

Ks. MARCIN KAZNOWSKI SDB

Kraków

Koncepcja grzechu pierworodnego u Raymunda Schwagera

Streszczenie: Doktryna grzechu pierworodnego spotyka się dziś z licznymi przejawami kontestacji ze strony nauk pozytywnych jak i samego chrześcijaństwa. Narzędziem, które może posłużyć nowemu spojrzeniu na tradycyjną naukę Kościoła o grzechu pierworodnym i sprawić, że będzie ona w stanie wejść w dyskurs ze współczesną krytyką, jest teoria mimetyczno-ofiarnicza wypracowana przez francuskiego antropologa René Girarda, a rozwinięta przez szwajcarskiego teologa Raymunda Schwagera. Wykorzystanie tej teorii do reinterpretacji tradycyjnej doktryny o grzechu pierworodnym potwierdza aktualność tej ostatniej oraz pomaga lepiej zrozumieć mechanizmy, które mają decydujący wpływ na funkcjonowanie jednostek, instytucji i całych społeczeństw.

Słowa kluczowe: ewolucja, grzech pierworodny, hominizacja, kultura, ofiara, przemoc, rywalizacja, teoria mimetyczno-ofiarnicza, zło.

1. Kontrowersyjny dogmat

Tradycja Kościoła uczy, że przez grzech pierworodny rozumie się wydarzenie historyczne – grzeszny upadek u początku ludzkości – który rzutuje na wymiar egzystencjalny całej ludzkości wszystkich miejsc i czasów oraz każdego człowieka z osobna¹. To zwięzłe twierdzenie stało się jednak w naszej epoce jednym z tych elementów chrześcijańskiego wyznania wiary, które wprawiają zarówno ludzi wierzących, jak i poszukującą racjonalnych argumentów refleksję teologiczną w niemałe zakłopotanie. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka.

Po pierwsze: trudno jest dziś zrozumieć i wyjaśnić przekonanie o biologicznym przekazywaniu winy pierwszej ludzkiej pary, skoro większość uczonych skłania się ku poligenizmowi, a nawet polifiletyzmowi, a więc reprezentuje pogląd, że hominizacja dokonała się na wielu miejscach ziemi równocześnie².

Po drugie: pojęcie grzechu pierworodnego dziedzicznego z pokolenia na pokolenie wydaje się stać w sprzeczności z definicją grzechu, zawierającą przecież

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 404.

² Por. np. C. Montenat, L. Plateau, P. Roux, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993, s. 57-74.

element osobistej odpowiedzialności i wolnej decyzji człowieka³. Sprzeczność tę pogłębia postępujące od Oświecenia idealizowanie ludzkiej wolności i przyznawanie jej statusu czynnika, który de facto konstytuuje osobę ludzką.

Po trzecie: tradycyjna nauka o grzechu pierwotnym jest dziś, zdaniem wielu, nie do utrzymania w sytuacji zupełnie odmiennego kontekstu filozoficznego, naukowego i kulturowego naszej epoki. Cechą charakterystyczną nowożytnego myślenia jest bowiem rozdział pomiędzy dwoma wielkimi obszarami rzeczywistości, a mianowicie pomiędzy *res extensa* i *res cogitans* (Kartezjusz) albo pomiędzy naturą a wolnością (Kant). Dla zwolenników tego podziału nauka o dziedzicznym grzechu pierwotnym stanowi niedopuszczalne pomieszanie kategorii: to, co należy do natury (dziedziczenie) pomieszane zostało na sposób mityczny z tym, co jest domeną wolności (grzech).

Wreszcie po czwarte: pojawienie się teorii ewolucji, której paradygmatem jest zmienność od prostoty do złożoności i od mniejszej ku większej doskonałości, stało się poważnym ciosem dla tradycyjnej nauki o grzechu pierwotnym. Ta ostatnia zakłada bowiem swoisty ruch wstecz od stanu pierwotnej doskonałości w kierunku upadku i nieładu.

Wszystkie te czynniki sprawiły, że w XX w. pojawiały się próby nowego spojrzenia na grzech pierwotny (jak koncepcja ewolucyjna P. Teilhard de Chardina, „grzech świata” P. Schoonenberga, ujęcia egzystencjalne A. Vanneste’a, M. Flicka czy Z. Alszeghy’ego⁴), jednak wydaje się, że żadna z nich nie potrafiła do końca oprzeć się pokusie redukcjonizmu, wyrażającego się przeakcentowaniem jednych aspektów dogmatu, a pomijaniem innych.

Wyzwania stojące przed doktryną grzechu pierwotnego podjął wreszcie związany z Innsbruckiem szwajcarski teolog Raymund Schwager (1935–2004), który zaproponował nowatorskie spojrzenie na omawiany dogmat. Jako fundament dla swojej teologii przyjął on dorobek René Girarda (ur. 1923), francuskiego antropologa kultury i literaturoznawcy, członka Akademii Francuskiej, który dla oryginalności swych poglądów bywa przez niektórych nazywany „Albertem Einsteinem nowoczesnych nauk o człowieku”⁵.

2. Teoria mimetyczno-ofiarnicza – nowe spojrzenie na początki ludzkości

Girard to autor teorii mimetyczno-ofiarniczej, rzucającej nowe światło zarówno na egzystencję ludzkiej jednostki, jak i na nierozwiązane dotychczas problemy

³ C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, s. 39.

⁴ Por. np. P. Teilhard de Chardin, *Rozum i wiara*, Warszawa 2003; P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972; M. Flick, Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1972.

⁵ Portal dedykowany osobie i dziełu R. Girarda: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/> (odczyt z dn. 1 stycznia 2012 r.).

współzycia społecznego⁶. Główna teza jego antropologii głosi, że człowiek jest istotą pożądaną. To, że pożądamy jakiegoś przedmiotu, nie wynika jednak z jakiejś szczególnej wartości tego przedmiotu, lecz z faktu, że jest on pożądanym przez innych ludzi. Wybór przedmiotu pożądania dokonywany jest zatem poprzez nieuświadomione naśladowanie (gr. *mimesis*) pożądania drugiego człowieka, który pełni tu rolę modelu⁷.

Fakt, że podmiot pożąda tego samego przedmiotu co model, staje się zarzewiem ich wzajemnej rywalizacji⁸. Rywalizacja ta, w miarę eskalacji i dołączania się coraz to nowych osób poświadających, osiąga w końcu punkt, w którym uczestnicy konfliktu tracą z pola widzenia przedmiot swojego pożądania i koncentrują się wyłącznie na sobie, angażując się w gwałtowny konflikt na zasadzie „każdy przeciwko każdemu”. Dochodzi do wybuchu przemocy, która wymyka się spod kontroli (szczególnie dotyczy to społeczności archaicznych, gdzie nie ma zinstytucjonalizowanego systemu sądowego) i zagraża egzystencji całej grupy pogrążonej w konflikcie.

Okazuje się jednak, że ta sama *mimesis*, która jest siłą niszczącą, zawiera w sobie także środek zaradczy przeciwko międzyludzkiej przemocy. W ogólnym zamieszaniu nawet przypadkowy wybuch przemocy, skierowany przeciw konkretnej ofierze, może wzbudzić fascynację innych, którzy w sposób instynktowny go naśladowują i kierują swoją agresję w kierunku tej samej ofiary. Kolektywna przemoc skierowana przeciw wybranej ofierze powoduje, że jej uczestnicy, będący dotąd rywalami, jednoczą się ze sobą, zapominając o dzielących ich konfliktach. Całą winą za zaistnienie mimetycznego kryzysu zostaje obarczony ów kozioł ofiarny. Dokonanie na nim kolektywnej przemocy (mord lub inna jej forma, np. wygnanie) powoduje, że do społeczności wraca upragniony pokój⁹.

Od tej chwili kozioł ofiarny postrzegany jest już w inny sposób: nie jest on już winien społecznego niepokoju, lecz staje się źródłem pojednania i błogosławieństwa oraz gwarantem ładu we wspólnocie. Dochodzi do sakralizacji kozła ofiarnego, a zatem nieuświadomiony mechanizm kozła ofiarnego kładzie podwaliny pod wszelki porządek religijny i społeczny.

Raz doświadczywszy „cudownej” mocy mechanizmu założycielskiego społeczności, ilekroć tylko zaczyna jej zagrażać ponowny kryzys mimetyczny, stara

⁶ Nt. teorii Girarda istnieje bogata literatura, także w języku polskim. Zainteresowanych odsyłam choćby do: A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002–2003, t. 15–16, s. 55–64.

⁷ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 2010, s. 15–18.

⁸ Cechą charakterystyczną rywalizacji mimetycznej jest fakt, że nierzadko występuje ona między osobami spokrewnionymi. W wielu wypadkach mamy do czynienia z kłótnią między dwoma braćmi, której finałem jest przemoc względem jednego z nich. Przykłady znajdujemy w Biblii, mitach oraz wydarzeniach historycznych, np. Kain i Abel, Ezaw i Jakub, Eteokles i Polinik, Romulus i Remus oraz Ryszard Lwie Serce i Jan bez Ziemi. Por. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972, s. 93.

⁹ *Tamże*, s. 118.

się – nie rozumiejąc jego istoty – jak najdokładniej odtwarzać go w ramach religijnego rytuału. Dokonana przez Girarda skrupulatna analiza rytuałów ofiarniczych wywodzących się z różnych kręgów kulturowych pokazuje, że mają one istotną cechę wspólną: odtwarzają mianowicie w kontrolowany sposób poszczególne stadia kryzysu mimetycznego. Przez zabicie i złożenie bóstwu ofiary przemoc podlega skanalizowaniu, co zapobiega jej niekontrolowanemu wybuchowi¹⁰. Mechanizm kozła ofiarnego wytycza zatem granice pomiędzy *profanum* – pokojową sferą życia społecznego – a sferą *sacrum*, która z jednej strony stanowi zagrożenie, a z drugiej jest źródłem ocalenia dla wspólnoty.

Spółeczność, która chce zapobiec rozprzestrzenianiu się przemocy, ustanawia także zakazy i normy. Godny zauważenia jest fakt, że najstarsze znane nam normy moralne dotyczą dziedzin, które można określić mianem najbardziej „pożądaniogennych”: sfery pożywienia i ludzkiej seksualności. Ponieważ wspomniane obiekty są łatwo dostępne, stają się często przedmiotem rywalizacji i prowadzą do destrukcyjnych dla społeczności konsekwencji. Z tego powodu, jak mówi Girard, wszędzie tam, gdzie szalała przemoc, pojawia się zakaz¹¹.

Z mechanizmem kozła ofiarnego związane jest też powstanie mitów. Stanowią one „teologiczne” uzasadnienie rytów ofiarnych. Ich zadaniem jest usprawiedliwienie osób stosujących przemoc (czyli autorów mitów) i wskazanie na zasadność złożenia ofiary. Zdaniem Girarda we wszystkich znanych nam mitach można dopatrzeć się bezpośrednich lub pośrednich aluzji do mechanizmu kozła ofiarnego i założycielskiej przemocy¹².

Wraz z pierwszymi normami prawnymi oraz rozwojem mitów zaczynają się w pierwotnej wspólnotce kształtować instytucje społeczne i formować wzorce kulturowe. Odtąd instytucje te będą wyznaczać rytm życia wspólnoty i zabezpieczać ją przed niekontrolowanymi wybuchami przemocy poprzez system rytuałów, norm zachowania i zakazów dotyczących zachowań naśladowczych, jednym słowem – przez kulturę¹³.

W powszechnym społecznym zjawisku, jakim jest pojednawczy efekt zabicia kozła ofiarnego, Girard widzi zatem fundament wszelkich religii ustanowionych przez człowieka i związanych z nią instytucji społecznych. W swoich wnioskach jest on jednak jeszcze bardziej radykalny. W mechanizmie założycielskim dostrzega mianowicie przyczynę do budzenia się nowej świadomości i do umiejętności postrzegania nieinstynktownego. Mówiąc ściślej, uważa on, że poprzez fakt dokonania kolektywnego mordu, a tym samym uruchomienia mechanizmu kozła ofiarnego, dokonała się hominizacja – przejście od zwierzęcia do człowieka¹⁴. Momentem sprzyjającym budzeniu się ludzkiej uwagi było odzyskanie po okresie zamętu upragnionego spokoju, zaś obiektem,

¹⁰ M. Goszczyńska, *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 317–318.

¹¹ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999, s. 23–24.

¹² R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982, s. 87–111.

¹³ R. Girard, *Les origines de la culture*, Paris 2004, s. 143–179.

¹⁴ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, s. 131–138.

na którym zogniskowała się ta nowa świadomość, była zabita ofiara, wyniesiona ponad wszystkie dotychczas instynktownie postrzegane obiekty¹⁵. Ona stała się pierwszym obiektem wyróżnionym – pierwszym znakiem. Z kolei z tego znaku pierwotna wspólnota wywiodła bezpośrednio pojęcia sacrum i transcencji – oraz pośrednio takie pojęcia jak walka i pokój, zło i dobro, przedtem i potem¹⁶. Uruchomienie mechanizmu kozła ofiarnego stanowiło zatem rodzaj progę, przekroczenie którego sprawiło, iż społeczność hominidów przestała istnieć jako społeczność zwierzęca. Był to moment, w którym dokonano się opuszczenie królestwa zarządzanego przez instynkt i pojawiła się konieczność mechanizmu regulującego działanie przemocy wewnątrz grupy.

Konkludując, Girard zauważa, że początki kultury ludzkiej naznaczone są czynnikami, które zamiast choćby w najslabszym stopniu służyć konstruktywnej twórczości, zdawały się sprzyjać raczej destrukcji istniejących już systemów. Czynniki te to „kamień i różne rodzaje broni, wzrost agresywności, która jest czynnikiem niezbędnym do prowadzenia wojny i do łowiectwa, przedłużone dzieciństwo z tendencją do zmniejszającej się odporności każdego nowego pokolenia”¹⁷. Skoro więc mimo tych niesprzyjających okoliczności proces hominizacji nie uległ załamaniu, lecz przeciwnie – nasilił się, musiały się one w jakiś sposób stać bodźcami konstruktywnymi, powołując do życia formy kulturowe oraz procesy biologiczne prowadzące do uczłowieczenia. Dzięki mechanizmowi kozła ofiarnego grupy współplemięńców mogły się stać czymś w rodzaju sanktuarium względnej *non-violence*, podczas gdy agresja skierowana na zewnątrz grupy osiągała ekstremalne rozmiary. W ten sposób naczelnie w trakcie hominizacji mogły przekształcić w siłę kulturotwórczą zagrożenie autodestrukcją, które zawsze na nich ciążyło w decydujących momentach biologicznej i kulturowej ewolucji.

Hipoteza Girarda streszcza się w twierdzeniu, że decydujące przejście od zwierzęcia do człowieka nastąpiło poprzez akt kolektywnego mordu. Inaczej mówiąc: tym, czego brakuje zwierzęciu, aby stało się ono człowiekiem, jest ofiara zastępcza. „Jednocząca przemoc jest nie tylko początkiem religii, ale jest także początkiem ludzkości”¹⁸. Wyrastający z pożądania naśladowczego mechanizm kozła ofiarnego stanowi, według francuskiego antropologa, mechanizm założycielski leżący u podstaw wszystkich stworzonych przez człowieka instytucji: religii, wyrosłych z nich kultur, władzy politycznej i sądowniczej, filozofii, antropologii, świąt, teatru, sportu, gier hazardowych, medycyny, rytów inicjalnych, systemu karnego, monarchii, polowania, oswojenia zwierząt, czci dla zmarłych oraz języka¹⁹.

¹⁵ Warto zauważyć, że już Freud w swoim dziele *Totem i tabu* twierdził, iż fundamentem ludzkości był mord popełniony na praojcu prymitywnej hordy. Por. M. Goszczyńska, *Posłowie*, s. 315.

¹⁶ R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 144-145.

¹⁷ *Tamże*, s. 123.

¹⁸ *Tamże*, s. 135.

¹⁹ Przykładowo: genezy języka Girard doszukuje się w wyciach i krzykach towarzyszących kryzysowi mimetycznemu, odtwarzanych następnie w formie skandowania podczas sprawowania rytuału i podlegających stopniowemu uporządkowywaniu. Z kolei w różnych znanych rodzajach gier dopatruje się on odpowiedników poszczególnych etapów cyklu rytualnego: gry

Działanie tego mechanizmu można również dostrzec w warunkach współczesnych, choć ma ono formę znacznie subtelniejszą i trudniejszą do identyfikacji, ze względu na istniejący państwowy monopol przemocy i daleko posuniętą ewolucję struktur społecznych²⁰. Przejawia się on m.in. w zatajaniu czy usprawiedliwianiu przemocy, w tendencji do spychania winy na innych, w szukaniu coraz to nowych indywidualnych i grupowych kozłów ofiarnych, istnieniu spiskowych teorii dziejów, czy funkcjonowaniu reżimów totalitarnych. Decyduje o rozwoju kapitalizmu i wolnego rynku poprzez sterowanie zjawiskami konkurencji, współzawodnictwa, reklamy, giełdy papierów wartościowych, mody i show-biznesu. Znajduje wreszcie swoje odbicie w systemie sądowniczym, który jest dla Girarda niczym innym, jak zracjonalizowaną techniką zapobiegania przemocy, podobnie jak jego pierwotną formą był rytuał ofiarniczy.

3. Reinterpretacja prehistorii biblijnej w kluczu teorii mimetyczno-ofiarniczej

Według Raymunda Schwagera teoria mimetyczno-ofiarnicza jest niezwykle przydatnym instrumentem reinterpretacji tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym. Rozważanie tej problematyki w świetle teorii Girarda rozpoczyna innsbrucki teolog od szczegółowej analizy egzegetycznej prehistorii biblijnej, traktując wypowiedzi Księgi Rodzaju jako całość²¹.

W pierwszych rozdziałach Genesis odnajduje Schwager istotne elementy teorii mimetyczno-ofiarniczej, a więc przede wszystkim ludzką tendencję do naśladowania, z której rodzi się rywalizacja prowadząca do braterskiego mordu. Wszystko zaczyna się od (zafałszowanego) naśladowania Boga, którego efektem jest rywalizacja. Działa ona dalej jako rywalizacja między braćmi i osiąga swój punkt kulminacyjny w morderstwie. Prawo siedmiokrotnej zemsty wzrasta do siedemdziesięciokrotnej i przed potopem cały świat pełen jest przemocy, która rozlewa się po całej ziemi na podobieństwo zarazy²². Od początku ujawnia się również – podobnie jak w mechanizmie kozła ofiarnego – głęboko

polegające na naśladowaniu to odbicie skłonności mimetycznej, gry walki – odbicie rywalizacji braci, gry „wywołujące zawrót głowy” – odbicie paroksyzmów kryzysu mimetycznego, zaś gry hazardowe – to odpowiednik fazy rozwiązania kryzysu, czyli złożenia ofiary. R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 142.

²⁰ R. Girard, *La Route antique des hommes pervers*, Paris 1985, s. 143; tenże, *Des choses cachées...*, s. 417.

²¹ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 322–323.

²² „Po (...) pierwszym grzechu prawdziwa «inwazja» grzechu zalewa świat: bratobójstwo popełnione przez Kaina na Abla; powszechne zepsucie będące następstwem grzechu”. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 401.

tkwiąca w człowieku tendencja do zrzucania odpowiedzialności za popełnione zło na innych (Adam, Ewa, Kain), zaś o instytucjach religijno-kulturowych (rytualne ofiary, normy sakralne, miasto) po raz pierwszy mówi się właśnie w związku z przemocą. Pojawiają się w końcu różne formy sakralizacji (synowie boży, olbrzymy, itp.)²³.

Jedynie główny temat teorii Girarda – kolektywne zbiorowisko przeciwko przypadkowej ofierze – nie znajduje w prehistorii biblijnej bezpośredniego odniesienia. Nieobecność tego elementu nie jest jednak decydującym zarzutem przeciwko teorii mimetycznej jako hipotezie interpretacyjnej, gdyż brakujący temat łatwo można odnaleźć w innych miejscach Starego Testamentu, zgodnie z powtarzaniem przez Schwagera postulatami synchronicznej lektury Pisma Świętego. Temat zbiorowiska pojawia się zaś w Biblii w różnorodny sposób. W pismach prorockich istnieje wiele opisów, jak lud gromadzi się w agresywnych zamiarach przeciwko wysłannikom Jahwe. Mowa jest również o ludach pogańskich, które łączą się razem przeciwko Izraelowi. Jednak przede wszystkim wielu złoczyńców czyha na jednego i samotnego sprawiedliwego. W licznych lamentacjach błagający czuje się prawie zawsze otoczony przez kłamliwych wrogów, którzy nastają na jego życie²⁴.

W drugim rozdziale Księgi Rodzaju, zauważa Schwager, wąż nie rozpoczyna swojej uwodzicielskiej rozmowy od własnego słowa, lecz tylko naśladuje w zafałszowany sposób wcześniejsze słowo Boga: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” (Rdz 3,1)²⁵. Kuszenie od początku jest zatem naśladowaniem Boga, które ogniskuje się jednak na jednym jedynym aspekcie Jego wypowiedzi (na „zabranianiu”), przez co powstaje pozór perwersyjnego bożka. Kobieta odpowiada na to zawężające i fałszujące naśladowanie, wprowadzając korektę. Odpowiadając jej, wąż kwestionuje wyraźnie słowo Boga (Rdz 3,4n), które przekazała kobieta i prezentuje jej zamiast tego możliwość bezpośredniego i pełnego naśladowania Boga („tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”) poprzez zjedzenie zakazanego owocu.

Opowieść o rajku opisuje więc złożoną mimetyczną grę, która prowadzi od zafałszowanego naśladowania jednego słowa Bożego, poprzez zakwestionowanie drugiego, do bezpośredniego naśladowania owego perwersyjnego obrazu, który wyłonił się z tej gry. Kobieta daje się wciągnąć w mechanizm mimetyczny, decydując się na zjedzenie owocu, bowiem widzi, „że drzewo to ma dobre owoce do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (Rdz 3,6). Godny zauważenia jest fakt, że chociaż drzewo istniało już wcześniej, to dopiero po rozmowie z wężem

²³ R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 2004, s. 17-33.

²⁴ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München 1994, s. 100-142. Por. Ps 5,9; 6,8; 12,5; 16,7; 21,8; 24,19; 30,12; 34,1; 54,3; 58,2; 63,3; 82,6; 93,4; 101,9; 108,2; 139,6; Jr 18,18.

²⁵ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 24.

nabiera ono dla Ewy swych nęcących cech. Zwodnicze są zatem nie owoce jako takie, lecz owoce, które wąż określił jako godne pożądania²⁶. Uwidacznia się tu trójkątna struktura pożądania (podmiot – przedmiot – model), charakterystyczna dla teorii mimetyczno-ofiarniczej Girarda.

Uwodzicielski głos przedstawia Boga jako godnego naśladowania, w rzeczywistości jednak sam imituje Boga i w końcu sobie samemu nadaje pozory wzoru godnego naśladowania. Wąż zatem okazuje się być symbolem owej *mimesis* – zawężonego naśladownictwa, które prowadzi bezpośrednio ku pożądaniu. *Mimesis* ta – zgodnie z przekazem biblijnym – staje się powodem upadku, czyli grzechu²⁷.

Zgodnie z teorią mimetyczną, z naśladownictwa dążącego do przywłaszczenia wyrastają różnorodne formy rywalizacji. Właśnie ta prawidłowość ujawnia się w prehistorii biblijnej. Z jednej strony Bóg, przedstawiony jako wzór do naśladowania przez węża, ukazuje się jako rywal człowieka, z drugiej natomiast upadek prowadzi bezpośrednio do zakłóceń w stosunkach między ludźmi (doświadczenie nagości, panowanie mężczyzny nad kobietą) i do odwrócenia relacji między człowiekiem a naturą (śmiertelna rywalizacja między kobietą a wężem, trud mężczyzny przy uprawie ziemi).

Fakt, że Adam i Ewa nie zostali bezpośrednio ukarani śmiercią, bynajmniej nie oznacza w tym kontekście, że Bóg karę odroczył albo jej nawet zupełnie zaniechał. Przeciwnie, zagadnienie rywalizacji wyjaśnia raczej w sposób konkretny, że kara i śmierć są następstwami upadku – grzechu. Według Schwagera opowieść o zamordowaniu brata to o wiele więcej niż tylko dodatek do rajskiej historii²⁸. Ma ona sama z jednej strony charakter opowiadania założycielskiego, informuje bowiem o instytucji krwawej zemsty, o założeniu pierwszego miasta i o ofiarach, z drugiej zaś przez tematykę rywalizacji i umierania łączy się harmonijnie z rajską opowieścią. Śmierć, którą zagrożono człowiekowi, ujawnia się konkretnie w śmierci Abla, zadanej ręką jego brata. Zatem według prehistorii biblijnej kara nie jest tylko przychodzącym wyłącznie z zewnątrz działaniem Boga, lecz wewnętrzną konsekwencją złego postępowania, która może dotknąć również tego, kto nie jest bezpośrednio winien, lecz ma z winowajcami ścisły związek²⁹. Bóg

²⁶ *Tamże*.

²⁷ Podobny mechanizm przewija się potem w całej serii tekstów Starego Testamentu, w których odejście Izraela od Jahwe opisywane jest jako naśladowanie okropności sąsiednich ludów lub jako pogoń za obcymi bogami. Por. Sdz 2,12.19; 1 Krl 14,24; 18,18; 2 Krl 17,15.19; 2 Krn 36,14; Jr 2,8.23.25; 7,6.9; 8,2; 9,13; 11,10; 16,11; 25,6; 35,15.

²⁸ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 25.

²⁹ Nie bez znaczenia jest według Schwagera fakt, że o zamordowaniu Abla przez Kaina mówi się w kontekście składania przez nich ofiar. Ofiara Abla spełniła swój cel, w przeciwieństwie do ofiary Kaina – tak należałoby interpretować słowa o tym, iż Jahwe „wejrzał na Abla i na jego ofiarę, na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć”. Ofiary te miały widocznie na celu stłumić i uśmierzyć ukrytą zazdrość i rywalizację między braćmi, której istnienie zdradza już to, że obaj w tym samym czasie, obok siebie, czynią to samo. Ten efekt nastąpił u Abla, podczas gdy ofiara Kaina nie przyniosła rezultatu i zło wybuchło w całej pełni. Jeśli taka interpretacja jest słuszna, to opowieść o braciach zakłada rozumienie ofiar w sensie społecznym, odpowiadającym teorii Girarda. Por. *tamże*, s. 26.

nie zabija złoczyńców własną ręką, lecz przekazuje ich konsekwencjom ich własnych czynów, które prowadzą do bolesnych waśni wśród ludzi i do gwałtownej śmierci³⁰. Ponieważ śmierć Abla, który umiera jako pierwszy człowiek, rzuca światło na umieranie wszystkich ludzi, więc każda konkretna śmierć w świecie strachu i przemocy jawi się jako następstwo grzechu³¹.

W opowieści o zamordowaniu brata nie zostało zatem przedstawione jedynie wydarzenie indywidualno-archetypiczne. Przez wskazanie na trzy instytucje religijno-kulturowe – ofiarę, krwawą zemstę i miasto (królestwo) – rozwija się opowieść o tym, jak dynamika zła, wypływająca z przekroczenia Bożego zakazu, oszukuje i fascynuje nawet te mechanizmy kultury, które mają za zadanie jej się przeciwstawiać³². Tym samym – według prehistorii biblijnej – na całej ludzkiej kulturze i społeczności ciąży kara. Dlatego z perspektywy następstw grzechu wynika bardzo wyraźnie, że Bóg przez zakaz jedzenia owoców z drzewa wiadomości dobrego i złego (Rdz 2,17) nie chciał odmówić ludziom dobra, lecz tylko oszczędzić im doświadczenia zła³³.

W dalszej analizie biegu prehistorii biblijnej Schwager przechodzi do prologu potopu. Dramatyczna akcja, jaka toczy się między Bogiem a człowiekiem, osiąga tu według niego swoje apogeum, gdyż na ziemi niegodziwość ludzi wzrasta do tego stopnia (Rdz 6,5), iż zło osiąga wymiar globalny: „Ziemia została skażona w oczach Boga” (Rdz 6,11) i pełna była przemocy. Mowa jest tu już nie tylko o ludziach, lecz o zepsuciu ziemi w ogóle. Ulegają mu również zwierzęta, choć brak uściślenia, jak konkretnie do tego doszło. Rozszerzenie się zła poza świat ludzi znajduje odzwierciedlenie w poprzedzającej bezpośrednio mit o potopie opowieści o synach Bożych, którzy łączą się z córkami ludzkimi. W ten sposób przemoc rozszerza się niejako na kontekst ogólnoludzko-stwórczy.

Przy pomocy teorii mimetycznej można, zdaniem naszego teologa, sformułować także wyjaśnienie samej opowieści o potopie. Mianowicie, zgodnie z koncepcją kryzysu mimetycznego Girarda, agresja rozprzestrzenia się w żywiole naśladownictwa niczym zaraza, co sprawia, że dotknięci nią ludzie poddają się potwornym wyobrażeniom. Kryzys ów znajduje nagle rozwiązanie w tym, że wzajemna agresja przechodzi w działanie wszystkich przeciw jednemu. Istotne elementy tego scenariusza widać wyraźnie w opowieści o potopie³⁴: kryzys zaczyna się od monstrualnych wyobrażeń (połączenie synów Bożych z córkami ludzkimi) i toczy się w świecie pełnym przemocy. Dochodzi do polaryzacji między jednostką a wszystkimi innymi. Różnica polega jedynie na tym,

³⁰ Również i ten wynik znajduje potwierdzenie w ramach całego Starego Testamentu, gdyż sąd Boży przedstawiony jest tam przede wszystkim jako gwałtowne zniszczenie dokonane wrogą ręką człowieka. Por. R. Schwager, *Brauchen wir...*, s. 64-81.

³¹ W tym sensie znajdujemy u Schwagera potwierdzenie tradycyjnego nauczania Kościoła o śmierci jako o następstwie grzechu pierwotnego, oparte na Rz 5,12.

³² Podobnie św. Paweł przedstawia w Liście do Rzymian relację między grzechem a prawem (Rz 7,7-13).

³³ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 25.

³⁴ Por. *tamże*, s. 32-33.

że według opowieści o potopie jeden jest uratowany, a inni zniszczeni, podczas gdy zgodnie ze scenariuszem teorii mimetycznej wielu zostaje obdarowanych pokojem kosztem jednego. Różnica ta jest jednak pozorna. Mamy tu bowiem do czynienia z mitem, który według Girarda sam będąc produktem mechanizmu ofiarniczego, oddaje pierwotną prawdę o założycielskim morderstwie w formie zawoalowanej. Zabity koziół ofiarny staje się zarazem zwiastunem pokoju (funkcję tę pełni tu Noe) i dlatego łączy w sobie pozornie przeciwstawne aspekty odrzucenia i czci. Schwager zwraca zresztą uwagę, że „odmęty” często używane są w Biblii jako obraz wrogów człowieka³⁵.

4. Grzech pierworodny – wydarzenie czy symbol?

Odczytanie prehistorii biblijnej w kluczu teorii mimetycznej odkrywa zadziwiająco łączność grzechu z przemocą, rywalizacją i naśladowczym pożądaniem. Antropologia Girarda, definiująca człowieka jako istotę pożądaną i uwikłaną w mechanizmy mimetyczne, wykazuje daleko idącą zgodność z biblijnym opisem upadku oraz powszechnym ludzkim doświadczeniem obecności przemocy i zła w świecie. Grzeszna ludzka kondycja, a także obecność grzechu we wszystkich ludzkich instytucjach, jawią się tu wyraźnie jako skutek pewnego konkretnego wydarzenia z zamierzchłej przeszłości, które uruchomiło lawinowy efekt rozprzestrzeniania się przemocy i zakorzeniania się zła w najróżniejszych wymiarach egzystencji człowieka, tak indywidualnych jak i społecznych.

Chęć skojarzenia doświadczanego obecnie przez nas powszechnego stanu grzeszności z historycznym wydarzeniem pierwszego upadku rodzi jednak poważny problem. Jest nim mianowicie kwestia, do jakiego stopnia biblijne opowiadanie o początkach można traktować jako historycznie wiarygodne. W związku z faktem, iż w prehistorii biblijnej znajdujemy jednak wyraźne elementy mityczne i nie mamy do dyspozycji krytycznych świadków opowiedzianych wydarzeń, spontaniczna ocena wiedzy historycznej wypada negatywnie³⁶. W tekstach Objawienia znajdują się ponadto wyobrażenia silnie uwarunkowane czasowo, więc wielu teologów zakłada, że nie można przypisywać prehistorii biblijnej wartości historycznej, lecz należy ją wyjaśniać w kategoriach albo egzystencjalno-filozoficznych, albo archetypicznych, albo socjologicznych.

W tym momencie znów daje o sobie znać efektywność hipotezy Girarda, w świetle której ów pozornie nieusuwalny problem historyczności traci na znaczeniu. Co więcej – przestaje być on problemem, a staje się mocnym argumentem za trafnością takiego podejścia do tematu, jakie proponuje Schwager.

Otóż wyjaśniając mity, Girard przyjmuje wprawdzie działanie potężnych projekcji, ale równocześnie stawia hipotezę, iż za obrazami mitycznymi kryje

³⁵ Por. Ps 32,6; 69,16; 88,18; 93,6; Iz 8,7n; 17,12; 28,15.18; Jr 47,2; 27,34.

³⁶ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 33.

się obiektywne wydarzenie, czyli zabicie przypadkowej ofiary przez grupę³⁷. Mit, będąc produktem mechanizmu kozła ofiarnego, przekazuje w zawołanej formie informację o tym właśnie wydarzeniu, które dało mu początek. Obecność elementów maskujących, sakralizujących i interpretujących w micie nie tylko nie przeczy jego historycznym fundamentom, lecz paradoksalnie, pozwala na drodze „demitologizacji” dotrzeć do historycznej prawdy. Przy odkrywaniu tej prawdy należy w myśl teorii Girarda pamiętać, że mit jest dokumentacją historii dokonaną przez jej „zwycięzców”, którym zależało na ukryciu mało chwalebnych dla nich faktów. Uwzględnienie takiej optyki umożliwia przedarcie się przez zasłonę nabudowywanej przez długi czas warstwy mitycznej i dotarcie do faktycznego źródła, którym ostatecznie zawsze jest jakiś przejaw mechanizmu kozła ofiarnego i akt przemocy³⁸. Wynika z tego, że biblijna opowieść o początku nie przekazuje tylko czegoś w rodzaju archetypu, ale chce odnieść się do realnego wydarzenia z historii ludzkości, do przejścia ze stanu sprzed upadku do świata grzechu³⁹.

5. Problem dziedziczenia grzechu w kontekście dualizmu natura-wolność

Aplikacja teorii mimetyczno-ofiarniczej do prehistorii biblijnej daje mocny argument za historycznością pierwszego upadku (w tradycyjnej terminologii teologicznej określanego jako *peccatum originale originans*), rzucając światło także na jego wymiar społeczny i mimetyczny. Pozostaje jednak do wyjaśnienia problem dziedziczenia grzechu i jego działania z pokolenia na pokolenie (*peccatum originale originatum*), które to zgodnie z nauczaniem Soboru Trydenckiego dokonuje się nie przez naśladowanie (*imitatione*), a przez zrodzenie (*propagatione*)⁴⁰.

Podjmując tę kwestię Schwager odwołuje się do perspektywy ewolucyjnej, w której dostrzega nie zagrożenie, lecz raczej sprzymierzeńca doktryny o grzechu pierwotnym⁴¹. W pierwszym momencie napotyka tu problem:

³⁷ R. Girard, *Je vois Satan...*, s. 114.

³⁸ R. Girard, *Le Bouc émissaire*, s. 84.

³⁹ Na tej podstawie Schwager uważa, że wszystkie argumenty teologiczne, które wychodzą od pierwotnego dobra stworzenia, przemawiają za historycznością grzesznego upadku, mogą odzyskać swoje pełne znaczenie. Twierdzi jednak za Karlem Rahnerem, że nt. stanu sprzed historycznej winy nie można wnioskować niczego konkretnego, bo wychodząc z naszej sytuacji uwikłania w winę możemy wrócić tylko co najwyżej do początków tej sytuacji. Nie mamy jednak żadnych punktów zaczepienia, aby zrekonstruować stan, jaki panował przedtem, o ile w ogóle można mówić o tym, że taki stan kiedykolwiek istniał realnie, a nie tylko jako hipotetyczna możliwość.

⁴⁰ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 310.

⁴¹ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 58-60.

o ile noszenie śladów naszej przeszłości biologicznej przynależy do dziedziny natury, o tyle już dziedziczenie „pierwszego upadku” wydaje się w nieuprawniony sposób mieszać dziedzinę natury z wolnością. Schwager przytacza jednak wyniki badań wielu nauk szczegółowych, zgodnie z którymi ów nowożytny dogmat o rozdziale pomiędzy naturą a wolnością należy postawić pod znakiem zapytania. Stawia ponadto tezę, że pojęcie grzechu pierwotnego nie tylko nie jest pomieszaniem kategorii, ale pozwala spojrzeć całościowo na rzeczywistość rozdzieloną w sposób sztuczny i powierzchowny przez nowoczesne myślenie⁴².

Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy ludzkość jest o wiele starsza, niż przyjmowała to Biblia. Badania paleontologiczne określają jako człowieka już *homo habilis*, który pojawił się ok. 2,6 mln lat temu. Dyskusyjne jest wprawdzie, czy ta istota była już człowiekiem także w sensie filozoficznym, z pewnością jednak człowiek jest bardzo stary (*homo erectus* pojawił się ok. 1,8 mln lat temu)⁴³. Objętość mózgu pierwszych ludzi była zdecydowanie mniejsza niż dzisiaj. Fakt ten skłonił Schwagera do postawienia pytania, jakie następstwa dla wczesnego zachowania człowieka mogła mieć mniejsza objętość mózgu i jak w tych okolicznościach przedstawia się grzech⁴⁴.

Ujmując zagadnienie od strony filozoficznej, za cechę odróżniającą ludzi od innych istot żywych należy przyjąć otwartość na to, co absolutne oraz kierowanie dążeń na to, co nieograniczone. W przypadku pierwszych ludzi dążenia te być może kształtowały istotę, która ze względu na mniejszą objętość swego mózgu mogła kierować swoim postępowaniem o wiele mniej racjonalnie niż dzisiejsi ludzie. Jednakże pierwszym ludziom nie było obce przede wszystkim bardzo intensywne życie emocjonalne, czy też „poczucie życia”, w którym zawarta była relacja do nieskończonej przyczyny życia⁴⁵.

Z tych powodów, kontynuuje nasz teolog, wolności pierwszych ludzi nie należy wyobrażać sobie jako możliwości opowiedzenia się za jednym z dwóch racjonalnie przejrzystych rozwiązań, lecz raczej jako wierność lub niewierność wobec przyjętego daru⁴⁶. Pierwsi ludzie byłiby więc powołani do tego, by w bliskim i intensywnym kontakcie emocjonalnym, ale przy niewielkiej jeszcze własnej krytycznej refleksji, odpowiedzieć na propozycję bliskiego (choć jeszcze nie przedmiotowo) Boga. Fulguracja czy emergencja, przez którą – używając terminologii nauk przyrodniczych – wyłonili się oni ze świata zwierząt, lub samotranscendencja, przez którą – w terminologii teologicznej – stali się ludźmi w wyniku twórczego działania Boga, mogła doprowadzić

⁴² Tamże, s. 15.

⁴³ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 159.

⁴⁴ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 59–60.

⁴⁵ Schwager widzi pewną analogię między pierwszymi istotami ludzkimi a ludźmi upośledzonymi umysłowo. Zwraca uwagę, że ci ostatni, pomimo wszystkich zakłóceń swego umysłu i uczuć, mogą prowadzić nie tylko nienaruszone, lecz także szczególnie intensywne życie duchowe.

⁴⁶ Tamże, s. 61.

do tego, że narodziło się w nich zupełnie nowe uczucie o kolosalnym zasięgu i bardzo intensywne. Te doświadczenia miały spowodować, aby także w swym zachowaniu i reagowaniu wyrastali ze świata zwierzęcego. Ponieważ jednak – jak utrzymuje nauka o grzechu pierwotnym – już na początku dochodziło do reakcji negatywnych, więc należy przypuszczać, że duża emocjonalność szybko prowokowała ostre konflikty i spory, a pozytywne z początku mechanizmy, ukształtowane w trakcie ewolucji w świecie zwierząt, mogły uaktywnić się na nowo w perwersyjnej formie. Dlatego to, co nazywa się grzechem, interpretować można, według Schwagera, jako grzeszne pozostanie człowieka w „naturalności”, która właśnie przez to staje się nienaturalna, że unika transcendencji – mimo iż leży ona w jej naturze⁴⁷.

Nie można przy tym myśleć o jednorazowym upadku. Przy interpretacji mimetycznej pierwszych rozdziałów Genesis nie trzeba zresztą przyjmować, że wszelkie zło pochodzi od jednego albo dwóch ludzi, którzy dopiero co wyłonili się ze świata zwierząt. Dużo bliższe wydaje się to, o czym mówi także prehistoria biblijna, że zło wzmagало się poprzez działanie licznych ludzi, w różnych kulturach i przez dłuższy czas. Wszystko mogło się zacząć od pozornie niegroźnego odsunięcia od siebie darowanego doświadczenia albo od ponownego, podjętego w dobrej wierze, przywołania wcześniejszego uczucia, które wkrótce zrodziło nowe nawyki i pociągnęło za sobą następstwa wykraczające daleko poza stadium początkowe⁴⁸.

Według Biblii, po pierwszym grzechu nastąpił pierwszy akt przemocy (Kain – Abel), która szybko się rozprzestrzeniła (Lamek) i pociągnęła za sobą ten skutek, iż ziemia – przed potopem – była skażona i zepsuta w oczach Boga (Rdz 6,11). Ta wypowiedź zaskakująco dokładnie zgadza się z naszymi wyobrażeniami o początkach ludzkości. Już u najwyżej zorganizowanych zwierząt przemoc przybiera na sile. Brutalność walk szympanсів nie ma sobie równych w świecie zwierząt i znajduje odpowiednik tylko u człowieka. W swej brutalności, w całej swojej strukturze afektywnej, w motywacji, funkcjach i okolicznościach – ich walki grupowe przypominają w zadziwiający sposób ludzkie stosunki⁴⁹.

Z powodu niewielkiej objętości mózgu i dużej emocjonalności spory i konflikty między pierwszymi ludźmi mogły wkrótce osiągnąć tak wielkie rozmiary, że ludzkość przez długi czas – jak wskazuje biblijna opowieść o potopie – zagrożona była w swej egzystencji. Niebezpieczeństwo groziło jednak – w przeciwieństwie do mitycznego języka opowieści o potopie – nie ze strony Boga, a także nie w pierwszym rzędzie od strony przyrody, lecz przede wszystkim

⁴⁷ *Tamże*, s. 62.

⁴⁸ Ponieważ ludzie są między sobą bardzo mocno powiązani, tworzą pewien system. Doświadczenie i badania symulacyjne wykazują, że w przypadku systemów nawet niewielkie odchylenia na początku mogą – przez ciągłe sprzężenie zwrotne – doprowadzić w krótkim czasie do potężnych następstw (tzw. efekt motyla).

⁴⁹ *Tamże*.

od strony współtowarzyszy. Fakt, że ludzkość mimo to przetrwała, należy chyba przypisać nie tyle jej „rozsądkowi”, ile spontanicznej tendencji, zgodnie z którą potencjał agresji w grupie instynktownie kieruje się na zewnątrz i skupia na ofiarach lub wrogach (mechanizm kozła ofiarnego)⁵⁰. Polaryzacja ta stworzyła więzy międzyludzkie w grupach. Przeżycie ułatwił ponadto fakt istnienia wystarczających przestrzeni, umożliwiających pierwszym ludziom rozdzielanie się.

Wzrost mózgu trwał u ludzi ok. 2 mln lat. Okres ten wydaje się bardzo długi, jednak stosując miary typowe dla ewolucji, wzrost ten przebiegał bardzo szybko. Prawdopodobnie było to wyjątkowe wręcz w ewolucji tempo. Niektórzy badacze upatrują źródła tego fenomenu bezpośrednio w ludzkiej agresji i podejrzewają, że wzajemne zabijanie było ważnym narzędziem szybkiego rozwoju mózgu⁵¹. Ich zdaniem praktyka ograniczonego zabijania współtowarzyszy stała się nowym narzędziem selekcji, bowiem zawsze przeżywały osobniki silniejsze, o szybszych reakcjach i bardziej inteligentne. Inteligentniejsza horda miała większą szansę na przeżycie, gdyż jej komunikacja była bardziej intensywna, zaś jej narzędzia (w pierwszym rzędzie broń) – skuteczniejsze. W ten sposób człowiek sam niejako dbał o selekcję lepszych mózgow.

Jeśli ludzkość przyspieszyła rozwój swego mózgu przez walkę między grupami, to tym samym należy się liczyć z preferowaniem przez ewolucję osobników agresywnych. Dyspozycja lub skłonność do zabijania mogła w ten sposób w ramach postępu ewolucji wejść do struktury biologicznej człowieka, naznaczając swoim piętnem cały jego ewolucyjny rozwój⁵². Z teologicznego punktu widzenia oznacza to, że grzeszne działanie wspierało rozwój mózgu i zaciążyło na dalszym rozwoju człowieka⁵³.

Według Schwagera wynikają z tego nowe perspektywy dla nauki o grzechu pierwotnym. Jeśli grzech nie miał miejsca na początku „gotowej” ludzkości, lecz sam miał czynny udział w dalszym przebiegu hominizacji, to łatwo można zrozumieć, dlaczego zagnieździł się on w samej ludzkiej naturze. W ten sposób staje się jasne, że w każdym ludzkim indywiduum tkwią skłonności do przewrotnego życia i że długa historia lęku przed śmiercią cały czas wyciska swe piętno na grzesznych ludziach.

Z powyższego wywodu wynika też, że oświeceniowy rozdział między wolnością a naturą i między wiecznymi prawdami rozumowymi a przypadłościowymi prawdami historycznymi należy uznać za przestarzały. Skoro grzech poprzez ewolucję wniknął aż do naturalnej konstytucji ludzkiego życia, to również atakowanie nauki o grzechu pierwotnym z pozycji kartezjańskiego dualizmu okazuje się pozbawione podstaw.

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ Np. C. Bresch, *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, Frankfurt a.M. 1979, s. 196.

⁵² Fakt wykształcenia się w ewolucji nie tylko cech fizycznych, lecz także sposobów zachowania, stanowi jedno z podstawowych przekonań współczesnej socjologii.

⁵³ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 65.

6. Wieloaspektowość grzechu pierworodnego

Problematyka grzechu pierworodnego jest, zdaniem Schwagera, złożona i obejmuje różne sfery. Trudne jest dlatego sformułowanie zwartej definicji grzechu pierworodnego bez zagubienia któregoś z aspektów. Schwager rzeczywiście nie podejmuje się tego zadania. W zamian za to proponuje rozpatrywać zagadnienie grzechu pierworodnego na trzech płaszczyznach: historii naturalnej, historii ludzkiej wolności oraz dialogu Boga z człowiekiem powołanym do życia nadprzyrodzonego⁵⁴. Dostrzega przy tym w grzechu pierworodnym zarówno jego wymiar historyczny, jak i egzystencjalny.

Istotę grzechu pierworodnego upatruje Schwager w przemocy związanej z naśladownictwem i mechanizmem mimetycznym. W tym względzie jego intuicje są zbliżone do koncepcji Girarda, według którego progiem hominizacji stało się zadziałanie mechanizmu kozła ofiarnego⁵⁵. Ponieważ na tymże mechanizmie zasadzają się niemal wszystkie instytucje i reguły życia społecznego, grzech pierworodny przenika do samego rdzenia każdą bez wyjątku dziedzinę życia, stanowiąc jej nieodłączny element konstytutywny o ambiwalentnej, budująco-niszczącej naturze.

Idee Schwagera znajdują również dobre uzasadnienie w prehistorii biblijnej⁵⁶. Przemoc i agresja, obecna już u wyższych zwierząt, naznaczyła od początku także dzieje człowieka, nabierając przy tym jakości moralnej, związanej z pojawieniem się zaczątków świadomości i wolności. Pierwsze morderstwo ze wszystkimi jego konsekwencjami (a są one, jak twierdzi Girard, zarówno negatywne, jak i – paradoksalnie – pozytywne) stało się wydarzeniem rzutuującym na całe ludzkie dzieje. Skłonność do zabijania stała się do tego stopnia czynnikiem determinującym rozwój mózgu, że zaczęła decydować o biegu ewolucji człowieka, pozwalając przetrwać tylko osobnikom najagresywniejszym. W ten sposób skłonność ta wniknęła w fizyczną strukturę mózgu ludzkiego, a grzech zagnieździł się w samej ludzkiej naturze.

Schwager usiłuje zgłębić związek pomiędzy grzechem pierworodnym a faktem przekazywania życia z pokolenia na pokolenie. Nawiązując do nauki Soboru Trydenckiego, wg której grzech pierworodny przekazywany jest nie przez naśladowanie, a przez rozmnażanie, twierdzi, że opinia ta jest niemożliwa do utrzymania w świetle współczesnej wiedzy.

W tym kontekście w nowej perspektywie ukazuje się też historia wolności człowieka. Wolność nie jest według Schwagera jakością transcendentną, ofiarowaną człowiekowi w gotowej postaci, lecz pozostaje w ścisłym związku z rozwojem naturalnym: z jednej strony rozwój mózgu przyczynia się do wzrostu samoświadomości i wolności, z drugiej zaś wolność, obciążona od początku brzemieniem negatywnych wyborów, określa kierunek

⁵⁴ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 326. bbb

⁵⁵ R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 133.

⁵⁶ R. Schwager, *Brauchen wir...*, s. 79–82.

ewolucji człowieka, naznaczając ją grzesznym piętnem. W ten sposób ludzka wolność jest produktem wcześniejszej historii i wcześniejszych wyborów, z kolei dzisiejsze decyzje wpływają na to, co będzie dane w przyszłych pokoleniach⁵⁷. Wolność ludzka nie jest zatem dyspozycją wyizolowanego podmiotu, lecz należy ją widzieć w kontekście całego ludzkiego społeczeństwa i historii. Można więc mówić o wzajemnej powszechnej odpowiedzialności ludzkości za losy każdego z jej członków⁵⁸. Taki wniosek zadziwiająco dobrze koresponduje z tradycyjną nauką o grzechu pierworodnym, która nie odmawiając człowiekowi wolności i odpowiedzialności, wskazuje na fakt, że każdy człowiek przychodzi na świat z negatywnym obciążeniem, które wpływa na kształt jego postępowania⁵⁹. Nie istnieje wprawdzie grzech, który nie wypływałby z wolności, ale (wbrew stanowisku skrajnego personalizmu, akcentującego indywidualną odpowiedzialność człowieka za swoje czyny) wolność człowieka może być kształtowana przez obcą wolność, która tak bardzo wnika do jego woli, że potrafi ją ukształtować podobnie jak wolność własna⁶⁰.

Skoro człowiek już podczas swego stawania się ulega negatywnym wpływom, to wydaje się, że nie tyle sam jest grzeszny, ile jest raczej ofiarą zła. Ludzie rodzą się jako ofiary wcześniejszej, agresywnej i brutalnej ludzkości. W związku z tym ich własne nieograniczone dążenie, które należy do sfery moralnej, błądzi wciąż na drodze do swego celu – do Boga. Właściwy jest im zatem – poprzedzający ich własną decyzję – „grzeszny” charakter. Z powodu związku tego dążenia z innymi ludźmi także i dorosły człowiek nie może prawdziwie nawrócić się przez swoje własne akty wolności: prawdziwa odnowa możliwa jest tylko przez wejście w nową wspólnotę, która obejmuje pełnię jego dążeń. Wspólnotą tą jest wspólnota zbawienia, zapoczątkowana przez Nowego Adama, Jezusa Chrystusa⁶¹.

Zdaniem Schwagera grzech jest kłamstwem (por. Mt 23,13-33; J 8,44; Rz 3,10-19) i, podobnie jak mechanizm kozła ofiarnego, ukrywa swe prawdziwe źródło⁶². Dlatego nie można zbadać go bezpośrednio. Tylko pokonanie grzechu rzuca na niego pewne światło. Tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym może być tylko wtedy głębiej i na nowo zrozumiana, jeśli będzie widziana w świetle jedności zbawienia wszystkich ludzi i w świetle dramatycznego procesu, prowadzącego do tej jedności. Dopiero w dramatycznym losie Jezusa Chrystusa, który wziął na siebie ludzki grzech i umarł jako ofiara ludzkiej

⁵⁷ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 134.

⁵⁸ *Tamże*, s. 143-144.

⁵⁹ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 329.

⁶⁰ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 123.

⁶¹ *Tamże*, s. 52. Podobnie twierdzi Robert Spaemann: „Grzech pierworodny nie jest jakąś cechą pozytywną, którą każdy człowiek dziedziczy po swoich przodkach, lecz jest brakiem pewnej cechy. Tą brakującą cechą jest przynależność do wspólnoty zbawienia”. Zob. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny...*, s. 48.

⁶² R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 94.

przemocy, ukazuje się w pełni, na czym polega wina, jaką naznaczona jest od zarania historia człowieka⁶³.

Opisane w ewangeliach kuszenie Jezusa posiada podobną strukturę jak opis kuszenia zawarty w Księdze Rodzaju. Istnieje jednak decydująca różnica: Jezus przeniknął na wylot szatańską przebiegłość, usiłującą naśladować w sposób perwersyjny Boga i nie pozwolił się wciągnąć w zakłamaną świat Przeciwnika.

Także męka Chrystusa nie jest wydarzeniem unikatowym i niepowtarzalnym pod względem ogromu nagromadzonego w nim zła, jest natomiast zupełnie wyjątkowa w aspekcie dokonanego w niej objawienia⁶⁴. Jezus Ewangelii to niewinna ofiara zbiorowej przemocy. Jego śmierć jest efektem funkcjonującego od tysięcy mechanizmu przerzucania winy na jednostkę przez grupę, mechanizmu, który stanowi zasadę organizacji dotychczasowej cywilizacji i kultury. Jezus staje się kolejnym kozłem ofiarnym, równocześnie jednak ujawnia całą prawdę mechanizmu kozła ofiarnego i związaną z tym pełnię zniewolenia ludzkości. Może On to uczynić dlatego, że sam ani na chwilę nie poddał się temu mechanizmowi⁶⁵. Był wolny od grzechu, w szczególności od grzechu pierwородnego, utożsamianego przez Schwagera właśnie z poddaniem się mechanizmowi mimetycznej przemocy. Z tego powodu musiał zostać odrzucony w świecie, w którym panuje przemoc i kłamstwo, aby położyć fundament pod nową społeczność prawdy i miłości.

Jezus jest jedynym człowiekiem, który spełnił najistotniejsze ludzkie powołanie, jakim jest zadanie przewycięzania przemocy i życie miłością do końca. Przez swoją mękę i śmierć stał się dobrowolnie kozłem ofiarnym świata, doprowadził do upadku logikę mechanizmu założycielskiego, znajdującego się u podstaw hominizacji, cywilizacji i kultury oraz ukazał wyjście z zakłętego kręgu przemocy i kłamstwa. Teksty ewangeliczne odkrywają przed ludźmi mechanizm przemocy, który mity skrzętnie dotychczas ukrywały. Od tej pory mechanizm mimetyczny – ów „władca tego świata” – zostaje zdemaskowany i pozbawiony mocy (por. J 16,11), zaś grzech pierwородny związany z tym mechanizmem – nieodwracalnie zgładzony⁶⁶.

W powyższym kontekście łatwiej jest też zrozumieć, dlaczego dzieło odkupienia musiało się dokonać przez śmierć Chrystusa. Jeżeli historia grzechu jest historią krwawej przemocy, to Ten, który wziął na siebie grzech świata, musiał stać się tej przemocy ofiarą. Jeżeli grzech został wpisany w naturę, to zło może zostać w pełni przewycięzone tylko wtedy, gdy sama natura umrze i zostanie na nowo stworzona przez Boga. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa

⁶³ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck-Wien 1996, s. 109-154.

⁶⁴ R. Girard, *Le Bouc émissaire*, s. 151-166.

⁶⁵ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 112.

⁶⁶ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 32-53.

są radykalną Bożą odpowiedzią zbawienia, która była niezbędna, aby uleczyć do samych korzeni długą ewolucyjną historię grzechu⁶⁷.

Literatura

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Bresch C., *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, Frankfurt a.M. 1979.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Flick M., Alszeghy Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972.
- Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1989 (wyd. pol. [fragm.] *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie” 1983, nr 12).
- Girard R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 2010 (wyd. pol. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002).
- Girard R., *La Route antique des hommes pervers*, Paris 2009 (wyd. pol. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992).
- Girard R., *La Violence et le sacré*, Paris 1972 (wyd. pol. *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993-1994, t. 1-2).
- Girard R., *Le Bouc émissaire*, Paris 2009 (wyd. pol. *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987).
- Girard R., *Les origines de la culture*, Paris 2009 (wyd. pol. *Początki kultury*, Kraków 2006).
- Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 2010 (wyd. pol. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001).
- Goszczyńska M., *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Montenat C., Plateau L., Roux P., *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993.
- Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16.
- Schönborn C., Görres A., Spaemann R., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997.
- Schoonenberg P., *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München 1994.
- Schwager R., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.
- Schwager R., *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 2004 (wyd. pol. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia. W kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002).
- Schwager R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck – Wien 1996.
- Teilhard de Chardin P., *Rozum i wiara*, Warszawa 2003.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

⁶⁷ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 74.

Raymund Schwager's concept of the original sin

Summary

The doctrine of original sin has nowadays been meeting multiple symptoms of oblivion and contestation (coming both from science and the Christian background). The mimetic theory proposed by the French anthropologist Rene Girard and developed by the Swiss theologian Raymund Schwager is a useful tool of reinterpreting the doctrine to make it feasible to get in dialogue with contemporary critics. The keywords of the theory are: violence, desire, imitation, victim, scapegoat, ritual and sacrum. Using these words the mimetic theory describes the mechanism of the origins of culture, religions, social activities and even the process of hominization. Applying the mimetic theory to reinterpret the traditional doctrine of the original sin not only confirms the universal adequacy of the doctrine itself but also helps understand and reveal mechanisms of violence and the mentality of searching scapegoats in various areas of life. In our time theology is often confronted with accusations of being a radically hermetic and closed discipline that is totally out of context of the problems of modern man and modern world. Theology that wants to be up-to-date and to respond to human expectations must take up traditional problems in a new way taking into account changing circumstances. The innovative Schwager's approach to the question of evil and original sin is an important contribution to coping with the challenge.

Keywords: evil, hominization, human evolution, mimetic theory, original sin, culture, rivalry, victim, violence.