

Edmund Wilemski

"La tradition dans L'Église", H. Holstein, Paris 1960 : [recenzja]

Collectanea Theologica 35/1-4, 211-220

1964

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

przemilczaną. Wręcz przeciwnie tak w *Dziejach Apostolskich* jak i *Listach Pawłowych* prawda o panowaniu i Królestwie Bożym jest równie silnie akcentowana, lecz na płaszczyźnie chrystologicznej, tzn. pierwszy historyk chrześcijaństwa – św. Łukasz oraz Apostoł Narodów podkreślają, iż realizacja pełni panowania Bożego zapoczątkowana została już teraz, mianowicie w panowaniu Chrystusa. Oczekiwanie zaś paruzji wcale nie jest jakąś formą wtórną pierwotnej chrystologii chrześcijańskiej, ale stanowi logiczną konsekwencję opartą na przekonaniu gminy pierwotnej o ścisłej łączności aktualnego panowania Chrystusa z panowaniem Bożym.

Dla gminy po wydarzeniach paschalnych to panowanie Boże przybiera jedynie nową szatę, mianowicie postać panowania wywyższonego przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (str. 186). Ta myśl o panowaniu wywyższonego Chrystusa jest w *Listach św. Pawła* coraz bardziej pogłębianą i konkretyzowaną (1 Kor 15,25), a w jego późniejszych *Listach* określony zostaje nadto rodzaj i sposób tego panowania Chrystusowego.

Na szczególną uwagę zasługuje rozdział omawiający stosunek panowania Chrystusowego w Kościele i w świecie (str. 212 nn.). Schn. kończy swe wnikliwe studium rozdziałem p.t. *Panowanie i Królestwo Boże w późniejszych Pismach Nowego Testamentu*, uwzględniając bardzo szeroko ideę transcendentnego oraz eschatologicznego panowania Bożego zwłaszcza w *Apokalipsie św. Jana Apostoła*.

Omówione studium R. Schnackenburga można z powodzeniem określić mianem „*Historia idei panowania i Królestwa Bożego w pierwotnym chrześcijaństwie*”, w której zagadnienia eschatologii, chrystologii oraz dokonujące się przemiany w formacji teje idei stanowią pozycje kluczowe niniejszej rozprawy.

Uwzględniając dotychczasową literaturę, tak katolicką, jak i niekatolicką, w tym względzie wydaje się nie ulegać wątpliwości, że studium R. Schnackenburga „*Gottes Reich und Herrschaft*” jest najbardziej wnikliwe oraz wszechstronne. Ta wszechstronność przejawia się nie tylko w trwałych wartościach wniesionych w całokształt zagadnienia, ale stanowi nadto bogate źródło oryginalnych, śmiałych i nowoczesnych rozwiązań, zwłaszcza takich zagadnień, jak np. związek i łączność organiczna obydwu Testamentów, idea substytucyjna w nauce o Królestwie Bożym, geneza i rozwój idei eschatologicznej kerygmatu Jezusa Chrystusa o Królestwie Bożym itp.

Ludwik Stefaniak

H. Holstein JS, *La tradition dans L'Église*, Paris 1960, 299.

Tradycja dogmatyczna w każdej epoce Kościoła była przedmiotem wnikliwych rozważań historycznych i polemicznych, które zmierzały do naukowego określenia jej istoty. Już w starożytności chrześcijańskiej a następnie w średniowieczu zagadnieniem tradycji zajmowali się najwybitniejsi teologowie, jak św. Ireneusz, Tertulian, św. Wincenty z Lerynu i inni, których badania odkrywały coraz to nowe aspekty w pojęciu tradycji dogmatycznej. Precyzowaniem pojęcia tradycji dogmatycznej zajęli się teologowie XIX i początku XX wieku,

jak Franzelin, J. Kuhn, Möhler, Newman, Peronne i Scheeben, którzy rozwijają i pogłębiają zwłaszcza pojęcie żywej tradycji. Dalsze zaś badania nad tradycją prowadzone w połowie XX wieku przez wybitnych znawców problematyki tradycji, jak Bachta, Congar'a, Cullmana, Danielu, Dillenschneidera, Filograssi'ego, Fries'a, Geiselmanna, Lubac'a, Rahnera przyczyniły się do pełniejszego uwypuklenia tradycji dogmatycznej Kościoła, pojmowanej w sposób dynamiczny, jako *consentia viva et universalis Ecclesiae*.

Wszystkie dotychczasowe badania są bardzo cenne, gdyż wniosły wiele pozytywnego wkładu do problematyki tradycji dogmatycznej Kościoła, jednakże nie rozwiązały one dotąd podstawowego problemu, dotyczącego istoty tradycji dogmatycznej.

W 1960 r. ukazała się pożyteczna praca o tradycji Henri Holstein'a, która zajmuje się zagadnieniem, czym jest tradycja katolicka w Kościele.

Praca H. składa się ze wstępu (7–12) i z dwóch części (15–286) oraz z konkluzji (287–289).

Część pierwsza (15–142), składająca się z pięciu rozdziałów, poświęcona jest następującym zagadnieniom historycznym o tradycji: 1. tradycja w Starym Testamencie (15–36), 2. tradycja w Nowym Testamencie (37–60), 3. tradycja u Ireneusza i Tertuliana (61–88), 4. tradycja w epoce Soboru Trydenckiego (89–110), 5. tradycja w XIX wieku (111–142).

Część druga, rozpoczynająca się introducją (143–146), obejmuje sześć rozdziałów, które omawiają kolejno następujące zagadnienia z teologii tradycji: 1. religia i tradycja (147–168), 2. tradycja apostołów (109–184), 3. Ojcowie Kościoła jako świadkowie tradycji (185–206), 4. tradycja i magisterium Kościoła (207–230), 5. tradycja i wiara chrześcijańska (231–248), 6. Pismo św. i tradycja (249–286).

Praca H. o tradycji wprawdzie przeznaczona jest dla szerokich kół czytelników, napisana jest jednak metodą naukową, a mianowicie metodą historyczno-teologiczną.

Autor umiejętnie spożytkował w swojej pracy wyniki dotychczasowych osiągnięć w badaniach nad tradycją dogmatyczną, zwłaszcza takich jej znawców, jak Möhlera, Franzelina, Bainvel'a, Blondel'a, Evdokimov'a, Cullmanna, Congar'a, Lubac'a, Rahnera oraz uzupełnił swoimi krytycznymi uwagami i nieraz bardzo ciekawym spojrzeniem na rozważany dotąd problem z zakresu tradycji. Warto więc zapoznać się bliżej z pracą H.

W rozdziale pierwszym, części pierwszej, H. stwierdza, iż tradycja była rzeczywistością znaną dobrze już Izraelitom w Starym Testamencie. Można by nawet powiedzieć, że tradycja w Starym Testamencie oznaczała ideę zasadniczą, bez której księgi Starego Testamentu nie byłyby zrozumiałe. Przedmiotem tradycji Izraela było Przymierze. Ciągłe przypominanie i niezmienione powtarzanie treści tego Przymierza wytworzyło więź, łączącą poszczególne momenty historii Izraela w jedną nieprzerwaną ciągłość, czyli w tradycję Przymierza.

Właściwością tradycji Starego Testamentu jest z jednej strony nawiązanie do najstarszej tradycji, której treścią jest pierwsze Przymierze Boga z człowiekiem w raju, z drugiej zaś wskazanie na Jezusa Chrystusa, jako wypełniającego Przymierze Izraela, czyli kontynuującego tradycję St. Testamentu (35).

Nowy Testament jest dalszym ciągiem tradycji Przymierza (37). Jezus Chrystus jest twórcą tradycji Nowego Testamentu, którą dalej przekazują apostołowie, jako prawdziwą tradycję Chrystusa (38).

Treść, przedmiot i powstanie tradycji Nowego Testamentu wg H. należy badać w oparciu o teksty listów św. Pawła, który jest głęboko przekonany, że przekazuje tradycję

Chrystusa, a jednocześnie jest świadomy tego, że tradycję tę otrzymał od pośredników (*intermédiaires*) (45).

Teksty św. Pawła, dotyczące tradycji, H. za przykładem Cerfaux, dzieli na trzy grupy. Pierwsza grupa tekstów, do której należą 1 Tes. 2, 13, 1 Kor. 15,1–11; Gal. 1,1–12; Kol. 2,6–8; identyfikuje tradycję z posłanictwem apostołskim i z „ewangelią” św. Pawła. (46).

Grupę drugą stanowią teksty: 2 Tes. 2,5; 3,10; 1 Kor. 7,10; 9,14; 1 Kor. 11,2; które używają pojęcia tradycji dla określenia zwyczajów i postawy religijnej w Kościele. Tradycje te, które określamy jako dyscyplinarne i liturgiczne, również wywodzą się w sposób pośredni od Chrystusa, jako założyciela Kościoła (48).

Wreszcie do grupy trzeciej należą teksty, w których św. Paweł posługuje się charakterystycznym zwrotem „*traditū quod et accepi*” (1 Kor. 11,23) zapowiadającym, że następująca po nim treść jest tradycją dogmatyczną. Widzimy to zwłaszcza w tekście o ustanowieniu Eucharystii. Mamy w tym tekście jakby podwójny aspekt tradycji: tradycja misji apostołskiej i tradycja – reguła (zwłaszcza reguła celebrowania Eucharystii) (51). Nie należy jednak tych aspektów przeciwstawiać w sposób radykalny, ponieważ wiążą się one z sobą i dopełniają. Tradycja posłannictwa apostołskiego jest przepowiadaniem o Chryście Zmartwychwstałym. Tradycja reguła jest natomiast zespołem aktów, poprzez które apostołowie ustanawiają nowe gminy lokalne i określają reguły życia chrześcijańskiego, tworząc liturgię (52). Jeden i drugi aspekt tradycji wchodzi w skład tradycji ustnej, która według H., powołującego się w tym wypadku na Cullmanna, wyprzedza pisma apostołskie i jest z pewnością bogatsza od tradycji pisanej (54).

Większy zakres tradycji ustnej tłumaczy H. nie tyle logiami, które nie weszły w skład Ewangelii, ile raczej wspomnieniami i wciąż żywymi uczuciami apostołów względem Jezusa, które nie zostały utrwalone w przekazie pisemnym (54).

Wiadomą jest rzeczą, że uczeń obcujący dłuższy czas z ukochanym nauczycielem, przyswaja sobie nie tylko abstrakcyjne idee swego mistrza, ale pamięta jego głos, ruchy, gesty, artykulację poszczególnych formułek oraz jego charakterystyczne wyrażenia, a nawet uczucia i przeżycia. W nauczaniu bowiem działa na słuchacza cała osobowość nauczyciela, a nie tylko jego doktryna. Stąd apostołowie, jak słusznie stwierdza H., mieli taki właśnie stosunek do Chrystusa. Patrzyli przecież na swego ukochanego mistrza własnymi oczami, dotykali go rękami, słuchali bezpośrednio jego głosu (55).

Z chwilą jednak, kiedy pojawiły się dokumenty, zawierające naukę i życie Chrystusa, zaistniało zjawisko zubożenia tradycji. Inny był bowiem proces powstawania tradycji niż Ewangelii.

Tradycja kształtowała się bowiem w bezpośrednich rozmowach, w żywym kontakcie między apostołami a neofitami. To bowiem, co Chrystus działał i mówił do apostołów, powtarzają oni jego słowami i jego gestami. Jest rzeczą zrozumiałą, że w przekazie apostołskim nie troszczono się o ścisłą lokalizację zdarzeń w czasie i w przestrzeni. Zwracano bardziej uwagę na to, co Chrystus nauczał i działał. Z poszczególnych zdań i sentencji w oparciu o logikę codziennego życia powstaje pewien schemat nauczania o Jezusie, który wraz z relacją o zdziałanych cudach przez niego zostaje utrwalony w Ewangelii (57).

Obecny więc stan badań nad powstaniem tradycji ewangelicznej sugeruje, że mamy do czynienia raczej z dokumentacją niż z dokumentami (58). W pierwszych bowiem trzydziestu latach istnienia Kościoła była tylko tradycja, która w epoce apostołów była aktem,

poprzez który apostołowie spełniają misję nauczania zleconą im przez Chrystusa (Mr. 16,15) (58).

Tradycja apostołowska ma początek w Chrystusie, który w sobie połączył i spełnił tradycję Starego Testamentu i dlatego on sam jest jedynym i ostatecznym przedmiotem, do którego sprowadza się wszelka treść tradycji apostołowskiej. Holstein zamyka ten rozdział stwierdzeniem, że tradycja w Kościele jest apostołowska, nie tylko dlatego, że została powierzona apostołom i przez nich jest przekazywana, ale że identyfikuje się praktycznie z dziełem apostołskim (59).

W drugiej części pracy H. porusza szereg aktualnych zagadnień z zakresu tradycji opracowanych metodą historyczno-teologiczną. Wydaje mi się jednak, że przynajmniej rozdział pierwszy tej części zatytułowany: „religia i tradycja” (147–168) wypadłby korzystniej i bardziej ciekawie, gdyby autor, który podaje w nim szereg rysów fenomenologicznych tradycji i religii, opracował go w oparciu o metodę fenomenologiczną typu R. Guardini'ego.

Autor słusznie stwierdza, że tradycja i religia są ze sobą ściśle związane (147). Cechą bowiem charakterystyczną religii jest położenie nacisku na znaczenie czynnika tradycjonalnego. Tradycja w tym znaczeniu oznacza nie tylko czynnik zachowawczy w religii, ale również i postępu. Jest ona więzią między pokoleniami, która udziela wiedzę i przeżycie, zwłaszcza przeżycie sacrum, młodemu pokoleniu. Przekazywanie to ma miejsce w rytuale religijnym, który sprawia, że jakaś tajemnica staje się wyczuwalna i bliższa, przez co ułatwia nawiązanie z nią kontaktu osobom uczestniczącym w wykonywanym rytuale. W rytuale więc dokonuje się zjawisko przekazywania i przyjmowania jakiegoś przeżycia religijnego wewnątrz grupy kultycznej. Zjawisko to daje początek tradycji religijnej (150), która zawiera ponadto ciągłość, niezmienność i aktualność pierwotnego zdarzenia religijnego (157).

Opis zasadniczych fenomenologicznych rysów tradycji religijnej H. opiera na pracach Van der Leeuw i M. Eliada, zwłaszcza wyniki badań tego ostatniego H. umiejętnie parafrazuje. Cytowania jednak dosłowne prac J. Goetz'a (152. 153. 154), M. Eliada (159), P. de Montcheuil (163) zajmują zbyt dużo miejsca w tym rozdziale i choć są trafnie dobrane moim zdaniem osłabiają nieco wartość samodzielnej pracy autora. Ponadto wysunięto różne zastrzeżenia odnośnie wyników i metody fenomenologicznej, stosowanej przez Van der Leeuw.

Pożyteczną więc rzeczą byłoby, gdyby autor podbudował swoją ciekawą syntezę religii i tradycji religijnej w tym rozdziale, głębszą analizą zjawiska religijnego i tradycji, przeprowadzoną przez współczesnych religiologów.

W ostatnim rozdziale II części (249–286) H. podejmuje bardzo aktualny współcześnie problem – Pismo św. i tradycja. W zagadnieniu tym autor nie omawia stanowiska Kościołów Zreformowanych, które jest dostatecznie znane, lecz zastanawia się nad ujmowaniem tego problemu przez Kościół Katolicki.

Wiadomą jest rzeczą, że Sobór Trydencki potwierdził urzędowo znaczenie tradycji, jako autentycznego przekazu nauki apostołów i wymaga od katolików takiego samego szacunku dla tradycji, jaki okazują oni Pismu św.

Sobór Trydencki nie sprecyzował jednak wyraźnie różnicy między tradycjami w Kościele i tradycją, polegającą na przekazaniu przez apostołów Kościołowi Objawienia, oraz nie określił wzajemnego stosunku Pisma św. do tradycji. Stąd zagadnienie to jest dyskutowane między katolikami i protestantami od wieku XVI i stanowi problem otwarty do dnia dzisiejszego.

Współcześnie problem stosunku Pisma św. do tradycji może być rozpatrywany w sposób trojaki:

1. Rozwiązanie protestanckie, które odrzuca tradycję, jako środek przekazywania objawienia apostolskiego. 2. Rozwiązanie św. Roberta Belarmina: Pismo św. i tradycja to dwa źródła równoległe i uzupełniające regułę wiary. Pismo św., zgodnie z tym ujęciem, nie zawiera pełnego Objawienia i musi być niejako uzupełnione przez tradycję. 3. Wreszcie, rozwiązanie bardziej precyzyjne proponowane przez Möhlera i, powiedzmy, raczej powszechnie uznane: Tradycja to żywa nauka apostołów i środowisko witalne, w którym narodził się Nowy Testament. Tradycja, w tym ujęciu, staje się niezbędnym kontekstem dla zrozumienia Nowego Testamentu. Albowiem, jak mówił Ireneusz, „łatwo można zbłądzić, czytając tylko Pismo Święte” (260).

Autor jest zwolennikiem ostatniego poglądu. Dla pogłębienia tego poglądu H., zastanawiając się nad kanonem Nowego Testamentu, przeprowadza interesującą dyskusję z Cullmannem, który również przywiązuje wielką wagę do tego zagadnienia. H. czyni słuszne, choć znane już dziś, stwierdzenie w tej kwestii.

Wszyscy godzą się dzisiaj, że Nowy Testament zrodził się w gminie pierwotnej. Że powstawał stopniowo, powoli, bez skonkretyzowanego planu, z tradycji apostolskiej, „Apostołowie głosili, mówi Ireneusz, po czym pisali albo kazali pisać”. Była to dokumentacja, mniej lub więcej opóźniona, mniej lub więcej zorganizowana, oparta prawdopodobnie na zbiorach „logia” i krótkich opowiadaniach o cudach, nieco spątnowanych przez stosowanie ich w liturgii i na wspomnieniach nie tylko naocznych świadków, wybranych przez Jezusa, ale i na wspomnieniach ich sekretarzy i słuchaczy. W taki oto sposób powstały nasze Ewangelie (261). Jednocześnie z kształtującej się tradycji dotyczącej życia Jezusa, pod wpływem głoszonych nauk i kultu św. Paweł pisał swoje listy. H. podziela lojalnie twierdzenie o wątpliwym charakterze niektórych pism, przypisywanych apostołom: Listu do Hebrajczyków albo drugiego listu św. Piotra. Pisma te są apostolskie raczej dlatego, że wywodzą się z tradycji apostolskiej, nie zaś, że autorami ich byli apostołowie. Cullmann uznaje te wywody, twierdzi jednak, że jeżeli mogło to mieć znaczenie do roku 150, przestaje je mieć po tej dacie: „Tradycja słowna posiadała wartość normującą za czasów apostolskich, świadków naocznych; nie posiadała wartości po roku 150, przekazywana z ust do ust” (262).

W odpowiedzi na to H. słusznie wykazuje, że np. „list do Hebrajczyków był jeszcze przez długie lata przedmiotem sporów: jego kanoniczność uznano, przynajmniej na Zachodzie, dopiero za czasów św. Hieronima. Jaki więc, przyjęc należy autorytet, oceniając kanoniczność Nowego Testamentu, jeżeli nie będzie nim Tradycja? Nie „kapitulując” przed kanonem, który wykwił pewnego ranka w pełni ukształtowany, mówi H., tradycja powoli i stopniowo rozpowszechniała, z rosnącą wciąż powagą, owe Posłanie Boże, które, że się tak wyrazimy, powołała do życia.

Księgi natchnione zrodziły się z tradycji i tradycja nadaje im autentyczność, uznając je za słowa Boże. Skłania się przed nimi, słyszy w nich głos apostołów, którzy byli tej tradycji natchnieniem” (263).

Chcąc ustalić stosunek Tradycji do Pisma Świętego, H. trafnie sugeruje, że wszystko miało przebieg jakby jednoczesny: tradycja apostolska poznała siebie w tym, co pisali apostołowie; przecież przekazywali jej swój własny głos. Zaś Pisma apostolskie pozwoliły

tradycji czytać to, co już przedtem wiedziała i co odkrywała na nowo i z zachwytem w mowie ludzkiej, w której odnajdywała natchniony głos Ducha Świętego (264).

Tylko więc tradycja sprawia, że w sposób właściwy zrozumieć możemy Stary Testament i Nowy Testament, to jest jej główna rola: nauczyć nas czytać te księgi we właściwym im klimacie (265).

Czym była dla pierwszych wieków chrześcijaństwa, została tradycja do dzisiaj: zasadą pojmowania Pisma (266).

Tradycja apostołska stwierdza H. nie jest pojęciem przypadkowym, lecz zgodnie ze św. Ireneuszem i z Soborem Trydenckim, łączymy te dwa wyrazy. Nasza tradycja katolicka jest tradycją apostołów, ponieważ łączy nas wprost z apostołami. Tylko Kościół Apostolski zdolny jest zrozumieć apostołów, ponieważ jest ich Kościołem. Tradycja Kościoła to, według określenia Evdokimova: „Sfera żywa, w której należy czytać Pismo, które wciąż odsyła do tradycji: ciągłość miłości i wierności staje się ciągłością interpretacji i zrozumienia” (167).

Tak więc Pismo i tradycja są wyraźnie umiejscowione obok siebie. Nie jest to czysty paralelizm: bowiem, jeśli Pismo zrodziło się z tradycji i jest owym słowem bożym, któremu tradycja jest podporządkowana i któremu wciąż służy – w ostatecznej analizie Pismo należy „czytać w tradycji”. Pismo należy zrozumieć, a zrozumienie Pisma da się osiągnąć jedynie przez Tradycję” (268).

A więc rola Tradycji polega nie na tym, aby dorzucić do tego, czego uczy Pismo, tzn. prawdy nowe, które wzbogacą depozyt, ale rola tradycji polega na tym, że staje się ona kluczem do zrozumienia Pisma Św. (269).

Od dnia Zesłania Ducha Św. przyjął się wśród chrześcijan zwyczaj czytania Starego Testamentu tak, jak czytali go apostołowie: odnajdując w prorocत्वach zapowiedź Chrystusa i głosząc ją niezmiennie. W ten sposób, wraz ze zrozumieniem nowej nauki, przyswajają sobie Chrześcijanie właściwe zrozumienie Starego Prawa. To chrystologiczne pojmowanie Starego Testamentu to tradycja apostołska: zachowa się ona w Kościele i będzie kierować egzegezą Ojców w tym co dotyczy Prawa i Proroctw (269).

Tak więc dokoła Pisma Świętego rodzi się i kształtuje tradycja, która je wyjaśnia i zapewnia świętym księgom właściwe zrozumienie. H. stwierdza, że tradycja jest jakby instynktem wiary, poddającym Kościołowi jak należy czytać słowa Boże. Jest ona żywym dziedzictwem, przechowywanym w kościele i przekazywanym z pokolenia w pokolenie (270).

H. powołuje się na O. du Lubac'a, który również stwierdza, że takie ujęcie tradycji odpowiada temu, czego naucza Sobór Trydencki, jeżeli się jego naukę pojmuje jako wydarzenie bardzo znamienne dla Kościoła.

Natomiast O. Cullmann, wysuwa przeciwko takiemu ujmowaniu tradycji szereg zastrzeżeń, które możemy zgrupować dokoła trzech myśli: 1) Autorytet apostołów, 2) Wielorakość tradycji, 3) Doktrynalny autorytet Magisterium (272).

Oryginalność myśli Cullmanna, w odróżnieniu od innych teologów protestanckich, polega na uznaniu tradycji, na przyznaniu jej wartości normującej na tym, że widzi w niej główny kanał, przez który sływa Objawienie, ale wyłącznie tylko w epoce apostołskiej i to nie dlatego, że jest tradycją, ale że była apostołską, zanim jeszcze ujęto ją w Piśmie. H. zgadza się z Cullmannem, że apostołowie są ojcami naszej wiary, że świadectwo ich

ma dla nas wartość fundamentalną; że są oni nie tylko pierwszymi ogniwami homogenicznego łańcucha, ale są równocześnie twórcami tradycji. Cullmann jednak ostro oddziela tradycję apostołską od tradycy Kościoła twierdząc, że pierwsza jest objawieniem i normą naszej wiary; druga tylko podjęciem posłannictwa apostołów (274).

Czy stanowisko Cullmanna prowadzi do wniosku, że prawdziwą tradycją jest tylko tradycja apostołska? Tak, gdyby tradycja Kościoła chciała być równą tradycji apostołskiej. Nie, jeżeli tradycja Kościoła jest tylko przekazywaniem tradycji apostołskiej (274).

H. odpowiada Cullmannowi stwierdzeniem, że w Kościele nie istnieje różnorodność tradycy; lecz jak mówi św. Ireneusz: „Tradycja jest jedna i identyczna” (275).

Drugą swoją obiekcją Cullmann formułuje następująco: tradycje w Kościele katolickim od chwili jego powstania, były liczne i niekiedy sprzeczne z sobą. Zarysowuje się to wyraźnie u gnostyków, np. przecież i św. Ireneusz przestrzega, że należy być krytycznym w stosunku do tradycji i sprawdzać je z Pismem, aby oddzielić ziarno od plew. Ale przyznać też musimy, co słusznie podkreśla H., że w Kościele istnieje tradycja, która narzuca się sama przez swoją ciągłość apostołską; jest to bowiem tradycja prawidłowego odczytywania i rozumienia Pisma św. (279).

Trzecie zastrzeżenie Cullmanna brzmi: „w czasach bliskich apostołskim, kiedy było wiadomo, że tylko tradycja apostołska i tylko ich tradycja była natchnieniem dla biskupów, związanych z apostołami wciąż żywą pamięcią, (np. Ireneusz przez Polikarpa z Janem) norma Pisma św. i norma tradycji zlewały się, w pewien sposób. Ale od tego czasu upłynęły wieki. Powstało magisterium Kościoła, którego decyzje i definicje dążyły do ukształtowania tradycji autonomicznej, obcej Pismu św. Cullmann stawia sobie pytanie, czy nie prowadzi to do pewnego rodzaju niewierności w stosunku do kryteriów wiary, jakie ustanowił Kościół po otrzymaniu kanonu Nowego Testamentu” (280).

H. z kolei odpowiada na to, że magisterium Kościoła nie dąży bynajmniej do nauczania czegoś ponad, czy poza Pismem, lecz głosi posłuszeństwo słowom Boga Objawionego. Magisterium Kościoła Katolickiego nie rości sobie pretensji do specjalnego natchnienia w przekazywaniu Objawienia, lecz świadome jest nieomylnego nauczania, wypływającego z nieomylności, którą Chrystus obiecał i dał swemu Kościołowi, co uroczysto ogłosił Sobór Watykański jako dogmat: „Duch św. był obiecany spadkobiercom Piotra nie po to, by, oświeceni przez jego objawienie, potwierdzali nową doktrynę, ale, aby z jego pomocą, zachowywali święcie i wykładali wiernie objawienie, przekazane przez apostołów, albo, jak się zwykło mówić, depozyt wiary” (281).

„Duch św. sprawia to tylko, że spadkobiercy Piotra zdolni są nauczać właśnie „tradycję apostołską”; oto, nie mniej i nie więcej, ich obowiązek i charyzmat” (281).

Magisterium nie jest więc ponad tradycją, jak nie jest ponad Pismem. Chce służyć jednej i drugiemu. I w duchu tradycji, jak cały Kościół, czyta Pismo i podporządkowuje się słowom Objawionym (282).

Przy końcu tych rozważań H. dodaje, że nasi bracia protestanci odrzucają tradycję katolicką z obawy przed „uczłowieczeniem” słowa Bożego; Pismo nie potrzebuje interpretacji, bo jak mówią protestanci jest ono swoją własną interpretacją. W odpowiedzi na to radykalne przeciwstawienie Bóg-człowiek, Słowa Boga i słowa ludzkie, na chęć wyeliminować pierwiastka ludzkiego, by lepiej zrozumieć dar otrzymany od Boga – H. odpowiada przekonującym opisowym argumentem.

„Czy słowa Boga objawionego nie były wypowiedziane w mowie ludzkiej? Czy Bóg nie posiłkował się słowami człowieka, słowami używanymi przez człowieka, jego metaforami, językiem, którym mówił? I czy nie nakazał człowiekowi – prorokom, autorom ksiąg natchnionych, ostatecznie Chrystusowi – głosić tymi właśnie słowami tego, co im przekazuje? Prawa języka, sposób porozumiewania się, istniejący na naszej ziemi, postulują że Bóg działał tak właśnie. Jakże by Bóg mógł „mówić do ludzi”, sprawić, żeby go słyszeli, gdyby nie posiłkował się ich językiem, ich słowami, ich sposobem wypowiedzania się, ich „rodzajem literackim”? Fakt wcielenia nie tylko nasuwa tego rodzaju przypuszczenie, ale wyklucza, że mogło być inaczej. Stając się człowiekiem Słowo wcielone mogło nam objawić – naszym ludzkim językiem, którym samo mówiło, posiłkując się naszymi analogiami i metaforami – swoją tajemnicę. Po cóż bać się tego co człowiecze, kiedy chodzi o objawienie boże?

Jeżeli tak jest, jeżeli porządek wcielenia narzuca się absolutnie teologom, czyż należy się dziwić, że Bóg powierzył Kościołowi – przecież złożonemu z ludzi, ale wspomaganemu przez Ducha Świętego – swoje słowa, wyrażone w mowie ludzkiej? Nie po to, aby słowa te trawestował, przekształcał, lub coś do nich dorzucał. Przeciwnie. Aby je „zachowywał święcie i wiernie przekazywał”. Zachowywał i przekazywał nie jako skarb, troskliwie chroniony, ale jako dobro rodzinne, które zachowujemy tylko wówczas, kiedy w najbliższym otoczeniu oglądamy je wspólnie. Kościół bezgranicznie szanuje słowo Boże. Ale właśnie ten szacunek sprawia, że Kościół pragnie słowa te zrozumieć. Wciąż lepiej zrozumieć, dokładniej zgłębić ich sens, żywić się nimi, aby móc żyć intensywniej” (284).

Wreszcie H. konkluduje: „Sposób, w jaki Kościół czyta słowa Boże, to tradycja apostołska. Tradycja ta kieruje Kościołem; niczego nie dorzuca, jest natomiast podstawą zrozumienia jedynych słów bożych, jedynego niezmiennego objawienia, które starać się musimy zrozumieć coraz głębiej.

Porządek Wcielenia żąda, aby łaska była nam dana przez Kościół i w Kościele. Jest rzeczą normalną, że w tym Kościele żywa tradycja jest przewodnikiem, jak czytać słowa Boże”... (285).

Stanowisko H. ujawnione w toku dyskusji z Cullmannem w kwestii stosunku tradycji do Pisma św., wyraża się w poglądzie, że tradycja jest zasadą interpretowania Pisma św., czyli jej zasadnicza rola polega na odczytywaniu właściwego sensu Pisma św. Z poglądu tego wynika, że tradycja wg H. nie jest czymś wyodrębnionym i przeciwstawnym Pismu św., lecz stanowi z nim jedną, organiczną treściową całość, jako źródło wiary.

Należałoby jednak się zastanowić, czy jest rzeczą słuszną ograniczanie roli tradycji do funkcji interpretowania wyłącznie Pisma św. – a jeśli tak, to moim zdaniem zarówno w tej kwestii, jak i w odpowiedziach Cullmannowi trzeba było użyć może mocniejszych i bardziej przekonujących argumentów. Dobrze byłoby i może z wielką korzyścią dla czytelnika, gdyby autor zmodyfikował argumenty J. Danielou czy H. Bachta, jakie oni użyli niegdyś w ciekawej dyskusji z Cullmannem.

Pracę H. zamyka konkluzja (287–299), w której trafnie zebrane są najważniejsze myśli poruszanych przez autora zagadnień, a równocześnie odnajdujemy w niej pewne nowe rysy tradycji i bardzo cenne cytaty z dzieł Evdokimova, Blondel’a, H. von Balthasar’a i innych.

H. bardzo mocno podkreśla w tradycji permanencję przeszłości, która jednak nie

obciąża, nie krępuje postępu, lecz podnieca i pobudza do rozwoju. Jest ona nie tyle wspomnieniem o Chrystusie, lecz bezpośrednim obcowaniem z nim, gdyż Chrystus żyje nadal po Zmartwychwstaniu w swoim Kościele poprzez Ducha św. zawsze obecnego i eucharystię „nie jako daleki oblubieniec, którego sprowadza się z nieba, ale jako obecność, którą Kościół sobie uświadamia. I podobnie jak na drodze do Emaus, w tradycji Chrystus wyjaśnia Kościołowi Pisma, które mówią o Nim, jest przewodnikiem w czytaniu ich, obdarza inteligencją, aby móc odpowiedzieć na pytania, jakie nam wciąż stawia burzliwy i niespokojny wiek (287).

Słusznie zatem podkreśla H. za Pawłem Evdokimovem, że tradycja jest trwaniem i odnawianiem się, względnie „Stawianiem się, które zachowuje przeszłość” (288). Ale tradycja nie oznacza stagnacji, zamierania, lecz jest siłą rozwojową, pełną dynamizmu i żywotności. Wierność zaś dla tradycji jak słusznie zaznacza H., nie może być czynnikiem hamującym postęp, lecz jest przeżywanie prawdy ewangelicznej w kontekście współczesnych potrzeb i wydarzeń (290).

„W ostatnich latach swego pontyfikatu Pius XII niejednokrotnie w swoich przemówieniach kładł nacisk na to, aby instytuty żeńskie poddawały rewizji swoje zwyczaje i tradycje. Tradycje te bowiem pod pokrywką dosłownej wierności krępują prawdziwy rozwój dusz na drodze do ewangelicznej doskonałości. Papież zwracając się do przełożonych generalnych zgromadzeń w Rzymie 1952 r. nie bał się im powiedzieć: „Baczie, aby zwyczaje, sposób życia albo asceza waszych rodzin zakonnych nie stały się zaporą czy przyczyną upadku. Mamy tu na myśli pewne zwyczaje, które jeżeli posiadały kiedykolwiek sens w innym kontekście kulturalnym, nie posiadają go już dzisiaj i które sprawiają, że młoda dziewczyna naprawdę dobra i odważna napotyka tylko przeszkody na drodze swego powołania“ (290).

Przytoczona myśl przez H. ma uwypuklić jakiego rodzaju żąda się wierności dla prawdziwej tradycji, która nie jest bynajmniej wędzidłem hamującym człowieka w innych dziedzinach jego życia, co więcej domaga się wolności, zwłaszcza w sprawie tradycji innych, niedogmatycznych.

Wierność dla tradycji pojaśnia H. pięknym cytatem z Hans'a von Balthasar'a ze wstępu jego studium o filozofii religijnej Grzegorza z Nyssy, którego warto tutaj przytoczyć:

„Aby zostać wiernym sobie i swojej misji, (Kościół musi wciąż zdobywać się na akt inwencji twórczej. Wobec Pogan, którzy mieli wejść do Kościoła, spadkobiercy Synagogi, św Paweł musiał tworzyć. Podobnie Ojcowie greccy w obliczu kultury helleńskiej i św. Tomasz wobec filozofii i nauki arabskiej. I nam nie pozostaje nic innego w obliczu problemów dnia dzisiejszego.

Być wiernym tradycji Kościoła, to nie powtarzać i nie przekazywać co do litery tez filozoficznych lub teologicznych, które, jak sądzą niektórzy, nie mieszczą się w naszej epoce, ani w przypadkowości historii. Być wiernym tradycji to raczej naśladować naszych Ojców w wierze, ich postawę skupionej refleksji i odwagę ich twórczego wysiłku, nieodłącznych od prawdziwej wierności duchowej. Jeżeli skłaniamy się przed przeszłością, to nie w nadziei by czerpać z niej gotowe przepisy, ani w intencji przystosowywać przestarzałe rozwiązania; żądamy od historii żeby nauczyła nas gestów Kościoła, który w każdym pokoleniu jest skarbem zawsze nowym, natchnionym objawieniem boskim i w obliczu każdego nowego

problemu umie ocenić przydatność gestu ze ścisłością zawsze jednakową i zawsze niezawodną zręcznością. Rozumieć coraz lepiej wewnętrzną rzeczywistość naszej Matki-Kościola oto co kieruje wzrok teologa ku przeszłości Kościoła i rozwoju jego dogmatów. Wszystko inne, to sprawa historii. I interesuje nas o tyle, o ile jest to potrzebne, żebyśmy mogli współuczestniczyć w rzeczywistości Kościoła i nauczyć się od niego, z kolei gestu, jedynie właściwego w sytuacji naszej epoki – gestu, którego nikt, absolutnie nikt, nie stworzy za nas” (295).

Na uwagę zasługuje także przekonywujące omówienie przez H. stosunku katolików do tradycji, która jest dla nich nie tylko czymś zewnętrznym, wobec czego należy się odpowiednio ustawić, ale jest przede wszystkim czymś wewnętrznym, dzięki czemu łączymy się z samym Chrystusem, jako jej ostatecznym ośrodkiem.

Wreszcie pod koniec tej konkluzji H. stwierdza, że tradycja to właściwie świadomość całego Kościoła, która żyje doświadczeniem dwudziestu stuleci, ale pozostaje wciąż młoda, ponieważ „żyjąc pośród tych co przemijają (jak pisze autor za Blondel’em) Kościół odnawia się przez nieustanną transfuzję życia, sprawiającą, że to co przemijające w naturze, posiada nieśmiertelność boską – łaski i chwały. Tradycja, to rodzaj samoodradzania się” (299).

Praca H. z wielu względów jest bardzo wartościowa nie tyle może dla teologów, którym na ogół są znane poruszane przez autora zagadnienia z zakresu tradycji, ile raczej dla duszpasterzy i szerokiego kół czytelników interesujących się współcześnie bardzo żywotnie problemami religijnymi.

Postawiony cel w tej pracy przez H., mianowicie czym jest tradycja katolicka w Kościele został, moim zdaniem, w pełni osiągnięty.

Książka bowiem H. napisana jest bardzo interesująco, językiem żywym i ciekawym. Porusza ona najbardziej aktualne zagadnienia z zakresu tradycji oraz daje prawidłowe i najnowsze ich rozwiązanie.

Ponadto książka ta umożliwi czytelnikowi zapoznanie się z najnowszą literaturą o tradycji, z której autor umiejętnie dobrał trafną argumentację dla rozwiązania omawianych przez niego zagadnień. Byłoby jednak korzystniej dla tej ciekawej pracy o tradycji, gdyby H. bardzo długie cytaty i często występujące w samym kontekście, jak np. 202, 203, 210, 225 itd. zastąpił parafrazą, względnie umieścił je w dopiskach. Praca zyskałaby wówczas na swojej wartości i jednolitości, nie tracąc jednocześnie bardzo cennego udokumentowania.

Podziwiać należy w tej pracy wielką znajomość H. współczesnej problematyki tradycji, którą ujął w formie najciekawszych problemów w płaszczyźnie historycznej oraz nakreślił piękny obraz współczesnej teologii tradycji.

Pracę więc H. należy powitać z wielkim uznaniem, gdyż stanowi ona pożyteczną syntezę teologii tradycji dla duszpasterzy i inteligencji katolickiej.

Edmund Wilemski