

KS. IGNACY ROŻYCKI

TRADYCJA JAKO NORMA BLISKA: NOWA INTERPRETACJA ORZECZEŃ TRYDENCKICH W SPRAWIE GRZECHU PIERWORODNEGO

1. WOLNOŚĆ OD TRADYCJI W NOWEJ TEOLOGII

Sola Scriptura, czyli wyłączne oparcie się na Piśmie św. i odrzucenie Tradycji jest jedną z zasad protestantyzmu oraz wszystkich kierunków teologii protestanckiej. Natomiast próby i hasło uwolnienia się spod norm pochodzących z Tradycji są w katolicyzmie zjawiskiem niezwykłym. Dlatego nowa teologia, o której obecnie mowa, oznacza tylko teologię nowej linii uprawianą przez katolickich teologów po II soborze watykańskim. Pod tym względem należy jej bowiem przeciwstawić nową teologię Congara i Chenuego, de Lubaca i Bouillarda z lat 1945–1948, która wśród swych haseł umieściła wierność dla Tradycji.

Posoborowa teologia nowej linii obrała za swój cel inaczej niż Tradycja interpretować dogmaty, a przez Tradycję rozumie w tym powiedzeniu nie tylko tradycję naukową, teologiczną, ale również Tradycję w znaczeniu ścisłym i mocnym, tj. tradycję dogmatyczną, czyli nauczanie Kościoła. A hermeneutyka – powiada P. Schoonenberg¹ – jest to właśnie ta nauka, która nas uczy, jak inaczej interpretować dogmaty. A co rozumie przez dogmaty w tym określeniu hermeneutyki, można wnioskować z przeprowadzonego przez niego podziału holenderskich teologów nowej linii na dwie grupy: radykalnych i umiarkowanych. Radykalnymi nazywa tych, którzy nie uznają dogmatów; a umiarkowanymi są ci, którzy przyjmują dogmaty, ale je inaczej interpretują. Do umiarkowanych zalicza zaś Schoonenberg siebie, Schillebeeckxa, Smitsa, Hulsboscha. On sam i jego koledzy wsła-

¹ Por. I. Różycki, *Początki nowej teologii*, „*Studia theologica varsaviensia*”, 1969, 61.

wili się tym, że w sakramencie Eucharystii odrzucili transsubstancjację, a zastąpili ją przez transsignifikację i transfinalizację. Tą drogą zachowali wprawdzie jako nadal ważną i obowiązującą — formułę słowną: „W Eucharystii jest rzeczywiście obecny Pan Jezus, który się daje jako pokarm dla dusz”; nadali jej jednak inną treść niż Kościół w trydenckiej definicji dogmatycznej, albowiem uporczywie długo wzbraniali się razem z Kościołem przyznać, że Chrystus jest w Eucharystii obecny nie tylko rzeczywiście, ale i substancjalnie. Tym co zachowali, był dogmat w znaczeniu niewłaściwym, *in sensu obliquo*, czyli formułka słowna; tym co odrzucili, była dogmatyczna treść, czyli dogmat przeistoczenia w znaczeniu właściwym, *in sensu recto*.

Linie postępowania teologów holenderskich z grupy „umiarkowanych” — polegającą na tym, by inaczej interpretować dogmaty — realizują również niektórzy teologowie z innych środowisk: np. ci pracownicy naukowcy wydziału teologicznego uniwersytetu lowańskiego, którzy ciała zmartwychwstanie rozumieją jako terażniejszy wymiar naszego osobowego przetrwania poza śmierć².

E. Schillebeeckx, w swym studium pt. *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967), poszedł o krok dalej i twierdzi, że zachodzi nie tylko możliwość, ale konieczność porzucenia tradycyjnej interpretacji dogmatu, nawet jeśli jej treść jest dogmatycznie zdefiniowana, ilekroć takiego odstępstwa domaga się wierność dla zasadniczego zamysłu Boga, *Grundintention*, przekazanego nam przez Biblię. Utrzymuje bowiem, za M. Merleau-Ponty’em, że każda wypowiedź o określonej wyrażnie treści jest historycznie uwarunkowana; jej prawdziwość jest względna i nie sięga poza swe historyczne uwarunkowania, czyli nie jest ponadczasowa. Wiadomo zaś, że dogmatyczne orzeczenia mają treść określoną, nieraz nawet bardzo ściśle określoną; dlatego przestają być prawdziwe w zmienionych warunkach i muszą być zastąpione innymi sformułowaniami i innymi treściami, wyrażającymi jednak zasadniczy zamysł Boga. Pogląd ten odnajdujemy również w najnowszej rozprawie Schillebeeckxa pt. *Glaubensinterpretation* (Mainz 1971).

Jeszcze bardziej rolę Tradycji w interpretacji dogmatów ograniczają — bo ją wprost uzależniają od naukowych twierdzeń teologii — ci teologowie nowej linii, dla których orzeczenia doktrynalne Kościoła warte są tylko tyle, ile mają siły argumenty, na których się opierają, a urząd nauczycielski sprowadzają do umiejętnego doboru teologicznych doradców i teologicznej argumentacji. Za najtypowszy przykład tego prądu może służyć H. Halbfas, rozślawiony swym sporem z władzami kościelnymi o poglądy wyrażone w książce pt. *Fundamentalkatechetik* (Düs-

² „Revue Théologique de Louvain”, 1972, 326 nn.

seldorf 1968). W zbiorowym dziele pt. *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft* (München 1969) stawia on następujące tezy: Dlatego, że teologia jest nauką, musi być — jak każda nauka — w swych badaniach wolna; nie może więc być krępowana przez nauczycielski urząd Kościoła. Tym bardziej, że teologia, jako nauka, ma pierwszeństwo przed urzędem nauczycielskim, który jest od niej zależny i bez niej istnieć nie może.

Odosobnione poglądy, jakie H. Küng przedstawia w kontrowersyjnym dziele pt. *Unfehlbar?* (Zürich 1970) sprowadzają się do twierdzenia: Tradycja nie jest i nie może być w ogóle normą dla interpretacji dogmatów. Stawia on bowiem tezę, że Kościół jest stale w prawdzie, mimo tego że faktycznie błądzi. Stąd zaś wynika, że żadne z chrześcijańskich wyznań wiary nie jest ani wyłącznie prawdziwe ani prawdziwsze niż pozostałe. Chociaż jedno bywa zaprzeczeniem drugiego — np. prawosławie katolicyzmu w sprawie pochodzenia Ducha Św., i protestantyzm katolicyzmu w sakramentologii — wszystkie mają taką samą wartość religijną. Ponieważ jednak oprócz prawdy zawierają błędy, tradycja — której są wyrazem — nie może być normą dla naukowej interpretacji dogmatów chrześcijaństwa.

Tak więc uwolnienie się — częściowe lub całkowite — od normującego wpływu Tradycji jest charakterystyczną cechą soborowej teologii katolickiej nowej linii. Widać zarazem jak daleko odeszła od przytoczonego w mym wstępnym referacie postulatu Jana XXIII z dnia 11 X 1962 r., który się domagał, by nowe sposoby przedstawienia nauki objawionej zachowywały to samo znaczenie, jakieim zostało nadane przez Magisterium czyli Tradycję.

2. TRADYCJA JEST OBJĘTA ZAKRESEM PRZEDMIOTU WŁAŚCIWEGO KATOLICKIEJ TEOLOGII

Aby określić miejsce i rolę Tradycji w katolickiej teologii — a więc w nowej katolickiej interpretacji dogmatów — należy ustalić, co jest jej właściwym przedmiotem, *obiectum proprium et formale*, albowiem rodzaj właściwego przedmiotu badań określa naturę każdej nauki; od niego bowiem zależy metoda każdej nauki, jej źródła, jej zakres, rodzaj i stopień pewności jej twierdzeń. A przedmiotem właściwym każdej nauki jest to, co jest wprost i bezpośrednio przedmiotem jej badań; to co jest przez nią wprost i bezpośrednio badane. Albowiem najogólniejsza definicja przedmiotu właściwego mówi: przedmiotem właściwym jakiegokolwiek władzy, sprawności, nauki, cnoty, aktu jest zawsze to i tylko to, co przez władzę, sprawność, naukę, cnotę, akt jest osiągnięte wprost i bezpośrednio. Nato-

miast to co jest osiągnięte pośrednio, czyli za pośrednictwem przedmiotu właściwego, nie jest przedmiotem właściwym, jeśli zaś bywa nazywane przedmiotem, to wyraz przedmiot ma wtedy znaczenie niewłaściwe, szersze, *obiectum improprie dictum vel obiectum materiale*. Rola i miejsce Tradycji w metodzie teologii katolickiej zależy zatem od tego, co właściwie, czyli wprost i bezpośrednio, jest przedmiotem teologicznych badań naukowych.

Do odpowiedzi na to zagadnienie prowadzi analiza struktury teologii; takiej, jaka nam jest dana w historycznej rzeczywistości. A faktycznie obok teologii katolickiej istnieje teologia prawosławna oraz protestancka. Każda z nich jest teologią, czyli rozprawą o Bogu, bo rzeczywiście i przede wszystkim mówi o Bogu, a o wszystkim innym tylko ze względu na Boga. Ale w swych wypowiedziach te teologie różnią się między sobą, nawet odnośnie do Boga, bo np. teologia katolicka twierdzi, że Duch Św. pochodzi od Ojca i Syna, a teologia prawosławna temu przeczy, utrzymując, że pochodzi tylko od Ojca. Już to wskazuje, że do Boga dochodzą pośrednio, poprzez wiarę katolicką względnie prawosławną. Istotnie bowiem prawdziwy Bóg, Stworzyciel świata, nie jest i nie może być przedmiotem bezpośrednio badanym; gdyby był osiągalny bezpośrednio przez badania naukowe, nie byłby już Bogiem. Wszak w świecie bytów rzeczywistych poznajemy wprost i bezpośrednio tylko to, co jest dostępne dla doświadczenia; doświadczalnie zaś są poznawalne tylko byty zjawiskowe. Gdyby Bóg był zjawiskiem, już by nie był Bogiem. Wprost i bezpośrednio poznaje nasz rozum również pojęcia, stosunki między pojęciami oraz przeróżne rodzaje bytów czysto pomyślanych, istniejących tylko w rozumie; tymczasem Bóg, Stworzyciel wszechrzeczy ma istnienie najbardziej rzeczywiste i całkowicie niezależne od rozumu; dlatego nie mieści się w tej drugiej klasie bytów bezpośrednio poznawanych przez rozum ludzki. Zatem wiadomo już, co nie jest właściwym czyli bezpośrednim przedmiotem teologicznych badań: nie jest nim Bóg.

A co jest nim? Analiza treści tych trzech głównych kierunków teologii chrześcijańskiej wykazuje, że przedmiotem bezpośrednio badanym czyli właściwym jest w nich treść wiary: katolickiej w teologii katolickiej, prawosławnej w teologii prawosławnej, któregoś z wyznań protestanckich w „ortodoksyjnej” teologii protestanckiej. Ponieważ według „ortodoksyjnego” protestantyzmu, tak ewangelickiego jak zreformowanego, ta treść została wypowiedziana w wyznaniach wiary, *confessio*, a źródłowo pochodzi z Pisma św. — z wykluczeniem Tradycji, *sola Scriptura* — teologie protestanckie wprost i bezpośrednio badają nie tylko treść wyznań swej wiary, ale przede wszystkim treść Pisma św., jako jej źródła. Na Tradycję nie ma w nich miejsca, bo została wykluczona przez wyznania wiary. Naturę teologii protestanckiej wyraża następu-

jąca definicja: teologia protestancka jest to zbiór naukowych — czyli zdobytych metodycznie i odznaczających się oczywistością wynikania — odpowiedzi na pytania stawiane przez rozum wierze protestanckich wyznań. Tak samo zbiór odpowiedzi naukowych na pytania stawiane przez rozum wierze katolickiej jest teologią katolicką; a teologią prawosławną jest zbiór odpowiedzi naukowych na pytania rozumu pod adresem wiary prawosławnej.

Wśród zasad katolickiej wiary znajduje się twierdzenie, że naukę objawioną przekazał nam Bóg nie tylko przez Pismo św., ale i Tradycję: dlatego właściwym przedmiotem badania w teologii katolickiej jest nie tylko treść Pisma św., ale i Tradycji. Gdyby więc teolog — w naukowym badaniu i przedstawieniu treści katolickiej wiary — nie uwzględnił Tradycji, z koniecznością jego teologia nie byłaby już katolicką. Wszak natura każdej nauki jest określona przez właściwy przedmiot badań i dlatego teologia tylko wtedy jest katolicką, jeśli wiara katolicka jest właściwym przedmiotem jej badań; a wiara, w której Tradycja nie gra roli, już nie jest wiarą katolicką. W tym świetle poglądy H. Künga wyłożone w *Unfehlbar?*, które Tradycji nie przyznają żadnej roli w interpretacji dogmatów, są bez przesady niekatolickie.

Przeprowadzona wyżej analiza teologii jako nauki stawia nas wobec szeregu koniecznych następstw, które nie są narzucone z zewnątrz — np. przez władze kościelne — ale wynikają z natury teologii katolickiej i są z nią nierozzerwalnie związane jako jej istotna cecha; dlatego są nie do uniknięcia dla każdego, kto chce uprawiać katolicką teologię i jak długo chce ją uprawiać. Jest to więc konieczność wewnętrzna, wynikająca bezpośrednio z natury teologii jako nauki, a ostatecznie z natury jej przedmiotu właściwego. Jest to także konieczność warunkowa, tzn. ważna tylko w odniesieniu do tych, którzy uprawiają teologię katolicką i tak długo, jak ją uprawiają.

Te wewnętrzne i warunkowe konieczności wyrażają się najdobitniej w sylogizmach warunkowych zarówno twierdzących, *modus ponendo ponens*, jak przeczących, *modus tollendo tollens*, albowiem ich wnioski wynikają w sposób konieczny z przyjętych założeń. A koniecznością epistemologiczną będzie się w tych wnioskowaniach nazywać ta, która wynika z natury nauki i dotyczy jej przedmiotu właściwego, jej zakresu oraz metody.

Sylogizm warunkowy pierwszy, wyrażający pierwszą konieczność warunkową epistemologiczną brzmi: Jeżeli teologia jest katolicka, to obok Pisma św. uwzględnia

również Tradycję jako źródło nauki objawionej. W postaci przeczącej brzmi on: Jeśli teologia nie uwzględni Tradycji jako źródła, to nie jest katolicka. Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* II soboru watykańskiego, zgodnie z tą pierwszą koniecznością, daje następujący opis epistemologiczny teologii katolickiej: „Święta teologia opiera się na słowie Bożym pisanym łącznie z świętą Tradycją jako wieczystym fundamentie” (24, 1).

Druga konieczność epistemologiczna wyraża się w sylogizmie: Jeżeli teologia jest katolicka, to przyznaje Tradycji takie same miejsce jakie ma w katolickiej wierze, swym przedmiocie właściwym. Względnie w sylogizmie warunkowym przeczącym: Jeśli teologia nie przyznaje Tradycji takiego samego miejsca jakie ma w wierze katolickiej, to nie jest katolicka. Albowiem teologia nie tworzy swego przedmiotu, lecz tylko analizuje i opisuje, a całkowita zgodność z opisywanym przedmiotem jest istotnym zadaniem każdego opisu tak, że bez niej opis właściwie przestaje być opisem.

Według katolickiej wiary Tradycja nie jest tylko przeszłym wydarzeniem historycznym, do którego mielibyśmy dojście jedynie poprzez historyczne świadectwa przeszłości. Ona bez przerwy aktualnie i rzeczywiście istnieje; urzeczywistnia się mianowicie w aktach żywego nauczania kościelnego, *Magisterium*. Tradycja i *Magisterium* są więc jedną i tą samą rzeczą, a między sobą różnią się jako dwa aspekty jednej i tej samej rzeczywistości.

Otóż „Tradycja-Magisterium” pełni szczególną funkcję w stosunku do przedmiotu katolickiej wiary. Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* I soboru watykańskiego określa ją w następujący sposób: „Wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym pisanym lub przez tradycję przekazany, a przez Kościół — albo w uroczystym orzeczeniu albo w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu — jest do wierzenia podane jako przez Boga objawione” (DS 3011). Mowa o przedmiocie aktu wiary katolickiej u ludzi żyjących w epoce po śmierci wszystkich Apostołów. Musi on spełniać dwa warunki: 1) być treścią zawartą w Piśmie św. lub Tradycji; 2) być podany przez Kościół do wierzenia jako objawiony. W tym świetle do zaistnienia aktu wiary boskiej i katolickiej nie wystarcza jeszcze sam fakt, że jakaś treść jest istotnie zawarta w objawieniu; czyli zawartość Pisma św. i Tradycji nie jest bliską normą naszej wiary, ale dalszą. Normą bliską jest dopiero podanie do wierzenia przez Kościół, czyli określenie, jaka treść jest przez Boga istotnie objawiona; albo inaczej: jaka treść jest przedmiotem boskiej i katolickiej wiary.

Ale treść katolickiej wiary jest przedmiotem właściwym teologii katolickiej. Wobec tego z dogmatycznego określenia Konstytucji *Dei Filius*

wyływa bardzo doniosły wniosek epistemologiczny: Tradycja czyli Magisterium jest bliską normą, określającą właściwy przedmiot teologii katolickiej. Ta zaś nie tworzy swego przedmiotu, ale jego istnienie zakłada i opisuje.

Natura teologii katolickiej jako nauki może wobec tego być wyrażona w trzecim sylogizmie warunkowym: Jeżeli teologia jest katolicka, to zakłada określenie swego przedmiotu właściwego, tj. objawionej treści, przez Tradycję Magisterium. Jeżeli zaś teologia nie zakłada określenia treści swego przedmiotu przez Magisterium, to nie jest katolicka.

Skoro zaś teologia katolicka zakłada określenie swego właściwego przedmiotu przez Magisterium, nie ma w niej miejsca na pierwszeństwo nauki przed urzędem nauczycielskim. H. Halbfas, który to zasadnicze pierwszeństwo nauce teologicznej przyznaje, na pewno nie uprawia teologii katolickiej. Jeśli jego badania są jeszcze w jakimś znaczeniu teologiczne, to w każdym razie nie należą do teologii katolickiej.

W związku z trzecim sylogizmem i teorią H. Halbfasa powstaje zagadnienie wolności teologicznej nauki. Według Halbfasa jest ona nieograniczona. I Synod Biskupów 1967 domagał się również wolności dla badań teologicznych, ale zaznaczył, że musi się ona „zawsze mieścić w granicach słowa Bożego, niezmiennie przechowywanego oraz głoszonego i wyjaśnianego przez żywe nauczanie kościelne”³. Treść żywego Magisterium jest według Ojców Synodu tą granicą, której badania teologiczne ani naruszyć ani przekroczyć nie mogą. Nie jest to jednak ograniczenie narzucone z zewnątrz, wywodzące się tylko z zakazu władzy kościelnej. Chociaż taki zakaz niewątpliwie istnieje i bywa często ponawiany, to jednak omawiane zacieśnienie wolności badań teologicznych do granic wyznaczonych treścią wiary jest przede wszystkim objawem wewnętrznej konieczności etycznej oraz epistemologicznej. Wewnętrzna konieczność etyczna leży w tym, że granic zakreślonych treścią wiary nie można świadomie przekroczyć nie grzesząc przeciwko wierze. Konieczność etyczna spoczywa na osobie badacza, natomiast konieczność epistemologiczna dotyczy wprost i bezpośrednio badań naukowych. Polega zaś na tym, że żadna w ogóle nauka nie może nigdy — i to mocą własnej natury — ani wykraczać poza granice własnego przedmiotu właściwego, ani być w sprzeczności z nim; każda nauka mocą własnej natury musi się mieścić w zakresie swego przedmiotu właściwego i być z nim niesprzeczna. Wszak, jak już wielokrotnie zaznaczono, przedmiot właściwy określa naturę każdej nauki. Czyli epistemologiczna konieczność wewnętrzna jest tej samej natury co konieczność, z jaką człowiek nie może nie posiadać

³ *Synodus Episcoporum. Relatio Commissionis Synodalis*, Vaticano 1967, 13.

duży rozumnej. Zatem teolog, który przekroczył granice określone treścią wiary katolickiej, nie uprawia już teologii katolickiej i jest w takim samym położeniu co historyk, który przekroczył granice nauki historycznej i zamiast historii pisze powieść historyczną. Gdyby sobie z tego nie zdawał sprawy, byłby kiepskim historykiem; gdyby sobie zdawał sprawę a mimo to wmawiał drugim, że pisze historię a nie powieść, byłby oszustem.

Trzeci sylogizm warunkowy daje także podstawę do odpowiedzi wszystkim, którzy zadanie nowej teologii widzą w tym, by dogmaty inaczej interpretować niż Tradycja-Magisterium. Albowiem urząd nauczycielski swe zadanie widzi nie tylko w doborze formuł słownych i przekazaniu ich wiernym; nie tylko w nauczaniu ludzi języka katechizmowego. Przez świadomie dobrane formuły słowne przekazuje wiernym treści rozumne, nie tylko określone ale częstokroć możliwie najściślej określone. Przekazanie określonych rozumnych treści jest właściwym celem działalności urzędu nauczycielskiego, a dobór słownych sformułowań jest tylko środkiem. Dlatego właśnie tak często woła o to, by jego nauczanie było przyjęte i zachowane *in eodem sensu, in eadem sententia*, w tym znaczeniu, w tej samej myśli. Tak więc tym, co w wierze katolickiej — czyli właściwym przedmiocie katolickiej teologii — Tradycja właściwie określa, jest treść wiary, a nie formuła słowna. Wobec tego, jeśli teologia jest katolicka, to zakłada i przyjmuje treść wiary określoną przez Magisterium, czyli przyjmuje znaczenie przywiązane przez Kościół do formuły dogmatycznej. I na odwrót; jeśli nie przyjmuje tego znaczenia formuły dogmatycznej, lecz tylko samą formułę słowną — którą inaczej rozumie niż Kościół — nie jest teologią katolicką. Znowu są to konieczne następstwa, wynikające z natury katolickiej teologii jako nauki.

Epistemologiczna konieczność Tradycji jako bliskiej normy, wyrażona w trzecim sylogizmie warunkowym, ma drugie swe źródło — przynajmniej w odniesieniu do części swego zakresu — w naturze rozumienia sensu Pisma św. Zadaniem teologii katolickiej — w świetle sylogizmu pierwszego — jest naukowe rozumienie zarówno sensu Pisma św. jak Tradycji. Ale ogólna zasada wszelkiej hermeneutyki orzeka, że do właściwego rozumienia sensu jakiegokolwiek tekstu jest zawsze nieodzownie konieczne pokrewieństwo między światem myśli, którym się kierował autor, pisząc tekst, a światem myśli egzegety. Ten świat myśli, który jest nieodzowny do zrozumienia sensu tekstu, nazywa się w współczesnej hermeneutyce przedrozumieniem. Odpowiednie przedrozumienie konieczne jest również do właściwego rozumienia sensu Pisma św. Konstytucja *Dei Verbum* II soboru watykańskiego przyjęła wspomnianą zasadę her-

meneutyki i w tych słowach określiła przedrozumienie konieczne do rozumienia Pisma św.: „Pismo św. winno być w tym samym Duchu czytane i wykładane, w którym zostanie napisane” (III, 12). Lecz Pismo św. jest tworem i wyrazem Tradycji. Wobec tego Tradycja wchodzi w skład przedrozumienia nieodzownie koniecznego do interpretacji Pisma św. Ten sam wniosek wyciągnęła również Konstytucja *Dei Verbum* z przytoczonej zasady i uczy, że znaczenie Pisma św. należy tłumaczyć, uwzględniając „żywą Tradycję całego Kościoła” (III, 12). Innymi słowy poznanie właściwej treści Pisma św. zakłada uprzednie przyjęcie przynajmniej niektórych tez Tradycji; zarazem przynajmniej niektóre tezy Tradycji są dla nas normą bliższą dla poznania przedmiotu wiary i teologii niż nauka Pisma św.

Epistemologiczna konieczność wskazana przez drugi sylogizm warunkowy pociąga za sobą konieczność czwartą: mianowicie określenie przedmiotu właściwego teologii czyli treści wiary przez Tradycję-Magisterium, które teologia musi założyć, jeśli ma być katolicką, jest nieomyślne i nieodwołalne, czyli niezmiennie i ponadczasowo prawdziwe. Czwarta epistemologiczna konieczność wyraża się zatem w czwartym sylogizmie warunkowym:

Jeśli teologia jest katolicka, to zakłada nieomyślne określenie swego właściwego przedmiotu, tj. treści katolickiej wiary, przez Tradycję-Magisterium. Jeśli zaś takiego określenia nie zakłada, nie jest teologią katolicką.

Ustęp Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* I soboru watykańskiego, przytoczony wyżej w wprowadzeniu do trzeciego sylogizmu warunkowego, nie tylko sam w sobie jest nieomyślnym określeniem, ale jako drugi warunek konieczny do zaistnienia przedmiotu wiary katolickiej wymienia nieomyślne określenie czyli definicję dogmatyczną, że taka a taka treść jest istotnie przez Boga objawiona i jej prawdziwość należy uznać aktem wiary boskiej i katolickiej; nauczanie zwyczajne ale powszechne oraz uroczyste określenie objawionej nauki — które stanowią omawiany warunek — są przecież dwoma sposobami nieomyślnego definiowania.

Natura przedmiotu, który chce naukowo badać, zmusza zatem teologa do zasadniczego i rozstrzygającego wyboru. Jeśli chce uprawiać teologię katolicką razem z wielkimi doktorami Wschodu i Zachodu Bazyliim, Grzegorzem z Nazjanzu, Grzegorzem z Nyssy, Augustynem, Anzelem, Tomaszem i innymi, musi założyć, że Tradycja-Magisterium określa treść wiary i przedmiot właściwy teologii w sposób nieomyślny, niezmienny i ponadczasowo prawdziwy i to nie tylko podstawowy zamysł, *Grundintention*, ale także jej szczegółowo określoną treść: albowiem tym, co Kościół dogmatycznie definiuje, zawsze jest jakaś szczegółowa, możliwie ściśle określona treść, a nie ogólny i nieokreślony zamysł. Kto zaś nie

może się zdobyć na to założenie albo je wręcz odrzuca, ten nie uprawia już teologii katolickiej. Wobec tego twierdzenie E. Schillebeeckxa, że żadne szczegółowe określenie treści wiary nie jest niezmiennie i ponadczasowo prawdziwe, jest sprzeczne z naturą teologii katolickiej; a także z treścią wiary katolickiej.

Gdy Kościół mówi o orzeczeniach dogmatycznych nieomylnie prawdziwych, przez ich prawdziwość rozumie zgodność treści z przedmiotowym stanem rzeczy. Przyjęcie zdań nieomylnie prawdziwych jest więc równoważne z twierdzeniem, że w świecie rzeczywistym istnieją byty i stosunki między bytami ponadczasowe i niezmienne. Dzisiejszy człowiek zareagował na dawną przewagę statycznego spojrzenia na świat w ten sposób, że dąży do tego, by wszystko rozpatrywać dziejowo, w horyzoncie historii; powraca, na swój sposób do Heraklitowego *panta rei*. Dlatego może odczuwać szczególną trudność w uznaniu możliwości zdań ponadczasowo prawdziwych. Zagadnienie, w jaki sposób w zmiennym świecie rzeczywistym może być coś niezmiennego i ponadczasowego, należy do filozofii i pozostawiamy je filozofom. Ale posiada teologiczne wydźwięki i nimi pokrótce się zajmiemy.

Nieomylnne określenia dogmatyczne dotyczą przede wszystkim Boga. A analiza treści dogmatu stworzenia z niczego, przeprowadzona w moim poprzednim referacie, wykazała, że Bóg Stworzyciel nie mieści się w horyzoncie historii, dlatego że na początku czasu czyli wszelkiej historii już jest. Jego bytowanie jest wobec tego ponadhistoryczne. Stąd wypowiedzi o Bogu zasadniczo nie tylko mogą być ponadczasowo prawdziwe, ale nawet muszą takie być. Po wtóre wszelkie twierdzące orzekanie o Bogu, *theologia affirmativa*, sprowadza się do orzekania stosunków⁴. A stosunki mogą być niezmienne nawet między rzeczami zmiennymi. Np. stosunek równości „ $a = a$ ” jest prawdziwy zawsze i wszędzie, niezależnie od tego, jakie jest „ a ”. Zatem nie tylko w odniesieniu do Boga, ale nawet i w odniesieniu do zmiennego świata mogą być ponadczasowo prawdziwe te twierdzenia, które rozwiązują się na orzekanie stosunków.

3. MOŻLIWOŚĆ NOWEJ INTERPRETACJI

Jeżeli podwójna konieczność, epistemologiczna i etyczna, wymaga, by teolog katolicki przyjął i założył szczegółowe określenie przedmiotu wiary przez Magisterium, powstaje pytanie, czy przy takim założeniu jest w ogóle możliwa nowa interpretacja dogmatów. Wydawać się może, iż teologia katolicka, tak zdefiniowana i na takich niezmiennych zasadach

⁴ Wykazałem to w rozprawie pt. *Epistemologiczna analiza wiedzy o Bogu*. „Colleganea Theologica”, 1957, 66—86.

oparta, musi się sprowadzić do dedukcji wniosków, a więc do przyczynkarstwa oraz do apologii zasad wiary. I rzeczywiście; przedstawiciele teologii nowej linii zarzucają teologii tradycyjnej, że nie jest krytyczna w stosunku do Kościoła i jego nauki, a ogranicza się do apologii. Stąd wyrasta drugie, ogólniejsze pytanie: jakie są zadania w teologii katolickiej tak ściśle zdefiniowanej?

Odpowiedź na drugie pytanie będzie wstępem do odpowiedzi na pierwsze i brzmi: Zadaniem teologii jest dać naukową — zdobytą metodycznie i odznaczającą się oczywistością wynikania — odpowiedź na wszystkie pytania stawiane przez rozum katolickiej wierze. A tych pytań jest wiele.

Naprzód akty urzędu nauczycielskiego są w swej naturze i celu różnorodne. Oprócz ponadnaukowo czyli nieomylnie pewnych są wśród nich również naukowo czyli omylnie pewne, a nawet tylko prawdopodobne, czyli niepewne⁵. Rozum pyta więc, a teologia winna odpowiedzieć, do której z tych trzech kategorii należy zaliczyć poszczególne oświadczenia Magisterium. Jeśli metodyczne badania wykażą w oczywisty sposób, że oświadczenie urzędu nauczycielskiego jest nieomylnym orzeczeniem dogmatycznym, rozum pyta dalej, jaka dokładnie treść została przez to orzeczenie dogmatycznie zdefiniowana. Na tym właśnie miejscu metodycznego postępowania teologicznego otwiera się możliwość naprzód nowej interpretacji dogmatu w znaczeniu niewłaściwym, *in sensu obliquo*. Dojdzie ona do skutku wtedy, gdy naukowe badania, prowadzone zgodnie z wszystkimi wymaganiami metodycznymi, wykażą w sposób oczywisty, że ta treść, która naprawdę została nieomylnie zdefiniowana przez badane orzeczenie dogmatyczne, jest w rzeczywistości inna niż dotąd sądzono. Egzegeza dogmatycznego orzeczenia soboru trydenckiego w sprawie grzechu pierwotnego posłuży nam — w obecnym symposium — za przykład takiej nowej interpretacji dogmatów *in sensu obliquo*. Dodać zaraz trzeba, że niejedno inne orzeczenie dogmatyczne nie tylko dozwala, ale wprost domaga się nowej interpretacji *in sensu obliquo*, albowiem dotychczasowe określenie jego nieomyślnej treści nie odpowiada rygorystycznie ścisłym wymogom metody naukowej. Niechaj wystarczy przykładowo wspomnieć słynną konstytucję *Fidei catholicae* soboru w Wiedniu 1312 r., w której rozumna dusza została uznana za formę ludzkiego ciała, czyli hylemorfizm został włączony do wykładu wiary.

Ponieważ teologia katolicka, mocą swej natury zakłada określenie swego przedmiotu właściwego przez Tradycję-Magisterium, n a j ś c i ś l e j interpretacja dogmatów w znaczeniu niewłaści-

⁵ Zagadnieniem rodzajów pewności teologicznej zajmowałem się wielokrotnie. Naprzód w mej *Metodologii teologii dogmatycznej*, Kraków 1947, a ostatnio w *mych Podstawach sakramentologii*. Kraków 1970.

wym, *in sensu obliquo*, winna wyprzedzić nie tylko nową, ale wszelką teologiczną interpretację dogmatów w znaczeniu właściwym, *in sensu recto*. Ten naturalny porządek jest zachowany w obecnym sympozjum, albowiem interpretacja orzeczeń trydenckich, do której zaraz przystąpimy, jest bezpośrednim przygotowaniem do następnego referatu, którego zadaniem będzie dać nową interpretację teologiczną dogmatycznej treści, tj. dogmatu *in sensu recto*.

Ścisłe określenie dogmatycznej treści przez egzegezę dogmatów *in sensu obliquo* pozwala na dokładne wydzielenie jej z zespołu twierdzeń, które nie posiadają ponadnaukowej, nieomyślnej pewności, ale albo są naukowo czyli omylnie pewne albo tylko prawdopodobne. Nawet jeśli Kościół w swym nauczaniu zwyczajnym włączył je do swej nauki, postąpił tak często nie dlatego, że chciał dokonać wyjaśnienia właściwego sensu Objawienia, ale dlatego, że uznał te twierdzenia za bezpieczne dla treści wiary. Jeśli np. Pius XII w encyklice *Mediator Dei* z 1947 r. (DS 3853) posługuje się teorią L. Billota dla wyjaśnienia istoty ofiary eucharystycznej, na pewno nie chce nauczać, że ta teoria jest istotnie objawiona, *formaliter revelata*; jedynie wskazuje, że ta teoria jest niesprzeczna z twierdzeniami istotnie objawionymi, czyli bezpieczna dla wiary. A stan rzeczy jest taki, że w zespole twierdzeń składających się na katolicką naukę — które można wyczytać np. w *Enchiridion Symbolorum* H. Denzingera — twierdzenia bezpieczne dla wiary i najwyżej naukowo pewne są wielokrotnie liczniejsze od ponadnaukowo czyli nieomylnie pewnych.

Otóż tak ze względu na naturę omylnej pewności naukowej, jak i twierdzeń niesprzecznych z treścią objawienia czyli bezpiecznych dla wiary, cały ten bardzo szeroki zakres nauki Kościoła, który się z takich właśnie twierdzeń składa, może być zarówno przedmiotem teologicznej krytyki jak i nowej interpretacji; tym bardziej przedmiotem krytyki mogą być te twierdzenia i teorie, które należą wyłącznie do teologii i nie są nauką katolicką. Opinia wyrażana przez teologów nowej linii, jakoby tradycyjne katolickie pojęcie dogmatu i teologii ograniczało rolę teologii do apologii i przyczynkarstwa, jest zatem krzywdzącym uogólnieniem, sprzecznym z historią oraz rzeczywistymi możliwościami katolickiej teologii.

Po pierwsze: nikt nie zaprzeczy temu, że tezy tylko prawdopodobne podlegają krytyce. Po drugie: w sprawie zdań omylnie naukowo pewnych należy mieć na uwadze dwie rzeczy. Naprzód to, że pewność naukowa twierdzeń jest taka sama jak pewność argumentów, na których się ono opiera. Potem to, że omylna pewność naukowa musi być rozpatrywana pod dwoma kątami widzenia: psychologicznie oraz epistemo-

logicznie. Zdanie jest dla nas psychologicznie pewne, jeśli uznajemy jego prawdziwość bez obawy błędzenia. Jest zaś epistemologicznie pewne, jeśli wyklucza inną możliwość czyli możliwość błędu⁶.

Przy tym nie zawsze to, co jest psychologicznie pewne, jest równocześnie pewne epistemologicznie. Np. filozof metafizyk może mieć psychologiczną pewność co do swoich teorii. Jeśli jednak jest dostatecznie krytyczny, przyzna swym poglądem tylko prawdopodobieństwo epistemologiczne, albowiem z historii wie, że na terenie metafizyki błąd ma większą częstotliwość niż jedno naukowe życie ludzkie. Dlatego zaś błąd osiąga na tym terenie tak wielką częstotliwość, że oczywistość jest na nim na swym najniższym stopniu: jest mianowicie zmierzchowa. Ona właśnie jest źródłem szybkich przemian w metafizyce.

Oczywistość wynikania na terenie teologii, która rozprawia przede wszystkim o Bogu, bardziej niepodobnym niż podobnym do bytów świata, jest również zmierzchowa; niekiedy bardziej zmierzchowa niż w metafizyce. Z tego powodu twierdzenia naukowe teologii nie wykraczają ponad epistemologiczne prawdopodobieństwo, a sama teologia podlega konieczności przemian co najmniej tak szybkich, jak w metafizyce. Stwierdzamy je w historii protestantyzmu. W katolicyzmie tę szybkość przemian hamuje przede wszystkim żywe Magisterium, określając nieomylnie treść dogmatów. Ale pozostała nadal nie zmieniona natura naukowej pewności omylnej tych wszystkich twierdzeń, które nie zostały nieomylnie określone, tzn. chociaż psychologicznie pewne, są epistemologicznie w zasadzie tylko prawdopodobne; czyli dopuszczają możliwość innych rozwiązań. Pozostawiając je na poziomie pewności naukowej, opartej na dowodzeniu, urząd nauczycielski postawił je w zasięgu naukowego dowodzenia. Wobec tego katolicki teolog będzie w zgodzie zarówno z wymogami Magisterium jak teologicznej nauki, jeśli — uznając obiektywnie stanowisko Kościoła za uzasadnione — zapyta, czy nie jest możliwe znalezienie alternatywy bardziej uzasadnionej od aktualnego stanowiska kościelnego. Prawdziwie katolicka teologia pozostawia zatem miejsce na krytykę Kościoła.

Najnowsza historia stawia nam przed oczy dwa wielkie pomniki teologii równocześnie autentycznie katolickiej i prawdziwie krytycznej wobec Kościoła, mianowicie soborowe dekrety o ekumenizmie i o wolności religijnej, do których nie byłoby doszło bez krytycznej teologii.

Pewności teologicznej ponadnaukowej nie można argumentacją ani osiągnąć ani obalić, bo ma swoje źródło w opiece Ducha Św. a nie w nau-

⁶ Epistemologiczne oraz psychologiczne ujęcie różnych stopni pewności omówiłem szerzej w mej rozprawie pt. *Teologiczna pewność norm etycznych w Encyklice „Humanae Vitae”*, „Analecta Cracoviensia”, 1969, 231—257.

kowym dowodzeniu. Ale teologiczna argumentacja, którą Kościół uzasadnia twierdzenia nieomyślnie definiowane, nie bywa przedmiotem nieomyślnego orzeczenia i dlatego pozostaje na poziomie czysto naukowym. Przez to zaś jest nie tylko dostępna naukowej analizie i krytycznej ocenie, ale może być ulepszona a nawet zastąpiona nowym uzasadnieniem. A nowe uzasadnienie, to wskazanie nowych, nieznanych rozwiązań dogmatycznej treści z innymi naukami objawionymi: czyli nowa interpretacja teologiczna dogmatu w znaczeniu właściwym, *in sensu recto*. Tego zaś rodzaju nowa interpretacja jest istotnie nie tylko możliwa, ale nawet konieczna np. w stosunku do Wniebowzięcia N.M.P., albowiem argumentacja Konstytucji dogmatycznej *Munificentissimus Deus* z 1 XI 1950 r. nie pod każdym względem zadowala.

4. TRADYCYJNA INTERPRETACJA PIERWSZEGO KANONU TRYDENCKIEGO ORZECZENIA DOGMATYCZNEGO O GRZECHU PIERWORODNYM

Teologowie współcześni chcą dać dzisiejszemu człowiekowi, wychowanemu w klimacie przyrodniczego i ewolucyjnego obrazu świata i ludzkości, ewolucyjny obraz teologiczny. Ich usiłowania dotyczą się o trydencką definicję dogmatyczną w sprawie grzechu pierworodnego, która z tego powodu stała się ostatnio przedmiotem żywego zainteresowania. Ale niestety brak dotąd monografii, która by z metodyczną ścisłością w sposób czywisty ustalała, jaka właściwie treść została w pięciu jej kanonach jako przedmiot wiary nieomyślnie określona. Nie spełnia tego zadania również najnowsza rozprawa *Il decreto tridentino sul peccato originale* z r. 1971, której autorami są Z. Alszezy i M. Flick⁷, albowiem jest obciążona wyraźnie apriorycznym podejściem. Analiza, którą przeprowadzimy, jest zatem konieczna i odpowiada potrzebom chwili.

Ograniczy się jednak do wprowadzenia do kanonów oraz do kanonu pierwszego. Z trzech powodów: wprowadzenie i kanon I dają wystarczającą podstawę do powiedzenia i pokazania wszystkiego, co jest istotne dla metody interpretowania oraz dla dogmatycznej nauki o stanie pierwotnym ludzkości, która będzie przedmiotem naszego następnego rozważania; po wtóre, pozostałe kanony nie mówią o tym stanie niczego, co by się nie znajdowało w pierwszym; po trzecie, rozprawa rozrosłaby się i ucierpiała na przejrzystości, tak że nie zmieściłaby się w czasowych ramach sympozjum.

Aby się nacemnie przekonać o nowości, należy ją porównać z dotychczasowym stanem rzeczy. Pytamy więc, jakie treści dogmatyczne odczytuje w pierwszym kanonie dekretu trady-

⁷ „Gregorianum”, 1971, 595—635.

cyjna dogmatyka katolicka; ta którą znajdujemy w obiegowych podręcznikach, np. Fr. Diecampa⁸ oraz M. Schmausa⁹.

Ich zdaniem w sprawie stanu pierworodzców przed upadkiem, na podstawie kanonu I, dogmatem wiary jest: a) pierworodzice byli w łasce uświęcającej, *in sanctitate et iustitia constituti*; b) mieli obietnicę cielesnej nieśmiertelności. W sprawie pierworodnego upadku jest, mocą tego kanonu, dogmatem, że Adam ciężko zgrzeszył. Wreszcie w sprawie następstw tego upadku dla pierworodzców dogmatem wiary jest: a) utrata natychmiastowa świętości i sprawiedliwości; b) zmiana na gorsze całego człowieka, i duszy i ciała; c) utrata cielesnej nieśmiertelności; d) gniew Boży; e) popadnięcie w niewolę szatana.

5. BRZMIENIE TRYDENCKIEGO ORZECZENIA DOGMATYCZNEGO

Przytaczamy je w oryginalnej, łacińskiej wersji; polskie tłumaczenie umieszczamy w przypisie¹⁰.

„*Ut fides nostra catholica sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus Christianus omni vento doctrinae circumferatur, cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccate originali eiusque remedio non solum nova, sed etiam vetera dissidia excitaverit: sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, iam ad revocandos errantes, et nutantes confirmandos accedere volens, sacrum scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius ecclesiae iudicium et consensum secuta haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat.*

⁸ *Manuale theologiae dogmaticae*, Paris 1933.

⁹ *Katholische Dogmatik*, München 1953—1958.

¹⁰ „Aby nasza katolicka wiara «bez której nie można podobać się Bogu» (Hebr 11, 6), po usunięciu błędów trwała w swej nieuszczerplonej i nieskalanej czystości oraz by ludem chrześcijańskim nie «miał każdy powiew nauki» (Ef 4, 14), gdy ów starożytny wąż, wiekiuisty wróg rodzaju ludzkiego, wśród rozlicznego zła, jakie wstrząsa Kościołem Bożym w tych naszych czasach, również w sprawie grzechu pierworodnego i lekarstwa na niego wzniecił nie tylko nowe ale i stare rozdzwiewki: święty, ekumeniczny i powszechny Trydencki Sobór, zebrany prawomocnie i pod przewodnictwem tych samych trzech legatów Stolicy Apostolskiej, chcąc już przystąpić do nawrócenia błędzących i umocnienia chwiejnych, idąc za świadectwem Pisma świętego i Ojców świętych oraz uznanych synodów a także za jednomyślnym osądem samego Kościoła, to w sprawie samego grzechu pierworodnego postanawia, wyznaje i wyjaśnia:

1. Jeżeli ktoś nie wyznaje, że pierwszy człowiek Adam, gdy w raju przekroczył przykazanie Boże, utracił natychmiast świętość, sprawiedliwość, w jakiej był, i że przez to przestępstwo ściągnął na siebie gniew Boga i przez to śmierć, którą mu przedtem Bóg zagroził, a ze śmiercią niewolę pod władzą tego, który odtąd «dzierżył władzę nad śmiercią» (Hebr 2, 14), to jest diabła, «i że cały Adam co do duszy i co do ciała z winy owego przestępstwa zmienił się na gorsze»: niech będzie wyklęty”.

1. Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, *qui mortis desinde habuit imperium, hoc est diaboli* totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit” (DS 1510—1511).

6. ZASADY INTERPRETACJI

Dość często można stwierdzić u autorów niedostateczną znajomość zasad interpretacji orzeczeń dogmatycznych. Wspomniana wyżej monografia Alszego-Flicka o omawianym orzeczeniu wykazuje również poważne braki metodyczne. Jest więc wskazane, by — przed przystąpieniem do egzegezy — przedstawić najważniejsze zasady metodologiczne, które będą kierować naszymi analizami.

Za punkt wyjścia może nam służyć kanon 1323 paragraf 3, Kodeksu prawa kanonicznego, który jest nie tylko prawniczo i teologicznie ścisły, ale także życiowo mądry i trzeźwy: „Za wyjaśnione czyli zdefiniowane dogmatycznie nie uważa się niczego, jeśli to nie jest oczywiste, *nisi id manifeste constiterit*”. W jego myśli brak oczywistości, co do faktu zdefiniowania jest wystarczającą podstawą do twierdzenia, że definicja dogmatyczna nie miała miejsca. Prawodawca okazał się tu wiernym kontynuatorem postępowania Kościoła, który do definicji dogmatycznych ucieka się tylko w wypadkach nieuniknionej konieczności.

Pytanie: jak zdobyć oczywistość co do faktu zdefiniowania czyli wyjaśnienia? I to w szczególności, co do faktu zdefiniowania przez sobór powszechny? Fakt definicji dogmatycznej będzie naprzód całkowicie oczywisty, jeśli sobór użyje wyraźnie określeń *definimus* albo *declaramus*. Tak np. postąpił sobór watykański I ogłaszając dogmat o nieomyślności papieskiej (DS 3073). Częściej wszakże zdarza się, że w dekretach soborowych nie ma tych wyraźnych znamion definicji dogmatycznej. Aby w tych wypadkach można było przyjąć fakt dokonania definicji przez sobór, jest w myśl kanonu 1323 rzeczą konieczną, by w dekretach i aktach soboru znajdowały się wyrażenia równoznacznie, *formaliter implicite*, wskazujące na fakt definicji dogmatycznej.

Definicja słowna dogmatu powiada, że jest to przedmiot wiary boskiej i katolickiej. Każda zaś poprawna definicja ma dokładnie taką samą treść i zakres jak rzecz definiowana; dlatego między definicją a wyrazem definiowanym zachodzi najdoskonalsza i całkowita równoznaczność tak, że wyraz dogmat może być zawsze zastąpiony przez swą definicję

i na odwrót. Wobec tego oświadczenie soboru, że wyjaśnia katolicką wiarę przedmiotowo pojętą, oznacza, że dokonuje definicji dogmatycznej. Należy dalej pamiętać, że oprócz równoznaczności słownikowej spotykamy równoznaczność okolicznościową. Zdarza się ona wtedy, gdy okoliczności, wśród których wyraz jest użyty, nadają mu znaczenie, jakiego on normalnie według słownika nie ma. Zjawisko to powtarza się, ilekroć Ojcowie soborów powszechnych wobec całego Kościoła i dla całego Kościoła składają wyznanie wiary: *credimus, confitemur*, wierzymy, wyznajemy. Składają mianowicie wyznanie wiary w tym celu, by wszyscy wierni całego Kościoła poszli za nim. „Wierzymy” w ich ustach przybiera znaczenie: wyjaśniamy i określamy, w co należy wierzyć; czyli dokonujemy definicji dogmatycznej.

Po tych — najważniejszych tylko — uwagach natury zasadniczej, można przejść do pytania z dziedziny metodologii stosowanej: w których częściach dekretów soborowych należy szukać określenia właściwego zamysłu soboru oraz definicji dogmatycznych?

Odpowiedź będzie dwuczęściowa. Naprzód przecząca: nie należy ich szukać w anatematyzmach, bo ich tam w zasadzie nie ma. Wprawdzie w literaturze podręcznikowej spotkać można dość często pogląd, że jeśli dekrety soborowe składają się z pozytywnego wykładu nauki i anatematyzmatów, definicje dogmatyczne znajdują się wyłącznie w anatematyzmatach; ale jest on sprzeczny z intencją Kościoła i dlatego nie do przyjęcia. Anatematyzmy bowiem same w sobie są wieloznaczne. Kościół wyłącza bowiem ze społeczności wiernych, czyli wyklina, nie tylko z powodu herezji w znaczeniu właściwym, ale również ze względów dyscyplinarnych. Do tego, by jednoznacznie wytłumaczyć sens anatematyzmów, jest więc nieodzownie konieczny klucz, a dostarcza go jedynie pozytywny wykład nauki w dekretach soborowych. Z kolei według wyraźnego oświadczenia soboru trydenckiego (DS 1550) nie jest celem anatematyzmów określenie, w co należy wierzyć, czyli definicja dogmatyczna, ale wskazanie, jakich błędów należy unikać. Mocą oczywistej zasady interpretacyjnej, przyjętej przez omówiony wyżej kanon 1323, z tego oświadczenia soborowego wynika, że anatematyzmy dołączone do pozytywnego wykładu treści wiary nie są definicjami dogmatycznymi. Z tych dwu powodów należy tłumaczyć anatematyzmy poprzez pozytywny wykład, a nie na odwrót.

Odpowiedź twierdząca. Określenia właściwego zamysłu soboru należy szukać w toku pozytywnego wykładu nauki katolickiej, a przede wszystkim w ogólnych wprowadzeniach poprzedzających ten wykład, które głównie temu celowi służą. Pozytywny wykład treści katolickiej wiary jest więc miejscem, w którym się znajdują definicje dogmatyczne.

7. INTERPRETACJA WPROWADZENIA DO DEKRETU

Na redakcji stylistycznej całego dekretu niekorzystnie odbił się pośpiech, z jakim go sobór opracował. Rozpoczęto nad nim dyskusję 24 V 1547, a już 17 VI — czyli 3 tygodnie później — gotowy dekret został uroczystie uchwalony i promulgowany. A podczas tych trzech tygodni sobór dyskutował równocześnie jeszcze nad drugim dekretem: o rezydencji biskupów. Nic więc dziwnego, że styl wprowadzenia nie jest ani piękny ani klasycznie zwięzły i jasny.

Część pierwsza — w której występują zdania celowe, *Ut fides nostra... ne populus...* oraz przyczynowo czasowe, *cum serpens...* mówi, jaki jest zamysł soboru i jakie powody jego interwencji. Część druga — od słów *sacrosancta oecumenica...* aż do końca jest zdaniem głównym, w trybie orzekającym, określa właściwy przedmiot dekretu oraz naturę soborowego aktu.

Zdanie celowe otwierające, *Ut fides nostra...* wyjaśnia, jaki jest pierwszoplanowy zamiar soboru w tym dekrete. Przedmiotem tego zamysłu jest: 1) wiara katolicka rozumiana przedmiotowo, bo chodzi o jej wolność od błędów i jej zupełność; 2) i to wiara konieczna do zbawienia — co wprowadzenie wyraża słowami Hebr. 11, 6, czyli sobór bynajmniej nie zamierza zajmować się zagadnieniami należącymi do teologii a nie do wiary. Orzeczenie pierwszego zdania celowego, *permaneat*, mówi, pod jakim względem katolicka wiara jest przedmiotem soborowego zamysłu: soborowi chodzi o trwanie wiary już istniejącej; chodzi o jej zachowanie, a nie o jej określenie od nowa; sobór chce *fidem conservare*, a nie *fidem statuere*, *fidem (non definitam) definire*. To wskazuje, że zdaniem Ojców soboru katolicka wiara w sprawie grzechu pierworodnego już przed uchwaleniem tego dekretu była — przynajmniej w istotnych zarysach określona przez Kościół, *definita*. To właśnie zachowanie katolickiej wiary jest pierwszoplanowym zamiarem soboru.

Chodzi w szczególności o zachowanie wiary *in sua sinceritate*, tj. w czystości, której warunkiem jest usunięcie błędów, *purgatis erroribus*. Po ich usunięciu będzie ona *integra*, nieuszczipiona — przez odrzucenie niektórych jej prawd; oraz *illibata*, nieskalana — przez dodanie błędów.

Drugie zdanie celowe, *ne populus christianus*, przedstawia drugoplanowy zamysł, który po raz drugi wyraźnie przedstawia zwrot *ad revocandos errantes et nutantes cofirmandos accedens* wtrącony w zdanie główne. Soborowi chodzi więc o zawrócenie błądzących ze złej drogi i utwierdzenie w prawdzie chwiejnych.

Zdanie czasowo przyczynowe, *cum serpens...* przedstawia powód soborowego wystąpienia: jest nim pojawienie się nie tylko

nowych, ale i dawnych, starożytnych odszczepieństw, negacyj, *dissidio*, błędów i herezj. Na sesji walnej dnia 9 VI 1546 wyjaśniono Ojcom soboru, że spośród starożytnych herezji chodzi przede wszystkim o pelagianizm; a z nowych błędów miano na oku opinie Erazma z Rotterdamu, Alberta Piggego i Marcina Lutra¹¹. Nic nie wskazuje na to, by opinie semipelagian były znane Ojcom lub teologom soboru. Te błędy dotyczą zaś albo grzechu pierwotnego albo narzędzia do jego odpuszczenia, *eiusque remedio*, czyli chrztu.

W zdaniu głównym sobór naprzód przedstawia siebie, autora dekretu: *sacrosancta oecumenica...*; potem swój drugoplanowy zamiar *ad revocandos...*, już wyżej omówiony; wreszcie podstawy i źródło swego stanowiska: *sacrarum Scripturarum... consensum secuta*. Swe orzeczenie opiera mianowicie, *secuta*, na: Piśmie św.; na świętych Ojcach Kościoła; na soborach i synodach uznanych przez Kościół — m. in. na II synodzie z Orange r. 529, cytowanym w aktach przygotowawczych do tego dekretu; na tym, co Kościół w tej sprawie powszechnie uczy, *iudicium et consensusum*. Ojcowie, sobory i synody oraz zgodne i powszechne nauczanie, są to trzy sposoby, którymi Tradycja przekazuje nam objawioną naukę; a to, co jest przedmiotem powszechnego nauczania w sprawach wiary, jest przez to samo nieomylnie zdefiniowane. Jest to drugi znak wskazujący na to, że w oczach Ojców soboru treść wiary w sprawie grzechu pierwotnego już przed soborem była przynajmniej zasadniczo zdefiniowana.

W słowach *haec de ipso peccato originali* mamy określony właściwy przedmiot całego orzeczenia dogmatycznego: jest nim sam grzech pierwotny, *ipsum peccatum originale*. Wprawdzie czytaliśmy wyżej, że okazją do soborowej interwencji były błędy tak w sprawie samego grzechu pierwotnego jak narzędzia do jego odpuszczenia, ale narzędzie do odpuszczenia tego grzechu zostało opuszczone w określeniu właściwego przedmiotu dekretu. Czy oznacza to zawężenie przedmiotu właściwego? Nie, bo kanony 4 i 5 definicji faktycznie traktują o roli chrztu w odpuszczeniu grzechu pierwotnego i sobór nie widzi żadnej sprzeczności między określeniem przedmiotu właściwego w wprowadzeniu a treścią kanonów czyli orzeczenia dogmatycznego. Cóż więc oznacza „sam grzech pierwotny, *ipsum peccatum originale*”? Oznacza istotę, czyli wszystko to, bez czego nie można pojąć grzechu pierwotnego. Konkretnie, do istoty grzechu pierwotnego należy upadek pierwotny, *peccatum originale originans*, bo bez niego brak łaski, w którym się rodzimy, nie miałby żadną miarą znamion zła moralnego czyli grzechu. Podobnie, jak długo mówimy o chrzcie wyłącz-

¹¹ *Concilii Tridentini Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio*, Ed. Soc. Georresiana, T. V, Friburgi Br. 1964, 212.

nie pod tym względem, że odpuszcza grzech pierworodny, tak długo pozostajemy przy wyjaśnianiu samejże istoty grzechu pierworodnego. To, właśnie tak określone, pojęcie istoty grzechu pierworodnego jest najbardziej kluczowe dla interpretacji całego dekretu: albowiem wszystko, co należy do istoty tego grzechu, jest przedmiotem nieomylnego określenia; a wszystko, co w dekrecie nie należy do tej istoty, nie zostało dogmatycznie zdefiniowane.

Sobór w końcowych słowach wprowadzenia oświadcza równoznacznie, że dokonuje definicji dogmatycznej tego, co jest istotą grzechu pierworodnego. Swój uroczysty akt w stosunku do niej określa bowiem, jako postanowienie powzięte przez uchwałę, *statuit*; jako wyznanie wiary, *fatetur*; i jako wyjaśnienie treści wiary, *declarat*; wyrażenia „wyznaje” i „wyjaśnia” — jak wyżej w zasadach interpretacji wyłożono — znaczą to samo co „definicje”. Ponieważ zaś zamiaru definiowania dogmatycznego sobór nie rozciągnął poza istotę grzechu pierworodnego, wszystko co do niej nie należy, z całą pewnością nie zostało dogmatycznie zdefiniowane.

8. KANON PIERWSZY: ROZWAŻANIA OGÓLNE

Jedne z nich związane są z literacką formą kanonu; drugie z jego treścią. W związku z formą nasuwa się naprzód spostrzeżenie, że definicja dogmatyczna ma postać anatematyzmu, potępienia. Wybierając taką formę sobór spełniał swój zasadniczy zamysł: zachować wiarę. Kościół przechowuje bowiem depozyt wiary albo w ten sposób, że używa sformułowań słownych Pisma św. lub Tradycji; albo przestrzega przed opiniami niebezpiecznymi dla wiary; albo odrzuca i potępia błędy; albo wyjaśnia i określa dogmatycznie właściwą jej treść. Formą anatematyzmu może się zaś posłużyć przy każdym z tych czterech sposobów, a wnikliwa analiza kanonu pierwszego wykaże, iż Kościół wypełnia w nim swą misję na wszystkie 4 sposoby, od zachowywania sformułowań słownych po definicję dogmatyczną.

Albowiem struktura stylistyczna kanonu nie tylko wzoruje się w widoczny sposób na pierwszym i drugim kanonie II synodu z Orange 529 r., ale zapożycza od nich niektóre sformułowania, a nawet całe zdania. Obydwa kanony znalazły się oczywiście wśród *auctoritates* przedstawionych Ojcom soboru na walnym zgromadzeniu dnia 28 V 1546. Wypada z tych względów zapoznać się z nimi: Kanon I: „Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pe-

lagii errore deceptus adversatur Scripturae dicenti: *Anima, quae peccaverit, ipsa morietur*, et: *Nescitis quoniam cui exhibetis eos servos ad obediendum, servi estis eius cui obeditis?* et: *A quo quis superatur, eius et servus addicitur* (DS 371). Kanon II: „Si quis soli Adae praevaricationem suam et non eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis (quae poena peccati est), non autem et peccatum (quod mors est animae) per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors (in omnes homines transit)*, in quo omnes peccaverunt” (DS 372).

Tak daleko posunięte analogie zmuszają do postawienia i rozwiązania trzech pytań: Jakie znaczenie mają anatematyzmy w kanonach synodu z Orange? Dlaczego Tridentinum zachowało strukturę kanonów z Orange? Jakie znaczenie ma anatematyzmat w dekrecie trydenckim?

Kanon I z Orange piętnuje wprawdzie wyraźnie nie żyjącego już Pelagiusza, ale synod zwracał się bezpośrednio przeciw semipelagianom z południowej Galii, którzy jednak razem z Pelagiuszem, uznawanym już za heretyka, odrzucali grzech pierworodny. Ale budowa zdań wskazuje, że nie wszystko, o czym mówią, jest przez nie napiętnowane. Są mianowicie zbudowane antytetycznie i mają formę przeczącą: *non totum — sed... corpus tantummodo*, to antyteza kanonu pierwszego; *soli Adae — non et eius propagini* oraz *mortem tantum — non autem et peccatum*, to antytezy kanonu drugiego. Zestawiają one twierdzenia semipelagian z nauką katolicką, którą chcą utrwalić, i piętnują zaprzeczenia nauki Kościoła, a nie to co semipelagianie pozytywnie razem z katolikami uczyli. Obydwie strony przyjmowały, że po upadku Adama ciało człowieka stało się zniszczalne, podległe śmierci, ale semipelagianie ograniczali skutki upadku wyłącznie do ciała, a odrzucali pogorszenie stanu duszy. Celem synodu w tym kontekście historycznym musiało więc być: a) wyłożenie objawionej nauki o skutkach upadku co do duszy oraz b) napiętnowanie semipelagiańskiego zaprzeczenia tych skutków, które w języku ówczesnym ubrane było w szatę pojęciową i słowną zacieśnienia ich wyłącznie do ciała. Synod nie potępiał u semipelagian tego, co im było wspólne z katolikami, ale tylko to, co ich od nich różniło.

Wobec tego należy w treści kanonów z Orange odróżnić dwa poziomy: czystego przechowywania depozytu wiary oraz wyjaśniania nauki objawionej. W stosunku do tego, co wspólne katolikom z semipelagianami — czyli w stosunku do cielesnych następstw upadku — synod ogranicza się do zachowania tradycyjnych sformułowań, nie wyrażając o nich żadnego sądu; przez to, że zostały wymienione przez synod, nie stały się bardziej pewne ani bardziej wyjaśnione, niż były przedtem: pozostały na poziomie sformułowań bezpiecznych dla wiary. Natomiast w stosunku

do tego, co dzieliło katolików od semipelagian, synod dokonał osądu i wyjaśnił, jaka jest treść objawienia. Kto by nie odróżniał tych dwu poziomów, dowiódłby, że zapomniał o podstawowej regule hermeneutyecznej, która głosi, że znaczenie każdej odpowiedzi zależy od tego, jakie było pytanie.

Przejdźmy do rozwiązania dwu pozostałych pytań: Ojcowie trydenccy mogli zapożyczyć od synodu z Orange w tak szerokim zakresie terminologię, strukturę zdania i nawet całe zdania dlatego, że w kanonie pierwszym mieli na oku zajęcie stanowiska wobec tego samego semipelagianizmu, z którym się rozprawiano w Orange. A tak daleko posunięta zależność formy literackiej pierwszego kanonu trydenckiego od dwu kanonów z Orange dowodzi, że również w kanonie trydenckim są dwa poziomy przechowywania depozytu wiary: to co jest wspólne z semipelagianizmem, jest jedynie zachowane jako sformułowanie bezpieczne dla wiary; natomiast to co dzieli semipelagianizm od katolicyzmu, jest przedmiotem soborowej interwencji oraz definicji dogmatycznej, jeżeli należy do istoty grzechu pierworodnego. Zatem w treści kanonu pierwszego obok dogmatów wiary znajdują się także twierdzenia, które są tylko bezpieczne dla wiary, czyli teologicznie prawdopodobne i dopuszczające inne możliwości.

W osnowie kanonu są widoczne dwie części: pierwsza, główna kończy się na słowach *hoc est diaboli*; reszta, od słów *totumque Adam* aż do końca, jest reasumpcją, podsumowaniem w jednym pojęciu — całego Adama — tego, co zostało powiedziane w części pierwszej. Część pierwsza, aż do słów *constitus fuerat, amisisse*, wymienia naprzód fakty zasadnicze, składające się na istotę grzechu pierworodnego, a potem — od słów *incurrisseque* do końca — mówi o faktach wtórnych, pochodnych, które nie są bezpośrednim i właściwym skutkiem upadku, nie są z nim nierozzerwalnie związane i dlatego nie należą do istoty grzechu pierworodnego. Są nimi: gniew Boży, śmierć cielesna, niewola szatana. Dodać trzeba od razu, że wszystkie trzy pochodne fakty są w osnowie kanonu traktowane tylko łącznie, tzn. tylko ze względu na swój związek z zasadniczymi. Kanon nie mówi nic o tym, co należy o nich sądzić w ujęciu rozłącznym, tzn. niezależnie od ich aktualnego powiązania z grzechem pierworodnym. Przykładowo, kanon twierdzi, że obecnie po upadku śmierć cielesna jest karą za grzech rajski, ale nie mówi niczego na temat, czy przed upadkiem czyli niezależnie od niego ludzie podlegali śmierci cielesnej czy też byli od niej wolni. Innymi słowy warunkowa nieśmiertelność, z obietnicy Bożej ludzi przed upadkiem pierworodnym nie jest przedmiotem orzeczenia soborowego i z tego powodu nie jest dogmatem wiary.

Nie jest to jedyny powód zmuszający nas do skreślenia nieśmiertelności człowieka przed upadkiem z listy dogmatycznych treści, zdefiniowanych przez dekret trydencki. Bardziej zasadniczą podstawą jest to, że ani śmierć cielesna nie stanowi istoty grzechu pierworodnego, ani warunkowa nieśmiertelność przed upadkiem nie należała do istoty sprawiedliwości pierwotnej. Byli teologowie, którzy pożądlivość grzeszną zaliczali do istoty grzechu pierworodnego, ale nigdy żaden teolog nie zaliczył do niej cielesnej śmiertelności.

Z tych względów można bez żadnej obawy błędu uznać za teologicznie naukowe pewne następujące twierdzenie: cielesna nieśmiertelność warunkowa człowieka przed upadkiem pierworodnym nie jest treścią dogmatycznie zdefiniowaną przez trydenckie orzeczenia dogmatyczne.

Rozważania ogólne nad kanonem od strony jego treści będą dotyczyć pytania: Które spośród faktów, wymienionych w osnowie kanonu, stanowią istotę grzechu pierworodnego, *ipsum peccatum originale*? Powiedzieliśmy wyżej, że należy do niej wszystko, bez czego nie można pojąć grzechu pierworodnego.

Pytamy naprzód, czy należy do niej posiadanie sprawiedliwości czyli łaski uświęcającej przed upadkiem oraz jej zawiniona utrata przez grzech? Bez żadnej wątpliwości należy do niej posiadanie łaski uświęcającej przed upadkiem. Na co mamy dwa dowody. Grzech pierworodny istniejący w nas jest, według kanonu 2 tegoż dekretu, śmiercią duszy. A nie można w ogóle pojąć śmierci, jeśli się nie założy uprzednio posiadanego życia; w wypadku grzechu pierworodnego zaś — życia łaski przed upadkiem. Po drugie, grzech pierworodny jest brakiem łaski uświęcającej. Przed upadkiem nie było grzechu pierworodnego; zatem była łaska.

Do istoty grzechu pierworodnego należy również utrata łaski zawiniona przez grzech. Aby grzech pierworodny w nas, czyli brak łaski uświęcającej, mógł być grzechem i należeć do porządku moralnego, musiał zostać zawiniony przez akt wolnej woli zły, czyli przez grzech w znaczeniu właściwym. Ale nie został zawiniony aktem wolnej woli nikogo z nas, którzy go dziedziczymy. Wobec tego musiał zostać zawiniony grzesznym aktem wolnej woli człowieka przed początkiem obecnej epoki historii zbawienia, w której ludzie rodzą się z grzechem pierworodnym. Innymi słowy, nie można w ogóle pojąć grzechu pierworodnego, *peccatum originale originatum*, bez upadku pierworodnego, *peccatum originale originans*.

Tekst kanonu szereguje następstwa pierworodnego upadku w dwie grupy: do pierwszej należą utrata sprawiedliwości i gniew Boży i są przedstawione, jako sobie współrzędne, drugą grupę tworzą śmierć oraz

niewola szatana, które bezpośrednio są skutkami gniewu Bożego — *atque ideo morte* oraz *cum morte captivitate* czytamy — a tylko pośrednio są następstwami pierwotnego upadku. Jako tylko pośrednie skutki, nie są nieodzownie konieczne do zrozumienia istoty grzechu pierwotnego czyli nie stanowią *ipsum peccatum originale* a przez to nie są treścią dogmatycznie zdefiniowaną przez kanon I.

W gniewie Bożym, *ira et indignatio Dei*, należy zaś odróżnić dwojakie przejawy: te które są bezpośrednim następstwem upadku pierwotnego i dlatego są z nim tak nierozdzielnie związane, że bez nich nie można go pojąć, oraz przejawy niekonieczne do zrozumienia istoty upadku, np. śmierć i niewola szatana. Te drugie nie stanowią istoty grzechu pierwotnego i dlatego nie są treścią dogmatycznie zdefiniowaną; natomiast pierwsze, np. odebranie przez Boga łaski uświęcającej, stanowią istotę grzechu pierwotnego i są treścią dogmatycznie zdefiniowaną.

9. KANON PIERWSZY: INTERPRETACJA SZCZEGÓŁOWA

Primum hominem Adam, pierwszy człowiek Adam. Należy w tym podmiocie zdania odróżnić dwie treści: dogmatycznie zdefiniowaną od bezpiecznej dla wiary, ale dogmatycznie nie zdefiniowanej. Treść dogmatyczna, należąca do istoty grzechu pierwotnego, jest tylko ta: człowiek żyjący przed pierwotnym upadkiem. Natomiast cechy: pierwszy człowiek, tylko jeden człowiek — są tylko nauką bezpieczną dla wiary, zachowaną przez sobór bez zajmowania wobec niej bardziej zdecydowanego stanowiska. Albowiem należą do tego, w czym katolicyzm był zgodny z semipelagianizmem, zagadnienie monogenizmu wówczas nie istniało; wreszcie można pojąć grzech pierwotny w nas bez przyjmowania jednostkowego winowajcy. Nawet encyklika *Humani generis* widziała w takim pojmowaniu jedynie trudność i niebezpieczeństwo, a nie mówiła o jego niemożliwości.

In paradiso, w raju: treścią dogmatyczną jest znaczenie czasowe — przed początkiem obecnej epoki historii zbawienia; a etymologiczne znaczenie — w miejscu i stanie szczęśliwości — sobór zachowuje jako bezpieczne dla wiary, wspólne poglądy.

Mandatum Dei... transgressus, per offensam huiusmodi, przekroczywszy przykazanie Boże, przez ten grzech: należą do treści dogmatycznie zdefiniowanej przez sobór, jako istota grzechu pierwotnego.

Statim, natychmiast. Powstaje pytanie, czy natychmiastowość utraty sprawiedliwości jest tak samo istotą grzechu pierwotnego, jak jest nią zawiniona jej utrata. Początkowo może się wydawać, że bez natychmiastowości utraty można pojąć grzech pierwotny. Kiedy jednak głę-

biej wnikiemy w treść pojęć, rzecz okaże się w innym świetle. Mianowicie po myśli analiz ogólnych, przeprowadzonych wyżej, właściwą przyczyną grzechu pierwородnego jest grzech osobisty, popełniony w stanie sprawiedliwości pierwotnej. Ale właściwy skutek jest zawsze nierozdzielnie związany ze swą przyczyną. Zatem utrata sprawiedliwości pierwotnej nastąpiła natychmiast po pierwородnym upadku. Wobec tego natychmiastowość utraty łaski po upadku pierwородnym jest również dogmatem wiary.

Sanctitatem et iustitiam, świętość i sprawiedliwość — dwa wyrażenia o tym samym znaczeniu, bo tekst odnosi do nich liczbę pojedynczą *in qua*; oznaczają dary łaski uświęcającej. Ich utrata jest dogmatycznie zdefiniowana, gdyż jest sednem grzechu pierwородnego.

In qua constitutus fuerat, w której był: znaczy w kanonie soborowym „rzeczywiście posiadał przed pierwородnym upadkiem”, i to „bezpośrednio przed upadkiem” — ze względu na natychmiastową utratę po upadku. Kanon nie mówi jednak niczego na temat, jak długo człowiek przed pierwородnym upadkiem dary łaski posiadał. Nie ulega przy tym najmniejszej wątpliwości, że sobór przypisuje człowiekowi przed pierwородnym upadkiem rzeczywiste posiadanie darów sprawiedliwości. Albowiem w kanonie drugim używa zwrotu „*acceptam a Deo iustitiam et sanctitatem*”, którego nie podobna zrozumieć inaczej niż o rzeczywistym otrzymaniu tych darów. Rzeczywiste posiadanie darów łaski przed upadkiem jest jednym z najkonieczniejszych składników do zrozumienia istoty grzechu pierwородnego i dlatego jest treścią dogmatycznie zdefiniowaną.

Sobór — należy to zauważyć — nie mówi niczego o tym, czy przed pierwородnym upadkiem były inne, prawdziwe grzechy, które jednak nie miały znamion upadku pierwородnego. Ani o tym, czy upadek pierwородny był grzechem liczebnie jednym i niezłożonym, tzn. nie był sumą wielu grzechów; albo jednego człowieka albo wielu ludzi. Ponieważ te pytania nie zostały przez sobór ani postawione ani rozwiązane, nie należą do dziedziny wiary, ale teologii. A dodać należy, że można pojąć istotę grzechu pierwородnego, bez okaleczeń i zniekształceń, nawet jeśli się przyjmie, że upadek pierwородny był sumą wielu grzechów: jego jedność w tej hipotezie byłaby złożona, podzielna.

Po słowie *incurrisseque* następuje wyliczenie pośrednich następstw upadku pierwородnego. Są nimi gniew Boży, śmierć, niewola szatana. Rozważania ogólne nad kanonem wystarczająco szeroko wykazały, że te trzy skutki upadku nie należą do istoty grzechu pierwородnego i dlatego żaden z nich nie jest treścią dogmatycznie zdefiniowaną przez sobór; ale w sprawie gniewu Bożego należy mieć w pamięci rozróżnienie, które tam zostało wprowadzone.

Wyrażenie *totemque hominem* rozpoczyna podsumowanie, tego co powiedziano w pierwszej części kanonu. Na tym podsumowaniu widać najwyraźniej zależność kanonu od synodu z Orange, bo zostało od niego dosłownie zapożyczone. Należy je rozumieć tak o duszy jak o ciele, ale z dyskusji soborowej wynika jasno, że sobór nie chce twierdzić, jakoby człowiek po upadku całkowicie i pod każdym względem zmienił się na gorsze, tak że nic nie zostałoby w nim nieuszkodzonego. A jaki stopień pewności należy przyznać temu podsumowaniu? Pogorszenie stanu duszy rozumiane tak, jak jest przedstawione w pierwszej części kanonu, jest dogmatem wiary — z wyjątkiem niewoli szatana; natomiast pogorszenie stanu ciała, jako zgodnie przyjmowane przez katolików i semipelagian, nie było przedmiotem interwencji synodu z Orange i soboru: jest jedynie zachowane jako twierdzenie bezpieczne dla wiary.

10. PODSUMOWANIE WYNIKÓW INTERPRETACJI

Aby wkład przeprowadzonej egzegezy do nowej interpretacji dogmatu *in sensu obliquo* był wyraźniejszy, należy jej wyniki porównać z tradycyjną interpretacją trydenckiego dekretu, naszkicowaną wyżej.

W sprawie stanu człowieka przed upadkiem nie ulega wątpliwości posiadanie darów łaski, ale za to cielesna nieśmiertelność z obietnicy Bożej nie tylko, że nie okazała się dogmatem wiary, ale nawet nie jest nauką Kościoła. Nie jest dogmatem wiary, bo sobór chciał określać dogmatycznie tylko to, co stanowi istotę grzechu pierworodnego, a śmierć cielesna do niej wcale nie należy. Nie jest także przedmiotem nauki Kościoła w tym dekrecie, nawet na poziomie prawdopodobnej nauki bezpiecznej dla wiary, albowiem rozważania ogólne nad kanonem pierwszym wykazały, że dekret zajmuje się śmiercią tylko łącznie z upadkiem; nie rozważa, co by było, gdyby upadek nie nastąpił. Co więcej, nie jest przedmiotem nauczania w kanonach synodu z Orange, albowiem mają one taką samą strukturę jak analizowany kanon trydencki. Czym wobec tego jest warunkowa nieśmiertelność człowieka przed upadkiem? Jest interpretacją teologiczną przekazów objawienia o upadku pierworodnym. Ta interpretacja wydaje się najprostsza i niemal nieodparta, ale nie wyklucza możliwości innych interpretacji, a jej łatwość może ją z góry wystawić na podejrzenie, iż nie odpowiada rzeczywistości nadprzyrodzonej stanu ludzkości przed upadkiem: dlatego że nadprzyrodzony i zależny od swobodnego postanowienia woli Bożej jest tajemnicą wykraczającą poza ramy naturalnego rozumowania. Jest to najważniejsze „odkrycie” interpretacyjne, przygotowujące logicznie do podjęcia — w następnym referacie — próby nowej interpretacji dogma-

tu *in sensu recto*, tzn. dogmatycznej treści nauki o pierwotnym stanie ludzkości.

W sprawie pierwotnego upadku nie ulega wątpliwości, że jest dogmatem wiary, iż nastąpił i to nastąpił w stanie sprawiedliwości, czyli przed obecnym okresem historii zbawienia. W tym świetle dogmatyczna treść imienia Adam jest następująca: jest to człowiek, który dopuścił się upadku pierwotnego i zawinił grzech pierwotny w nas. Nie są natomiast dogmatyczną treścią twierdzenia, że upadek pierwotny nastąpił w stanie ziemskiej szczęśliwości i w miejscu szczęśliwości, tj. w raju; że ten, kto go popełnił, był pierwszym człowiekiem; że upadek był liczebnie jeden i niepodzielny, tzn. był jedynym liczebnie aktem tylko jednego człowieka, a nie sumą wielu aktów jednego człowieka lub wielu ludzi. Żadne z tych twierdzeń nie należy bowiem do istoty grzechu pierwotnego i dlatego nie jest przedmiotem soborowej definicji dogmatycznej. Chociaż te „odkrycia” są mniej doniosłe niż w sprawie nieśmiertelności przed upadkiem, to jednak poszerzają wydatnio zakres możliwości nowych interpretacji teologicznych dogmatów *sensu recto*.

Spośród następstw pierwotnego upadku treścią dogmatyczną jest bez najmniejszej wątpliwości utrata natychmiastowa darów sprawiedliwości pierwotnej. Cieleśna śmierć oraz niewola pod władzą szatana, jako pośrednie następstwa upadku nie stanowią istoty grzechu pierwotnego, nie są treścią dogmatycznie zdefiniowaną, ale tylko nauką zachowaną przez sobór jako bezpieczną dla wiary i teologicznie prawdopodobną. Także i to „odkrycie” jest wielką zachętą do szukania nowej interpretacji dlatego, że wykazuje, iż Kościół jeszcze niczego ostatecznie nie przesądził w sprawie śmierci i niewoli szatana. W sprawie gniewu Bożego i pogorszenia całego człowieka, które tradycyjna interpretacja bez zastrzeżeń uważała za treści dogmatycznie zdefiniowane, okazało się konieczne wprowadzenie rozróżnień: tylko te przejawy gniewu Bożego są treścią dogmatyczną, które są nierozzerwalnie związane z upadkiem jako jego bezpośredni skutek — np. utrata darów sprawiedliwości; przejawy dalsze i pośrednie, tj. śmierć i niewola szatana, nie stanowią istoty grzechu pierwotnego i dlatego są tylko nauką, którą dekret zachowuje jako bezpieczną dla wiary i teologicznie prawdopodobną. Pogorszenie całego człowieka jest podsumowaniem tego, co pierwsza część kanonu szczegółowo wymieniła. Zatem do jego treści należą tylko te objawy pogorszenia, które zostały tam wyszczególnione. Pierwsza część kanonu zna tylko jeden objaw pogorszenia co do ciała, tj. śmierć: dlatego pogorszenie co do ciała ma taką samą pewność jak śmierć, czyli jest tylko nauką Kościoła bezpieczną dla wiary i teologicznie prawdopodobną. Ponieważ pogorszenie co do duszy obejmuje różne objawy, od utraty sprawiedliwości po niewolę pod władzą szatana, jego pewność — w zależności od

objawów pogorszenia — rozciąga się od nieomyślnej pewności dogmatu po teologiczne prawdopodobieństwo nauk bezpiecznych dla wiary. Zmniejszenie ilości treści dogmatycznie zdefiniowanych oraz zróżnicowanie stopni pewności umożliwia stworzenie nowych i subtelniejszych interpretacji teologicznych dogmatu *in sensu recto*.

Wyniki egzegezy trydenckiego orzeczenia dogmatycznego dowodzą słuszności naczelnego założenia, przyjętego na początku sympozjum. Jeśli zastosuje się ściślejsze metody badawcze, to — nawet przy zachowaniu nienaruszonej treści dogmatów wiary — nowa interpretacja naukowa dogmatów bywa nie tylko dopuszczalna, ale nawet konieczna. Jeżeli tradycyjna teologia widziała w trydenckich dekretach za dużo treści dogmatycznych, a teologowie nowej linii przyjmują ich za mało, powodem są niedociągnięcia metodyczne u jednych i drugich. Teologowie tradycyjni byli przy tym zbyt ostrożni, a teologowie nowej linii są lekkomyślni.