, 449 r.

List, będący ważnym dokumentem chrystologicznym, napisany został wobec sporu dotyczącego natur Chrystusa i głoszonych przez Eutychesa poglądów monofizyckich. W owym czasie odbył się tzw. synod (albo: sobór) zbójecki czyli monofizycki synod efeski[1547]. Adresat listu – patriarcha konstantynopolitański Flawian – został w jego trakcie strącony z urzędu, pobity i uwięziony, a ostatecznie zmarł w wyniku odniesionych obrażeń. W odpowiedzi na *łotrostwo efeskie* zwołano prawowierny Sobór Chalcedoński. List papieża Leona na temat natur w Chrystusie włączono do akt Soboru[1548]. Chociaż jest to przede wszystkim dokument chrystologiczny, zawiera interesujące nas odniesienie do

[1545]Łac. *Indiculus – wykaz* – stąd zwyczajowe określenie dokumentu. Por. Breviarium Fidei [nowa wersja], s. 54.
[1546]Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 51 i nn.
[1547]Inaczej sobór efeski II.
[1548]Por. Dokumenty soborów I, s. 193.

problematyki grzechu pierworodnego i śmierci. Papież odnosi się w liście do słów z Hbr 2, 14, zauważając, że Chrystus zwyciężył śmierć i diabła, który *miał nad nią władzę.* Z listu zdaje się wynikać, że śmiertelność cielesna należy do natury ludzkiej (rozdz. 3), jednak zamierzonym przez Boga przeznaczeniem człowieka nie jest wieczna śmierć, ale życie. Życie wieczne jest nazywane *Bożym darem*, który człowiek utracił na skutek szatańskiego oszustwa. Jak stwierdził Leon Wielki, diabeł przekonany był, że człowiek podzieli jego los w wiecznej śmierci. Jednak poprzez Wcielenie Syn Boży naprawił ludzką naturę i przywrócił to, co było Bożym zamiarem dla ludzkości. Chociaż rozróżnienia pomiędzy śmiercią cielesną a wieczną trzeba domyślać się w z kontekstu, to naszym zdaniem, kiedy mowa w nim o śmierci, chodzi przede wszystkim o śmierć wieczną. Istotne jest stwierdzenie o nieśmiertelności jako darze łaski Bożej. Chociaż nie sprecyzowano dosłownie, czy chodzi o nieśmiertelność cielesną, czy nieśmiertelność w znaczeniu eschatologicznym, to fragment dotyczący diabła, który sądził, że *podzieli swój los z niewiernym człowiekiem* nakazuje sądzić, że chodzi właśnie o aspekt eschatologiczny życia i śmierci.

> [Z rozdz. 2:] Ten sam odwieczny Jednorodzony [Syn] odwiecznego Rodzica narodził się z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy. Narodziny doczesne owym narodzinom Bożym i odwiecznym niczego nie ujęły ani niczego nie dodały, ale całe zostały poświęcone dla naprawienia człowieka, który został oszukany. Swoją mocą miały zwyciężyć śmierć i zniszczyć diabła, który panował nad śmiercią. Nie moglibyśmy bowiem pokonać sprawcy grzechu i śmierci, gdyby – Ten, którego ani grzech nie mógł splamić, ani śmierć nie mogła zatrzymać – nie przyjął naszej natury i nie uczynił jej swoją.
>
> [Z rozdz. 3:] Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność. Dla spłacenia długu naszej natury, natura nienaruszalna zjednoczyła się z naturą podlegającą cierpieniu, ponieważ wymagało tego nasze uleczenie. Przeto jeden i ten sam „pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus", mógł umrzeć według jednej [natury] i nie mógł umrzeć według drugiej. W całkowitej i doskonałej naturze prawdziwego człowieka narodził się prawdziwy Bóg, cały w tym, co jest Jego i cały w tym, co jest nasze. «Naszym» nazywamy te właściwości, które Stwórca nadał nam na początku, a które podjął, ponieważ musiały zostać naprawione. Z tego bowiem, co

wprowadził zwodziciel, a zwiedziony człowiek przyjął, w Zbawicielu nie było nawet śladu. [...].

Diabeł chełpił się, że człowiek, zwiedziony jego oszustwem, utracił Boże dary i obrabowany z wiana nieśmiertelności podległ twardemu wyrokowi śmierci. Znalazł pociechę w tym, że ma wspólnika w swoim przestępstwie i że podzieli swój los z niewiernym człowiekiem. Myślał, że Bóg, czyniąc zadość wymogowi sprawiedliwości, zmienił swój wyrok w stosunku do człowieka, którego stworzył w tak wielkiej godności. Dlatego potrzebne było, ażeby stosownie do swego planu nie dającego się zgłębić – niezmienny Bóg, którego wola nigdy nie może wyzbyć się łaskawości – dopełnił powziętego z miłości swego pierwotnego zamiaru wobec nas poprzez bardziej ukrytą tajemnicę, a człowiek, przewrotnością diabelskiej niegodziwości przywiedziony do grzechu, nie zginął wbrew Bożemu postanowieniu[1549].

Synod w Arles, ok. 470-475 r.

Na synodzie w Arles[1550], zwołanym około 470-475 roku przez biskupa Leoncjusza, potępiono poglądy predestynacjonistyczne i skierowano list do prezbitera Lucidusa z wezwaniem do odwołania błędnych twierdzeń[1551]. Lucidus wyrzekł się nieprawowiernych poglądów i wyznał ortodoksyjną wiarę w piśmie do biskupów[1552]. W kontekście grzechu pierworodnego przytaczamy wybrane twierdzenia potępione przez synod:

1. Anatema temu, kto pośród bezbożnych twierdzeń Pelagiusza mówiłby z godną potępienia zuchwałością, że człowiek rodzi się bez grzechu i tylko przez własny trud może być zbawiony, i kto wierzyłby, że bez łaski Bożej może się wyzwolić.

2. Anatema temu, kto twierdziłby, że człowiek formalnie ochrzczony prawdziwie wierzący i potwierdzający wiarę katolicką, a potem upadły z powodu różnych rozkoszy i pokus tego świata, zginął w Adamie i grzechu pierworodnym.

[1549]Tamże, s. 196-213.
[1550]W rzymskiej Galii, obecnie tereny Francji.
[1551]Zob. Acta Synodalia III, s. 256.
[1552]Zob. tamże, s. 257-260.

3. Anatema temu, kto mówiłby, że człowiek podlega śmierci z powodu uprzedniej wiedzy Boga[1553].

Anastazy II, List „Bonum Atqueiucundum" do biskupów Galii, 498 r.

W roku 498 papież Anastazy II napisał list do biskupów Galii na prośbę Eoniusa, biskupa Arles. W dokumencie tym papież potępił błąd traducjanizmu, to znaczy twierdzenie, jakoby rodzice poprzez zrodzenie cielesne przekazywali także duszę (*tchnienie życia*[1554]), jednocześnie podkreślając, że rodzice przekazują potomstwu skutki grzechu, to jest winę i kary przez *przeniesienie* (*per traducem*)[1555].

[Rozdz. 1 § 2] [Niektórzy heretycy twierdzą], że rodzice, jak z wydzielenia materialnego przekazują rodzajowi ludzkiemu ciała, tak również udzielają ducha duszy żywotnej [...] Jak więc mogą oni sądzić, zbyt cieleśnie rozumując wbrew Boskiej wypowiedzi, iż dusza, stworzona na obraz Boga, zostaje przez ludzi poprzez złączenie ciał dalej rozpowszechniana i wszczepiana, jeśli przecież działanie Owego, który uczynił to[1556] tak od początku, dotąd nie ustaje, jak sam powiedział: «Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam» [por. J 5, 17] […].

[§ 5] Powinni rozumieć także i to, co jest napisane: «Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku» [Syr 18, 1]. Jeśli więc, zgodnie z Pismem, wprowadził On przez poszczególne rodzaje i we wszystkich poszczególnych stworzeniach porządek i układ, «w zarodku» [potencjalnie], co nie może być zaprzeczone, «i przyczynowo działa w dziele, które rozciąga się na stworzenie jednocześnie wszystkiego, od czego po jego skończeniu odpoczął dnia siódmego, teraz zaś działa widzialnie w dziele, które rozciąga się aż dotąd na bieg czasu» [Augustyn, *De Genesi ad litteram* VI, c. 4-5]; powinni zgadzać się ze zdrową nauką, że dusze wprowadza Ten, który «powołuje do istnienia to, co nie istnieje» [por. Rz 4, 17].

[Rozdz. 4 § 13] O ile zaś może sądzą, że dobrze i pobożnie twierdzą, iż rodzice rzeczywiście przekazują dusze, bo są one obciążone grzechem, niech mądrze rozróżnią co następuje: rodzice nie mogą przekazać potomstwu nic innego, jak tylko

[1553]Tamże, s. 257.
[1554]Oryg. łac. ma tutaj pełne wyrażenie: *vitalis animae spiritum*. Przekład w nowej wersji Breviarium Fidei oddaje to jako *ducha duszy żywotnej.*
[1555]Zob. Breviarium Fidei [dawna wersja], s. 197.
[1556][Stworzył duszę].

> to, co przez ich złą zuchwałość zostało popełnione, to jest winę i karę za grzech, jak to wyraźnie wykazuje ich potomstwo, które go otrzymało przez przeniesienie, gdyż ludzie rodzą się zepsuci i ułomni. W tym samym tylko Bóg, jak jasno widać, nie ma w ogóle żadnego udziału, gdyż on przez wrodzony u ludzi strach przed śmiercią zatrzymał ich od tego, aby nie wpadli w tę zgubną klęskę i to im przedtem zapowiedział. Oczywistą jest zatem rzeczą, co mogą przekazać rodzice, i jest również jasne, czego od początku aż do końca dokonywać będzie Bóg, lub czego już dokonywał[1557].

Synod w Orange, 529 r.

W 529 roku miał miejsce zjazd biskupów z okazji poświęcenia bazyliki w mieście Orange, położonym na terenie południowo-wschodniej Francji, wówczas w Królestwie Ostrogotów. Cezary z Arles, zwolennik teologii Augustyna, oskarżony przez podlegających semipelagiańskim wpływom mnichów z Lerynu o rygoryzm, zwrócił się do papieża Feliksa IV, od którego otrzymał przychylną dla siebie odpowiedź[1558]. Ogłosił ją na wspomnianym zjeździe, a dokument został uznany jako akta Synodu w Orange. Treść ustaleń synodu w wielu miejscach powiela myśl Augustyńską[1559], zwłaszcza w zakresie zepsucia natury ludzkiej przez grzech. Orzeczenia Synodu zostały zatwierdzone przez przez papieża Bonifacego II i przyjęte w Kościele Zachodnim w roku 531[1560], a kanony dokumentu zyskały rangę bliską ustaleniom soborów powszechnych, wywierając, po upływie millenium, znaczny wpływ na treść dokumentów Soboru Trydenckiego. Poniżej przytaczamy fragmenty dotyczące grzechu pierworodnego:

> 1. Przez grzech Adama nie tylko ciało doznało uszczerbku, ale i dusza: Jeśli ktoś mówi, że przez Adamowe przewinienie sprzeniewierzenia nie cały człowiek, to jest według ciała i duszy, zmienił się na gorsze, ale wierzy, że ponieważ trwa

[1557] Zob. Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 91; Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V.44, por. Enchiridion symbolorum, nry 360-361/170 Przekład niniejszy jest połączeniem wersji zamieszczonych w dawnej i nowej wersji Breviarium Fidei, zmodyfikowanym po uzgodnieniu z tekstem łacińskim. Zabieg ten podyktowany jest pewnymi niejasnościami w polskim tłumaczeniu z nowej wersji, które będąc bardziej dosłownym przekładem niż tekst te starej wersji Breviarum Fidei wydaje się jednocześnie mniej zrozumiałe.

[1558] Podobnie już kilka lat wcześniej (520 r.) papież Hormizdas proszony był o interwencję w sprawie głoszącego poglądy predestynacjonistyczne Faustusa z Riez. Wówczas papież odesłał Possessora, afrykańskiego biskupa, który prosił go o ocenę nauk Faustusa, do *Expressa capitula,* to jest zbioru sentencji o łasce sporządzonych na podstawie nauk Augustyna. Owe sentencje wykorzystano również później na Synodzie w Orange – zob. Historia dogmatów II, s. 185-186.

[1559] Zob. Breviarium Fidei [dawna wersja], s. 198; [nowa wersja], s. 76, por. Historia dogmatów II, s. 186.

[1560] Historia dogmatów II, s. 187.

nieuszkodzona wolność duszy, tylko ciało ulega zepsuciu, zwiedziony błędem Pelagiusza sprzeciwia się Pismu, które mówi: Dusza, która by zgrzeszyła, sama umrze oraz: Nie wiecie, że komu jako niewolnicy wydajecie się na posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu jesteście posłuszni? oraz: Przez kogo kto jest pokonany, temu jest przyznawany jako niewolnik.

2. Grzech Adama nie jemu samemu tylko zaszkodził, lecz przeszedł także na potomnych: Jeśli ktoś twierdzi, że tylko Adamowi, a nie jego potomstwu zaszkodziło jego sprzeniewierzenie, albo oczywiście zaświadcza, że tylko śmierć ciała, która jest karą za grzech, a nie także i grzech, który jest śmiercią duszy, przez jednego człowieka przeszły na cały rodzaj ludzki, Bogu przyzna niesprawiedliwość, sprzeciwiając się Apostołowi, który mówi: Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i tak na wszystkich ludzi przeszła śmierć, w którym wszyscy zgrzeszyli.

15. Przez łaskę Bożą wierny zmienia się na lepsze: Adam zmienił się z tego co ukształtował Bóg, ale na gorsze przez swą nieprawość; przez to, co zdziałała nieprawość, zmienia się wierzący, ale na lepsze przez łaskę Bożą. Pierwsza zmiana była pierwszego przeniewiercy, a druga, według psalmisty, jest zmianą prawicy Najwyższego[1561].

Sobór Laterański IV, Konstytucja o wierze katolickiej, 1215 r.

Konstytucja zawiera jedną istotną wzmiankę odnoszącą się do problematyki grzechu pierworodnego, a mianowicie że człowiek zgrzeszył za podszeptem diabła:

Diabeł bowiem oraz inne demony zostały przez Boga stworzone wprawdzie jako dobre z natury, ale sami uczynili się złymi. Człowiek zaś zgrzeszył za podszeptem diabła[1562].

Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencki, Sesja VIII, 1439 r., Bulla unii z Ormianami „Exultate Deo" [albo inaczej: Dekret dla Ormian]

Dwa z pośród dokumentów zjednoczeniowych Soboru zawierają interesujące nas stwierdzenia. Chodzi o bulle unii z Ormianami i Koptami. Wprawdzie Stanisław Celestyn Napiórkowski podaje, że nie należy ich uznawać za dogmatyzujące[1563], trzeba jednak

[1561] Acta Synodalia IV, s. 128-132.
[1562] Dokumenty soborów II, s. 221.
[1563] Zob. St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię,* dz. cyt. s. 165.

zauważyć, że dokumenty Soboru zawierają formuły zobowiązujące wiernych do przyjmowania ogłoszonych w nich prawd wiary[1564], zdaje się zatem, że należałoby uznać owe treści za uroczyste – bo soborowe – nauczanie Magisterium. W bulli unii z Ormianami, w której wyliczono i opisano sakramenty święte, znajduje się wzmianka dotycząca grzechu pierworodnego. Wydaje się, że można z niej wnioskować, iż zdaniem ojców Soborowych śmierć, która przeszła na wszystkich ludzi, o której mowa w Rz 5, 12nn jest przede wszystkim śmiercią duchową, to znaczy brakiem możliwości wejścia do królestwa niebieskiego. Od tej śmierci wybawia chrzest święty:

> 14a. Pierwsze miejsce wśród wszystkich sakramentów zajmuje chrzest święty, który jest bramą życia duchowego; przez niego stajemy się członkami Chrystusa i uczestnikami ciała Kościoła. A ponieważ przez pierwszego człowieka śmierć przeszła na wszystkich, nie możemy, jak mówi Prawda, wejść do królestwa niebieskiego, jeśli nie odrodzimy się z wody i z Ducha[1565]

Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencki, Sesja XI, 1442 r., Bulla unii z Koptami „Cantate Domino" [albo inaczej: Dekret dla Jakobitów]

W bulli unii z Koptami odniesiono się natomiast do problemu grzechu pierworodnego w kontekście zbawienia w Chrystusie, podkreślając powszechność panowania grzechu wśród ludzi, określoną jako *władza diabła.* Podobnie jak w bulli o unii z Ormianami za zasadniczy skutek grzechu pierwszych ludzi uznano utratę królestwa niebieskiego, do którego wstęp przywróciło dopiero zbawcze dzieło Chrystusa:

> 12. ...Nigdy nikt poczęty z mężczyzny i kobiety nie został uwolniony od władzy diabła inaczej, jak tylko przez wiarę w pośrednika między Bogiem a ludźmi, w Jezusa Chrystusa, naszego Pana, który bez grzechu został poczęty, narodził się i umarł; sam jeden przez swoją śmierć zwyciężył nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego, wymazując nasze grzechy, i otworzył wejście do królestwa niebieskiego, co przez własny grzech pierwszy człowiek utracił wraz z całym potomstwem...[1566].

[1564]Zob. np. *Bulla Unii z Ormianami*, nry 5 i nn., w: Dokumenty soborów III, s. 499 i nn.; *Bulla unii z Koptami*, nry 5 i nn., w: Dokumenty soborów III, s. 577 i nn.
[1565]Dokumenty soborów III, s. 509.
[1566]Dokumenty soborów III, s. 595-597.

Sykstus IV, Konstytucja „Cum praeexcelsa", 1477 r.

Konstytucja papieska właściwie kontynuuje myśl wyrażoną wcześniej na Soborze Bazylejsko-Ferrarsko-Florenckim, podczas jego pierwszego, bazylejskiego etapu. Uchwalono tam dokument *O chwalebnym Poczęciu Maryi Dziewicy*[1567], którego terminologia bardzo przypomina tą, która zostanie użyta później podczas definicji dogmatu w roku 1854 przez Piusa IX[1568]. Ze względu na prądy koncyliarystyczne i powstały wokół nich konflikt koncylium bazylejskiego z papieżem, uchwały z Bazylei zostały w większości odrzucone i tamtejsze uchwały mariologiczne nie przyjęły się powszechnie[1569]. W wieku XV trwała polemika wokół dogmatu o Niepokalanym Poczęciu – ostatecznie położyły jej kres dwa dokumenty papieża Sykstusa IV: *Cum praeexcelsa* i *Grave Nimis*[1570], których myśl wydaje się, przynajmniej częściowo, zgodna z linią wspomnianych orzeczeń z Bazylei. Na uroczystą definicję dogmatu trzeba było jednak poczekać do roku 1854. Poniżej przytaczamy tekst obu konstytucji Sykstusa IV.

> Uważamy za rzecz godną, a co więcej należną, aby wszyscy wierni oddali chwałę i dzięki składali wszechmogącemu Bogu za cudowne poczęcie Niepokalanej Dziewicy. Jego Opatrzność, widząc od wieków pokorę Dziewicy, dla pojednania ze swoim Stwórcą rodzaju ludzkiego podległego śmierci z powodu upadku pierwszego człowieka, uczyniła Ją za sprawą Ducha Świętego przybytkiem dla jedynego swego Syna. Z Niej wziął On śmiertelne ciało dla odkupienia swego ludu, a Ona pozostała Niepokalaną Dziewicą także po zrodzeniu [Syna][1571].

Sykstus IV, Konstytucja „Grave nimis", 1483 r.

> Naszym namysłem i pewną wiedzą, powagą Apostolską niniejszym odrzucamy i potępiamy jako fałszywe i błędne i wręcz dalekie od prawdy tego rodzaju twierdzenia [tych], którzy ośmielaliby się twierdzić, iż ci, którzy wierzą i utrzymują,

[1567]Bazylea, sesja 36: *O chwalebnym Poczęciu Maryi Dziewicy*, 17 września 1439 r.: *Definiujemy i wyjaśniamy, że nauka, która głosi, iż chwalebna Dziewica, Boża Rodzicielka, Maryja, za sprawą uprzedzającego działania szczególnej łaski Bożego majestatu, nigdy aktualnie nie podlegała grzechowi pierworodnemu, ale zawsze była wolna od wszelkiej winy pierworodnej i aktualnej, a także była święta i Niepokalana, i że ta nauka ma być uznana przez wszystkich katolików jako zbożna i zgodna z kultem Kościoła, z wiarą katolicką, ze słusznym sposobem myślenia, a także z Pismem Świętym. Nauka ta ma być przez wszystkich zachowana i przyjęta. W przyszłości zaś nikt nie będzie mógł wbrew tej nauce niczego głosić ani nauczać* – Dokumenty soborów III, s. 423 i nn.

[1568]Por. Historia dogmatów III, s. 507-508.

[1569]Zob. Breviarium fidei [dawna wersja], s. 263.

[1570]Por. tamże, s. 263-264.

[1571]Breviarium fidei [nowa wersja], nr 302.

że Boża Rodzicielka została w swoim poczęciu zachowana od zmazy grzechu pierworodnego, będą skalani brudem jakieś herezji lub grzeszą ciężko, albo że ci, którzy odmawiają tego rodzaju officium o poczęciu czy też słuchają tego rodzaju nauk, wpadają w jakiś grzech; [odrzucamy i potępiamy] ponadto wydane wspomniane książki to samo zawierające; podobnie karcimy i ganimy tych, którzy ośmieliliby się twierdzić, że utrzymujący opinię przeciwną – mianowicie iż chwalebna Dziewica Maryja została poczęta w grzechu pierworodnym – wpadają w herezję lub grzech ciężki, ponieważ Kościół rzymski i Stolica Apostolska jeszcze nic nie rozstrzygnęły[1572].

Leon X bulla „Exsurge Domine", 1520 r.

Wobec bezskutecznych prób pojednania i debat pomiędzy reformatorem Marcinem Lutrem i jego zwolennikami a przedstawicielami strony katolickiej, w 1520 roku miał miejsce proces kanoniczny zakończony potępieniem tez Lutra. Ten odpowiedział spaleniem bulli papieskiej, co zakończyło się jego ekskomuniką. Bulla, o której mowa, wylicza błędne tezy niemieckiego augustianina. Są wśród nich takie, które dotyczą problematyki grzechu pierworodnego. Przytaczamy je poniżej:

[Tezy błędne:] 2. Przeczyć temu, że u dziecka po chrzcie pozostaje grzech to jest tyle, co znieważać [naukę] Pawła i Chrystusa. […] 3. Zarzewie grzechu, nawet jeżeli nie ma żadnego aktualnego grzechu, przeszkadza duszy wychodzącej z ciała wejść do nieba. […] 36. Wolna wola po grzechu jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie.

[Cenzura:] Wszystkie wyżej wymienione artykuły i każdy z osobna jako błędy, jak jest to już powiedziane, heretyckie lub skandaliczne, lub fałszywe, lub obrażające pobożne uszy, lub zwodzące umysły ludzi prostych i sprzeciwiające się katolickiej prawdzie, potępiamy, obalamy i całkowicie odrzucamy[1573].

Sobór Trydencki, sesja V, Dekret o grzechu pierworodnym, 1546 r.

Dekret o grzechu pierworodnym ogłoszono podczas Soboru Trydenckiego, podczas sesji piątej, 17 czerwca 1546 roku, za pontyfikatu Pawła III. Z dokumentów zachowanych

[1572]Breviarium fidei [nowa wersja], nr 303.
[1573]Breviarium fidei [nowa wersja], nr 304.

po sesji czwartej[1574] możemy wnioskować o genezie ostatecznego dekretu. Ojcowie soborowi dokonali rekapitulacji biblijnych argumentów na rzecz istnienia grzechu pierworodnego[1575]. Powołali się także na orzeczenia synodu w Milewe (416 r.), Orange (529 r.), Toledo (681 r.), bullę o unii z Koptami z Soboru Florenckiego (1442)[1576], a także wypowiedzi papieży: list Innocentego I do synodu w Kartaginie, list Celestyna I do biskupów Galii, oraz trzy listy Leona Wielkiego[1577]. Część kanonów praktycznie dosłownie powtarza ustalenia synodów w Kartaginie i Orange, na których w największej mierze opierali się ojcowie synodalni[1578]. Wyliczono błędy i herezje związane z grzechem pierworodnym: błąd pelagiański, błędy Walentyna, Manicheusza i Pryscyliana (jakoby dzieci małżeństw chrześcijańskich rodziły się wolne od grzechu pierworodnego), Erazma z Rotterdamu (jakoby o grzechu pierworodnym nie wspominał Paweł w Liście do Rzymian), Pighiego (twierdził, że grzech pierworodny dotyczy tylko Adama), Lutra (utożsamienie grzechu pierworodnego z pożądliwością i inne, które nazwano pelagiańskimi), ponadto łącznie wymieniono jako heretyków psallian [pryscylian?], euchitów, messalian, manichejczyków i anabaptystów (za twierdzenie o zbędności chrztu dzieci, albo o konieczności chrztu tylko dorosłych), a także tych, którzy twierdzą, że grzech pierworodny oznacza nieświadomie popełniane grzechy dzieci przed używaniem rozumu i tych, którzy twierdzą, że nie ma jednego grzechu pierworodnego ale że jest ich wiele[1579].

Myśli sformułowane w trydenckim dekrecie o grzechu pierworodnym skierowano jednak przede wszystkim przeciwko powracającym poglądom pelagiańskim i naukom Zwingliego i Lutra[1580]. W dużym uproszczeniu można stwierdzić, że Luter interpretując myśl augustyńską, która miała pewne niezdrowe elementy, szczególnie w zakresie mówienia o pożądliwości, doszedł do ekstremum, co odebrane zostało jako zanegowanie tradycyjnej nauki o chrzcie, który gładzi grzech pierworodny. Grzech pierworodny, jako zarzewie, czy moc grzechu, miał nawet po chrzcie pozostawiać w człowieku i na zawsze deprawować jego pragnienia. Natomiast w doktrynie katolickiej oczywiste było, że grzech

[1574]Zob. Dokumenty soborów IV, s. 217-223.
[1575]Zob. tamże, s. 217-219.
[1576]W dokumentach z obrad Soboru Trydenckiego błędnie zapisano, że chodzi o bullę o unii z Ormianami – Dokumenty soborów IV, s. 223.
[1577]Tamże, s. 223-225.
[1578]Historia dogmatów II, s. 203.
[1579]Zob. Dokumenty soborów IV, s. 230-233.
[1580]Tamże, s. 189.

nie może pozostawać w człowieku żyjącym w przyjaźni z Bogiem – pożądliwość jest jedynie jakimś jego skutkiem, zranieniem osłabiającym człowieka, ale nie grzechem. Tymczasem strona protestancka już w samej skłonności do złego, czy też deprawacji ludzkiej natury widziała grzech, nawet, jeśli za skłonnością nie szedł grzeszny czyn[1581].

Dekret o grzechu pierworodnym Soboru Trydenckiego pozostaje jednym z najważniejszych dokumentów doktrynalnych Kościoła dotyczących tego zagadnienia, błędem jednak byłoby powoływanie się na dosłownie rozumiane wypowiedzi ojców soborowych w rozstrzyganiu późniejszych problemów, o których zgromadzeni w Trydencie biskupi nie mieli pojęcia. Jasne jest, że symboliczne obrazy Księgi Rodzaju mogły dla nich równoznaczne z historycznymi początkami rodzaju ludzkiego, nie znano bowiem ani naukowych metod badania tekstów literackich ani nie istniały nawet jeszcze nauki dające nam obecnie empiryczny wgląd w najdawniejsze dzieje ludzkości. Stąd też trzeba powiedzieć, że anachronizmem jest powoływanie się na ustalenia Soboru Trydenckiego czy dawniejsze jeszcze wypowiedzi synodalne w kontekście na przykład dyskusji o mono- lub poligenizmie, a także twierdzenie, że trydencka nauka o grzechu pierworodnym traci sens jeśli przyjąć, że Adam jest figurą, symbolem, a nie jednostkowym i historycznym przedstawicielem rodzaju ludzkiego[1582].

Poniżej przytaczamy w całości *Dekret o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego:

> [Wstęp] Aby nasza wiara katolicka, «bez której nie można podobać się Bogu», oczyszczona z błędów, pozostała cała i nienaruszona w swej czystości, a lud chrześcijański nie «był miotany żadnym powiewem nauki», gdy ów pradawny wąż – odwieczny wróg rodzaju ludzkiego wśród różnorakiego zła doświadczanego przez Kościół Boży w naszych czasach – wzbudził nie tylko nowe, ale i dawne spory o grzechu pierworodnym i środku zaradczym na niego, święty, ekumeniczny i generalny Sobór Trydencki, w Duchu Świętym prawomocnie zgromadzony, pod przewodnictwem tych samych trzech legatów Stolicy Apostolskiej, chcąc pomóc wrócić zbłąkanym i umocnić chwiejących się, idąc za świadectwami Pisma Świętego, świętych ojców, a także uznanych synodów oraz za osądem i zgodą Kościoła, przyjmuje, ogłasza i wyjaśnia o grzechu pierworodnym, co następuje.
>
> 1. Jeżeli ktoś nie wyznaje, że pierwszy człowiek Adam, przekroczywszy w raju Boże polecenie, utracił tym samym świętość i sprawiedliwość, w której został

[1581] Historia dogmatów II, s. 199-201.
[1582] Zob. Historia dogmatów II, s. 213.

ustanowiony, i że przez to przeniewierstwo ściągnął na siebie gniew i niełaskę Boga oraz śmierć, którą Bóg zagroził mu wcześniej, a wraz ze śmiercią popadł w niewolę pod panowanie tego, który odtąd «miał władzę nad śmiercią, to jest diabła [Hbr 2, 14]», i że cały Adam przez to przeniewierstwo, zarówno w ciele, jak i w duszy, zmienił się na gorsze – niech będzie wyklęty.

2. Jeżeli ktoś twierdzi, że przeniewierstwo Adama zaszkodziło tylko jemu, a nie jego potomstwu, i że otrzymaną od Boga świętość i sprawiedliwość, którą utracił, utracił jedynie dla siebie a nie także dla nas; albo że po splamieniu się grzechem nieposłuszeństwa, przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu tylko śmierć i cierpienia ciała, nie zaś grzech będący śmiercią duszy – niech będzie wyklęty, gdyż przeczy Apostołowi mówiącemu: «Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech – śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, w którym wszyscy zgrzeszyli [Rz 5, 12]».

3. Jeżeli ktoś twierdzi, że ten grzech Adama – który pod względem powstania jest jeden, przekazywany wszystkim przez pochodzenie a nie naśladowanie, będący w każdym jako jego własny – można zgładzić siłami natury ludzkiej lub innym środkiem zaradczym, a nie zasługą jedynego pośrednika Pana naszego Jezusa Chrystusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem, «stawszy się dla nas sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem [1 Kor, 1 30]»; albo przeczy, że w sakramencie chrztu ważnie udzielonym w obrzędzie Kościoła ta właśnie zasługa Jezusa Chrystusa udzielana jest zarówno dorosłym, jak i dzieciom – niech będzie wyklęty. Gdyż «nie ma pod niebem innego imienia danego ludziom, w którym moglibyśmy być zbawieni [Dz 4, 12]» . Stąd słowa: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata [J 1, 29]». Oraz: «Wszyscy, którzy jesteście ochrzczeni, przyoblekliście Chrystusa [Ga 3, 27]».

4.Jeżeli ktoś przeczy, że należy chrzcić dzieci zaraz po urodzeniu, nawet gdyby pochodziły od rodziców ochrzczonych, albo mówi, że wprawdzie udziela się im chrztu na odpuszczenie grzechów, ale nie zaciągają one z Adama niczego z grzechu pierworodnego, co należałoby zmyć w kąpieli odrodzenia, aby dostąpić życia wiecznego, a w konsekwencji rozumie się, że forma ich chrztu na odpuszczenie grzechów nie jest prawdziwa, ale fałszywa – niech będzie wyklęty. Gdyż słów Apostoła: «Grzech wszedł na świat przez jednego człowieka – a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi – w którym wszyscy zgrzeszyli

[Rz 5, 12]» nie należy rozumieć inaczej, niż rozumiał je od zawsze Kościół katolicki na całym świecie. Zgodnie z regułą wiary z tradycji apostołów, także dzieciom, które nie mogły jeszcze popełnić grzechu, rzeczywiście udziela się chrztu na odpuszczenie grzechów, aby przez odrodzenie oczyścić je z tego, co ściągnęły na siebie wskutek zrodzenia. Jeżeli bowiem «ktoś nie odrodzi się z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego [J 3, 5]».

5. [a] Jeżeli ktoś przeczy, że łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa udzielana w chrzcie odpuszcza winę grzechu pierworodnego, albo też utrzymuje, że nie usuwa wszystkiego, co stanowi prawdziwą i właściwą istotę grzechu, ale mówi że jest to tylko powierzchniowo ścinane lub niepoczytywane niech będzie wyklęty. Bóg bowiem niczego nie nienawidzi u odrodzonych, ponieważ nie ma niczego godnego potępienia w tych, którzy przez chrzest prawdziwie pogrzebani są w śmierci z Chrystusem, «którzy nie według ciała postępują [Rz 8, 1]», lecz zwlekając z siebie starego człowieka i przyoblekając nowego, który według Boga został stworzony [por. Ef 4, 22n; Kol 3, 9n], stali się niewinni, niepokalani, czyści, nieskalani, i są umiłowanymi synami Boga, «dziedzicami wprawdzie Boga, współdziedzicami zaś Chrystusa [Rz 8, 17]», tak że nic już nie powstrzymuje ich od dostępu do nieba. [b] Święty sobór uznaje i zgadza się, że u ochrzczonych pozostaje pożądliwość lub zarzewie [grzechu], która – choć pozostawiona jest dla walki – nie może szkodzić nie dającym jej przyzwolenia i mężnie opierającym się jej z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. «Kto należycie będzie walczył, otrzyma nagrodę [2 Tm 2, 5]». [c] Odnośnie do pożądliwości, którą Apostoł nazywa niekiedy grzechem [por. Rz 6, 12n], święty sobór oświadcza, że Kościół katolicki nigdy nie rozumiał, iż u [ludzi] odrodzonych nazywana jest grzechem w sensie prawdziwego i właściwego grzechu, ale [tak jest zwana], ponieważ z grzechu pochodzi i do grzechu skłania. Jeżeli zaś ktoś wyrazi zdanie przeciwne – niech będzie wyklęty.

6. Jednakże święty sobór wyjaśnia, że nie jest jego zamiarem, aby z tym dekretem dotyczącym nauki o grzechu pierworodnym łączyć świętą i niepokalaną Dziewicę Maryję, Bożą Rodzicielkę, ale należy zachować konstytucje szczęśliwej pamięci papieża Sykstusa IV, pod groźbą kar zawartych w tychże konstytucjach, które [sobór] odnawia[1583].

[1583]Dokumenty soborów IV, s. 235- 241.

Sobór Trydencki, sesja VI, Dekret o usprawiedliwieniu, 1547 r.

Przytoczony wyżej tekst Dekretu o grzechu pierworodnym należy uzupełnić o fragmenty Dekretu o usprawiedliwieniu, uchwalonego podczas sesji VI, 13 stycznia 1547 roku. Wypowiedzi te mają istotne znaczenie szczególnie w zakresie problematyki skutków grzechu pierworodnego. Poniżej przytaczamy fragmenty dokumentu:

> 1. Natura i prawo są niezdolne usprawiedliwić ludzi: Najpierw święty sobór wyjaśnia, że dla rzetelnego i właściwego zrozumienia nauki o usprawiedliwieniu konieczne jest, aby każdy uznał i wyznawał, że skoro w przeniewierstwie Adama wszyscy ludzie utracili niewinność, stali się nieczyści, (mówiąc słowami Apostoła) «z natury synami gniewu» [Ef 2, 3], jak wyjaśnił dekret o grzechu pierworodnym, to tak dalece byli niewolnikami grzechu i pod władzą diabła i śmierci, że nie tylko poganie siłami natury, ale nawet Żydzi literą prawa Mojżesza nie mogli być uwolnieni ani się podźwignąć, choć ich wolna wola była prawie niezniszczona, a jedynie osłabiona i umniejszona[1584].
>
> 3. Usprawiedliwieni przez Chrystusa: [a] Chociaż prawdziwie «umarł za wszystkich» [2 Kor 5, 15], nie wszyscy jednak przyjmują dobrodziejstwo Jego śmierci, ale jedynie ci, którzy uczestniczą w zasłudze Jego męki. Albowiem jak rzeczywiście ludzie nie rodziliby się niesprawiedliwi, gdyby nie pochodzili od Adama, ponieważ przez samo pochodzenie, za jego pośrednictwem, w chwili poczęcia zaciągają swą własną niesprawiedliwość, tak samo nigdy nie zostaliby usprawiedliwieni, gdyby nie odrodzili się w Chrystusie, ponieważ przez to odrodzenie za pośrednictwem zasługi Jego męki udzielona zostaje im łaska, dzięki której stają się sprawiedliwi. [b] Apostoł zachęca, abyśmy za to dobrodziejstwo zawsze dziękowali «Ojcu, który uczynił nas godnymi uczestnictwa w dziale świętych w światłości, wybawił nas z mocy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie i odpuszczenie grzechów» [Kol 1, 12-14][1585].
>
> Kan. 5. Gdyby ktoś mówił, że po grzechu Adama ludzka wolna wola została utracona i zniszczona, lub że jest to tylko nazwa, w każdym razie nazwa bez treści i fikcja wprowadzona do Kościoła przez szatana – niech będzie wyklęty[1586].

[1584]Dokumenty soborów IV, s. 291.
[1585]Tamże, s. 291-293.
[1586]Tamże, s. 313.

Pius V, Bulla „Ex omnibus afflictionibus" [potępienie tez Michała Bajusa zatwierdzone także przez papieża Grzegorza XII], 1567/1579 r.

Michał Bajus był belgijskim teologiem działającym w połowie XVI wieku na Uniwersytecie w Louvain. Dokonał on tendencyjnej interpretacji dzieł Augustyna w nurcie pesymistycznym, utożsamiając grzech pierworodny z pożądliwością i przypisując jej winę, która w ten sposób rozciągnięta jest na wszystkich ludzi. Popełnił przy tym szereg błędów antropologicznych, negując wolną wolę i nazywając same złe pragnienia (pożądliwość) grzechem, doprowadzając do skrajności błędne tropy w teologii augustyńskiej. Z tego względu zaprzeczył też, aby można było rozróżnić grzechy powszednie od śmiertelnych – śmiertelnym grzechem jest już sama pożądliwość[1587]. Po dość długich staraniach zarówno teologów franciszkańskich, jak i niderlandzkich biskupów, Pius V potępił jego tezy w bulli. Wyrok ten został zatwierdzony później przez Grzegorza XIII kolejnym dokumentem, a Michał Bajus poddał się jego postanowieniom, składając na piśmie wyznanie wiary[1588]. Poniżej przytaczamy wybrane z tez Bajusa zdania błędne, dotyczące stanu pierwotnego człowieka i grzechu pierworodnego, potępione w bulli Piusa *Ex omnibus afflictionibus*.

> [Zdania błędne:] 2: Na mocy prawa naturalnego zostało wyznaczone człowiekowi, że jeśli wytrwa w posłuszeństwie, osiągnie życie bez końca. 20: Żaden grzech nie jest z natury swej powszedni, lecz każdy zasługuje na wieczne potępienie. 21: Wywyższenie i wyniesienie natury ludzkiej aż do uczestnictwa w naturze Bożej należało do nieskazitelności pierwotnego stanu i dlatego musi być nazwane czymś naturalnym, a nie nadprzyrodzonym. 25: Wszystkie czyny niewiernych są grzechami. 26: Nieskażoność właściwa pierwszemu stworzeniu nie była niezasłużonym wyniesieniem natury ludzkiej, ale naturalnym jej stanem. 27: Wolna wola bez pomocy łaski Bożej zdolna jest tylko grzeszyć. 46: Dobrowolność nie należy do istoty i definicji grzechu; toteż kwestia, czy każdy grzech ma być dobrowolny, nie dotyczy jego określenia, lecz przyczyny i początku. 47: Stąd też grzech pierworodny ma prawdziwy charakter grzechu, bez żadnej zależności od woli, która dała mu początek. 48: Grzech pierworodny jest dobrowolny u dziecka przez jego habitualną wolę i przez to habitualnie panuje nad dzieckiem, ponieważ ono nie wzbudza w sobie przeciwnego temu aktu woli. 49: Z tej woli habitualnie panującej wynika, że dziecko, które umiera bez sakramentu chrztu po dojściu do używania rozumu, aktualnie Boga nienawidzi, bluźni Mu i sprzeciwia się Jego prawu. 50: Złe pragnienia, na które rozum nie zgadza

[1587]Zob. Historia dogmatów II, s. 214-215.
[1588]Breviarium fidei [dawna wersja], s. 203-204.

się, i których człowiek doznaje wbrew swej woli, zostały zabronione przykazaniem «Nie pożądaj» (Wj 20, 17). 51: Pożądliwość jest prawdziwym nieposłuszeństwem prawu. 52: Każdy grzech posiada taką naturę, że może i swego sprawcę, i jego potomstwo zarazić tak, jak to uczynił pierwszy grzech. 55: Bóg nie mógłby stworzyć człowieka od początku takim, jakim teraz się rodzi. 73: Nikt, za wyjątkiem Chrystusa, nie jest wolny od grzechu pierworodnego, dlatego też Najświętsza Maria Panna umarła z powodu grzechu przekazywanego od Adama, a wszystkie jej cierpienia doczesne, podobnie jak cierpienia innych sprawiedliwych ludzi, były karami za grzech uczynkowy lub pierworodny. 74: Pożądliwość będąc w tych, którzy raz usprawiedliwieni ciężko upadli, jest grzechem, [podobnie] jak i inne nawyki. 78: Nieśmiertelność pierwszego człowieka nie była dobrodziejstwem łaski, ale naturalnym jego stanem[1589].

Pius VI, konstytucja „Auctorem fidei", 1794 r.

Janseniści, zwolennicy francuskiego teologa Korneliusza Janssena, przejęli od Bajusa pesymizm antropologiczny, rygoryzm moralny, ale także utożsamienie łaski z naturą[1590]. Fragment konstytucji, który przytaczamy poniżej potępia stwierdzenia dotyczące szczególnie interesującej nas kwestii śmiertelności i pierwotnego stanu człowieka, wyrażone przez jansenistyczny synod w Pistoi we Włoszech w roku 1786.

16. Nauka synodu o stanie pierwotnej szczęśliwości, jak ją przedstawia u Adama przed upadkiem, obejmującym nie tylko nieskażoność, ale i wewnętrzną sprawiedliwość z dążeniem do Boga przez miłość i pierwotną świętość częściowo przywróconą po upadku: o ile [nauka ta] wzięta łącznie oznacza, że stan ten był następstwem stworzenia, że był należny [człowiekowi] mocą naturalnego wymagania i [naturalną] kondycją ludzkiej natury, a nie darmowym dobrodziejstwem Boga – jest fałszywa, gdzie indziej potępiona, błędna sprzyjająca herezji pelagiańskiej.

17. Twierdzenie wyrażone słowami: «Pouczeni przez Apostoła patrzymy już na śmierć nie jako na naturalną kondycję człowieka, ale jako na sprawiedliwą karę za pierwotną winę» – o ile powołując się podstępnie na Apostoła daje do zrozumienia, że śmierć, która w obecnym stanie jest wymierzona jako sprawiedliwa kara za grzech przez sprawiedliwe odebranie nieśmiertelności, nie jest czymś naturalnym

[1589]Na podstawie: Breviarium Fidei [dawna wersja], nry 51-60; Historia dogmatów II, s. 214-215; a także (na podstawie przekładu angielskiego): *The sources of catholic dogma*, dz. cyt., nry 1001-1080.
[1590]Por. Historia dogmatów II, s. 311.

człowiekowi, jak gdyby nieśmiertelność nie była darmowym dobrodziejstwem, ale naturalnym jego stanem – [takie twierdzenie] wprowadza w błąd, jest zuchwałe, uwłaczające Apostołowi, gdzie indziej potępione[1591].

Fragment oświadczenia Louis-Eugène Bautaina, podpisanego wobec krytyki ze strony Grzegorza XVI, 1840 r.

L. F. Bautain, nawrócony na katolicyzm profesor filozofii w Strasburgu i duchowny opublikował w połowie XIX wieku tezy, które spotkały się z krytyką zarówno biskupa miejsca, jak i Stolicy Apostolskiej. W odpowiedzi na pismo Grzegorza XVI, w którym papież wyrażał nadzieję, że Bautain wyrzeknie się swoich twierdzeń, francuski filozof podpisał kilka wersji oświadczeń, w których wyrażał poglądy ortodoksyjne. Kontrowersje dotyczyły twierdzeń fideistycznych – zanegowania roli rozumu ludzkiego w poznaniu Boga i uznanie Objawienia za jedyne źródło wiedzy religijnej i moralnej[1592]. Jedna z tez ortodoksyjnego oświadczenia Bautaina dotyczy skutku grzechu pierworodnego, przytaczamy jej tekst poniżej:

Chociaż wskutek grzechu pierworodnego rozum został w człowieku osłabiony i zaciemniony, niemniej pozostaje mu dosyć jasności i siły, by nas doprowadzić do poznania w sposób pewny istnienia Boga i Objawienia danego Izraelitom przez Mojżesza, a chrześcijanom przez godnego czci naszego Boga-Człowieka[1593].

Pius IX, Bulla „Ineffabilis Deus", 1854 r.

Ze względu na znaczenie dla problemu śmierci cielesnej jako skutku grzechu, który omawialiśmy w jednym z rozdziałów pracy, przytaczamy tekst definicji dogmatycznej z bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX, w której ostatecznie stwierdzono fakt zachowania Maryi Panny od grzechu pierworodnego:

Powagą naszego Pana Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa,

[1591] Breviarium Fidei [dawna wersja], nr 61.
[1592] Zob. *The sources of catholic dogma,* dz. cyt., nr. 1622-1627 i przypis, por. Breviarium Fidei [dawna wersja], komentarz do nry I.2-7.
[1593] Tekst za Breviarium Fidei [dawna wersja], nr I.7, tekst oryginalny: Enchiridion symbolorum, nr 2757/1622 i nn.

> Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć[1594].

Pius XI, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius Magistri", 1929 r.

Chociaż encyklika Piusa XI poświęcona jest problematyce chrześcijańskiego wychowania i edukacji to zawiera interesującą wzmiankę dotyczącą grzechu pierworodnego. Kilkukrotnie podkreślono w niej konieczność uwzględnienia w wychowaniu faktu, że człowiek osłabiony jest grzechem. Najbardziej interesująca jest dla nas wzmianka z punktu 58, którą przytaczamy poniżej. Wyrażono w niej dawny pogląd na sytuację pierwotną człowieka, wedle którego realnie (historycznie) cieszył się on darami ponadnaturalnymi przed grzechem. Niewątpliwie wyrażenie takiego poglądu teologicznego w encyklice papieskiej stawia pewien problem przed teologami współczesnymi. Trzeba jednak uwzględnić specyfikę czasów i światopoglądu w jakim powstała, a które warunkowały wyrażone w niej myśli, które dzisiaj dla wielu odbiorców byłyby zupełnym anachronizmem (np. krytyka systemu koedukacyjnego[1595], czy specyficzne podejście do tematyki wychowania seksualnego[1596]). Trzeba jednak wziąć pod uwagę kontekst historyczny dokumentu, którego treść przeciwstawia się *prądom naturalistycznym*, postrzeganym wówczas jako zagrożenie dla wiary[1597]. Pozostaje pytanie, czy sformułowanie o realnym egzystowaniu pierwszych ludzi w stanie godności nadprzyrodzonej, którą obejmować miała także cielesna nieśmiertelność, jest zobowiązujące, zwłaszcza że ojcowie późniejszego Soboru Watykańskiego II zachowali dalece idącą powściągliwość w mówieniu o stanie pierwotnym człowieka przed grzechem.

> Nigdy bowiem nie należy zapominać o tem, że chrześcijańskie wychowanie winno obejmować całego człowieka, takiego jakim on jest. [...] Mówi nam [o tym] przecież zdrowy rozum i boskie objawienie. Mówią nam one mianowicie, że człowiek pierwotnie znajdował się w stanie doskonałości, ale wypadł z niego, lecz Chrystus odkupił go i przywrócił mu godność nadprzyrodzoną. [...] Nie przywrócił jednak Chrystus człowiekowi tych przywilejów, które leżały poza jego naturą, a polegały na

[1594]Tekst za: Breviarium fidei [nowa wersja], nr 527.
[1595]Zob. tamże, nr 68,
[1596]Zob. tamże, nry 65 i nn.
[1597]Por. Donum veritatis, nr 24, Mysterium Ecclesiae nr 5.

> tem, że przedtem człowiek miał ciało nieśmiertelne, a w duszy nienaruszoną równowagę. Stąd w człowieku są jeszcze te spustoszenia, które nawiedziły naturę ludzką wskutek przewiny Adama, głównie słabość woli i nieposkromione pożądliwości serca[1598].

Pius XII, Encyklika O pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej „Humani generis", 1950 r.

Encyklika *Humani generis* zaadresowana przeciwko pewnym pojawiającym się w owych czasach poglądom położyła w istocie, jak sądzimy, podwaliny pod możliwość uzgodnienia poglądów o powstaniu życia i człowieka w procesie ewolucyjnym z nauczaniem Magisterium. W kontekście zagadnienia grzechu pierworodnego znalazło się w niej natomiast odniesienie do kwestii mono- i poligenizmu, które może się wydawać dla odbiorcy przeszkodą w próbach współczesnego pogodzenia katolickiej doktryny o grzechu pierworodnym z danymi, jakie czerpiemy o początkach ludzkości z nauk przyrodniczych. Wydaje się, że należy zastosować do tej wypowiedzi podobne kryteria interpretacji jak wobec przytaczanego wyżej dokumentu Piusa XI o chrześcijańskim wychowaniu, uwzględniwszy treści zawarte w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis* (nr 24) i *Mysterium Ecclesiae* (nr 5), szczególnie że opinia Magisterium dotycząca kwestii pojawienia się człowieka uległa aktualizacji na przełomie XX i XXI wieku, o czym świadczą najlepiej przemówienia Jana Pawła II i Franciszka do członków Papieskiej Akademii Nauk[1599]. Jednocześnie trzeba zauważyć, że papież nie stwierdził, jakoby dogmat grzechu pierworodnego absolutnie domagał się monogenizmu, ale że *nie wiadomo, jak można by to pogodzić.* Obecnie wielu teologów uważa istotnie, iż monogenizm wcale nie jest częścią konstytutywną dogmatów protologicznych[1600], oraz że zarówno mono-, jak i poligenizm mogą być brane pod uwagę przez katolickich teologów[1601]. Dla kontrapunktu przytoczymy także dalej, w porządku chronologicznym, fragment dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2004 roku, bardziej odpowiadający w tych kwestiach współczesnej teologii.

[1598] Tamże, nr 58. W numeracji przekładu polskiego, który tutaj przytaczamy jest to numer 55.

[1599] Przytaczamy je dalej w porządku chronologicznym.

[1600] Zob. np. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 184-185. Odsyłamy także do obszernego opracowania T. B. Łukaszuka: *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby,* dz. cyt.

[1601] Zob. N. P. G. Austriaco i inni, *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna,* dz. cyt., s. 190-191.

Poniżej zaś zamieszczamy omawiane fragmenty *Humani generis.*

35: Wielu natarczywie żąda, by religia katolicka w jak największym stopniu uwzględniała [...] nauki [przyrodnicze]. Byłoby to rzecz jasna godne pochwały w przypadku jasno udowodnionych faktów. Gdzie jednak w grę wchodzą hipotezy, choćby były w pewnej mierze naukowo uzasadnione, jeśli jednak dotykają one nauki zawartej w Piśmie Świętym albo Tradycji, wskazana jest wielka ostrożność. Żadną jednak miarą nie wolno opowiadać się za takimi opiniami, które są pośrednio lub bezpośrednio sprzeczne z doktryną przez Boga objawioną.

36: Kościół nauczający nie zabrania wiec uczonym i teologom badań i polemiki nad doktryną ewolucjonizmu, stosownie do dzisiejszego stanu nauk przyrodniczych i teologicznych. [...] Niektórzy jednak lekkomyślnie nadużywają tej swobody, dyskusji, postępując tak, jakby dotychczasowe odkrycia i oparte na nich rozumowania dawały już zupełną pewność, że ciało ludzkie pochodzi od istniejącej uprzednio i żywej materii, i jakby źródła Bożego objawienia niczego nie zawierały, co w tej zwłaszcza kwestii jak największej domaga się ostrożności i umiarkowania.

37: Jeśli zaś chodzi o inna hipotezę, mianowicie poligenizm, to synowie Kościoła wcale już nie mają podobnej wolności. Nie wolno bowiem wiernym przyjmować opinii, w myśl której po Adamie mieli istnieć na ziemi ludzie nie pochodzący od niego, jako prarodzica, drogą naturalnego rozmnażania się, lub że Adam oznacza pewną liczbę prarodziców. Zupełnie bowiem nie widać, jak można by pogodzić taką teorię z tym, co źródła prawdy objawionej i orzeczenia Magisterium Kościoła stwierdzają o grzechu pierworodnym, jako pochodzącym z rzeczywistego upadku jednego Adama i udzielającym się przez rodzenie wszystkim ludziom, tak iż staje się on grzechem własnym każdego z nich[1602].

[1602] Pius XII, Encyklika *O pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej* (*Humani generis*) (1950 r.). Tekst polski, który przytaczamy jest przekładem własnym w oparciu tłumaczenie z Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 1078-1080. Poprawiliśmy pewne błędy przekładu tam zamieszczonego, wypaczające sens oryginału. Owe poprawki uzgodniliśmy z oryginałem i przekładem angielskim. Numerację zaś przytaczamy za owym przekładem angielskim: http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [dostęp: 15 II 2023] Tekst oryg.: http://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [dostęp: 15 II 2023].

Pius XII, Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus", 1950 r.

Podobnie jak w przypadku definicji dogmatycznej Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, zdefiniowanie dogmatu o Wniebowzięciu przez Piusa XII w konstytucji *Munificentissimus Deus* ma dla nas istotne znaczenie przy rozpatrywaniu problemu śmierci cielesnej w kontekście grzechu pierwszych ludzi. Poniżej przytaczamy jedynie formułę dogmatyczną:

> Powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy jako dogmat przez Boga objawiony, że Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu ziemskiego życia, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały[1603].

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes", 1965 r.

Chyba najbardziej istotnymi współcześnie wypowiedziami Magisterium dotyczącymi grzechu pierworodnego są te, które zawarto w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Pojedyncze wzmianki o grzechu pierworodnym znajdują się w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*[1604]*,* dekrecie o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*[1605], a także w dekrecie o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*[1606]. Ale najpełniejsze odniesienie do tej problematyki zawiera *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*. Chociaż zamykająca nauczanie Soboru i będąca jakby jego testamentem[1607] konstytucja określona jest jako *duszpasterska* a nie *dogmatyczna,* to trzeba zauważyć, że omawiając postawę Kościoła wobec świata (aspekt duszpasterski) opiera się na *podstawach doktrynalnych* – szczególnie jest to

[1603] Tekst za: Breviarium fidei [nowa wersja], nr 1086.

[1604] [Bóg] *nie opuścił ludzi po ich upadku w Adamie dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela* – Lumen gentium, nr 2.

[1605] Środki społecznego przekazu powinny być podporządkowane zasadom moralnym, *szczególnie gdy chodzi o sprawy wymagające należytego szacunku lub takie, które w człowieku, osłabionym przez grzech pierworodny, mogłyby łatwo wzbudzić niskie pożądania.* Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu „Inter mirifica"* (1963 r.), nr 7: w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 89.

[1606] *W ciągu dziejów używanie rzeczy doczesnych uległo wypaczeniu przez ciężkie występki, ponieważ ludzie skażeni grzechem pierworodnym popadli w wiele błędów co do prawdziwego Boga, ludzkiej natury i zasad prawa moralnego: stąd zepsucie obyczajów i instytucji ludzkich, a nierzadko podeptanie samej osoby ludzkiej.* Tekst za: Sobór Watykański II, *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem"* (1965 r.), nr 7, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 382-383.

[1607] Zob. M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym,* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 522.

widoczne w jej pierwszej części, w której *Kościół przedstawia swoją naukę o człowieku, o świecie, do którego człowiek jest włączony, i o swoim wobec nich nastawieniu* (aspekt doktrynalny)[1608]. Konstytucja obszernie omawia zagadnienia antropologii teologicznej, przedstawiając kondycję ludzką w perspektywie zbawienia. Można chyba powiedzieć, że antropologia teologiczna Soboru Watykańskiego II jest silnie optymistyczna i chrystocentryczna, co zaznacza się również w tych numerach konstytucji *Gaudium et spes,* w których ojcowie soborowi wypowiadają się na temat kwestii związanych z grzechem pierworodnym. Sobór Watykański II wprawdzie nie ogłaszał nowych dogmatów[1609], jednak jego naukę należy przyjmować jako zobowiązującą, jako nauczanie Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czy to w ramach tego, co sam Kościół określił jako zobowiązujące, czy też – według norm interpretacji teologicznej – zgodnie z intencją soboru dającą się poznać z treści lub sposobu jej wyrażenia[1610].

Kolejne punkty, w jakich w Konstytucji *Gaudium et spes* poruszono zagadnienia związane z grzechem pierworodnym przytaczamy poniżej, wraz z omówieniem[1611].

Już w drugim punkcie, objaśniając, do kogo kierowane jest przesłanie soboru, ojcowie podkreślają, że egzystencja ludzkości od stworzenia naznaczona jest niejako dwoma punktami odniesienia: upadkiem i zbawieniem.

> 2. Ma […] więc [Sobór] przed oczyma świat ludzi, […] który – jak wierzą chrześcijanie, został z stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość[1612].

W numerze trzynastym omówiono dość obszernie zagadnienie grzechu pierworodnego i tego, jak wpływa on na egzystencję człowieka. Upadek człowieka opisano jako nadużycie wolności i jakby zmylenie drogi bądź chybienie ostatecznego celu, jaki człowiek ma w swoim Stwórcy. Wskutek grzechu, naznaczającego całą społeczność ludzką, człowiek

---

[1608] Tekst ten pochodzi z przypisu wyjaśniającego do tytułu Gaudium et spes, zawartego w tekście tejże konstytucji.

[1609] Zob. *St. C. Napiórkowski, Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 165.

[1610] *Wyjaśnienia podane przez J. E. Sekretarza Generalnego świętego Soboru na 123 Kongregacji Generalnej w dniu 16 listopada 1964 roku,* dz. cyt., s. 164.

[1611] Tekst konstytucji przytaczamy za: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes",* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 526-606.

[1612] Por. także nr 37 Gaudium et spes.

skłonny jest do złego, i będąc jakby w niewoli grzechu nie jest w stanie *osiągnąć pełni*. Z tej kondycji wyzwala człowieka dopiero Chrystus.

> 13. Grzech. 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: «Choć Boga poznali, nie oddali mu czci jako Bogu […] lecz zaćmione zostało bezrozumne ich serce […] i stworzeniu służyli, zamiast służyć Stwórcy» [Por. Rz 1, 21-25]. To, co jest nam znane poprzez Boskie Objawienie, zgadza się także z ludzkim doświadczeniem. Człowiek bowiem, badając swoje serce, stwierdza, że jest skłonny również do złego i że jest pogrążony w rozlicznych nieprawościach, które nie mogą pochodzić od jego dobrego Stwórcy. Często, wzbraniając się uznać Boga za źródło swego pochodzenia, niszczy także właściwe nastawienie do swego ostatecznego celu, a tym samym porządek w sobie samym i właściwą postawę wobec innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych. Tak więc człowiek jest w sobie samym podzielony, stąd całe życie ludzi, czy to indywidualne, czy też zbiorowe, okazuje się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek stwierdza że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy. Jednak sam Pan przyszedł, aby wyzwolić i umocnić człowieka, odmieniając go wewnętrznie i wyrzucając precz władcę tego świata (por. J 12, 31), który zatrzymywał go w niewoli grzechu. Grzech zaś degraduje samego człowieka, ponieważ nie pozwala mu osiągnąć jego pełni. W świetle tego Objawienia zarówno wzniosłe powołanie, jak i głęboka nędza, których doświadczają ludzie, znajdują ostateczne wytłumaczenie.

W punkcie czternastym ojcowie soborowi zauważają, że *zranienie grzechem* wpływa na cielesny aspekt ludzkiej egzystencji. Zadaniem człowieka jest nie poddawać się jednak skłonnościom wynikającym z owego zranienia.

> 14. Natura człowieka. Stanowiąc jedność cielesną i duchową, człowiek przez samą swoją cielesność łączy w sobie elementy świata materialnego, tak że przez niego osiągają one swoją głębię i wznoszą głos w dobrowolnej pochwale Stwórcy. […] Zraniony grzechem [człowiek] doświadcza wszakże buntów ciała. Godność człowieka wymaga jednak, aby chwalił on Boga w swoim ciele i nie pozwalał mu oddawać się w niewolę złym skłonnościom serca.

W punktach szesnastym i siedemnastym stwierdzono zdolność człowieka do zmierzania do prawdy i dobra dzięki sumieniu, które jednak na skutek *przyzwyczajenia do grzechu*

może ulec zaślepieniu, a także kluczową rolę wolności dla osoby ludzkiej: tylko w sposób wolny człowiek może poszukiwać i dokonywać wyboru swojego ostatecznego celu – czyli jak stwierdzono wcześniej – Boga. W obliczu jednak faktu, że wolność ta jest *zraniona* przez grzech, człowiek potrzebuje łaski Bożej. Z numeru siedemnastego Konstytucji płynie także jeszcze jedno istotne przesłanie: jeżeli poszukujemy w historii ludzkości momentu, w jakim nastąpił pierwszy grzech, to musimy odnaleźć pierwsze istoty dysponujące władzą *wolnego rozstrzygania o swoim losie.*

> 16. Godność sumienia moralnego. [...] Człowiek […] ma w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie osądzony. […] Nierzadko zdarza się jednak, że sumienie błądzi z powodu nieprzezwyciężalnej niewiedzy, nie tracąc przy tym swojej godności. Nie można zaś tego powiedzieć, gdy człowiek niewiele troszczy się o dochodzenie do prawdy i dobra, a sumienie na skutek przyzwyczajenia się do grzechu stopniowo ulega niemal zupełnemu zaślepieniu.

> 17. Wysoka ranga wolności. Człowiek jednak może się zwrócić ku dobru jedynie w wolności. […] Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygania o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności osiągał pełną i błogosławioną doskonałość. […] Zraniona przez grzech wolność człowieka nie może ukierunkować się na Boga skuteczniej inaczej, jak tylko z pomocą łaski Bożej. […]

W numerze osiemnastym dokument przedstawia chrześcijański stosunek do tajemnicy śmierci człowieka, która nabiera sensu dopiero w świetle Objawienia. W kontekście grzechu pierworodnego w punkcie tym zauważono, że *człowiek byłby wolny od śmierci cielesnej, gdyby nie zgrzeszył.* Stwierdzenie to, jak się wydaje, pozwala na dość szeroką interpretację.

> 18. Tajemnica śmierci. W obliczu śmierci najwyraźniej ujawnia się tajemnica ludzkiego istnienia. Człowiek doznaje nie tylko bólu i postępującego rozpadu ciała, lecz także, w jeszcze większym stopniu, lęku przed wieczną zagładą. Słuszny więc wydaje osąd, kierując się przeczuciem własnego serca, gdy ze wstrętem odrzuca całkowite zniszczenie i ostateczną zagładę swojej osoby. Zalążek wieczności, który w sobie nosi, przeciwstawia się śmierci, jako że nie może być on sprowadzany do

> samej tylko materii. Wszelkie wysiłki techniki, chociaż bardzo pożyteczne, nie są zdolne uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długowieczności biologiczne nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzezwyciężalnie tkwi w jego w sercu. Podczas gdy wobec śmierci zawodzi wszelka wyobraźnia, Kościół pouczony Objawieniem Bożym potwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla błogosławionego celu poza granicami ziemskiej nędzy. Ponadto wiara chrześcijańska poucza, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył, zostanie zwyciężona, gdy wszechmogący i miłosierny Zbawiciel przywróci człowiekowi zbawienie utracone na skutek jego winy. Bóg bowiem wezwał i nadal wzywa człowieka, aby całą swą naturą trwał przy Nim w wiecznej wspólnocie niezniszczalnego Boskiego życia. Zwycięstwo to odniósł Chrystus, kiedy przez swoją śmierć uwolnił człowieka od śmierci i zmartwychwstał do życia. Każdemu więc człowiekowi, który głębiej to zagadnienie rozważa, wiara, przedstawiona za pomocą uzasadnionych argumentów przynosi odpowiedź na jego niepokój o przyszły los; równocześnie także ukazuje możliwość obcowania w Chrystusie z ukochanymi braćmi, których zabrała już śmierć, niosąc nadzieję, że uzyskali oni prawdziwe życie u Boga.

Numer dwudziesty drugi *Gaudium et spes* nawiązując do Pawłowej typologii Adam – Chrystus jeszcze bardziej wyczerpująco objaśnia tajemnicę bytu ludzkiego[1613], zrozumiałą dopiero w świetle Objawienia i dzięki zbawieniu w Chrystusie. Ojcowie – zauważywszy wyżej, że śmierć została już zwyciężona – objaśniają chrześcijański stosunek do niej: przyjęta jako zjednoczenie ze śmiercią Chrystusa staje się bramą zmartwychwstania.

> 22. Chrystus nowy Człowiek. W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy. Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego», jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. […] Niewinny Baranek, przelawszy dobrowolnie swoją krew, wysłużył nam życie, w Nim Bóg pojednał nas ze sobą, a także między nami,

[1613]Na temat zasady antropologiczno-chrystologicznej opartej na typologii Adam-Chrystus zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), dz. cyt., IIIA3.

> i wyrwał z niewoli diabła i grzechu […]. Cierpiąc za nas, nie tylko dał przykład, abyśmy szli Jego śladami, lecz także przetarł szlak; gdy nim idziemy, życie i śmierć uświęcają się i nabierają nowego znaczenia. [...] Chrześcijanina z pewnością przynagla konieczność i obowiązek walki ze złem pośród licznych udręk, a także przyjęcia śmierci, ale złączony z misterium paschalnym i upodobniony do śmierci Chrystusa, wyjdzie umocniony nadzieją na spotkanie zmartwychwstania. Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska. [...] Przez Chrystusa i w Chrystusie więc rozświetlana jest tajemnica cierpienia i śmierci, która poza Jego Ewangelią przygniata nas. Chrystus zmartwychwstał unicestwiając śmierć swoją śmiercią i szczodrze udzielił nam swojego życia, abyśmy, synowie w Synu wołali w Duchu: Abba, Ojcze!

Paweł VI, List apostolski w formie motu proprio „Solemni hac liturgia", 1968 r.

W 1968 r. papież Paweł VI opublikował *Wyznanie wiary ludu Bożego* w ramach listu apostolskiego w formie *motu proprio* zatytułowanego *Solemni hac liturgia.* Powstało ono prawdopodobnie w odpowiedzi na kontrowersje związane z publikacją w 1966 r. tzw. *Katechizmu holenderskiego*, a opracowane zostało w rzeczywistości przez Jacques'a Maritain'a[1614]. W *Wyznaniu wiary* odnajdujemy sekcję dotycząca problematyki grzechu pierworodnego:

> Wierzymy, że w Adamie wszyscy ludzie zgrzeszyli; dlatego to wskutek pierworodnej winy przezeń popełnionej natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, została doprowadzona została do tego stanu, w którym ponosi szkody stąd wynikłe. Nie jest to już ten stan, w jakim nasi pierwsi rodzice, jako obdarzeni świętością i sprawiedliwością, znajdowali się i w którym człowiek wolny był od zła i śmierci. Tak więc upadła natura ludzka pozbawiona daru łaski, jakim przedtem była ozdobiona, a zraniona w swych naturalnych siłach, dostała się pod panowanie śmierci, która przeszła na wszystkich ludzi. Z tej racji każdy rodzi się w grzechu. Utrzymujemy za Soborem Trydenckim, że grzech pierworodny bywa przekazywany przez rodzenie, a nie naśladowanie i że jest własnym grzechem każdego. Wierzymy, że Pan nasz Jezus Chrystus odkupił nas ofiarą krzyżową od grzechu pierworodnego i od wszystkich grzechów osobistych przez nas popełnionych [...]. Wyznajemy, że jest jeden chrzest ustanowiony przez Pana naszego Jezusa Chrystusa na odpuszczenie

[1614]Zob. D. Blackman, *Bl. Paul VI's „Solemn Utterance" 47 Years Later*, dz. cyt., S. Magister, *The Credo of Paul VI. Who Wrote It, and Why*, dz. cyt.

> grzechów; wierzymy, że dzieciom, które nie mogły się jeszcze splamić grzechem osobistym, należy udzielać chrztu, aby pozbawione łaski nadprzyrodzonej przy urodzeniu, odradzały się z wody i z Ducha Świętego do Boskiego życia w Jezusie Chrystusie[1615].

Katechizm Kościoła Katolickiego, [wydanie pierwsze:] 1992 r.; [poprawiona editio typica i późniejsze corrigenda:] 1998- r.

Katechizm Kościoła Katolickiego ogłoszony powagą władzy apostolskiej przez Jana Pawła II w 1992 roku jako *pewna norma nauczania wiary*[1616], problematykę grzechu pierworodnego, a zwłaszcza śmierci jako skutku grzechu prezentuje dość obszernie, nie sposób jednak nie zauważyć pewnych niespójności. *Katechizm* niekonsekwentnie podchodzi do kwestii interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, w jednych miejscach odczytując je symboliczne a w innych realistycznie, a także do problemu śmierci jako skutku upadku – w jednych tekstach nie rozróżniając śmierci cielesnej od śmierci duchowej a w innych ujmując je osobno[1617]. Z jednej strony śmierć cielesna przestawiana jest jako zjawisko naturalne, normalne dla człowieka, z drugiej jako pewne novum, które pojawiło się na świecie dopiero po grzechu. Bezdyskusyjny walor wnosi dopiero nauczanie *Katechizmu* o śmierci człowieka w świetle Chrystusa i Jego śmierci i zmartwychwstania, a także w zakresie przedstawienia tajemnicy przekazywania grzechu pierworodnego i wskazania na *powszechną jedność ludzkości* w Adamie.

Wspomniane wcześniej problemy mogą być uznane za tym większą trudność, że *Katechizm* odbierany jest jako *doniosła forma zwyczajnego i powszechnego nauczania Kolegium Biskupów*[1618] i odbiorca poszukujący w tekście KKK rozstrzygnięć czy przynajmniej wskazówek interpretacyjnych może być zdezorientowany. *Katechizm* od chwili publikacji podlegał i wciąż podlega licznym poprawkom, głównie w zakresie zaprezentowanej w nim teologii moralnej. Być może konieczna byłaby także aktualizacja części dogmatycznej?

[1615]Tekst polski za: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V.62, tekst angielski: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html [dostęp: 15 II 2023].

[1616]Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum" ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II* (1992 r.), dz. cyt., s. 8.

[1617]Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* t. 1, dz. cyt., s. 370-371.

[1618]M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii,* dz. cyt., s. 117.

Poniżej przytaczamy treści zawarte w istotnych dla naszej problematyki numerach KKK, zaopatrzone dodatkowo naszymi nagłówkami wskazującymi na ich tematykę. Tam, gdzie to było możliwe, dokonaliśmy skrótów. Tekst przytaczamy z wydania polskiego[1619], ale także posiłkując się cennym opracowaniem internetowym, w którym zaznaczono wszystkie miejsca poddane poprawką zachowując dla porównania tekst pierwotny[1620].

[Stan człowieka przed grzechem i interpretacja opowiadania o upadku:]

> 374: Pierwszy człowiek […] został […] ukonstytuowany w przyjaźni ze swoim Stwórcą oraz w harmonii z sobą i […] stworzeniem. Stan ten przewyższy jedynie chwała nowego stworzenia w Chrystusie.
>
> 375: Kościół interpretując […] symbolizm języka biblijnego […] naucza, że nasi pierwsi rodzice Adam i Ewa zostali ukonstytuowani w stanie «świętości i sprawiedliwości pierwotnej». Tą łaską świętości pierwotnej było «uczestnictwo w życiu Bożym».
>
> 376: […] Dopóki człowiek pozostawał w zażyłości z Bogiem nie miał umierać ani cierpieć. […]
>
> 387: Rzeczywistość grzechu, a zwłaszcza grzechu pierworodnego, wyjaśnia się dopiero w świetle Objawienia Bożego. Bez tego poznania Boga, jakie ono nam daje, nie można jasno uznać grzechu; pojawia się pokusa, by wyjaśniać go jedynie jako wadę w rozwoju, słabość psychiczną, błąd, konieczną konsekwencję nieodpowiedniej struktury społecznej itd. Tylko poznanie zamysłu Bożego wobec człowieka pozwala zrozumieć, że grzech jest nadużyciem wolności, której Bóg udzielił osobom stworzonym, by mogły Go miłować oraz miłować się wzajemnie.
>
> 384: Objawienie pozwala nam poznać stan pierwotnej świętości i sprawiedliwości mężczyzny i kobiety przed grzechem: z ich przyjaźni z Bogiem wypływało szczęście ich życia w raju.
>
> 388. Wraz z rozwojem Objawienia wyjaśnia się także rzeczywistość grzechu. […] Ukazuje się ona w pełni tylko w świetle Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa

[1619] *Katechizm Kościoła Katolickiego* [z uwzględnieniem poprawek – corrigenda], Poznań 2020.
[1620] *Katechizm Kościoła Katolickiego* oprac. internetowe: M. Baranowski i S. Kuczwara za zgodą wydawcy, http://www.katechizm.opoka.org.pl/ [dostęp: 15 II 2023].

Chrystusa. Trzeba poznać Chrystusa jako źródło łaski, by uznać Adama za źródło grzechu […].

390: Opis upadku (Rdz 3) używa języka obrazowego, ale stwierdza wydarzenie pierwotne, fakt, który miał miejsce na początku historii człowieka. Objawienie daje nam pewność wiary, że cała historia ludzka jest naznaczona pierworodną winą, w sposób wolny zaciągniętą przez naszych pierwszych rodziców.

[Rola diabła i charakter grzechu pierwszych ludzi:]

391: Do wyboru nieposłuszeństwa skłonił naszych pierwszych rodziców uwodzicielski głos przeciwstawiający się Bogu. Ten głos przez zazdrość sprowadza na nich śmierć. [...] [Głos ten należy do] upadłego anioła, nazywanego Szatanem lub diabłem […].

392: Pismo święte mówi o grzechu tych aniołów. Ich «upadek» polega na wolnym wyborze dokonanym przez te duchy stworzone, które radykalnie i nieodwołalnie odrzuciły Boga i Jego Królestwo. Odbicie tego buntu znajdujemy w słowach kusiciela skierowanych do naszych pierwszych rodziców: «tak jak Bóg będziecie» (Rdz 3, 5). Diabeł «trwa w grzechu od początku» (1 J 3, 8) i jest «ojcem kłamstwa» (J 8, 44).

394: Pismo święte potwierdza zgubny wpływ tego, o którym Jezus mówi, że «od początku był on zabójcą» (J 8, 44). [...] Wśród jego dzieł najcięższe w konsekwencjach było kłamliwe uwiedzenie, które doprowadziło człowieka do nieposłuszeństwa Bogu.

396: Bóg stworzył człowieka na swój obraz i ukonstytuował go w swojej przyjaźni. Człowiek, stworzenie duchowe, może przeżywać tę przyjaźń tylko jako dobrowolne poddanie się Bogu. Wyraża to właśnie zakaz dany człowiekowi, by nie jadł z drzewa poznania dobra i zła, «bo gdy z niego spożyje, niechybnie umrze» (Rdz 2, 17). Drzewo «poznania dobra i zła» (Rdz 2, 17) przywołuje symbolicznie nieprzekraczalną granicę, którą człowiek jako stworzenie powinien w sposób wolny uznać i z ufnością szanować. Zależy on od Stwórcy; podlega prawom stworzenia i normom moralnym, które regulują korzystanie z wolności.

397: Człowiek – kuszony przez diabła – pozwolił, by zamarło w jego sercu zaufanie do Stwórcy i nadużywając swojej wolności, okazał nieposłuszeństwo

przykazaniu Bożemu. Na tym polegał pierwszy grzech człowieka. W następstwie tego faktu każdy grzech będzie nieposłuszeństwem wobec Boga i brakiem zaufania do Jego dobroci.

398: Popełniając ten grzech, człowiek przedłożył siebie nad Boga, a przez to wzgardził Bogiem; wybrał siebie samego przeciw Bogu, przeciw wymaganiom swego stanu jako stworzenia, a zarazem przeciw swemu dobru. Stworzony w stanie świętości, człowiek był przeznaczony do pełnego «przebóstwienia» przez Boga w chwale. Zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga».

[Konsekwencje grzechu:]

399: Pismo święte pokazuje dramatyczne konsekwencje tego pierwszego nieposłuszeństwa. Adam i Ewa tracą natychmiast łaskę pierwotnej świętości. Boją się Boga, utworzyli sobie fałszywy Jego obraz, widząc w Nim Boga zazdrosnego o swoje przywileje.

400: Ustalona dzięki pierwotnej sprawiedliwości harmonia, w której żyli, została zniszczona; zostało zerwane panowanie duchowych władz duszy nad ciałem; jedność mężczyzny i kobiety została poddana napięciom; ich relacje będą naznaczone pożądaniem i chęcią panowania. Została zerwana harmonia ze stworzeniem; stworzenie widzialne stało się wrogie i obce człowiekowi. Z powodu człowieka stworzenie «zostało poddane marności» (Rz 8, 20). Na koniec zrealizuje się wyraźnie zapowiedziana konsekwencja nieposłuszeństwa: człowiek «wróci do ziemi, z której został wzięty» Śmierć weszła w historię ludzkości.

401: Po tym pierwszym grzechu prawdziwa «inwazja» grzechu zalewa świat: bratobójstwo popełnione przez Kaina na Ablu; powszechne zepsucie będące następstwem grzechu [...]. Również po Odkupieniu przez Chrystusa grzech ujawnia się wśród chrześcijan na wiele sposobów...

[Przekazywanie grzechu pierworodnego:]

402: Wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama. Stwierdza to św. Paweł: «Przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami» (Rz 5, 19); «Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...»

(Rz 5,12). Apostoł przeciwstawia powszechności grzechu i śmierci powszechność zbawienia w Chrystusie: «Jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego (Chrystusa) sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie» (Rz 5,18).

403: Za św. Pawłem Kościół zawsze nauczał, że ogromna niedola, która przytłacza ludzi, oraz ich skłonność do zła i podleganie śmierci nie są zrozumiałe bez ich związku z grzechem Adama i faktem, że on przekazał nam grzech, z którego skutkami rodzimy się wszyscy i który jest «śmiercią duszy». Ze względu na tę pewność wiary Kościół udziela chrztu na odpuszczenie grzechów nawet małym dzieciom, które nie popełniły grzechu osobistego.

404: W jaki sposób grzech Adama stał się grzechem wszystkich jego potomków? Cały rodzaj ludzki jest w Adamie sicut unum corpus unius hominis – «jak jedno ciało jednego człowieka». Przez tę «jedność rodzaju ludzkiego» wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama, jak wszyscy są objęci sprawiedliwością Chrystusa. Przekazywanie grzechu pierworodnego jest jednak tajemnicą, której nie możemy w pełni zrozumieć. Wiemy z Objawienia, że Adam otrzymał świętość i sprawiedliwość pierwotną nie dla siebie samego, ale dla całej natury ludzkiej; ulegając kusicielowi, Adam i Ewa popełnili grzech osobisty, ale ten grzech dotyka natury ludzkiej, którą będą przekazywać w stanie upadku. Grzech będzie przekazywany całej ludzkości przez zrodzenie, to znaczy przez przekazywanie natury ludzkiej pozbawionej pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Dlatego grzech pierworodny jest nazywany «grzechem» w sposób analogiczny; jest grzechem «zaciągniętym», a nie «popełnionym», jest stanem, a nie aktem.

405: Chociaż grzech pierworodny jest grzechem własnym każdego, to jednak w żadnym potomku nie ma on charakteru winy osobistej. Jest pozbawieniem pierwotnej świętości i sprawiedliwości, ale natura ludzka nie jest całkowicie zepsuta: jest zraniona w swoich siłach naturalnych, poddana niewiedzy, cierpieniu i władzy śmierci oraz skłonna do grzechu (ta skłonność […] jest nazywana «pożądliwością»). Chrzest, dając życie łaski Chrystusa, gładzi grzech pierworodny i na nowo kieruje człowieka do Boga, ale konsekwencje tego grzechu […] pozostają w człowieku i wzywają go do walki duchowej.

[Wpływ grzechu pierworodnego na sytuację egzystencjalną ludzkości – *struktury grzechu*:]

407: Nauka o grzechu pierworodnym – związana z nauką o Odkupieniu przez Chrystusa – daje jasne spojrzenie na sytuację człowieka i jego działanie w świecie. Przez grzech pierwszych rodziców diabeł uzyskał pewnego rodzaju panowanie nad człowiekiem, chociaż człowiek pozostaje wolny. Grzech pierworodny pociąga za sobą «niewolę pod panowaniem tego, który ma władzę śmierci, to jest diabła». Nieuwzględnianie tego, że człowiek ma naturę zranioną, skłonną do zła, jest powodem wielkich błędów w dziedzinie wychowania, polityki, działalności społecznej i obyczajów.

408: Konsekwencje grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów osobistych ludzi powodują w świecie, ujmowanym jako całość, stan grzeszności, który może być określony wyrażeniem św. Jana: «grzech świata» (J 1, 29). Wyrażenie to określa także negatywny wpływ, jaki wywierają na osoby sytuacje wspólnotowe i struktury społeczne, które są owocem grzechów ludzi.

[Śmierć człowieka w perspektywie chrześcijańskiej:]

1006: «Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci». W pewnym sensie śmierć cielesna jest naturalna, ale dzięki wierze wiemy, że jest ona «zapłatą za grzech» (Rz 6, 23). Dla tych, którzy umierają w łasce Chrystusa, jest ona uczestniczeniem w Śmierci Pana, by móc także uczestniczyć w Jego Zmartwychwstaniu.

1007: Śmierć jest kresem życia ziemskiego. Czas jest miarą naszego życia; w jego biegu zmieniamy się i starzejemy. Jak w przypadku wszystkich istot żyjących na ziemi, śmierć jawi się jako normalny koniec życia. […] Pamięć o naszej śmiertelności służy także jako przypomnienie, że mamy tylko ograniczony czas, by zrealizować nasze życie […].

1008: Śmierć jest konsekwencją grzechu. Urząd Nauczycielski Kościoła, który autentycznie interpretuje wypowiedzi Pisma świętego i Tradycji, naucza, że śmierć weszła na świat z powodu grzechu człowieka. Chociaż człowiek posiadał śmiertelną naturę, z woli Bożej miał nie umierać. Śmierć była więc przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a weszła na świat jako konsekwencja grzechu. «Śmierć cielesna, od której

człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył», jest «ostatnim wrogiem» człowieka, który musi zostać zwyciężony.

1009: Śmierć została przemieniona przez Chrystusa. Także Jezus, Syn Boży, przeszedł przez cierpienie śmierci, właściwej dla kondycji ludzkiej. Mimo swojej trwogi przed śmiercią, przyjął ją aktem całkowitego i dobrowolnego poddania się woli Ojca. Posłuszeństwo Jezusa przemieniło przekleństwo śmierci w błogosławieństwo.

1010: Dzięki Chrystusowi śmierć chrześcijańska ma sens pozytywny. […] Istotna nowość śmierci chrześcijańskiej polega na tym, że przez chrzest chrześcijanin już w sposób sakramentalny «umarł z Chrystusem», by żyć nowym życiem. Jeżeli umieramy w łasce Chrystusa, przez śmierć fizyczną wypełnia się to «umieranie z Chrystusem» i dopełnia w ten sposób nasze wszczepienie w Niego w Jego akcie odkupieńczym […].

1011: W śmierci Bóg powołuje człowieka do siebie. Dlatego chrześcijanin może przeżywać wobec śmierci pragnienie podobne do pragnienia św. Pawła: «Pragnę odejść, a być z Chrystusem» (Flp 1, 23); może przemienić własną śmierć w akt posłuszeństwa i miłości wobec Ojca, na wzór Chrystusa.

1012: Chrześcijańska wizja śmierci jest wyrażona szczególnie trafnie w liturgii Kościoła: «Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie» [*Mszał Rzymski, Prefacja o zmarłych*].

1013: Śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizował swoje ziemskie życie według zamysłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu. Gdy zakończy się «jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota» , nie wrócimy już do kolejnego życia ziemskiego. […] Po śmierci nie ma «reinkarnacji».

Jan Paweł II Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.

Jan Paweł II swoje przemówienie z 22 października 1996 roku wygłosił do członków Papieskiej Akademii Nauk podejmujących debatę nad zagadnieniami początków i ewolucji

życia. Można stwierdzić, że w swoim wystąpieniu uczynił krok naprzód wobec treści zawartych przez Piusa XII w *Humani generis* – teoria ewolucji nie jest już tylko *hipotezą godną rozważenia*, ale *czymś więcej*. Zagadnienie to, chociaż pośrednio, jest silnie związane z problematyką grzechu pierworodnego, szczególnie w aspekcie kompetencji teologii w zakresie rozpoznania *skoku ontologicznego* odróżniającego człowieka od innych stworzeń, przy jednoczesnej możliwości zaobserwowania zewnętrznych *oznak specyficzności istoty ludzkiej* przez nauki empiryczne. Z tych względów przytaczamy poniżej wybrane fragmenty papieskiego wystąpienia. Warto jeszcze zauważyć, że w podobnym tonie wypowiadał się później – również do członków Papieskiej Akademii Nauk – papież Benedykt XVI[1621].

> Encyklika Humani generis, [...] uznawała doktrynę «ewolucjonizmu» za poważną hipotezę, godną rozważenia i pogłębionej refleksji na równi z hipotezą przeciwną. [...] Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki, nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą. Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników niezależnych badań – bynajmniej nie zamierzona i nie prowokowana – sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii. [...] W rzeczywistości należy mówić nie tyle o teorii, co raczej o teoriach ewolucji. Ich wielość wynika z jednej strony z różnych sposobów wyjaśniania mechanizmu ewolucji, a z drugiej – z różnych filozofii, które stanowią ich punkt odniesienia. Istnieją mianowicie interpretacje materialistyczne i redukcjonistyczne, a także interpretacje spirytualistyczne. Ich ocena należy do kompetencji filozofii, a dalej – do kompetencji teologii. W konsekwencji, te teorie ewolucji, które inspirując się określoną filozofią uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka.
>
> W przypadku człowieka mamy [...] do czynienia z różnicą natury ontologicznej, można wręcz powiedzieć – ze «skokiem» ontologicznym. Czy jednak głosząc tę tezę o nieciągłości ontologicznej nie negujemy owej ciągłości fizycznej, która wydaje się stanowić nić przewodnią badań nad ewolucją [...]? Analiza metody stosowanej

[1621] Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk 31 X 2008 r.*, tekst angielski: http://www.accademiascienze.va/content/accademia/en/magisterium/benedictxvi/31october2008.html [dostęp: 9 I 2020].

> w różnych dziedzinach wiedzy pozwala pogodzić ze sobą dwie wizje, które mogłyby się wydawać całkowicie sprzeczne. Nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju. Może ona jednak ujawnić – na płaszczyźnie doświadczalnej – cały zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej. Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy[1622].

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wspólnota i służba [albo: Komunia i służba]. Osoba ludzka stworzona na obraz Boga", 2004 r.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna jest co prawda ciałem doradczym – przede wszystkim dla Dykasterii Nauki Wiary[1623] – a nie „organem" reprezentującym Magisterium, bądź upoważnionym do publikacji nauczania w jego imieniu, niemniej jednak zdecydowaliśmy się włączyć opublikowany przez nią dokument antropologiczny do niniejszego zbioru jako reprezentatywny dla zjawiska zmiennego podejścia do zagadnień z pogranicza teologii i nauk przyrodniczych w katolickiej teologii. We fragmentach tego dokumentu rozwinięto ponadto przytoczoną przez nas wcześniej wypowiedź papieża Jana Pawła II dotyczącą relacji nauczania Kościoła do problemu ewolucji. Dalej zamieszczamy także fragment encykliki Franciszka *Laudato si'* – odczytanie sensu obu tych wypowiedzi będzie zapewne łatwiejsze dla czytelnika po uwzględnieniu poniższych fragmentów dokumentu Komisji.

> 63: […] Dzieje początków rodzaju ludzkiego są skomplikowane i podatne na korekty, ale antropologia fizyczna i molekularna wspólnie twierdzą, że początków rodzaju ludzkiego należy szukać w Afryce około 150.000 lat temu w populacji humanoidów o wspólnym kodzie genetycznym. Jakiekolwiek byłoby wyjaśnienie, to trzeba przyjąć, że najważniejszym elementem w pochodzeniu człowieka był ciągły wzrost rozmiaru mózgu, który doprowadził w końcu do homo sapiens. Wraz

[1622] Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.*, dz. cyt.

[1623] Zob. Jan Paweł II, *List Apostolski w formie Motu proprio „Tredecim Anni"* [...] *aprobujący statuty Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1982 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_06081982_tredecim-anni.html [dostęp: 15 II 2023].

z rozwojem mózgu ludzkiego natura i prędkość ewolucji zostały zmienione na zawsze: wraz z wprowadzeniem cech wyłącznie ludzkich, takich jak świadomość, intencjonalność, wolność i twórczość ewolucja biologiczna przybrała nową szatę ewolucji typu społecznego i kulturowego.

64: Papież Jan Paweł II […] potwierdził, że «Nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą». […] Przesłanie Jana Pawła II nie może być odczytane jako akceptacja wszystkich teorii ewolucji, włącznie z tymi […], które otwarcie zaprzeczają, że Boska Opatrzność mogła mieć jakąkolwiek funkcję przyczynową w rozwoju życia we wszechświecie. […] Teorie ewolucji i pochodzenia wszechświata posiadają szczególne znaczenie teologiczne, kiedy dotykają doktryny o stworzeniu ex nihilo i stworzenia człowieka na obraz Boga[1624].

Franciszek, Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI, 27 X 2014 r.

Podczas okolicznościowego przemówienia do Papieskiej Akademii Nauk papież Franciszek – podobnie jak jego dwaj poprzednicy – odniósł się do kwestii ewolucji. Tak jak Jan Paweł II i Benedykt XVI wskazał na brak sprzeczności pomiędzy odkryciami nauk szczegółowych odnośnie powstania świata i pojawienia się człowieka, zaznaczając jednak ontologiczny przeskok jaki wyodrębnia człowieka od reszty stworzenia. Nowością jest charakterystyczny język, prosty, można chyba powiedzieć, popularny, a nie teologiczny, użyty przez papieża w celu omówienia zagadnienia ewolucji w świetle wiary. Zwraca uwagę także spojrzenie na ewolucję jako na proces który trwa nadal, a na który obecnie podlega już wpływowi świadomego działania człowieka[1625].

[1624]Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wspólnota i służba* [albo: *Komunia i służba*]. *Osoba ludzka stworzona na obraz Boga,* (2004 r.), tekst angielski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html [dostęp: 15 II 2023], tekst polski [tłum. J. Bujak?] za: J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 571 i nn.

[1625]Przypomina to myśl działającego w pierwszej połowie XX wieku jezuickiego przyrodnika i myśliciela, P. Teilharda de Chardin. Zob. P. Teilhard de Chardin: *Fenomen człowieka*, dz. cyt., s. 186 i nn.; *Sedno zagadnienia*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 26; *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1987, s. 181-184.

Tak jak w przypadku wcześniejszych wypowiedzi papieskich z tym związanych także i tą przytaczamy poniżej, ze względu na znaczenie tego tematu dla współczesnej teologii grzechu pierworodnego.

> Gdy czytamy w Księdze Rodzaju opowieść o stworzeniu, zachodzi niebezpieczeństwo, że wyobrazimy sobie Boga jako czarownika z różdżką magiczną, będącą w stanie dokonać wszystkiego. Ale nie jest tak. On stworzył byty i pozwolił im się rozwijać zgodnie z wewnętrznymi prawami, które dał każdemu, aby się rozwijały, aby doszły do swej pełni. Dał autonomię bytom wszechświata w tym momencie, w którym zapewnił im swoją trwałą obecność, dając istnienie każdej rzeczywistości. I tak stworzenie rozwijało się przez wieki, tysiąclecia, aż stało się takie, jakie znamy dzisiaj, właśnie dlatego, że Bóg nie jest demiurgiem czy magiem, lecz jest Stwórcą, który daje istnienie wszystkim bytom. Początek świata nie jest dziełem chaosu, który zawdzięcza swoje pochodzenie komuś innemu, lecz pochodzi on bezpośrednio od najwyższej Zasady, która stwarza z miłości. Big-Bang, który dziś sytuuje się u początku świata, nie przeczy boskiemu działaniu stwórczemu, lecz go wymaga. Ewolucja natury nie jest sprzeczna z pojęciem stworzenia, ponieważ ewolucja zakłada stworzenie bytów, które ewoluują.
>
> Natomiast jeśli chodzi o człowieka, to mamy do czynienia ze zmianą i nowością. Kiedy w szóstym dniu, według opowieści z Księgi Rodzaju, następuje stworzenie człowieka, Bóg daje istocie ludzkiej inną autonomię, autonomię różną od tej, jaką posiada natura, która jest wolnością. Mówi człowiekowi, by nadawał imiona wszystkim rzeczom i rozwijał się z biegiem historii. Czyni go odpowiedzialnym za stworzenie, także aby czynił sobie poddanym świat stworzeń, aby dbał o jego rozwój, i tak aż do końca czasów. Zatem właściwą postawą naukowca, a nade wszystko naukowca chrześcijańskiego jest zadawanie sobie pytania o przyszłość ludzkości i ziemi, a jako byt wolny i odpowiedzialny przyczynia się do jej przygotowywania, ochrony, eliminowania niebezpieczeństw dla środowiska zarówno naturalnego, jak i ludzkiego. Ale jednocześnie naukowiec powinien kierować się ufnością, że natura skrywa w swoich mechanizmach ewolucyjnych potencjał, który inteligencja i wolność mają odkrywać i wykorzystywać, aby osiągnąć rozwój zgodny z zamysłem Stwórcy[1626].

[1626]Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI 27 X 2014*, dz. cyt.

Franciszek, Encyklika „Laudato si'", 2015 r.

Encyklika papieża Franciszka *Laudato si',* chociaż nie podejmuje szerszych rozważań nad kwestią pojawienia się człowieka, warta jest odnotowania, ponieważ wyraża myśl, w której przyjmuje się niejako tezę powstania człowieka na drodze ewolucji, jako fakt wystarczająco umocowany za sprawą odkryć nauki – stanowisko takie zupełnie nie dziwi nas w świetle przytoczonych wcześniej słów Franciszka do członków Papieskiej Akademii Nauk. W *Laudato si'* jasno stwierdzono, że człowieka wyróżnia *nowość*, jakiej nie da się wyjaśnić samym tylko procesem ewolucyjnym: jest to *osobista tożsamość* i zdolność wchodzenia w relacje, zwłaszcza ze Stwórcą. Warto także zauważyć, że papież dostrzega nasilający się współcześnie problem przyspieszającego procesu zmian w kulturze ludzkiej za którym nie nadąża ewolucja biologiczna[1627].

> 81. Człowiek, choć jest również objęty procesami ewolucyjnymi, niesie ze sobą pewną nowość, której nie da się wyjaśnić przez ewolucję oraz inne systemy otwarte. Każdy z nas ma jakąś tożsamość osobistą, zdolną do wejścia w dialog z innymi i z samym Bogiem. Zdolność do refleksji, rozumowania, kreatywności, interpretacji, twórczości artystycznej i inne oryginalne możliwości ukazują pewną wyjątkowość, która wykracza poza dziedzinę fizyczną i biologiczną. Nowość jakościowa, jaką oznacza powstanie bytu osobowego w ramach materialnego wszechświata, zakłada bezpośrednie działanie Boga, szczególne powołanie do życia i do relacji jednego «Ty» z innym «ty». Na podstawie relacji biblijnych uważamy osobę za podmiot, którego nigdy nie można redukować do kategorii przedmiotu[1628].

[1627]Zob. Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (2015 r.), dz. cyt., nr 18.
[1628]Tamże, nr 81.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Przekłady i wydania Biblii:

Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Tribus Tomis Distincta [Wulgata], Roma 1590.

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r., oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

Kuśmirek A. [przekład i opracowanie], *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*, Warszawa 2000.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. V, Poznań 2014 = **Biblia Tysiąclecia**.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2009 = **Biblia Paulistów**.

Popowski R. [przekład i opracowanie], *Biblia pierwszego Kościoła,* Warszawa, 2017 = **Biblia pierwszego Kościoła.**

Popowski R. [przekład i opracowanie], *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013.

Popowski R., Wojciechowski M. [przekład i opracowanie], *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi,* Warszawa 2017.

Rahlfs A. [ed.], *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1962.

Stanek T., *Opowieść o stworzeniu świata: Rdz 1,1-3, 21. Przekład według TM*, w: *Genesis 1-3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 13-20.

Zbiory dokumentów Kościoła, wypowiedzi papieskich i innych źródeł chrześcijańskich:

Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi, red. M. Starowieyski, Kraków 2010.

Apologie. Mincjusz Feliks, Oktawiusz, Do Diogneta, Klemens Aleksandryjski, Zachęta Greków, tłum. i oprac. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, red. E. Stanula, Warszawa 1988.

Baron A., Pietras H., *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 381 do 431 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 4], Kraków 2010 = **Acta Synodalia II.**

Baron A., Pietras H., *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 431 do 504 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 6], Kraków 2011 = **Acta Synodalia III.**

Baron A., Pietras H., *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 50 do 381 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 1], Kraków 2006 = **Acta Synodalia I.**

Baron A., Pietras H., *Dokumenty synodów* [*Acta synodalia*] - *od 506 do 553 roku* [Synody i kolekcje praw, t. 8], Kraków 2014 = **Acta Synodalia IV.**

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa i in. [wyd. III wersji ze źródłami posegregowanymi chronologicznie], Poznań 2007 **= Breviarium Fidei [nowa wersja].**

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda [wyd. IV wersji ze źródłami posegregowanymi tematycznie], Poznań 2001 **= Breviarium Fidei [dawna wersja].**

Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w., oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010.

Dokumenty soborów powszechnych, t. 1 (325-787): Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2002 = **Dokumenty soborów I.**

Dokumenty soborów powszechnych, t. 2 (869-1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2003 = **Dokumenty soborów II.**

Dokumenty soborów powszechnych, t. 3 (1414-1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym, red. A. Baron, H. Pietras [tł. A. Baron i in.], Kraków 2004 = **Dokumenty soborów III.**

Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2004 = **Dokumenty soborów IV.**

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum ed. H. Denzinger., denuo ed. K. Rahner, Romae 1957 = **Enchiridion symbolorum.**

Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne i inni, t. 1-161, reprodukowane w całości: http://patristica.net/graeca/ [dostęp: 15 II 2023] = **Patrologia Graeca.**

Patrologia Latina, ed. J. P. Migne i inni, t. 1-221, reprodukowane w całości: http://patristica.net/latina/ [dostęp: 15 II 2023] = **Patrologia Latina.**

Pierwsi apologeci greccy, oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004.

Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów,* t. 1 [Opera Omnia VIII/1], tłum. W. Szymona, Lublin 2013.

Ratzinger J., *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 2002.

Świderkówna A., Starowieyski M., *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010.

The sources of catholic dogma [oprac. H. Denzinger], tłum. R. J. Deferrari, Fitzwilliam [USA, NH] 1955.

Dokumenty i teksty liturgiczne Kościoła:

A New Cathechism. Catholic faith for adults. New Authorized Edition with Supplement [oprac. na zlecenie Konferencji Episkopatu Holandii, tyt. oryg. *De Nieuwe Katechismus*], tłum. K. Smyth, New York N.Y., 1973.

Akta Synodu w Arles, ok. 470-475 r., w: Acta Synodalia III, s. 256.

Akta Synodu w Diospolis (Lidzie) w 415 r., w: Acta Synodalia II, s. 199-219.

Akta Synodu w Kartaginie w 253 r., w: Acta Synodalia I, s. 12-15.

Akta Synodu w Kartaginie w 411 r., w: Acta Synodalia II, s. 185-186.

Akta Synodu w Kartaginie w 416 r., w: Acta Synodalia II, s. 224.

Akta Synodu w Kartaginie w 418 r., w: Acta Synodalia II, s. 246 i nn.

Akta Synodu w Milewe w 416 r., w: Acta Synodalia II, s. 226.

Akta Synodu w Orange w 529 r., w: Acta Synodalia IV, s. 128-132.

Anastazy II, *List Bonum Atqueiucundum do biskupów Galii* (498 r.), w: Enchiridion symbolorum, nr 360/170, przekład polski w: Breviarium Fidei [nowa wersja], nr 91; a także: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V.44.

Benedykt XVI, *Motu Proprio w celu zatwierdzenia i opublikowania Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego,* w: *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego,* Kielce 2005, s. 5-6.

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (2010 r.), Poznań 2010 = **Verbum Domini.**

Fragment oświadczenia Louis-Eugène Bautaina, podpisanego wobec krytyki ze strony Grzegorza XVI (1840 r.), tekst polski w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr I.7, tekst oryginalny: Enchiridion symbolorum, nry 2757/1622 i nn.

Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (2015 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf [dostęp: 15 II 2023].

Indiculus [Rozdziały pseudo-celestyńskie] *ok. 431-442 r.*, w: Breviarium Fidei [nowa wersja], nr. 51 i nn.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia"* [...] *o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (1984 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et Ratio”* (1998 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (1979 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum” ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II* (1992 r.), w: *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992 r.), Poznań 1994, s. 5-9.

Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”* […] *o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (1984 r.), tekst łaciński: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html [dostęp: 15 II 2023], przekład polski: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *List Apostolski w formie Motu proprio „Tredecim anni”* [...] *aprobujący statuty Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1982 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_06081982_tredecim-anni.html [dostęp: 15 II 2023].

Katechizm Kościoła Katolickiego [z uwzględnieniem poprawek – *corrigenda*], Poznań 2020, a także oprac. internetowe za zgodą wydawcy: oprac. M. Baranowski i S. Kuczwara: http://www.katechizm.opoka.org.pl/ [dostęp: 15 II 2023] = **KKK.**

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, Kielce 2005.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae”* (1973 r.), tekst oryg.: „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 396-408, przekład polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_pl.html [dostęp: 15 II 2023] = **Mysterium Ecclesiae.**

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (1990 r.), tekst łac.: „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1550-1570, przekład polski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_pl.html [dostęp: 15 II 2023] = **Donum veritatis.**

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* (1979 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 15 II 2023].

Leon Wielki, *List do Flawiana, biskupa Konstantynopola o Eutychesie, zwany Tomus ad Flavianum* (449 r.), w: Dokumenty soborów I, s. 193.

Leon X, *Bulla Exsurge Domine* (1520 r.), w: Breviarium fidei [nowa wersja], nr 304.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html [dostęp: 15 II 2023].

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007 r.), tekst polski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_pl.pdf [dostęp: 15 II 2023].

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wspólnota i służba* [albo: *Komunia i służba*]. *Osoba ludzka stworzona na obraz Boga*, (2004 r.), tekst angielski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html [dostęp: 15 II 2023], tekst polski fragmentów [tłum. J. Bujak?] za: J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów* doktrynalnych, Szczecin 2007, s. 571 i nn.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979 r.), tekst polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_pl.html [dostęp: 15 II 2023].

Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.

Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1991.

Ostatnia choroba, zgon i pogrzeb Jana Pawła II, [Polskie tłumaczenie dodatku do „Acta Apostolicae Sedis" t. 97 z dn. 17 IV 2005, red. G. Polak, tłum. K. Gołębiowski], Warszawa 2006.

Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2020.

Papieska Komisja Biblijna, *De charactere historico trium priorum capitum Geneseos* [*O historycznym charakterze trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*] (1909 r.), tekst łac.: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19090630_genesi_lt.html [dostęp: 15 II 2023].

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele,* tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

Papieska Komisja Biblijna, *O źródłach Pięcioksięgu i historycznej wartości Rodzaju 1-11* (1948 r.), tekst włoski: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19480116_fonti-pentateuco_it.html [dostep: 15 II 2023].

Paweł VI, *List apostolski w formie motu proprio „Solemni hac liturgia"* [popularnie: *Credo Pawła VI*] (1968 r.), tekst angielski: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html [dostęp: 15 II 2023], fragment przekładu polskiego w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V.62.

Pius IX, *Bulla „Ineffabilis Deus"* (1854 r.), polski, niepełny przekład w: Breviarium Fidei [nowa wersja], nry 524-528.

Pius V, *Bulla „Ex omnibus afflictionibus”* (1567 r.), w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nry V.51-60.

Pius VI, *Konstytucja „Auctorem fidei”* (1794 r.), w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr V.61.

Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius Magistri”* (1929 r.), tekst oryg.: http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html [dostęp: 15 II 2023]; tekst polski: Pius XI, *O chrześcijańskiem wychowaniu młodzieży („Divini illius magistri”) : encyklika z dnia 31 grudnia 1929 r.*, tłum. i oprac. J. Korzonkiewicz, Poznań 1932.

Pius XII, *30 November 1941 'God the Only Commander and Legislator of the Universe' Address to the Plenary Session of the Academy,* w: *Papal Addresses to the Pontifical Academy of Sciences 1917-2002 and to Pontifical Academy of Social Sciences 1994-2002,* Vatican City 2003, s. 91-99.

Pius XII, *Encyklika „Fulgens corona”* (1953 r.), fragment przekładu polskiego w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nr VI.106-108.

Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”* (1943 r,), fragmenty przekładu polskiego w: Breviarium Fidei [dawna wersja], nry 97-99.

Pius XII, *Encyklika O pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej „Humani generis”* (1950 r.). Tekst oryg.: http://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [dostęp: 15 II 2023]. Przekład angielski: http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [dostęp: 15 II 2023].

Pius XII, *Konstytucja Apostolska „Munificentissimus Deus”* (1950 r.), tekst łac.: „Acta Apostolicae Sedis”, 42 (1950), s. 753-773., fragmenty w przekładzie polskim za: Breviarium fidei [nowa wersja], nry 1083-1086.

Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencki, *Bulla unii z Koptami* (*Cantate Domino*) [albo inaczej *dla Jakobitów*] (Sesja XI, 1442 r), w: Dokumenty soborów III, s. 595-597.

Sobór Bazylejsko-Ferrarsko-Florencki, *Bulla unii z Ormianami* (*Exultate Deo*) [albo inaczej *Dekret dla Ormian*] (Sesja VIII, 1439 r.), w: Dokumenty soborów III, s. 509.

Sobór Laterański IV, *Konstytucja o wierze katolickiej* (1215 r.), w: Dokumenty soborów II, s. 221.

Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym* (sesja V, 1546 r.), w: Dokumenty soborów IV, s. 235- 241.

Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* (sesja VI, 1547 r.), w: Dokumenty soborów IV, s. 291-293.

Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor Aeternus”* (1870 r.), w: *Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2004, s. 912-927.

Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”* (1870 r.), w: *Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras [tłum. A. Baron i inni], Kraków 2004, s. 889-911 = **Dei Filius.**

Sobór Watykański II, *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (1965 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 377-401.

Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (1964 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 193-208 = **Unitatis redintegratio.**

Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* (1965 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 288-301 = **Optatam totius.**

Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu „Inter mirifica”* (1963 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 87-95.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1964 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 104-166 = **Lumen gentium.**

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* (1965 r.), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 350-363 = **Dei verbum.**

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (1965 r), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 2002, s. 526-606 = **Gaudium et spes.**

Sykstus IV, *Konstytucja „Cum praeexcelsa”* (1477 r.), w: Breviarium fidei [nowa wersja], nr 302.

Sykstus IV, *Konstytucja „Grave nimis”* (1483 r.), w: Breviarium fidei [nowa wersja], nr 303.

Wyjaśnienia podane przez J. E. Sekretarza Generalnego świętego Soboru na 123 Kongregacji Generalnej w dniu 16 listopada 1964 roku, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 164-166.

Youcat, Częstochowa 2011.

Zozym, *List „Tractoria” do Kościołów Wschodnich, do Diecezji Egipskich, Konstantynopolu, Tesaloniki* (418 r.), w: Enchiridion symbolorum, nr 231/109a.

Wypowiedzi papieskie:

Benedykt XVI, *Audiencja generalna 14 marca 2007r*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070314.html [dostęp: 15 II 2023].

Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2011 r.,* tekst polski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20101104_lent-2011.html [dostęp: 15 II 2023].

Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk 31 X 2008 r.*, tekst angielski: http://www.accademiascienze.va/content/accademia/en/magisterium/benedictxvi/31october2008.html [dostęp: 9 I 2020].

Benedykt XVI, *Św. Efrem Syryjczyk – Audiencja generalna 28 listopada 2007*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071128.html [dostęp: 15 II 2023].

Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI 27 X 2014*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-accademia-scienze.html [dostęp: 15 II 2023], tekst polski za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewolucja_27102014.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Audiencja generalna 1 X 1986 r.,* tekst włoski: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861001.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Audiencja generalna 21 VII 1999 r.*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_21071999.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Audiencja generalna 25 VI 1997 r.*, tekst angielski https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_25061997.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Jubileuszowa pielgrzymka Jego Świątobliwości Jana Pawła II do Ziemi Świętej (20-26 marca 2000 r.). Anioł Pański, Jeruzalem, Niedziela 26 marca 2000 r.*, tekst angielski: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/documents/hf_jp-ii_ang_20000326_jerusalem.html [dostęp: 15 II 2023].

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* [zbiór papieskich katechez środowych], Watykan 1986.

Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.* Przekład polski: https://nauka.wiara.pl/doc/469395.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji [dostęp: 15 II 2023]. Na stronie Papieskiej Akademii Nauk tekst angielski: http://www.pas.va/content/accademia/en/magisterium/johnpaulii/22october1996.html [dostęp: 8 I 2021].

Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela* [zbiór papieskich katechez środowych], Watykan 1987.

Inne źródła chrześcijańskie i apokryfy:

Adomnan z Hy, *O miejscach świętych,* w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 244-310.

Anonim z Piacenzy, *Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej,* w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 206-236.

Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem,* w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 45-210.

Anzelm z Canterbury, *List o Wcieleniu Słowa,* w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 211-256.

Anzelm z Canterbury, *O dziewiczym poczęciu i o grzechu pierworodnym*, w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 257-324.

Arystydes z Aten, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy,* oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 135-150.

Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, w: Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana. Część pierwsza,* tłum. W. Szołdrski, W. Kania, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977, s. 27-551.

Augustyn, *Początkowe nauczanie religii,* tłum. W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne,* tłum. i oprac. W. Budzik, red. E. Misiołek, Warszawa 1952, s. 1-60.

Augustyn, *Przeciw Julianowi*, w: Augustyn, *Przeciw Julianowi* [cz. 1], tłum. i oprac. W. Eborowicz, E. Stanula, Warszawa 1977, s. 79-236.

Augustyn, *Wyznania*, w: Św. Augustyn, *Wyznania,* tłum. i oprac. Z. Kubiak, Kraków 2009, s. 27-454.

Boecjusz, *Liber de Persona et duabus naturis*, w: Patrologia Latina, t. 64, s. 1338-1354.

Bonawentura, *Lignum vitae*, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne,* tłum. K. Żuchowski, Warszawa 1984, s. 260-284.

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy,* w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy,* tłum. W. Kania, oprac. J. St. Bojarski, M. A. Bogacki, Warszawa 1973, s. 23-323.

Do Diogneta, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 339-350.

Efrem Syryjczyk, *Pieśń 49*, tekst za: *Patrystyczna katecheza Benedykta XVI*, w: „Vox Patrum" 29 (2009), s. 69-71.

Efrem Syryjczyk, *Pieśń o Chrystusie Światłości Świata*, w: *Wybrane pieśni i poematy syryjskie,* tłum. W. Kania, oprac. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 40-41.

Efrem Syryjczyk, *Pieśń o wierze,* w: *Wybrane pieśni i poematy syryjskie,* tłum. W. Kania, oprac. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 27-30.

Efrem Syryjczyk, *Pieśń o zmartwychwstaniu umarłych,* w: *Wybrane pieśni i poematy syryjskie,* tłum. W. Kania, oprac. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 80-82.

Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych,* w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 118-199.

Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*, oprac. A. Cabassi i inni; Kraków 2009, s. 230-233.

Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, tłum. i oprac. J. Stahr, Poznań 1933, s. 1-304.

Grzegorz z Nyssy, *Adversus eos, qui baptismum differunt, w:* Patrologia Graeca 46, s. 415-432.

Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka,* w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. i oprac. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 45-149.

Hermas, *Pasterz*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 211-291.

Homilia z II wieku (tzw. Drugi List do Koryntian św. Klemensa), tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 91-101.

I Księga Henocha [etiopska], tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu,* oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 144-189.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 113-119.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 120-123.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 128-131.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 136-139.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 124-127.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, w: *Św. Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses,* tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 9-513.

Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, w: Ireneusz z Lyonu*, Wykład nauki apostolskiej*, tłum. i oprac. W. Myszor, Kraków 1997, s. 21-99.

Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, w: Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian,* t. 1, cz. 1, tłum. T. Sinko, oprac. A. Baron, Kraków 1995, s. 35-237.

Jan Chryzostom, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1-3),* tłum. i oprac. S. Kaczmarek, Kraków 2008, s. 51-113.

Jan Chryzostom, *Mowy katechetyczne*, tłum. W. Kania, w: *Sakramenty wiary,* tłum. i oprac. H. Muckermann i inni, Kraków 1970, s 140-205.

Justyn Męczennik*, 1 Apologia,* tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy,* oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 207-270.

Justyn Męczennik*, 2 Apologia,* tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy,* oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 271-284.

Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. i oprac. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 160-318.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* [I-IV], w: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy,* t. 1, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 1-394.

Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk* [*Zachęta Greków*], w: *Apologie. Mincjusz Feliks, Oktawiusz, Do Diogneta, Klemens Aleksandryjski, Zachęta Greków,* tłum. i oprac. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, red. E. Stanula, Warszawa 1988, s. 116-202.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, Kraków 2010, s. 51-87.

Księga Jubileuszów, tłum. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu,* oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 262-342.

List Barnaby, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 179-204.

Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna,* tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 308-331.

Metody z Olimpu, *Uczta,* tłum. S. Kalinkowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1980, w: *Św. Metody z Olimpu: Uczta. Orygenes: Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, s. 27-108.

Nauka dwunastu Apostołów (Didache), tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* Kraków 2010, s. 33-44.

Opis podróży z Bordeaux do Jerozolimy, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.,* oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 70-76.

Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, w: Origenes [sic], *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. T. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensa" 5 (1967: 2), s. 148-180.

Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju,* w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. S. Kalinkowski, H. Pietras, Kraków 2012, s. 20-165.

Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian cz. 1*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. S. Kalinkowski, E. Stanula, Warszawa 1994, s. 43-351.

Orygenes, *O zasadach*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, K. Augustyniak, oprac. S. Kalinkowski, H. Pietras, Kraków 1996, s. 51-393.

Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, tłum. A. Świderkówna, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 156-161.

Ratzinger J., *Bóg Stwórca. Pierwsze kazanie wielkopostne, Monachium, 8 marca 1981 roku*, w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 24-33.

Ratzinger J., *Grzech i odkupienie. Czwarte kazanie wielkopostne, Monachium, 29 marca 1981 roku,* w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 57-67.

Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków,* tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 311-366.

Teofil z Antiochii, *Do Autolika,* tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, oprac. J. Naumowicz, L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 385-464.

Tertulian, *O chrzcie*, w: *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian: Wybór pism*, tłum. i oprac. W. Kania, W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970, s. 133-192.

Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi,* tłum. S. Ryzner, oprac. W. Myszor, Warszawa 1993, s. 33-315.

Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta. Tertulian: Przeciw Prakseaszowi. Hipolit: Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Buszewisz, S. Kalinkowski, oprac. H. Pietras, Kraków 1997, s. 33-86.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I-II, q. 71-89: O wadach i grzechach* [t. 12], tłum. i oprac. F. D. Bednarski, Londyn 1965.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I, q. 27-43: O Trójcy Przenajświętszej* [t. 3], tłum. i oprac. P. Bełch, Londyn 1978.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I, q. 85–102: Człowiek* [t. 7], tłum. i oprac. P. Bełch, Londyn 1980.

Tomasz z Celano, *Żywot drugi świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. A. Strzelecka, w: *Źródła Franciszkańskie (XIII-XIV w.)*, t. 3, oprac. R. Witkowski i inni, Poznań-Warszawa 2007, s. 255-528.

Transitus Jana Teologa, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 799-809.

Transitus Józefa z Arymatei, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 810-816.

Transitus Melitona z Sardes, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 817-826.

Transitus R, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 782-798.

Źródła niechrześcijańskie:

Epos o Gilgameszu, tłum. i oprac. K. Łyczkowska i inni, Warszawa 2002.

Głuchowski D. [także: Glukhovsky D.], *Futu.re*, tłum. P. Podmiotko, Kraków 2015.

Herbert F., *Oczy Heisenberga*, tłum. I. Dudziak, Warszawa 1993.

Lem S., *Dzienniki gwiazdowe*, wyd. rozszerzone, Kraków 1982.

Simmons D., *Endymion*, tłum. W. Szypula, Warszawa 2008.

Simmons D., *Hyperion*, tłum. A. Nakoniecznik, Warszawa 2007.

Simmons D., *Tryumf Endymiona*, tłum. W. Szypula, Warszawa 2009.

Simmons D., *Upadek Hyperiona*, tłum. W. Szypula, Warszawa 2008.

Teksty piramid z piramidy Unisa, tłum. A. Sarwa, Sandomierz 2009.

The Status Quo in the Holy Places, Jerusalem 1929.

Opracowania:

Opracowania z zakresu teologii biblijnej, dogmatycznej i fundamentalnej:

Anderwald A., *Dlaczego teologa interesują inne nauki,* w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy,* red. D. Wąsek, Kraków 2021, s. 11-30.

Anderwald A., *Początki człowieka a grzech pierworodny. Od konfliktu do integracji*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 287-297.

Anderwald A., *St. John Paul II' Ideas of Dialogue Between the Church and Science*, „Roczniki Teologiczne" 63 (2016:9), s. 81-89.

Anderwald A.*, Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych,* Opole 2007.

Antoniewicz M., *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego,* „Roczniki Teologii Dogmatycznej" 59 (2012: 4), s. 259-273.

Austriaco N. P. G. i inni, *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna.,* tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019.

Bachanek G., *Tajemnica grzechu pierworodnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Theologica Varsaviensia" 49 (2011: 1), s. 172-190.

Baran W., *Grzech pierworodny dziś. Próba reinterpretacji dogmatu w obliczu wyzwań współczesności*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 7 (2021), s. 11-29.

Baran W., *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda. Studium Sentencji i Komentarzy Bonawentury i Tomasza z Akwinu,* Kraków 2019, s. 246 i nn.

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009.

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012.

Basiuk M., *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1, 26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu,* w: *Genesis 1 – 3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 52-59.

Bednarz M., *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007.

Blaza M., Kowalczyk D., Wencel K. T., *Traktat o człowieku. Traktat o sakramentach,* Warszawa 2007.

Blaza M., *Matka Boża w teologii prawosławnej*, „Studia Bobolanum" 29 (2018:1), s. 23-45.

Bokwa I., *Tajemnica Boga-Człowieka,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 59-74.

Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P., *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria* [Historia dogmatów t. 3], tłum. P. Rak, Kraków 2001 = **Historia dogmatów III.**

Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, tłum. A. Kuryś i inni, Kraków 2001.

Brown R. E., *I Bogiem było słowo. Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.

Bugajak G., *„Adamie, gdzie jesteś?" Kilka uwag o istocie człowieczeństwa*, w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 83-98.

Bujak J., *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów* doktrynalnych, Szczecin 2007.

Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego,* tłum. H. Paprocki, Białystok/Warszawa 1992.

Buxakowski J., *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998.

Chaberek M., *O obowiązywalności wczesnych dekretów Papieskiej Komisji Biblijnej,* „Polonia Sacra" 24 (2020: 4), s. 149-167.

Czajkowski M., *„Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?" (Ps 8,5). Orędzie antropologiczne Starego Testamentu*, w: *Minister verbi. Liber sollemnis excellentissimo domino Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitae Gnesnensi ad honorandum desimum quartum eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatusque,* red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno 2003, s. 79-94.

Danielewicz Z., Kowalczyk M., *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007.

Dąbek T. M., *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 40 (1987: 4), s. 288-296.

Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.

Dzieńska D., *„Dziś ze mną będziesz w raju" (Łk 23, 43) – znaczenie wyrażenia para,deisoj na tle myśli judaistycznej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 37 (2018: 1-2), s. 213-229.

Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna,* tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.

Evdokimov P., *Prawosławie,* tłum. J. Klinger, Warszawa 2003.

Ferdek B., *Nasza Siostra – Córą i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki,* Świdnica 2007, s. 123-132.

Filipiak M., *Księga Koheleta. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań-Warszawa 1980.

Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.

Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu*, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej t. 3*, red. W. Beinert, t. 3, tłum. J. Fenrychowa, Z. Kijas, Kraków 1999.

Góźdź K., *Tajemnica człowieka,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 33-55.

Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej,* Kraków 2011.

Granat W., *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek,* Lublin 1961.

Greene J. A., *Sodom and Gomorrah* [hasło], w: *The Oxford Guide To People And Places Of The Bible*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Oxford 2004, s. 294.

Gross J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. I. Von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel 1960.

Grossi, V., Ladaria L. F., Lécrivain P., Sesboüé B., *Człowiek i jego zbawienie: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne, etyka chrześcijańska: od „autorytetów" do Magisterium* [Historia dogmatów t. 2], tłum. P. Rak, Kraków 2001 = **Historia dogmatów II.**

Grzybek S., *Księga Tobiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1963.

Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia,* Kraków 2013.

Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 2004.

Jakubiec Cz., *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań 1968.

Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu,* oprac. M. Czekański, Kraków 2012.

Jankowski A., *Listy więzienne Św. Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962.

Jaskóła P., *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, Opole 2018.

Jaźniewicz W., *Koncepcja grzechu pierworodnego w pracach Christiana de Duve'a*, „Studia Pelplińskie" 53 (2019), s. 249-260.

Jelonek T., *Biblia a mity o raju i złotym wieku,* Kraków 2010.

Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia,* Kraków 2004.

Jelonek T., *Spory między naukami przyrodniczymi a Biblią były niepotrzebne,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 263-276.

Kałuża K., *Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata,* w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy,* red. D. Wąsek, Kraków 2021, s. 113-153.

Katolicki Komentarz Biblijny, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, tłum. K. Bardski i inni, Warszawa 2004.

Kaucha K., *„Cóż to jest prawda?" Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera,* Lublin 2020.

Kaznowski M., *Koncepcja grzechu pierworodnego u Raymunda Schwagera*, „Studia Gdańskie" 31 (2012), s. 77-95.

Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.

Keller J., *Prawosławie,* Warszawa 1982.

Kijas Z. J., *Początki świata i człowieka,* Kraków 2004.

Kochaniewicz B., *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu „Transitus Mariae" Pseudo-Józefa z Arymatei*, „Salvatoris Mater" 7 (2005: 1), s. 263-287.

Kochaniewicz B., *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Rzym 2004.

Kosche M., *Ślepa natura czy projektant? Współczesne próby wyjaśnienia pluralizmu form życia, „*Roczniki Teologiczne" 62 (2015: 2), 241-258.

Kozyra J., *List świętego Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.

Krasiński J., *„Potknięcia" urzędów kościelnych w dziedzinie prawdy,* w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996, s. 69-79.

Kulisz J., *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986.

Kunka S., *Boża miara wyznaczona złu. Szkic do protologii integralnej*, „Roczniki Teologiczne" 63 (2016: 2), s. 285-298.

Kunka S., *Grzech pierworodny a obraz Boży w człowieku*, „Polonia Sacra" 18 (2014: 4), s. 59-79.

Ladaria Ferrer L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej,* tłum. A. Baron, Kraków 1997.

Landersdorfer S., *Sumerisches im AT*, Bonn 1916.

Langkammer H. H., *Księga Syracha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy,* Poznań 2020.

Langkammer H., *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom drugi. Listy więzienne św. Pawła,* Legnica 2010.

Langkammer H., *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła,* Legnica 2011.

Langkammer H., *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom trzeci. Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, Legnica 2011.

Langkammer H., *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz,* Lublin 2001.

Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013.

Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27 – 36, 43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2014.

Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.

Łach J. B., *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne,* Poznań 2018.

Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 1962.

Łach S., Łach J., *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy,* Poznań 1990.

Łukaszuk T. B., *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976.

Maciążek W., *Grzech pierworodny jako negacja wdzięczności. Próba odczytania konfesyjnie zróżnicowanych interpretacji,* „Teologia w Polsce" 9 (2015: 1), s. 149-159.

Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.

Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018.

Matwiejuk K., *Duch Święty a Matka Boża w liturgii bizantyjskiej*, „Salvatoris Mater" 10 (2008: 2), s. 207-237.

McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Kraków 2014.

Mettinger T. N. D., *The Eden Narrative: A literary and Religio-Historical Study of Genesis 2 – 3,* Winona Lake 2007.

Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1 – 12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010.

Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W. R. Farmer i inni, Warszawa 2000.

Moskal P., *Struktura bytu ludzkiego,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 11-21.

Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.

Münnich M., *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, „Przegląd Historyczny" 95 (2004: 2), s. 153-167.

Nadbrzeżny A., *Od „grzechu Adama" do „grzechu świata". Rozwój teologicznej refleksji na temat grzechu pierworodnego,* w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy*, red. D. Wąsek, Kraków 2021, s. 89-112.

Napiórkowski S. C., *Dogmat o wniebowzięciu w 50. Rocznicę ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku,* red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001, s. 95-115.

Naumowicz C., *Związek między grzechem i śmiercią w aktualnej refleksji teologicznej*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej" 58 (2011: 3), s. 227-240.

Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii,* Opole 1978.

Paciorek A., *Drugi list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2017.

Paciorek A., E*wangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005.

Pietras H., *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdvHaer V, 23, 1-2)*, w: *Grzech Pierworodny* / *Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza,* red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 25-39.

Piotrowski E., *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty,* „Verbum Vitae" 36 (2019), s. 285-314.

Poniży B., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012.

Potocki S., *Księga Przysłów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 2008.

Przyszychowska M., *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013.

Rahner K. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

Rahner K., *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, tłum. W. T. O'Hara, New York/West Germany [sic!] 1965.

Ratzinger J., *Córa Syjonu. Rozważania o maryjnej wierze Kościoła,* w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 361-402.

Ratzinger J., *Czym jest człowiek,* w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 185-200.

Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1985.

Ratzinger J., *Wiara w stworzenie a teoria ewolucji*, w: J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], tłum. J. Kobienia, Lublin 2022, s. 95-106.

Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* [Opera Omnia IV], tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017.

Romaniuk K., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1969.

Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 1978.

Rosik M., *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.

Roszak P., *Extra scientiam nulla theologia? Rola poznania naukowego w dyskursie teologicznym*, w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy,* red. D. Wąsek, Kraków 2021, s. 31-55.

Różycki I., *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto. Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej, „*Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), s. 465-508.

Różycki I., *Tradycja jako norma bliska. Nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego*, „Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), s. 423-450.

Rumianek R., *Rozumienie śmierci w Starym Testamencie*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 14 (2001), s. 29-35.

Rusecki M., *Traktat o Objawieniu,* Kraków 2007.

Salij J., *Pochodzenie człowieka w świetle wiary i nauki,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 277-286.

Salij J., *Przekleństwo śmierci i śmierć w Chrystusie. Próba teologii śmierci,* w: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2003, s. 229-240.

Salij, J., *Zerwanie zakazanego owocu, „*W Drodze" 423 (2008: 11), wydanie online: http://www.miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=11786 [dostęp: 5 III 2021].

Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia,* tłum. L. Balter, Poznań 2002.

Schönborn Ch., *Przebóstwienie. Życie i śmierć,* tłum. W. Szymona, Poznań 2001.

Schoonenberg P., *Boży świat w stwarzaniu,* tłum. H. Bednarek, Warszawa 1972.

Schoonenberg P., *The Christ. A Study of the God-Man Relationship In the Whole of Creation and in Jesus Christ,* New York 1971.

Schwager R., *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* tłum. J. Hanusz, Tarnów 2002.

Seweryniak H., *Teologia fundamentalna,* t. 1, Warszawa 2010.

Słomkowski A., *Z przeszłości człowieka. Pewniki i dowolne przypuszczenia*, „Teologia Praktyczna" 1 (1939: 3), s. 187-198.

Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1975.

Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz,* Poznań 1967.

Stanek T., *Opis stworzenia świata w Rdz 1, 1-6, 8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, w: *Genesis 1 – 3. Tekst, interpretacje, przemyślenia,* red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 21-36.

Stanek T., *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna,* Poznań 2014.

Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2020.

Strus A., *Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 37 (1984: 2), s. 127–139.

Stwora T., *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej, „*Studia Ełckie" 14 (2012), s. 453-468.

Synowiec J. St., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju,* Kraków 2001.

Szafrański A. L., „*Potknięcia" Magisterium Kościoła w służbie dla Prawdy*, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996, s. 80-107.

Szamot M., *Genezis: czy ktoś w to jeszcze wierzy?,* Kraków 2003.

Szram M., *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian Orygenesa,* w: *Grzech Pierworodny / Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 41-66.

Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy, red. D. Wąsek, Kraków 2021.

Trilling W., *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, tłum. E. Schulz, Warszawa 1980.

Tronina A., *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, Częstochowa 2017.

Tronina A., *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013.

Walton J. H., Matthews V. H, Chavalas M. W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej,* tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2005.

Ware K., *Kościół prawosławny,* tłum. W. Misijuk, Białystok 2002.

Weker M., *Problem duszy w kontekście badań neuroteologicznych*, w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Lublin 2017, s. 119-135.

Witała M., *A Proposition of Integral Protological Narrative: the Theological Criteria of Humanity and Anthropogenesis according to Empirical Sciences*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 41 (2022: 1), s. 71-93, wersja online: https://doi.org/10.14746/pst.2022.41.04 [dostęp: 15 II 2023].

Witała M., *Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu*, „Rocznik Teologiczny" 64 (2022: 1), s. 247-272.

Witała M., *Grzech pierworodny: współczesne trudności i propozycja zastosowania chrystocentrycznej symboliki drzew rajskich w narracji teologicznej,* w: *Kultura spotkania w ujęciu papieża Franciszka,* red. P. Kiejkowski, Poznań 2020, s. 209-224.

Witała M., *Problematyka upadku i grzechu pierworodnego w kontekście trudności teologiczno-przyrodoznawczych w wybranych współczesnych katechizmach,* w: *Catechesis, familia, parochia et schola. Opuscula Joanni Szpet septuagenario dedicata,* red. M. Gogolik, Poznań 2020, s. 77-96.

Witała, M., *Proposition of a Modern Theological Interpretation of Death as a Consequence of Sin,* „Poznańskie Studia Teologiczne" 39 (2021: 2), s. 25-47, wersja online: https://doi.org/10.14746/pst.2021.39.02 [dostęp: 15 II 2023].

Witaszek G., *Biblia o Szatanie – rzeczywistość czy mit?,* w: *Teologia o Szatanie,* red. K. Góźdź, Lublin 2002, s. 21-42.

Wojciechowski M., *Księga Tobiasza czyli Tobita. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005.

Wojciechowski M., *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii,* Częstochowa 2005.

Zięba Z., *Człowiek stał się człowiekiem,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 39-65.

Żurek A., *„Początkiem grzechu pycha" – geneza grzechu Adama według św. Augustyna*, w: *Grzech Pierworodny / Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 101-108.

Życiński J., *Grzech pierworodny jako próba ewolucyjnej autotranscendencji człowieka,* w: *Minister verbi. Liber sollemnis excellentissimo domino Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitae Gnesnensi ad honorandum desimum quartum eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatusque,* red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno 2003, s. 779-790.

Opracowania z zakresu paleoantropologii, prahistorii, archeologii pradziejowej, antropologii i dziedzin pokrewnych:

Boesch Ch., Boesch H., *Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees*, „Folia Primatol" 54 (1990), s. 86-99.

Brumm A. i inni, *Oldest cave art found in Sulawesi*, „Science Advances" 7 (2021: 3), wersja online: https://advances.sciencemag.org/content/7/3/eabd4648 [dostęp: 15 II 2023].

Buck L. T., Stringer C. B., *Homo heidelbergensis, „*Current Biology" 24 (2014: 6), s. 214–215.

Carbonell E., Mosquera M., *The emergence of a symbolic behaviour: the sepulchral pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain*, „Comptes Rendus Palevol" 5 (2006: 1-2), s. 155-160.

Chmurzyński J. A., *Etopsychiczne granice między zwierzętami a człowiekiem,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 27-42.

Collard M., Wood B., *Defining the Genus Homo,* w: W. Henke, I. Tattersall (red.), *Handbook of Paleoanthropology,* Heidelberg 2015, s. 2107-2144.

Condemi S. i inni, *Blood groups of Neandertals and Denisova decrypted*, „PloS One" 16 (2021: 7), wersja online: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0254175 [dostęp: 15 II 2023].

Cook J., *The Lion Man: an Ice Age masterpiece*, „The British Museum Blog" 10 X 2017, https://blog.britishmuseum.org/the-lion-man-an-ice-age-masterpiece/ [dostęp: 15 II 2023].

de Azavedo S. i inni, *Nasal airflow simulations suggest convergent adaptation in Neanderthals and modern humans*, PNAS 114 (2017: 47), s. 12442-12447.

Dediu D., Levinson S. C., *Neanderthal language revisited: not only us*, „Current Opinion in Behavioral Sciences" 21 (2018), s. 49–55.

Dunsworth H. M., *Origin of the Genus Homo*, „Evolution: Education and Outreach" 3 (2010), s. 353-366, wersja online: https://doi.org/10.1007/s12052-010-0247-8 [dostęp: 15 II 2023].

Dzik J., *Sposoby odczytywania kopalnego zapisu ewolucji,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 65-86.

Gibbons A., *Oldest members of our species discovered in Morocco*, „Science" 356 [6342] (2017), s. 993-994.

Green R. E. i inni, *A Draft Sequence of the Neandertal Genome*, *„*Science" 328 [5979] (2010), s. 710–722.

Hardy A. C., *Was Man More Aquatic in the Past?*, „New Scientist" 7 [174] (1960), s. 642–645.

Hofreiter M., *Drafting Human Ancestry: What Does the Neanderthal Genome Tell Us about Hominid Evolution? Commentary on Green et al.*, „Human Biology" 83 (2011: 1), s. 1-11.

Johansson S., *Language Abilities in Neanderthals*, „Annual Review of Linguistics" 1 (2015), s. 311-332.

Jordana R., *The Origin of Man. Current State of Paleoanthropological Research*, „Scripta Theologica" 20 (1988: 1), s. 65-99.

Kaplan M., *Million-year-old ash hints at origins of cooking. South African cave yields earliest evidence for human use of fire, „*Nature (News)" 2 IV 2012, https://www.nature.com/news/million-year-old-ash-hints-at-origins-of-cooking-1.10372 [dostęp: 15 II 2023].

Kaszycka K. A, *Dwa miliony lat ewolucji człowieka,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 87-97.

Kaszycka K. A, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, „Kosmos" 58 (2009: 3-4), s. 559-570.

Kuliukas A., *Wading Hypotheses on the Origin of Human Bipedalism*, „Human Evolution" 28 (2013: 3-4), s. 213-236.

Learn J. R., *No, a Mitochondrial "Eve" Is Not the First Female in a Species,* Smithsonianmag.com 28 VI 2016, https://www.smithsonianmag.com/science-nature/no-mitochondrial-eve-not-first-female-species-180959593/ [dostęp: 15 II 2023].

Leder D. i inni, *A 51,000-year-old engraved bone reveals Neanderthals' capacity for symbolic behaviour*, „Nature Ecology & Evolution" 5 (2021), s. 1273-1282, wersja online: https://doi.org/10.1038/s41559-021-01487-z [dostęp: 15 II 2023].

Lieberman P., *On Neanderthal Speech and Neanderthal Extinction*, „Current Anthropology" 33 (1992: 4), s. 409-410.

Lovejoy C. O., *The Origin of Man*, „Science" 211 [4480] (1981), s. 341–350.

Martin D. L., Harrod R. P., *Bioarchaeological Contributions to the Study of Violence*, DOI: 10.1002/ajpa.22662, http://www.itzaarchaeology.com/wp-content/uploads/2016/02/Martin-and-Harrod-2014-Bioarchaeological-Contributions-to-the-Study-of-Violence.pdf [dostęp: 15 II 2023].

Martinez I. i inni, *Human hyoid bones from the middle Pleistocene site of the Sima de los Huesos (Sierra de Atapuerca, Spain)*, „Journal of Human Evolution" 54 (2008: 1), s. 118-124, wersja online: https://eprints.ucm.es/id/eprint/26853/1/1-s2.0-S0047_1.pdf [dostęp: 15 II 2023].

McPherron S. P. i inni, *Evidence for stone-tool-assisted consumption of animal tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia*, „Nature" 466 [7308] (2010), s. 857–860.

Mead S. i inni, *Balancing Selection at the Prion Protein Gene Consistent with Prehistoric Kurulike Epidemics*, „Science" 300 [5619], s. 640-643.

Meyer M. i inni, *Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins*, „Nature" 531 [7595] (2016), s. 504-507.

Milks A., Parker D., Pope M., *External ballistics of Pleistocene hand-thrown spears: experimental performance data and implications for human evolution*,

„Scientific Reports" 9 (2019), nr art. 820, wersja online: https://doi.org/10.1038/s41598-018-37904-w [dostęp: 15 II 2023].

Mondal M., Bertranpetit J., Lao O., *Approximate Bayesian computation with deep learning supports a third archaic introgression in Asia and Oceania*, „Nature Communications" 10 (2019), wersja online: https://www.nature.com/articles/s41467-018-08089-7 [dostęp: 15 II 2023].

Morgan E., *The Aquatic Ape Hypothesis*, London 2011.

Pomeroy E. i inni, *New Neanderthal remains associated with the 'flower burial' at Shanidar Cave*, „Antiquity" 94 (2020), s. 11-26.

Poznik G. D. i inni, *Sequencing Y Chromosomes Resolves Discrepancy in Time to Common Ancestor of Males versus Females*, „Science" 341 [6145] (2013), s. 562-565.

Reich D. i inni, *Genetic history of an archaic hominingroup from Denisova Cave in Siberia*, „Nature" 468 [7327] (2010), s. 1053–1060.

Roebroeks W. i inni, *Use of red ochre by early Neandertals*, „PNAS" 6 [109] (2012), s. 1889-1894.

Ryszkiewicz M., *Homo sapiens. Meandry ewolucji,* Stare Groszki 2013.

Semaw S., Renne P., Harris J. W. K., *2.5-million-year-old stone tools from Gona, Ethiopia*, „Nature" 385 [6614] (1997), s. 333–336.

Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo erectus,* w: *What does it mean to be human?,* https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-erectus [dostęp: 15 II 2023].

Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo habilis*, w: *What does it mean to be human?*, https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-habilis [dostęp: 15 II 2023].

Smithsonian National Museum of Natural History, *Homo heilderbergensis,* w: *What does it mean to be human?,* https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/species/homo-heidelbergensis [dostęp: 15 II 2023].

Sørensen B., *Energy use by Eem Neanderthals*, „Journal of Archaeological Science" 36 (2009: 10), s. 2201-2205.

Spikins P., i inni, *Living to fight another day: The ecological and evolutionary significance of Neanderthal healthcare*, „Quaternary Science Reviews" 217 (2019). s. 98–118.

Stringer, C. *The status of Homo heidelbergensis*, „Evolutionary Anthropology" 21 (2012), s. 101-107.

Stringer, C., *What makes a modern human*, „Nature" 485 [7396] (2012), s. 33-35.

Talamo S., i inni, *A 41,500 year-old decorated ivory pendant from Stajnia Cave (Poland)*, „Scientific Reports" 11 (2021), nr art. 22078, wersja online: https://doi.org/10.1038/s41598-021-01221-6 [dostęp: 15 II 2023].

Tattersal I., *Homo ergaster and Its Contemporaries,* w: W. Henke, I. Tattersall (red.), *Handbook of Paleoanthropology,* Heidelberg 2015, s. 2167-2187.

Tattersall I., *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.,* tłum. E. K. Suskiewicz, Warszawa 2010.

Tattersall I., *I stał się człowiek,* tłum. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2001.

The Bioarchaeology of Violence, red. D. L. Martin, R. P. Harrod, V. R. Pérez, Florida 2012.

Tomasello M., *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Kraków 2015.

Trois Frères cave, Ariège, France [hasło], w: *Encyclopaedia Britannica Online*: https://www.britannica.com/place/Trois-Freres#ref=ref893311 [dostęp: 15 II 2023].

Trojan M., Sikorska J., *Ewolucyjne początki religijności i religii u człowieka*, w: *Teologiczna, filozoficzna, i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 67-82.

Vernot B., Akey J. M., *Resurrecting Surviving Neandertal Lineages from Modern Human Genomes*, „Science" 343 [6174] (2014), s. 1017-1021.

Villa P., Roebroeks W., *Neandertal Demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex*, „PLoS One" 9 (2014: 4), wersja online: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0096424 [dostęp: 15 II 2023].

Wilkins J., Schoville B. J., Brown K. S., Chazan M., *Evidence for Early Hafted Hunting Technology*, „Science" 338 [6109] (2012), s. 942-946.

Wu K. J., *Modern Humans May Have More Neanderthal DNA Than Previously Thought*, „Smithsonianmag.com" 4 II 2020, https://www.smithsonianmag.com/smart-news/new-research-expands-neanderthals-genetic-legacy-modern-humans-180974099/ [dostęp: 15 II 2023].

Xu D. i inni, *Archaic Hominin Introgression in Africa Contributes to Functional Salivary MUC7 Genetic Variation*, „Molecular Biology and Evolution" 34 (2017: 10), s. 2704–2715.

Żychliński D., *Endokanibalizm – rytualny posiłek jako element kultu przodków*, „Folia Praehistorica Posnaniensia" 23 (2018), s. 231-243, wersja online: https://doi.org/10.14746/fpp.2018.23.10 [dostęp: 15 II 2023].

Literatura pomocnicza:

Andreasen N.-E., *Adam and Adapa: Two Anthropological Characters*, „Andrews University Seminary Studies" 19 (1981: 3), s. 179-194.

Arcybiskup Gądecki o rozliczeniu Kościoła z pedofilii, TVN24.pl 13 IX 2018, https://tvn24.pl/polska/abp-gadecki-o-rozliczeniu-kosciola-z-pedofilii-ra868264-2582523 [dostęp: 15 II 2023].

Ariès P., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989.

Bartnik Cz. S., *Metodologia teologii dogmatycznej*, „Studia Nauk Teologicznych" 2 (2007), s. 165-173.

Blackman D., *Bl. Paul VI's „Solemn Utterance" 47 Years Later*, „Catholic Exchange" 30 VI 2015, https://catholicexchange.com/bl-paul-vis-solemn-ytterance-47-years-later/ [dostęp: 15 II 2023].

Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów,* Kraków 1992.

Boguszewski R., *Kanon wiary Polaków, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015*, Warszawa 2015.

Bortkiewicz P., *Tanatologia. Czy istnieje nauka o śmierci?*, w: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2003, s. 11-24.

Brown R. E., *The churches the apostles left behind,* New York 1984.

Cerny J., *Religia starożytnych Egipcjan*, tłum. E. Dąbrowska-Smektała, Warszawa 1974.

Cignnelli L., *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti,* w: *Studia Hierosolymitana. Studi esegetici,* t. 2, Jerusalem 1975, s. 263.

Clastres P., *Archeology of Violence*, tłum. J. Herman, New York 1994.

Czarnowski S., *Kultura,* Warszawa 1958.

Decyk J., *Obraz śmierci człowieka w posoborowej liturgii*, „Studia Theologica Varsaviensia" 53 (2015: 2), s. 181-200.

Dębicki J., Favre J-F., Grünewald D., Pimentel A. F., *Historia sztuki. Malarstwo, rzeźba, architektura,* tłum. J. Dębicki, Warszawa 1998.

Dussault J, *Jesus' Tomb opened: What did we learn so far?*, „The Christian Science Monitor" 1 XI 2016, https://www.csmonitor.com/Science/2016/1101/Jesus-Tomb-opened-What-did-we-learn-so-far [dostęp: 15 II 2023].

Eliade M., *Traktat o historii religii,* tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.

Florczyk M., Misztal W*., Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 511-525.

Fodor J., Piatelli-Palarini M., *Błąd Darwina,* tłum. M. Gokieli, Warszawa 2018.

Góźdź K., *Rahner – Świadek XX wieku,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 7-10.

Hahn S., *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i Krzyża,* tłum. D. Krupińska, Kraków 2019.

Heller M., *Filozofia przypadku: kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012.

Heller M., *Nauka i Teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019.

Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.

Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej,* Kraków 2018.

Hildebrand D. von, *Teilhard de Chardin: A False Prophet*, Chicago 1968.

Jaklewicz T., *Jak wierzą wierzący?*, „Gość Niedzielny" 36 (2006), https://www.gosc.pl/doc/793517.Jak-wierza-wierzacy [dostęp: 15 II 2023].

Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej,* Warszawa 1984.

Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 157-293.

Krzysztofiak W., *Arcybiskup Gądecki twierdzi, iż pedofilia jest skutkiem grzechu pierworodnego i daru Bożego*, „Krzysztofiak: Blog Globalny", http://krysztofiak-wojciech.blogspot.com/2018/09/arcybiskup-gadecki-twierdzi-iz.html [dostęp: 15 II 2023]).

Kunzler M., *Liturgia Kościoła,* tłum. L. Balter, Poznań 1999.

Lemańska A., *Zagadnienie istnienia duszy ludzkiej w świetle wyników nauk przyrodniczych,* w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. P. Moskal, Lublin 2018, s. 24-38.

Magister S., *The Credo of Paul VI. Who Wrote It, and Why*, tłum. na j. angielski M. Sherry, http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/204969bdc4.html?eng=y [dostęp: 15 II 2023].

Mróz F., *Sanktuaria i kaplice Bożego Grobu w Polsce*, „Peregrinus Cracoviensis" 8 (2000), s. 79-114.

Myszor W., *Symbolika Krzyża według św. Ireneusza*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30 (1997), s. 97-102.

Napiórkowski St. C., *Jak uprawiać teologię,* Wrocław 1994.

Niwiński A., *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992.

Novella S., *Auditory Integration Training*, „Science-Based Medicine" 26 VI 2013, https://sciencebasedmedicine.org/auditory-integration-training/ [dostęp: 15 II 2023].

Paczkowski M. C., *Od „Tronu świętego Jakuba" do Patriarchatu Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 32 (2012), s. 9-33.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński Boy, Warszawa 1989.

Pęcherzewski W., *Karl Rahner – Nauczyciel wiary,* w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera,* red. K. Góźdź, Lublin 2004, s. 13-30.

Pieter J., *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa 1975.

Piętkiewicz R., *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego,* Wrocław 2004, http://digital.fides.org.pl/Content/730/Pietkiewicz-BT.pdf, [dostęp: 15 II 2023].

Płużański T., *Teilhard de Chardin,* Warszawa 1988.

Polkowski A., *Świadectwo Teilharda*, IW PAX, Warszawa 1974.

Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu,* Warszawa 2007.

Rahner K., *Karl Rahner in dialogue. Conversations and interviews 1965-1982*, red. P. Imhof, H. Biallowons, H. D. Egan, New York 1986.

Rucki M,, *Ewolucja przypadkowa zaawansowanej optyki,* w: *Racjonalne podstawy wiary. Teksty publikowane na łamach "Miłujcie się!",* red. S. Bednarowicz, Poznań 2012, s. 43-51.

Sabath K., *Rozbieżności między przyrodniczą a biblijną wizją antropogenezy,* w: *Kontrowersje wokół początków człowieka,* red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 225-238.

Shoemaker S. J., *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption,* Oxford 2002.

Skierkowski, M., *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów 2012.

Sprutta J., *Krzyż mistyczny jako Drzewo Życia w sztuce średniowiecza*, „Studia Gnesnensia" 29 (2015), s. 329-338.

Starowieyski M., *Chrześcijaństwo i judaizm – List Barnaby*, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 174-178.

Starowieyski M., *Do Diogneta – czyli o roli chrześcijan w świecie,* w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 334-338.

Starowieyski M., *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 25-32.

Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu,* Warszawa 2013.

Strzelczyk G., Kuberska-Bębas A., *Wolność, wiara, Bóg. Rozmowy o chrześcijaństwie*, Kraków 2018.

Szczepanowicz B., *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika,* Kraków 2003.

Szczepanowicz B., Wesołowska-Kowalska B., *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby,* Kraków 2011.

Szyjewski A., *Etnologia religii,* Kraków 2008.

Teilhard de Chardin P., *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji zoologicznej ludzkiej*, tłum. J. Fedorowska, G. Fedorowski, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma,* tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 7-105.

Teilhard de Chardin P., *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Warszawa 1993.

Teilhard de Chardin P., *Mistyka nauki*; tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 202-220.

Teilhard de Chardin P., *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1987, s. 166-205.

Teilhard de Chardin P., *Mój wszechświat*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 109-153.

Teilhard de Chardin P., *Sedno zagadnienia*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. i oprac. M. Tazbir i inni, Warszawa 1984, s. 254-264.

Teilhard de Chardin P., *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, tłum. K. Waloszczyk, M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, tłum. i oprac. K. Waloszczyk i M. Tazbir, Warszawa 1985, s. 150-170.

Testa E., *Maria di Nazareth III. Testi mariologici biblici, apocrifi e liturgici,* w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. De Fiores, S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, s. 875-876.

Tutaj A., *Gaśnięcie świadomości. Starzenie się i obumieranie ludzkiego mózgu,* w: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2003, s. 27-30.

Waloszczyk K., *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin,* Warszawa 1986.

Wciórka L., *Pismo Święte w ewolucyjnej interpretacji świata Pierre Teilharda de Chardin,* w: L. Wciórka, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin,* Poznań 2002, s. 209-214.

Ziemiński I., *Metafizyka śmierci,* Kraków 2010.

Spis ilustracji:

Ryc. 1 (s. 68): *Uproszczone drzewo filogenetyczne człowieka, uwzględniające relacje genetyczne pomiędzy gatunkami rodzaju Homo*, oprac. graficzne: K. Witała.

Ryc. 2 (s. 261): P. Wysogląd, *Drzewo Życia III: Tajemnica Wielkiej Soboty*, technika mieszana na desce, 2017.