

KS. WAŁAW HRYNIEWICZ OMI

## TRADYCJA JAKO PRINCIPIUM JEDNOŚCI NAUCZANIA TEOLOGICZNEGO \*

We współczesnej myśli teologicznej i w życiu Kościoła istnieje wzrastające napięcie pomiędzy wiernością względem tradycji a nastawieniem na teraźniejszość i przyszłość, napięcie pomiędzy 'ressourcement' a 'aggiornamento', teorią a praktyką, wizją jedności Kościołów lokalnych a Kościoła powszechnego. Jakkolwiek napięcie to w mniejszym lub większym stopniu zawsze w Kościele istniało, zaznacza się ono szczególnie mocno w obecnej sytuacji przełomu.

Sytuacja ta nie uchodzi uwagi tych, którzy od zewnątrz przypatrują się ze wzrastającym zainteresowaniem posoborowej odnowie w Kościele katolickim<sup>1</sup>. Inne Kościoły chrześcijańskie przeżywają, na swój sposób, te same problemy. Powstaje coś nowego i trzeba przygotować się na to. Sytuacja przełomu posiada jednakże nie tylko swoje obietnice, ale również i niebezpieczeństwa. Synteza wierności wobec tradycji i poszukiwania nowych rozwiązań zawsze pociągała za sobą bolesne i długotrwałe konflikty. Harmonia i równowaga między naturą a nadnaturą, transcendencją a hu-

---

\* Ks Rektorowi Prof. Drowi A. M. Krąpcowi OP oraz Ks. Prof. Drowi S. Kamińskiemu składam serdeczne podziękowanie za cenne uwagi, zwłaszcza z dziedziny współczesnej logiki języka, które wykorzystałem w III części niniejszego artykułu.

<sup>1</sup> Pisał niedawno K. Skjoldsgaard, znany teolog Ewangelickiego Kościoła Lutherańskiego, profesor dogmatyki na uniwersytecie w Kopenhadze, iż „dzisiaj Kościół rzymskokatolicki również nie jest jednolitym blokiem [...] Istnieją stronnictwa i kierunki, których niepodobna zespolić w jedno. Co więcej — istnieje 'Kościół podziemia', złożony z młodych przeważnie ludzi, którzy są przekonani, że mogą żyć po chrześcijańsku tylko w opozycji do oficjalnego Kościoła [...] Kto odważy się powiedzieć, że jest to tylko zjawisko przejściowe? Istnieją dzisiaj katolicy teologowie, którzy lepiej rozumieją teologów ewangelickich aniżeli swoich własnych [...] Sprawą doniosłej wagi jest problem, czy dzisiaj papież rzeczywiście może być uważany za jedynie prawomocny przekaznik rzymskokatolickiego Kościoła?”. *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego? Odpowiedź protestanta*. „Concilium” nr 1-5:1970 s. 250-251. Por. tamże wypowiedzi N. Nissiotis, J. Macquarrie oraz innych teologów niekatolickich.

manizacją słowa Bożego realizuje się powoli i z trudem w myśleniu teologicznym.

W ciągu wieków Kościół przeszedł przez wiele „kryzysów wzrostu” Sytuacja przełomowa zaistniała już w Kościele apostoelskim, gdy starotestamentalne modele myślenia okazały się niewystarczające do wyrażenia 'nowości' chrześcijaństwa (cf. Gal 6, 5; 2 Kor 5, 17; Dz 15). Św. Paweł pierwszy usiłował przerzucić pomost pomiędzy światem semickim a greckim wprowadzając do chrześcijaństwa nowe, hellenistyczne modele myślenia i interpretacji. Sytuacje przełomu powstawały głównie pod wpływem zetknięcia się chrześcijaństwa z nowymi kulturami, zwłaszcza zaś z nową filozofią człowieka i świata. Tak było np. przy konfrontacji myśli chrześcijańskiej z filozofią grecką w epoce patrystycznej oraz z filozofią arystotelesowsko-arabską w epoce kształtowania się średniowiecznej syntezy św. Tomasza z Akwinu. Perspektywy otwarte przez myśl współczesną, powrót do Pisma św. i Ojców Kościoła, kontakty ekumeniczne, ewolucja klimatu myślenia pod wpływem nowych form doświadczenia ludzkiego, konfrontacja nowej problematyki z dawnymi prawdami wiary przekazanymi przez tradycję — wszystkie te czynniki stwarzają jeszcze jedną sytuację przełomu domagającą się nowej syntezy myśli teologicznej.

Jak dowodzi historia teologii, refleksja teologiczna toruje sobie drogę wśród konfliktów, a nawet potępień. Każda nowa idea musi przejść najpierw przez okres swojej „catharsis”, za każdym bowiem razem do tego, co jest autentyczne w odnowie, może dołączyć się cząstka błędu. Trudności, napięcia i konflikty są wynikiem istnienia Kościoła w czasie, historii i określonej kulturze. Słusznie podkreślił K. Skydsgaard, iż musimy wszyscy nauczyć się myślenia w duchu bardziej biblijnym<sup>2</sup>. Pierwotna gmina chrześcijańska widziała w dziejach Izraela typ wędrownego Ludu Bożego. Był to lud, który nigdy nie zaznał bezpiecznego spokoju i nie posiadał trwałego miejsca pobytu. Słowo Boże, wciąż żywe i nowe, nieustannie zmuszało go do marszu naprzód drogą Bożą. Bóg kierował swym ludem poprzez nieustanny, trudny „dialog”, często pełen konfliktów i napięć. Izrael był Ludem Wyjścia i Wygnania i właśnie jako taki usłyszał obietnicę Dobrej Nowiny: „Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję rzeczy nowej” (Iz 43, 18). Prawdą jest, że Kościół jako nowy Lud Boży różni się od starego, jednakże zasadnicze wymiary egzystencji „pielgrzymiej” realizują się również w jego życiu, „aż Pan przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Świadomość tej prawdy przebija z *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, zwłaszcza zaś z rozdziału

<sup>2</sup> Tamże s. 252. Por. także J. Moltmann. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München 1968<sup>7</sup> s. 280, 300.

siódmego o eschatologicznym i pielgrzymującym charakterze Kościoła; wiąże się z tym historyczny wymiar Kościoła i jego teologii, które pociągają za sobą niedoskonałość, potrzebę ustawicznej odnowy i reformy (KDK n. 8,9; DE n. 6, 7) <sup>3</sup>.

Stan przełomu i napięcia jest zrozumiały w świetle eschatologicznego i historycznego wymiaru Kościoła; napięcie oznacza jednak konfrontację, różnicę zdań, konflikt, przeciwstawne dążenia. W takiej sytuacji zagadnienie jedności wiary i nauczania nabiera szczególnej wagi. Potrzebna jest odnowa i reforma w Kościele (*Ecclesia semper reformanda*), ale odbywać się ona musi w duchu wierności względem tradycji chrześcijańskiej, z zachowaniem jedności wiary w tym, co istotne w chrześcijaństwie („in necessariis unitatem custodientes”, DE nr 4). Jeden z najbardziej aktywnych na Soborze Watykańskim II ekspertów w kwestii tradycji, Y. M. Congar, słusznie podkreślił jej niezastąpioną rolę w dziele odnowy i jedności: „Moim zdaniem, największy problem aktualny polega na tym, aby nie szukać odpowiedzi jedynie w oparciu o to, co nowe, począwszy np. od tego, co powiedziano od r. 1945, lecz poszukiwać bez przerwy w tradycji Kościoła, w jego wielkich źródłach” <sup>4</sup>.

Same pojęcia tradycji i jedności są niezwykle bogate, złożone, a nawet kontrowersyjne. W niniejszym artykule nie zamierzamy bynajmniej podawać różnorodnych koncepcji tradycji. W tym celu wystarczy odwołać się do szeregu najbardziej zasadniczych monografii <sup>5</sup>. Zadaniem naszym jest ukazanie jej roli w zachowaniu jedności wiary i nauczania na tle

<sup>3</sup> F. Holböck trafnie charakteryzuje pielgrzymujący stan Kościoła wyróżniając poczwórne prawo rządzące jego egzystencją: prawo tajemnicy, wzrostu, słabości i konfliktu. *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht*. W: *Mysterium Kirche*. T. I. Salzburg 1962 s. 230-251.

<sup>4</sup> Y. M. J. Congar. *Fondements théologiques de l'esprit oecuménique d'après Vatican II*. W: *Le schisme. Sa signification théologique et spirituelle*. Lyon 1967 s. 22.

Na temat tradycji por. Y. M. J. Congar. *La Tradition et les traditions*. T. 1-2. Paris 1960-1963; tenże. *La Tradition et la vie de l'Église*. Paris 1963; H. Holstein. *La Tradition dans l'Église*. Paris 1960; P. Lengsfeld. *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1960; J. R. Geiselmann. *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Freiburg i. Br. 1962; *De Scriptura et Traditione* (dz. zbior.). Romae 1963; J. Pieper. *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. München 1970; H. Bogacki. *Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej*. „Coll. Theol” R. 34:1963 s. 29-79; S. Nagy. *Tradycja w teologii katolickiej*. W: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny* Lublin 1965 s. 131-145; P. Socha. *Geneza soborowej koncepcji Tradycji*. „Rocz. Teol.-Kanon.” T. 17:1970 z. 2 s. 31-52; J. Szymusiak. *Tradycja, Pismo święte, Magisterium Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie” T. 72:1969 s. 371-387; W. Gnutek. *Drugi Sobór Watykański o Tradycji świętej*. W: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Objawieniu*. Kraków 1968 s. 45-65. J. Ratzinger. *Offenbarung und Überlieferung*. Freiburg i. Br. 1965. Na temat jedności por. G. Thils. *Unité catholique ou centralisation à outrance*. Louvain 1969.

współczesnych tendencji i opinii w Kościele, niewystarczająco nieraz — jak się wydaje — troszczących się o utrzymanie prawdziwego kontaktu z wielkim nurtem tradycji chrześcijańskiej. Jedności tej można szkodzić zarówno przez minimalizowanie tradycji, jak też przez majoryzowanie i absolutyzowanie pewnych tradycji ludzkich.

## I. JEDNOCZĄCA ROLA TRADYCJI

„Chrześcijaństwo jest z istoty swej czymś odziedziczonym, zależnością względem Ojców w wierze”<sup>6</sup>. Fakt ten decyduje o wielkości i roli tradycji w Kościele. Rozumiana w sensie szerokim jest ona całą rzeczywistością i życiem chrześcijaństwa; jako taka jest przekazana i przyjęta z samych źródeł historii zbawienia, a równocześnie jest rzeczywistością zawsze aktualną i żywą, najściślej zespoloną z całą kulturą.

1. Wielkość i jednoczącą moc tradycji chrześcijańskiej można łatwiej zrozumieć i ocenić wówczas, gdy rozpatruje się ją nie tylko jako rzeczywistość w porządku nadprzyrodzonym, ale też jako zdarzenie kulturowe.

Zjawisko tradycji jest rzeczywistością złożoną, wielowarstwową i dynamiczną. Chrześcijaństwo jako synteza pierwiastka naturalnego i nadprzyrodzonego nie wyklucza bynajmniej praw naturalnego rozwoju swoich form i konkretyzacji historycznych. Kultura ludzka rozwija się według swoich własnych praw naturalnych; prawa te nie przestają funkcjonować nawet wtedy, gdy zostaną wszczepione w nadnaturę. Tradycja chrześcijańska nie przestaje być zjawiskiem kulturowym, chociaż z istoty swej wykracza poza wymiary naturalne. Jako rzeczywistość nadprzyrodzona, tradycja chrześcijańska nie niszczy swych właściwości naturalnych, wręcz przeciwnie, udoskonala je i podnosi do porządku wyższego.

Jednocząca funkcja tradycji jako zjawiska kulturowego posiada swą ostateczną podstawę w ontycznej jedności natury ludzkiej, zdolnej do tworzenia i przekazywania wartości poprzez pokolenia. Tradycja jest jednym z podstawowych czynników aktualizujących tę jedność; jako organiczna więź między pokoleniami ludzkimi, zapewnia ona historii ludzkiej fundamentalną ciągłość, bez której niemożliwy byłby wszelki rozwój i postęp. W świecie wartości kulturowych tradycja pełni niezaprzeczalną funkcję scalającą i zachowawczą, równocześnie zaś umożliwia dalszy rozwój w ciągu dziejów. Nawet wszelkie rewolucje, aczkolwiek przeciwstawiają się aktualnemu stanowi rzeczy, utrzymują tę samą linię rozwojową. Często w przełomowych momentach historii nawiązuje się do wcześniejszych etapów rozwojowych<sup>6a</sup>.

<sup>6</sup> Congar. *La Tradition et la vie de l'Église* s. 117.

<sup>6a</sup> Por. J. Szacki. *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971.

Dynamiczną strukturę aktu tradycji wyraził św. Augustyn w słowach: „quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt”<sup>7</sup>. Owo 'hoc' oznacza, że treścią przekazu tradycji jest dokładnie to samo, co zostało przejęte: ostatni w łańcuchu tradycji otrzymują od swych poprzedników to samo, co pierwsi w tymże łańcuchu przekazali swoim następcom. Zasadnicza rola tradycji polega zatem na zachowaniu przekazanej treści w stanie czystym, bez żadnych dodatków czy uszczupień; stąd pojęcie tradycji wiąże się z pojęciem skarbu (thesaurus) i powierzonego dobra, którego należy strzec (depositum, paratheke — termin zaczerpnięty z antycznego prawa depozytalnego; cf 1 Tym 6, 20). Podstawową ideę tradycji wyraża również pojęcie pamięci, przypominania (anamnesis), tj. uobecniania wydarzenia, przeżycia lub słowa, utrwalonych w pamięci. Stąd też W. Solowjew trafnie nazwał tradycję „pamięcią społeczności”; pamięcią, która nie pozwala utracić tego, co istotne, ani dodać czegoś, co nie należy do jej pierwotnej treści<sup>8</sup>.

2. Tradycja występuje we wszystkich religiach naturalnych jako niezbędny wymiar samego faktu religijnego. Religia w sposób istotny wiąże się z tradycją jako zjawiskiem ogólnoludzkim, będącym konsekwencją społecznego wymiaru egzystencji ludzkiej.

Tradycja religijna istnieje jednakże w ramach określonej kultury danego narodu; rozwój kulturowy przyczynia się w dużym stopniu do kształtowania się poszczególnych form doświadczenia religijnego. Badania etnologiczne oraz historyczne i filozoficzne poświęcone religiom pierwotnym wykazały niezwykle znaczenie czynnika tradycji w samym fakcie religijnym jako takim: tradycja jest środkiem zachowania tożsamości religii, a zarazem przyczyną jej rozwoju, życia i akomodacji do poszczególnych form kultury; jest żywą więzią między pokoleniami, która nie pozwala, aby religia stała się pustym i martwym zbiorem form i obrzędów.

Kulturowy wymiar faktu religii nie decyduje jeszcze o właściwym rdzeniu tradycji religijnej; jest nim doświadczenie pierwiastka sakralnego (sacrum), dokonujące się w religiach naturalnych przez uczestnictwo w obrzędach kultycznych, przekazywanie mitów i formuł religijnych, wierne wyrażających tradycje przodków. Tradycja religijna przygotowała ludzkość na przyjęcie Objawienia Bożego, a zarazem dostarczyła mu tworzywa kulturowego, w którym Objawienie to mogło się wyrazić: słownictwa, obrazów, rytów... Całe dziedzictwo kulturowe ludów, wśród których Bóg wybrał swój lud, zostało przejęte i przetworzone przez Objawienie judeo-chrześcijańskie. Sam Chrystus jako inicjator nowej tradycji wyraził peł-

<sup>7</sup> *Contra Julianum* 2, 10, 34; PL 44, 698.

<sup>8</sup> W. Solowjew. *Deutsche Gesamtausgabe*. Hrsg. v. W. Szyllkarski. Bd. 7. Freiburg i. Br. 1953 s. 268. Cyt. za Pieperem, jw. s. 29.

nię Objawienia chrześcijańskiego w tradycji semickiej, nadając jej równocześnie zgoła nowe wymiary. „W tym znaczeniu można powiedzieć, że tradycja judeo-chrześcijańska o wyraźnie zdeteterminowanych wymiarach historycznych i duchowych, zakorzenia się w najbardziej prymitywnej tradycji religijnej. Nie dokonało się to, rzecz jasna, na drodze automatycznej i koniecznej ewolucji, lecz dzięki gestowi życzliwości Bożej, która od początku [...] przygotowała Chrystusa oraz czasy i momenty, w których miał On ujawnić odwieczny plan miłości odkupieńczej. Tradycja religijna jest więc czymś więcej niż empiryczną więzią łączącą pokolenia i dającą uczestnictwo najmłodszym w tym, co czynili ich ojcowie. Tradycja jest przekazywaniem Dobrej Nowiny, łaskawego wkroczenia Boga w historię ludzką”<sup>9</sup>. Pełne znaczenie tradycji religijnej polega na tym, że zapewnia ona ciągłość przekazu oraz aktualność przekazywanej treści. Jest ona nie tylko zwykłą komemoracją przeszłości, lecz także uobecnieniem minionych wydarzeń, zwłaszcza za pośrednictwem formuł i obrzędów religijnych.

3. Podkreślenie naturalnego wymiaru tradycji chrześcijańskiej jako zjawiska kulturowego nie narusza w niczym katolickiej koncepcji tradycji jako wydarzenia nadprzyrodzonego i eklezjalnego. Przez kilka wieków protestanci skłonni byli widzieć w tradycji katolickiej jedynie zjawisko kulturowe i czysto ludzkie (*traditiones humanae*), wręcz szkodliwe dla chrześcijańskiego przekazu prawdy objawionej zawartej w samym Piśmie świętym (*Scriptura sola*).

We współczesnej teologii protestanckiej dokonuje się wyraźny proces rewaloryzacji tradycji, głównie dzięki naukowym metodom badania źródeł teologicznych (*Form- und Redaktionsgeschichtliche Methode*). Pomimo istniejących nadal rozbieżności w koncepcji tradycji, badania te wykazały jej istnienie u podstaw samego Pisma świętego i przekonały, że Pismo święte jest wyrazem tradycji kościelnej w pierwszym etapie jej rozwoju<sup>10</sup>. Uznanie tradycji eklezjalnej i jej ścisłego związku z Pismem świętym

<sup>9</sup> Holstein, jw. s. 156. O roli tradycji w religiach neutralnych, tamże s. 147-167. Zob. również G. Mensching. *Tradition und Neuschöpfung in der Religionsgeschichte*. „Zeitschrift f. Religionsund Geistesgeschichte” T. 9:1957 s. 201-221; Lengsfeld, jw. s. 155-158; Geiselman, jw. s. 61-83; B. Snell. *Tradition und Geistesgeschichte*. „Studium generale” T. 4:1951 s. 339-345.

<sup>10</sup> Por. O. Cullmann. *Die Tradition als exegetisches, historisches, und theologisches Problem*. Zürich 1954; G. Ebeling. „*Sola Scriptura*” und das Problem der Tradition. W: *Wort Gottes und Tradition*. Göttingen 1964 s. 91-143; F. Leenhardt. *Sola Scriptura ou Écriture et Tradition*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” T. 36:1961 s. 5-46; K. E. Skydsgaard. *Schrift und Tradition*. „Kerygma und Dogma” T. 1:1955 s. 161-179. Por. także na ten temat sprawozdania komisji północnoamerykańskiej i europejskiej z prac przygotowawczych do plenarnej sesji organizacji Wiara i Konstytucja w Montrealu 1963: 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 s. 433-442; C. Outler.

podważyło twierdzenia teologii protestanckiej XVI wieku o tradycji jako zjawisku czysto ludzkim, przeciwnym Pismu świętemu; przyczynił się do tego w dużej mierze także rozwój katolickich badań nad tradycją oraz jej stosunkiem do Pisma świętego i Kościoła.

Bóg, udzielając swego Objawienia, chciał, aby ono było przekazywane w sposób ludzki, w ramach aktywności kulturowej, na wzór Wcielenia. Pozwala to nam lepiej zrozumieć, że jeśli już na płaszczyźnie ludzkiej tradycja jest potężnym czynnikiem jedności oraz niezbędnym środkiem przekazywania wartości ludzkich poprzez pokolenia, to tym bardziej funkcję tę pełni tradycja chrześcijańska, nie niszcząc praw natury, lecz nadająca im nowe, bogatsze wymiary. Jeśli zatem akcentujemy wartość tradycji jako zjawiska kulturowego, przyznajemy protestantom rację w tym, że tradycja chrześcijańska jest rzeczywiście — w jednym ze swoich wymiarów — również wydarzeniem naturalnym. Takie podejście do tradycji wydaje się lepiej odpowiadać chrześcijańskiej syntezie natury i nadnatury w jednym i tym samym porządku zbawienia.

Wspólnota tradycji tworzy fundamentalną jedność wszystkich ludzi i umożliwia prawdziwą łączność między nimi. Tradycja chrześcijańska pełni tę funkcję w sposób szczególny, gdyż sięga ona do faktu samoobjawienia się Boga i jest najczystsza formą tradycji w ogóle. Ze względu na boskie pochodzenie pierwotnego 'traditum' oraz naprzyrodzoną atmosferę przekazywania posiada ona jedyną w swoim rodzaju moc wiążącą i jednoczącą. Zwróciła na to uwagę już w ubiegłym stuleciu szkoła tybińska, zwłaszcza zaś J. A. Möhler († 1838): „Bez tradycji nie ma doktryny chrześcijańskiej, nie ma Kościoła, lecz same jednostki; nie ma pewności, lecz wątpliwości i opinie”<sup>11</sup>. Objawienie dokonane przez fakty i słowa Boga-Człowieka daje podstawę więzi tak silnej, że nie posiada ona odpowiednika w żadnej innej dziedzinie. Każde pokolenie ludzkie potrzebuje owego 'traditum', do prawdziwie ludzkiej i chrześcijańskiej egzystencji. Słusznie Y. Congar określił je mianem Tradycji w liczbie pojedynczej i przez duże 'T', w odróżnieniu od wszystkich innych tradycji ludzkich.

4. Najadekwatniej można mówić o tradycji w sposób dialektyczny i antynomiczny. Jest ona równocześnie czymś niezmiennym i uaktualniającym się, anamnezą faktów historii zbawienia i ustawicznym odkrywaniem ich pełnego sensu, zgodnością z tym, co zostało dane raz na zawsze (cf Jud 3) oraz dynamiczną obecnością tego jedyne go źródła w historii. Tradycja jest zarazem gwarancją ciągłości i postępu, principium tożsamości i rozwoju, źródłem jedności i bogacącej różnorodności. W zależności od tego, który z tych dwu aspektów dominuje, tradycja będzie

*Le renouveau de la tradition chrétienne. Rapport de la Section Nord-Américaine.*  
„Verbum Caro” 17:1963 s. 370-402.

<sup>11</sup> *Symbolik.* Hrsg. v. R. Geiselman. Köln 1958 s. 421-22.

głównie bądź to siłą stabilności i konserwacji, bądź też czynnikiem postępu i rozwoju. Na tym polega pewna ambiwalentność tradycji i jej funkcji.

Ponieważ tradycja jest w sposób paradoksalny ciągłością a zarazem postępem, zachowaniem i rozwojem, grozi jej z jednej strony niebezpieczeństwo immobilizmu, polegające na zbyt wielkiej zależności w stosunku do otrzymanych form, z drugiej zaś strony zbyt wielka niezależność w akceptacji nowości, grożąca zerwaniem ciągłości. Pomiedzy aspektem receptywności, zachowania i strzeżenia tradycji a aspektem aktywności i dynamicznego rozwoju istnieje ustawiczne napięcie; w większości wypadków obydwie tendencje występują równocześnie i wzajemnie się dopełniają. Prawdziwy respekt dla Tradycji boskiej umożliwia właściwą ocenę wszystkich innych tradycji ludzkich. Prawdziwa świadomość tradycji uwalnia i uniezależnia od skrajnych tendencji konserwatywnych, pochłoniętych zachowywaniem różnych tradycji ludzkich i przeciwstawiających się wszelkiej odnowie. Może istnieć bez wątpienia takie podejście do tych tradycji, które stoi na przeszkodzie rzeczywistemu przekazywaniu Tradycji boskiej w coraz to nowych warunkach historycznych.

Refleks zachowawczy posiada w wielu wypadkach swoje źródło w czysto historycznej, dokumentarnej i statycznej koncepcji tradycji. Zwłaszcza ludzie odznaczający się faktograficznym podejściem do historii, zdani na samą znajomość dokumentów historycznych, nie są skłonni do pełnej akceptacji rozwoju tradycji; uważają, że najbardziej istotnym i jedynym źródłem poznania jest sam dokument. Protestują oni przeciwko wszelkiej zmianie w imię poszczególnego tekstu; tradycji żywej przeciwstawiają oderwane jej dokumenty i świadectwa. W ten sposób postępowali np. janseniści, gallikanie, przeciwnicy dogmatów ogłoszonych przez Sobór Watykański I (m. in. Ignaz von Döllinger) oraz wielu protestantów po ogłoszeniu dogmatu Wniebowzięcia NMP. W kontekście rozwoju dogmatów maryjnych oraz kryzysu modernistycznego teologia katolicka odróżniła tradycję historyczną (dokumentarną), którą zajmują się filologowie i historycy, oraz tradycję teologiczną bądź dogmatyczną, której podmiotem i sędzią jest sam Kościół, wierzący i nauczający z pomocą Ducha Świętego<sup>12</sup>.

Utożsamiający tradycję z jej świadectwami w dokumentach przeszłości redukują jej treść do tego, co jest udokumentowane i poświadczone. Tymczasem utrwalone w dokumentach świadectwa tradycji nie są jeszcze samą tradycją, lecz jedynie środkami do poznania jej momentów rozwojo-

<sup>12</sup> Por. L. Da Veiga Coutinho. *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)*. Rome 1954; Congar. *Tradition* [...] T. II s. 209-213; tenże. *La Tradition dans la vie de l'Église* s. 112-115.



wych. Tradycji nie można zredukować do dokumentów, ponieważ z istoty swojej istnieje ona w żywym podmiocie społeczności ludzkiej, ożywianej mocą Ducha Świętego, który zapewnia jedność poznania wiary pomimo różnic czasu i przestrzeni. Podmiotem tradycji chrześcijańskiej jest cały Kościół jako wspólnota wierzących, którego magisterium posiada asystencję Ducha Świętego po to, aby głosić, strzec, wyjaśniać i autentycznie określać wiarę (cf. KK 18, 25).

Kościół nie otrzymuje nowego Objawienia, które by zmieniło przedmiot jego wiary. Pozostanie on na zawsze apostołski, tj. związany depozytem wiary apostołskiej: „Tradycja pochodząca od Apostołów (quae est ab Apostolis traditio) istnieje w Kościele i utrzymuje się nadal pośród nas” — pisał już św. Ireneusz<sup>13</sup>. Kościół żyje depozytem wiary, depozyt ten jednak nie sprowadza się do wyizolowanych wypowiedzi i dokumentów, lecz obejmuje całą nadprzyrodzoną rzeczywistość, zawsze obecną i działającą w Kościele. Rzeczywistość ta jest źródłem doświadczenia duchowego. Dzięki niemu Kościół zdolny jest odkrywać w depozycie prawdy, których sam tekst nie wyraża w sposób wyraźny. W ten sposób dochodzi on do poznania bogatszej treści niż ta, którą można odkryć przy pomocy lektury samych tekstów. Dokonuje się to dzięki tradycji, która oprócz czysto świeckiej historii, filologii i teorii języka posiada jeszcze zasoby wewnętrznego doświadczenia prawdy oraz refleksji całej wspólnoty chrześcijańskiej.

Właściwie pojęta tradycja jest procesem, w którym dokonuje się synteza pomiędzy historycznym przekazem depozytu a aktualnym przeżywaniem go w Kościele; synteza ta, wypełniając teraźniejszość Kościoła i przygotowując jego przyszłość, rodzi pełniejsze poznanie rzeczywistości chrześcijańskiej, wykraczające poza literę pierwotnego dokumentu. Wskutek tego tradycja jest nie tylko pamięcią, lecz także aktualną obecnością; nie tylko siłą zachowawczą, lecz również w pewnej mierze twórczą<sup>14</sup>. W swoim aspekcie rozwojowym niesie ona ze sobą pewien 'plus' w porównaniu z pierwotnym tekstem osobnego dokumentu. Jej treścią jest dziedzictwo apostołskie, ale przeżywane w Kościele i przez Kościół, a więc w jakimś sensie ubogacone, przemyślane i wyrażone na nowo pod działaniem Ducha Świętego i przewodnictwem magisterium. Tradycja jest nie tylko przekazywaniem depozytu wiary, lecz zarazem wyjaśnianiem go i w pewnym sensie formułowaniem na nowo. Tym ostatnim aspektem zajmiemy się szerzej w trzeciej części niniejszego artykułu.

<sup>13</sup> *Adversus haereses* III, 5, 1; PG 7, 857.

<sup>14</sup> Na temat obydwu aspektów tradycji por. Congar. *La Tradition dans la vie de l'Église* s. 84-95; Lengsfeld, jw. s. 54-70.

## II. ROLA KOŚCIOŁA I JEGO MAGISTERIUM W FUNKCJONOWANIU TRADYCJI

Tradycja jest żywą świadomością całego Kościoła, ożywianego działaniem Ducha Świętego: „On nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko (hypomnesei hymas panta), co wam powiedziałem” (J 14, 26). Warto podkreślić, jak słusznie zauważył V. Lossky, że owo 'hypomnesei hymas panta' odnosi się nie tylko do apostołów, lecz także do wszystkich chrześcijan, członków Kościoła, którzy wspólnie pamiętają o słowach i dziele Chrystusa<sup>15</sup>. Treść depozytu Objawienia przekazywanego przez tradycję jest wspólnym dobrem całej społeczności eklezjalnej.

1. Dla wszelkiego rozwoju i wzrostu tradycji Pismo święte stanowi nieodzowną instancję krytyczną. Stanowisko Reformacji winno ustawicznie przypominać katolikom o potrzebie wzięcia bardziej na serio krytycznej i normatywnej roli Pisma Świętego. Całe Pismo święte, zwłaszcza zaś Nowy Testament, odgrywa pod tym względem rolę szczególną, jako „norma normans non normata” dla nauczania, kultu i rozwoju doktrynalnego. Ani Kościół, ani magisterium nie posiadają względem Słowa Bożego żadnej autonomii (cf KO 10).

Z drugiej strony jednak, zgodnie z przekonaniem wszystkich Ojców Kościoła oraz wspólnej tradycji katolickiej Wschodu i Zachodu chrześcijańskiego, Pismo święte może być czytane autentycznie jedynie w Kościele i w zgodności z tradycją. Samo Pismo święte nie przekazuje wystarczająco jasno swego sensu dogmatycznego; odczytanie tego sensu domaga się interwencji nowego czynnika, którym jest wiara całej wspólnoty Kościoła, tj. tradycja. Nawet znaczna część współczesnych teologów protestanckich przyznaje, że w Piśmie świętym należy widzieć księgę daną Ludowi Bożemu, która nie może być w pełni i autentycznie rozumiana, jeśli nie jest czytana w Kościele<sup>16</sup>. Wielość pism Starego i Nowego Testamentu, wielość autorów, źródeł i rodzajów literackich sprawia, że nie podają one wyraźnej syntezy prawd; ponadto wiele pojęć biblijnych, wyrażonych językiem metaforycznym, z trudnością da się pogodzić, a nawet zharmonizować. Pod tym względem tradycja spełnia niczym nie zastąpioną rolę jednoczącą, dążąc do harmonijnej syntezy prawd objawionych.

2. Zgodnie ze swoją funkcją zachowawczą i rozwojową tradycja strzeże czystości depozytu Objawienia i ustawicznie poszukuje pełni jego wyrazu. Wskutek tego istnieje w dziejach Kościoła nieustanne napięcie

<sup>15</sup> *La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Église.* „Contacts” R. 15:1963 nr 42 s. 85-86.

<sup>16</sup> M. in. M. Thurian. *L'Unité visible des chrétiens et la Tradition.* Taizé 1961. Por. Congar. *La Tradition* [...] T. II s. 215-243.

i swoista dialektyka pomiędzy ideałem czystości a ideałem pełni<sup>17</sup>. Napięcie to jest konieczne do właściwego rozwoju tradycji, ale nie powinno ono nigdy prowadzić do pomniejszania jednej tendencji na korzyść drugiej. Ideał pełni skłania Kościół do postawy otwartej, do rozwoju i poszukiwania syntezy; równocześnie jednak pociąga on za sobą niebezpieczeństwo utraty czystości depozytu Ewangelii.

Jest rzeczą zrozumiałą, że magisterium Kościoła troszczy się przede wszystkim o czystość przekazywania prawdy objawionej, gdyż jego zadaniem jest strzeżenie i przekazywanie depozytu wiary. W obliczu pojawiających się znaków zapytania pierwszy odruch Kościoła jest zazwyczaj reakcją obronną i zachowawczą. Jako uprzewilejowany podmiot tradycji magisterium posiada istotną rolę do odegrania w dziedzinie jedności nauczania teologicznego. Rola ta jest szczególnie ważna w czasach przełomowych, kiedy to zalecana jest szczególna ostrożność.

Wskutek szeregu okoliczności dziejowych w okresie nowożytnym doszło do pewnego rodzaju utożsamienia tradycji z magisterium: doprowadziło to — przynajmniej u niektórych teologów — do powstania „mitycznej koncepcji magisterium”, uważanego za wszechwiedzące<sup>18</sup>. W ramach niniejszego artykułu nie zamierzamy szczegółowo analizować współczesnych prób pogłębienia teologii magisterium Kościoła oraz jego nieomyślności na tle obecnego kryzysu. Wystarczy zauważyć, że kryzys ten powstał wskutek wielu czynników i wydarzeń, takich m. in. jak rozwój doktrynalny dokonany na Soborze Watykańskim II, rehabilitacja kilku wybitnych teologów, encyklika *Humanae vitae*, szereg nowych problemów

<sup>17</sup> Por. Congar. *La Tradition et la vie de l'Église* s. 119; tenże. *Comment l'Église sainte doit-elle se renouveler sans cesse?* Chevetogne 2<sup>e</sup> éd 1963.

<sup>18</sup> Podczas gdy Sobór Watykański I ograniczał nieomyślność papieską do wypowiedzi ex cathedra, pewien posoborowy nurt teologiczny poszerzał przedmiot nieomyślności Kościoła przypisując ją również zwyczajnemu nauczaniu papieży. Por. J. V. Bainvel. *De magisterio vivo et traditione*. Paris 1905. G. Filograssi pisał: „Si magisterium vivum actuale complete sumatur, secundum omnia eius elementa, cum traditione coincidere affirmatur” *Traditio divinoapostolica et Assumptio B. M. V „Gregorianum”* T. 30:1949 s. 452. Ten sam teolog oświadczył krótko potem: „Rome parle: cela suffit pour que tous les chrétiens [...] acceptent la vérité proclamée dans l'obéissance de la foi sans qu'il leur soit nécessaire de retourner aux sources dont l'Église tire la vérité”. *La Tradizione divino apostolica e il magisterio ecclesiastico*. „La Civiltà Cattolica” R. 102:1951 nr 2426 s. 147, 137-147, cyt. za Congar, *La Tradition* [...] T. II s. 322.

Por. G. Baum. *Urząd nauczycielski a przemiany w Kościele*. „Concilium” nr 1-10:1966-1967 s. 31. Baum stwierdza, że „mit wszyskwiedzącego Kościoła stworzony przez teologów nigdy nie znalazł się w dokumentach kościelnych, niemniej dokumenty te ani nie ostrzegały ludu chrześcijańskiego przed zbytnią łatwowiernością, ani też nie zachęcały go do zachowania zmysłu krytycznego” (s. 37). Na ten temat por. także Szymusiak, jw. s. 380-385. Ostatnio zwraca się coraz częściej uwagę na potrzebę właściwego opracowania teologii magisterium Kościoła.

teologicznych (dotyczących m. in. tzw. reinterpretacji dogmatu), których jeszcze nie rozwiązaaliśmy, zwiększanie się różnorodności środowisk kulturowych oraz pluralizmu tradycji teologicznych.

W świetle wypowiedzi Soboru Watykańskiego II oraz nowych prac poświęconych problemom urzędu nauczycielskiego należy przede wszystkim stwierdzić, że pierwsze i najbardziej istotne znaczenie terminu magisterium wiąże się z ciągłą służbą słowa sprawowaną przez papieża oraz biskupów, wspieranych przez kapłanów (tzw. magisterium ciągłe); urzędywistnia się ono głównie w liturgii, następnie w katechezie i wszelkim nauczaniu, poprzez które sam Chrystus stale poucza Kościoły lokalne i uobecnia we wspólnocie prawdę Ewangelii (KK 25; KL 7, 21, 33). Ta żywa „tradycja” Ewangelii, strzeżonej przez Ducha Świętego, zapewnia Kościołowi podstawową jedność w posłudze kerygmatycznej dzięki wzajemnemu współdziałaniu kościołów lokalnych oraz ustawicznej konfrontacji z wiarą całego Ludu Bożego. Dogmat chrześcijański jest zawsze na usługach kerygmy, chroni ją od błędu i czyni bardziej skuteczną<sup>19</sup>.

Zadaniem magisterium ciągłego jest utwierdzanie Ludu Bożego w wierze. W dobie kryzysu autorytetu, nie oszczędzającego również urzędu nauczycielskiego Kościoła, należy położyć specjalny akcent na tę właśnie funkcję kerygmatyczną magisterium, nie pomniejszającą w niczym jego funkcji doktrynalnej. Kerygma i dogmat są nierozzerwalnie związane ze sobą; głoszenie prawdy chrześcijańskiej jako kerygmy nie narusza bynajmniej dogmatu i funkcji doktrynalnej Kościoła. Urząd nauczycielski, pojęty jako kerygmatyczna posługa słowa Bożego, proklamacja i uobec-

<sup>19</sup> Oprócz cytowanego już artykułu Bauma por. M. Löhrer. *Träger der Vermittlung*. W: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. I Einsiedeln 1965 s. 545-587; A. Stenzel. *Vollzugsweisen der Vermittlung*. Tamże s. 606-621; K. Rahner, K. Lehmann. *Kerygma und Dogma*. Tamże s. 622-707. Ponadto T. Gogolewski. *Żywe Magisterium w aktualnej świadomości Kościoła*. „Coll. Theol” R. 37:1967, f. 4 s. 83-96; A. Dulles. *The contemporary magisterium*. „Theology Digest” T. 17:1969 s. 299-311; K. Rahner. *Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise. Schriften zur Theologie* Bd. 9. Einsiedeln 1970 s. 339-365; G. Thils. *L'Infaillibilité pontificale. Sources, conditions, limites*. Gembloux 1969; *L'Infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique*. Ed. E. Castelli. Paris 1970; E. Gutwenger. *Jaką rolę odgrywa magisterium w wierze wspólnoty kościelnej?* „Concilium” nr 1-5:1970 s. 35-46. Najbardziej radykalne jest pod tym względem studium H. Künga. *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Einsiedeln 1970, wraz z jego główną tezą o stałości, trwałości bądź niezachwialności Kościoła (Indefektibilität und Perennität der Kirche), tj. jego zasadniczym trwaniu w prawdzie, pomimo wszystkich możliwych błędów (s. 143, 147-157). Burzliwa dyskusja wokół tego zagadnienia przyczyniła się do powstania obszernej literatury na ten temat. Spośród najważniejszych pozycji książkowych por. A. Kolping. *Unfehlbar? Antwort*. Bergen-Enkheim 1971; *Zum Problem Unfehlbarkeit* (Hrsg. v. K. Rahner). Freiburg i. Br. 1971; *The Infallibility Debate* (ed. G. Baum...). Toronto 1971.

nianie Ewangelii, jest nieomylnym i niezawodnym przekazywaniem prawdy zbawczej (*veritas ad salutem*; por. KO 11). Jako uprzywilejowany organ tradycji chrześcijańskiej daje ono pewność wiary, bez której nie może być prawdziwej jedności. Pewność ta polega przede wszystkim na przekonaniu i zaufaniu, że Bóg niezawodnie udziela się w głoszonym przez Kościół słowie Ewangelii. Nie jest to pewność czysto konceptualistyczna i spekulatywna, która redukuje wiarę do systemu prawdziwych i nieomylnych zdań, a ulega zachwianiu przy każdej trudności czy wątpliwości intelektualnej dotyczącej choćby jednej z prawd, lecz pewność głęboko egzystencjalna i personalistyczna, którą utwierdza i pogłębia każda proklamacja Ewangelii.

U podstaw jedności nauczania chrześcijańskiego leży ta właśnie pewność, że magisterium Kościoła, spełniając swoją zasadniczą funkcję, autentycznie przepowiada prawdy ewangeliczne, przekazywane od początku w nieprzerwanym nurcie tradycji. Samo sprawowanie liturgii w Kościołach lokalnych świadczy i bez przerwy przypomina o istnieniu tego magisterium. W tym najbardziej podstawowym sensie magisterium świadczy o sobie samym, nie przez doktrynalne definicje swojej własnej roli ani przez akcentowanie swego autorytetu, lecz przez sam fakt uobecniania słowa Bożego ludziom. Tak pojęte magisterium kerygmaticzne daje pewność nawet w najbardziej trudnej sytuacji Kościoła, chroni od zamętu i wątpliwości, pomimo nie rozwiązanych problemów i zmian dokonujących się w interpretacji doktryny i norm życia chrześcijańskiego.

Podkreślenie roli magisterium ciągłego w nauczaniu jako podstawowej funkcji tradycji pozwala z kolei lepiej zrozumieć drugie istotne jego znaczenie. Jest nim powszechne nauczanie papieża i biskupów poprzez dekrety i orzeczenia doktrynalne. Stanowi ono specjalną pomoc dla ustawicznej proklamacji Ewangelii w Kościele, wymagającej czynnika kierującego i korygującego. Rolę tę spełnia magisterium doktrynalne, interweniując w poszczególnych wypadkach poprzez autorytatywne wypowiedzi, aby chronić jedność wiary. Taka interwencja papieża i biskupów jest konieczna zwłaszcza w okresie sporów i kontrowersji, zagrażających jedności nauczania chrześcijańskiego.

Podkreślano już niejednokrotnie w ostatnich latach potrzebę szukania nowych sposobów sprawowania urzędu nauczycielskiego: wprowadzenia do niego dialogu z teologami i wiernymi, większej kolegalności, pracy zespołowej, dostosowania do potrzeb całego Kościoła i pluralizmu kulturowego. W epoce szybkich zmian i nowych problemów teologicznych magisterium nie posiada gotowej syntezy doktrynalnej, aby móc od razu podać definitywne rozwiązanie. W takiej sytuacji spełni cno skuteczniejszej obowiązek strzeżenia jedności wiary i nauczania nie przez

definitywne rozwiązanie problemów, które nie są jeszcze wystarczająco zbadane, lecz raczej przez podawanie dyrektyw, ukazywanie kierunku i metody poszukiwań, czasami zaś jedynie przez wytyczenie nieprzekraczalnych ram dla dociekań teologicznych. Każdej próbie i tendencji doktrynalnej grozi jednostronność i powierzchowność. Zadaniem magisterium jest ostrzeganie przed tymi niebezpieczeństwami. Pewne pozycje doktrynalne zostaną lepiej sformułowane, gdy cały Kościół, kierowany przez Ducha Prawdy, przemyśli i przedyskutuje dany problem na drodze dialogu, a nawet kontrowersji.

Magisterium powinno przede wszystkim nawiązać bardziej otwarty dialog z teologami, chociaż władza nauczania przysługuje mu z racji szczególnego charyzmatu, a nie opiera się na opiniach teologicznych. Teologia jest jednym z organów tradycji, za pomocą którego Kościół uświadamia sobie w sposób systematyczny i refleksyjny zawarte w niej bogactwa. Stojąc na usługach Kościoła, jest ona ludzką (a więc omylną) instancją krytyczną jego życia i nauki; magisterium natomiast jest krytyczną i w pewnych okolicznościach nieomylną instancją Kościoła i teologii. Zadanie to wymaga, w obrębie granic wytyczonych przez magisterium, pewnej wolności dla teologów, bez której nie mogliby oni przyczynić się do dzieła odnowy Kościoła (por. KDK 62; KK 37)<sup>20</sup>. Istnieją, bez wątpienia, pewne granice, których nie może przekraczać w korzystaniu z wolności ten, kto chce pozostać chrześcijaninem. Zadaniem urzędu nauczycielskiego jest ustalenie takich negatywnych granic wówczas, gdy wymaga tego wierność względem Ewangelii<sup>21</sup>.

Słusznie zauważył G. Thils, że „w naszej epoce [...] rola magisterium okaże się coraz bardziej doniosła. Nie po to, aby dawać odpowiedź na zagadnienia źle postawione, albo na które nie jest w stanie odpowiedzieć [...], lecz po to, aby dopomóc wspólnocie «dojrzałej» poprawnie myśleć w sprawach doktrynalnych, odnosić się w tym celu do najbardziej wartościowych świadków, krytycznie rozważyć osiągnięcia oraz to, co uważane jest za osiągnięcie [...] W tym sensie nadchodzące czasy będą złym wiekiem dla magisterium”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Por. E. Schillebeeckx. *Révélation et théologie*. W: *Approches théologiques*. T. I. Bruxelles 1965 s. 139; R. Latourelle. *Théologie Science du Salut*. Bruges 1968 s. 56-60; Gutwenger, jw. s. 45-46.

<sup>21</sup> Św. Tomasz podkreśla również potrzebę jedności wiary w Kościele; papież posiada według niego specjalną funkcję jednoczącą: „una fides debet esse totius Ecclesiae [...] Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur” *S. th.* II-II, q 1, a 10.

<sup>22</sup> *Recherche théologique et enseignement religieux*, „Humanités chrétiennes” T. 11:1968 s. 495, 487-513.

3. Wspomniane już napięcie, istniejące pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, posiada swój wpływ również w dziedzinie jedności nauczania. Znalazło ono swój wyraz w przebiegu obrad Soboru Watykańskiego II oraz w formowaniu się jego nauki o kolegialności. Na gruncie tego napięcia Kościół katolicki zdolny jest osiągnąć jemu tylko właściwą i obowiązującą zgodę w nauczaniu. Pomiedzy Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym, między samymi Kościołami regionalnymi, między biskupem, klerem a wiernymi istnieją bardzo różnorodne i złożone relacje. Dzięki im właśnie Kościół katolicki jest w stanie zaangażować się w dialog, a nawet w kontrowersję, dotyczącą jakiegoś punktu nauki objawionej. Może on rozpatrywać aktualne problemy na coraz to wyższym szczeblu, aby wreszcie dzięki papieżowi lub soborowi dojść do definitywnej decyzji, w której współdziała w pewnej mierze cały Kościół. Przebieg Soboru Watykańskiego II oraz dokonanego na nim rozwoju doktrynalnego, w wyniku dialogu a także konfliktu, świadczy o tym, że Kościół jest zdolny do wyrażenia swej wiary we wspólnej wypowiedzi doktrynalnej, która jest następnie uznana przez jego członków za normatywną<sup>23</sup>.

Zdolność osiągnięcia powszechnej zgody w zagadnieniach doktryny wiary posiada wielkie znaczenie dla roli tradycji w ruchu ekumenicznym. W innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich, zwłaszcza ewangelickich, nie istnieje takie napięcie pomiędzy Kościołem lokalnym a powszechnym; wskutek tego nie są one w stanie dojść do powszechnego i normatywnego konsensu w rozumieniu prawd wiary. Usiłują jedynie odnaleźć wspólną i normatywną 'bazę' rozumienia Ewangelii, która byłaby do przyjęcia dla wszystkich. Dążenie do powszechnej zgody w nauce i nauczaniu oraz ustawiczny wysiłek osiągnięcia jej jest zjawiskiem najbardziej typowym dla Kościoła katolickiego i to właśnie stanowi podstawę dla jego swoistego wkładu do ekumenizmu. Dzięki zdolności do osiągnięcia — na gruncie tradycji — zgody i jednomyślności, normatywnej dla wszystkich wiernych, Kościół katolicki może rozpoznawać i wciąż na nowo autentycznie interpretować Ewangelię jako Dobrą Nowinę dla człowieka współczesnego.

### III. ROZWÓJ TRADYCJI A JĘZYK OBJAWIENIA

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak i słów przekazanych [...]” (KO 8). Tradycja jest mocą zachowawczą i zdo-

<sup>23</sup> Por. G. Baum, *Glaubwürdigkeit. Selbstverständnis der Kirche*. Freiburg i. Br. 1969 s. 163-173; Congar, *La Tradition* [...] T. II s. 97.

bywczą równocześnie. Odkrywa ona i na nowo formuje prawdy, które przeżywano w przeszłości, nie definiując ich wyraźnie. Dzięki niej rzeczywistość, przeżywana w chrześcijaństwie od początku, przechodzi pod wpływem refleksji do wyraźniejszego poznania i nowego sformułowania.

1. Konieczność stałego rozwoju tradycji wynika z różnorodności i zmienności prądów umysłowych w różnych czasach i kulturach (cf KDK 4 i 44; DFK 16). Historia ludzkości ustawicznie niesie ze sobą nowe idee, zagadnienia, tendencje, poszukiwania i konflikty. Wierność tradycji wymaga odpowiedzi na zagadnienia współczesności. Kościół musi wypowiadać treść Ewangelii językiem zrozumiałym dla ludzi swego czasu i odpowiadać adekwatnie na ich rzeczywiste potrzeby. Sobór Watykański II uznał to prawo ustawicznej akomodacji bądź adaptacji Ewangelii, nazywając je "lex omnis evangelisationis" (KDK 44).

Progresywny rozwój tradycji jest konsekwencją historycznego wymiaru Objawienia oraz egzystencji ludzkiej. Zwracając się do człowieka 'wiele razy i wieloma sposobami' (Hbr 1, 1—2) przez wydarzenia historyczne i słowa, sam Bóg dostosował się do ograniczonych możliwości recepcyjnych człowieka. Objawienie się Boga było Jego swoistą akomodacją do historycznej i kulturowej sytuacji człowieka. Najdoskonalszą formą tej akomodacji było samo Wcielenie Syna Bożego.

Objawienie Boże jest jedno i to samo dla całej historii ludzkości, lecz nigdy nie istnieje ono w stanie nieakomodowanym, niezależnym od uwarunkowań historycznych. Obiektywnie, prawdy Boże są niezmiennie i zachowują zawsze swoją treść, która jednak stale uobecnia się w zmiennym, historycznym kontekście ludzkiej egzystencji, wymaga nowych sformułowań i pełniejszego zrozumienia. Każdorazowy kontakt Ewangelii z nową kulturą wyzwala z niej i odsłania nowe aspekty. Jedność i ciągłość tradycji chrześcijańskiej nie wymaga powtarzania formuł pierwotnych, lecz dopuszcza nowe sformułowania, bardziej odpowiadające nowej sytuacji kulturowej i jej problematyce. Dzięki temu tradycja nie staje się rezerwatem antyku w Kościele ani sztuczną konserwacją obumarłych form i struktur, lecz wyraża się wciąż na nowo w ustawicznej akomodacji do najgłębszych warstw kultury danej epoki.

Pomimo swojej wartości absolutnej i niezmiennej prawdy objawione partycypują w cechach właściwych egzystencji ludzkiej: w niedoskonałości, dojrzewaniu, historyczności. Ludzka świadomość prawdy jest zawsze perspektywiczna, związana z określonym punktem widzenia i dlatego może rozwijać się i dopełniać. Nie oznacza to, że zmienia się sam depozyt tradycji, lecz perspektywa, która pozwala odkryć taki lub inny aspekt rzeczywistości przedtem niedostrzegany. Poprzez nieustanną rozmaitość perspektyw dokonuje się bez przerwy ubogacanie tradycji. Ab-



solutyzacja jednej perspektywy wyklucza z góry wszelką możliwość dopełnienia i stanowiłaby swoisty rodzaj relatywizmu.

W rozwoju tradycji chrześcijańskiej istnieje zjawisko, które nazwano „socjologią myśli teologicznej”<sup>24</sup>, „uwarunkowaniem kulturowym i historycznym”<sup>25</sup>. Historia Kościoła wykazuje, że każde odrodzenie myśli teologicznej dokonywało się w związku z postępem kultury świeckiej, zwłaszcza zaś dzięki odnowie w dziedzinie filozofii.

W epoce karolińskiej oddźwięk w teologii znalazły analizy gramatyków, potem swój wpływ wywierała dialektyka, ze wzrostem zaś wpływu Arystotelesa na Zachodzie coraz większą rolę w teologii zaczęła odgrywać spekulacja perypatetycka; metoda historyczna dała z kolei początek teologii pozytywnej. Rozwój kultury współczesnej przyczynia się do powstawania nowych problemów i nowych metod teologicznych (wystarczy wspomnieć o wpływie rozmaitych typów filozofii egzystencjalnej, filozofii języka, strukturalizmu). To uwarunkowanie kulturowe i historyczne sprawia, że dewiacje nowej myśli filozoficznej mogą łatwo pociągnąć za sobą błędne interpretacje teologiczne. Każda epoka odczytuje Ewangelię w sposób sobie właściwy, gdyż każda posiada swoje charakterystyczne punkty widzenia; każdy czas jest wypełniony niepowtarzalnym typem aktywności intelektualnej, która zmusza wierzących do przemyślenia danych tradycyjnych w świetle nowej sytuacji (por. KDK 4—10).

2. Objawienie Boże nie istnieje i nie może być przekazywane w stanie chemicznie czystym; wciela się ono zawsze w tradycję kulturową i lingwistyczną, którą Kościół otrzymał lub otrzymuje od swego środowiska. Fakt ten decyduje o ewolucji języka religijnego w ciągu dziejów<sup>26</sup>. Jedną z istotnych funkcji tradycji w Kościele jest przechowywanie oraz interpretacja treści Objawienia w żywych językach różnych kultur. Pod wpływem refleksji, zmienionego spojrzenia na świat, nowych potrzeb i przy pomocy nowych środków dokonuje się dzięki tradycji proces ciągłego przekładania języka Objawienia na język danej epoki. Nie zmieniając treści Objawienia, tradycja przekazuje ją w taki sposób, aby zawsze była zrozumiała dla odbiorcy.

Każdy język jest nie tylko zbiorem znaków formalnych, lecz także determinuje pewne modele przedmiotowe i jest przez nie determinowany. Tradycja słowna jest ustawicznym poszukiwaniem najbardziej ade-

<sup>24</sup> Schillebeeckx, jw. s. 330.

<sup>25</sup> F. Refoulé. *Parole de Dieu et langage des hommes*. W: *Avenir de la théologie*. Pr. zbior. Paris 1968 s. 36-43.

<sup>26</sup> Por. Refoulé, jw. s. 37-38; K. Rahner. *Was ist eine dogmatische Aussage?* *Schriften zur Theologie*. Bd. 5. Einsiedeln 1962 s. 54-81; I. T. Ramsey. *Religious Language*. London 1967.

kwatnych modeli semantycznych i pragmatycznych dla języka Objawienia<sup>27</sup>. Dzięki temu umożliwia ona jedność w przekazywaniu treści Objawienia oraz zapewnia kontrolę tego sposobu przekazywania. Nowe interpretacje formuł pomagają zrozumieć pewne aspekty Objawienia dotąd niewystarczająco uświadomione; z drugiej strony muszą one być ustawicznie weryfikowane w świetle pierwotnych modeli języka Ewangelii.

Tradycja zachowuje jedność i tożsamość doktryny nie przez powtarzanie tych samych formuł, które powstały w określonej kulturze, lecz dzięki twórczej ciągłości w interpretowaniu tych formuł<sup>28</sup>. Sobór Watykański II dopuszcza możliwość różnych sposobów formułowania prawd wiary (por. DE 14 i 17) pod warunkiem, że różne formuły nie są sprzeczne, lecz wzajemnie się uzupełniają przekazując tę samą treść informacyjną: „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy (veritates), a czym innym sposób ich wyrażania (modus secundum quem enuntiantur) przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia (eodem tamen sensu eademque sententia)”<sup>29</sup>. Przez owo 'eodem sensu eademque sententia' należy rozumieć tożsamość sensu zdaniowego, czyli to, co we współczesnej logice języka nazywa się niezmiennością treści informacyjnej.

Otóż w logice języka wyróżnia się: a) treść informacyjną bądź informację podstawową oraz b) sens, znaczenie, czyli sposób rozumienia. Tę samą treść informacyjną można zakomunikować bądź przy pomocy różnych sformułowań, bądź przy pomocy tego samego sformułowania, ale rozumianego w różny sposób, w zależności od całego kontekstu kulturowego. Tożsamość treści informacyjnej nie wyklucza pluralizmu sformułowań, języków ani nawet wielości sposobów rozumienia poszczególnych wyrażen pod warunkiem, że nowe interpretacje języka Objawienia

<sup>27</sup> Terminy „semantyka” i „pragmatyka” należy rozumieć według współczesnej logiki języka.

<sup>28</sup> Wyraził to również św. Tomasz określając dogmat za Izydorem jako „perceptio divinae veritatis tendens in ipsam”. II-II q 1 a 6. Jest to wyraźnie eschatologiczna definicja dogmatu jako pewnego ujęcia prawdy zdążającego i postępującego do jej percepcji pełnej i rzeczywistej. Na temat właściwej postawy teologa wobec tradycji chrześcijańskiej oraz rozwoju jej doktrynalnych sformułowań por. wnikliwie uwagi E. L. Mascalla. *The Secularization of Christianity. An Analysis and a Critique*. London 1965. Tłum. polskie: *Sekularyzacja chrześcijaństwa*. Warszawa 1970 s. 39-50 oraz tenże. *Theology and the Future*. London 1968. Tłum. polskie: *Teologia a przyszłość*. Warszawa 1970 s. 13-14, 26-38.

<sup>29</sup> KDK 62; DE 6; *Dyrektorium Ekumeniczne*. Cz. 2 nr 8. Myśl ta została po raz pierwszy sformułowana przez Jana XXIII w przemówieniu (11 X 1962) na otwarciu Soboru: „Est enim aliud ipsum depositum fidei seu veritates quae nostra veneranda doctrina continetur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu, eademque sententia” AAS 54:1962 s. 792.

zawierają tę samą informację, tj. nie zmieniają podstawowej treści informacyjnej. Język Objawienia nie wyklucza możliwości różnych interpretacji, o ile są one izomorficzne. Dopuszcza on bądź to rozmaite sformułowania, bądź też — dla tego samego sformułowania parcjalnego — różne sensory. Rzeczą zasadniczą jest zachowanie tej samej treści informacyjnej, a nie tego samego sformułowania lub też tego samego sposobu rozumienia poszczególnych wyrażen.

Sposób rozumienia wyrażen nie powstaje jak *deus ex machina*, lecz kształtuje się w nurcie tradycji i w ścisłej korelacji z istniejącą kulturą. Według teoretyków języka to samo sformułowanie, użyte w innym kontekście kulturowym (werbalnym czy też pozawerbalnym), nabiera zgoła innego znaczenia<sup>30</sup>. Są sytuacje, w których powtarzanie dawnego sformułowania nie przekazuje już tego samego znaczenia, które ono posiadało poprzednio; w nowym klimacie kulturowym formuły doktrynalne, którymi posługiwano się w przeszłości, mogą bowiem nabrać innego znaczenia. Wymownym przykładem jest pod tym względem sławny aksjomat teologiczny: „*extra Ecclesiam nulla salus*”, interpretowany, zwłaszcza od czasu Średniowiecza, bardzo rygorystycznie i ekskluzywnie w odniesieniu do Kościoła katolickiego<sup>31</sup>. Tymczasem z wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o możliwości zbawienia poza Kościołem (KK 15 i 16; KDK 22; DE) jasno wynika, że nie rozumie się już tego sformułowania „*eodem sensu eademque sententia*”; wszędzie, gdziekolwiek udzielana jest łaska, jest ona dana ze względu na Kościół i w tym sensie nie ma zbawienia poza Kościołem<sup>32</sup>. W przeszłości magisterium nie uznawało eklezyjalnego charakteru grup chrześcijańskich żyjących poza Kościołem katolickim (cf. enc. *Mortalium animos* Piusa XI) i ustawicznie nalegało na fakt, że Ciało Mistyczne Chrystusa jest identyczne z Kościołem katolickim (enc. *Mystici Corporis* 1943 oraz *Humani generis* 1950, Piusa XII). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* oraz *Dekret o ekumenizmie* wyraźnie przyznają pewną rzeczywistość eklezyjalną bądź „elementy Kościoła” również innym wspólnotom chrześcijańskim (cf. KK 15; DE 3)<sup>33</sup>.

Również inne pozycje, autorytatywnie zajmowane przez magisterium w przeszłości, zostały zmodyfikowane przez Sobór Watykański II. Klasyycznym przykładem może być sprawa wolności religijnej; podczas gdy w XIX w. magisterium kategorycznie odrzucało myśl, że wolność reli-

<sup>30</sup> Przykładem może być termin „substancja” w tradycji filozoficznej i teologicznej ostatnich wieków.

<sup>31</sup> Por. Denz. 714 (DS 1351).

<sup>32</sup> Por. B. Willems. *Kościół jest konieczny do zbawienia?* „Concilium” nr 1-10:1965/66 s. 41-51; H. Küng. *Anmerkungen zum Axiom: Extra Ecclesiam nulla salus*. W: *Ex auditu verbi. Festschr. G. C. Berkouwer*. Kampen 1960 s. 80-88.

<sup>33</sup> Por. Congar. *Fondements* [...] s. 12-20.

gijna jest prawem przysługującym osobie ludzkiej<sup>34</sup>, Sobór ogłosił oficjalnie, że wolność religijna jest nienaruszalnym prawem człowieka. Pod wpływem nowego rozumienia świata Sobór zajął także nowe stanowisko w sprawie postępu, kultury, dialogu, współpracy, ekumenizmu oraz uznania pozytywnych wartości w innych religiach.

Zmiany te świadczą, że istnieje wyraźna ewolucja w sformułowaniach i w rozumieniu formuł teologicznych<sup>35</sup>. Nie istnieje ustalony raz na zawsze sens poszczególnych wyrażań przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Możliwy jest nie tylko wzrost zrozumienia i pogłębienia formuł, lecz także poszerzenie ich sensu, co z kolei decyduje o zmianie semantycznego i pragmatycznego modelu języka wiary<sup>36</sup>; należy przy tym zachować izomorfie wszystkich modeli, tę samą fundamentalną treść informacyjną, tę samą Prawdę Bożą.

3. Jeśli powyższe refleksje są słuszne, pozwolą nam lepiej zrozumieć katolickość Kościoła, nie wykluczającą uprawnionego pluralizmu<sup>37</sup>. Uniformizm nie jest ideałem tradycji chrześcijańskiej. Kościół składa się z ludzi należących do różnych grup kulturowych i dlatego konieczną jest rzeczą, aby Ewangelia była wyjaśniana i formułowana w różny sposób.

<sup>34</sup> Por. Denz. 1613 (DS 2730), 1690.

<sup>35</sup> Mówiąc o rozwoju tradycji należy przypomnieć, że myśl J. H. Newmana — wyrażona głównie w jego *Essay on the Development of Christian Doctrine*. London 1878 — wywarła głęboki wpływ na debaty Soboru Watykańskiego II. Por. Ch. Hollis. *Newman and the Modern World*. London 1967. Tłum. polskie: *Newman i świat współczesny*. Warszawa 1970; G. Biemer. *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J. H. Newman*. Freiburg i. Br. 1961.

<sup>36</sup> Słusznie stwierdza F. Refoulé: „[...] les formules dogmatiques des temps passés demeurent en un sens toujours valables, ce qui a valu une fois vaut toujours, et si l'on pose les questions dans les mêmes termes, dans le cadre du même système structural, la réponse devrait être identique. Mais il reste que la 'distance culturelle' rend les schèmes de pensée au moins partiellement caducs. Aussi ne pouvons-nous plus aujourd'hui répéter sans nuance les formulations dogmatiques du passé, si nous voulons qu'elles soient 'comprises'”, jw. s. 39.

<sup>37</sup> Na temat pluralizmu teologicznego por. G. De Jaifve. *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*. W: *Acta Congressus Internationalis de theologia Concilii Vaticani II*. Romae 1968 s. 712-722; H. Fries. *Theological Reflections on the Problem of Pluralism*. „Theological Studies” T. 28:1967 s. 3-26; J. Höffer. *Kirche im Pluralismus*. „Trier Theol. Zeitschr.” T. 76:1967 s. 155-163; E. Lanne. *Pluralism and Unity: the possibility of a Variety of „Typologies” within the same Ecclesiastical Allegiance*. „One in Christ” T. 6:1970 s. 430-451; G. H. Tavard. *Pluralism or Ecumenism*. Tamże s. 123-134; K. Rahner. *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*. *Schriften zur Theologie*. T. 9 s. 11-33; G. Philips. *À propos du pluralisme en théologie*. „Ephem. Theol. Lov.” T. 46:1970 s. 149-169; R. Picker. *Pluriformes Christentum*. Wien 1970; L. Bouyer. *Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien*. „Communio” T. 1:1972 s. 125-136.

Również magisterium Kościoła nie musi i nie powinno forsować jednej tendencji, szkoły czy określonego modelu myślenia teologicznego, lecz popierać pluralizm teologiczny, którego wymaga katolickość Kościoła i jego ubogacająca się ewolucja. Konfrontacja różnych sposobów wyrażania treści Objawienia przyczynia się do pełniejszego jej zrozumienia. Różnorodność tradycji teologicznych w zasadzie nie stoi na przeszkodzie jedności wiary i Kościoła.

Wyraźne uznanie przez Sobór Watykański II uprawnionego pluralizmu w teologicznym sposobie formułowania prawd objawionych może posiadać ogromnej wagi następstwa dla przyszłości dialogu ekumenicznego. Nie oznacza to, rzecz zrozumiała, że wszystkie formuły wiary wspólnot chrześcijańskich, dotyczące danej prawdy, są równie słuszne. Zależy to od zachowania izomorfii ich modelu z modelem języka Pisma świętego (ten ostatni model ukształtowany został przez tradycję apostołską). Należy również pamiętać, że w tradycji chrześcijańskiej istnieje pewna „hierarchia prawd” (hierarchia veritatum), wynikająca ze stopnia ich powiązania z głównymi podstawami Ewangelii<sup>38</sup>.

Możemy zatem stwierdzić za G. Dejaifve'm, że „dialog ekumeniczny między Kościołami doznałby wielkiego poparcia, gdyby wspólnoty ekumeniczne uświadomiły sobie bardziej ograniczoność swych formuł dogmatycznych oraz uwzględniły możliwość i uprawnienie różnego sposobu formułowania wypowiedzi dogmatycznych”<sup>39</sup>.

\*        \*

\*

Jedność nauczania teologicznego posiada swoje źródło i gwarancję w wierności względem tradycji chrześcijańskiej. Nie wyklucza ono jednak uprawnionego pluralizmu. Bardziej niż w dotychczasowych dziejach Kościoła, teologia wymaga obecnie otwarcia się na dialog wewnątrzkościelny oraz na dialog z innymi chrześcijanami. Przyczyni się on do ubogacenia tradycji i do odkrycia nowych perspektyw. Nie bez racji podkreślono niedawno, że dialog powinien stać się najwartościowszą i najszlachetniejszą metodą teologiczną<sup>40</sup>.

Tradycja wymaga nie tylko wierności względem dawnego depozytu wiary, ale również postawy otwartej w stosunku do nowych możliwości

<sup>38</sup> Por. U. V a l e s k e. *Hierarchia veritatum*. München 1968 (lit.); H. S c h ü t z e i c h e l. *Das hierarchische Denken in der Theologie*. „Catholica” T. 25:1971 s. 90-111 (lit.); A *Preliminary Investigation*. „Theol. Studies” T. 32:1971 s. 218-289.

<sup>39</sup> Jw. s. 721.

<sup>40</sup> Na temat dialogu jako metody teologicznej zob. rocznik „Oecumenica” 1969 (Annales de la Recherche oecuménique de Strasbourg).

rozwoju i postępu teologicznego<sup>41</sup>. Wchodzimy, bez wątpienia, w trudny okres pluralizmu kulturowego. Znajdzie on z pewnością swój oddźwięk w teologii, na razie jednak niełatwo jest opracować reguły właściwej adaptacji poznania teologicznego do nowoczesnej aktywności kulturowej. Przejście do nowej mentalności i do nowego języka nie dokonuje się w jednej chwili. Kryzys języka teologicznego zawsze pociągał za sobą trudne problemy interpretacyjne. Na tym polega właśnie jedno z najbardziej naglących zadań Kościoła, które określa się globalnie mianem hermeneutyki. Teologia potrzebuje obecnie przede wszystkim zasad hermeneutycznych dla interpretacji nauki zawartej w różnych dokumentach przeszłości. Adekwatna hermeneutyka pomoże teologii wyrazić Ewangelię w języku współczesnym, zachowując tożsamość prawdy przekazanej przez tradycję, a zarazem uwzględniając obecne potrzeby. Przekład Ewangelii na nowy język pozostanie jednak zawsze zadaniem trudnym i niebezpiecznym.

Systematyczna opozycja — w imię tradycji — względem nowych tendencji, które powstają w różnych epokach historii, równałaby się negacji wszelkiego rozwoju teologii. Z drugiej strony, aprioryczna i bezkrytyczna afirmacja wszystkich nowych tendencji również może kompromitować teologię i jej nadprzyrodzone zaangażowanie. Teologia godna tego miana powinna zachować pewien dystans w stosunku do problematyki swej epoki, aby uniknąć niebezpieczeństwa jednostronności. Odnowa teologii nie jest jedynie przejściową modą intelektualną, lecz darem Chrystusa dla Kościoła; darem, który nie wyklucza wszakże nowej możliwości błędów. Jedynie przez ściśle związanie się z adekwatnie pojętą tradycją można właściwie rozeznać i ocenić nowe tendencje oraz ubogacić teologię. Każdy „kryzys wzrostu” odsłania nieco wyraźniej prawdziwe oblicze teologii, „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary” (Ef 4, 13).

<sup>41</sup> Por. H. Pfeil. *Tradition und Fortschritt im nachkonziliaren Christsein*. Freiburg i. Br. 1969.

## LA TRADITION COMME PRINCIPE D'UNITÉ DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

### Résumé

Dans le contexte d'une tension croissante entre la fidélité à la Tradition chrétienne („ressourcement”) et une orientation vers des problèmes nouveaux („aggiornamento”) dans la pensée théologique contemporaine l'auteur montre: 1. Le rôle unificateur de la tradition. 2. Le rôle de l'Église et de son magistère dans le fonctionnement de la tradition. 3. La relation entre le développement de la tradition et le langage de la Révélation.

Cet article a été publié d'abord en français dans „Seminarium”, 23 (1971) 372-394.