

PAWEŁ SOCHA CM

## GENEZA SOBOROWEJ KONCEPCJI TRADYCJI

Praca badawcza nad Tradycją, rozwijająca się od wydania dekretu *Sacrosancta*<sup>1</sup> na Soborze Trydenckim, i jej wpływ na układ i treść drugiego rozdziału *Dei Verbum* postulują potrzebę syntetycznego, ale wyczerpującego przedstawienia kierunków interpretujących pojęcie Tradycji w teologii katolickiej i protestanckiej, zwłaszcza z okresu ostatniego ćwierćwiecza, zakończonego promulgacją *Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym* na Soborze Watykańskim II. Właściwe bowiem rozumienie koncepcji Tradycji podanej przez wspomniany Sobór jest w dużym stopniu uzależnione od poznania jej genezy historyczno-teologicznej.

Dokładna analiza badań nad Tradycją prowadzonych w okresie sięgającym do wybuchu drugiej wojny światowej jest zbyteczna, gdyż na ten temat istnieją już wyczerpujące opracowania<sup>2</sup>. Dlatego też z tego okresu zostaną przedstawione tylko te kierunki, które bezpośrednio wpływały we wspomnianym ćwierćwieczu na badania istoty Tradycji zarówno w teologii, jak i pracach soborowych.

### I. HISTORYCZNY ROZWÓJ BADAŃ TRADYCJI W TEOLOGII

#### 1. BADANIA TRADYCJI W TEOLOGII „KLASYCZNEJ”<sup>3</sup>

Na istotę Tradycji zwrócono uwagę w związku z odrzuceniem przez Sobór Trydencki protestanckiej zasady „sola Scriptura”. Użycie przez

<sup>1</sup> DS 1501.

<sup>2</sup> Por. A. D e n e f f e, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931; J. P. B e u m e r, *La Tradition orale*, Paris 1967; Y. M. C o n g a r, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, t. I, Paris 1960; R. B o e c k l e r, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff*, Göttingen 1967.

<sup>3</sup> Przez teologię „klasyczną” lub „tradycyjną” określa się zazwyczaj typ teologii, która od czasów reformacji coraz bardziej zamykała się w świecie abstrakcyjnych i niezmiennych pojęć. W ramach tych pojęć starano się zamknąć całą „Tajemnicę” w sposób naukowo wyczerpujący i adekwatny.

Ojców Soboru w dekrete *Sacrosancta* terminu „traditiones”<sup>4</sup> świadczy, że uznawano fakt istnienia Tradycji, ale jednocześnie zdawano sobie sprawę z trudności w określeniu jej istoty. Dla teologów okresu posoborowego wspomniane trudności stały się bodźcem do badań mających na celu wypracowanie pojęcia Tradycji.

Na metodyczne badania istoty Tradycji wpływał w znacznej mierze rozwój semantyczny takich pojęć, jak objawienie i jego przyjęcie, Magisterium Kościoła itp. Ojcowie Kościoła i wielcy scholastycy podkreślali autorytet Ewangelii przepowiadanej i przyjmowanej, jej treść oraz zbawcze funkcje w Kościele, uwzględniając w niej zarówno czynnik przedmiotowy (treść i organy przekazywania), jak i podmiotowy (jej działanie zbawcze mocą Ducha Świętego w całym Kościele).

Rozwój teologii spekulatywnej pod koniec średniowiecza sprawił, że w badaniu objawienia położono akcent na funkcję przekazywania wiary, na organy tego przekazywania i na autorytet ludzi wykonujących funkcję nauczycielską w Kościele. Funkcje apostołów i Ojców Kościoła, jako żywych świadków wiary, przejęły teksty i źródła, które pozwalały teologom w sposób obiektywny dowieść ciągłości i autentyczności doktryny katolickiej. Uznane za regułę dalszą wiary teksty i źródła wiary potrzebowały autorytatywnego rozpoznania i przyjęcia jako natchnione lub autentycznie interpretujące Pismo święte. Tę autorytatywną rolę spełniało Magisterium Kościoła<sup>5</sup> — jako bliska reguła wiary. Przekcentowanie autorytatywności funkcji nauczycielskiej Magisterium Kościoła oraz normatywnego charakteru doktryny opartej na dowodach ze źródeł i tekstów prowadziło do zbytowego uprzedmiotowienia depozytu objawionego.

Subiektywizm i antyinstytucjonalizm reformacji były wyrazem reakcji przeciw obiektywizmowi w teologii katolickiej. O ile jednak teologowie katoliccy, podkreślając czynnik przedmiotowy, nie wykluczali elementu subiektywnego, to subiektywizm protestancki przybrał charakter niemal ekskluzywny<sup>6</sup>. Teologowie protestanczy starali się oddzielać treść objawienia i jego zbawcze działanie od instytucji, dzięki którym zbawcze

<sup>4</sup> DS 1501.

<sup>5</sup> Por. B. D. Dupuy, *Historique de la Constitution*, [W:] *La Révélation divine*, t. I, Paris 1968, s. 88; Congar, jw. s. 238 n.

<sup>6</sup> Por. E. Wolf, *Quelle fut la véritable intention de Luther?*, „Concilium”, 2 (1966), z. 4, s. 26: „Pour Luther, l'objet de la théologie n'est pas l'essence et les propriétés de Dieu en tant que principe et fin, d'après lequel doit être ordonné comme suivant la tradition, tout le contenu de la théologie. Mais »le sujet (donc: l'objet) propre de la théologie est l'homme coupable et perdu d'une part, le Dieu Sauveur qui justifie d'autre part. Ce qu'on cherche en dehors de là est absolument erreur et vanité en théologie«

działanie Boga aktualizuje się w świecie. Sakramentalna struktura objawienia i jego przekazywania w Kościele nie dopuszcza takiego rozdziału ani prób likwidacji czynnika obiektywnego czy subiektywnego. Wobec ekskluzywnie nastawionej teologii reformatorów teologowie katolicycy okresu potrydenckiego<sup>7</sup> starali się jeszcze mocniej podkreślać elementy odrzucane przez przeciwników.

Na niebezpieczeństwo skrajnego obiektywizmu i instytucjonalizmu w teologii katolickiej zwrócili uwagę teologowie szkoły tybińskiej<sup>8</sup>. Przedstawiciel tej szkoły J. A. Möhler uwzględnił w badaniu Tradycji czynnik subiektywny i w ten sposób doszedł do wyakcentowania prymatu Ducha Świętego i świadomości wiernych w dziedzinie Tradycji<sup>9</sup>. Koncepcję Tradycji podaną przez Möhlera można uważać za pierwszą od Soboru Trydenckiego próbę ujęcia Tradycji od strony jej sakramentalnej struktury.

Klimat panujący w teologii katolickiej XIX w., walczącej z racjonalizmem i fideizmem, nie sprzyjał rozwojowi prądu zapoczątkowanemu przez katolickich teologów z Tübingen. Chociaż do myśli Möhlera powracali J. H. Newmann<sup>10</sup>, H. Schell<sup>11</sup>, M. Scheeben<sup>12</sup> i in., to jednak właściwym propagatorem idei tybińskiego teologa stał się dopiero J. R. Geiselman w latach pięćdziesiątych XX w.

Główny nurt teologii XIX w. poszedł w kierunku obiektywizmu teologicznego i dlatego na czoło wysunęły się wyniki prac badawczych nad Tradycją prowadzone przez teologów szkoły rzymskiej, w której główne miejsce przyznano przedmiotowemu elementowi Tradycji. Chociaż przedstawiciel tej szkoły J. B. Franzelin mówił o Tradycji obiektywnej (materialnej) i aktywnej (formalnej), to jednak ta druga w istocie jest Tradycją zobiektywizowaną<sup>13</sup>. Franzelin bowiem przez Tradycję aktywną

<sup>7</sup> Por. J. P. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition nach Robert Bellarmin*, „Scholastik”, 34 (1959) 1—22; U. Horst, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, „Trierer Theologische Zeitschrift”, 69 (1960) 207—223; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du Concile de Trente au concile Vatican*, Paris 1906.

<sup>8</sup> Zwłaszcza J. S. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, t. I: *Philosophie der Offenbarung*, Mainz 1847; J. A. Möhler, *De unitate in Ecclesia sive de principio doctrinae catholicae iuxta mentem Patrum primorum saeculorum*, Tübingae 1825; J. E. von Kuhn, *Katholische Dogmatik*, t. I: *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1846.

<sup>9</sup> Möhler, jw.

<sup>10</sup> *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957.

<sup>11</sup> Por. *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1889, t. I, s. 28—115.

<sup>12</sup> Por. *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 1925<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Romae—Taurini 1870.

rozumie akty Magisterium Kościoła, przez które przekazuje on depozyt otrzymany od apostołów<sup>14</sup>.

Mimo pewnej jednostronności w ujmowaniu rzeczywistości Tradycji jasność i logiczność ujęcia tego problemu przez szkołę rzymską przyczyniły się do upowszechnienia tej koncepcji Tradycji przez podręczniki teologiczne. Odegrała ona również wielką rolę w dyskusjach teologicznych na ten temat, zarówno przed, jak i w czasie Soboru Watykańskiego II. Do upowszechnienia koncepcji Tradycji opracowanej przez Franzelina przyczynił się również w znacznej mierze modernizm. Ponieważ twórcy tego kierunku<sup>15</sup> wykorzystywali subiektywizm protestancki z równoczesnym bezwzględny odrzuceniem elementu obiektywnego w badaniu depozytu objawionego, dlatego teologowie katolicy, zwłaszcza L. Billot<sup>16</sup> i J. V. Bainvel<sup>17</sup>, jeszcze bardziej podkreślali w Tradycji czynnik przedmiotowy.

## 2. PRÓBY INTEGRALNEGO UJĘCIA TRADYCJI W KONTEKŚCIE DYSKUSJI MARIOLOGICZNYCH

Wyniki, do jakich doszli teologowie katolicy XIX i pierwszej połowy XX w. w badaniach nad Tradycją, nie pozwalały w pełni rozwiązać trudności, na jakie napotykali uczeni w związku z napływającymi ze strony wiernych postulatami, a ze strony Magisterium realnymi zamiarami dogmatyzacji Wniebowzięcia Matki Bożej. Brak historycznych świadectw na temat wiary we Wniebowzięcie z okresu pierwszych pięciu wieków istnienia Kościoła<sup>18</sup> oraz fakt, że prawda ta rozwijała się w ciągu wieków<sup>19</sup>, wymagały wyczerpującego opracowania zagadnień związanych z pojęciem Tradycji, jak np. stosunek Pisma świętego do Tradycji, tradycji historycznej do Tradycji dogmatycznej, Magisterium Kościoła do depozytu objawionego, wreszcie rola Ducha Świętego w funkcji kościelnego przekazywania objawienia. W zasadzie chodziło o ponowne opracowanie te-

<sup>14</sup> Por. A. Michel, *Tradition*, DTC XV, kol. 1338—1339.

<sup>15</sup> A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Ceffonds 1902. Por. Da Veiga Coutinho Lucio, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898—1910)*, Romae 1954; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai 1962.

<sup>16</sup> Por. *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*, Romae 1907.

<sup>17</sup> Por. *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris 1907.

<sup>18</sup> Por. O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*, Romae 1946.

<sup>19</sup> C. Feckes, *Zur Kommenden Definierung der Himmelfahrt Mariens*, Leutesdorf am Rheim 1950; H. Rondet, *La définibilité de l'Assomption. Questions de méthode*, „Études Mariales”, 6 (1949) 59—95.

matów, którymi zajmowały się szkoły tybińska i rzymska w XIX w. Teologowie lat pięćdziesiątych XX w. byli jednak w lepszej sytuacji niż teologowie XIX w., gdyż do pracy przystępowali w dobie wyjątkowego rozwoju badań biblijnych i patrystycznych. Akceptacja metod historyczno-krytycznych w dziedzinie biblistyki<sup>20</sup> i podkreślanie treści doktrynalnej i religijnej (nie tylko badania filologiczne i archeologiczne) Piśma świętego doprowadziły do rewizji takich pojęć, jak np. objawienie, wiara, Kościół itp. Źródłowe zaś publikacje dzieł Ojców Kościoła<sup>21</sup> pozwoliły teologom dostrzec oryginalne cechy teologii patrystycznej, do których należy zaliczyć w pierwszym rzędzie wyjątkowe wyczucie syntezy chrześcijańskiej, a następnie historyczny charakter planu zbawienia<sup>22</sup>.

Dla studiów nad Tradycją wyjątkowe znaczenie posiadały osiągnięcia w dziedzinie pojęcia objawienia i historycznego charakteru planu zbawienia. Tylko wówczas, gdy pojmuje się objawienie jako zbawczy dialog między Bogiem a człowiekiem konkretnym i historycznym<sup>23</sup>, można mówić o ciągłym rozwoju prawdy wyrażonej pierwotnie w popularnych formułach. W tych okolicznościach coraz wyraźniej widoczne były braki elementu osobowego w klasycznej koncepcji Tradycji. Konsekwentne badania nad Tradycją poszły w kierunku uściślenia czynnika podmiotowego i dynamicznego. Właśnie ze szkoły rzymskiej, która była ośrodkiem „statycznej” koncepcji Tradycji, zaczyna się wyłaniać w latach pięćdziesiątych XX w. kierunek podkreślający życie dogmatu w świadomości Kościoła, czyli subiektywny element Tradycji. Wierzący bowiem — pisze teolog szkoły rzymskiej — ustawicznie zgłębiają przez zmysł wiary prawdę objawioną z istoty swej niewyczerpaną w treści i w ten sposób uzupełniają osiągnięcia rozumowej pracy teologów<sup>24</sup>.

Decydujące jednak znaczenie dla głoszenia i rozwoju pojmowania prawdy zbawczej posiada Magisterium Kościoła, ponieważ poznanie tej

<sup>20</sup> Por. H. Z i m m e r m a n, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch kritischen Methode*, Stuttgart 1968<sup>2</sup>; A. V ö g t l e, *Das Neue Testament und die katholische Exegese*, Leipzig 1967.

<sup>21</sup> Wystarczy wspomnieć dwa seryjne wydania „Corpus Christianorum” i od 14 lat wydawane „Sources chrétiennes” (wyd. Cerf — Paryż).

<sup>22</sup> Por. R. A u b e r t, *Les mouvements théologiques dans l'Église catholique durant le dernier quart de siècle*, „Confrontations”, 1 (1969) 162 n.

<sup>23</sup> K. R a h n e r, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, [W:] *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1954, s. 59: Objawienie jest „ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und dem Menschen, in dem etwas geschieht, und die Mitteilung sich auf das Geschehen, das Handeln Gottes bezieht”.

<sup>24</sup> G. F i l o g r a s s i, *Traditio divino-apostolica et Assumptio BMV*, „Gregorianum”, 30 (1949) 469: „Quod fideles instinctu quodam perceperant, paulatim factum est in Ecclesia commune et sic efformatus sensus fidei aut sensus christianus, cuius ope veritates alicue ut revelate tenentur, nondum existente ratiocinatione demonstrativa”.

prawdy przez Urząd Nauczycielski ma charakter autorytatywny. „Charyzmat prawdy” sprawia, że Magisterium z nadprzyrodzoną pewnością może poznać, gdzie znajduje się skarb objawienia oraz co jest autentycznym rozwojem rozumienia depozytu objawienia, a co tylko tradycją czysto ludzką<sup>25</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że badania teologiczne prowadzone w kontekście dogmatyzacji Wniebowzięcia koncentrowały się wokół przedmiotu i podmiotu Tradycji oraz wokół jej charakteru dynamicznego. W dziedzinie badań nad przedmiotem Tradycji coraz bardziej przeważała opinia, że Pismo święte zawiera cały depozyt objawienia pod względem treści, ale musi ono być głoszone w Kościele<sup>26</sup> i wyjaśniane przez Magisterium, czyli potrzebuje Tradycji. Potwierdzeniem autorytatywnym takiego stanowiska było dogmatyczne określenie prawdy Wniebowzięcia Matki Bożej, z powołaniem się w pierwszym rzędzie na Pismo święte<sup>27</sup>.

W dziedzinie badań nad podmiotowym czynnikiem Tradycji na uwagę zasługuje podkreślenie roli całego ludu wierzącego (*Ecclesia discens*) w zgłębianiu i przekazywaniu depozytu objawionego. Charakterystyczne, że do *Ecclesia discens* nie włączono jeszcze Magisterium, podkreślając jego funkcję autorytatywną zarówno w stosunku do depozytu objawionego, jak zwłaszcza w stosunku do wierzących, i równocześnie przemilczając jego funkcję służebną na obu płaszczyznach<sup>28</sup>. Rozwój badań nad Tradycją w teologii protestanckiej i pogłębiający się dialog ekumeniczny przyspieszyły prace badawcze w tej dziedzinie także w teologii katolickiej.

### 3. NOWE UJĘCIA TRADYCJI WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

Badania Ewangelii metodą *Formgeschichte*<sup>29</sup> wykazały istnienie Tradycji u podstaw Pisma świętego, zaś dzięki metodzie *Redaktionsgeschichte*<sup>30</sup> przekonano się, że Pismo święte stanowi wyraz Tradycji kościelnej

<sup>25</sup> E. Ortigues, *Écriture et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, „Revue des Sciences Religieuses”, 36 (1949) 289 i 294.

<sup>26</sup> Por. Ch. Journet, *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris 1954, s. 36 nn.; Ortigues, art. cyt., s. 288 n.

<sup>27</sup> AAS, 42 (1950) 769 n.

<sup>28</sup> Por. Bainvel, *De Magisterio vivo et traditione*, s. 57; O. Semmelroth, *Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche*, „Stimmen der Zeit”, 148 (1950/51) 1—11.

<sup>29</sup> Por. X. Leon Dufour, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques*, „Recherches des Sciences Religieuses”, 46 (1958) 237—269; J. Kudasiwicz, *Ewangelie na nowo odczytane*, [W:] *W nurcie zagadnień soborowych*, t. I, Warszawa 1967, s. 133—193.

<sup>30</sup> W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.

na pewnym etapie rozwoju. Dostrzeżenie Tradycji kościelnej i jej ścisłego związku z Pismem świętym przekreślało tezę teologii protestanckiej XVI w. o tradycjach jako zjawisku czysto ludzkim, przeciwnym Pismu świętemu, i wymagało rewizji pojęć w tej dziedzinie.

Pozytywna ocena Tradycji sprawiła, że w wielu opracowaniach<sup>31</sup> zaczęto stawiać pytania: co oznacza zasada „sola Scriptura”? co znaczy, że Ewangelia była najpierw głoszona ustnie; że Pismo święte jest owocem tego przepowiadania; że wreszcie w chrześcijańskim przepowiadaniu obok Pisma występuje zawsze Tradycja?

Tradycyjna teologia protestancka nie dawała dostatecznej odpowiedzi na powyższe pytania, ale też i teologia katolicka, zwłaszcza XIX i pierwszej połowy XX w., budziła poważne zastrzeżenia, gdyż zbyt podkreślała element obiektywny depozytu objawionego, a nawet — według teologów protestanckich — postawiła Magisterium w miejsce Tradycji. U protestantów utarło się też przekonanie, że teologowie katoliccy, przyznając Tradycji Kościoła wartość źródła i normy wiary, tym samym stawiali Tradycję ponad Pismem świętym, a od Soboru Watykańskiego I — Kościół ponad Tradycją<sup>32</sup>.

Próby rozwiązania zagadnienia Tradycji w teologii protestanckiej poszły w dwóch kierunkach, z których jeden nie przyznaje Tradycji wartości teologicznej, a drugi przyznaje jej tę wartość w zależności od właściwego rozumienia pojęcia Tradycji.

Głównym przedstawicielem kierunku pierwszego, bliższego protestanckiej zasadzie „sola Scriptura”, jest O. Cullmann, który swoją tezę oparł na różnicy między czasem apostołskim a czasem Kościoła poapostolskiego. Zdaniem profesora z Bazylei niepowtarzalność i nieprzekazywalność urzędu apostołskiego sprawia, że Pismo święte posiada walor wyjątkowy. Apostołowie przez pisma swe przemawiają także do dzisiejszego człowieka i dlatego nie potrzeba Tradycji wyjaśniającej<sup>33</sup>. Wprawdzie Duch Święty może również działać w tradycji poapostolskiej, ale ta pozostaje zawsze zjawiskiem ludzkim. Kościół powinien mieć głęboki szacunek dla takiej tradycji, gdyż przy jej pomocy wypracowuje pojęcia teologiczne, pogłębia naukę chrześcijańską, ale nie może zapominać, że tradycja ta nie

---

<sup>31</sup> Por. O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954; G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954; tenże, „Sola Scriptura” und das Problem der Tradition, [W:] *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, s. 91—143.

<sup>32</sup> E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951, s. 49; Ebeling, *Die Geschichtlichkeit...*, Tübingen 1954, s. 47.

<sup>33</sup> Cullmann, dz. cyt., s. 30.

ma tej samej wartości co nauka apostołów, gdyż sama nie może nigdy stać się normą wiary<sup>34</sup>.

Stanowisko Cullmanna ocenił krytycznie nie tylko teolog katolicki J. Daniélou<sup>34a</sup>, ale również przedstawiciele teologii protestanckiej, a zwłaszcza F. Leenhardt<sup>35</sup>, K. E. Skydsgaard<sup>36</sup> i G. Ebeling<sup>37</sup>. Leenhardt podkreślił osobowe przekazywanie objawienia i konieczność apostołskiego przekazywania w Kościele, ale nie mógł znaleźć jednoznacznego kryterium interpretacji Pisma świętego, widząc w „Chrystusie kościelnym” globalną nieomylność wierzących. Zaś Skydsgaard i Ebeling doszli do wniosku, że istnieje Tradycja apostołska i ona jest równoznaczna z Ewangelią oraz tradycje, czyli sposoby przekazywania jednej i jedynej Tradycji, jaką jest sam Chrystus wiecznie żyjący.

Pozytywne podejście do Tradycji i ciągle wzrastające zainteresowanie tym tematem ze strony teologów protestanckich doprowadziły do znacznej rozbieżności stanowisk odnośnie do samej koncepcji Tradycji. Celem usunięcia tych różnic względnie ich złagodzenia organizacja ekumeniczna Wiara i Konstytucja w ramach przygotowanej plenarnej sesji, powołała dwie komisje: północnoamerykańską i europejską. Członkowie komisji mieli przedyskutować problem Tradycji i przygotować materiały do dyskusji na plenarne zebranie, które miało się odbyć w Montrealu w 1963 r. Sprawozdania z prac komisji<sup>38</sup> świadczą, że istniały zasadnicze różnice w definiowaniu pojęcia Tradycji, jak również co do określenia stosunku teologów protestanckich do katolickiego pojmowania Tradycji. Pomimo wielu trudności zredagowano na posiedzeniu plenarnym w Montrealu raport, który można uważać za reprezentatywny wyraz współczesnej protestanckiej nauki o Tradycji<sup>39</sup>. W dokumencie tym starano się wyjaśnić najpierw pojęcie Tradycji (różne znaczenia terminów „Tradycja”, „tradycja” i „tradycje”), następnie stosunek Pisma świętego do Tradycji, potem stosunek jednej Tradycji do różnych tradycji rozwijających się w ciągu wieków Kościoła i wreszcie miejsce tradycji chrześcijańskiej w całości kształcie współczesnej kultury.

<sup>34</sup> O. Cullmann, *Écriture et Tradition*, „Dieu Vivant”, 23 (1953) 54.

<sup>34a</sup> Por. *Qu'est-ce que la Tradition apostolique?*, „Dieu Vivant”, 26 (1954) 73—78.

<sup>35</sup> Por. *Sola Scriptura ou Écriture et Tradition*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 36 (1961) 5—46.

<sup>36</sup> Por. *Schrift und Tradition*, „Kerygma und Dogma”, 1 (1955) 161—179.

<sup>37</sup> Por. dz. cyt.

<sup>38</sup> C. Outler, *Le renouveau de la tradition chrétienne. Rapport de la Section Nord-Américaine*, „Verbum Caro”, 17 (1963) 370—402; J. L. Leuba, *Positions et problèmes. Conclusions tirées du travail de la section européenne de la commission théologique „Tradition et traditions”*, „Verbum Caro”, 17 (1963) 433—442.

<sup>39</sup> Reprezentatywnego charakteru raportu nie zmienia fakt, iż nie wszyscy członkowie Sekcji II go podpisali.



Do uznania Tradycji i ożywienia pracy teologicznej w tej dziedzinie wśród teologów protestanckich oraz wyników szkicowo zarysowanych przyczyniły się nie tylko naukowe metody badania źródeł teologicznych (Formgeschichte i Redaktionsgeschichte), lecz także rozwój katolickich badań nad Tradycją. Zwłaszcza dynamiczne ujęcie stosunku Pisma świętego do Tradycji oraz Kościoła do depozytu objawionego rozwiało kilkuletnie obawy przed „*traditiones humanae*”, tak mocno zakorzenione w duchowości spadkobierców reformacji.

#### 4. BADANIA NAD TRADYCJĄ W KATOLICKIEJ TEOLOGII PRZEDSOBOROWEJ

W okresie bezpośrednio poprzedzającym Sobór Watykański II pewne wydarzenia wpłynęły wprost na rozwój katolickiej teologii Tradycji. Do najważniejszych — jak się wydaje — należą: wystąpienie J. R. Geiselmanna z nową interpretacją dekretu *Sacrosancta* Soboru Trydenckiego oraz z tezą o przedmiotowej pełni Pisma świętego<sup>40</sup>, następnie zapowiedź zwołania przez papieża Jana XXIII soboru ekumenicznego, wreszcie rozwijający się w bardzo szybkim tempie ruch ekumeniczny i oparty na pewnych podstawach dialog z protestantami na temat uznawanej przez nich rzeczywistości Tradycji. Gdy do wymienionych faktów dodać jeszcze nie spotykany dotychczas rozwój teologii katolickiej w dziedzinie biblistyki, patrystyki, liturgiki — widać wówczas, jak bardzo sprzyjająca była atmosfera do pracy teologicznej nad problemem Tradycji.

W dziedzinie przedmiotowego stosunku Pisma świętego do Tradycji stawiano głównie pytanie, czy chodzi o przeciwieństwo między nimi z punktu widzenia odmiennej treści, czy różnego sposobu przekazywania? Za pierwszym rozwiązaniem opowiedzieli się interpretatorzy Soboru Trydenckiego, którzy głosili, że w formule „*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*”<sup>41</sup> Ojcowie Soboru określili, iż cały depozyt objawiony (Ewangelia) zawiera się częściowo w Piśmie świętym, a częściowo w Tradycji niepisanej<sup>42</sup>.

Jako kontynuacja myśli Franzelina i Billota w teologii podręcznikowej przyjęła się interpretacja, nie ograniczająca przedmiotu Tradycji do treści nie zawartej w Piśmie świętym, lecz pojęciem tym obejmująca całą naukę chrześcijańską, łącznie z treścią Pisma. Zwolennicy tej interpretacji różnią się między sobą co do zakresu depozytu objawionego, przeka-

---

<sup>40</sup> *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, [W:] *Mündliche Überlieferung*, München 1957, s. 123—206.

<sup>41</sup> DS 1501.

<sup>42</sup> Tamże.

zywanego przez samą Tradycję niepisaną. W przedsoborowej nauce o Tradycji coraz bardziej zacieśniano zakres treści objawienia nie zawartej w Piśmie świętym. Punktem, poza który zwolennicy kierunku umiarkowanego nie mogą wyjść, jest dogmat kanoniczności i natchnienia Pisma świętego, którego rozpoznanie i uzasadnienie przypisują jedynie Tradycji niepisanej<sup>43</sup>.

Za punkt wyjścia długiej ewolucji poglądów na temat stosunku Pisma świętego do Tradycji można uważać interpretację dekretu *Sacrosancta* podaną przez znawcę katolickiej szkoły tybińskiej i propagatora idei Möhlera — J. R. Geiselmanna<sup>44</sup>. W obszernym artykule stara się autor wykazać, że Sobór Trydencki nie zamierzał mówić o dwóch źródłach objawienia, czego dowodem ma być wprowadzenie zamiast proponowanej formuły: „partim [...] partim [...]” innej formuły, która w sposób — zdaniem autora — istotny zmieniała treść dekretu<sup>45</sup>. Odpowiedzialnością za błędną interpretację trydenckiej formuły obarcza Geiselmann teologię potrydencką, która powróciła do teorii dwóch źródeł objawienia, wyrażonej w formule odrzuconej na Soborze. Autentyczną interpretację podał — według Geiselmanna — dopiero J. Kuhn, który głosił, że Pismo święte obejmuje całość nauki chrześcijańskiej, przynajmniej implicite, a Tradycja jest tylko regułą wykładu Pisma świętego i źródłem wiary<sup>46</sup>.

Pomimo trudności, zwłaszcza historycznych, znaczna grupa teologów katolickich poszła za interpretacją Geiselmanna<sup>47</sup>. Teologowie nie ograniczali się jednak do biernej akceptacji tezy profesora z Tübingen, lecz własnymi badaniami starali się uzasadnić przyjętą teorię. W tych okolicznościach powstało wiele monografii i artykułów na temat terminologii i pojęcia Tradycji w Piśmie świętym, u Ojców Kościoła, teologów średniowiecza (których terminologię wykorzystali Ojcowie Trydentu), teologów potrydenckich i szkół teologicznych XIX i pierwszej połowy XX w.<sup>48</sup>

Przy całym bogactwie badania problemu Tradycji od strony historyczno-teologicznej dyskusja nadal obracała się głównie wokół przedmio-

<sup>43</sup> Por. H. L e n n e r z, *Sine scripto traditiones*, „Gregorianum”, 40 (1959) 61 n.; C. B o y e r, *Traditions apostoliques non écrits*, Romae 1962.

<sup>44</sup> G e i s e l m a n n, art. cyt.

<sup>45</sup> Tamże, s. 138 nn.

<sup>46</sup> Zarzut J. R. Geiselmanna pod adresem teologów okresu potrydenckiego, jakoby przywrócili zasadę dwóch źródeł odrzuconą przez Ojców Soboru, nie jest zupełnie słuszny. Wykazał to między innymi A. Vargas Machuca (w dziele *Escritura, tradition e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suarez*, Granada 1967).

<sup>47</sup> Do tej grupy teologów należy zaliczyć B. von Leewena, M. Schmausa, E. Stakemeiera i in.

<sup>48</sup> Por. G. Baraúna, Bibliografia zamieszczona w dziele zbiorowym pt. *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, s. 88—112.

towego stosunku Pisma świętego do Tradycji, czyli przy statycznej koncepcji dwóch elementów wzajemnie się uzupełniających i związanych z sobą organicznie tą samą treścią. Warunkiem prawidłowego rozwiązania problemu było przejście od statycznej koncepcji dwóch elementów do dynamicznego charakteru Tradycji w Kościele <sup>49</sup>.

Uznanie dynamicznego charakteru Tradycji wyjaśniającej sprawia — zdaniem P. de Vooghta <sup>50</sup> — że Kościół w przepowiadaniu posiada pewną niezależność wobec słowa pisanego. Kościół bowiem zawiera w sobie całą rzeczywistość zbawczą, o której Pismo święte tylko relacjonuje. Nie można więc — zdaniem autora — głosić zasady o całkowitej wystarczalności Pisma świętego. Kościół, powołując się na nie przy głoszeniu jakiejś nauki, nie chce przez to powiedzieć, że ta nauka w ścisłym sensie znajduje się w Piśmie świętym. Podstawę do takiego twierdzenia daje studium teologii pozytywnej, z którego wynika, że scholastycy niejednoznacznie rozumieли myśl o wystarczalności Pisma świętego, a teologowie potrydencycy wprost ją odrzucili. Kościół niesie w sobie całą tajemnicę również pominiętą przez Pismo święte. Dlatego w pewnych wypadkach trudno z całą pewnością powiedzieć, czy chodzi o wykład Pisma świętego przez Magisterium, czy raczej o związek, jaki zachodzi między podawaną do wierzenia nauką a Pismem świętym. Zdaniem autora związek ten jest tak luźny, że raczej powinno się przyjąć, że Kościół po prostu wyjaśnia własną tajemnicę <sup>51</sup>.

Jeszcze dalej poszli teologowie krytykujący zasadę postawioną przez Geiselmanna o wystarczalności przedmiotowej Pisma świętego. Teologowie ci pytają: czy można chrześcijańskie prawdy wiary w ścisłym sensie uzasadnić Pismem świętym? Nikt nie wątpi, że one mogą mieć ostateczną podstawę w Piśmie, ale chodzi o to, czy ta podstawa biblijna może być traktowana jako dowód z Pisma świętego w ścisłym sensie? <sup>52</sup> Dlatego krytycy Geiselmanna widzą uzasadnienie Tradycji uzupełniającej Pismo święte nie tyle w przedmiotowej jego niedoskonałości, ile raczej w niedoskonałości dowodowej.

J. Ratzinger <sup>53</sup>, a także W. Kasper <sup>54</sup> oparli relację Pisma świętego do Tradycji na biblijnej koncepcji objawienia. Objawienie nie jest prawdą

<sup>49</sup> Por. P. de Vooght, *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes*, „Istina”, 5 (1958) 183—196.

<sup>50</sup> Art. cyt., s. 192 nn.

<sup>51</sup> Tamże, s. 196.

<sup>52</sup> H. Schauf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963, s. 25 n.

<sup>53</sup> K. Rahner — J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965.

<sup>54</sup> *Schrift und Tradition — eine Quaestio disputata*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift”, 112 (1964) 212.

zamkniętą w zdaniu lub formule, lecz jest wydarzeniem, czynem, wezwaniem; dokonuje w człowieku przemiany przez wywyższenie, lecz wywyższenie to posiada charakter nadprzyrodzony, a nie czysto pojęciowy (pouczenie). Jako z zewnątrz pochodzące Słowo Boże, można objawienie tylko wtedy dostrzec, gdy Pismo święte stanie się jedynym źródłem i nieusuwalną normą wiary i gdy będzie czytane w wierze Kościoła, czyli w Tradycji.

Pod wpływem pełniejszej koncepcji objawienia coraz lepiej dostrzegano konieczność przesunięcia akcentu z dotychczasowej relacji przedmiotowej na stosunek jakościowy Pisma świętego do Tradycji. Relacja ta, rozpatrywana na płaszczyźnie jakościowej i egzystencjalnej, a nie przedmiotowej i statycznej, ukazuje z jednej strony wyjątkową godność i szczególne miejsce Pisma świętego oraz jego treściową pełnię, a równocześnie konieczność żywej Tradycji dla uzyskania pewności nadprzyrodzonej o prawdach zbawczych.

Szczególne znaczenie dla metodycznego badania istoty Tradycji miały prace naukowe w dziedzinie podmiotowego czynnika Tradycji. Przyjmując za punkt wyjścia powszechność objawienia w przestrzeni i czasie, H. Holstein stara się ukazać konieczność jego apostołskiego przekazywania w Kościele w formie autentycznego wykładu Pisma świętego<sup>55</sup> W wykładzie tym Pismo święte nie jest podporządkowane Tradycji, lecz przeciwnie — ma pierwszeństwo wobec służebnej roli Tradycji. Stąd Tradycja nie może uzupełniać Pisma pod względem treści, lecz ma służyć do właściwego poznania Słowa natchnionego jako „norma” zrozumienia Pisma świętego<sup>56</sup>.

Rozumowanie Holsteina prowadzi do wniosku, że koncepcja Tradycji podawana przez Cullmanna jest nie do przyjęcia, gdyż nie odpowiada biblijnemu pojęciu objawienia. Trzeba wprowadzić przyjęć za profesorem z Bazylei, że Tradycja zawarta w Piśmie świętym stoi ponad wszystkimi poapostołskimi tradycjami; niedopuszczalne też jest stawianie na jednej płaszczyźnie Kościoła i Tradycji apostołskiej, ale — według nauki Kościoła — Tradycja wyjaśniająca w Kościele to przekazywanie apostołskiego przepowiadania bez dodawania czegokolwiek. Kościelne przekazywanie oznacza wierność dla apostołskiego pojmowania dzieła zbawienia przy czytaniu Pisma świętego. Dlatego poapostołska Tradycja w Kościele nie może być niczym innym, jak apostołską Tradycją konstytutywną. Tradycja apostołska jest normatywna, gdyż Kościół, o ile nie odstępkuje od apostołskiego źródła, sam jest apostołski, mimo że nie stawia siebie na równi z apostołami.

<sup>55</sup> *La Tradition dans l'Église*, Paris 1960, s. 268.

<sup>56</sup> Tamże.

Uwagi Holsteina na temat konieczności wyjaśniającej Tradycji i jej podmiotu, chociaż same w sobie słuszne, zacieśniały zbyt rolę Pisma świętego do pewnego rodzaju „kodeksu” wymagającego objaśnienia i komentarza. Pismo święte zaś jest dla Ludu Bożego wszystkich czasów nie tylko normą, ale także aktualizacją „biblijnego przymierza”<sup>57</sup>. Przez Pismo Bóg przemawia nie do jednostki w ściśle określonym czasie, lecz do całego Kościoła. Zdaniem Y. Congara, czynnikiem zespalającym Kościół w każdym czasie jest Duch Święty, który spełnia tę funkcję przez swą asystencję.

Obecność Ducha Świętego w Kościele jest niezbędna do tego, by objawienie jako Słowo Boże było aktualnie działającym słowem, czyli by mogło realizować się przymierze z Bogiem. Jednak z chwilą, gdy Słowo Boże zostało utrwalone na piśmie jako tekst, nie jest już bezpośrednio do nas przemawiającym Słowem Bożym. Aby mogło się nim stać, potrzeba wyjaśnienia i zrozumienia treści zawartej w tekście. Bóg bowiem przemawia do ludzi współczesnych tak, jak przez natchnienie przemawiał do pisarzy świętych. Realizacja więc przymierza Bożego po wszystkie czasy jest możliwa tylko wtedy, gdy Chrystus przemawia przez Kościół.

W działaniu objawienia należy odróżniać dwa elementy: słowo, które zostało wypowiedziane przez proroków, Chrystusa i apostołów oraz nieustanne działanie Ducha Świętego, które jest obiecane Kościołowi i realizuje się w ciągu wieków<sup>58</sup>. Słowo zostało utrwalone w formie Pisma świętego po wszystkie czasy, zaś działanie Ducha Świętego polega na rozwoju Ewangelii przez wszystkie wieki w podmiocie ludzkim żywym i osobowym. Właśnie ciągłe działanie Ducha Świętego uważa Congar za Tradycję Kościoła pojętą nie jako przekazywanie martwego przedmiotu, lecz jako aktualizację objawienia w żywym, ludzkim podmiocie mocą Ducha Świętego. W ten sposób Tradycja wyjaśniająca w Kościele ukazuje jeszcze w słowie to, co jest nieskończone, ciągle rozwijające się, co jeszcze ma się nieustannie wypełniać, aż dojdzie do pełni eschatologicznej<sup>59</sup>.

W świetle poglądów Holsteina i Congara Tradycja musi uzupełniać Pismo święte nie pod względem przekazywanej treści, lecz pod względem aktualizacji prawdy zbawczej, zawartej w Słowie Bożym.

<sup>57</sup> Por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, t. II, Paris 1963, s. 79 nn.

<sup>58</sup> Tamże, s. 158.

<sup>59</sup> Tamże.

## II. PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ POJĘCIA TRADYCJI W RAMACH DYSKUSJI SOBOROWYCH

Osiągnięcia teologów katolickich i protestanckich w dziedzinie badania Tradycji stwarzały dla Ojców Soboru Watykańskiego II podstawy do pracy nad schematem o Bożym objawieniu. Równocześnie Ojcowie Soboru stanęli przed trudnym zadaniem rozwiązania problemów, które w dyskusjach teologicznych posiadały bardzo odmienne interpretacje.

W ramach pracy soborowej koncepcja Tradycji przechodziła niemal identyczne przemiany, jak w teologii przedsoborowej. Przemiany te dokonywały się zasadniczo w dwóch etapach. W pierwszym przeważał problem przedmiotowego stosunku Pisma świętego do Tradycji, a w drugim Ojcowie Soboru, po uwzględnieniu osiągnięć teologii współczesnej, doszli do bardziej całościowego ujęcia Tradycji.

### 1. PROBLEM DWÓCH ŹRÓDEŁ OBJAWIENIA

W pierwszej fazie Ojcowie Soboru, idąc po linii teologii „klasycznej” ujmowali objawienie jako przekazywanie Boskich tajemnic zbawienia i prawd, które z nim się wiążą. Konsekwencją takiego ujmowania objawienia była uroczysta deklaracja zamieszczona w schemacie o źródłach objawienia: „Kościół święty, Matka nasza, zawsze wyznawał, że pełne objawienie nie zawiera się w samym Piśmie świętym, lecz raczej w odmienny sposób w Piśmie świętym i Tradycji jako w podwójnym źródle”<sup>60</sup>.

Bezpośredni wpływ na opracowanie takiej formuły mieli teologowie, którzy bronili interpretacji dekretu *Sacrosancta* głoszącej, iż Sobór Trydencki określił Pismo święte i Tradycję jako dwa źródła objawienia<sup>61</sup>. Według zwolenników teorii dwóch źródeł taką interpretację dokumentu Magisterium Kościoła potwierdza objawienie prawd, które znane są wyłącznie z Tradycji. Bez Tradycji Magisterium nie mogłoby określić wielu prawd wiary, czyli konsekwentnie — jest ona źródłem objawienia różnym od Pisma świętego. Rola Tradycji nie ogranicza się do wyjaśnienia Pisma świętego, ale uzupełnia je pod względem przedmiotowym. Tekst schematu I podaje tę myśl jasno: „Tradycja jako taka i tylko ona jest drogą, na której pewne prawdy objawione będą poznane przez Kościół. Do nich należą zwłaszcza takie prawdy, jak natchnienie, kanoniczność i zrozumienie Pisma świętego”<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> *Schemata constitutionum et decretorum*, Series I, Romae 1962, s. 11.

<sup>61</sup> Chodzi głównie o tezy głoszone przez C. Boyera i H. Lennerza.

<sup>62</sup> *Schemata*, Series I, I, 5: „[...] imo Traditio, eaque sola, via est qua quaedam veritates revelatae, eae imprimis quae ad inspirationem, canonicitatem et integri-

Z przytoczonego tekstu wynika, że zarówno Ojcowie Soboru Trydenckiego, jak i Watykańskiego II stanęli wobec identycznego problemu: czy są takie prawdy wiary, które można poznać jako objawione tylko w oparciu o Tradycję wyjaśniającą w Kościele? Problem jest wprawdzie ten sam, ale kontekst, w jakim on występuje, jest nieco inny.

Na Soborze Trydenckim Ojcowie chcieli przeciwstawić się protestanckiej zasadzie „sola Scriptura” Przez odrzucenie ekskluzywizmu reformatorów podkreślili istnienie bosko-apostolskiej Tradycji obok Pisma świętego oraz należny jej równy Pismu szacunek i cześć ze strony Kościoła<sup>63</sup>. Ojcowie Soboru Watykańskiego II stanęli wobec problemu wewnątrzkościelnego, a mianowicie wobec faktu rozwoju formuł dogmatycznych w Kościele. Fakt ten chciano rozwiązać przyjmując istnienie w Kościele prawd objawionych, których nie można poznać jako objawionych za pomocą Pisma świętego, które Magisterium rozpoznawało i definiowało, gdyż — jak utrzymywano — otrzymało je z Tradycji. Członkowie Komisji Teologicznej stali więc na stanowisku, że może być w Kościele, w pewnych wypadkach Tradycja „konstytutywna”, skoro niektórych prawd nie można poznać bez niej. Istnieje więc nie tylko niewystarczalność formalna, ale również materialna Pisma świętego.

Wreszcie Magisterium Kościoła uznane zostało w schemacie I za regułę wiary powszechną i bliską<sup>64</sup>. Autorytatywna rola Magisterium wobec depozytu objawienia, akcentowana w połowie XIX w. w teologii katolickiej bez równoczesnego uwzględnienia jego funkcji służebnej razila teologów protestanckich.

Podkreślenie w schemacie I aspektu ilościowego przy omawianiu stosunku Pisma świętego do Tradycji, Tradycji „konstytutywnej” w Kościele, autorytatywnego charakteru Magisterium w stosunku do depozytu objawienia świadczy, że osiągnięcia teologii soborowej nie wywarły wpływu na treść nauki o Tradycji w początkowym okresie prac Soboru.

Schemat I, oddany w czasie I Sesji Soboru do przepracowania ustanowionej w tym celu Komisji Mieszanej, nie uległ zmianom, jakich oczekiwano. Dyskusje tej komisji nad treścią Tradycji ujawniły, że istnieją dwa „światy teologiczne”: jeden wywodzący się ze spuścizny i kontekstu teologicznego powstałego wokół interpretacji Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I, i drugi — usiłujący dać odpowiedź na problemy nurtujące ludzi współczesnych w świetle najnowszych opracowań teologicznych. W tej sytuacji można było oczekiwać nowego schematu, ale o charakterze

---

tatem omnium et singulorum sacrorum librorum spectant, clarescunt et Ecclesiae innotescunt”.

<sup>63</sup> DS 1501.

<sup>64</sup> *Schemata*, Series I, I, 6.

wybitnie kompromisowym, czyli schematu, w którym pominięte zostało rozwiązanie tak ważnych problemów, jak istota Tradycji, jej stosunek do Pisma świętego, do Magisterium itp. Jednak sam fakt, że w dyskusjach tych wysuwano rozwiązania problemu Tradycji sygnalizowane w dziełach takich teologów, jak: J. R. Geiselmann, Y. Congar, K. Rahner, P. Lengersfeld i in., świadczy, że stopniowo odstępowano od „klasycznej” koncepcji Tradycji.

Nowa redakcja schematu spotkała się z obojętnością ze strony Ojców Soboru. Jedni nadsyłali swoje uwagi, ale byli również tacy, którzy uważali, że sprawa Tradycji powinna być odłożona na czas bardziej odpowiedni do dyskusji.

## 2. NOWA KONCEPCJA TRADYCJI

W petycjach nadsyłanych do Komisji Mieszanej ujawniało się życzenie, by rozwiązano problem Tradycji według tendencji istniejących we współczesnej teologii. Domagano się np. uwzględnienia faktu, iż Tradycja jest chronologicznie wcześniejsza od Pisma świętego, zwrócenia uwagi na realny charakter Tradycji, na jej element podmiotowy itp.<sup>65</sup> Oprócz wspomnianych petycji duże znaczenie dla kierunku pracy nad nową redakcją schematu o Bożym objawieniu miały zmiany personalne dokonane przez pap. Pawła VI w łonie Komisji Doktrynalnej<sup>66</sup>.

Zgodnie ze wskazaniem biskupów oraz Komisji Koordynacyjnej należało przepracować i na nowo sformułować każdy punkt, a nawet każde zdanie wstępu i rozdziału I „tekstu receptus”<sup>67</sup> schematu o Bożym objawieniu. W pracy redakcyjnej nad nowym schematem wielką rolę odegrały projekty tekstu o Tradycji opracowane przez takich teologów, jak Y. Congar, K. Rahner, J. Hauschen i U. Betti<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Por Ch. Moeller, *Le texte du chapitre II dans la seconde période du Concile (Sessions II, III et IV)*, [W:] *La Révélation divine*, t. I, Paris 1968, s. 306.

<sup>66</sup> Odnowiona przez zmiany personalne Komisja Doktrynalna ustanowiła najpierw podkomisję złożoną z 7 Ojców Soboru i 19 periti. Skład personalny podkomisji: A. M. Charue — przewodniczący, E. Florit, F. Barbado, G. L. Pelletier, J. van Dodewaard, J. Hauschen, opat C. Butler; periti: U. Betti — sekretarz, G. Castellino, L. Cerfaux, C. Colombo, R. Gagnebet, S. Garofalo, A. Grillmeier, A. Kerrigan, Ch. Moeller, A. Prignon, K. Rahner, J. Ramirez, B. Rigaux, H. Schauf, O. Semmelroth, P. Smulders, L. Turrado. Pierwsza grupa podkomisji pod przewodnictwem E. Florita miała zajmować się częścią schematu II, dotyczącą objawienia i jego przekazywania, czyli wstępem i rozdziałem pierwszym.

<sup>67</sup> „Textus receptus” lub „textus prior” to formuły stosowane przez Ojców Soboru na oznaczenie tekstu, który należało przepracować, by stworzyć nowy schemat.

<sup>68</sup> Dokładną relację na temat projektów podaje członek podkomisji Ch. Moeller, art. cyt., s. 313—319.



W nowo opracowanym schemacie (III) synteza nauki o Tradycji znajdowała się w rozdziale II. Rozdział I, utworzony ze wstępu schematu II, podawał naukę o objawieniu jako rzeczywistości obejmującej Pismo święte i Tradycję, czyny i słowa. Zaś historyczny aspekt objawienia — stwierdzenie, że Bóg sam się objawia, że w pewnym sensie On „jest” objawieniem, dawało podstawy koncepcji Tradycji zarysowanej w rozdziale II.

Dzięki poszerzonej koncepcji Ewangelii w projekcie J. Hauschena i jego wyjaśnieniu „apostolskiej Tradycji Ewangelii”, opracowano nowy punkt o Tradycji, bez konieczności poruszania bardzo drażliwego tematu, jakim był problem przedmiotowego stosunku Pisma świętego do Tradycji. Akceptacja „apostolskiej Tradycji Ewangelii” pozwoliła jaśniej niż dotychczas dostrzec wyjątkową harmonię, a równocześnie różnicę między Pismem świętym i Tradycją<sup>69</sup>.

Kilkudniowa dyskusja soborowa nad schematem III ujawniła, jak wielkie były różnice między zwolennikami teologii „klasycznej” i Ojcami, którzy wniknęli w nurt teologii soborowej. Pierwszym zależało głównie na losie prawd z trudem wypracowanych i usystematyzowanych pod kątem widzenia polemiki z protestantyzmem czy błędami XIX i XX w. Ojcowie ci odznaczyli się ścisłością i precyzją pojęć, logiką rozumowania i popularyzacją swojej metody dzięki podręcznikom teologii, w których ten typ wykładu treści objawienia przeważał. Drudzy, skoncentrowani w pierwszym rzędzie na osobie Chrystusa i Jego zbawczym dziele, postawili sobie jako punkt wyjścia Pismo święte i Kościół współczesny. Kościół ten ma działać w świecie, do którego został posłany. O ile cel i punkt wyjścia były w drugiej grupie bliższe współczesnej myśli Kościoła, o tyle słabą stroną tego kierunku był brak precyzji naukowej w określaniu rzeczywistości zbawczej, o której chciał mówić. Ostateczna treść i formuła *Dei Verbum* świadczą, że wykorzystane zostały obie tendencje. Wpływ współczesnej teologii ujawnił się w promulgowanej *Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym* tam, gdzie podkreślony został historyczny aspekt objawienia i realizacja tajemnicy zbawienia w Kościele przez Tradycję realną i dynamiczną. Natomiast znamieniem teologii „klasycznej” jest forma dokumentu soborowego, w której ujawnia się jak najdalej idąca ścisłość naukowa w doborze terminologii oraz logiczne przeprowadzenie toku myśli.

<sup>69</sup> Ch. Moeller (art. cyt., s. 317) wyjaśnia, że J. Hauschen opracował pojęcie Ewangelii wykorzystując dzieło L. Cerfaux (*La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Tournai 1947).

### 3. ISTOTA TRADYCJI KONSTYTUTYWNEJ I WYJAŚNIAJĄCEJ WEDŁUG DEI VERBUM

Wychodząc z pojęcia objawienia, jako wydarzenia zbawczego o charakterze sakramentalnym (czyny i słowa Boga w historii), które z pozytywnej woli Boga aktualizuje Kościół w przestrzeni i czasie, Ojcowie Soboru starali się ukazać głównie istotę Tradycji apostoelskiej konstytutywnej i Tradycji wyjaśniającej w Kościele poapostoelskim.

Według *Dei Verbum*, źródłem Tradycji apostoelskiej konstytutywnej jest Ewangelia, która obejmuje wszystko, co apostołowie otrzymali bezpośrednio od Jezusa Chrystusa oraz czego nauczyli się od Ducha Świętego<sup>70</sup>. Wspomniane formuły dokumentu soborowego świadczą, że przedmiotem, który apostołowie otrzymali, jest zarówno Jezus historyczny, jak i Chrystus uwielbiony. W ten sposób w ramy depozytu pod względem przedmiotowym wchodzi faktycznie cała Ewangelia. Uwzględniony został również element podmiotowy zarówno w sposobie przekazywania Ewangelii, jak i w działaniu Ducha Św., który nie tyle poucza, ile raczej sugeruje i prowadzi po drodze działając w świadomości wierzącego<sup>71</sup>. Ścisły związek elementów przedmiotowego i podmiotowego apostoelskiej Tradycji konstytutywnej przejawia się również w formule wyrażającej przekazywanie apostoelskie w postaci przepowiadania ustnego, przykładu, instytucji oraz słowa pisanego pod natchnieniem Ducha Świętego<sup>72</sup>. Uwzględnienie czynnika doktrynalnego i witalnego w Tradycji konstytutywnej sprawia, że ujawnia się w niej z jednej strony trwałość i niezmienność: „Chrystus jest ten sam teraz i na wieki”<sup>73</sup>, a z drugiej stały rozwój pojmowania Ewangelii pod ustawicznym działaniem Ducha Świętego w Kościele.

Wyjątkowe znaczenie, zwłaszcza dla rozwoju dialogu ekumenicznego, posiada numer 8 *Dei Verbum* poświęcony Tradycji wyjaśniającej w Kościele. Na temat bowiem Tradycji konstytutywnej istnieje w zasadzie zgodność poglądów między teologami katolickimi i protestanckimi. Przedmiotem sporów teologicznych o charakterze interkonfesyjnym, a nawet powodem rozbicia Kościoła w XVI w. były całkowicie odmienne koncepcje Tradycji wyjaśniającej w Kościele poapostoelskim. Zredukowaniu

<sup>70</sup> *Dei Verbum* II, 7a (w dalszym ciągu będę cytował skrótem DV na oznaczenie Konstytucji).

<sup>71</sup> DV II, 7a: „[Apostoli] in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant [...]”. Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet*, [W:] *Assemblée du Seigneur*, n. 47, s. 37—55.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Hbr 13, 8.

Tradycji wyjaśniającej do „*traditiones humanae*” w nauce reformatorów Kościół katolicki przeciwstawił naukę o Ewangelii przekazywanej w księgach pisanych i niepisanych tradycjach <sup>74</sup>, nie mogąc w owym czasie uściślić istoty tychże tradycji. W dobie rewizji poglądów na Tradycję wyjaśniającą w teologii protestanckiej oraz w okresie rozwoju badań nad Tradycją we współczesnej teologii katolickiej Sobór Watykański II mógł bliżej wyjaśnić, co rozumie przez Tradycję wyjaśniającą w Kościele.

W świetle *Dei Verbum* Tradycja wyjaśniająca zachowuje ścisły związek czynnika materialnego i formalnego, właściwy dla Tradycji konstytutywnej, oraz jej aspekt zachowawczy i dynamiczny <sup>75</sup>. *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* wyraziła treść Tradycji wyjaśniającej w formule, która wskazuje, iż jest ona ściśle związana z podmiotem. Treścią Tradycji wyjaśniającej jest bowiem wszystko, co przyczynia się do prowadzenia życia świętego i pomnożenia wiary Ludu Bożego <sup>76</sup>. Cała Ewangelia przekazywana jest przez Kościół w jego nauce, życiu i kulcie, czyli w tym wszystkim, czym Kościół jest i w co wierzy <sup>77</sup>. Bytowanie Kościoła i jego wiara w obiektywną prawdę wzajemnie się uzupełniają i nie można ich oddzielać. Tego rodzaju Tradycja wyjaśniająca w Kościele posiada wymiar historyczny związany z konkretnym czasem, przeszłością i przyszłością. Najważniejsze wydaje się jednak zacieśnienie przez *Dei Verbum* Tradycji wyjaśniającej do Tradycji apostoelskiej <sup>78</sup>. W ten sposób jeszcze raz Kościół wypowiedział jasno swą wiarę w nadprzyrodzony charakter nie tylko Tradycji konstytutywnej, ale również Tradycji wyjaśniającej.

Uwzględniając elementy podmiotowy i przedmiotowy w istocie Tradycji, jej historiozbawczą i sakramentalną strukturę oraz jej apostoelskość, Ojcowie Soboru Watykańskiego II zdawali sobie sprawę z trudności jej adekwatnego zdefiniowania. Faktycznie *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* nie daje definicji Tradycji, ale za to podaje pełniejszy jej opis. Cały rozdział II *Dei Verbum*, a zwłaszcza numery 7 i 8 stopniowo precyzują i uściślają to pojęcie. Konsekwentnie więc

<sup>74</sup> DS 1501.

<sup>75</sup> Por. DV II, 8a.

<sup>76</sup> DV II, 8a: „Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei sancte ducendam fidemque augendam conferunt [...]”

<sup>77</sup> Tamże: „[...] sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit”.

<sup>78</sup> DV II, 8b: „Haec quae est ab Apostolis Traditio [...]”. Wyjaśnienie tej formuły znajduje się w relacji do schematu IV n. 8 (C), s. 19: „Loco »Viva haec Traditio«, dicitur »Haec quae est ab Apostolis Traditio«. Hisce additis verbis quae, a s. Ireneo proveniunt Adv. Haer. III, 3, 2 (PG 7, 849 A), apertius ostenditur hic de Traditione agi tantum originis divinae, non autem de traditionibus mere ecclesiasticis [...]”

i terminy takie, jak „*Traditio*”, „*transmittere*”, „*tradere*” czy nawet „*traditiones*” stosowane w tekście dokumentu soborowego będą posiadały różne znaczenia, odpowiednio do kontekstu, w jakim są użyte. Odczytanie sensu terminów i formuł nie jest rzeczą łatwą. Przewodnikiem w pracy nad egzegezą tekstu soborowego mogą być najpierw uwagi podane w relacji do schematu IV odnośnie do formuły: „*Haec quae est ab Apostolis Traditio [...]*”<sup>79</sup>, następnie wyjaśnienie, jakiego Komisja Teologiczna udziela dwu Ojcom Soboru, którzy w obecnym brzmieniu tekstu *Dei Verbum* o rozwoju Tradycji widzieli niebezpieczeństwo pomieszania pojęć Tradycji w sensie aktywnym i pasywnym. W wyjaśnieniu podkreślono najpierw ścisłą łączność, jaka zachodzi między obydwoma koncepcjami Tradycji, a równocześnie przypomniano, iż znaczenie pojęcia Tradycji ujawnia się zawsze w kontekście, w jakim ten wyraz występuje<sup>80</sup>.

Przytoczone uwagi, a zwłaszcza treść numeru 8 *Dei Verbum*, dosyć jasno wskazują, że Tradycja wyjaśniająca w Kościele obejmuje całą nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawczą (Ewangelię)<sup>81</sup>, przekazywaną w nauce, życiu i kulcie, czyli tym, czym Kościół jest (element podmiotowy) i w co wierzy<sup>82</sup> (element przedmiotowy). Sobór Watykański II zaakcentował nie tylko czynnik treściowy Tradycji wyjaśniającej, ale także funkcję przekazicielską. Od tej strony można ująć Tradycję wyjaśniającą w Kościele jako przekazywanie przez Kościół całej i żywej Ewangelii w świecie<sup>83</sup>. Na takie określenie naprowadza najpierw sam tytuł II rozdziału *Dei Verbum* („*De Divinae Revelationis transmissione*”), następnie tekst numeru 9, w którym jako „*differentiam specificam*” Tradycji podkreślono, że ona „*verbum Dei [...] integre transmittit*”<sup>84</sup>.

Podana definicja Tradycji wyjaśniającej nie jest wyczerpująca. Ojcowie Soboru zdawali sobie sprawę z tego, że Tradycja, jako rzeczywistość z istoty sakramentalna, nie może być zdefiniowana adekwatnie. Można dać tylko mniej lub bardziej doskonały jej opis, który jednak nie obejmuje w pełni całej jej treści.

<sup>79</sup> Por. cyt. przypis 78.

<sup>80</sup> *Modi ad n.* 8, nr 30, s. 21: „*Duo Patres dolent quod »Traditio« sumatur nunc sensu activo tunc sensu passivo; unde timent confusionem. R. — Duae acceptiones intimae inter se connectuntur; significatio ex contextu determinari debet. Inde a lin. 10 acceptio est passiva, scilicet de illo quod traditur; conf. lin. 16 et 27*”.

<sup>81</sup> DV II, 7b: „*Ut autem Evangelium integrum et vivum iugiter in Ecclesia servaretur [...]*”.

<sup>82</sup> DV II, 8a.

<sup>83</sup> DV II, 7a i 8b. Nieomyślne przekazywanie przez Kościół jasno zostało ukazane w *Lumen gentium*, II, 11 i 12.

<sup>84</sup> DV II, 9.

Opisowe, ale bardziej całościowe ujęcie istoty Tradycji, podane przez *Dei Verbum*, mogło powstać dzięki metodzie pracy zastosowanej najpierw w teologii współczesnej, a następnie w drugim etapie pracy Soboru Watykańskiego II. Zamiast rozpatrywać problemy teologiczne metodą analityczną, stosowaną na poprzednich soborach, obecny Sobór zastosował raczej metodę syntetyczną. Pierwszą metodę cechuje charakterystyczny spójnik „et”<sup>85</sup>, drugą zaś zwrot „una cum”<sup>86</sup>.

Obrana metoda przyczyniła się do tego, że powrócono do Ewangelii jako źródła Tradycji apostoelskiej konstytutywnej i wyjaśniającej i w jej świetle rozpatrywano istotę, formy i rozwój Tradycji w Chrystusie i apostołach oraz w Kościele.

Ujmowanie przez Ojców Soboru Watykańskiego II istoty Tradycji według metody „syntetycznej” pozwoliło lepiej ukazać jej treść, sakramentalną strukturę, realne istnienie w świadomości Ludu Bożego, a wreszcie jej apostoelskość i rozwój. Pojęcie Tradycji, sformułowane przez Sobór, dzięki uwzględnieniu jej istotnych elementów jest bliższe pełnemu jej określeniu, do którego zmierzała i zmierzać będzie wszelka praca badawcza w tej dziedzinie, i równocześnie możliwe do przyjęcia w teologii protestanckiej, gdyż uwzględniło, a nawet podkreśliło bardziej niż dotychczasowe wypowiedzi Magisterium subiektywny element Tradycji.

## LA GENÈSE DE LA CONCEPTION CONCILIAIRE DE TRADITION

### Résumé

L'importance du texte *Dei Verbum* consacré à la Tradition pour la vie ecclésiastique intérieure et oecuménique met le théologien en face du devoir de l'authentique compréhension de sa substance. Cette compréhension facilite beaucoup la connaissance de la genèse historique du texte lui-même dans le cadre des discussions conciliaires, mais aussi celle de la genèse de ce problème dans le cadre des discussions théologiques qui avaient précédé la convocation du Concile.

Dans les recherches sur la Tradition, surtout celles des théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, selon la méthode que l'on employait on soulignait tantôt son élément objectif, tantôt son élément subjectif. Ainsi les tentatives pour formuler une définition générale de la Tradition étaient incomplètes. Chacune de ces tentatives pour résoudre le problème de l'essence de la Tra-

<sup>85</sup> Klasycznym przykładem metody analitycznej jest formuła Soboru Trydencckiego podkreślająca, że Ewangelia zawarta jest „in libris scriptis et sine scripto traditionibus” (DS 1501).

<sup>86</sup> Przykładem metody syntetycznej mogą być formuły występujące w *Dei Verbum*, np.: VI, 21: „Eas [Divinas Scripturas] una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet [...]” czy w VI, 24: „Sacra Theologia in verbo Dei scripto, una cum Sacra Traditione, tamquam in perenni fundamento innitur [...]”.

dition suivant la méthode analytique s'avérait ou bien trop limitée, par-ce qu'elle ne pouvait pas embrasser tous les phénomènes considérés comme la Tradition, ou bien trop générale et vague au point de pouvoir être appliquée à la réalité dépassant l'étendue de la Tradition apostolique.

Ce n'est que le retour à la conception biblique de la révélation et les vives discussions théologiques provoquées d'abord par la proclamation du dogme de l'Assomption et puis par l'annonce du concile oecuménique, enfin le développement des recherches sur la Tradition dans la théologie protestante et l'influence de celles-ci sur la théologie catholique qui permirent de formuler une conception plus synthétique de la Tradition.

Les travaux des experts, des commissions et des Pères du II<sup>ème</sup> Concile du Vatican, travaux qui ont duré plus de 6 ans, reflètent fidèlement presque toutes les tendances dans les recherches théologiques sur la Tradition. Dans la I<sup>ère</sup> étape des travaux du Concile (rédaction I et II du schéma sur *La Révélation Divine*) on a approfondi l'essence de la Tradition, surtout à l'appui des résultats acquis dans ce domaine par la théologie „classique”. Conséquemment les discussions tournaient donc autour de la relation objective entre l'Écriture Sainte et la Tradition comme autour de celle entre l'autorité de l'Église et le dépôt révélé.

Dans la II<sup>ème</sup> étape des travaux (schémas III à V) grâce aux changements personnels dans la Commission Doctrinaire et aux pétitions des Pères du Concile envoyées à la Commission Mixte, on élaborera une conception synthétique de la Tradition, conformément au principe *una cum* utilisé par les Pères du Concile dans les analyses des problèmes théologiques. Leur méthode de travail permit d'apercevoir dans l'essence de la Tradition un élément objectif et subjectif ainsi que le caractère sacramentel et historico-salvifique de la transmission du dépôt révélé.