

JAN BYCZKOWSKI CSSR

## PRÓBY REINTERPRETACJI DEKRETU SOBORU TRYDENCKIEGO O GRZECHU PIERWORODNYM

### I

Od zakończenia Soboru Trydenckiego minęło przeszło 400 lat, w tym czasie Kościół przeżył dwa Sobory Powszechne — Watykański I i Watykański II: w czasie tego ostatniego mówiło się głośno o zakończeniu ery Trydentu, a mimo to Sobór Trydencki w dalszym ciągu nie traci swej aktualności, jego orzeczenia i nauka są rozpracowywane, jego dekrety wciąż na nowo interpretowane.

Złożyło się na to wiele przyczyn — z tych dwie, jako bezpośrednio związane z omawianymi przeze mnie zagadnieniami, chciałbym podkreślić. Pierwszą przyczyną było otwarcie przez pap. Leona XIII w 1883 r. dostępu do zbiorów archiwalnych i tajnych archiwów watykańskich. W zbiorach tych kryło się wiele — dotychczas nie znanych — dokumentów dotyczących Soboru Trydenckiego. Ich opracowanie historyczne i opublikowanie zajmują okres mniej więcej do pierwszej wojny światowej. W tym czasie, tj. od 1901 r., Görresgesellschaft drukuje monumentalne dzieło pt. *Concilium Tridentinum*. W 1911 wychodzi piąty tom tego dzieła, zawierający m. in. raport sekretarza generalnego Soboru Angelo Massarellego za okres 24 V — 17 VI 1546 r., podczas którego dyskutowana była problematyka grzechu pierworodnego.

Następny okres, międzywojenny, to czas historycznego opracowywania dostarczonego materiału. Podczas tych opracowań zdano sobie sprawę, jak stwierdza A. Vanneste, że niemożliwą jest rzeczą zrozumienie prawdziwego znaczenia anatem Soboru Trydenckiego bez oparcia się o gruntowne studia historyczne, bez poznania błędów, które Sobór musiał zwalczać, bez rekonstrukcji, przynajmniej w istotnych zarysach, kontrowersji i usiłowań pogodzenia się, jakie miały miejsce w okresie bezpośrednio poprzedzającym otwarcie Soboru Trydenckiego<sup>1</sup>. Opracowa-

---

<sup>1</sup> *Préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*, „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964) 356.

nia te, dokonywane od r. 1945 aż do naszych czasów, pokazały nam Sobór w nowym świetle; w nowych perspektywach ukazały się najważniejsze jego akty doktrynalne i dyscyplinarne, straciły one swoją anonimowość; okazało się, że można je zobaczyć i ocenić jako relatywne — skierowane do specyficznych zapotrzebowań i problemów, do określonych ludzi<sup>2</sup>. W ten sposób Sobór Trydencki, jego nauka i dekrety zatętniły nowym życiem i przyciągnęły zainteresowania teologów, którzy w oparciu o bogaty materiał historyczny usiłują zrewidować swój pogląd na Sobór Trydencki i zreinterpretować jego naukę przez osadzenie jego wypowiedzi we właściwych im ramach historycznych.

Drugą przyczyną zainteresowania wokół nauki Trydentu jest konieczność rozstrzygnięcia aktualnych, palących problemów, których nie można rozwiązać pomijając naukę tego Soboru. Do najbardziej dyskusowanych problemów należy zagadnienie grzechu pierworodnego, zagadnienie, jakim *ex professo* zajął się Sobór Trydencki, którego dekrety rzutują bardzo mocno na kwalifikację prawd wchodzących w to zagadnienie, z którym musi się liczyć każda teoria czy opinia wypowiedziana się na ten temat. Należy przy tym zauważyć, że pod wpływem studiów historycznych nad określeniami Trydentu zaszła zasadnicza zmiana w mentalności teologów i ich sposobie podejścia do nauki tego Soboru. I dawniej powstawały różne opinie na temat grzechu pierworodnego, a ich twórcy usiłowali pogodzić je z tekstem dekretów trydenckich. Dzisiaj, gdy owe poglądy tworzy się głównie w świetle teorii ewolucjonizmu, zdano sobie sprawę, jak to podkreślił M. Flick, że tekst soborowy ujmuje zagadnienie tragedii, jaka rozegrała się na progu ludzkiej historii, w sensie tradycyjnym i dlatego teologowie nie interesują się bliżej kwestią, czy jakaś formuła wypowiedzi soborowych da się pogodzić z ewolucjonizmem, ale problemem stało się, czy ten punkt widzenia Sobór chce podać jako obowiązujący, czy we wszystkich swoich wypowiedziach chce nam jakąś prawdę określić, wreszcie czy wszystkie jego wypowiedzi mają jednakową wartość dogmatyczną<sup>3</sup>. Tak więc próba rozstrzygnięcia problemów związanych z grzechem pierworodnym, które dzisiaj ustawiane są w zupełnie innym kontekście niż za czasów Trydentu, nie pozwala do tych spraw przyłożyć po prostu niczym szablonu litery dekretów soborowych, ale zmusza do interpretacji jego orzeczeń przez ustawienie ich w konkretnej, właściwej im sytuacji historycznej. Pierwszym zadaniem owej reinterpretacji będzie odczytanie intencji dydaktycznych Soboru —

<sup>2</sup> G. Alberigo, *Vues nouvelles sur le Concile de Trente*, „Concilium”, 7 (1965) 65—69.

<sup>3</sup> *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, „Nouvelle Revue Théologique”, 47 (1966) 212.

czyli odpowiedź na pytania: czego chce nas Sobór nauczyć; jakie błędy chce potępić; co podaje nam jako swoje orzeczenie; w co angażuje swój nieomylny autorytet.

Ustawienie historyczne dekretów Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym, ukazanie ich konkretnych powiązań i odpowiedzi na aktualne tematy nie jest rzeczą prostą, a tym bardziej możliwą w ramach krótkiego artykułu. Zajęło się tym wielu teologów, m. in. A. Van-neste w swoich artykułach: *Préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*<sup>4</sup> oraz *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*<sup>5</sup>.

Najogólniej rzecz omawiając trzeba stwierdzić, że w czasie Soboru Trydenckiego problem grzechu pierworodnego nie był tak palącą sprawą, jak współcześnie, nie budził tyłu kontrowersji, nie był ośrodkiem wnikliwych dociekań. W średniowieczu zainteresowanie tym problemem było niewielkie i dotyczyło raczej problemów akademickich — określenia natury grzechu pierworodnego. Na temat istnienia grzechu pierworodnego nie dyskutowano wcale, sprawa jego przekazywania ginęła w sporach o jego naturę. Taką sytuację zastał Luter. Oryginalnością jego było, że dla niego grzech pierworodny nie był abstrakcyjnym tematem teologicznych rozważań, ale wyrazem własnego przeżycia religijnego, rzeczywistością quasi-doświadczalną. Stąd dla niego *conscientia peccati* stała się *conditio sine qua non iustificationis*. Na temat samego istnienia grzechu pierworodnego nie ma różnicy między nauką Kościoła i Lutera, choć ten bardziej podkreśla ruinę, jaką ów grzech w naturze ludzkiej spowodował. Luter w swoich 95 тезach z 31 X 1517 r. nie wspomina o grzechu pierworodnym, ale już w r. 1519 pisze: „[...] in baptismo cum peccatum remittatur non ut non sit, sed ut non imputetur” W ten sposób sprawa grzechu pierworodnego przenosi się w dziedzinę zagadnień związanych z usprawiedliwieniem.

Na tych samych pozycjach stoją Melancton i Kalwin; Zwingli zaś podchodzi inaczej do tego zagadnienia. Według niego grzech pierworodny w nas nie jest prawdziwym grzechem, ale raczej stanem, chorobą, sytuacją wynikłą z grzechu Adama; jeśli kto chce go nazwać grzechem, to niech pamięta — pisze autor — że to określenie przysługuje mu w sensie niewłaściwym (*improprie capto*). Erazm stanął również na pozycjach pelagiańskich: „ita factum est, ut malum a principe generis, ortum, in universam posteritatem dimanaret, cum nemo non imitatur primi parentis exemplum”.

Problem grzechu pierworodnego przez długi czas jest w ukryciu i nie

<sup>4</sup> Tamże, 86 (1964) 355—368; 490—510.

<sup>5</sup> Tamże, 87 (1965) 688—726; 88 (1966) 581—602.

budzi większych dyskusji. Dopiero w r. 1530 w Augsburgu, na skutek katalogu J. Ecka, który przywiózł z sobą na spotkanie z protestantami 404 tezy uznane za nie do przyjęcia, problem grzechu pierworodnego wysuwa się na naczelne miejsce i znajduje szerokie rozwinięcie w Augsburskim wyznaniu wiary: „Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascentur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hoc morbus seu vitium originis vere est peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum S. Damnat Pelagianos et alios qui vitium originis negant esse peccatum et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi putant propriis viribus rationis coram Deo iustificari posse” (Conf. Augustiana).

Dyskusje toczone z protestantami w Wormacji nadają ton przyszłemu dekretowi Soboru Trydenckiego. W dyskusjach tych punktem ciężkości problematyki grzechu pierworodnego staje się nie uzgodnione, mimo trzech dni dyskusji, stanowisko protestantów i katolików o przetrwaniu lub zniknięciu grzechu pierworodnego po chrzcie.

Reasumując warunki sytuacji przedsoborowej można stwierdzić: Nie ma trudności na temat istnienia grzechu pierworodnego, trudności nie dotyczą grzechu Adama (*peccatum originale originans*), lecz grzechu pierworodnego w nas (*peccatum originale originatum*); i tu zjawiają się trudności co do jego charakteru grzechu w sensie ścisłym, sposobu jego przekazania oraz jego numerycznego zróżnicowania (*unicuique proprium*), a przede wszystkim kością niezgody jest problem stosunku grzechu pierworodnego do chrztu, czyli usprawiedliwienia. Równocześnie, wobec pewnych przeakcentowań protestanckich, Kościół stoi pod zarzutem, że sprzyja nauce pelagiańskiej.

W tej sytuacji Sobór rozpoczyna obrady nad grzechem pierworodnym. Mimo usiłowań legatów papieskich, by wcześniej rozpocząć debaty nad tym zagadnieniem, temat ten wchodzi na porządek obrad 28 V 1546 r. rozpoczyna się wyścig z czasem, bo już w niespełna trzy tygodnie dekret jest gotowy i publicznie promulgowany, przy czym i ten okres wypełniają rozważania na inne, poboczne tematy.

Na wstępie Sobór przytacza i rozwija dwa kanony krótko przedtem „odkrytego” Synodu w Orange, który był skierowany przeciw pelagianom. Ustawiają one naukę o grzechu Adama, mówią o tym, że jego grzech rzutuje i na nas, i właściwie dotyczą problemów już wówczas nieaktualnych, rozwiązanych przed wiekami. W związku z tym niektórzy z autorów uważają, że Sobór Trydencki przytacza tylko naukę Synodu w Orange, by uchronić się od zarzutu pelagianizmu i podkreślić, że za punkt wyjścia przyjmuje, uznawaną również przez protestantów, nau-

kę św. Augustyna. W takiej sytuacji, we wspomnianych kanonach niekoniecznie trzeba widzieć własną naukę Soboru Trydenckiego i przyznawać im znaczenie trydenckiej uchwały.

W takiej sytuacji kanony te nie miałyby rangi uchwał Soboru Trydenckiego, lecz jedynie synodów partykularnych, zatwierdzonych przez Kościół.

Kanon 3 tego dekretu (Dz 790, DS 1513) wymierzony jest przeciwko aktualnym w owym czasie błędom i mówi o numerycznej wielości grzechu pierworodnego „unicuique proprium” oraz przeciwko Erazmowi stwierdza, że przechodzi on na potomstwo Adama „non per modum imitationis”.

Kanon 4 (Dz 791, DS 1514) stanowi powtórzenie 2 kanonu Synodu Kartagińskiego z 418 r. i nie jest skierowany przeciwko żadnemu z błędów współczesnych Trydentowi. W tej sytuacji, podobnie jak w pierwszych kanonach, można w nim widzieć włączenie do Soboru Trydenckiego nauki Synodu Kartagińskiego, bez nadania mu nowej kwalifikacji.

Prawdziwym orzeczeniem Soboru, dotyczącym istoty sporu z protestantami, jest kanon 5 (Dz 792, DS 1515), mówiący o całkowitym zniszczeniu grzechu przez chrzest. On jest tym centralnym kanonem trydenckim o grzechu pierworodnym, on jest celem deklaracji soborowej, a poprzednie kanony były dla niego przygotowaniem, ale — powiedzmy szczerze — we współczesnej nam dyskusji nie odgrywa on większej roli.

Oto jedna próba historycznej interpretacji dekretów Soboru Trydenckiego, próba odpowiedzi na podstawie posiadanego materiału historycznego na pytania, czego chce nas nauczyć Sobór Trydencki, co nam podaje jako swoją naukę.

## II

Historyczne jednak „ustawienie” dekretów Soboru Trydenckiego stwierdzające, że Ojcowie Soboru rzeczywiście chcieli podać naukę jako swoją, że tę naukę podali w dekretach i kanonach soborowych nawet w sposób bardzo uroczysty — używając sformułowań „Docet et declarat S. Synodus” i „si quis aliquid contrarium dixerit [...] anathema sit”, nie rozwiązuje jeszcze sprawy. Pozostaje następne, daleko ważniejsze i trudniejsze, bardziej skomplikowane zagadnienie, a mianowicie, jaka jest wartość teologiczna takich orzeczeń Soboru Trydenckiego. Czy wszystkie owe orzeczenia, zwłaszcza zawarte w kanonach, opatrzących naukę klauzulą „a. s.”, mają wartość dogmatu, tzn. prawdy przez Boga objawionej i przez Kościół za taką nieomylnym wyrokiem do wierzenia podanej? Czy prawdę objętą takimi orzeczeniami zawsze należy traktować jako *de fide divina et catholica*?

Jednym z pierwszych, którzy zajęli się tym problemem, był J. Umberg SJ w artykule *Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI*<sup>6</sup>. Analizując wypowiedzi tego papieża w bulli *Auctorem fidei* z 28 VIII 1794 r. dostrzegł, że nie tylko stanowią one podstawę do potępienia współczesnych mu błędów, ale również mogą stanowić wykład nauki Trydentu. I tak np. w rozdziale „De timore servili” czytamy wypowiedź Piusa VI: „Doctrina, quae timorem poenarum generatim perhibet, quasi timor ipse gehennae, quam fides docet peccati infligendam, non sit in se bonus et utilis, velut donum supernaturale et motus a Deo inspiratus praeparans ad amorem iustitiae — falsa, temeraria, pernicioza, alias damnata, contraria doctrinae Concilii Tridentini” (Dz 1525, DS 2625). Tak więc naukę ogłoszoną jako przeciwną nauce Trydentu piętnuje Pius VI licznymi cenzurami. Wśród nich brak jednak cenzury haeretica, jakkolwiek naukę o godziwości contritionis podał Sobór w uroczystej formie: „Si quis dixerit gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendi confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse aut peccatores peiores facere anathema sit” (Dz 818, DS 1558). A więc, chociaż nauka Soboru Trydenckiego uzyskała uroczystą formę kanonu, chociaż Pius VI doktrynę Synodu w Pistoii określił jako przeciwną tej nauce (contraria) — to jednak nie wydał o niej orzeczenia „haeretica”, z czego można wyciągnąć wniosek, że nie wszystkie orzeczenia Soboru Trydenckiego, nawet doktrynalne i w formie kanonu podane, należy uważać za dogmatyzujące.

Już po pierwszej wojnie światowej zagadnienie to, choć w inny sposób, poruszył H. Lennerz w artykule *Notulae Tridentinae*<sup>7</sup>. Rozważania jego, dotyczące jakości ekskomuniki w jednym konkretnym wypadku, nie miałyby dla nas większego znaczenia, gdyby nie zwróciły uwagi na fakt, że nasze pojęcie anatemy swą zawartością pojęciową nie musi koniecznie pokrywać się z pojęciami obiegowymi w XVI w. W ten sposób *Notulae* Lennerza stały się natchnieniem do szeregu publikacji na ten temat, wśród których na czoło wysuwają się prace Favre'a, Langa i Fransena.

R. Favre w artykule *Les condamnations avec l'anathème*<sup>8</sup> dokonuje przede wszystkim analizy szeregu wypowiedzi Trydentu, ujętych w formę „Si quis dixerit [...] — anathema sit” Badając, o jakie prawdy chodzi w tych kanonach, wymienia szereg kanonów, które na pewno nie dotyczą prawdy przez Boga objawionej, np. can. 6 de sacramento matrimonii: „Si quis dixerit matrimonium ratum non consummatum per

6 „Scholastik”, 42 (1929) 402—409.

7 „Gregorianum”, 27 (1946) 136—142.

8 „Bulletin de Littérature Ecclésiastique”, 47 (1946) 226—241; 48 (1947) 31—38.

solemnem religionis professionem alterius coniugum non dirimi anathema sit" (Dz 976, DS 1806). Zauważa przy tym Favre: „Sobór określi tutaj fakt dogmatyczny — rozerwanie związku małżeńskiego w określonych okolicznościach; fakt, który jest związany z nauką o władzy Kościoła nad sakramentami. Nie może tu więc być mowy o prawdzie podanej do wierzenia de fide catholica, lecz jedynie o prawdzie, którą przyjmujemy fide ecclesiastica”<sup>9</sup>. Autor analizując w dalszym ciągu inne kanony Soboru Trydenckiego, jak can. 9 de matrimonio — „s. q. d. clericos in sacris constitutos posse matrimonium contrahere a. s.” (Dz 979, DS 1809): „s. q. d. ad confessionem non teneri omnes et singulos utriusque sexus fideles iuxta magni Concilii Lateranensis constitutionem semel in anno a. s.” (Dz 918, DS 1708) i wiele innych — dochodzi do wniosku: w orzeczeniach „Soboru Trydenckiego znajduje się wiele kanonów, które nie potępiają herezji w ścisłym tego słowa znaczeniu, a przez to nie podają nauki de fide catholica”<sup>10</sup>.

Następnie Favre analizuje inne wypowiedzi Soboru Trydenckiego, a zwłaszcza jego wprowadzenie do kanonów o usprawiedliwieniu: „Post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit, placuit S-ae Synodo has canones subiungere ut omnes sciant non solum quid tenere et sequi sed etiam quid vitare et fugere debeant” (Dz 810, DS 1550) — i wyjaśnia to w ten sposób: „Jest się zobowiązany do przyjęcia doktryny wyrażonej w dekrecie pod karą utraty łaski — pod grzechem ciężkim — a niekoniecznie pod karą herezji w ścisłym tego słowa znaczeniu”<sup>11</sup>. To tak, jakby Sobór sam powiedział: „nie wszystko w dekretach należy do wyznania wiary, może się tam znajdować zwykle podanie nauki powszechnie przyjętej w Kościele. A stąd wynika, że nie wszystko to jest przedmiotem wiary, wystarczy, by przynajmniej to przyjąć za prawdę”<sup>12</sup>.

Jaka jest więc, zdaniem omawianego autora, wartość wypowiedzi Soboru Trydenckiego? Bez wątpienia większość prawd, których Sobór bezpośrednio naucza, należy przyjąć de fide catholica, ale nie wszystkie, bowiem wiele jest de fide ecclesiastica, a chodzi tutaj o te, które dotyczą faktów dogmatycznych i wniosków teologicznych<sup>13</sup>.

W wypowiedziach swoich Favre idzie jednak jeszcze dalej, twierdząc, iż w dekretach Sobór wykląda również naukę powszechnie przyjętą przez teologów (doctrina communis) i wszystko wskazuje na to, że nie chciał z niej tworzyć artykułów wiary. Do takich zalicza Favre rozdział o przy-

<sup>9</sup> Tamże, 47 (1946) 238.

<sup>10</sup> Tamże, 48 (1947) 44.

<sup>11</sup> Tamże, s. 41.

<sup>12</sup> Tamże, s. 45.

<sup>13</sup> Tamże, s. 44 n.

czynach usprawiedliwienia (Dz 799, DS 1529), jak również rozdział wyliczający według abstrakcyjnego schematu psychologicznego akty przygotowujące człowieka do usprawiedliwienia.

Do podobnych wniosków, choć na nieco innej drodze, dochodzi A. Lang w artykule *Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides” und „haeresis” und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*<sup>14</sup>. Wychodzi on ze stwierdzenia, że obowiązkiem teologa nadającego kwalifikacje jakiejś nauce czy opinii jest podać nie tylko stopień pewności danej nauki, ale również określić podstawy, na jakich ta pewność się opiera. Oczywiście, możliwe są różne kombinacje stopnia i rodzaju pewności. Pod koniec XIII w. opracowano zbiór teologicznych not i cenzur, pozwalający na odpowiednią teologiczną ocenę każdej pojawiającej się doktryny. Zbiór tych not czy cenzur podlegał z biegiem czasu stopniowemu krystalizowaniu się, doskonaleniu, nabierał ostrości granic i bardziej precyzyjnych określeń. Konieczną jest więc rzeczą, by określenia Soboru Trydenckiego ujmować w wymiarach współczesnej mu teologii, a nie podkładać pod nie obecnych, wysoce wyspecjalizowanych pojęć<sup>15</sup>.

Następnie przechodzi A. Lang do analizy pojęcia „prawda de fide” oraz jej przeciwstawnego odpowiednika „haeresis” i stwierdza, że na przestrzeni wieków, od Trydentu do nas, pojęcia te uległy zmianie. Gdy dzisiaj kwalifikujemy jakąś prawdę jako de fide, a jakiś błąd jako herezję, to wypowiadamy się przede wszystkim na temat podstawy pewności lub podstawy błędu danej nauki. Kwalifikację „veritas fidei” przypisujemy jedynie prawdzie, która zawarta jest w Bożym Objawieniu, a przez to posiada swoje uzasadnienie w Prawdzie Pierwszej — Bogu objawiającym. Tęgo rodzaju podejście do prawd wiary stało się jednak powszechne dopiero po XVI w. W okresie Soboru Trydenckiego określenie „veritas divina” nie oznaczało przede wszystkim tego, że prawda jest objawiona, ale że prawdy tej naucza Kościół, który domaga się, by została przyjęta. „Veritates fidei” to „veritates credendae” — to prawdy wyznaczone nie przez obiektywny fakt ich objawienia, lecz przez subiektywny obowiązek ich przyjęcia. Jeżeli odrzucenie jakiejś prawdy groziło ruiną wiary, prowadziło do błędu, to prawda orzekana była jako obowiązująca do wierzenia, czyli de fide — ale owo de fide miało inne znaczenie niż to, jakie mu dzisiaj przypisujemy. Również jako herezje ogłaszano nie tylko zaprzeczenie formalnie objawionej prawdy, ale każde zagrożenie życia wiary i każdy krnąbrny opór przeciwko kościelnej dyscyplinie<sup>16</sup>. Na-

<sup>14</sup> „Münchener Theologische Zeitschrift”, 4 (1953) 133—146.

<sup>15</sup> Tamże, s. 133.

<sup>16</sup> Tamże, s. 134 n.



stępnie Lang usiłuje dociec, jaką rolę odgrywała anatema w czasie Soboru Trydenckiego, i dochodzi do wniosku, że była ona czymś więcej niż ekskomuniką — widzi w niej uroczyste i obowiązujące orzeczenie nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego Soboru, ale z tego, jego zdaniem, nie wynika, że prawdy podane w formie *si quis dixerit* — *anathema sit* obowiązują *fide divina et catholica*<sup>17</sup>. I dlatego, jego zdaniem, nie do utrzymania jest stosowana dotychczas w wielu podręcznikach metoda podawania jako pewne, że orzeczenia Soboru Trydenckiego zawarte w dekretach i kanonach należy przyjąć *fide divina et catholica*<sup>18</sup>. Orzeczenia Soboru Trydenckiego należy rozpatrywać w ich kontekście historycznym i teologicznym — w kontekście, w którym dogmat, wiara i herezja mają inne niż obecnie, mniej sprecyzowane, bardziej szerokie znaczenie i dlatego nie można ich bez dalszych studiów traktować jako definicje *de fide divina*. Stanowią one wyraz nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła mającego na celu potępienie błędów i jasne wskazanie nauki katolickiej, mogą zawierać wiele prawd objawionych i wiele tylko z nimi związanych — a o jaką kategorię prawd chodzi — muszą dzisiaj rozstrzygać poważne studia teologów<sup>19</sup>.

Do podobnych wniosków doszedł Fransen, który w latach 1950—52 na łamach czasopisma „Scholastik” zajmował się analizą orzeczeń Soboru Trydenckiego i ustaleniem ich doktrynalnej wartości, ale nie rozpatrywał tekstów bezpośrednio odnoszących się do grzechu pierworodnego. Jego artykuł pt. *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente*<sup>20</sup> ma charakter bardziej ogólny i jest podsumowaniem wniosków z dotychczasowych prac na ten temat.

Aby ustalić, jaka była wartość anatem stosowanych przez Sobór Trydencki, przypomina on, iż sekretarz generalny Soboru Angelo Massarelli wprowadził pod obrady Soboru następujący kanon: „*S. q. Ecclesiam Dei contemmens, secundas nuptias benedicere praesumpserit, vel benedicendas esse docuerit a. s.*”, przy czym chodzi tutaj o zagadnienie czysto obrzędowe — czy udzielać liturgicznego błogosławieństwa przy ślubach ludzi, którzy po śmierci pierwszego małżonka wstępują w powtórne związki małżeńskie? Kanon po długiej dyskusji został odrzucony, ale racją odrzucenia nie było przekonanie, że nauka ta, jako nie należąca do depozytu objawienia nie może być uroczyście orzekana, lecz jedynie względ praktyczny — Ojcom Soboru wydawało się niesłuszne, by tak małe przewinienie karać tak surową karą. Tak więc dochodzi autor do

17 Tamże, s. 145.

18 Tamże, s. 141.

19 Tamże, s. 166.

20 „Ephemerides Theologicae Levanienses”, 29 (1953) 657—672.

wniosku, że anatema nawet w kanonach mówiących o błędnej nauce miała znaczenie dyscyplinarne, a niekoniecznie dogmatyzujące.

Następnie próbuje autor odpowiedzieć, jak w czasach Soboru Trydenckiego kształtowała się treść pojęciowa terminów „fides” i „de fide”. Stwierdza on, że termin „wiara”, w swoim obiektywnym znaczeniu, jako zbiór prawd obejmowanych aktem wiary, miał zakres znaczeniowy o wiele szerszy niż ten, jaki mu dzisiaj przypisujemy. Do „wiary” należało to wszystko, co odnosiło się do zbawienia i było powszechnie nauczane przez Kościół <sup>21</sup>.

Fransen dochodzi do wniosku: „Przyjmujemy, że kanony Soboru Trydenckiego przekazują nam prawdy de fide definita, ale owa fides definita może być, zależnie od przypadku — fides divina et catholica lub fides ecclesiastica, a jeżeli chcemy jak najbardziej być w zgodzie z zamiarami Soboru, to nie wolno nam zapominać, że słowo „fides” może również zawierać to, co dziś określamy jako „theologice certum”, „proximum fidei” czy wreszcie „powszechnie obowiązujące prawo kościelne” <sup>22</sup>.

Z kolei analizuje Fransen pojęcie herezji i tutaj dochodzi do wniosków zupełnie zgodnych z wynikami Langa. Nasze pojęcie herezji, w którym elementem istotnym jest zaprzeczenie prawdy formalnie objawionej, nie pokrywa się z pojęciem herezji, jakie panowało w XVI w. W ówczesnym pojęciu herezji nie podkreślano tak mocno zaprzeczenia prawdy objawionej, ale raczej oderwanie od jedności Kościoła i nieposłuszeństwo wobec przełożonych, których Chrystus ustanowił przewodnikami na drodze naszego zbawienia. Zerwanie łączności ze wspólnotą wiernych, nieposłuszeństwo uparte i krnąbrne, indywidualizm w dążeniu do zbawienia — oto były perspektywy, w których teologia i prawo widziały przede wszystkim problem herezji <sup>23</sup>. I dlatego ostrzega autor, że gdy kanony Soboru Trydenckiego mówią o wierze, herezji czy o dogmatach, nie wyrażają tych samych treści, jakie my dzisiaj przypisujemy tym terminom <sup>24</sup>. Proponuje, aby orzeczeniom kanonów trydenckich nadać kwalifikację „certitudo definita”, co nie musi oznaczać, iż mamy do czynienia z dogmatem wiary — de fide, a nawet nie musi koniecznie oznaczać decyzji absolutnej i nieziennej — „qui ne dit pas nécessairement décision immuable et absolue” <sup>25</sup>.

Należy więc zarzucić tradycyjną metodę podręczników, która w każdym kanonie widziała prawdę de fide div. et catholica. Ale w jaki sposób określić wtedy kwalifikację zawartej w nich nauki? Autor radzi, by

<sup>21</sup> Tamże, s. 659.

<sup>22</sup> Tamże, s. 670.

<sup>23</sup> Tamże, s. 659 n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 660.

<sup>25</sup> Tamże, s. 672.

kanony odczytywać w świetle wstępów, jakimi zaopatrzył je Sobór, a gdy i one nie pozwolą na dokładne ustalenie kwalifikacji — trzeba się będzie uciec do poważnych studiów historycznych <sup>26</sup>.

Przeciwno takiej interpretacji wypowiedzi Soboru Trydenckiego wystąpił bardzo ostro i zdecydowanie M. Garcia w artykule pt. *Una novissima interpretación de los canones tridentinos* <sup>27</sup>, przy czym wyrażenie „novissima interpretación” jest tutaj użyte w sensie pejoratywnym, jako niezgodne z całą tradycją i dotychczasową nauką teologów. Autor zdecydowanie opowiada się za tradycyjną metodą interpretacji Trydentu.

Trzeba jednak przyznać, że jego artykuł nie znalazł większego odzewu w późniejszym piśmiennictwie na ten temat: przeciwnie, popularność zdobyły sobie raczej kierunki reprezentowane przez Favre'a, Langa czy Fransena. M. Flick w swoim artykule *Il peccato originale in prospettiva evolucionistica* stwierdza, iż ostatnie prace teologów wykazały, że formuła „anathema sit”, umieszczona przez Sobór Trydencki na końcu zdania orzekającego jakąś prawdę, nie oznacza z całą pewnością, że Sobór chciał podać tę prawdę jako przez Boga objawioną. A w tej supozycji, stwierdza dalej M. Flick, można wątpić, czy w dekreście o grzechu pierworodnym Ojcowie Soboru Trydenckiego chcieli definiować jako dogmat wiary — w dzisiejszym tego słowa znaczeniu — historię, jaka miała miejsce w raju.

Na zakończenie narzuca się pytanie, jaka jest więc kwalifikacja nauki o grzechu pierworodnym, lub też co w tej dziedzinie jest przez Kościół zdefiniowane. Wydaje się, że w tej chwili nie można na to pytanie dać odpowiedzi, na którą zgodziliby się wszyscy teologowie, gdyż w tej dziedzinie panuje aktualnie chaos i teologowie różnie interpretują, czego Sobór naucza i co jest zdefiniowane, a co nie. Tak np. powszechnie przyjmowało się jako objawione, że Adam *constitutus erat in iustitia et sanctitate*, ale dzisiaj M. Flick twierdzi, że dary nadprzyrodzone nigdy rzeczywiście nie przysługiwały Adamowi, lecz był tylko do nich wirtualnie powołany, a wielu teologów uznaje, że da się to pogodzić z doktryną Trydentu. Tenże sam autor przyjmuje, iż jakkolwiek jest rzeczą pewną, że Sobór naucza, iż wszyscy mają grzech pierworodny, zanim jeszcze mogą naśladować grzech Adama, to jednak — jego zdaniem — nie jest pewne, czy Sobór na tej samej płaszczyźnie stawia naukę, że dla zaciągnięcia grzechu pierworodnego zawsze konieczne jest fizyczne pochodzenie od Adama <sup>28</sup>. W tym twierdzeniu wtórzy mu P. Schoonenberg, który głosi, że nauka Soboru zawiera jedynie prawdę, że grzech pierworodny jest

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> „Revista Espanola di Teologia”, 15 (1955) 637—653.

<sup>28</sup> *Il peccato originale in prospettiva evolucionistica*, s. 214.

w nas przed jakąkolwiek naszą decyzją<sup>29</sup>. Tenże autor naukę Soboru, iż grzech pierworodny origine unum est omnibus unicuique proprium, tłumaczy, że Sobór przeciwko nauce, którą głosił Pighius, podkreślił istnienie grzechu pierworodnego w każdym człowieku, a nie tylko imputowanie wszystkim jednego grzechu popełnionego przez Adama, ale — jego zdaniem — Sobór nie wypowiada się na temat jedności grzechu czy jedności Adama<sup>30</sup>.

W tej chwili trudno przewidzieć, jaki będzie los poszczególnych opinii i jaki sposób interpretacji tekstów soborowych okaże się słuszny, warto chyba jednak na zakończenie przypomnieć słowa Pawła VI wygłoszone z okazji Sympozjum Teologicznego w Rzymie, które zajmowało się zagadnieniem grzechu pierworodnego. Papież stwierdził, że Sobór Watykański II nie zajął się teoretycznymi aspektami tego zagadnienia, gdyż nauka katolicka na ten temat została już dostatecznie wyjaśniona i zdefiniowana w Kartaginie, Orange i Trydencie. W przemówieniu swym papież stwierdza wyraźnie, że prawdy o istnieniu i powszechności grzechu pierworodnego, jego charakterze prawdziwego grzechu także w potomstwie Adama oraz smutnych jego konsekwencjach są prawdami de fide — objawionymi w Piśmie św. i zdefiniowanymi na Soborze Trydenckim. Do takich prawd zalicza papież również naukę, że grzech ten powstaje nie przez naśladowanie, lecz przez pochodzenie, że inest unicuique proprium i stanowi śmierć duszy, a nie tylko brak łaski uświęcającej. Stwierdza również papież, że nie do przyjęcia jest taka teoria ewolucji, w której nieposłuszeństwo Adama zatracą swe przemożne znaczenie dla całej ludzkości, a owo nieposłuszeństwo tak należy rozumieć, że przezeń Adam utracił swą świętość i sprawiedliwość, którymi był obdarzony.

Prawdy te znalazły również swój wyraz w *Wyznaniu wiary*, jakie złożył Paweł VI w czerwcu 1968 r. Wydaje się, że ta nauka papieża, której lekceważyć nie wolno, powinna stać się podstawą wszelkiej interpretacji nauki Kościoła w ogóle, a dekretów Soboru Trydenckiego w szczególności.

---

<sup>29</sup> *Mysterium salutis*, Einsiedeln 1967, t. II, s. 925.

<sup>30</sup> Tamże.

## REINTERPRETATIONS-VERSUCHE DES TRIDENTINISCHEN DEKRETS ÜBER DIE ERBSÜNDE

### Zusammenfassung

Seit der Beendigung des Tridentinum sind schon über 400 Jahre verflossen, und doch hat es nichts von seiner Aktualität verloren: Seine Beschlüsse und Dekrete werden immer von neuem bearbeitet und erklärt.

Die Versuche gehen in zweifacher Richtung. Die erste bemüht sich mit Hilfe geschichtlichen Studiums den geschichtlichen Zusammenhang der Konzilsdekrete zu bestimmen und festzustellen, welche konkrete Streitfragen das Konzil zu entscheiden beabsichtigte und welche die eigentliche Lehre des Tridentinums war. Die geschichtlichen Studien der Quellen liessen es feststellen, dass der hauptsächlichste Streitpunkt zwischen Katholiken und Protestanten während des Konzils nicht der Begriff der Sünde bei Adam war, sondern die Existenz der Erbsünde in uns, das heisst: ihre Vererbung in uns, und besonders ihre Tilgung respektive ihr Verbleiben nach dem Empfang der Taufe. Aus diesem Grunde meinen einige Autoren, dass nur diese Konzilsbeschlüsse, welche die oben genannten Streitpunkte entscheiden, als wirkliche Konzilsbeschlüsse zu behandeln seien, alles andere wäre nur ihre Vorbereitung. Daraus folgt, dass als wahrer Konzilsbeschluss nur can. 5 (DS 1515) gilt, welcher von der gänzlichen Vernichtung der Sünde spricht — die anderen haben nur den Zweck die Lehre des Konzils aus der Lehre des hl. Augustin, welche allgemein angenommen wird, abzuleiten.

Die zweite Richtung der Reinterpretation der Konzilsbeschlüsse besteht in der Nachprüfung, ob die Beschlüsse des Tridentinum, welche in den *canones* enthalten sind und versehen mit der Klausel: *si quis dixerit, anathema sit* — immer einen dogmatischen Beschluss einer Glaubenswahrheit enthalten, die mit der *fides divina et catholica* anzunehmen ist. Die theologischen Studien von Favre, Lang und Franzen haben dargelegt, dass zur Zeit des Tridentinum der Begriff *de fide* anders verstanden wurde als jetzt und deshalb in den Beschlüssen des Konzils der Ausdruck *de fide* nicht nur streng dogmatische Wahrheiten d. h. Dogmen im strengen Sinne sondern auch Wahrheiten: *de fide ecclesiastica, proxima fidei* oder *theologice certa* umfasste. Deshalb muss man den wahren Sinn des konziliaren Beschlusses mit Hilfe der geschichtlichen Studien bestimmen.

Die Arbeiten an der neuen Reinterpretation der diesbezüglichen *Canones* sind noch nicht beendet. Die einzelnen Autoren gehen in ihren Ergebnissen auseinander und sind nicht einig über den eigentlichen Sinn und die Qualifizierung der Lehrbestimmungen der Konzilien. Es scheint jedoch, dass es nicht genügt zur Qualifizierung des dogmatischen Sinnes der Konzilsbeschlüsse sich auf die geschichtlichen Nachforschungen zu berufen, sondern man muss auch die spätere Tradition der Kirche, berücksichtigen, worin auch die Aussagen Papst Paulus VI in Betracht zu ziehen sind.