

KS. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

## WSPÓŁCZESNE DYSKUSJE NA TEMAT POLIGENIZMU

Pierwsze sugestie teologów o możliwości wprowadzenia idei ewolucji do teologii oraz pogodzenia jej z podstawowymi prawdami wiary, spotykały się z negatywnym stanowiskiem ze strony Kościoła. Począwszy od ostatnich lat XIX w. Kościół wciąż nakładał cenzurę na dzieła teologów sprzyjające teorii ewolucji. Dopiero po r. 1931 nastąpiła zmiana postawy negatywnej na stanowisko milczącej tolerancji. Pod wpływem mnożących się dzieł, które sprzyjały ewolucjonizmowi, stało się bardziej zrozumiałe, że ewolucjonistyczny pogląd na pochodzenie człowieka przynajmniej w niektórych swoich formach da się pogodzić z danymi objawienia. W dużym stopniu przyczyniły się do tego bardziej wnikliwe badania źródeł, oparte na lepszej niż dotąd metodologii. Uświadomiono sobie, że dotychczasowa nauka o początkach historii zbawienia związana była z fizycystyczną, statyczną wizją świata.

Po r. 1950 w ustosunkowaniu się teologów do ewolucjonizmu można wyróżnić dwa nurty:

1. Pierwszy zarysował się w latach pięćdziesiątych; głównym jego dążeniem było uniknięcie wyraźnych sprzeczności między poszczególnymi twierdzeniami nauk przyrodniczych i teologii. Zwolennicy tego nurtu wyeliminowali np. z opisu biblijnego pewne elementy, które były nie do przyjęcia dla mentalności naukowca, m. in. twierdzenie o cielesnej doskonałości Adama oraz jego uniwersalnej wiedzy<sup>1</sup>. Według nich, Adam żyjący w stanie sprawiedliwości pierwotnej posiadał łaskę uświęcającą oraz dary pozanaturalne (nieśmiertelność, integralność), ale nie wymagało to koniecznie doskonałości na płaszczyźnie cielesno-zjawiskowej. Podkreślając zmianę, która nastąpiła wraz z pierwszym grzechem, teologowie wyjaśniali, że wydarzenie to nie pozostawiło żadnych śladów dostępnych dla badań naukowych i stąd nie może być ani potwierdzone, ani zanegowane przez badania naukowe. Wraz z grzechem pierwotnym nastąpiła dekadencja cielesna i duchowa, o czym świadczyłyby, według nich, badania prehistorii (wykopaliska). Reprezentanci tej grupy

<sup>1</sup> I. H. Dalmais, *La justice originelle*, [W:] *Initiation théologique*, II, Paris 1952, s. 289—406.

dopuszczali możliwość, że ewolucja pozostawiona swym własnym prawom prawdopodobnie zrealizowałaby hominizację w wielu jednostkach i ujawniłaby się w prostolinijnym postępie rodzaju ludzkiego, bez wyniesienia i upadku początkowego; zaznaczali jednak, że Bóg wynosząc człowieka do porządku nadprzyrodzonego, zmienił również prawa ewolucji<sup>2</sup>. Charakterystyczną cechą tego nurtu było powoływanie się na cudowne interwencje Boże w bieg wydarzeń rozwijającego się świata.

2. Drugi nurt datuje się właściwie od lat sześćdziesiątych, jakkolwiek pierwsze jego tendencje pojawiły się o wiele wcześniej<sup>3</sup>. Zwolennicy tego nurtu dążą do bardziej radykalnej integracji poglądów ewolucjonistycznych i teologii. Nieprzychylnie oceniają oni wszelkie powoływanie się na cudowne interwencje Boga; uważają, że Stwórca zaprzeczałby sam sobie, gdyby wybrał ewolucję jako drogę do pełnej doskonałości w punkcie Omega, interweniował potem i poprawiał swoje prawa<sup>4</sup>. Nie usiłuje się już szukać sposobów uniknięcia epizodycznej sprzeczności między poszczególnymi twierdzeniami nauk przyrodniczych i teologii, dąży się natomiast do zbadania, czy historii początków ludzkości nie da się wyrazić w ramach ewolucjonistycznej wizji świata, która stała się wspólnym dziedzictwem wiedzy współczesnej<sup>5</sup>. Zachętą dla teologów tego nurtu jest fakt, że idea ewolucji została już (za aprobatą Kościoła) włączona w interpretację dogmatu stworzenia, zwłaszcza odnośnie do pochodzenia ciała ludzkiego<sup>6</sup>. Nasuwa się pytanie, czy podobna integracja nie byłaby możliwa także w odniesieniu do innych prawd wiary. Czy również biblijny opis upadku człowieka nie mógłby być przetransponowany przy pomocy pojęć zaczerpniętych z ewolucjonistycznego poglądu na świat.

<sup>2</sup> Tendencje tego nurtu uwidoczniły się najbardziej w dziele: M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris 1953.

<sup>3</sup> Ich wyrazem może być np. dzieło: Ch. Journet, *Introduction à la théologie*, Paris 1947, s. 213—226. Dopuszczał on już wówczas możliwość teorii poliginizmu: Adam pochodziłby z ludzkości żyjącej w stanie natury czystej i posiadałby jedynie wirtualnie te doskonałości natury, które teologowie przypisywali mu na ogół przed upadkiem.

<sup>4</sup> Obydwa nurty dobrze charakteryzuje M. Flick, *Peccato originale ed evoluzionismo. Alla ricerca di una soluzione*, „Civ. Catt.”, 117 (1966), t. III, s. 17—19 (15—26).

<sup>5</sup> Por. J. Hürzeler, *Die Tatsache der biologischen Evolution*, [W:] *Evolution und Bibel*, (Haag-Haas-Hürzeler), Luzern 1963<sup>3</sup>, s. 103—132. Jako paleobiolog katolicki uważa on ewolucję za „das grossartige Grundprinzip des Schöpfungsplanes” (s. 130). Kończy on swoje studium słowami zachęty: „»Zu all« den Diskussionen über diese Fragen [...] möchte ich als Paleobiologe und Christ den Theologen zurufen: »Nolite timere! Fürchtet Euch nicht, die ganze, auch die ganze biologische Wahrheit zu suchen!«” (s. 132).

<sup>6</sup> W enc. *Humani generis*, DS, 3896.

W ciągu ostatnich kilku lat ukazał się szereg studiów, których autorzy usiłują przemyśleć dogmat grzechu pierworodnego w perspektywie ewolucjonistycznej. Jednym z głównych problemów do rozwiązania jest ten, czy nauka o grzechu pierworodnym wiąże się z monogenizmem jako *conditio sine qua non*, czy też — w obecnym stanie wiedzy — jedynie dla pewniejszego zachowania dogmatu (*propter tutorismum*). W związku z tym wylania się problem, czy nauka o grzechu pierworodnym wyklucza teorię poligenizmu, czy też da się z nią pogodzić. To ostatnie zagadnienie jest obecnie przedmiotem żywej dyskusji teologicznej.

### I. STANOWISKO NAUK PRZYRODNICZYCH JAKO PUNKT WYJŚCIA DLA TEOLOGA

Ponieważ współczesna terminologia w obrębie zagadnień dotyczących pochodzenia i rozwoju ludzkości jest jeszcze dosyć płynna<sup>7</sup>, warto od razu zaznaczyć, iż pojęciem mono- i poligenizmu posługują się głównie teologowie. W perspektywie teologicznej monogenizm oznacza biologiczne pochodzenie całej ludzkości od jednej, jedynej, pierwszej pary ludzkiej<sup>8</sup>. Natomiast poligenizm, według ogólnie przyjętej definicji, jest teorią o pochodzeniu rodzaju ludzkiego od większej ilości par prarodzców; według tej hipotezy hominizacja dokonałaby się w wielu jednostkach, wywodzących się od organizmów niższych.

Dla przyrodnika pojęcia te są raczej dalekie, gdyż w swojej istotnej treści uwzględniają one jedynie liczbę wyjściowych indywiduów w procesie powstania ludzkości. Tymczasem w naukach przyrodniczych chodzi nie o liczbę jednostek lub par ludzkich, lecz o liczbę pierwotnych pni wyjściowych. Według właściwej sobie metody przyrodnik ujmuje pojawienie się nowych gatunków w terminach populacji i mówi o mono- lub polifiletystycznych początkach ewolucji organizmów. Monofiletyzmem nazywa się na ogół teorię, według której wszystkie osobniki tworzące grupę naturalną wiążą się z jednym i tym samym phylum pierwotnym, czyli posiadają wspólny pień wyjściowy. Polifiletyzmem

<sup>7</sup> Por. E. Boné, *Polygénisme et polyphylétisme. Orientation présente de la pensée scientifique en la matière d'apparition de l'homme*, „Archives de philosophie”, 23 (1960) 102—106 (99—141); tenże, *Un siècle d'anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité scientifique du monogénisme*, NRTh, 84 (1962) 710—711 (622—631, 709—734).

<sup>8</sup> Zdaniem Ph. G. Forthergilla (*Evolution and christians*, London 1961; tłum. polskie: *Chrześcijananie wobec ewolucji*, Warszawa 1966, s. 430—446) nie musiałaby to nawet być koniecznie para istot zróżnicowanych pod względem płci; wystarczyłby jeden byt potencjalnie biseksualny (androgyniczny).

natomiast jest teoria, która wiąże osobniki tworzące grupę naturalną z różnymi, niezależnymi pniami pierwotnymi (z różnymi phyla) <sup>9</sup>.

Ponieważ antropologia współczesna skłania się zdecydowanie w kierunku monofiletyzmu <sup>10</sup> bez względu na moment, w którym phylum ludzkie odłączyło się od pnia hominidów względnie od pnia „homo”, nie ma potrzeby rozpatrywania w teologii hipotezy polifiletystycznej oraz jej zgodności czy niezgodności z nauką o grzechu pierworodnym.

<sup>9</sup> Innymi słowy: polifiletizm jest teorią o powstaniu jednego gatunku z wielu gatunków. W powyższej definicji mono- i polifiletizmu chodzi o pochodzenie danej grupy organizmów. Mianem mono- i polifiletizmu E. Boné oznacza również sposób ostatecznego rozwoju danej grupy, o ile mianowicie pnie początkowe pozostają nie podzielone względnie rozgałęziają się, mniej lub więcej nagle, w dalsze subphyla, odtąd już niezależne i paralelne. Stąd odróżnia się monofiletyzm pochodzenia w równoczesnym powiązaniu z polifiletizmem rozwoju (tzw. polifiletizmem wewnętrznym). Dana grupa biologiczna może być nazwana monofiletyczną w swym pochodzeniu (tzn. wszystkie byty wchodzące w jej skład posiadają wspólny pień), jakkolwiek historycznie podlegała ona rozwojowi polifiletycznemu (o ile wspólny początkowo pień mniej lub więcej wcześniej rozgałęził się w niezależne i paralelne odtąd subphyla). Można zatem mówić o monofiletyzmie pochodzenia danej grupy w łączności z polifiletizmem wewnętrznym (rozwojowym). Mielibyśmy więc monofiletyzm mono- lub też poligenistyczny oraz polifiletizm całkowity. B o n é, *Un siècle...*, s. 710—711; *Polygénisme...*, s. 104.

<sup>10</sup> Aktualne badania z zakresu paleontologii i genetyki doprowadziły, zdaniem E. Boné, do następujących rezultatów: monofiletyzm pochodzenia dla całego pnia hominidów (jeszcze preludzkiego) oraz polifiletizm w jego dalszym rozwoju, tj. tylko jedno spośród licznych phyla, doprowadziło do zaistnienia ludzkości. Por. B o n é, *Polygénisme...*, s. 136; *Un siècle...*, s. 711—724; P. O v e r h a g e, *Das Problem der Hominisation*, [W:] P. O v e r h a g e — K. R a h n e r, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg i. Br. 1963<sup>2</sup>, s. 179 (91—374).

Zagadnienie momentu, w którym dokonała się decydująca mutacja, dzięki której powstał rodzaj ludzki, jest bardzo trudne do rozstrzygnięcia. Zbyt wiele niejasności otacza jeszcze życie tamtych istot. Obecnie toczy się dyskusja nad szkieletami znalezionymi w Oldoway (Tanganika), które podzielono na dwie grupy: *Homo habilis* oraz *Zinjanthropus*. Zdaniem Boné u „*homo habilis*” można zaobserwować pewne przejawy życia rozumnego, na które wskazują takie czynniki, jak charakter czaszki, jej pojemność mózgową, adaptacja stopy do pozycji stojącej, rozwój ręki, toczony kamyki. Oznaczałoby to cofnięcie hominizacji do bardzo dawnego stadium hominidów (ok. 1 500 000 lat temu). B o n é, *Un siècle...*, s. 624—627. Według innych autorów trudno wykazać z pewnością, że „*homo habilis*” z Oldoway przekroczył próg hominizacji w sensie ścisłym. P. Grelot np. zwraca uwagę, iż niezmiernie trudno jest stwierdzić, gdzie kończy się działanie instynktu (udoskonalonego przez tzw. „*vis aestimativa*” występującą nawet u zwierząt), a gdzie zaczyna się „*vis cogitativa*”, refleksyjne posługiwanie się narzędziami. *Réflexions sur le problème du péché originel*, NRTh, 89 (1967) 456—460 (337—375, 449—484). Por. także P. O v e r h a g e, *Homo habilis*, „*Theologie und Philosophie*”, 41 (1966) 321—353; R. L e c a t, *Polygénisme. I: Le point de vue scientifique*, DBS, 1967, kol. 95 i 100 (92—102).

Potrzeba taka zachodzi natomiast w stosunku do teorii poligenizmu. Powstaje więc pytanie, czy w obrębie hipotezy monofiletyzmu racje teologiczne zobowiązują do podtrzymywania monogenizmu ścisłego<sup>11</sup>, czy też teoria poligenizmu dałaby się pogodzić z dogmatem grzechu pierwotnego.

Skoro człowiek w swej strukturze biologicznej jest autentycznym przedstawicielem Naczelných, z przyrodniczego punktu widzenia trudno dostrzec rację, dlaczego wszystkie przejawy jego rozumnej natury (już ukształtowanej) miałyby stać na przeszkodzie w zastosowaniu do niego praw ewolucji, stwierdzonych u innych gatunków zwierzęcych. Najbardziej solidnie ustalone prawa specjacji kręgowców świadczą, zdaniem R. Lecata, o tym, że powstanie nowego gatunku jest zawsze poligenistyczne; poligenizm jest po prostu „ogólnym prawem specjacji u kręgowców”<sup>12</sup>. Gatunek ludzki pojawiłby się zatem według tego samego prawa specjacji, jakiemu podlegają inne gatunki świata organicznego<sup>13</sup>. Zajmując się w myśleniu naukowym populacjami (naturalnymi grupami jednostek), przyrodnik widzi w człowieku jedynie element biosfery i jej rozwoju, nie uwzględnia natomiast jego wymiaru osobowego i duchowego. We właściwej mu dziedzinie postawa taka jest zresztą całkiem uzasadniona. W wypadku jednej pary osobników terminus mutacji hominizujących, które doprowadziły do pojawienia się człowieka, wydaje się dla naukowca zbyt nikły. Jakkolwiek w obecnym stanie nauka nie jest zdolna definitywnie odrzucić monogenizmu, ogólny prąd opinii

<sup>11</sup> Monofiletyzm nie implikuje z konieczności monogenizmu pary. Powstałe monofiletystycznie grupy organizmów mogły wziąć swój początek albo od jednej pary (monogenizm), albo od wielu par jednostek (poligenizm). Każde natomiast pochodzenie polifiletystyczne jest zarazem poligenistyczne.

<sup>12</sup> „[...] le polygénisme est la loi générale de la spéciation chez les Vertébrés. *Natura non fecit saltus*: la science moderne vérifie ainsi à sa manière le vieil adage scolastique”. L e c a t, l. c., kol. 94; por. także kol. 100—101.

<sup>13</sup> Widząc w człowieku autentycznego przedstawiciela Naczelných wraz z całym jego zakorzenieniem w otaczającą przyrodę, tacy uczeni, jak H. V. Vallois, A. Vandel, J. Huxley, J. Piveteau podkreślają jednak, iż proces hominizacji nie ogranicza się do samych aspektów biologicznych, lecz obejmuje przejawy uczuciowe, intelektualne, moralne i społeczno-kulturalne. Wraz z człowiekiem pojawia się po prostu nowy gatunek życia, nowa rzeczywistość biologiczna, nowe phylum i odrębne królestwo. Przez to samo człowiek wykracza daleko poza obręb zwyczajnej ewolucji organicznej i błędem byłoby utrzymywać, że jest on tylko zwierzęciem. Wskutek tego zalecają oni pewną rezerwę w extrapolowaniu na człowieka praw ewolucyjnych, odkrytych przez obserwację gatunków roślinnych i zwierzęcych. Por. B o n é, *Polygénisme...*, s. 127—128; *Un siècle...*, s. 721—723, 729. Ocenę tego stanowiska podaje ks. K. K ł ó s a k, *P. Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, „*Studia Varsav.*”, 1 (1963), nr 2, s. 103—104, 111 (83—113). Por. także L. S c h e f f c z y k, *Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute*, „*Wort und Wahrheit*”, 20 (1965) 771 (761—776).

naukowej skierowany jest raczej przeciwko tej teorii<sup>14</sup>. Wielu uczonych, którzy przyjmują hipotezę progresywnej genezy ludzkości, sprzyja wyraźnie poligenizmowi<sup>15</sup>.

Twierdzenie o poligenistycznym powstawaniu gatunków opiera się głównie na teorii ewolucji syntetycznej (neodarwinizm). Ujmuje ona pojawienie się ludzkości jako powolny, rozłożony na wiele pokoleń proces, w obrębie którego działają prawa ortoselekcji, tj. kierunkowego doboru naturalnego. Ortoselekcja jest czynnikiem twórczym ewolucji, powodującym stopniowe sumowanie się małych mutacji poprzez pokolenia. Ewolucja dokonuje się nie przez pojawienie się jednego mutantu, lecz na szczeblu ewoluujących populacji. Niektórzy przyrodnicy, sprzyjający rozszerzeniu mechanizmu ewolucji syntetycznej na proces specjacji, wskazują również na fakt, że mutacje genetyczne powodują powstawanie cech szkodliwych. Niższa liczba osobników byłaby przyczyną tego, że nowy gatunek składałby się po pewnym czasie z jednostek anormalnych lub monstrów. Jedynie szeroka baza wyjściowa zapobiega, ich zdaniem, ujawnianiu się szkodliwych cech w potomstwie pierwszej i następnych generacji w liczbie wystarczającej do zachowania nowego gatunku<sup>16</sup>.

Przeciwstawiając się teorii ewolucji syntetycznej wielu uczonych stwierdza, że dotychczas zbadany został jedynie proces mikroewolucji (wariacji), tj. poligenistycznego powstawania odmian (u roślin) i ras

<sup>14</sup> „Dans l'état actuel de nos connaissances, interrogé au plan de ses disciplines, le scientifique risque d'être méthodologiquement contraint de proposer de l'origine de l'homme une explication malaisément compatible avec le monogénisme". B o n é, *Un siècle...*, s. 733.

Na temat stanowiska P. Teilharda de Chardin por.: „Nie jest wykluczone, że gdy ks. Teilhard opowiedział się za poligenizmem, jaki — jego zdaniem — narzucają współczesne nauki biologiczne, zostawił teologom trud pogodzenia tej doktryny z ortodoksją katolicką, ale w tym wypadku musiał wierzyć lub przynajmniej skłaniać się do wiary, że to pogodzenie jest możliwe [...]. Jest jednak w stosunku ks. Teilharda do poligenizmu coś zagadkowego i niedopowiedzianego do końca". Por. K ł ó s a k, op. cit., s. 97.

<sup>15</sup> Por. „[...] le polygénisme apparaît aux spécialistes qualifiés comme la seule option fondée sur les faits, et pour que le monogénisme puisse être accepté par eux comme une opinion scientifique raisonnable, il faudrait qu'il puisse apporter en sa faveur des éléments de preuve scientifique qui n'existent pas". L e c a t, op. cit., kol. 92. Zdaniem Lecata nie istnieje żaden dowód naukowy na korzyść monogenizmu; przeciwnie, w świetle ogólnych praw ewolucji kręgowców jest on wysoce nieprawdopodobny. Ibidem, kol. 101.

<sup>16</sup> Są jednak genetycy, którzy inaczej zapatrują się na to zjawisko. Por. J. O'Rourke, *Some Considerations about Poligenism*, „Theol. Studies”, 26 (1965) 410 wraz z odnośną literaturą w przypisie; J. P. Mackey, *Original Sin and Poligenism: the state of question*, „Irish Theol. Quart.”, 34 (1967) 105, przypis 8 (99—114).

(u zwierząt) w obrębie populacji jednego gatunku, żaden przyrodnik nie stwierdził natomiast, że różnicowanie na odmiany czy rasy doprowadziło do powstania nowego gatunku. Opowiadają się oni za teorią mutacjonizmu, według której nowe gatunki powstają skokowo — w następstwie mutacji pojedynczej, systemowej (równoczesne pojawienie się w jednostce wielu mutacji genowych) względnie ontomutacji. Zwolennicy tej teorii zwracają coraz więcej uwagi na znaną dopiero od niedawna substancję dziedziczną, na stałość i hierarchię genów oraz możliwość mutacji skokowej w jednym osobniku<sup>17</sup>.

W rezultacie więc, ze względu na swe braki i ograniczenia, teoria ewolucji syntetycznej nie prowadzi w sposób pewny do potwierdzenia poligenistycznego pochodzenia ludzkości<sup>18</sup>. Nic dziwnego, że sami biologowie (m. in. P. Overhage SJ, zarazem teolog) są świadomi granic swej dziedziny i nie oczekują od niej definitywnego rozwiązania tego trudnego problemu<sup>19</sup>. Również paleoantropologia w oparciu o właściwe dla siebie metody nie jest w stanie, przynajmniej obecnie, dowieść z pewnością poligenistycznego pochodzenia ludzkości. Nie tylko w odniesieniu do jednej, ale i wielu par ludzkich, paleontolog staje dzisiaj przed „białymi plamami”. Destruktywne działanie czasu musiałoby osiągnąć również pierwotnej grupy, gdyby z niej wywodziła się poligenistycznie cała ludzkość<sup>20</sup>.

Zdaniem niektórych autorów zagadnienie ściśle pojętego mono- czy

<sup>17</sup> Każdy gatunek ma stałą substancję w postaci określonej ilości genów. Od różnia się geny rodzajowe, gatunkowe, odmianowe, rasowe, osobnicze. Najbardziej stałe są geny rodzajowe i gatunkowe, mniej stałe — odmianowe i rasowe, najmniej stałe — osobnicze. Inne geny posiada człowiek, inne występują u małych czelakształnych. Zdaniem niektórych autorów, istnieje bardzo mała szansa powstania wielkich odmian w genach na drodze ewolucji syntetycznej. Opowiadają się więc za teorią nagłej, skokowej mutacji w substancji dziedzicznej. O możliwości takiej zmiany w przyrodzie świadczy według nich fakt, iż przez uwielokrotnienie chromosomów w jednym osobniku uzyskano doświadczalnie nowy gatunek. Por. D. M. Bonner, *Heredity*, Englewood Cliffs, NY 1961, s. 15 n., 75 n. Krytyczne uwagi na temat powyższej argumentacji mutacjonistów podaje Lecat, op. cit., kol. 93. Por. także P. Overhage, *Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität*, Freiburg i. Br. 1965, s. 14—32, 148 n.

<sup>18</sup> Spośród przyrodników wskazujących otwarcie na braki teorii ewolucji syntetycznej Boné wymienia P. P. Grasseta, R. B. Goldschmidta, O. Schindewolfa, Dalcqa, *Polygénisme...*, s. 133—136; *Un siècle...*, s. 730—734. Por. Overhage, *Die Evolution...*, s. 213—222; tenże, *Das Problem...*, s. 157—164.

<sup>19</sup> „Eine Antwort auf diese Frage allein von der Biologie her zu erwarten, hiesse ihre Leistungsfähigkeit überfordern. Sie kann nur von der Philosophie und Theologie gegeben werden”. Overhage, *Das Problem...*, s. 185.

<sup>20</sup> Por. Kłósak, op. cit., s. 100—101. Lecat uważa jednak, że poligenizm jest najlepszym wyjaśnieniem pojawienia się gatunku ludzkiego w ciągu wieków geologicznych. Op. cit., kol. 94—100.

poligenizmu można poruszać w odniesieniu do ludzkości wyłącznie z pozycji antropologii filozoficznej i teologii<sup>21</sup>. Dokonanie się hominizacji nie było, według nich, zwykłą zmianą fizyczną na równi z innymi, doprowadziła ona bowiem do pojawienia się świadomości siebie z jej wymiarem moralnym i duchowym oraz zdolności wolnego wyboru, które można adekwatnie wyjaśnić jedynie dzięki pojawieniu się duszy duchowej<sup>22</sup>. Niezależnie zatem od tego, jak wywodzą się inne gatunki poza ludzkością i jak liczne populacje obejmował powolny proces zbliżania się form ludzkich, ilość pierwszych jednostek ludzkich zależała wyłącznie od woli Stwórcy. Mutacje hominizujące, które dokonywały się według zwyczajnych praw natury i nie wymagały specjalnej interwencji Boga, mogły w ostatecznym wypadku stać się jedynie okazją do stworzenia pierwszych dusz ludzkich — a wraz z nimi pierwszych ludzi — w ilości przez Niego zamierzonej<sup>23</sup>. Nie można twierdzić, że sama zdolność do mutacji całej grupy jednostek przedludzkich musiała z konieczności pociągnąć za sobą faktyczną i zbiorową hominizację.

Jakkolwiek antropologia przyrodnicza sprzyja hipotezie poligenistycznej, nie jest ona w stanie (przynajmniej na razie) przekazać teologowi jednoznacznych i definitywnych wyników. Niemniej jednak prawdą jest, iż dla tych przyrodników, którzy przyjmują ewolucjonizm jako jedyną możliwą drogę badania faktów potwierdzonych przez naukę, trudno będzie wierzyć, że stan grzechu, w którym rodzą się wszyscy ludzie, wypływa z grzechu popełnionego przez jednego człowieka (lub jedną parę ludzką). Można wprawdzie przytaczać na poparcie monogenizmu argumenty filozoficzne<sup>24</sup>, ale skoro nie zdobyły one sobie powszechnego uznania, teolog musi zadawać sobie pytanie, czy poligenizm da się pogodzić z nauką o grzechu pierwotnym. Problem ten miałby więc swój

<sup>21</sup> Overhage, *Das Problem...*, s. 185; Kłósa k, op. cit., s. 112—113; Scheffczyk, *Adams Sündenfall...*, s. 771.

<sup>22</sup> Zdaniem psychologów świadomość siebie może obudzić się jedynie w relacji do drugiego. Relacja interpersonalna byłaby zatem istotna dla dokonania się hominizacji. Na tej podstawie trzeba by odrzucić hipotezę jednego mutantu (męskiego czy żeńskiego), rodzącego potomstwo z partnerem pozostającym jeszcze w stadium przedludzkim; zakładając nawet, że nie sprzeciwiają się temu prawa genetyki, byłoby to czymś nie do przyjęcia z punktu widzenia psychologii. Należy więc przyjąć jedną parę mutantów (= monogenizm), jeśli nie była to większa grupa poligenistyczna. Por. Grelot, op. cit., s. 345—346, 367, 460—461, 468, 471.

<sup>23</sup> Por. Kłósa k, op. cit., s. 112.

<sup>24</sup> Np. K. Rahner powoływał się w swoim czasie na tzw. „metaphysisches Sparsamkeitsprinzip”. W świetle tej zasady byłoby rzeczą niezrozumiałą, aby Bóg powoływał do istnienia inne pary pierwotne, zdolne do rozmnażania się, skoro zdolność rozrodcza jednej pary ludzkiej może być wystarczającą przyczyną powstania całej ludzkości. *Theologisches zum Monogenismus*, [W:] *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962<sup>6</sup>, s. 318 (253—322).

sens nawet wówczas, gdyby hipoteza poligenizmu okazała się de facto fałszywa<sup>25</sup>.

## II. STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC TEORII POLIGENIZMU

Prawie równe sto lat temu Sobór Watykański I przygotował specjalny kanon, który w swoim brzmieniu, wydaje się, jest potępieniem poligenizmu: „Si quis universum genus humanum ab uno protoparente ortum esse negaverit: A. S.”<sup>26</sup>. Kanon ten nie został, jak wiadomo, promulgowany, tak iż Magisterium extraordinarium nie wypowiedziało się wówczas przeciw poligenizmowi<sup>27</sup>.

Dwa główne dokumenty Magisterium Kościoła bezpośrednio poruszyły w ostatnim czasie kwestię poligenizmu: encyklika *Humani generis* (1950) oraz przemówienie Pawła VI w dniu 11 XI 1966 roku do uczestników sympozjum teologicznego, poświęconego problemowi grzechu pierworodnego.

Wypowiedź z *Humani generis* stanowi bez wątpienia najważniejsze dotąd orzeczenie Kościoła na temat poligenizmu:

Co się zaś tyczy [...] hipotezy [...] poligenizmu, synom Kościoła [...] swoboda dyskusji bynajmniej nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym przyjąć teorii, że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka, albo że słowo „Adam” oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim ludziom poprzez rodzenie, iż staje się grzechem własnym każdego z nich<sup>28</sup>.

Jak wynika z tekstu: 1. Papież nie odrzucił poligenizmu jako teorii fałszywej; nie powiedział, iż hipoteza ta jest absolutnie wykluczona przez naukę Kościoła o grzechu pierworodnym. 2. Stwierdził jedynie absolutny brak oczywistości („cum nequaquam appareat”), jak poligenizm

<sup>25</sup> Por. K. R a h n e r, *Péché originel et évolution*, „Concilium”, 26 (1967) 59—60 (57—69).

<sup>26</sup> Mansi, 53, 236.

<sup>27</sup> W rzeczywistości ojcowie soboru zamierzali jedynie podkreślić prawdę o jedności rodzaju ludzkiego (por. Mansi, 53, 212 oraz DS, 2123), aby przeciwstawić się pewnym tendencjom ówczesnym do odmawiania Murzynom lub Indianom godności ludzkiej. Tę właśnie prawdę wyrazili oni przy pomocy formuły o jednym praojcu. Być może gruntowna dyskusja nad tym sformułowaniem doprowadziłaby do odróżnienia samej nauki od sposobu jej przedstawiania. Por. P. S c h o o n e n b e r g, *L'homme et le péché*, Tours 1967, s. 234—235.

<sup>28</sup> DS, 3897. Tł. wg *Brev. Fidei*, n. 39. Najbardziej istotne słowa w oryginale

mógłby być uzgodniony z tradycją i określoną nauką katolicką o grzechu pierworodnym. W konsekwencji zakazał podtrzymywania teorii i dyktowania nad nią. Nasuwa się pytanie, czy nie wykluczając (w tej samej encyklice) możliwości ewolucji w stosunku do ciała ludzkiego, Kościół może potępiać poligenizm bez naruszania logiki. Niemożliwą i nielogiczną wydaje się rzeczą — jak słusznie zauważył K. Rahner — dopuszczać ewolucję w stosunku do Adama, a zaprzeczać ją w odniesieniu do Ewy. Dopuszczając ewolucję w stosunku do „Adama”, należałoby tak samo pojmować pojawienie się „Ewy”. Jeśli chodzi zatem o jedną parę, mielibyśmy już do czynienia nie z mono-, lecz z pewnego rodzaju poli-genizmem. Czy można jednak na serio przyjąć, że w masie prehominidów jedynie dwa osobniki doszły do hominizacji? Co upoważnia nas, aby ograniczać tylko do dwóch wypadków pojawienie się istot ludzkich, które niezależnie jedno od drugiego wyszły ze świata zwierzęcego<sup>29</sup>. Czy trudności te zostały dostrzeżone przez Kościół?

Przemówienie Pawła VI do egzegetów i teologów na pierwszy rzut oka, wydaje się, jest reakcją przeciwko poligenizmowi. Przypomniawszy schemat przygotowany przez Sobór Watykański I oraz wypowiedzi Vaticanum II na temat grzechu pierworodnego, Paweł VI podał normy dogmatyczne, które winny kierować poszukiwaniami teologów w tej sprawie. Na temat poligenizmu powiedział:

[...] uznacie za nie do pogodzenia z prawdziwą nauką katolicką wyjaśnienia grzechu pierworodnego, podawane przez pewnych autorów współczesnych, którzy wychodząc z nieudowodnionego założenia (dal presupposto, che non è stato dimostrato, del poligenismo), z poligenizmu, zaprzeczają mniej lub więcej wyraźnie, że grzech, który spowodował tyle zła (tanta colluvie di mali) w ludzkości, był przede wszystkim nieposłuszeństwem Adama „pierwszego człowieka” [...] popełnionym na początku historii. W konsekwencji, wyjaśnienia takie nie zgadzają się z nauką Pisma św., Tradycji i Magisterium Kościoła, według którego grzech pierwszego człowieka jest przekazywany wszystkim jego potomkom nie drogą nadszladowictwa, lecz rodzenia, „inest uniuicque proprium” i jest „mors animae”, tj. pozbawieniem, a nie prostym brakiem świętości i sprawiedliwości, także w dzieciach dopiero narodzonych<sup>30</sup>.

brzmia następująco: „Non enim christifideles eam sententiam aplecti possunt [...] cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali [...]” (podkreślenie moje — W. H.).

<sup>29</sup> Por. Schoonenberg, op. cit., s. 235—236, 250. K. Rahner wykazuje, że między decyzją Komisji Biblijnej z 1909 r. (DS, 3514) a decyzją *Humani generis* istnieje prawdziwa sprzeczność. Dekret komisji w części odnoszącej się do pochodzenia Ewy wykluczał możliwość pojmowania pojawienia się Adama drogą ewolucji; encyklika dopuszcza teorię ewolucji odnośnie do pochodzenia ciała ludzkiego (DS, 3896). *Péché originel...*, s. 61.

<sup>30</sup> AAS, 50 (1966) 654.

Zaraz w następnym akapicie po wypowiedzi o poligenizmie papież stwierdza:

Lecz również teoria ewolucjonizmu wyda się wam nie do przyjęcia, jeżeli (qualora) nie zgadza się stanowczo (decisamente) z bezpośrednim stworzeniem przez Boga wszystkich i poszczególnych dusz ludzkich i jeśli nie respektuje (ritenga) decydującego znaczenia, jakie dla losów ludzkości miało nieposłuszeństwo Adama, powszechnego prarodzica. Nieposłuszeństwa tego nie należy pojmować (non dovrè pensarsi) tak, jak gdyby ono nie sprawiło, że Adam utracił świętość i sprawiedliwość, w której został ustanowiony <sup>31</sup>.

Pouczenia Pawła VI w ramach zwyczajnego nauczania Kościoła, podobnie jak deklaracja Piusa XII, nie są nieodwołalne (irreformabiles) z wyjątkiem powołań się na dogmaty już określone. Wydaje się rzeczą zgoła nieprawdopodobną, aby w przemówieniu swoim papież zamierzał rozstrzygnąć zagadnienie, które było dopiero w programie obrad sympozjum. Warto zaznaczyć, że w tym czasie dwóch spośród uczestników spotkania (Alszeghy-Flick) opublikowało już swoje prace zmierzające do pogodzenia poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym. Z całego tekstu jasno wynika, że papież potępia jedynie pewne (bliżej nie wyszczególnione) wyjaśnienia grzechu pierworodnego, które naruszają tradycyjną i zdefiniowaną naukę, obojętnie czy ich punktem wyjściowym jest poligenizm, czy teoria ewolucji w ogóle. Twierdząc, że hipoteza poligenizmu nie została jeszcze udowodniona, Paweł VI nie chciał chyba (jak to uczynił Pius XII) odsuwać absolutnie tej perspektywy. Uderza np. to, że w przemówieniu Adam określony jest nie jako „pierwszy rodzic”, lecz jako „pierwszy człowiek” (w cudzysłowie). W tym samym przemówieniu papież wyraźnie zaznaczył, że wysiłki egzegetów i teologów, zwłaszcza w porównaniu z rezultatami antropologii i paleontologii, winny doprowadzić do określenia i przedstawienia pierworodnego grzechu bardziej współcześnie, pełniej zadośćuczynić wymogom wiary i rozumu, tak jak są odczuwane i wyrażane przez ludzi współczesnych. „A więc głęboko pochwalamy to wasze wielkoduszne przedsięwzięcie i spodziewamy się wielu jego owoców [...]” <sup>32</sup>. Życząc sobie i pochwalając dyskusję teologiczną nad problemem grzechu pierworodnego, Pa-

<sup>31</sup> Ibidem. W urywku tym papież powołuje się dwukrotnie na kanony Soboru Trydenckiego, ses. V, kan. 2 i 1.

<sup>32</sup> „Frutto di questa vostra indagine comparativa, devrebbero essere una definizione e una presentazione del peccato originale, che fossero piu moderne, cioè più soddisfacenti le esigenze della fede e della ragione, quali sono sentite e manifestate dagli uomini della nostra epoca. Ebbene, Noi lodiamo altamente questo vostro magnanimo proposito e ne auspichiamo copiosi frutti [...]”. AAS, 50 (1966) 652. Paweł VI przytacza następnie słowa pap. Jana XXIII wypowiedziane w przemówieniu inauguracyjnym Soboru Watykańskiego II: „Opportet ut [...] eadem

weł VI dał chyba teorii ewolucji w ogóle i hipotezie poligenizmu w szczególności „zielone światło” na drodze pogodzenia ich z dogmatami wiary. A. M. Dubarle mógł więc słusznie napisać wkrótce potem: „[...] ustanawiając na tej samej płaszczyźnie [...] ewolucjonizm i poligenizm, przemówienie papieża stanowi pewne rozluźnienie (un certain assouplissement) dyscypliny przewidzianej przez *Humani generis*”<sup>33</sup>.

Warto zaznaczyć, że w dokumentach Soboru Watykańskiego II pojawia się kilkakrotnie ogólna myśl o fakcie i powszechności grzechu pierworodnego, bez żadnej wzmianki o mono- czy poligenizmie. Wiadomo, że sobór celowo nie poruszył zagadnień kontrowersyjnych, pozostawiając je dyskusji teologów... Synod Biskupi (29 IX — 29 X 1967) nie wniósł również pod tym względem nic nowego. Różne współczesne opinie o grzechu pierworodnym zasygnalizowane zostały m. in. w tekście podstawowym, który nosił tytuł: *O niebezpiecznych opiniach dzisiejszych i o ateizmie*<sup>34</sup>.

### III. WSPÓŁCZESNE PRÓBY POGODZENIA POLIGENIZMU Z NAUKĄ O GRZECHU PIERWORODNYM

Krótko po ukazaniu się encykliki *Humani generis* B. Messenger pisał: „Poligenizm jest na tak długo wykluczony, jak długo nie istnieje żadna oczywista możliwość uzgodnienia tej teorii z nauką Kościoła o grzechu pierworodnym. Pogodzenie to nigdy jednak nie nastąpi”<sup>35</sup>. Wypowiedź ta była jedynie wyolbrzymionym echem słów Piusa XII: „cum nequaquam appareat”. Obecnie, po blisko 20 latach badań i dociekań, stanowisko takie wydaje się przesadne. Opublikowane zwłaszcza w ostatnich dwu latach prace egzegetów i teologów skłaniają do stwier-

---

doctrina amplius et altius cognoscatur [...]; oportet ut haec doctrina certa et immutabilis [...] ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continetur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia”. AAS, 54 (1962) 792.

<sup>33</sup> „[...] en mettant sur le même pied [...] l'évolutionnisme et le polygénisme, le discours récent du pape constitue un certain assouplissement de la discipline prévue par *Humani generis*”. *Evolution et péché originel*, „Le Monde”, 6 août 1966.

<sup>34</sup> Por. R. R o u q u e t t e, *Kościół reformujący się: pierwszy Synod Biskupi*, „Znak”, 163—164 (1968) 193—211.

<sup>35</sup> „[...] der Polygenismus ist so lange ausgeschlossen, wie es keine evidente Möglichkeit gibt, diese Lehre mit der Lehre der Kirche über die Erbsünde in Einklang zu bringen; dieser Einklang wird aber niemals gefunden werden können”. E. C. M e s s e n g e r, *Der Ursprung des Menschen nach dem Buche Genesis*, [W:] *Gott, Mensch, Universum*, (hrsg. v. J. de Bivort de la Saudée), Graz 1957<sup>3</sup>, s. 240 (215—244).

dzenia, że niemożliwość pogodzenia dogmatu grzechu pierworodnego z poligenistycznym pochodzeniem ludzkości nie jest obecnie tak oczywista, jak wydawała się kilkanaście lat temu.

#### 1. PODSTAWY WSPÓŁCZESNYCH PRÓB UZGADNIANIA NAUKI O GRZECHU PIERWORODNYM Z TEORIA POLIGENIZMU

Wśród dogmatyków pojawia się obecnie coraz częściej postulat nowej orientacji i nowej interpretacji nauki o grzechu pierworodnym<sup>36</sup>. Zmienia się przede wszystkim metoda podejścia do Pisma świętego oraz do orzeczeń Kościoła w tej sprawie. Tradycyjna, podręcznikowa metoda polegała na tym, że wychodząc od orzeczeń Magisterium extraordinarium usiłowano w jego świetle wyjaśniać odnośne teksty biblijne. Tymczasem, jak słusznie zauważa H. Haag, orzeczenia Kościoła pochodzą prawie wyłącznie z tych okresów czasu, które nie posiadały tej znajomości Pisma świętego, zwłaszcza jego rodzajów literackich, jaką dysponujemy obecnie<sup>37</sup>. Postuluje się, aby przy koordynacji dogmatu i Pisma świętego osiągnięcia współczesnej egzegezy były gruntowniej uwzględniane. Metoda nowej interpretacji nauki o grzechu pierworodnym, a tym samym i prób jej uzgodnienia z poligenizmem, polegały zatem głównie na tym, aby wyjaśniać dogmat w świetle Biblii, a nie Biblię w świetle dogmatu<sup>38</sup>.

#### 1. Podstawy biblijne

A. Coraz liczniejsi autorzy współczesnych studiów biblijnych wykazują, że Pismo św. nie uczy wyraźnie o monogenizmie ani w Starym, ani w Nowym Testamencie.

Przyjmuje się coraz powszechniej opinia, że:

a. biblijny opis zaczerpnięty z tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 1 — 2, 4a) ogranicza się jedynie do stwierdzenia samego faktu stworzenia człowieka przez Boga, pozostawia natomiast całkowicie otwarte pytanie: w jaki sposób;

<sup>36</sup> Por. m. in. L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus. Zur Frage nach der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne Denken*, „Münch. Theol. Zeitschr.”, 15 (1964) 17—57; tenże, *Adams Sündenfall...*, s. 761 n.; tenże, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld Wahrheit*, „Münch. Theol. Zeitschr.”, 17 (1966) 253—259; E. Gutwenger, *Die Erbsünde und das Konzil von Trient*, „Z. kath. Theol.”, 89 (1967) 433—446; Schoonenberg, op. cit., s. 167—265.

<sup>37</sup> H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966, s. 39—40.

<sup>38</sup> „Die bei einer Neuinterpretation der katholischen Erbsündenlehre zu befolgende Methode scheint also darin zu bestehen, nicht die Bibel im Lichte des Dogmas, sondern das Dogma im Lichte der Bibel zu deuten”. Ibidem, s. 40.

b. tekst Rdz 2, 7 pochodzący z tradycji jahwistycznej (Rdz 2, 4b — 3, 24) nie mówi nic wiążącego o samym powstaniu człowieka, lecz jedynie o jego ostatecznym pochodzeniu oraz jego istocie: że jest stworzony przez Boga i że otrzymał życie z Jego życia;

c. nie można powoływać się na powyższe wypowiedzi Pisma świętego ani na korzyść, ani przeciwko teorii ewolucji<sup>39</sup>. W tekstach: „Uczyńmy człowieka” (Rdz 1, 26), „tak stworzył Elohim-Bóg człowieka” (Rdz 1, 27) oraz „Jahwe-Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7), termin *hā 'ādām* oznacza nie jedno poszczególne indywiduum rodzaju męskiego, lecz „człowieka” jako gatunek w obydwu rodzajach, tak samo zresztą, jak przy opisie stworzenia roślin i zwierząt<sup>40</sup>. Jeśli już należałoby powiązać zagadnienie mono- czy poligenistycznych początków ludzkości z Biblią, sam opis stworzenia człowieka mógłby, zdaniem Haaga, stanowić raczej potwierdzenie tezy poligenizmu. De facto jednak Pismo święte w ogóle nie ma, ani nie porusza tego problemu<sup>41</sup>. Nie można zatem dopatrywać się w powyższych tekstach potwierdzenia teorii monogenizmu.

W trzech pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju należy przede wszystkim uwzględnić ich rodzaj literacki. Biblia ukazuje genezę „człowieka” przy pomocy tzw. etiologii retrospektywnej, tj. odszukiwania historycznej przyczyny na podstawie obecnego stanu<sup>42</sup>. Tak samo pierwszy upadek znany nie poprzez historyczną tradycję czy bezpośrednio

<sup>39</sup> Por. Haag, *Biblische Schöpfungsgeschichte...*, s. 43—48 (wraz z literaturą); tenże, *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, [W:] *Evolution und Bibel*, Luzern 1963<sup>3</sup>, s. 35, 53—55 (9—56); A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, s. 39—74; Grelot, op. cit., s. 350—358, 462; J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg 1968.

<sup>40</sup> Haag, *Biblische Schöpfungsgeschichte...*, s. 43, 48 (w jęz. hebr. 'adam posiada w ogóle sens kolektywny).

<sup>41</sup> „Dieser [Schöpfungsbericht — przyp. mój W. H.] könnte — ja, wenn schon, dann eher zugunsten des Poligenismus angerufen werden. Aber auch dies wäre abwegig, weil die Bibel von dieser Fragestellung nichts weiss und offenbar nichts wissen will”. Ibidem, s. 43. Por. *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, s. 54—55; H. Cazelles, *Polygénisme, II: Le sens du monogénisme de l'Écriture*, DBS, 1967, kol. 102—107.

<sup>42</sup> K. Rahner, *Evolution et péché*, s. 58; tenże, *Die Hominisation als theologische Frage*, [W:] P. Overhage — K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg in Br. 1963<sup>2</sup>, s. 35—42 (13—90). Wyrażenie „historische Ätiologie” użyte przez Rahnera we wcześniejszej wypowiedzi zostało uznane za niezbyt szczęśliwe (LThK I, 1957<sup>2</sup>, 1011). Por. N. Lohfink, *Genesis 2f, als „geschichtliche Ätiologie”*, „Scholastik”, 38 (1963) 321—334; L. Alonso-Schökl, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2—3*, „Biblica”, 43 (1962) 295—316. J. Feiner mówi po prostu o „alttestamentliche Ätiologie” (LThK X, 1965<sup>2</sup>, 572).

objawienie, lecz jedynie dzięki rekonstrukcji umysłowej<sup>43</sup>. Przy pomocy konwencjonalnych, symbolicznych obrazów, pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju ukazują realny początek oraz przyczynę zła i wszelkiego cierpienia istniejącego w świecie, który Bóg uczynił dobrym. Pojawienie się i rozprzestrzenianie się zwłaszcza zła moralnego w dziejach wyjaśnia więc Pismo św. przez ukazanie grzesznego oporu człowieka względem woli Bożej, z racji którego sytuacja całej ludzkości uległa pogorszeniu. Zło pochodzi nie od Boga, lecz jedynie z winy człowieka, z niewłaściwego użytku jego wolności. O ile z jednej strony Stary Testament mówi wyraźnie o fakcie wtargnięcia grzechu w świat poprzez upadek człowieka, tak z drugiej strony nie wypowiada się wyraźnie o tym, kiedy i jak się to dokonało. Akcentując głęboką i powszechną grzeszność ludzi (por. 3 Kr 8, 46; Jr 13, 23), nie wiąże jej jednak bezpośrednio z Adamem. Tym bardziej myśl o przekazywaniu grzechu na potomnych przez fizyczne zrodzenie jest zgoła obca nauce Starego Testamentu<sup>44</sup>. Nie mówią o nim zresztą ani Chrystus, ani ewangelisci, ani Apokalipsa<sup>45</sup>.

Niektórzy dogmatycy podkreślają historyczny charakter biblijnego opowiadania o upadku, uważając, że jest to konieczne dla zachowania historyczności zbawczego czynu Chrystusa<sup>46</sup>. Słuszne wydaje się spostrzeżenie H. Haaga, że nauka Pisma św. oraz Magisterium Kościoła o odkupieniu wymagają jedynie przyjęcia historyczności samego faktu pojawienia się i rozprzestrzeniania się grzechu w dziejach ludzkich, nie wymaga zaś uznania historyczności szczegółów o raju, wraz z ukazaniem Adama i Ewy jako prarodziców całego rodzaju ludzkiego<sup>47</sup>. Pius XII domagając się uznania monogenizmu powoływał się nie na opisy z Księgi Rodzaju, lecz na orzeczenie Soboru Trydenckiego o grzechu pierwotnym, opierające się z kolei na tekście listu św. Pawła do Rzymian 5, 12-19.

W tekście do Rz 5, 12. 15-19 cztery razy występuje wyrażenie „jeden człowiek” oznaczające Adama. Należy je, zdaniem egzegetów, rozpatry-

<sup>43</sup> Zdaniem Haaga autorzy natchnieni nie posiadali o pierwotnych wydarzeniach ani objawienia prywatnego, ani nie opierali się na jakimś objawieniu pierwotnym. Czerpali raczej swój materiał z ludowych podań Izraela i ludów sąsiednich, które interpretowali i przedstawiali w świetle religijnej historii narodu wybranego. Dokonywało się to pod wpływem oświeconej w sposób nadprzyrodzony refleksji nad tą historią oraz pod wpływem zmagania z problemami życia, zwłaszcza zaś zła. *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 57—58. Rahner nie wyklucza możliwości przekazywania objawienia pierwotnego (LThK I, 1957<sup>2</sup>, 1012).

<sup>44</sup> H a a g, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 58; S. L y o n n e t, *Das Problem der Erbründe...*, s. 33, 38—39.

<sup>45</sup> Por. D u b a r l e, op. cit., s. 74—119.

<sup>46</sup> S c h e f f c z y k, *Die Erbschuld...*, s. 53; J. F e i n e r, *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*, [W:] *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1160<sup>2</sup>, s. 234 (231—264).

<sup>47</sup> H a a g, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 56—57.

wać w kontekście teologicznym całego urywka. „Adam” pojawia się w nim jako antytyp Chrystusa, nowego Adama (5, 14), którego funkcję odkupieńczą św. Paweł zamierzał ukazać. Osoba Adama i jego grzech są jedynie ilustracją postaci Chrystusa i jego dzieła. Stąd też o roli „Adama” mowa jest za każdym razem w zdaniu podrzędnym, zaczynającym się od wyrazu „jak”<sup>48</sup>. Cała siła rozumowania Apostoła kryje się w paralelnym kontraście między jedynością przyczyny a powszechnością rezultatów zarówno w porządku grzechu, jak i odkupienia: jak Adam stał się protoplastą grzesznej ludzkości, tak Chrystus jest protoplastą ludzkości odkupionej. Nawet gdybyśmy przyjęli (dato, non concessio), że postać Adama reprezentuje konwencjonalnie grzech kolektywny — zauważa P. Grelot — rozumowanie Apostoła nie straciłoby absolutnie nic ze swej siły. Celem św. Pawła nie było poruszenie problemów antropologii prehistorycznej, lecz ukazanie uniwersalizmu odkupienia, dokonanego przez Chrystusa<sup>49</sup>.

Według przypuszczenia S. Lyonnet, aluzja do roli Adama pojawia się w myśli Apostoła po prostu jako argument ad hominem, skierowany pod adresem jego judaistycznych oraz judeochrześcijańskich przeciwników. Chrześcijaństwo w ogóle, a w szczególności św. Paweł, spotykali się często z zarzutem, że przypisują Chrystusowi zbyt wielkie znaczenie w ekonomii zbawienia. Przeciwwstawiając się temu zarzutowi, św. Paweł chciał wykazać, że uniwersalna, zbawcza rola Chrystusa nie jest tak nieprawdopodobna, jak to się wydawało Żydom i tym judeochrześcijańskim, którzy posiadają inne pojęcie zbawienia i usprawiedliwienia. Dlatego też w centrum Pawłowej wypowiedzi o grzechu i roli Adama znajduje się prawda o usprawiedliwieniu wszystkich ludzi nie przez zachowanie prawa, lecz przez Chrystusa jako jedynego Pośrednika zbawienia (Rz 5, 18-19). Zbawczy czyn Chrystusa, mający znaczenie dla całej ludzkości, można lepiej zrozumieć na tle analogicznej solidarności wszystkich ludzi w grzechu. Dla tej właśnie idei wspólnoty w grzechu znalazł św. Paweł wyjaśnienia w starotestamentalnym opisie upadku pierwszego człowieka: jeden czyn Adama pociągnął za sobą zgubne następstwa dla całej ludzkości<sup>50</sup>. Dosłowne rozumienie opowiadania biblijnego nie jest

<sup>48</sup> Zadaniem pierwszego członu porównania — bardziej znanego — jest zawsze naświetlenie, unaocznienie drugiego członu. Paweł zakłada, że wola Adama znana jest adresatom jego listu. Nie zamierza dowodzić historycznej egzystencji Adama i jego grzechu. Upadek pierwszego człowieka, powszechność grzechu i solidarność wszystkich ludzi są mu dobrze znane jako fakty, o których uczył Stary Testament. Nie są one celem, lecz środkiem dowodzenia Apostoła, który posługuje się tymi ideami, aby wyjaśnić powszechność odkupieńczego dzieła Chrystusa. Lyonnet, *Das Problem der Erbsünde...*, s. 34—35; Gutwenger, op. cit., s. 436—437.

<sup>49</sup> Grelot, op. cit., s. 463.

<sup>50</sup> Lyonnet, *Das Problem der Erbsünde...*, s. 34—38.

przedmiotem pouczenia Pawłowego, tak jak dosłowne rozumienie opowiadania o Jonaszu nie stanowi przedmiotu nauczania Chrystusa (Mt 12, 40)<sup>51</sup>.

„Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ (ἐφ' ᾧ) wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Tekst Pawłowy jest wprawdzie organicznym zespołem, nie wszystkie jednak jego elementy są na tym samym planie. Apostoł twierdzi, że grzech Adama pociągnął za sobą zgubne skutki, nie mówi jednak wyraźnie, że na potomstwo spadła wina dziedziczna. Owszem, widzi on jakąś przyczynową więź między grzechem Adama a grzechami ludzkości, nie twierdzi jednak wyraźnie, jakiego rodzaju jest ta więź, ani jaki jest „mechanizm” przekazywania grzechu. Jak wiadomo, klasyczna nauka Kościoła o grzechu pierworodnym pochodzi od św. Augustyna, on zaś oparł swe poglądy na błędnym przekładzie ἐφ' ᾧ:

Nam ergo per unum hominem in mundum intrasse peccatum, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse, in quo peccaverunt omnes, ab initio conversionis mese sic tenui semper et teneo<sup>52</sup>.

Tymczasem wyrażenie ἐφ' ᾧ oznacza nie „in quo”, lecz „in eo quod”, „ponieważ”, „ze względu na to, że...”<sup>53</sup>. Biorąc zatem pod uwagę sens dosłowny, nie można z pewnością nic odczytać u św. Pawła o dziedziczeniu grzechu lub śmierci. Nie mówi on nic o biologicznej jedności pochodzenia od Adama, lecz raczej o jego moralnej przyczynowości i odpowiedzialności za grzeszność wszystkich ludzi. Sam tekst akcentuje tylko to, że wszyscy bez wyjątku są grzesznikami, nie stwierdza natomiast, że ci „wszyscy” są potomkami Adama. Nie wolno więc na podstawie tego tekstu wyciągać wniosku, że wyklucza on wszelką możliwą interpretację poligenistycznych początków ludzkości<sup>54</sup>.

Również inne teksty Nowego Testamentu, np. Dz 17, 25; Hbr 2, 10-13;

<sup>51</sup> H a a g, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 61; G u t w e n g e r, op. cit., s. 436.

<sup>52</sup> *Contra Julianum*, VI, 12, 39; PL 44, 843. Już Ambozjaster interpretował Rz 5, 12 następująco: „In quo, id est in Adam omnes peccaverunt”. Por. H a a g, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 66; S. L y o n n e t, *Rom. V, 12 chez Saint Augustin*, [W:] *L'homme devant Dieu (Mélanges de Lubac)*, I, Paris 1963, s. 327—339.

<sup>53</sup> Por. H a a g, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 63; J. C a m b i e r, *Péchés des hommes et péché d'Adam en Rom. 5, 12*, „New Test. Studies”, 11 (1965) 217—255, zwł. s. 242—249; S. L y o n n e t, *Le sens de ἐφ' ᾧ 5 en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, „Bib.”, 36 (1955) 436—456; G u t w e n g e r, op. cit., s. 435—436.

<sup>54</sup> Por. D u b a r l e, op. cit., s. 194—197; K l a w e k, op. cit., s. 1384; G r e l o t, op. cit., s. 463; J. de F r a i n e, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges 1960, s. 95 n.

1 Kr 15, 22. 45-48 nie wnoszą pod tym względem żadnej zmiany<sup>55</sup>. Nic dziwnego, że wśród biblistów dostrzec można coraz bardziej życzliwe podejście do kwestii poligenizmu.

B. We współczesnych próbach pogodzenia poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym często pojawia się również biblijna idea solidarności oraz tzw. „osobowości korporatywnej” (*corporative personality*, *personnalité corporative*, *korporative Persönlichkeit*). Pojęcia te, wprowadzane ostatnio przez wielu teologów, dały z kolei podstawę do dalszych spekulacji. Mają one ułatwić zrozumienie złego wpływu, który wywarł na wszystkich ludzi ten, który nie będąc nawet ich fizycznym ojcem, może być jednak za to odpowiedzialny, bo sprzeciwił się wezwaniu Boga w momencie, gdy mógł je przyjąć dla całej ludzkości.

Wskazano, że już w Starym Testamencie został objawiony aspekt wspólnoty zbawienia: Bóg chciał uświęcać i zbawiać ludzi nie indywidualnie i bez wzajemnego powiązania, lecz tworząc Lud Boży. W takiej ekonomii specjalną rolę posiadają ci, którzy są w jakiś sposób narzędziami Boga w tworzeniu zbiorowości, lub działając w imieniu społeczności określają przed Bogiem pozycję całej wspólnoty (np. patriarchowie, prawodawcy, prorocy i królowie)<sup>56</sup>. W takiej perspektywie staje się bardziej zrozumiała postać tego, który przez swe nieposłuszeństwo uczynił grzesznikami wielu ludzi. Jego akt posiada znaczenie ponadindywidualne, kolektywne. Z drugiej strony solidarność nie jest zawsze i wyłącznie oparta na pochodzeniu biologicznym od jednego ojca (por. Rdz 12, 1-3). Również św. Paweł zna solidarność zbawienia bez podstawy genetycznej, gdy nazywa Abrahama „ojcem” wszystkich wierzących (Rz 4, 11-12). Mamy tu zatem jeszcze jeden dowód na to, iż tekst Rz 5, 12 n. nie wymaga, aby wszyscy, którzy stali się grzesznikami wskutek przestępstwa Adama, byli nimi dlatego, ponieważ pochodzą odeń przez zrodzenie fizyczne<sup>57</sup>.

W świetle powyższych uwag dostrzegamy, że zarówno teoria monogenizmu, jak i poligenizmu sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania, jak należy pojmować pierwotną jedność rodzaju ludzkiego. Zwolennicy poligenizmu podkreślają, że oni również afirmują tę jedność, chociaż ich zdaniem, nie można jej pojmować jedynie w sensie biologicznym, jako jedność pochodzenia wszystkich ludzi od jednej pary poprzez

<sup>55</sup> Por. O'Rourke, op. cit., s. 413—415.

<sup>56</sup> J. de Fraine, *Adam et son lignage. Etude sur la notion de „personnalité corporative” dans la Bible*, Bruges 1959, s. 127—134, 222—223; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im A. T. und im Alten Orient*, Bonn 1958; Dubarle, op. cit., s. 25—29, 98—99, 134, 174, 192, 206—207; Grelot, op. cit., s. 465—467.

<sup>57</sup> Z. Alszeghy — M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, „Gregorianum”, 47 (1966) 211 (201—225).

rodzenie. Teza poligenizmu nie wyklucza natomiast, według nich, somatycznej i historycznej jedności pierwotnego rodzaju ludzkiego (*humanitas originans*). Jest to jedność „środowiska życiowego” (*milieu vital*); K. Rahner określa ją mianem „biotopu”<sup>58</sup>, jedność przestrzeni egzystencjalno-fizycznej, w której pierwsi ludzie zaczęli tworzyć prawdziwą historię dzięki konkretnej interkomunii między osobami, umożliwionej przez władze duchowe i język. Skoro ewolucja suponuje proces selekcji, pewną gęstość zaludnienia, może ona dokonywać się jedynie w ramach zbiorowości. Prawdziwą, konkretną jedność genetyczną tworzy nie jednostka, lecz zbiorowość. Bez tej jedności nie ma mowy o dynamizmie ewolucyjnym, który miał doprowadzić do powstania człowieka. Jedność zatem, której wymaga poligenizm, jest jednością konkretnego środowiska życiowego, bez którego nie ma życia ani rozmnażania się, bez względu na to, jakakolwiek byłaby liczba pierwszych ludzi. Jedność tę umacnia ponadto wspólne powołanie ludzkości do porządku nadprzyrodzonego, jej dynamiczna orientacja ku Chrystusowi<sup>59</sup>.

## 2. Reinterpretacja orzeczeń Kościoła

Jak większość biblistów przyjmuje obecnie, że monogenizm nie jest przedmiotem nauki Pisma świętego, tak też większość dogmatyków zgadza się w tym, że nie został on określony przez Kościół jako dogmat wiary. „Aby mieć prawo powoływać się na Sobór Trydencki na korzyść monogenizmu — pisze K. Rahner — trzeba by najpierw ściśle udowodnić, że jego nauka o grzechu pierworodnym z konieczności zakłada monogenizm. W każdym razie nie można powoływać się na Sobór Trydencki, aby uczynić z monogenizmu formalny dogmat”<sup>60</sup>.

Podkreśla się coraz częściej, iż dekrety Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym należy interpretować w świetle współczesnych osiągnięć egzegezy i teologii biblijnej. Dzięki badaniom egzegetycznym możemy dokładniej niż w minionych stuleciach odróżnić w tym dekreście obowiązującą i trwałą naukę wiary od uwarunkowanych czasem poglądów, spełniających rolę przekaznika. Trudno przypuścić, aby sobór chciał powiedzieć więcej, niż mówi Pismo święte<sup>61</sup>.

Słuszne wydają się wywody A. Vanneste'a, iż jako taka, kwestia historyczności lub niehistoryczności pierwszego człowieka oraz opisu upadku nie istniała dla ojców Soboru Trydenckiego. W XVI w. wszyscy,

<sup>58</sup> *Péché originel...*, s. 62—63.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 63; Grelot, *op. cit.*, s. 464—468; Gutwenger, *op. cit.*, s. 436—438, 446; Lecat, *op. cit.*, kol. 101.

<sup>60</sup> *Péché originel...*, s. 59.

<sup>61</sup> Haag, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 69.

zarówno katolicy, jak i reformatorzy, myśleli „naiwnie”, że fakty miały miejsce tak, jak zostały przedstawione przez Biblię<sup>62</sup>. Przedmiotem nauki soboru jest przede wszystkim wyjaśnienie następstw grzechu w nas; mówi on o tym posługując się językiem Pisma św. i Tradycji.

Dekret soborowy nie zawiera definicji grzechu pierworodnego ani pozytywnego wykładu na ten temat; ogranicza się do negatywnych sformułowań w kanonach. Ówcześni teologowie katolicycy wypowiadali o istocie grzechu pierworodnego szereg rozbieżnych i niepewnych opinii. Podobna niepewność istniała również wśród ojców soboru<sup>63</sup>. Kardynał Pole mógł powiedzieć:

[...] quid sit peccatum originale magis nos ipsi in nos (? = nobis) sentimus omnes re ipsa, quam sciamus quid sit verbis comprehendere. Hoc inde possumus ostendere, quod cum multi sanctissimi patres de hac re scripserint, tamen hoc quid esset definire nesciverint<sup>64</sup>.

Ojcowie trydenccy powołali się jedynie na wcześniejsze orzeczenia Kościoła: na drugi kanon synodu w Kartaginie (DS, 223) oraz na pierwszy i drugi kanon synodu w Orange (DS, 371—372). Drugi kanon Soboru Trydenckiego (DS, 1512) w swojej treści jest dokładnym powtórzeniem drugiego kanonu synodu w Orange. Otóż wiadomo, że obydwaj kanony tego synodu pochodzą od św. Augustyna<sup>65</sup> i że oparł on swoje poglądy na błędnym przekładzie Rz 5, 12 (in quo); lansował je zaś głównie dlatego, aby przeciwstawić się naturalistycznemu optymizmowi Pelagiusza. Augustyńska nauka o grzechu pierworodnym weszła z kolei na całe stulecia do teologii łacińskiej i wreszcie znalazła się u podstaw dekretu trydenckiego.

Na szczególną uwagę zasługują zwrócone przeciwko błędowi Pelagiusza słowa: „Adae peccatum [...] propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest”<sup>66</sup>. Sam termin „propagatione” nasuwa wątpliwość, czy fizyczne pochodzenie od Adama jest — według myśli soboru — konieczne, aby zaciągnąć grzech pierworodny. Można przyjąć, że zrodzenie jest

<sup>62</sup> A. V a n n e s t e, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*, „Nouv. Rev. Théol.”, 87 (1965) 716 (688—726).

<sup>63</sup> Ibidem, s. 691—694.

<sup>64</sup> *Herculis Severoli Commentarius: Conc. Tridentinum* (ed. Goerres), I, s. 75.

<sup>65</sup> Wyjęte zostały z *De nuptiis et concupiscentia*, II, 34, 57; *Contra duas epistolae Pelagianorum*, IV, 4, 4—7. Obydwaj pisma skierowane były przeciwko pelagianom.

<sup>66</sup> Sobór nie chciał wykluczać idei, że grzech Adama działa dalej także przez naśladownictwo. Wielu ojców soborowych domagało się sformułowania: „non imitatione sola” lub „non solum imitatione”. (Por. Conc. Trid., ed. Goerres, V, s. 202—203, 209). Być może, ojcowie trydenccy chcieli uwolnić się od wszelkiego podejrzenia o pelagianizm lub też reakcja Soboru została spowodowana pelagiańską interpretacją tekstu do Rz 5, którą podał Erazm. Por. V a n n e s t e, op. cit., s. 719.

jedynie warunkiem, a nie pozytywnym środkiem przekazywania go potomnym<sup>67</sup>. Należy ponadto pamiętać, że biblijny wyraz „rodzić” oznacza zarówno rodzenie naturalne, jak i rodzenie prawne; stąd nawet koadamitów można by uważać za adoptowanych synów Adama. Jak zaznacza ks. A. Klawek „tekst dekretu Soboru Trydenckiego może również obejmować koadamitów wszczepionych w drzewo Adamowe”<sup>68</sup>.

Interpretacja orzeczeń Kościoła, którą posługują się współcześni teologowie, opiera się na zasadach stopniowo wypracowywującej się hermeneutyki o charakterze dynamicznym i egzystencjalnym. Dopuszcza się pewną relatywność konkluzji teologicznych także i wtedy, gdy są one zdefiniowane przez Kościół, podkreślając, że ich celem nie jest zablokowanie rozwoju dogmatu na jednym punkcie; przeczyłoby to istocie wiary żywej i dynamicznej, która musi wciąż na nowo orientować się ku prawdzie objawionej w obliczu zmieniającego się świata. Konkluzje teologiczne są dziełem ludzkim i przez nowe poznanie mogą być zakwestionowane<sup>69</sup>. Dogmat byłby jedynie „nowym sformułowaniem pierwotnego słowa objawienia w świadomości wiary określonego czasu”<sup>70</sup>. W świadomości wiary innego czasu może on przybrać inne sformułowanie.

### 3. Dwie możliwości pogodzenia teorii poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym

Jak już wspomnieliśmy, coraz częściej wśród teologów pojawiają się

<sup>67</sup> Por. A. Michel, *Péché originel et monogénisme. A l'écoute de S. S. Paul VI*, „L'Ami du clergé”, 76 (1966), nr 36, s. 509 (506—510); Scheffczyk, *Adams Sündenfall...*, s. 772; tenże, *Die Erbschuld...*, s. 45—49; Grelot, op. cit., s. 465; Alszeghy — Flick, *Il peccato originale...*, s. 214, 221—222; W. Simonis, *Erbsünde und Monogenismus*, „Catholica”, 20 (1966) 292—293, 300 (281—301); Dubarle, op. cit., s. 205; Schoonenberg, op. cit., s. 232—233.

Przy pomocy sformułowania „*Adae peccatum quod origine unum est [...] omnibus inest unicuique proprium*” (kan. 3) Sobór odrzuca teorię niderlandzkiego teologa-polemisty Pighiusa, według której grzech pierworodny jest numerycznie jeden, ponieważ u potomków Adama nie posiada on żadnej rzeczywistości, a tylko jest im przypisywany. Sobór stwierdza, że mimo swej jedności pierwotnej grzech Adama uwielokrotnia się w jego potomkach; nie mówi jednak nic o naturze tej pierwotnej jedności. Warto zaznaczyć, że przytaczając słowa Soboru Trydenckiego na potwierdzenie monogenizmu, enc. *Humani generis* nie przytacza formuły „*origine unum*”. Por. Haag, *Biblische Schöpfungslehre...*, s. 71, przyp. 107; Schoonenberg, op. cit., s. 233—234.

<sup>68</sup> Op. cit., s. 1386, przyp. 8. Sam termin „*propagatione*” oznacza dosłownie: przez wypuszczanie pędów, kiełkowanie.

<sup>69</sup> Gutwenger, op. cit., s. 443, 445; Grelot, op. cit., s. 468.

<sup>70</sup> „[...] eine neue Formulierung des ursprünglichen Offenbarungswortes im Glaubensbewusstsein einer bestimmten Zeit”. L. Scheffczyk, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe*, „Münch. Theol. Zeitschr.”, 15 (1964) 191 (190—204).

zwolennicy teorii poligenizmu, usiłujący uzgodnić ją z dogmatem grzechu pierworodnego. Istnieją właściwie dwie możliwości:

A. Czy można przyjąć hipotezę, według której ludzkość poligenistyczna cała zgrzeszyła we wszystkich swoich członkach?

B. Czy teoria poligenizmu da się pogodzić z hipotezą grzechu pierworodnego popełnionego przez jednego osobnika lub jedną parę?

A. Grupa I. Hipoteza winy osobistej wszystkich członków pierwotnej poligenistycznej ludzkości.

Punktem wyjścia jest fakt, że teksty Pisma świętego (wszystkie odnoszące się w jakiś sposób do Gen. 2—3) nie mogą stanowić argumentu na korzyść takiej czy innej teorii antropogenezy, ponieważ „Adam” przedstawia konwencjonalnie grzesznego protoplastę, któremu ludzkość zawdzięcza swe istnienie i swą konkretną sytuację historyczną; pod symbolem tym mogłaby kryć się cała grupa par tworzących zbiorowość. Kolektywny termin „Adam” (implikujący w sobie jedność pierwotnej ludzkości na planie historii zbawienia), służyłby wówczas na oznaczenie pierwotnego i liczbowo niewielkiego chyba zespołu, który korzystając ze swej wolności, przez swą własną winę przeszkodził na zawsze przekazywaniu życia razem z łaską. Wszystkie konsekwencje, o których uczy tradycyjna nauka, wypływałyby zatem z winy osobistej wszystkich członków pierwotnej ludzkości. Sytuacja przeciwna porządkowi zbawienia istnieje przed wszelką decyzją moralną ze strony potomków tej ludzkości w tym znaczeniu, że potomstwo to nie otrzymuje już łaski wraz z życiem<sup>71</sup>.

Czy koncepcją ta zachowuje pierwotną jedność rodzaju ludzkiego? Pary tworzące pierwotną grupę ludzkości mogły, według tej hipotezy, tworzyć społeczność ludzką dopiero po dojściu do świadomości i wolności. Jeśli przyjąć, że grzech pierworodny nastąpił zaraz po osiągnięciu świadomości, społeczność pierwotna mogła powstać dopiero po grzechu. W danym jednak wypadku trudno byłoby przyjąć, że jedność ludzka jest czymś absolutnie pierwotnym. Realizowałaby się ona raczej przez wzajemny kontakt par czy jednostek, które przekroczyły próg hominizacji wszedłszy równocześnie w sytuację grzechu. Można by założyć, że: a) hominizacja dokonała się paralelnie w grupie par geograficznie i chronologicznie oddzielonych; b) że proces ucłowieczenia zaczął promieniować w sposób niezależny wokół każdej z tych par; c) że jedność zrealizowała się o wiele później dzięki temu, że wszystkie grupy miały tę samą konstytucję genetyczną, umożliwiającą rozmnażanie się. Przy takim założeniu jednak jeszcze trudniej byłoby zachować zasadę jedności rodzaju ludzkiego. Wydaje się, że wówczas wyszłoby się nie tylko

<sup>71</sup> R a h n e r, *Péché originel...*, s. 67—68.

poza granice genetyki, ale również naruszyłoby się sam dogmat. Nic dziwnego, że ujęciu takiemu sprzeciwiła się nie tylko encyklika *Humani generis*, ale i Paweł VI w swoim przemówieniu o grzechu pierworodnym. W obecnym stanie badań antropologicznych i teologicznych trudno jednak byłoby utrzymywać, że hipoteza powyższa jest zapewne przeciwna wierze. Potrzeba jeszcze przede wszystkim gruntownego przebadania problemu jedności ludzkiej i jej podstaw.

B. G r u p a II. Teoria poligenizmu da się pogodzić z hipotezą grzechu pierworodnego popełnionego przez jednego osobnika lub jedną parę.

Zwolennicy tej hipotezy opierają się głównie na idei solidarności. Pierwszy człowiek (lub pierwsza para ludzi) przekraczający próg świadomości byłby wówczas prawdziwie głową i reprezentantem grzesznego rodzaju ludzkiego, jakkolwiek społeczność ludzka ukształtowałaby się dopiero wokół niego. Wśród zwolenników tej hipotezy wymienić należy przede wszystkim jej pionierów Z. Alszeghy'ego i M. Flicka, następnie K. Rahnera oraz P. Grelota.

a) Konkordancyjną hipotezę Alszeghy'ego i Flicka można streścić następująco:

Spośród wielu jednostek, które nie doszły jeszcze do pełnego rozwoju osobowości moralnej, jeden osobnik pierwszy dochodzi do pełnej dojrzałości psychicznej i popełnia grzech. W innych jednostkach, które żyją jeszcze w stanie przedświadomości, nie została przez to zniszczona forma życia, którą te istoty aktualnie już posiadały, lecz został zablokowany wewnętrzny, instynktowny pęd (*bloccata una spinta interna, istintiva*) w kierunku dalszej nadprzyrodzonej ewolucji. Dlaczego? W ewolucjonistycznej wizji świata również jednostki nie pochodzące od wspólnego ojca posiadają jakąś wspólną więź i zależność; więź ta zakorzeniona jest jeszcze przed hominizacją; a) we wspólnej materii pierwotnej stworzonej przez Boga po to, aby mogła stać się podłożem hominizacji; b) w tym samym, stwórczym współdziałaniu Bożym, pod którego wpływem wszyscy wyłonili się z niższych form życia; c) we wspólnym powołaniu i wspólnej orientacji do utworzenia jednego Ludu Bożego<sup>72</sup>. Także i biblijne pojęcie „osobowości korporatywnej” ułatwia — zdaniem autorów — zrozumienie hamującego ewolucję wpływu, jaki wywarł na wszystkich ten, który nie jest fizycznie ich ojcem. Zauważamy, że autorzy przypisują decydujące znaczenie „nieposłuszeństwu jednego człowieka” (zgodnie z Rz 5, 19) w dewiacji czy opóźnieniu ewolucji. Usiłują

<sup>72</sup> M. Flick, *Peccato originale ed evolucionismo. Alla ricerca di una soluzione*, „Civ. Catt.”, 117 (1966), t. III, s. 24 (15—26); Alszeghy — Flick, *Il peccato originale...*, s. 223.

w ten sposób uniknąć idei zmywy w pełnieniu grzechu zbiorowego przez pierwotną ludzkość. W koncepcji tej „Adam” nie jest symbolem zbiorowości, lecz osobą indywidualną i konkretną, jak tego domagał się Paweł VI w swoim przemówieniu. Grzech Adama polegał na tym, że osiągnąwszy użytek rozumu świadomie odrzucił zaofiarowaną mu łaskę Bożą, wpływając tym samym na religijny status wszystkich innych ludzi. Autorzy zastrzegają się, że hipoteza nie pociąga za sobą żadnych modyfikacji w zjawiskowym obrazie ewolucji kosmosu. Odnowa pierwszego człowieka dokonała się w jego wnętrzu; nie zmieniła w niczym zjawiskowej strony świata i ludzkości, których ewolucja potoczyła się dalej, chociaż inną drogą i rządzona innymi prawami.

Hipoteza ta opiera się na idei „sprawiedliwości pierwotnej ewolutywnej” (*giustizia originale evolutiva*), tj. nie posiadanej *de facto*, ale jedynie zaofiarowanej. Bóg nie ustanowił pierwszych ludzi w aktualnym stanie sprawiedliwości pierwotnej (łaska + dary pozanaturalne) lecz wirtualnie, tj. stopniowo przygotowywał ich na świadome i dobrowolne przyjęcie swego daru. Stan „rajski” miał być kresem ewolucji ludzkiej. Popełniając grzech człowiek nie utracił łaski już posiadanej, lecz prawo do jej otrzymania. (Przez wprowadzenie idei sprawiedliwości wirtualnej autorzy usiłowali uniknąć trudności, że Bóg miałby pozbawić swej łaski ludzi już ją posiadających jedynie dlatego, że inny człowiek zgrzeszył)<sup>73</sup>.

Alszeghy i Flick uważają, że w ten sposób nie naruszają wcale samej istoty (*nucleo essenziale*) dogmatu grzechu pierworodnego, którą jest według nich konieczność odkupienia przez Chrystusa, wypływająca z grzechu, jaki wprowadził zło w świat stworzony przez Boga jako dobry. Aspekt drugorzędny dogmatu może być sformułowany również w kategoriach ewolucjonistycznej wizji świata. Wymogom Magisterium Kościoła czyni się, ich zdaniem, w pełni zadość przyjmując, że rodzenie jest jedynie warunkiem rozprzestrzeniania się grzechu pierworodnego, o ile mianowicie daje istnienie nowemu członkowi rodzaju ludzkiego naznaczonego grzechem. Stan grzechu pierworodnego polega na wybranej przez Adama niezdolności dialogu z Bogiem i miłowania go ponad wszystko; jest więc „*mors animae*”, niezdolnością wzniesienia się do wyższej formy życia, do której Bóg pierwotnie przeznaczył ludzkość i która stała się niedostępna bez łaski Odkupiciela. Niezdolność ta istnieje w każdym, który przychodzi, aby stać się częścią rodzaju ludzkiego; stąd grzech pierworodny jest rzeczywiście „*unicuique proprium*” —

<sup>73</sup> Flick, *Peccato originale...*, s. 24—25; Alszeghy — Flick, *Il peccato originale...*, s. 21—219, 22—224. Ideę sprawiedliwości pierwotnej ewolutywnej (wirtualnej) przyjmuje również D. Flanagan, *Some Theological Implications of Evolution*, „Irish Theol. Quart.”, 33 (1966) 268—270 (265—270).

jak uczy Sobór Trydencki. Nieporządek ten ma rację grzechu o tyle, o ile wypływa z owego sprzeciwu ludzkości względem woli Bożej, który zablokował ewolucję<sup>74</sup>.

b) Do omówionej hipotezy obydwu jezuitów rzymskich zbliża się również koncepcja K. Rahnera. Twierdzi on, że najpierw należy oczyścić samą ideę grzechu pierworodnego; nie jest nim przeniesienie w nas jakiejś „reszty” pierwszego upadku, czyli skazy moralnej, obwiniającej „pierwszych rodziców” Zrozumiałe, że tego rodzaju przeniesienie mogłoby dokonywać się jedynie przez fizyczne pochodzenie. Załóżmy tymczasem, że pierwotna ludzkość powstała na drodze poligenezy posiada somatyczną jedność i wspólnotę historii. W takim wypadku da się wymyśleć, zdaniem Rahnera, hipotezę, według której egzystencjalna i duchowa sytuacja całego rodzaju ludzkiego zależałaby od moralnego postępowania jednego człowieka (lub pary) tej pierwotnej poligenistycznej ludzkości. Jedyną *humanitas originans* wolna od grzechu we wszystkich swoich członkach była zdolna do przekazywania (z woli Bożej) łaski wraz z życiem. Zdolność ta była istotnie związana z przynależeniem do zbiorowości ludzkiej. Grzech osobisty, popełniony przez jednego spośród owej *humanitas originans*, odbiera ludzkości tę pierwotną funkcję i zdolność przekazywania potomstwu łaski równocześnie z przekazywaniem życia.

Podstawę swego rozumowania opiera Rahner na idei solidarności ludzkiej w historii zbawienia. Zarówno na planie historii, jak i biologii jednostka jest przede wszystkim członkiem jednego organizmu ludzkości. Zaofiarowanie zbawienia jednostce dokonuje się zawsze w ramach i z tytułu przynależenia do ludzkości. I odwrotnie: decyzje poszczególnego człowieka pociągają za sobą zmianę w ogólnej sytuacji ludzkości. Zbiorowość jako taka jest podmiotem pierwotnego przymierza Boga z ludźmi. Skoro ta pierwsza zbiorowość znalazła się w sytuacji grzechu z winy jednostki, tym samym została pozbawiona zdolności przekazywania łaski potomstwu; pozbawienie to dotyczy wszystkich członków tej pierwotnej wspólnoty, nawet tych, którzy są wolni od wszelkiej winy osobistej. Wskutek tego każdy człowiek przychodzący na świat posiada w sobie jakiś brak przed wszelką decyzją osobistą, który usuwa dopiero zbawcze działanie Chrystusa. Koncepcję taką można, według Rahnera,

<sup>74</sup> Alszeghy — Flick, *Il peccato originale...*, s. 221—224. Por. krytyczne uwagi R. Rouquette, *Un discours du pape sur le péché originel*, „Etudes”, 325 (1966) 381—391, oraz P. Mackey, op. cit., s. 111—113. Pozytywnie ocenia tę koncepcję A. Michel, *Monogénisme et péché originel. Solutions acquises et tendances nouvelles*, „L'Ami du clergé”, 76 (1966) 381 (376—381) oraz H. Czaalles, *Polygénisme. III. Perspectives théologiques*, DBS, 1967, kol. 109 (107—110).

pogodzić z nauką o grzechu pierworodnym bez uciekania się do arbitralnych postulatów <sup>75</sup>.

c) W zbliżony sposób ujmuje to zagadnienie również P. Grelot. Wskazując na niezaprzeczone wartości hipotezy monogenistycznej <sup>76</sup>, dostrzega on równocześnie możliwość pogodzenia hipotezy poligenizmu złagodzonego z zasadą pierwotnej jedności rodzaju ludzkiego oraz z nauką o grzechu pierworodnym. Można przyjąć hipotezę, według której hominizacja dokonała się najpierw w jednej parze osobników, z kolei zaś spowodowała wokół tej pary hominizację łańcuchową (*hominisation „en chaîne”*) <sup>77</sup>. Społeczność ludzka ze wszystkimi przejawami życia rozumnego powstawałaby stopniowo dzięki determinującemu wpływowi dwóch pierwszych mutantów. Zasada mutującej populacji, do której skłaniają się biologowie, miałyby zatem w tym wypadku pełne zastosowanie. Grelot powołuje się ponadto na biblijną ideę solidarności i osobowości korporatywnej <sup>78</sup>. Od chwili pojawienia się świadomości pierwszy „człowiek” był prawdziwie głową rodzaju ludzkiego. Znajdując się w samym punkcie wyjściowym mutującej społeczności, pierwotna para ludzka byłaby także na początku jej zaangażowania w zło i sytuację grzechu <sup>79</sup>.

Przedstawione w drugiej grupie próby pogodzenia teorii poligenizmu z dogmatem grzechu pierworodnego posiadają jedynie wartość hipotez. Jeśli przesadą byłoby twierdzić, że „stanowią [one] drogę do definitywnego rozwiązania problemu” <sup>80</sup>, prawdą jest, że posiadają one dla teologa dużą wartość pouczającą: uczą lepiej odróżniać pomiędzy tym, co w danych tradycyjnych zawarte jest istotnie, a co było jedynie obrazem związanym z kontekstem kulturalnym, który przez to samo może podlegać rewizji.

Warto zauważyć, że autorzy przedstawionych wyżej hipotez usiłują pogodzić poligenizm w dużej mierze z tradycyjną nauką o grzechu pierworodnym. Pojawiają się jednak obecnie próby nowej interpretacji natury grzechu pierworodnego, które również sprzyjają poligenizmowi. Do takich należy przede wszystkim koncepcja grzechu pierworodnego jako „grzechu świata”, reprezentowana głównie przez P. Schoonenberga. Wykazuje on, że dogmat grzechu pierworodnego nie implikuje

<sup>75</sup> *Péché originel...*, s. 64—67.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, s. 468—469.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 471.

<sup>78</sup> *Ibidem*, por. także s. 464—468.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 472. J. Scharbert sądzi, że z punktu widzenia St. Testamentu jest nauka o grzechu pierworodnym do pogodzenia z umiarkowanym poligenizmem w wydaniu K. Rahnera i P. Grelota. *Op. cit.*, s. 113.

<sup>80</sup> K l a w e k, *op. cit.*, s. 1390.

monogenizmu; nie wymaga tego, jego zdaniem, ani nauka o utracie darów pozanaturalnych, ani idea powszechności grzechu pierwotnego<sup>81</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć o opinii, że nauka o grzechu pierwotnym nie zależy w ogóle od żadnej teorii antropogenezy i w konsekwencji nie wymaga uzgodnienia z poligenizmem. Według P. Simonisa na przykład, dogmatyczna wypowiedź św. Pawła z listu do Rz 5, 12 n jest zasadniczo niezależna od tego, czy ów „jeden” grzesznik jest cielesnym protoplastą wszystkich innych ludzi, ani od tego, czy istnieją ludzie, którzy nie pochodzą od niego w prostej linii. Fakt, że z powodu grzechu tego „jednego”, wszyscy inni zostali pozbawieni łaski i poddani prawu śmierci, opiera się ostatecznie i wyłącznie na pozytywnej, wolnej woli Boga, który chciał doprowadzić całą ludzkość do zbawienia dopiero w Chrystusie, przez Chrystusa i tylko w Chrystusie. Zarówno tedy grzech pierwotny, jak i łaska Odkupiciela, będące udziałem wszystkich ludzi, nie są związane pochodzeniem według ciała. Grzech pierwotny to po prostu „jeszcze-nie-istnienie-w-łasce” („das Noch-nicht-in-der-Gnade-sein”); lub: „stać się człowiekiem nie będąc w łasce Bożej przez Jezusa Chrystusa” („Mensch werden, ohne schon in der Gnade Gottes durch Jesus Christus zu sein”), a tym samym znajdować się pod prawem śmierci, która tylko i dopiero przez Niego ma być pokonana. Tak pojęta „teologia” grzechu pierwotnego znajduje się „ponad” monogenizmem, jak i poligenizmem; jest niezależna od afirmacji czy negacji wyrażonej w stosunku do jednej spośród obu teorii. W gruncie rzeczy jest ona jedynie „teologią”, mówieniem o zbawczej woli Boga, która urzeczywistnia się w Chrystusie<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Powszechność grzechu pierwotnego wiąże się, zdaniem Schoonenberga, przede wszystkim ze zbrodnią ukrzyżowania, odrzucenia Chrystusa, która stała się szczytowym momentem „grzechu świata”. Kościół zawsze uczył o powszechności grzechu pierwotnego w ścisłym powiązaniu z chrztem. Przed istnieniem chrztu (tj. przed śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa) mogli istnieć ludzie, którzy przyszli na świat bez grzechu pierwotnego dzięki darowi pochodzącemu z łaski pierwotnej (w odróżnieniu od NMP Niepokalanie Poczętej mocą łaski odkupienia). Natomiast po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa grzech pierwotny stał się powszechny w ścisłym znaczeniu. Fakt odrzucenia Chrystusa przed wszelką osobistą decyzją pogrąża w sposób nieunikniony wszystkich ludzi w sytuacji grzechu pierwotnego, w stanie braku łaski, do której dostęp otrzymujemy przez sakrament chrztu. Przyjmując zatem, że grzech pierwotny stał się powszechny w czasie śmierci Chrystusa, nie ma potrzeby odwoływania się do jednej, grzesznej pary pierwszych rodziców. Por. op. cit., s. 251—254, 260—265.

<sup>82</sup> Op. cit., s. 300—301. Niezależnie od sporu o mono- i poligenizm konstruuje swoją hipotezę o naturze grzechu pierwotnego także J. Scharbert, op. cit., s. 114 n.

\*

Tak w zarysie przedstawiałyby się współczesne dyskusje na temat poligenizmu i możliwości pogodzenia go z dogmatem. Znaczna liczba biblistów i dogmatyków — jak widzieliśmy — aprobeuje taką możliwość. Chodzi oczywiście tylko o możliwość, a nie o fakt; teolog nie jest w stanie sam rozstrzygnąć kwestii faktu. Nie może on zresztą uprzedzać badań nauk przyrodniczych, które dotychczas nie udowodniły decydująco tej hipotezy.

Na podstawie powyższych rozważań można zatem wyciągnąć następujący wniosek: nie jest rzeczą pewną, że podmiotem upadku, z którego pochodzi grzech pierworodny, musi być koniecznie ludzkość zredukowana do jednego osobnika względnie do jednej pary. „W obecnym stanie teologii i nauk przyrodniczych — pisze K. Rahner — nie można z pewnością udowodnić, że poligenizm jest sprzeczny z ortodoksyjną nauką o grzechu pierworodnym”<sup>83</sup>. Stąd Magisterium Kościoła nie potrzebuje obecnie — stwierdza on — mieszać się do badań nad teorią poligenizmu, ażeby bronić dogmatu; byłoby lepiej, aby powstrzymywało się ono od wydawania orzeczeń w tej sprawie.

Prawdą jest, że pewne hipotezy przedstawione przez teologów wydają się bardziej, inne zaś mniej prawdopodobne. Wszystkie one świadczą jednak na swój sposób o tym, że teologia posiada pewien wymiar egzystencjalny; że należy do historii, o ile jest wyrazem aktualnych ideologii i filozofii; że nawet orzeczenia Kościoła muszą być interpretowane w świetle historii. Nie można więc powiedzieć, że ostatnie słowo o grzechu pierworodnym zostało wypowiedziane przez ojców Soboru Trydencckiego. Z przesadą jednak wyraził się A. Vanneste, iż „klasyczne ujęcie dogmatu grzechu pierworodnego stwarza postać bajki dla dzieci, której świat współczesny nie może więcej brać na serio”<sup>84</sup>.

Teologowie coraz jaśniej uświadamiają sobie konieczność wypracowania właściwej teologii grzechu pierworodnego, której punktem wyjścia winien być najbardziej zasadniczy element wiary chrześcijańskiej, a mianowicie ten, że wszyscy ludzie potrzebują odkupienia przez Chrystusa. W takiej perspektywie grzech pierworodny byłby po prostu jakąś dynamiczną i grzeszną niezdolnością zrealizowania — bez łaski Chrystusa — pełnego rozwoju osobowości ludzkiej na drodze skierowania się i wejścia w dialog z Bogiem, który umożliwia dopiero sakrament chrztu. Nauka o grzechu pierworodnym byłaby właściwie próbą określenia teologicznego statusu człowieka, znajdującego się poza Chrystusem z powodu nieposłuszeństwa popełnionego na samym początku historii ludzkiej.

<sup>83</sup> *Péché originel...*, s. 60.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, s. 715.

## DISCUSSIONS CONTEMPORAINES AU SUJET DU POLYGÉNISME

De vives discussions théologiques s'engagent aujourd'hui autour du problème si la doctrine catholique du péché originel exclue la théorie du polygénisme ou bien si elle peut s'accommoder d'elle. Traitant favorablement, l'hypothèse de polygénisme, l'anthropologie de la nature n'est pas capable, du moins pour le moment, de transmettre au théologien une solution définitive. Le problème lui-même, si le polygénisme peut s'accorder avec la doctrine du péché originel, aurait d'ailleurs un sens même alors si l'hypothèse du polygénisme se révélerait *de facto* fausse.

La dernière déclaration de Paul VI à ce sujet (du 11 juillet 1966) montre que le pape ne pensait pas à arrêter la discussion, tout au contraire, il encouragea les théologiens à continuer leurs recherches, pour représenter la doctrine du péché originel de manière plus moderne et pour l'accorder avec les résultats des sciences naturelles.

Les tentatives d'accorder le polygénisme avec le dogme du péché originel sont fondées surtout sur les résultats de l'exégèse et de la théologie biblique contemporaines ainsi que sur la réinterprétation du décret de Trente. On démontre que l'Écriture sainte n'enseigne pas formellement le monogénisme; qu'elle n'explique pas non plus la manière de transmission du péché originel. Ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament n'apparaît l'idée d'une hérédité biologique du péché originel. Les notions bibliques de solidarité et de personnalité corporative dont se servent les théologiens contemporains doivent faciliter la compréhension de la mauvaise influence, exercée sur tous les hommes par celui qui, n'étant même pas leur père au sens physique, peut pourtant en être responsable, car il s'était opposé à l'appel de Dieu au moment où il pouvait l'accepter pour toute l'humanité.

De même que la plupart des biblistes admettent aujourd'hui que le monogénisme n'est pas l'objet de la doctrine de l'Écriture sainte, de même la plupart des dogmatistes sont d'accord qu'il n'a pas été déterminé par l'Église en tant qu'un dogme. Il serait d'ailleurs difficile de croire que le concile ait voulu dire davantage que ne le fait l'Écriture.

À l'étape actuelle des sciences naturelles et de la théologie, on ne peut donc certainement pas prouver que la théorie du polygénisme soit en contradiction avec la doctrine orthodoxe du péché originel.