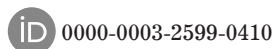


ks. Wojciech P. Grygiel

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie

DOI: 10.15290/std.2021.07.05



KIERUNKI REINTERPRETACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DOKTRYNY O GRZECHU PIERWORODNYM W PERSPEKTYWIE EWOLUCYJNEJ GENEZY GATUNKU LUDZKIEGO

REINTERPRETATIVE PERSPECTIVES OF THE CHRISTIAN DOCTRINE OF ORIGINAL SIN IN VIEW OF THE EVOLUTIONARY ORIGINS OF THE HUMAN SPECIES

Due to its highly contextual character the doctrine of original sin has been generating much discussion and controversy in regards to its proper meaning. This is particularly manifest as the classical formulation of this doctrine is confronted with the outcomes of contemporary science concerning the evolutionary scenarios of the origin and the development of the human species. The aim of the inquiry presented in this paper is to clearly present and discuss the main challenges that these scenarios present to the classical doctrine on original sin and how the different aspects are addressed and resolved within the novel interpretations, which shift their focus from the literal historical reading of original sin to treating it as a metaphor for the fundamental condition of human nature. The inquiry is additionally supported by the basic outcomes of the contemporary exegesis of the *Book of Genesis*, as well as a survey of some basic methodological issues pertaining to the nature of theological language. Finally, an extension to an existing interpretation of original sin is proposed, aimed at improving the consistency of its understanding with the evolutionary (dynamic) picture of the Universe.

Key words: original sin, evolution, contextuality, interpretation, anthropology.

Wprowadzenie

Współcześnie przyjmuje się, że syntetyczna teoria ewolucji oparta na darwinowskim mechanizmie doboru naturalnego oraz genetyce dostarcza naukowego wyjaśnienia genezy życia na Ziemi oraz gatunku ludzkiego. Nie ulega wątpliwości, że ewolucyjny obraz świata radykalnie odbiega od obrazu świata zawartego w Księdze Rodzaju, w kontekście którego przedstawiony jest również opis stworzenia i upadku człowieka. Sytuacja taka stanowi niewątpliwie poważne wyzwanie dla teologii, ponieważ brak odpowiedzi z jej strony na osiągnięcia nauki może prowadzić do niekorzystnego rozejścia się wiary z kulturą i, co gorsza, otwartej dyskredytacji roszczeń teistycznych. Problemu tego świadom był już zresztą św. Augustyn, kiedy jasno deklarował, że lekceważenie osiągnięć nauki przez teologów może mieć wręcz ujemny efekt ewangelizacyjny¹.

Pomimo że tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym nadal znajduje się na kartach oficjalnych źródeł doktryny chrześcijańskiej², współczesna teologia podejmuje już dość odważną refleksję nad perspektywami reinterpretacji tej doktryny w świetle osiągnięć współczesnej nauki. Zdecydowane propozycje reinterpretacyjne wysuwali już przykładowo Karl Rahner³ i Teilhard de Chardin⁴. Konieczność uwzględnienia ewolucyjnego (dynamicznego) obrazu w doktrynach teologicznych została wyakcentowana przez Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej o świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁵. W swoim słynnym *Raporcie o stanie wiary* Kardynał Joseph Ratzinger odniósł się wprost do kwestii grzechu pierworodnego, stwierdzając, że: „niezdolność do zrozumienia tego, czym jest grzech pierworodny, i uczynienia go zrozumiałym stanowi jeden z fundamentalnych problemów współczesnej teologii i posługi duszpasterskiej”⁶. Ratzinger jasno zaznacza też, że jak zresztą każdy inny element depozytu wiary, grzech pierworodny to *tajemnica*, która domaga się ciągłego odkrywania i pogłębiania. Dla Ratzingera trudności związane

¹ Św. Augustyn, *De Genesi ad Litteram I*, 19–20, [w:] tenże, *Opera omnia*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1865, col. 260f (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 34).

² Zob. np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Art. 396-421.

³ K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, „Concilium” 1967, t. 3, s. 459-465.

⁴ Zob. np. J. Kulisz, *Grzech pierworodny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin*, „Collectanea Theologica” 1985, t. 55, s. 45-59.

⁵ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, art. 5.

⁶ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Kraków – Warszawa-Struga 1986, s. 68.

z rozumieniem istoty grzechu pierwotnego jawią się jako kluczowe dla współczesnego kryzysu wiary, ponieważ zacierają one właściwą percepcję prawdy o ludzkiej egzystencjalnej kondycji i konieczności zbawienia. Szerszą potrzebę reinterpretacji doktryny teologicznej w perspektywie ewolucyjnego obrazu świata wyakcentował również jednoznacznie Jan Paweł II w swoim liście do dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo George'a Coyne'a SJ z 1988 roku⁷:

Jeżeli kosmologie starożytnego Bliskiego Wschodu mogły zostać oczyszczone i włączone do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, to czy współczesna kosmologia nie mogłaby mieć czegoś do zaoferowania naszej refleksji nad stworzeniem? Czy perspektywa ewolucyjna nie rzuca światła na antropologię teologiczną, rozumienie osoby ludzkiej jako *imago Dei*, na zagadnienia chrystologiczne – a nawet na rozwój samej doktryny chrześcijańskiej? Czy, i jakie są eschatologiczne implikacje współczesnej kosmologii, zwłaszcza w świetle niezmierzonej przyszłości naszego Wszechświata? Czy metodologia teologii nie mogłaby owocnie zaczerpnąć z osiągnięć metodologii i filozofii nauki?

W tym samym liście Jan Paweł II doprecyzował również funkcję, jaką nauka ma spełniać względem teologii, formułując swoje słynne już stwierdzenie, że „nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów”. Warto mieć również na względzie, że klasyczna doktryna o grzechu pierwotnym doczekała się już dziś wielu prób reinterpretacji głoszących różny stopień rewizji jej literalnych sformułowań⁸. Liczne z tych prób dotyczą bezpośrednio uwzględnienia ewolucyjnego obrazu świata w odślanianiu depozytu wiary zakodowanego w doktrynie o grzechu pierwotnym⁹. Wysiłki reinterpretacyjne tej oraz innych doktryn teologicznych, uwzględniające ewolucyjny obraz świata, znajdują obecnie swój pełny

⁷ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do George'a V. Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, nr 2, s. 2-12.

⁸ Wyczerpujący przegląd odnośnych stanowisk można znaleźć w: A. Nadbrzeźny, *Od „grzechu Adama” do „grzechu świata”. Rozwój teologicznej refleksji na temat grzechu pierwotnego*, [w:] *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy*, (red.) D. Wąsek, Kraków 2021, s. 89-112.

⁹ Zob. np. M. Majewski, *Grzech pierwotny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych*, „Periodyk Młodych Religioznawców Ex Nihilo” 2017, nr 17, s. 1-47; K. Kałuża, *Grzech pierwotny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata*, [w:] *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy*, (red.) D. Wąsek, Kraków 2021, s. 113-153; D.P. Domning, M.K. Hellwig, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, London – New York 2006.

wyraz w rozwijającej się dziś nowatorskiej dyscyplinie teologii, zwanej *teologią ewolucyjną*¹⁰.

Niniejsze studium nie jest więc oryginalne w tym sensie, że podejmuje ono nowatorski problem teologiczny. Chodzi w nim bardziej o usystematyzowanie znanych już argumentów, ale rozproszonych w różnych źródłach ze szczególnym uwzględnieniem tych elementów ewolucyjnej genezy Wszechświata i człowieka, które podpadają pod zasygnalizowaną powyżej oczyszczającą funkcję nauki. W rezultacie stanie się możliwe lepsze określenie, co z treści klasycznej doktryny o grzechu pierworodnym ma charakter objawiony i kwalifikuje się jako niezmienny depozyt wiary, a co ma jedynie charakter kontekstualny, związany z kulturowymi i językowymi uwarunkowaniami doktrynalnych sformułowań. Aby zatem dobrze zarysować przedmiot podejmowanej reinterpretacji, w pierwszym kroku prezentowanych analiz przedstawione zostaną najważniejsze tezy tej doktryny ze wskazaniem ich biblijnych oraz patrystycznych źródeł. Drugi krok obejmował będzie zwięzłą prezentację współczesnych poglądów egzegetycznych na Księgę Rodzaju i opis upadku Adama. Jako trzecie podjęte zostaną kwestie metodologiczne w teologii, dzięki którym prawomocność podejmowanych reinterpretacji zyska swoje właściwe ugruntowanie. W czwartym kroku pokrótce omówione zostaną najważniejsze współczesne propozycje reinterpretacji klasycznej doktryny o grzechu pierworodnym. Piąty krok dociekać będzie przedstawienie podstawowych elementów ewolucyjnej genezy Wszechświata i człowieka po to, by w szóstym i ostatnim kroku zamierzone „oczyszczenie” mogło być właściwie doprecyzowane i ocenione.

Egzegeza początku

Możliwe przestrzenie interpretacyjne klasycznej doktryny o grzechu pierworodnym rysują się już w momencie, kiedy uwzględni się osiągnięcia współczesnej egzegezy, obficie wykorzystujące historyczno-krytyczną metodę badania tekstów biblijnych. Istotę osiąganych w ten sposób wyników bardzo trafnie podsumował Ratzinger, stwierdzając, że: „Opowiadanie biblijne o początkach nie ma charakteru historiografii współczesnej, ale posługuje się obrazami. Jest to opowiadanie, które zarazem odkrywa i zakrywa”¹¹. W pierwszym względzie należy zwrócić uwagę na autorstwo i datę powstania Księgi Rodzaju, którą

¹⁰ Zob. np. J. Haught, *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder CO 2008; J. Haught, *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney 2015; W.P. Grygiel, *What is invariant? On the possibility and perspectives of the evolutionary theology*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2018, nr 25, s. 83-101.

¹¹ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 70.

wbrew wcześniejszym przekonaniom przypisującym jej napisanie Mojżeszowi datuje się obecnie na czas po wygnaniu do niewoli babilońskiej, czyli na okres przełomu VI i V wieku przed Chrystusem. Celem powstania tej księgi było umocnienie tożsamości Izraelitów na wygnaniu poprzez przywołanie wydarzeń kluczowych dla działania Boga w historii tego narodu, poczynając od jednej z najbardziej fundamentalnych prawd, czyli od stworzenia świata przez Boga¹².

Wedle badań literackich opis stworzenia świata człowieka wraz z opisem jego upadku przynależy do pierwszej części Księgi Rodzaju, obejmującej rozdziały od 1 do 11 i noszącej nazwę *prehistorii biblijnej*. Styl literacki tej części wyraźnie wskazuje na jej sapiencjalny i ponadczasowy, a nie historyczny charakter, mający przede wszystkim językiem zrozumiałym dla tamtych czasów zilustrować religijną prawdę o człowieku i jego relacji z Bogiem jako stwórcą. Mówiąc krótko, nie chodzi tu o naturalną historię człowieka. Przedstawiane historie są rozbudowanymi metaforami, które swoją warstwę mityczną zaczerpnęły z bliskowschodniej mitologii, wchłoniętej jako kulturowy kontekst przez przebywających na wygnaniu Izraelitów, a zatem i również przez autora omawianej księgi. Przykładowo, w narracji o stworzeniu świata identyfikuje się akadyjski *Epos o Gilgameszu*, mezopotamskie poematy *Atrahaxis* i *Enuma elisz* oraz sumeryjską *Listę królów*¹³. Jeśli chodzi natomiast o stworzenie człowieka i jego upadek, to elementy ich biblijnych opisów spotykane są również w innych religiach, a mit o Edenie jako o miejscu szczęśliwości był również zadomowiony w kulturze babilońskiej. Warto też wskazać, że rozpowszechniony w wielu kulturach obraz węża jako uosobienia zła może mieć swoje bezpośrednie źródło w procesach ewolucyjnych naczelnych, dla których wąż stanowił śmiertelne niebezpieczeństwo. O tym, że wąż jest wrodzonym symbolem zła, przekonują też badania kognitywne, w wyniku których stwierdzono naturalny lęk przed wężem u niemowląt, zanim mogły dysponować jakąkolwiek świadomą wiedzą lub doświadczeniem w kwestii zagrożeń dla człowieka stwarzanych przez węże¹⁴. W świetle takiego klucza interpretacyjnego Adama i Ewy nie można traktować jako postaci historycznych, ale jak podkreśla Majewski: „przede wszystkim przedstawiają [oni] wizję człowieka z perspektywy Boga Stworzyciela i Zbawiciela oraz ukazują jedność całego rodzaju ludzkiego”. Zwraca on również uwagę, iż taki wniosek znajduje swoje potwierdzenie w kolektywnym

¹² Zaprezentowane podstawy egzegezy Księgi Rodzaju zaczerpnięte są z: M. Majewski, dz. cyt., s. 1-47.

¹³ Zob. np. J. Lemański, *Tora Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020, s. 211-216.

¹⁴ Zob. np. J.S. DeLoache, V. LoBue, *The Narrow Fellow in the Grass: Human Infants Associate Snakes and Fear*, „Developmental Science” 2009, Vol. 12 (1), s. 201-207.

charakterze hebrajskiego słowa *adam*, które użyte bez odpowiedniego rodzajnika oznacza również „ludzkość”.

Z oczywistych względów nie sposób w niniejszym studium dalej rozwijać niezwykle ciekawej tematyki zakodowanej w mitycznej warstwie Księgi Rodzaju. Z punktu widzenia prowadzonych dociekań najistotniejsze jest, że metaforyczny charakter prehistorii biblijnej czyni ją interpretacyjnie otwartą, w efekcie czego ze strony samej egzegezy nie ma przeszkód w stosowaniu oczyszczającej roli nauki, aby wskazać, co z literalnej tkanki użytych w niej metafor nie kwalifikuje się jako element niezmiennego depozytu wiary. W naturze samej metafory jako środka poznawczego, zapewniającego dostęp do tego, co nieznanne, przez to, co znane, realizuje się więc wzmiankowana powyżej słowami Ratzingera jednoczesna funkcja *zasłaniania* i *odsłaniania*, jaką zawarta w prehistorii biblijnej narracja o stworzeniu człowieka i jego upadku spełnia w odniesieniu do przekraczającej swoją treściową zawartością wszelką formę językowej ekspresji prawdy o metafizycznej kondycji człowieka.

O grzechu pierworodnym klasycznie

Klasyczna doktryna o grzechu pierworodnym ma swoją biblijną podstawę w zawartych w Księdze Rodzaju opisach stworzenia człowieka (Rdz 1, 26-31; 2, 4-25) oraz opisie jego upadku (Rdz 3). Jako klasyczną doktrynę o grzechu pierworodnym rozumieć się będzie jej sformułowanie biorące swój początek od św. Augustyna (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 20, 20), które przyjęte jako ortodoksyjne przez teologię zachodniego chrześcijaństwa zostało ostatecznie zdogmatyzowane na Soborze Trydenckim¹⁵. W sformułowaniu tym na wstępie rozróżnia się rozmaite stany ludzkiej natury w relacji do grzechu pierworodnego. Są to: (1) *status naturae eveltae* – początkowy stan ludzkiej natury w łasce uświęcającej przed grzechem pierworodnym (*justitia originalis*), (2) *status naturae lapsae* – stan po grzechu pierworodnym, (3) *status naturae reparatae* – odzyskany stan łaski uświęcającej dzięki odkupieńczej misji Chrystusa, (4) *status naturae glorificatae* – osiągnięty stan życia wiecznego¹⁶. Biblijne opisy stworzenia i upadku traktowane są dość literalnie, czyli z uznaniem za historyczne wielu ich szczegółów zgodnie z biblijną narracją. W tym ma swoje źródło *monogenizm*, czyli bronione jeszcze przez Piusa XII w encyklice *Humani Generis* przekonanie, że cały gatunek ludzki pochodzi od jednej pary, jaką byli Adam i Ewa. Stan łaski uświęcającej przed grzechem pierworodnym skutkowało istnieniem wewnętrznej harmonii człowieka, realizowanej przez

¹⁵ DH 1510-1516.

¹⁶ L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1970, s. 128.

cztery nadprzyrodzone dary: (1) *dar integralności*, czyli braku pożądlivosti wynikający ze zgodności woli z rozumem, (2) *dar cielesnej nieśmiertelności*, (3) *dar wolności od cierpienia* oraz (4) *dar wlanej wiedzy* o prawdach naturalnych i nadprzyrodzonych¹⁷.

Bezpośrednim następstwem grzechu pierworodnego, czyli przekroczenia Boskiego przykazania, była utrata stanu łaski uświęcającej, a co za tym idzie nadprzyrodzonych darów, oraz podatność na pokusy szatana¹⁸. Mówiąc krótko, natura ludzka została zraniona. Z uwagi na fakt, że zgodnie z klasyczną doktryną grzech pierworodny przekazywany jest genetycznie poprzez zrodzenie (*generatio*), a nie poprzez naśladowanie (*imitatio*), jest on dziedziczony przez wszystkich potomków Adama, czyli przez całą ludzkość¹⁹. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że warunkiem sensowności takiego postulatu jest wspomniany powyżej monogenizm. Z uwagi jednak na fakt, iż potomkowie Adama nie są winni jego bezpośredniego czynu, grzech pierworodny na nich ciążyący określa się mianem stanu braku łaski uświęcającej. W konsekwencji klasyczna doktryna przyznać musi, iż ci, którzy umierają w takim stanie, trwale pozbawieni są możliwości dostąpienia wizji uszczęśliwiającej. W tym też ma swoje korzenie doktryna limbo, czyli miejsca czysto naturalnej szczęśliwości, do którego miałyby trafiać dzieci umierające bez sakramentu chrztu²⁰. Jak wiadomo jednak, Benedykt XVI podał takie rozwiązanie w wątpliwość jako zbyt restrykcyjne rozumienie zbawienia²¹, milczy o nim też *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

W kontekście dyskusji wokół reinterpretacji doktryny o grzechu pierworodnym w klasycznym augustiańskim sformułowaniu, które zdominowało zachodnią myśl teologiczną, nie sposób nie wspomnieć o alternatywnej interpretacji grzechu pierworodnego, bardziej zadomowionej w chrześcijaństwie wschodnim, której autorem jest św. Ireneusz²². Co ciekawe, interpretacja ta okaże się bardziej zgodna z antropologicznymi ustaleniami współczesnych nauk. W odróżnieniu od św. Augustyna św. Ireneusz utrzymuje, że historia Adama i Ewy to alegoria całej ludzkości, ponieważ, jak już wzmiankowano, hebrajski termin *adam* oznacza ludzkość. W konsekwencji nie mógł istnieć postulowany

¹⁷ Tamże, s. 125-127.

¹⁸ Tamże, s. 136-138.

¹⁹ DH 1513; L. Ott, dz. cyt., s. 131-132.

²⁰ L. Ott, dz. cyt., s. 138-139.

²¹ Benedykt XVI autoryzował publikację wydanego w 2007 roku dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowanego *Nadzieja dla niemowląt umierających bez sakramentu chrztu*.

²² Zob. np. H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza*, [w:] *Grzech Pierworodny, Źródła Myśli Teologicznej 12*, (red.) H. Pietras i in., Kraków 1999, s. 25-39; J.I. Hochban, *St. Irenaeus on the Atonement*, „Theological Studies” 1946, Vol. 7 (4), s. 525-557.

przez św. Augustyna utracony pierwotny stan doskonałości, ale raczej należy mówić o zmierzającym do tego stanu rozwoju człowieka i tworzonej przez niego kultury w czasie. Podejście św. Ireneusza nazywa się *pedagogicznym*, ponieważ grzech Adama spowodowany był jego niedojrzałością, analogicznie do niedojrzalej woli małego dziecka, niedoświadczonego i podatnego na podszepty szatana. Dane Adamowi przykazanie, reprezentowane przez drzewo i owoc, tworzyło sposobność do zdeklarowania się po stronie Boga i do obdarzenia Go zaufaniem. Natomiast popełnione przez „młodego” Adama zło przyjmowane i wykorzystywane było przez Boga jako bodziec do wzrostu w wierze i doskonałości. Nie może zatem oznaczać ono sprzeciwu wobec woli Boga, ale ewidentnie wkalkulowane jest ono przez Niego w koszt osiągnięcia moralnej dojrzałości przez pierwszego człowieka.

Kilka uwag metodologicznych

Poczynione powyżej uwagi na temat metaforyczności języka w rozdziałach 1-11 Księgi Rodzaju, zwanych prehistorią biblijną, dadzą się bez problemu przenieść w dowolną narrację teologiczną z tą tylko różnicą, że ze względu na potoczny i obrazowy charakter języka biblijnego jego metaforyczność ukazuje się w pełnej ostrości²³. Gdy natomiast w języku teologii pojawi się abstrakcyjna siatka pojęciowa, taka jak chociażby w przypadku arystotelizmu teologii tomistycznej, metaforyczność bynajmniej nie znika, ale staje się trudniejsza do uchwycenia, stwarzając niebezpieczeństwo jednego z najpoważniejszych błędów w teologii, jakim jest utożsamienie języka z rzeczywistością, do której ten język odnosi. Metaforyczność języka teologii doskonale wpisuje się w znany już Ojcom Kościoła model *teologii negatywnej*, wedle którego do prawdy o Bogu można docierać jedynie poprzez szereg zaprzeczeń, kim Bóg nie jest²⁴. Metaforyczność ta jest nieusuwalna, ponieważ rodzi się ona na styku skończonego narzędzia ekspresji teologicznej, jakim jest język, oraz nieskończoności Boga jako przedmiotu, który ekspresja ta usiłuje konceptualnie ująć. Kreatywna siła metafory otwierającej poznawczy dostęp do tego, co niewyraźalne, tkwi w tym, że wytwarza ona napięcie pomiędzy tym, co jest, a tym, czego nie ma, pomiędzy tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne.

²³ Przedstawione uwagi metodologiczne były już w zbliżonej formie prezentowane w kilku innych pracach autora niniejszego studium. Zob. np. W.P. Grygiel, *Evolutionary Theology: A New Chapter in the Relations Between Theology and Science*, „Studia Philosophiae Christianae” 2020, t. 56, nr 3, s. 101-123; D. Wąsek, W.P. Grygiel, *Przyczynki do teologii ewolucyjnej*, [w:] *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, (red.) T. Maziarka, Kraków 2019, s. 55-171.

²⁴ Zob. np. T. Dzidek, P. Sikora, *Natura teologii*, [w:] *Teologia fundamentalna. Tom 5: Poznanie teologiczne*, (red.) T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2006, s. 63-66.

We współczesnych dyskusjach wokół metody teologii metaforyczność jej języka znajduje swoje naturalne miejsce w hermeneutyce teologicznej, którą rozwijał między innymi holenderski teolog, Edmund Schillebeeckx. Twierdził on, że nie istnieje *nuda vox Dei*, czyli „nagi głos Boga”, ale każda treść objawiona zakodowana jest w pewnym kontekście, który pozwala odbiorcy tej treści w danym czasie właściwie odczytać jej przesłanie²⁵. Stąd też Karl Rahner zaproponował metaforę *amalgamatu*, aby wyrazić ścisły związek pomiędzy zmiennymi i niezmiennymi elementami, obecnymi w każdej ekspresji teologicznej, a w tym również i w dogmatach²⁶. W takim ujęciu teologia nabiera *kontekstualnego* charakteru, ponieważ właściwe wydobycie niesionych przez nią treści depozytu wiary wymaga uwzględnienia szczegółowych uwarunkowań odbiorcy, do których były one kierowane²⁷. Sam natomiast proces, w którym poprzez odseparowanie kontekstów zdezaktualizowanych przez rozwój nauki oraz kultury stopniowo odkrywa się to, co obiektywne, nazywa się rozwojem doktryny i jest realizowany na podstawie ściśle określonych kryteriów²⁸.

Jedną z kluczowych składowych kontekstu ekspresji teologicznej, mających udział w konstrukcji stosownych dla niej metafor i warunkujących jej kontekstualność, jest hermeneutyczna kategoria, zwana *obrazem świata*. Pod pojęciem obrazu świata rozumie się „zbiór przekonań na temat podstawowych cech i sposobu funkcjonowania świata, człowieka i samego poznania”²⁹. Ponieważ obraz świata stanowi wytwór działalności naukowej i kulturowej człowieka, musi on być na bieżąco aktualizowany i żaden z jego elementów nie może być uważany za absolutny. Naukowy obraz świata uwzględniać będzie twierdzenia o jego strukturze i funkcjonowaniu, implikowane przez aktualny stan badań naukowych³⁰. To właśnie ta stała aktualizacja ekspresji teologicznej ze względu na stymulowane rozwojem nauki przemiany obrazu świata rozumiana

²⁵ E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, „Znak” 1968, nr 169-170, s. 978-981.

²⁶ K. Rahner, *Dogmen und Theologiegeschichte – Gestern und Morgen*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1977, Vol. 99, No. 1, s. 1-24.

²⁷ Zob. np. S. Bevans, *Contextual Methods in Theology*, [w:] *Essays in Contextual Theology*, (red.) S. Bevans, Leiden – Boston 2018, s. 1-29; R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022, s. 47-62.

²⁸ Zob. np. Z. Kijas, *Rozwój dogmatu i jego kryteria*, [w:] *Teologia fundamentalna. Vol. V: Poznanie teologiczne*, (red.) T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2006, s. 106 i n.

²⁹ Z. Liana, *Teologia a naukowe obrazy świata*, [w:] *Wiara i nauka*, (red.) J. Mączka, Kraków 2010, s. 70-71.

³⁰ Zob. np. M. Heller, *Scientific Image of the World*, „Studies in Science and Theology” 1998, Vol. 6, s. 63-69.

będzie w niniejszym studium jako oczyszczająca rola nauki względem teologii. Nie ulega wątpliwości, że ewolucyjna geneza życia na Ziemi oraz gatunku ludzkiego nieść będzie istotne wyzwania dla klasycznie rozumianej doktryny o grzechu pierworodnym, która, jak wskazywano powyżej, nadal bazuje na wielu mitycznych wyobrażeniach, spełniających właściwe sobie funkcje poznawcze w przednaukowym myśleniu potocznym.

Ewolucyjny (dynamiczny) obraz świata

W przeciwieństwie do panującego przed powstaniem współczesnej metody naukowej statycznego geocentrycznego obrazu świata, obraz kreowany przez osiągnięcia nauki jest obrazem dynamicznym. Zakłada on, że Wszechświat, w którym żyjemy, znajduje się w procesie stałej ewolucji od momentu Wielkiego Wybuchu do powstania galaktyk i wyłonienia się życia na Ziemi. Teoretyczną podstawę ewolucji Wszechświata jako całości stanowi sformułowana w 1915 roku przez Alberta Einsteina ogólna teoria względności³¹, natomiast wyjaśnieniu powstania życia jako najwyższej formy organizacji i uporządkowania we Wszechświecie służy obecnie syntetyczna teoria ewolucji. Teoria ta opiera się na dwóch filarach: darwinowskim doborze naturalnym oraz genetyce jako podstawie wewnątrzgatunkowej zmienności cech³². O ile wiek Wszechświata ocenia się dziś na 13,7 mld lat, a wyłonienie się życia na ok. 4 mld lat temu, o tyle powstanie gatunku *homo sapiens* przypada na bardzo późny etap ewolucji Wszechświata zaledwie 200 tys. lat temu. Historia powstania życia i człowieka na Ziemi jest więc ściśle sprzężona z ewolucją Wszechświata, który aby zapewnić ostateczne wyłonienie się *homo sapiens*, musi być odpowiednio „wielki i stary”³³.

Większość istotnych dla reinterpretacji doktryny o grzechu pierworodnym ustaleń teorii ewolucji da się bezpośrednio wyprowadzić ze specyfiki podstawowego mechanizmu tej teorii, jaką jest dobór naturalny. Po pierwsze, dobór naturalny może efektywnie działać tylko w obrębie dość znacznej populacji gatunku przodka, co oznacza, że gatunek *homo sapiens* nie mógł się wyłonić z jednej pary (monogenizm). Ta wstępna obserwacja znajduje swoje szczególne potwierdzenie w badaniach naukowych, wedle których obecna populacja gatunku ludzkiego jest zbyt różnorodna genetycznie, by mogła pochodzić od jednej pary³⁴. Monogenizmu nie broni także koncepcja *mitochondrialnej Ewy*,

³¹ Zob. np. W.P. Grygiel, *Jak scena stała się dramatem? Filozofia w kontekście teorii względności*, Kraków 2021.

³² Zob. np. Ayala, F.J., *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, Warszawa 2009.

³³ M. Heller, *Filozofia przypadku*, Kraków 2012, s. 276.

³⁴ F.J. Ayala, *The Myth of Eve: molecular biology and human origins*, „Science” 1995, Vol. 270, s. 1930-1936.

ponieważ identyfikacja mitochondrialnego DNA nie pozwala na jednoznaczne wskazanie wspólnego dla danej populacji przodka³⁵. Po drugie, działanie doboru naturalnego zakłada śmierć ogromnej liczby organizmów żywych o niższym stopniu organizacji, aby mogły powstać organizmy tak wysoce zorganizowane jak gatunek *homo sapiens*. Nie tylko więc śmierć, ale również niezawinione cierpienie w postaci bólu fizycznego i psychicznego zwierząt najprawdopodobniej poprzedzało pojawienie się istoty ludzkiej na Ziemi³⁶. Po trzecie, dobór naturalny nie realizuje żadnego uprzednio zamierzonego projektu. Jest on jedynie mechanizmem selekcyjnym, który metodą prób i błędów pozwala przetrwać i rozmnożyć się lepiej przystosowanym organizmom, czyli takim, których cechy okazały się adaptacyjnie korzystne w przypadkowo zmodyfikowanych warunkach środowiska. W tym dokładnie realizuje się darwinowska zasada *survival of the fittest*. W konsekwencji wytwory działania doboru naturalnego – a więc i człowiek – posiadają znaczące defekty i nie mogą być uznane za produkty działalności inteligentnego projektanta³⁷. Przykładem takiego ewolucyjnego „bubla” jest ludzki mózg, ponieważ jego optymalna konstrukcja nie wymagałaby istnienia magistrali sensoryczno-motorycznej³⁸. Po czwarte, współcześnie prowadzi się zaawansowane badania nad ewolucyjnym powstaniem moralności³⁹. Pokazuje się w nich, że moralność człowieka wywodzi się z kumulatywnego działania tak zwanych *instynktów moralnych*, które wykształciły się w wyniku działania doboru naturalnego przez długi czas. Instynkty te obejmują z jednej strony empatię, współpracę i sprawiedliwość, z drugiej natomiast egoizm, zazdrość, strach i pożądanie. Skutkuje to wyraźnym dysonansem między pragnieniem dobra a skłonnością do zła, wskazującym na naturalne źródło wewnętrznej dysharmonii ludzkiej natury i dwóch przeciwstawnych sił rządzących ludzkim zachowaniem.

Klasyczna doktryna pod obstrzałem

Przeprowadzone dotychczas analizy pozwalają już zauważyć, że same egzegetyczne ustalenia odnośnie do prehistorii biblijnej jako tej części Księgi Rodzaju, która zawiera narrację o genezie i upadku człowieka, nie do końca

³⁵ Zob. np. P. Awadalla, A. Eyre-Walker, J.M. Smith, *Linkage Disequilibrium and Recombination in Hominid Mitochondrial DNA*, „Science” 1999, Vol. 286, s. 2524-2525.

³⁶ Zob. np. D.P. Domning, M.K. Hellwig, dz. cyt., s. 75-82.

³⁷ F.J. Ayala, *Darwin's greatest discovery: Design without designer*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2007, Vol. 104, s. 8567-8573.

³⁸ B. Korzeniewski, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Warszawa 2005, s. 33-36.

³⁹ Zob. np. P. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, Kraków 2013; F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, Kraków 2013.

korespondują z głównymi tezami klasycznej doktryny o grzechu pierworodnym. Paradoksalnie, w swojej wymowie bardziej nawet wydają się być zbieżne z przedstawionym powyżej zarysem ewolucyjnej genezy życia i człowieka. Czas więc teraz na omówienie poszczególnych aspektów tej doktryny, które stoją w jawnej opozycji do tego, jak geneza gatunku ludzkiego widziana jest w ewolucyjnym (dynamicznym) obrazie świata, zgodnym z osiągnięciami współczesnej nauki.

Po pierwsze, konieczność uwzględnienia populacji przodków człowieka, z których mógł się wyłonić gatunek *homo sapiens*, nie pozwala na dalsze utrzymanie monogenizmu, czyli przekonania o pochodzeniu człowieka od jednej pierwotnej pary. Z tego też powodu preferowany jest poligenizm, wedle którego gatunek *homo sapiens* pochodzi od wielu par przodków. Poligenizm dużo łatwiej jest zresztą uzgodnić z metaforycznym charakterem narracji o upadku, w ramach której Adama i Ewy nie traktuje się jako postaci historycznych⁴⁰. Za takim rozstrzygnięciem przemawia również użycie hebrajskiego słowa *adam*, które może również oznaczać ludzkość jako populację, a nie pojedynczą osobę noszącą to imię. W takiej perspektywie nie da się zaakceptować rozumienia grzechu pierworodnego jako moralnej winy zaciągniętej przez obdarzonego świadomością pojedynczego człowieka i powodowanej przez nią utraty łaski uświęcającej wraz z towarzyszącymi jej nadprzyrodzonymi darami. Nie sposób też sensownie mówić językiem nauki o genetycznym przekazywaniu stanu potomstwu, który miałby być związany z działaniem łaski lub jej brakiem. Pod znakiem zapytania staje więc status *naturae lapsae*. Po drugie, skoro działanie doboru naturalnego oznacza wyginiecie znacznej liczby żywych organizmów, aby mogły z nich powstać wyżej zorganizowane, śmierci nie można traktować jako skutku grzechu pierworodnego. Wręcz przeciwnie, w perspektywie ewolucyjnej należy stwierdzić, że to właśnie śmierć była konieczna dla powstania człowieka i miała miejsce w świecie organizmów żywych na długo przed jego pojawieniem się na Ziemi. Podobnie rzecz ma się również z cierpieniem, które towarzysząc niewątpliwie walce o byt i śmierci przodków człowieka, nie może być uznane za następstwo grzechu pierworodnego, ale za coś uprzedniego i tak jak śmierć niezbędnego dla wyłonienia się gatunku *homo sapiens*. Brak zasadności koncepcji statusu *naturae lapsae* zyskuje swoje kolejne potwierdzenie. Po trzecie, wynikły na skutek działania doboru naturalnego brak doskonałości w biologicznej konstrukcji człowieka oraz innych organizmów żywych wydaje się naruszać zasadność koncepcji statusu *naturae elevatae*. Nie się bowiem

⁴⁰ Obszerną historyczną analizę wzajemnych relacji pomiędzy doktryną o grzechu pierworodnym a koncepcją poligenizmu można znaleźć w: J.R. Hoffmann, *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin*, „Scientia et Fides” 2020, Vol. 8, No. 2, s. 95-138; J.R. Hoffmann, *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin (Part II)*, „Scientia et Fides” 2021, Vol. 9, No. 1, s. 63-129.

w takiej sytuacji uniesprzecznic pierwotnej harmonii, jaka miałyby rządzić Wszechświatem i być symbolizowana przez rajske ogrody Edenu. Harmonia taka wydaje się również wątpliwa, jeśli weźmie się pod uwagę wskazane przed chwilą masowe cierpienie i śmierć żywych organizmów, konieczne wedle prawideł teorii ewolucji i genetyki dla wyłonienia się gatunku *homo sapiens*. Po czwarte, biorąc pod uwagę, że wspomniane powyżej instynkty moralne wyewoluowały przed zdolnością człowieka do racjonalnego rozumowania, mogą skutecznie konkurować z wynikami takich rozumowań, wpływając na ostateczne rozstrzygnięcia procesów decyzyjnych. W konsekwencji skłonność do zła moralnego nie musi być postrzegana jako skutek utraty Boskiego daru integralności, ale jako naturalne biologiczne wyposażenie, które zostało wbudowane w ludzką naturę na przestrzeni długiego okresu ewolucji ludzkiego gatunku. W takim przypadku ani wina moralna za grzech pierworodny, ani status *naturae elevatae* nie mogą być sensownie utrzymane.

Podsumowanie: propozycja interpretacji

Dotychczasowa lektura niniejszego studium może niesłusznie przekonywać, iż od czasów Soboru Trydenckiego teologowie do dziś niewzruszenie obstają przy klasycznej wersji doktryny o grzechu pierworodnym. Tak oczywiście nie jest, a przedstawione zderzenie tej wersji z ustaleniami współczesnej nauki uczynione zostało celowo, aby osiągnąć dość wyraźny kontrast i na tym tle dopiero uplasować różniące się od siebie współczesne interpretacje doktryny o grzechu pierworodnym. Z uwagi na fakt, że wyeksplikowanie pełnej konceptualnej złożoności tych interpretacji znacznie wykraczałoby poza objętościowe ramy niniejszego studium oraz mając na względzie istniejące ich szczegółowe opracowania, wystarczy na obecnym etapie ograniczyć się do kilku podsumowujących je uwag. Mowa jest tutaj nie tylko o wzmiankowanych już na wstępie propozycjach Rahnera i de Chardina, ale również o nie mniej znaczących podejściach Schwagera, Bircha i Cobba (*superlapsarianizm*), Hefnera, Edwardsa czy Życińskiego. Wszystkie te interpretacje tworzone były w mniejszym lub większym stopniu jako odpowiedzi na wyzwania ewolucyjnego (dynamicznego) obrazu świata oraz kulturowych przemian współczesności. Chcąc uchwycić łączącą je w tym względzie wspólną cechę, warto obecnie oddać głos Majewskiemu, który stwierdza, że „W większości nowych rozwinięć wykładni o grzechu pierworodnym jest on rozumiany ponadjednostkowo, strukturalnie i raczej globalnie niż historycznie. Staje się grzechem człowieka, uniwersalną częścią ludzkiej kondycji, gdzie miejsce jedynie dobrych decyzji zajęła historia odrzucenia Boga przez człowieka”⁴¹. Uwzględnienie w doktrynie grzechu pierworodnego

⁴¹ M. Majewski, dz. cyt.

ustaleń współczesnych nauk ewolucyjnych w kwestii genezy rodzaju ludzkiego poskutkowało więc oczyszczeniem jej klasycznej wersji, polegającym przede wszystkim na przesunięciu od pełnego uznania historyczności tego grzechu do potraktowania go jedynie jako metafory ludzkiej kondycji, cechującej się dysharmonią pomiędzy pragnieniem dobra i skłonnością do zła.

O ile grzech pierwotny rozumiany jako metafora ludzkiej kondycji nie stoi zasadniczo w opozycji do ewolucyjnej genezy gatunku *homo sapiens*, o tyle jednak wymienione powyżej interpretacje nie uwzględniają w pełni kosmologicznych uwarunkowań tej kondycji. Innymi słowy, nie pozwalają na właściwe wyrażenie sygnalizowanego wcześniej głębokiego związku historii człowieka z historią Wszechświata w ewolucyjnym pojmowaniu jego genezy. Taką możliwość stwarza natomiast interpretacja zaproponowana przez amerykańskiego teologa ewolucyjnego, Johna Haughta. W swym ogólnym zamyśle interpretacja ta nawiązuje do propozycji Teilharda de Chardina, wedle której zło w świecie należy bezpośrednio powiązać ze stanem niedokończonego Wszechświata, który jest na drodze ku coraz wyższej organizacji i ostatecznemu osiągnięciu punktu Omega⁴². Choć Haught również osadza swoją propozycję na koncepcji niedokończonego i nadal ewoluującego Wszechświata, to jednak grzech pierwotny ma u niego charakter bardziej moralny, ponieważ wynika ze „stałej obojętności rodziny ludzkiej na jej kreatywną misję we Wszechświecie, obojętności, która zawiera nie tylko nasze zaniedbanie nakazu budowania sprawiedliwego społeczeństwa, ale także naszą porażkę w zachowywaniu i promowaniu większej różnorodności ludzkiej społeczności na Ziemi”⁴³. Innymi słowy, poprzez dokonywanie właściwych moralnie wyborów, człowiek bezpośrednio włącza się w Boskie dzieło stworzenia, prowadzące całość Wszechświata ku wyższej doskonałości. Grzech pierwotny to zatem zdolność człowieka, aby się w to dzieło nie włączyć lub wręcz się mu sprzeciwić. Idąc w ślady de Chardina, Haught często powołuje się w tej materii na listy św. Pawła, a w szczególności na wątek *nowego stworzenia*, w którym każdy zobowiązany jest mieć swój udział⁴⁴. Haught dokonuje również ciekawej reinterpretacji sensu cierpienia, przechodząc od klasycznej koncepcji ekspiacyjnej do koncepcji cierpienia jako informacji o niedokończonym Wszechświecie, ujawniającej rozbieżność pomiędzy niedoskonałym obecnym i doskonałym przyszłym stanie Wszechświata⁴⁵. O ile koncepcje Haughta robią wrażenie dość obiecujących, o tyle jednak tkwi

⁴² T. de Chardin, *Christianity and Evolution*, San Diego – New York 1977.

⁴³ J. Haught, *God after Darwin...*, s. 147.

⁴⁴ Np. Rz 8, 22.

⁴⁵ J.F. Haught, *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science*, Cambridge 2006, s. 184.

w nich sporo nieścisłości i wręcz lekceważenia niektórych podstawowych ustaleń współczesnej nauki, wynikających chociażby z teorii układów dynamicznych dalekich od równowagi⁴⁶. Uwzględnienie tej teorii stanowiłoby wyzwanie dla głoszonej przez Haughta wątpliwej naukowo koncepcji metafizyki przyszłości. W ten sposób jednak mogłaby się zrodzić interpretacja grzechu pierwotnego, najbardziej spójna z ewolucyjną genezą Wszechświata i gatunku *homo sapiens*. Utrzymująca się nadal wielość proponowanych interpretacji tej doktryny podpowiada jednak, iż nawet w obliczu precyzyjnych ustaleń antropogenicznych i antropologicznych współczesnej nauki daleko jest jeszcze do wypracowania jednoznacznego konsensusu i grzech pierwotny nadal pozostaje nierozwikłaną tajemnicą.

Słowa kluczowe: grzech pierwotny, ewolucja, kontekstualność, interpretacja, antropologia.

Bibliografia:

1. Awadalla P., Eyre-Walker A., Smith J.M., *Linkage Disequilibrium and Recombination in Hominid Mitochondrial DNA*, „Science” 1999, nr 286, s. 2524-2525.
2. Ayala F.J., *The Myth of Eve: molecular biology and human origins*, „Science” 1995, nr 270, s. 1930-1936.
3. Ayala F.J., *Darwin's greatest discovery: Design without designer*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2007, Vol. 104, s. 8567- 8573.
4. Ayala F.J., *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, Warszawa 2009.
5. Bevens S., *Contextual Methods in Theology*, [w:] *Essays in Contextual Theology*, (red.) S. Bevens, Leiden – Boston 2018, s. 1-29.
6. Budzik S., *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii Rene Girarda*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, (red.) M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 227-252.
7. Budzik S., *Czy teoria ewolucji potwierdza naukę o grzechu pierwotnym? Model Raymunda Schwagera*, „Analecta Cracoviensia” 2001, t. 33, s. 360-362.
8. Churchland P., *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, Kraków 2013.
9. De Chardin T., *Christianity and Evolution*, San Diego – New York 1977.
10. DeLoache J.S., LoBue V., *The Narrow Fellow in the Grass: Human Infants Associate Snakes and Fear*, „Developmental Science” 2009, Vol. 12 (1), s. 201-207.
11. de Waal F., *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, Kraków 2013.
12. Domning D.P., Hellwig M.K., *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, London – New York 2006.

⁴⁶ Krytyczne uwagi pod adresem przedstawionej przez Johna Haughta koncepcji cierpienia można znaleźć w: W.P. Grygiel, *Evil in the Evolving Universe*, „Theologia Wratislaviensia” (w druku).

13. Dzidek T., Sikora P., *Natura teologii*, [w:] *Teologia fundamentalna. Tom 5: Poznanie teologiczne*, (red.) T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2006, s. 63-66.
14. Edwards D., *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, Kraków 2016.
15. Grygiel W.P., *What is invariant? On the possibility and perspectives of the evolutionary theology*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 2018, nr 25, s. 83-101.
16. Grygiel W.P., *Evolutionary Theology: A New Chapter in the Relations Between Theology and Science*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2020, t. 56, nr 3, s. 101-123.
17. Grygiel W.P., *Jak scena stała się dramatem? Filozofia w kontekście teorii względności*, Kraków 2021.
18. Grygiel W.P., *Evil in the Evolving Universe*, „*Theologia Wratislaviensia*” (w druku).
19. Haught J., *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science*, Cambridge 2006.
20. Haught J., *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder CO 2008.
21. Haught J., *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney 2015.
22. Heller M., *Filozofia przypadku*, Kraków 2012.
23. Heller M., *Scientific Image of the World*, „*Studies in Science and Theology*” 1998, Vol. 6, s. 63-69.
24. Hochban J.I., *St. Irenaeus on the Atonement*, „*Theological Studies*” 1946, Vol. 7(4), s. 525-557.
25. Hoffmann J.R., *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin*, „*Scientia et Fides*” 2020, Vol. 8, No. 2, s. 95-138.
26. Hoffmann J.R., *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin (Part II)*, „*Scientia et Fides*” 2021, Vol. 9, No. 1, s. 63-129.
27. Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do George’a V. Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” 1990, nr 2, s. 2-12.
28. 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.
29. Kijas Z., *Rozwój dogmatu i jego kryteria*, [w:] *Teologia fundamentalna. Vol. V: Poznanie teologiczne*, (red.) T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2006.
30. Korzeniewski B., *Od neuronu do (samo)świadomości*, Warszawa 2005.
31. Kulisz J., *Grzech pierworodny w rozumieniu Teilharda de Chardin*, „*Collectanea Theologica*” 1985, t. 55, s. 45-59.
32. Lemański J., *Tora Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020.
33. Liana Z., *Teologia a naukowe obrazy świata*, [w:] *Wiara i nauka*, (red.) J. Mączka, Kraków 2010, s. 70-71.
34. Majewski M., *Grzech pierworodny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych*, „*Periodyk Młodych Religioznawców Ex Nihilo*” 2017, nr 17, s. 1-47.
35. 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.

36. Ott L., *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1970.
37. Pietras H., *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza*, [w:] *Grzech Pierworodny*, Źródła Myśli Teologicznej 12, (red.) H. Pietras, Kraków 1999, s. 25-39.
38. Rahner K., *Dogmen und Theologiegeschichte – Gestern und Morgen*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1977, Vol. 99, No. 1, s. 1-24.
39. Rahner K., *Erbsünde und Evolution*, „Concilium” 1967, nr 3, s. 459-465.
40. Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, Kraków – Warszawa-Struga 1986.
41. Schillebeeckx E., *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, „Znak” 1968, nr 169-170, s. 978–1010.
42. Św. Augustyn, *Opera omnia, accurante*, (red.) J.-P. Migne, Parisiis 1865.
43. Wąsek D., Grygiel W.P., *Przyczynki do teologii ewolucyjnej*, [w:] *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, (red.) T. Maziarka, Kraków 2019, s. 55-171.
44. Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022.