

# Szczepan Pieszczoł

---

## Z problematyki tradycji

---

Collectanea Theologica 29/1-4, 152-169

---

1958

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SZCZEPAN PIESZCZOCH

## Z PROBLEMATYKI TRADYCJI

Ciekawą dyskusję zainicjowała praca O. Cullmanna o tradycji<sup>1)</sup>. Ze strony katolickiej ocenili ją dotąd krytycznie J. Daniélou, H. Bacht<sup>2)</sup>. Ten ostatni wydaje się być dobrym znawcą problematyki tradycji (Herder zapowiadał ukazanie się w br. dłuższej jego pracy o tradycji) i dlatego z jego odpowiedzi Cullmanowi zasługuje na przytoczenie następujące stwierdzenie: problematyka tradycji jest właściwie jeszcze dla katolickiej teologii dziedziną mało przebadaną. A przecież, jak ciągnie dalej — nie chodzi tu o jakieś sprawy peryferyjne, ale o podstawy zrozumienia Objawienia<sup>3)</sup>. Ciągłe jeszcze nie możemy mówić o jednolitym katolickim pojęciu tradycji<sup>4)</sup>. Jakie są tego przyczyny? Już przed 25 laty R. Draguet recenzując świeżą podówczas pracę J. Ranfta na temat tradycji<sup>5)</sup> określił to zjawisko dowcipnie: „les vieux serviteurs sont parfois le moins bien traités“<sup>6)</sup>. A przecież już wówczas tradycja miała

---

<sup>1)</sup> Por. O. Cullmann, *La Tradition* (Cahiers Théologiques, 33), Neuchâtel-Paris, 1953.

<sup>2)</sup> Por. J. Daniélou, *Réponse à O. Cullmann*, art. w *Dieu vivant*, 23/1953/107. 115; H. Bacht, *Tradition und Sakrament*, art. w *Scholastik* 30 (1955) 1—32.

<sup>3)</sup> Por. H. Bacht, art. cyt., 21.

<sup>4)</sup> Por. tamże, 22.

<sup>5)</sup> Por. J. Ranft, *Der Ursprung des Katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg, 1931.

<sup>6)</sup> Por. R. Draguet, recenzja w *Revue d'histoire ecclésiastique* 19 (1933) 115—117.

swoją bogatą literaturę<sup>7)</sup>. W tym samym co Ranft roku 1931 wydał Deneffe swą kapitalną pracę na temat tradycji<sup>8)</sup> i już w przedmowie stwierdził zresztą za Bartmannem<sup>9)</sup>, że tradycja, to trudny problem. Konkluzja Bachta nie upoważnia nas do optymistycznych wniosków, jakobyśmy po 25 latach byli bliżsi ostatecznej precyzacji pojęcia tradycji.

Następujące aspekty zagadnienia wymagają tu przeanalizowania: 1. dlaczego tradycja nie może być przeciwstawnym, a nawet równoważnym Pismu św. źródłem wiary; 2. czy forsować aktywne czy przedmiotowe pojęcie tradycji; 3. czy nośnikiem depozytu wiary jest tylko magisterium Kościoła?

I. Oryginalnością pracy Deneffego było bardzo mocne zagwarantowanie słuszności zacieśniania pojęcia tradycji do samodzielnego pozaskrypturystycznego źródła wiary, względnie do wyłącznie ustnego sposobu przekazywania depozytu wiary. Deneffe żąda zarzucenia zupełnie tej metody. Uniknęłoby się wtedy takiej np. niejasności. Na jednej stronie swego dzieła wielki zresztą teolog pisze: „*significatione tamen strictiori et specifica nomine traditionis subintelligitur modus transmissionis et conservationis a Scriptura sacra diversus...*“<sup>10)</sup>. Tymczasem kilkadziesiąt stron dalej konkluduje: „*doctrina fidei universa... sensu maxime proprio divina est Traditio*<sup>10)</sup>“. Dlaczego sens bardziej ścisły nie ma być bardziej właściwym, a różnym od niego?

Stawiając tezę, że tradycją dogmatyczną jest w ścisłym tego słowa znaczeniu samo żywe nauczanie wiary, podkreśla Deneffe bardzo mocno, że zaciemnienie pojęcia tradycji płynie z wyodrębnienia jej od Pisma św., jako samodzielnego, treściowo je uzupełniającego źródła wiary. Jeśli teza Deneffego nie przyjęła się bez wielu zastrzeżeń, to pozytywne wyniki jego

---

<sup>7)</sup> Por. J. Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, Romae, 1882; L. Billot, *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*, Romae, 1929; J. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905.

<sup>8)</sup> Por. A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1931.

<sup>9)</sup> Por. B. Bartmann, *Dogmatik*, Freiburg i B., 1928, 26.

<sup>10)</sup> Por. J. B. Franzelin, dz. cyt., 18, 96.

badania zostały podjęte i uzupełnione przez takich badaczy jak van den Eynde, Reynders, Cerfaux<sup>11)</sup> i na podstawie ich rezultatów można w skróceniu proces rozwoju pojęcia tradycji, który niósł ze sobą owo zaciemnienie pojęcia, przedstawić w sposób następujący.

Spotykane na gruncie hellenistycznym pojęcie *paradosis* oznaczało ezoteryczną naukę przekazywaną ustnie wyłącznie wtajemniczonym tak, aby nie dotarła do uszu profanów<sup>12)</sup>. W środowisku żydowskim powstaje własne pojęcie tradycji w ten sposób, że rabini byli obowiązani w celu weryfikacji swej działalności nauczycielskiej, do ustalenia swej genealogicznej łączności z Mojżeszem. Taka sukcesja stanowiła o prawidłowości komentowania i preparowania na użytek praktyczny wskazań Pisma św.<sup>13)</sup>. Chrystus Pan odrzucał zarzuty, jakoby tej tradycji nie doceniał (Mt 15, 1 ns.). I On wiązał genealogicznie swą naukę ze Starym Zakonem, ale własną linię wywodził nie od Mojżesza, lecz od samego Boga, rekapitulując właściwy przekaz tradycji starotestamentarnej. Ta Jezusowa tradycja zostanie, po Jego odejściu, przejęta przez apostołów jako pierwsza katecheza chrześcijańska. Dlatego i Paweł będzie miał swoje „*paradoseis*“. Nie są one wcale ezoteryczne, gdyż były przekazywane bądź to słowem, bądź to listownie (2 Tes, 2, 15). Te listy doczekały się razem z niektórymi listami innych apostołów, no i razem z Ewangelią, włączenia w nowy kanon Księg św. W ten sposób część tradycji apostoelskiej staje się Pismem św., inna część przekazywana początkowo ustnie, znajdzie swe odbicie w regułach wiary, symbolach, modelitwach liturgicznych itp. Jeśli pewne szczegóły tego depozytu długo się jeszcze przekazują ustnie (przygotowanie katechumenów do chrztu), to — nie ze względów merytorycznych,

<sup>11)</sup> Por. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique de 3 premiers siècles*, Gembloux, 1933; B. Reynders, *Paradosis*, art. w *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 155—191; L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile*, Tournai-Paris, 1946.

<sup>12)</sup> Por. J. Ranft, dz. cyt., 180—185.

<sup>13)</sup> Por. J. Ranft, dz. cyt., 263.

ale taktycznych (disciplina arcani). Jednak dyskusja z gnostykami spowodowała infiltrację założeń, że właściwa tradycja wiedzy (gnozy) religijnej nie została spisana, ale musi być w tajemnicy, więc wyłącznie ustnie przekazywana. Od Papiasza i Pseudo-Barnaby zaczyna błąkać się w pismach katolickich to gnostyckie pojęcie tradycji, jako odrębnego i lepszego, bo niepisanego źródła wiedzy religijnej. Rzecz jasna gminy bronią się energicznie przeciw powołującym się na ustnie przekazane, a więc trudne do weryfikacji „logia” Pańskie tak, jak bronią się przed zalewem apokryficznych ewangelii, listów apostoelskich i apokalips. Bronią powierzonego, przekazanego depozytu (1 Tym. 6, 20). Ale w tej obronie zdarzają się czasem niezwykle precyzyjne argumenty. Św. Ireneusz, tak zasłużony dla obrony apostoelskości depozytu wiary mimowoli przyczynił się do dalszego wyodrębnienia treściowego pojęć paradosis i grafe. Polemizując z tymi gnostykami, którzy własny wykład Pisma św. nazywali tradycją, przejmuje od nich w dyskusji tę identyfikację pojęć (traditio-expositio scripturarum), z tą tylko poprawką, że tylko biskupi, legalni spadkobiercy apostołów, są uprawnieni do tej czynności (Adv. Haer. III, 3, 1). Krok następny uczynił Tertulian. Broniąc pewnych zwyczajów i praktyk, uzasadnia je krótko tradycją, gdy na ten temat nie ma wzmianki w Piśmie św. (De cor. 4). A więc tradycja nabiera znaczenia odrębnego źródła jeśli nie wiary, to przynajmniej zwyczajów i praktyk kościelnych. W Tradycji Apostolskiej Hipolita terminem tradycja jest określony cały kompleks zwyczajów i rytów liturgicznych (Prolog 1). Cyprian jednak, atakując zwyczaje rzymskie co do ważności chrztu, udzielonego przez heretyków, określa je nie jako „traditio”, lecz jako „consuetudo”<sup>13a</sup>).

Zresztą to Pawłowe, pierwotne pojęcie tradycji mamy jeszcze wyraźniej u Ireneusza, mimo wspomnianego już przeciw-

---

<sup>13a</sup>) Odróżnia więc „consuetudo” — pewien zwyczaj, oparty na ustnym przekazie od pojęcia „traditio”, które oznacza całość przekazanego przez apostołów depozytu wiary „traditione divina et apostolica observatione”, „evangelica et apostolica observatione”. dz. cyt., 67, 5; 69; 3.

stawienia w jednym miejscu *scriptura-traditio* (Adv. Haer. 3, 2, 2). W większości wypowiedzi tradycja — to całość depozytu. Tak jest w Adv. Haer. 2, 9, 1; 3, 3, 1—4; 3, 4, 1—2. Jest jeszcze wyraźniejsze sformułowanie w Adv. Haer. 3, 5, 1, z którego wynika, że *scriptura* ma węższy zakres pojęciowy od *traditio*.

Od wieku IV jednak coraz bardziej zaczyna się przyjmować metoda teologiczna uzasadniania tez, niesprowadzalnych do Pisma św. krótkim argumentem-tradycja, z częstym powołaniem się na cytaty z pism starszych autorów kościelnych. Bazyli W. (De Spir. 27, 66), a także Epifaniusz (Panar. 27, 66) już stawiają tezę, że istnieje pozaskrypturystyczny, niezależny od Pisma św. przekaz, nazwany przez nich krótko tradycją. Powaga, „Patrum” rośnie, ale też wyłania się problem zasadniczych różnic zdań wśród owych koryfeuszy tradycji. Pojawia się więc nowe kryterium apostołskości teologicznej tezy w fakcie uniwersalności jej przyjęcia. I tak już Cyprian stwierdza: „diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum quod apud nos et fere per provincias universas tenetur“ (ep 67, 5). To samo stwierdza Hieronim: „etiam si scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret. Nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesiis observantur, auctoritalis sibi legis usurpaverunt“ (Dial. c. Lucifer. 8). Jeszcze cytat z Augustyna: „quod universa tenet ecclesia nec consiliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur“ (de bapt. 4, 24, 31). Teoretykiem tej metody teologicznej możnaby nazwać jednak Wincentego Leryńskiego: „Quod ubique, quod semper et quod ab omnibus creditum est“ (Commonit 2) jest kryterium apostołskości tradycyjnej prawdy. Powszechność przyjęcia od dawna jakiejś zasady wiary czy moralności jest więc dowodem jej przynależności do depozytu tradycji (Commonit 22). Jest tu więc znowu przywrócony znak równania: Tradycja — cały depozyt. To już się po Wincentym nie powtórzy. Coraz częściej tradycją określa się to wszystko, co nie jest weryfikowane

Pismem św. Już się ta weryfikacja nie wydaje konieczna. Dla uwierzytelnienia naszej nauki wystarcza, że tradycja od Ojców do nas doszła jako spadek po apostołach, przekazany przez późniejszych świętych (Grzegorz z Nysy — C. Eunom. 3, 2, 98). W sporze z obrazoburcami argumentuje się tylko tradycją nie-pisaną. Jeśli ktoś tradycję kościelną spisana czy niepisana odrzuca — a. s. (DB 308). W homilii swej na Święto Zaśnięcia N. M. Panny Jan Damasceński podaje, że szczegóły śmierci Marii, choć nie znajdują się w Piśmie św., to jednak przejęliśmy je ze starej i najprawdziwszej tradycji (Hom 2, 18).

Co więcej, utwierdza się przekonanie, ugruntowane na wziankowym wyżej zdaniu Bazylego, że przekaz pozaskrypturystyczny był dokonany tajemnie (*en mysterio*) i ma walor zupełnie niezależny od Pisma św. Po tej linii pójdzie metoda wywodów Pseudo-Dyonizego (Eccl. Hier. 1, 5). Żaden jednak z teologów schyłkowego okresu patrystycznego nie zajął się dokładnie analizą obu terminów: Pismo-Tradycja. Nie uczynił też tego Augustyn, dla którego problem tradycji pozostawał poza kręgiem bezpośrednich zainteresowań. Interesującą jest rzecz, że tylko raz przeciwstawia: „*illa autem quae non scripta, sed tradita*“ (ep 54, 1, 1) i ten właśnie zwrot został przejęty do zbioru *Corpus Iuris Canonici* (Decr. Grat. p. 1, dist. 12, c. 11) z wyraźną tendencją do zacieśnienia pojęcia tradycji.

Wyodrębnienie i przeciwstawienie treści tradycji Pismu św. pojawia się jednak o wiele później. Jak to wykazał Geiselmann<sup>14)</sup> zwrot „*partim in scriptura, partim in traditionibus*”, który był proponowany do definicji soboru trydenckiego pochodzi dopiero z w. XV, a forsował go Ambrosius Traversari, zwany *Camaldulensis*<sup>15)</sup>. Średniowiecze nie uważało prawd ustnie przekazywanych za samodzielny, niezależny od Pisma św. kompleks zasady wiary<sup>16)</sup>. Ostateczny tekst danego kano-

---

<sup>14)</sup> Por. R. J. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift u der nicht geschriebenen Traditionen*, art. w *Die mündliche Überlieferung*, München, 1957. 127—206.

<sup>15)</sup> Por. R. J. Geiselmann, art. cyt., 144.

<sup>16)</sup> Por. tamże, 161.

nu soborowego brzmi, z opuszczeniem przeciwstawnego: „partim-partim“: „hanc enim veritatem et disciplinam contineri in libris et sine scriptis traditionibus“ (DB 783).

Dla uzasadniania i obrony pewnych zwyczajów liturgicznych i prawnych („disciplina“), będących w użyciu Kościoła dobrze było mieć odrębne źródło objawienia, jeśli wyprowadzenie ich z kanonicznych pism nowotestamentarnych było niemożliwe. I tak „traditiones” stawały się jakby aneksem do pism kanonicznych. W kontrowersji z protestantami łatwo było ulec pokusie, by każdą trudniejszą, sporną kwestię dogmatyczną podierać również źródłowo odniesieniem jej do tradycji niepisanej. To powodowało tendencję, ułatwiającą powrót na szpalty traktatów apologetycznych potydenckich przeciwstawnego zwrotu „partim... partim“. Spotkamy się z nim u Kanizjusza i u Bellarmina<sup>17)</sup>.

J. R. Geiselmann dość szeroko wywodzi się nad zasługami uczonych niemieckich z czasów oświecenia i romantyzmu w przewyciężaniu tego niewłaściwego ustawienia relacji tradycji do Pisma św., spotykanego w potydenckiej teologii<sup>18)</sup>. Adagium Lesinga: „Evangelium totaliter in viva traditione, partim in scriptura” przejmuje katolicki teolog Engelbert Klüpfel tezą — „pierwszorzędną normą wiary było słowo Boże niepisane, czyli sama tradycja“. Z tego słowa niepisanego tylko część przeszła do Pisma św.<sup>19)</sup>.

Zasługą Möhlera jest położenie nacisku na dynamiczną jedność wiary, jaką daje Kościołowi wierne przekazywanie depozytu tradycji<sup>20)</sup>. W tej koncepcji tradycja nie jest jednym z wielu miejsc teologicznych (jak ujmował M. Cano). Ci, co mówią, że „jedne rzeczy udowadnia się Pismem, inne tradycją, nie mają racji — wszystko wiemy i zachowujemy dzięki tradycji“ (Einh. d. Kirche & 16, 7).

Lepszy niż jego mistrz Möhler systematyk J. B. Kuhn, prze-

<sup>17)</sup> Por. tamże, 170—172.

<sup>18)</sup> Por. tamże, 178—206.

<sup>19)</sup> Por. tamże, 178—181.

<sup>20)</sup> Por. tamże, 194—199.



ciwstawiające się mitologizującym Ewangelię tezom D. Straussa, precyzuje wyjątkową, dzięki inspiracji, rolę Pisma św., które jest czymś więcej niż jedną z odbitek pierwotnej tradycji apostołskiej. Niemniej jednak Ewangelie są jakby przedestylowaną esencją całości nauczania apostołskiego. Używane jeszcze około roku 1840 „partim... partim“ (przejęte od Bellarmina) zastępuje później Kuhn, po zetknięciu się z Wincentym z Lerynu, innym określeniem: „Evangelium totaliter in Scriptura-totaliter in viva traditione“<sup>21)</sup>.

W stanowisku teologów po soborze watykańskim odczuwa się tendencję godzenia stanowiska potrydenckich apologetów z pierwotnym, właściwszym określeniem tradycji. Wyjątkiem jest J. H. Newman. Obszerna analiza poglądów tego oryginalnego teologa na zagadnienia tradycji, dokonana przez H. Friesa, daje w wyniku stwierdzenie, że Newman, już za czasów anglikańskich, uważał Tradycję za autentyczny, właściwy, uprawniony i konieczny rozwój Objawienia samego w aspekcie prawdy i historii<sup>22)</sup>. Tradycja byłaby w takim ujęciu głównym faktorem procesu rozwoju dogmatów. To stanowisko Newmana dało w rezultacie podkreślenie roli wszystkich wiernych w procesie tradycji (o czym niżej), gdy tymczasem pozostali teologowie powatykańscy raczej dbali, by uwzględnić wszystkie dotychczasowe stanowiska badaczy problematyki tradycji, co w rezultacie prowadziło do zagmatwania sprawy. Próbował tę sprawę rozstrzygnąć Deneffe, ale jego teza utożsamienia tradycji z działalnością magisterium Kościoła spotkała się z krytyką, że stawia na aktywne ujęcie terminu tradycja i że zacieśnia pojęcie depozytariusza tradycji do magisterium Kościoła<sup>23)</sup>.

II. Bardzo wnikliwą analizę rozwoju pojęcia tradycji we wczesnym chrześcijaństwie dał B. Reynders artykułem pt.

---

<sup>21)</sup> Por. tamże, 200—205.

<sup>22)</sup> Por. H. Fries, J. H. Newmanns Beitrag zum Verständnis der Tradition, art. w Die mündliche Überlieferung, 101.

<sup>23)</sup> Por. J. Ternus, Beiträge zum Problem der Tradition, art. w Divus Thomas, 16 (1938) 33—56. 197—229.

„Paradosis”, w którym jak najbardziej stanowczo przeciwstawia się próbie Denffego utożsamienia tradycji z samą akcją przekazywania. W pierwszych dokumentach chrześcijańskiej tradycja oznacza jednolicie przedmiot przekazywany i nie można zacytować ani jednego tekstu, w którym *paradosis* oznaczałaby akt przekazywania<sup>24</sup>). Wpływ Deneffego jest jednak wciąż bardzo silny, jeśli chodzi o utożsamienie tradycji z akcją *Magisterium*<sup>25</sup>), jak gdyby było to ważne zabezpieczenie kompetencji urzędu nauczycielskiego przeciw tendencjom modernistycznym.

Jest rzeczą jasną, że w pierwotnym Kościele funkcje kościelnego nauczania były inaczej sprawowane niż dziś. Owi prorocy, kaznodzieje wędrowni, o których mówi autor listu Barnaby, którym autor *Didache* przyznaje tak wielką rolę, wchodził również w jakiś sposób w skład urzędu nauczycielskiego. Ale i oni wraz z biskupami nie byli jedynymi czynnikami przekazawczymi depozytu zasad wiary i moralności. Już św. Paweł wspomina o pomocnicach-katechetkach (*Priscilla* z Dz. Ap. 18, 26). Przekazywanie symbolu wiary nie było więc zarezerwowane członkom hierarchii.

W próbach wyświeślenia sensu enigmatycznego łacińskiego tłumaczenia Ireneuszowego zwrotu z *Adv. Haer.* 3, 3, 2 nie zwrócono należytej uwagi na to, że w zdaniu tym „*ab his fidelibus qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio*“, zaznaczona jest rola wszystkich wiernych w procesie tradycji. Historia uczy, że w chwilach krytycznych przywiązanie „szarej masy” wiernych, nieufnych do nowych prób syntezy teologicznej, do otrzymanego od przodków „*credo*“, do przejętych tekstów modlitw liturgicznych, było niewątpliwie momentem dodatnim. Zauważył to już w czasach tragicznego konfliktu arińskiego św. Hilary z Poitiers, podkreślając, że wobec niezdecydowanego oporu biskupów uszy ludu były świętsze niż wargi kapłanów (*C. Aux. c. 6*). Lud.

<sup>24</sup>) Por. B. Reynders, art. cyt., 156.

<sup>25</sup>) Por. Ch. Baumgartner, art. w *Recherches de science relig.* 1953. 161—187.

odłączony od autorytatywnego wykładu wiary, nie stracił rozeznania prawdy od fałszu. Było to możliwe dlatego, że z asystencji Ducha św., Nauczyciela Prawdy korzysta nie tylko Magisterium (*infallibilitas activa*), ale również, choć w innej mierze, cała reszta członków Mistycznego Ciała Chrystusa (*infallibilitas passiva*). „*Ab omnium fidelium ore pendeamus quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat*“, stwierdza Paulin z Noli (ep 4). W normalnych warunkach jednak Magisterium podaje w nauczaniu zwyczajnym autorytatywny wykład zasad wiary i moralności, które zostają przekazane z pokolenia na pokolenie wspólnym wysiłkiem kaznodziejów, katechetów, pisarzy katolickich i, last but not least, rodziców katolickich; „*in observatione totius Ecclesiae per successiones fidelium*“, jak to stwierdza lapidarnie św. Tomasz (S. Th. 3 qu 25 a 3).

Federer w swej pracy o roli liturgii w historycznym procesie rozwoju dogmatów stwierdza, że adagium „*legem credendi lex statuat supplicandi*“, pochodzące prawdopodobnie od Pseudo-Celestyna z wieku V oznacza, że pewnym kryterium prawidłowego i ortodoksyjnego rozwoju i przyjęcia dogmatu w danym pokoleniu jest powszechnie przyjęta modlitwa liturgiczna, oparta o tę prawdę wiary<sup>26</sup>).

Istotnym wkładem św. Augustyna do rozwoju problematyki tradycji jest jego teza w kontrowersji z donatystami, że wystarczającym dowodem apostołskiego pochodzenia poglądu o ważności chrztu, udzielanego przez heretyków, jest recepcja tego poglądu przez wiernych całego świata: „*quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem, sicut multa non inveniuntur in litteris eorum neque in conciliis posteriorum et tamen, quia per universam custodiuntur ecclesiam non nisi ab ipsis tradita et commendata credentur*“ (De bapt 2, 7, 12). Popodobne wypowiedzi znajdujemy w C. Crecs. 1, 32, 38; 1, 33, 39; 2, 33, 41; De bapt 5, 23, 31; 4, 23, 13. Ten „*sensus communis*“ (ep 143) jest praktycznym i wystarczającym spraw-

---

<sup>26</sup> Por. K. Federer, *Liturgie u. Glaube in geschichtlichen Betrachtung* (Paradosis IV) Fribourg, 1950, 114.

dzianem dla zweryfikowania autentyczności przekazanej zasady.

Ta metoda Augustyna znalazła szybki refleks u Wincentego z Lerynu. Jego „quod ab omnibus creditum est” ma być pierwszym sprawdzianem poprawności danej prawdy. Dopiero gdyby wyszły na jaw różnice, trzeba cofać się w przeszłość, badać dekrety soborów, pisma Ojców (Comm. 2). W średniowieczu kontrowersja w sprawie widzenia uszczęśliwiającego Boga, która miała miejsce za czasów Jana XXII i Benedykta XII, została rozstrzygnięta właśnie z powołaniem się na świadomość ustosunkowania się do problemu całego Kościoła.

Po soborze trydenckim, wobec nauki Lutera o kapłaństwie wiernych, moment udziału wszystkich wiernych w procesie trydycji nie był dość wyraźnie uwypuklony przez stronę katolicką.

Inne dopiero stanowisko zajął pod tym względem Möhler: Tradycja — to trwające w sercach wiernych żywe słowo Boże (Symbolik, & 38, 360). Wysuwa więc subiektywną stronę tradycji, identyfikowanej ze świadomością przynależności do Kościoła (sensus ecclesiasticus), ale zaznacza rolę w procesie tradycji wszystkich wiernych. „Die lebendige Überlieferung“ Möhlera jest więc synonimem całokształtu zjawiska wiary w Kościele.

Dokładniej tę sprawę analizuje Newman. Zetknięcie się z tezami św. Wincentego z Lerynu i stanowiskiem św. Augustyna w sporze z donatystami doprowadziło go do zajęcia stanowiska wobec problemu w artykule, zamieszczonym w r. 1859 w czasopiśmie „The Rambler“ o uwzględnianiu stanowiska wiernych w kwestiach doktrynalnych<sup>27)</sup>. To uwzględnianie jest konieczne, gdyż wspólnota wiary i zgodność w niej w całym chrześcijaństwie jest dowodem przekazu i głosem nieomylnego Kościoła<sup>28)</sup>. Consensus fidelium jest dowodem tra-

---

<sup>27)</sup> Por. J. H. Newman, On consulting the faithful in matters of doctrine w wyd. M. Laros, Bd. I—X, Mainz, 1922.

<sup>28)</sup> Por. tamże, dz. cyt., 2, 205.

dycji i w tym głosie pobrzmiewa apostołska tradycja<sup>29)</sup>). A więc świadomość wspólnej wiary całego Kościoła jest, krótko mówiąc, tradycją według zdania Newmana. Ten akcent, postawiony przez Newmana na roli całego Kościoła w procesie przekazywania depozytu wiary nie postawił go na całkowicie odosobnionej pozycji przed stu laty. O udziale wiernych, zanim zaczęli jeszcze nieśmiało mówić inni teolodzy, znajdziemy wzmiankę w bulli dogmatycznej Piusa IX *Ineffabilis Deus*. Jest w niej podkreślone, że „*divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiae sensus, singularis antistitum ac fidelium conspiratio*“ przedziwnie ilustrują i objaśniają prawdę o Niepokalanym Poczęciu N. M. Panny. A więc osobliwa zgodność biskupów i wiernych jest sama w sobie jednym z momentów weryfikujących walor dogmatyczny tradycyjnej tezy.

Zacytowany na początku czołowy dogmatyk rzymski owego czasu Franzelin, mimo, że nie dał jeszcze jasnego i precyzyjnego pojęcia tradycji, uznaje, prócz papieża i biskupów, ogół wiernych za „nośniki“ depozytu tradycji<sup>30)</sup>.

Największy uczeń Franzelina M. Scheeben podtrzymywał i rozwijał ten pogląd swego mistrza, precyzując, że w przekazie tradycji uczestniczą wszyscy wierni, podczas gdy urzędowi nauczycielskiemu jest zarezerwowane urzędowe formułowanie treści przekazu, jako prawowitym następcom apostołów, w nauczaniu zwyczajnym czy też nadzwyczajnym<sup>31)</sup>). Kwestia nie została podjęta w tym duchu przez następne pokolenie teologów, piszących o tradycji, ponieważ musieli oni raczej bronić prerogatyw urzędu nauczycielskiego przeciw atakom modernistów<sup>32)</sup>.

Po 50 latach jesteśmy świadkami żywszej aktywności protestantów, atakujących prerogatywy urzędu nauczycielskiego. Zajmując stanowisko w tej sprawie, encyklika „*Humani gene-*

---

<sup>29)</sup> Por. tamże, 2. 218.

<sup>30)</sup> Por. tamże, 96.

<sup>31)</sup> Por. M. Scheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik*, Freiburg i. B. 1948, 1, 104.

<sup>32)</sup> Por. L. Billot, dz. cyt., 13, ns. Szerzej: L. Coutinho, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste*, Romae, 1954.

ris” nigdzie nie stawia znaku równania trydycja-urząd nauczycielski, jak to proponował Deneffe. Nie mówiąc nic o roli wiernych w przekazywaniu depozytu, Pius XII zaznacza tylko: Urząd nauczycielski jest dany przez Boga po to, by wyjaśnił, co w depozycie wiary zawiera się tylko niewyraźnie i jakby załączkowo.

Natomiast wyraźniej na rzecz podkreślenia roli wiernych w procesie tradycji wystąpi bulla „*Munificentissimus Deus*”, nawiązując zresztą do tenoru bulli „*Ineffabilis Deus*”.

Głównym sprawdzianem i pewnym kryterium dla dogmatyzacji wiary w somatyczne wniebowzięcie N. M. Panny stanowi fakt aktualnej jednomyślności w tej sprawie pasterzy i wiernych. Ta osobliwa jednomyślność wykazuje sama przez się i to z całą pewnością bez wszelkiego błędu, że ten przywilej należy do prawd objawionych przez Boga i zawartych w depozycie. Jeśli więc nie ma dokumentów urzędowych Kościoła z okresu patrystycznego, jeśli ta kwestia była wówczas na peryferiach zainteresowań teologów patrystycznych, to fakt przedostania się jej do religijnej świadomości całego współczesnego Kościoła dowodzi, że nośnikiem tej prawdy, czynnikiem przekazującym były praktyki religijne, przekazywane z pokolenia na pokolenie przez katechizację i wychowanie religijne.

Współczesna literatura mariologiczna musi poważnie uwzględniać zacytowane zdanie z bulli dogmatycznej. Dlatego M. Schmaus w swej Mariologii<sup>33)</sup>, mówiąc o źródłach nauki maryjnej, daje dość szczegółową analizę pojęcia tradycji z uwzględnieniem roli wiernych w przekazywaniu prawd wiary, dotyczących się N. M. Panny. Krytycznie ocenia jednak Schmaus poglądy Kostera, który wskazuje na *Glaubenssin* (*sensus fidei*) całego Kościoła, jako na główny motor, przekazujący depozyt wiary. W ujęciu Kostera urząd nauczycielski byłby niejako zobowiązany uwzględniać ustosunkowanie się

<sup>33)</sup> Por. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München, 1955, 5, 14—22.

wiernych do danego problemu wiary<sup>34</sup>). Stanowisko Kostera doczekało się zresztą i innych głosów krytyki<sup>35</sup>).

III. Jeśli jednak daje się dość znaczny głos masie wier-nych, głos wpływu na decyzje magisterium, które się w ten sposób niejako uniezależnia od dotychczasowych metod dogmatycznego uzasadniania, czy nie prowadzi to w rezultacie do relatywizacji dogmatów? — Z takim właśnie zarzutem występują badacze protestanccy z różnych ośrodków badawczych<sup>36</sup>). Dziś wprawdzie w sprawie problematyki tradycji nie powtórzą oni za Lutrem, że tradycja to — „plane addimentum satanae“ (Werke wyd. Weimar, 8, 10, 418), ale zdecydowanie będą równać walor całej tradycji poapostolskiej z rabinistyczną tradycją eksplikatywną Prawa i Proroków. Tradycja właściwa, według nich, to — wyłącznie droga przekazu od Chrystusa do apostołów. Co było ważne i potrzebne zostało przez pokolenie apostoelskie spisane i ustalone raz na zawsze i odtąd poprzez Nowy Testament jest wystarczającym środkiem do kontaktu każdego wiernego z prawdą Chrystusową. Taka jest właśnie myśl przewodnia wywodów Cullmanna w przytoczonej na początku pracy<sup>37</sup>). Co najbardziej wywołuje sprzeciw protestantów, to, zaznaczające się coraz wyraźniej od soboru watykańskiego poprzez dekrety antymodernistyczne aż do „Humani generis“, podkreślanie przez stronę katolicką uprawnień urzędu nauczycielskiego w określaniu autentycznej zawartości przekazanego depozytu wiary.

Ogłoszenie i umotywowanie nowego maryjnego dogmatu w 1950 r. dało okazję protestantom do podniesienia zarzutów,

---

<sup>34</sup>) Por. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Heidelberg, 1950, 144.

<sup>35</sup>) Por. O. Müller, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten 100 Jahre, art. w Münchener Theol. Zeitscher, 4 (1953) 164—186.

<sup>36</sup>) Por. H. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistige Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderte, Tübingen, 1953; G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche u. ihre Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen, 1954; G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung, Hamburg (1954); Fr. Heiler, Assumptio, art. w Theol. Lit. Zeitschr. (79), 1954, 1—48; W. Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten, 1955.

<sup>37</sup>) Por. O. Cullmann, dz. cyt. 33, 50, 53. Por. rec. w Ruchu Bibl. i Lit. (8), 1955, 65—68.

że urząd nauczycielski Kościoła katolickiego powziął tę decyzję zbyt samowładnie bez uwzględnienia należytego skrypturystycznych i patrystycznych dokumentów. F. Heiler nie zawahał się nazwać ogłoszenia nowego dogmatu „wywróceniem fundamentów katolickiej dogmatyki“<sup>38)</sup>. Oparcie się na wierze choćby wielowiekowej i dowodach kultu przy braku dokumentów patrystycznych uważa on za rehabilitację ewolucjonizmu, potępionego przed 50 laty u modernistów.

Inny, uczony protestancki W. v. Loewenich, krytykując mającą w tym wypadku miejsce „absolutyzację urzędu nauczycielskiego, niezależnego w decyzjach od Pisma i dokumentów tradycji“, stawia zarzut, że w swym stosunku do zagadnienia Kościół rzymski jest jakby klasycznym modelem totalizmu<sup>39)</sup>.

G. Ebeling widzi rację tego postępowania w przeniesieniu punktu ciężkości z płaszczyzny egzegetycznej na płaszczyznę prawną<sup>40)</sup>. Według niego rozwój pojęcia tradycji w kościele katolickim znaczy paradoksalna współbieżność radykalnego konserwatyizmu i radykalnego ewolucjonizmu<sup>41)</sup>.

Zależność urzędu nauczycielskiego od źródeł jest czysto teoretyczna, gdyż wszystko, co się ogłasza, eo ipso staje się tradycją — zarzuca W. Schweitzer<sup>42)</sup>.

Widzimy więc, że zarzuty samowolności i totalizmu naukowego wysuwają ci, którzyby chcieli postępu dogmatycznego, kierowanego wyłącznie przez filologów i egzegetów tekstów Pisma i Ojców. Tymczasem „Kościół może dojść do tez wiary, które logicznie i historycznie nie wynikają z przekazanych dokumentów, lecz muszą być oświetlone nadprzyrodzonością“. To zdanie H. M. Köstera<sup>43)</sup> nie jest odosobnione. H. Rondet, H. de Lubac, K. Rahner, H. Bacht przeprowadzili wnikliwe analizy współzależności tradycji i rozwoju dogmatów, tych dwu

<sup>38)</sup> Por. Heiler, art. cyt., 1 i 46.

<sup>39)</sup> Por. Loewenich, dz. cyt., 161—2.

<sup>40)</sup> Por. G. Ebeling, dz. cyt., 71.

<sup>41)</sup> Por. tamże, 45.

<sup>42)</sup> Por. Schweitzer, Schrift u. Dogma in der Oekumene, Gütersloch, 32.

<sup>43)</sup> Por. H. M. Köster, Unus Mediator, Limburg, 1950, 74.



kluczowych elementów aktualizacji Objawienia we współczesności<sup>44</sup>). Zaznaczają oni wyraźnie rolę „sensus fidei“ całego Kościoła, który w przechodzeniu do coraz nowych etapów w rozwoju dogmatów pod opieką Ducha św. nie bazuje wyłącznie na metodach i dowodach wynikania sylogistycznego, gdyż Objawienie nie było dane apostołom jako zbiór tez teologicznych, ale jako wyjątkowo przeżycie osobistego kontaktu z Bogiem-Człowiekiem. To przeżycie aktualizacji Objawienia dzięki zjawisku przekazywania depozytu żywej wiary w Kościele powtarza się w każdym pokoleniu. Ten depozyt więc to — nie suma zdań, związanych logiką wynikania, ale zespół doznań kontaktu z Bogiem, przekazanych nie tylko wysiłkiem teologów, ale i wiernością ludzi prostych, których nie przesłanki rozumowe, ale raczej instynkt, pobudzony siłami nadprzyrodzonymi kieruje i utrzymuje w wierności odziedziczonych po przodkach formom wiary. Jeśli myśl teologiczna próbuje ciągle nowych ujęć i naświetleń starej prawdy i jest bezprzecznym czynnikiem ewolucyjnym, to „szara masa“ wiernych jest nieufnie usposobiona do nowości i działa konserwatywnie. Zadaniem czynnika narzędniego, bardziej uwrażliwionego na bezpośrednie impulsy Logosu, jest ten dwugłos obu czynników zestrajać i harmonizować.

Jako wynik powyższych wywodów wysuwa się następująca propozycja definicji pojęcia tradycji:

Tradycja jest to depozyt żywej, nadprzyrodzonej wiary, przekazywany w Kościele z pokolenia na pokolenie jako wynik dwugłosu teologów i wiernych pod kontrolą Urzędu Nauczycielskiego.

A jako wniosek praktyczny. — Czy nie jest potrzebna rewizja i usunięcie z kazań i katechez zestawień, względnie prze-

---

<sup>44</sup> Por. H. Rondet, *La définibilité de l'Assomption*, *Études Mariales*, 6, (1949) 6, 61; H. Lubac, *Le problème du développement du dogme*, art. w *Recherches de science religieuse* (1948) 35, 130—160; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, *Einsiedeln* 1954, 59, ns. K. Rahner, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, art. w *Zeitschr.f. kath. Theol.*, 80 (1959) 237; H. Bacht, *Tradition u. Lehramt in der Diskussion um das Assumta-Dogma* w cyt. zb. *Die mündliche Überlieferung*.

ciwstawień: Pismo św. — Tradycja. Ćwierć wieku po Deneffem przynajmniej to zacieśnianie pojęcia tradycji powinno być zaniechane, jeśli kwestie akcentowania przedmiotowego ujęcia tradycji i udziału wiernych w jej procesie wymagają dalszej gruntownej dyskusji.

### R é s u m é

Les effets d'une récente discussion sur le problème de la tradition ne donnent pas encore une fixation définitive de sa notion, mais en contribuent beaucoup. Les suivants aspects de cette discussion méritent une analyse: la tradition peut-elle être une source de la Révélation équivalente même opposante à l'Écriture, quelle notion de la tradition est meilleure — une active ou passive (objective), le Magistère est-il le seul à transférer la tradition? Déjà en 1931 A. Deneffe s'oppose très fortement au concept étroit de la tradition (comme seconde source de la Révélation), propagé et répandu après le concile de Trente. Mais le concept primaire de la tradition, formé durant les 3 premiers siècles est celui de la tradition — le dépôt total de la foi. Une évolution progressive de ce concept vers celui d'un projet de la définition de Trente (partim... partim) démontre une tendance confondante et contractive de la notion. Les apologistes après Trente ont volontairement usé cette notion (locus theologicus de M. Cano). Durant les siècles XVIII (E. Klüpfel) et XIX (Möhler et Kuhn) des essais du retour à la conception plus antique et authentique sont notés. Les théologiens d'après le concile Vatican (hors Newman) ont essayé à former des définitions du compromis entre celle d'après Trente et celle de l'âge des Pères. Une idée de Deneffe du forçement de la notion active de la tradition est critiquée à cause de l'absence des preuves dans les 3 premiers siècles (B. Reynders). L'identification de la tradition avec l'action du Magistère passe sous silence le rôle des fidèles comme „trans-

metteurs" du dépôt de la tradition. Nous observons cependant l'accentuation de ce rôle durant les siècles (Irénée, Augustin, Thomas d'Aquino, Newman, Franzelin, Scheeben) jusqu'à des définitions des bulles dogmatiques de 1854 et 1950. Pour le Magistère „le sens de la foi“ des fidèles a sa valeur mais toujours ensemble avec les analyses des documents patristiques comme le critère pour la dogmatisation. Les protestants s'opposent avec véhémence à cette méthode. Cependant l'actualisation de la Révélation n'est pas l'effet de la transmission des thèses théologiques des apôtres, mais de leur contact personnel avec Jésus Christ. Alors une analyse exégétique, pas même historique des documents patristiques ne suffit pas à la reconstruction de la foi apostolique. C'est le dialogue des théologiens et des fidèles, qui transfèrent les éléments de la foi, recus de leurs ancêtres, qui donne effectivement en résultat la transmission authentique du dépôt apostolique sous le contrôle du Magistère.

Le résultat de la synthèse des recherches peut être la définition suivante de la tradition:

La tradition c'est le dépôt de la foi vive, surnaturelle, transmis de génération en génération comme le résultat du dialogue des théologiens et des fidèles sous le contrôle suprême du Magistère.