

# Henryk Bogacki

---

## Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej

---

Collectanea Theologica 34/1-4, 29-79

---

1963

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.

HENRYK BOGACKI SJ

## TRADYCJA JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGII DOGMATYCZNEJ<sup>1</sup>

Wśród chrześcijan różnych wyznań przejawiają się współcześnie w eklezjologii dwie zasadnicze tendencje. Nadają one teologii poszczególnych wyznań charakterystyczne znamię a zarazem wyznaczają linię istotnego podziału, który przebiega przez całe chrześcijaństwo. Podział ten wydaje się przepaścią trudną do pokonania, gdyż dotyczy punktów zasadniczych dla chrześcijaństwa.

Całe chrześcijaństwo uznaje nadrzędną rolę Pisma św. jako księgi natchnionej, a przynajmniej (według niektórych odłamów) zawierającej bezbłędnie treść posłannictwa Chrystusa i jego Apostołów. Jednakże autorytet Pisma św. nie jest w jednakowy sposób przez wszystkich pojmowany. Jedna tendencja uważa, że pokolenie apostoelskie zamknęło w księgach Nowego Testamentu całą treść, jaką pragnęło przekazać Kościołowi wszystkich wieków. Kościół ogłosił potem spis ksiąg natchnionych, przez co stwierdził, że na ich kartach zawarta jest wszelka prawda objawiona. Kolejne pokolenia chrześcijańskie poznają objawienie bezpośrednio ze słowa Bożego spisane w księgach natchnionych. Apostołowie zaś pełnią swą funkcję wobec chrześcijaństwa wszystkich wieków jedynie za pośrednictwem pozostawionych przez siebie pism. Jest to tendencja typowo „protestancka”, która odrzuca kontynuację misji Apostołów w Kościele, a położyła wyłączny autorytet spisane słowa Bożego. Utrzymuje ona, że wszelkie pośrednictwo ludzkie w przekazywaniu słowa Bożego zagraża deformacją objawienia, a nawet prowadzi do przyznania pierwszeństwa ludzkiemu słowu nauczania kościelnego przed słowem Bożym.

Druga tendencja określona jest mianem „katolickiej”<sup>2</sup>, choć znamionuje nie tylko teologię rzymskokatolicką, lecz również prawosławną, anglikańską, starokatolicką, a nawet pewne — jakkolwiek dotąd nieliczne — odłamy protestanckie. Uznaje ona oczywiście autorytet Pisma św. jako księgi natchnio-

---

<sup>1</sup> Autor nie zamierza pojąć pełnego opracowania całego zagadnienia, ogranicza się jedynie do zwięzłego przedstawienia niektórych dyskutowanych obecnie problemów katolickiej teologii tradycji.

<sup>2</sup> Por. J. L. Leuba, *Institution und Ereignis*, Göttingen 1957, 7; H. Bogacki, *Problem Kościoła we współczesnej dyskusji ekumenicznej*, *Ateneum Kapańskie* 65 (1962) 54—65.

nej, z którą nie może równać się żadna książka ludzka, lecz podkreśla, że funkcja Apostołów w Kościele nie ograniczyła się do spisania ksiąg Nowego Testamentu. Apostołowie bowiem stoją u początku ustanowionej przez Chrystusa sukcesji, kontynuującej w osobach hierarchów władzę rządzenia Kościołem powierzoną Apostołom. Istnieje więc ciągłość między Chrystusem i Kościołem, Apostołami i hierarchią. Objawienie zostaje przez Chrystusa powierzone instytucji Kościoła, który ma je przekazywać, strzec i bronić.

Zjawisko przekazywania — tradycji — występuje nie tylko w chrześcijaństwie czy w ogóle w religiach, lecz pojawia się powszechnie we wszystkich społeczeństwach ludzkich. Oznacza przekazywanie z pokolenia na pokolenie pewnych idei, zwyczajów, sposobów reagowania itd., i dzięki temu stanowi warunek ciągłości między pokoleniami, zapewnia bowiem jedność i tożsamość społeczności, pozwala jej przezwycięzać trudności, jakie wynikają ze zmienności warunków bytowania w czasie i przestrzeni<sup>3</sup>.

Na polu religijnym tradycja podaje przekonania, zwyczaje obrzędowe, normy postępowania. Pojawia się we wszystkich religiach, choćby posiadały one nawet własne księgi święte. Obok tych ksiąg jednak istnieje zazwyczaj tradycja jako żywy komentarz księgi oraz zbiór zwyczajów przyjętych w konkretnej społeczności religijnej<sup>4</sup>.

Słowo tradycja oznacza przede wszystkim treść czyli przedmiot, który jest przekazywany w konkretnym środowisku. Jednocześnie tym samym mianem tradycji określa się również czynność przekazywania tego przedmiotu. Pełne pojęcie tradycji obejmuje więc zarówno podmiot przekazujący, jak wszelkie formy przekazywania czyli wielość różnych aktów, które przekazują przedmiot.

## I. ISTOTA TRADYCJI

Lud izraelski przekazywał z pokolenia na pokolenie zespół treści, które dotyczyły wszelkich aspektów życia narodu i jednostki. Mieścili się w nim opowieści o własnych dziejach, wierzenia religijne, zasady postępowania, przepisy obrzędowe, praktyki pobożności, normy prawne<sup>5</sup>. Depozyt ten odziedzi-

<sup>3</sup> Por. J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Köln-Opladen 1958; J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i Br. 1962, 61—83.

<sup>4</sup> Por. J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931, 79—112; N. Monzel, *Die Überlieferung*, Bonn 1950; G. Mensching, *Tradition und Neuschöpfung in der Religionsgeschichte*, *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte* 9 (1957) 201—221; H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Paris 1960, 147—167.

<sup>5</sup> Por. P. Grelot, *Tradition*, art. w *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 1065—1067; J. Ranft, dz. cyt. 113—173; H. Holstein, dz. cyt. 15—36; Y. M. — J. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 13—17; O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, 15—99; A. Lacocque, *La tradition dans le Bas-Judaïsme*, *Revue d'histoire*

czony po przodkach uważany był za święty, lecz jego sakralność nie sprowadzała s.ę jedynie do starożytności. Źródłem jej było przeświadczenie o jego pochodzeniu od Boga, a więc znamię objawienia Bożego, jakie w świadomości Izraelitów cechowało wszystkie elementy tego depozytu. Oryginalną cechą tradycji żyjącej w narodzie wybranym była stałość jej elementów, a zarazem stopniowe ich rozwijanie i wyjaśnianie przez kolejnych wysłanników Boga, którzy uzupełniali dzieło swych poprzedników. Choć bowiem Izraelici podlegali wpływowi otaczających ich ludów, jednakże treść izraelskiej tradycji religijnej zachowała swą zasadniczą odrębność.

Przekazywanie depozytu religijnego odbywało się w Izraelu według sposobów występujących także u ludów sąsiednich, a więc również w formach literackich używanych wówczas na Wschodzie. Utrwalano na piśmie nauczanie kapłanów, mowy proroków, praktyczną mądrość życiową myślicieli. Zbierano materiały, które dotąd były przekazywane drogą ustnego nauczania, łączono je w większe całości i samoistne dzieła. Powoli skryształizowała się tradycja narodu w księgach świętych, które wyraziły treść przekonań, jakimi od wieków żył naród izraelski, a zarazem dzięki charyzmatowi natchnienia biblijnego stały się również spisaniem objawieniem Bożym skierowanym do narodu wybranego.

Obok ksiąg spisanych istniały nadal w Izraelu także tradycje ustne. Można je było spotkać w środowiskach kapłanów lub nauczycieli prawa, oraz w sektach, które z czasem powstały w łonie narodu wybranego. Tradycje te podawały interpretację ksiąg, według której trzeba było rozumieć ich treść. Chociaż zasadniczo nie przysługiwała tym interpretacjom powaga równa autorytetowi ksiąg świętych, jednakże powoli znaczenie ich rosło, a nawet wyrastało ponad właściwe księgi. Nauczyciele prawa uzasadniali bowiem wartość tradycji przypisując ich autorstwo samemu Mojżeszowi. Ślady tego procesu spotkać można na kartach Nowego Testamentu (Mk 7, 5.13; Gal 1, 14; Dz. Ap. 6, 14). Tradycja ta dała początek obfitej literaturze, która rozwinęła się wokół ksiąg świętych. Świadczy ona jednak prawie wyłącznie o tradycji późniejszej — komentatorskiej, innej niż tradycja pierwotna, z której wyrosły księgi święte.

Jezus Chrystus głosił wprawdzie konieczność wypełnienia prawa objawionego i zawartego w księgach, piętnował jednak wynaturzenia tradycji izraelskich, które zagrażały przesłonięciem prawa Bożego przez interpretacje i dodatki ludzkie roszczące sobie rolę nadrzędną ostatecznej normy postępowania jednostki i społeczeństwa (Mt 15, 1—9; Mk 7, 1—13). Pomimo to Jezus sam posługiwał się metodą nauczania panującą w szkołach swego narodu, która ułatwia uczniom wierne przyswojenie i przekazywanie nauki mistrza<sup>6</sup>.

---

et de philosophie religieuse 40 (1960) 2—19; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund 1961, 19—189; G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961.

<sup>6</sup> Por. L. Cerfaux, *La probité des souvenirs évangéliques*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 4 (1927) 13—28.

Współczesna teologia chętnie podkreśla<sup>7</sup>, że tradycja chrześcijańska, owo „przekazywanie”, wywodzi się z decyzji Boga Ojca, który przekazał i wydał swego Syna na odkupienie świata. Przekazanie Syna przez Ojca stanowi dla ludzkości dar, który zawiera w sobie wszystkie inne dobrodziejstwa (Rzym 8, 31—32). Przekazanie to jest jednocześnie również aktem Syna, który wydaje samego siebie (Efez 5, 25). Ow akt przekazania Syna na odkupienie ludzkości znajduje się u początku tradycji chrześcijańskiej, polegającej właśnie na kontynuowaniu zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Jezusowi bowiem wszystko zostało przekazane przez Ojca (Mt 11, 27; Łk 10, 22), On zaś z kolei udziela całości tego „przekazania” ludziom przyjmującym je przez akt wiary w Bożkie posłannictwo Jezusa (Jan 17, 7—8). Jezusowe „przekazanie” nie ogranicza się do wypowiedzi doktrynalnych, lecz polega na udzieleniu ludzkości rzeczywistości nadprzyrodzonego zbawienia. Treść objawienia można wprawdzie wyrazić w pojęciach i sądach, lecz nie stanowią one istoty objawienia, gdyż jest nią nowy porządek zbawienia, w który Jezus przenosi całą ludzkość<sup>8</sup>. Ow porządek zbawienia polega na wszczęciu ludzi w Chrystusa w ramach jego Kościoła. Jezus konkretyzuje bowiem swą działalność zbawczą w Kościele, którego sam jest Głową wiecznie ożywiającą i kierującą całym Ciałem. Całość więc posłannictwa zbawczego Chrystusa jest przekazywana następującym po sobie pokoleniom w ramach Kościoła Chrystusowego<sup>9</sup>.

Na mocy udzielonego im polecenia Apostołowie podejmują dalsze prowadzenie i przekazywanie dzieła Jezusa Chrystusa. Treścią tego przekazywania jest sam Chrystus<sup>10</sup>. Apostołowie przekazują jednak nie tylko naukę o Jezusie Chrystusie, lecz również i przede wszystkim Jego samego w sprawowaniu Eucharystii. Nieskazitłość zaś tego przekazywania gwarantuje Duch Święty, przyobiecany w tym celu (Jan 16, 13—14; 14, 26; 15, 26) i udzielony przez Chrystusa w dzień Pięćdziesiątnicy. Obejmuje on tajemnicze kierownictwo całego Kościoła i czuwa nad nim nie tylko w specjalnych okolicznościach (np. Mt 10, 20), lecz działa stale i zawsze (Jan 14, 16ns), udzielając poszczególnym członkom swej pomocy i darów stosownie do funkcji sprawowanych w kościele (1 Kor 12). Dzięki temu działaniu Kościoła — „filar i podwalina

<sup>7</sup> Por. P. Lengsfeld, *Überlieferung*, Paderborn 1960, 23—53.

<sup>8</sup> Teologia nie umniejszając roli objawienia słownego (a właściwie: słownego ujęcia objawienia) zwraca obecnie więcej uwagi na aspekt ontyczny objawienia, tzn. na rzeczywistości nadprzyrodzone, które Jezus Chrystus objawił przez ich odświeżenie lub ustanowienie. Por. G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung*, w pracy pt. *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 3-6; *Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube*, tamże, 334—357; Ch. Moeller, *Tradition et oecuménisme*, *Irénikon* 25 (19-2) 347; K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, w pracy pt. *Schriften zur Theologie*, Freiburg i Br.<sup>2</sup> 19-6, 1, 58—59; M. Schmaus, *Katolische Dogmatik*, München<sup>6</sup> 1960, 1, 13—15, 19—20, W. Bulst, *Offenbarung*, Düsseldorf 1960, 70—97, 107—115; K. Prümm, *Phänomenologie der Offenbarung* laut 2 Kor, *Biblica* 43 (1962) 396—416.

<sup>9</sup> Por. B. Lambert, *Le problème oecuménique*, Paris 1962, 1, 209—217.

<sup>10</sup> Por. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951, 88.

wiary" (1 Tym 3, 15) — jest po prostu dalszym trwaniem zbawczego dzieła Chrystusa na świecie.

Ostatecznie więc sam Chrystus jest tym, który przekazuje samego siebie za pośrednictwem Apostołów działających mocą Ducha św<sup>11</sup>. W przepowiadaniu Apostołów przemawia Bóg-Człowiek (Łk 10, 16), a więc ich nauczanie i działanie jest nauczaniem i działaniem samego Chrystusa posługującego się pośrednictwem Apostołów (1 Tess 2, 13; 2 Kor. 13, 3). Przykładem jest św. Paweł, który przekazywał wiernym pouczenia pochodzące od Jezusa Chrystusa (1 Tess 4, 1—2) i wzywał ich, by niewzruszenie trzymali się tradycji, którą poznali za pośrednictwem jego nauczania ustnego lub słowa pisanego (2 Tess 2, 15). Zachęcał wiernych, by czynili to, czego nauczyl się i przyjęli od niego (Filip 4, 9). Paweł często stwierdzał, że przekazuje nauki, które sam otrzymał (1 Kor. 15, 1—3; 11, 23). Chrześcijaninowi nic nie może zastąpić przekazywania apostołskiego, które udziela zbawienia.

Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie wyrażone jest przez samego Chrystusa i Apostołów w kształcie mowy ludzkiej. Już w okresie apostołskim znaleźć można formuły słowne, które są normatywne dla wiary gminy pierwotnej<sup>12</sup>. Poznanie ludzkie — jak wiadomo — zmierza do wytworzenia adekwatności (zrównania) między treścią znajdującą się w umyśle a przedmiotem (adaequatio intellectus ad rem), lecz oczywiście nie utożsamia się z przedmiotem, choć odzwierciedla go w sobie. Sformułowania ludzkie wyrażające treść poznania są tylko jakimś wyrazem prawdy Bożej — rzeczywistości objawionej, nigdy jednak nie utożsamiają się z tą rzeczywistością. Nauczanie apostołskie jest ludzkim sposobem wyrażenia objawienia Bożego. Nieomyślność przyobiecana Kościołowi gwarantuje jedynie to, że wypowiedź ludzka nie zniekształca objawienia, lecz prawdziwie wyraża objawienie skonkretyzowane w Jezusie Chrystusie.

Sądy ludzkie wyrażone w zdaniach zacieśniają się do określonego przedmiotu formalnego i nie mogą przedstawić rzeczywistości nadprzyrodzonej w sposób pełny. Tak nauczanie apostołskie, jak późniejsze definicje dogmatyczne ogłaszane przez Kościół dążą do jak najlepszego przedstawienia rzeczywistości objawionej. Formuły ludzkie wyrażające treść objawienia są więc absolutne<sup>13</sup>, gdyż nie zawierają w sobie nic błędnego, a każde zdanie z nimi sprzeczne jest bezwarunkowo błędne. Jednak formuły te równocześnie są także relatywne, gdyż jedynie odnoszą się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, lecz wcale nie utożsamiają się z nią. Stąd więc pochoiżi możliwość wyrażenia tej rzeczywistości za pomocą innej formuły, a nawet pełniejszego, choć oczywiście niesprzecznego z poprzednim, jej przedstawienia.

Rozróżnienie słów od rzeczywistości, której one dotyczą, pozwala wyróżnić przekazywanie słów i przekazywanie rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>14</sup>. Jezus

<sup>11</sup> Por. tamże, 90.

<sup>12</sup> Por. P. Lengsfeld, dz. cyt. 54—64; H. Holstein, dz. cyt. 37—59.

<sup>13</sup> Por. P. Lengsfeld, dz. cyt. 64—66.

<sup>14</sup> Por. tamże, 67—70.

Chrystus podczas swej działalności ziemskiej był nie tylko podmiotem przekazywającym, lecz również przedmiotem tradycji. Jako objawienie Boże skierowane do ludzkości głosił prawdę o sobie, a zarazem przekazywał siebie samego dla zbawienia ludzi. Występuje więc tu przekazywanie w porządku logicznym i ontycznym: przekazywanie prawdy (słów wyrażanych słowami) i przekazywanie rzeczywistości. Po Wniebowstąpieniu Chrystus przekazuje nadal swe słowo i siebie samego za pośrednictwem swych Apostołów i ich następców. Poszczególony zaś człowiek dostępuje zbawienia dzięki przyjęciu słowa Chrystusowego i samego Chrystusa obierającego sobie mieszkanie w jego duszy. Bożkie „przekazanie”, którego podmiotem i przedmiotem jest Chrystus, dochodzi do człowieka poprzez apostołskie przekazywanie słowa, które sprawia rzeczywistość nadprzyrodzoną<sup>15</sup>. W ten sposób Boska Tradycja zapoczątkowana przekazaniem Syna przez Ojca staje się tradycją bosko-apostołską. Przekazanie rzeczywistości nadprzyrodzonej dokonuje się w Kościele za pośrednictwem przekazywanego słowa, a przekazywaniu słowa towarzyszy skutek ontyczny w postaci przyjęcia lub odrzucenia łaski, a więc owej rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>16</sup>.

Należy podkreślić bardzo wyraźnie, że tradycja bosko-apostołska nie jest martwym i bezdusznym zbiorem prawd, przekazywanym bez zaangażowania osobistego poszczególnych ogniw tego łańcucha. Chrystus przekazuje swoje własne poznanie Ojca (Mt 11, 27; Łk 10, 22). Apostołowie opowiadają treść osobistego przedstawiania z Chrytusem, a zarazem posiadają całą rzeczywistość swego związania ze Zbawicielem (1 Jan 1, 1—3). Podobnie Kościół podaje treść tradycji słownej zaczerpniętą z posiadanej przez siebie i przekazywanej w swoich ramach rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nauczanie Apostołów (apostołska tradycja słowna) jest dla Kościoła normą w formułowaniu nowych zdań, które wyrażają przekazywaną rzeczywistość nadprzyrodzoną. Charyzmat nieomylności udzielony Kościołowi przez Jezusa Chrytusa zabezpiecza Kościół przed błędami w ogłaszaniu nowych określeń tej samej rzeczywistości.

---

<sup>15</sup> Problem skuteczności słowa pojmowanej na sposób sakramentalny wykracza poza ramy niniejszego tematu. Por. J. Betz, *Wort und Sakrament, Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung*, w pracy zbiorowej pt. *Verkündigung und Glaube, Festgabe für F. X. Arnold*, Freiburg i Br. 1958, 76—99; M. Lackmann, *Der Christ und das Wort*, Graz 1962; R. Latourelle, *Eglise et Parole, Science ecclésiastique* 14 (1962) 195—211; K. H. Scheikle, *Das Wort in der Kirche* *Tübinger Theologische Quartalschrift* 1:3 (1973) 278—293; O. Schilling, *Wort Gottes im Alten Testament. Zur Diskussion um die „Sakramentalität“ des Wortes Gottes*, w pracy zbiorowej pt. *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962, 7—26; O. Semmelroth, *Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander*, *Catholica* 15 (1961) 43—60; *Wirkendes Wort* Frankfurt/M 1962; H. Volk, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, Münster 1962; *Wort Gottes*, *Catholica* 16 (1962) 241—251.

<sup>16</sup> Por. E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente*, *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 289—291; Ch. Moeller, art. cyt. 349—350.

Tradycja bosko-apostolska w sensie pełnym<sup>17</sup> oznacza więc przekazywanie zarówno sformułowań słownych (tradycja słowna), jak samej rzeczywistości nadprzyrodzonej (tradycja ontyczna) czyli jest poławaniem objawionych przez Jezusa Chrystusa tajemnic boskich poprzez głoszenie słowa i udzielanie sakramentów. Tradycja ta jest źródłem wiary czasów poapostolskich. W ścisłym znaczeniu natomiast tradycja bosko-apostolska oznacza tradycję słowną czyli przekazywanie twierdzeń na temat przedmiotu wiary (czyli rzeczywistości nadprzyrodzonej) zawartych w nauczaniu apostoelskim. Tak pojęta tradycja bosko-apostolska pełni funkcję normatywną w stosunku do nauczania i wiary Kościoła następnych wieków.

Jezus Chrystus nie pozostawił ludzkości pism, lecz chrystianizm<sup>18</sup>. Apostołowie na polecenie Chrystusa przekazują rzeczywistość zbawienia jako wypełnienie obietnic ksiąg Starego Testamentu, a zarazem jako jedynie słuszne zrozumienie i interpretację ich treści. Przekazywanie apostoelskie rzadko postępuje się słowem pisanim. Pisma używają Apostołowie tylko wtedy, gdy odległość uniemożliwia im przemawianie do słuchaczy żywym słowem. Apostoelskie słowo pisane pełni jedynie funkcję zastępczą w stosunku do słowa mówionego<sup>19</sup>. Po śmierci Apostołów pisma ich oraz uczniów apostoelskich stają się pomostem przerzuconym ponad czasem dzielącym aktualnie żyjącą gminę chrześcijańską od Apostołów<sup>20</sup>. Pisma te pozostają zawsze tylko częściową relacją i świadectwem o rzeczywistości, którą Apostołowie przekazali wiernym. Rzeczywistość Eucharystii celebrowanej przez Jezusa i Apostołów jest niekończonnie bogatsza od tego, co na jej temat zawierają księgi Nowego Testamentu<sup>21</sup>. W przeciwieństwie do Starego Testamentu, który szczegółowo określał rodzaje i sposób składania ofiar, Nowy Testament nie zawiera przepisów ani dokładnego opisu sposobu celebrowania Eucharystii, gdyż gmina po prostu naśladowała żywy przykład przekazywany przez Apostołów w rzeczywistym ponawianiu nowej ofiary. Około trzydziestu lat prak-

<sup>17</sup> Por. P. Lengsfeld, dz. cyt. 70: Y. M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 487—503; *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris<sup>2</sup> 1953, 117—127.

<sup>18</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Tradition et vie ecclésiale*, *Istina* 8 (1961—1962) 412.

<sup>19</sup> Teologia katolicka podkreśla dotąd bardzo silnie, że księgi Nowego Testamentu powstawały stosownie do konkretnych potrzeb, jakie stawały przed kościołami. Stanowisko to miało wykazywać, że księgi te nie mogą być „pełne” pod względem treści i wobec tego wymagają uzupełnienia przez tradycję. Jednakże fakt natchnienia biblijnego wskazuje, że „okazyjność”, „przypadkowość” powstania pism Nowego Testamentu dotyczy jedynie intencji hagiografów, gdyż Duch św. udzielając natchnienia niewątpliwie wyrażał w oję Jezusa, by treść objawienia wyrazić również w formie ksiąg na'c'nionych. Por. M. Schamaus, *Katholische Dogmatik*, München<sup>3-5</sup> 1958, 1, 762—765; J. P. Mackey, *The Modern Theology of Tradition*, London 1962, 162—163.

<sup>20</sup> Por. P. Brunner, *Schrift und Tradition*, Berlin 1951, 21—24.

<sup>21</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Tradition et vie ecclésiale*, *Istina* 8 (1961—1962) 413.



tykowano Eucharystię zanim powstały pierwsze znane nam teksty jej dotyczące.

Pisma cieszące się autorytetem apostołskim zostały zebrane w jedną całość jako kanon ksiąg Nowego Testamentu<sup>22</sup>. Nie można w pełni wyjaśnić powstania tego kanonu bez przyjęcia wartości i znaczenia normatywnego stale trwającej w Kościele tradycji doktrynalnej, która umożliwiła jego ułożenie<sup>23</sup>. Zaznacza się tu decydująca rola Kościoła, który strzeże, broni i wyjaśnia Pismo, a przy okazji ujawnia się ściśle związanie Pisma i tradycji.

Wszelkie przeciwstawienie Pisma św. i tradycji równa się zapoznaniu ich natury<sup>24</sup>. Pismo św. i tradycja stanowią jedność i tylko w jej ramach można poszukiwać określeń, wyrażających ich wzajemny stosunek. Teologia czerpie swe treści ze słowa Bożego jako ze źródła. Tylko Pismo św. jest słowem Bożym w najściślejszym znaczeniu<sup>25</sup>, ponieważ dzięki natchnieniu biblijnemu udzielonemu hagiografom Bóg jest w sposób wyjątkowy i jedyny autorem słów zawartych w Piśmie św. Dzięki temu żadnej innej formy przekazywania prawdy objawionej nie można porównać z Pismem św., które ma pierwszeństwo w stosunku do innych świadectw zawierających Boże objawienie. Autorytetowi Pisma św. podporządkowane jest świadectwo Kościoła o objawieniu, a wszelkie dokumenty nawet nadzwyczajnego i uroczystego nauczania kościelnego wyraźnie podkreślają swą zależność od Pisma św., a własną rolę ograniczają do interpretowania objawienia<sup>26</sup>. Kościół nie posiada władzy nad słowem Bożym, nie może bowiem zmieniać i przekształcać jego treści. Nauczanie kościelne spełnia w stosunku do słowa Bożego jedynie funkcję podporządkowaną wyjaśniania i przedkładania treści słowa Bożego<sup>27</sup>. Sam zaś Kościół jest poddany słowu Bożemu — nieomylność nie zwalnia Kościoła od obowiązku wsłuchiwania się w treść słowa Bożego, które ma podawać wiernym.

Pismo św. jako spisane pod natchnieniem słowo Boże zachowuje pierwszeństwo również w ramach tradycji bosko-apostołskiej, ponieważ stanowi niezwykły, boski, a do tego chronologicznie najwcześniejszy dokument tej tradycji. Wszelkie późniejsze przekazy tradycji muszą harmonizować z tym pierwszym dokumentem. Dlatego Pismo św. pozostaje zawsze naczelnym źródłem nauczania wiary i teologii dogmatycznej<sup>28</sup>. Funkcja tradycji jest

<sup>22</sup> Zarówno historia jak przyczyny powołnego kształtowania się kanonu nie są objęte aktualnymi rozważaniami.

<sup>23</sup> Por. P. Lengsfeld, dz. cyt. 102—104.

<sup>24</sup> Por. tamże, 107—202.

<sup>25</sup> Por. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, E. n. i. e. n. 1957, 116.

<sup>26</sup> Sobór Watykański I, s. IV, r. 4 (D 1836).

<sup>27</sup> Por. P. Franssen, *L'autorité des conciles*, w pracy zbiorowej pt. *Problèmes de l'autorité*, Paris 1952, 64—67.

<sup>28</sup> Por. K. Rahner, *Biblische Theologie und Dogmatik in ihrem wechselseitigen Verhältnis*, art. I exikon für Theologie und Kirche 2 (1958), 450; G. de Broglie, *Note sur la primauté de l'argument d'Écriture en théologie*, w pracy L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris 1959, 217—250.

podporządkowana Pismu św. Bosko-apostolska tradycja ustna pojawia się od początku jako interpretacja Pisma św., a wszelkie interpretowanie, nawet nieomyłne, podlega w swej naturze wyjaśnianemu przedmiotowi. Nauczanie kościelne pozostaje zawsze, nawet w swych nieomylnych sformułowaniach tylko słowem ludzkim, uzależnionym od Bożego słowa Pisma św. Interpretacja zmierza do tego, by podać w sposób jasny i wyraźny, dostosowany do sposobu myślenia odbiorców, treść zawartą w dokumencie. Można więc bez przesady powiedzieć, że Pismo św. jest ukrytą i zamkniętą tradycją gminy pierwotnej, a tradycja aktualna to otwieranie i wyjaśnianie Pisma św.<sup>29</sup> Wykład Pisma św., jaki podaje tradycja, a w szczególności definicje nieomyłne, normują wiarę jednostki przez podporządkowanie jej autorytetowi Pisma św. Wykład Pisma św. dokonywany przez Kościół staje się dla jednostki po-  
mostem, który prowadzi do właściwego zrozumienia Pisma św.

W stosunku do jednostki tak Pismo św., jak tradycja występują w charakterze nieomylnego świadectwa objawienia Bożego. Nieomyłność tego świadectwa w wypadku Pisma św. wypływa z natchnienia biblijnego udzielonego autorowi, a w tradycji polega na asystencji Bożej kierującej wiarą całego Kościoła oraz czuwającej w sposób szczególny nad ostatecznymi decyzjami doktrynalnymi nauczania kościelnego. Wpływ Boski inaczej przejawia się w wypadku natchnienia biblijnego, a inaczej w wypowiedziach tradycji interpretującej Pismo św., choć obie te „instancje” posiadają charakter nieomylnego przepowiadania wiary. Ten sam Duch Święty kieruje dłonią pisarza natchnionego spisującego zdania Pisma św. i strzeże od błędów Kościół wykładający i wyjaśniający treść Pisma św. na podstawie udzielonej mu gwarancji należytego słuchania i rozumienia słowa Bożego. Mamy więc nieomyłne słowo Boże zawarte w Piśmie św., jak również nieomyłne słowo kościelne tradycji<sup>30</sup>.

Kościół katolicki nie przekłada własnego autorytetu ponad słowo Boże, choć wymaga dla swych definicji doktrynalnych absolutnego posłuszeństwa. Powaga doktrynalna Kościoła nie stoi ponad Pismem św., lecz mu służy, czuwa nad jego integralnością i właściwym zrozumieniem. Autorytet Kościoła przewyższa wszelką ludzką interpretację Pisma św. Prawdziwe posłuszeństwo Pismu św. nie tylko nie wyklucza posłuszeństwa Kościołowi, lecz wymaga go, gdyż właśnie Pismo św. głosi autorytet Kościoła. Poddanie się jednostki tej

<sup>29</sup> Wyraził to już G. Cassander (1513—1566) następującymi słowami: „Cum haec traditio nihil aliud sit, quam Scripturae ipsius explicatio et interpretatio: ita ut non inepte dici potest, Scripturam esse implicatam quam iam et obsignatam traditionem, traditionem vero esse Scripturam explicatam et resignatam” (De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, Basilea 1561, 6). Przytaczam za J. R. Geiselmanna, Die Tradition, w pracy zbiorowej pt. Fragen der Theologie heute, Zürich—Köln 1957, 104.

<sup>30</sup> Por. P. Lengfeld, dz. cyt. 201.

interpretacji Pisma św. podanej przez Kościół oznacza podporządkowanie się słowu Pisma strzeżonemu w Kościele przed wszelkim wypaczeniem.

Rzeczywistość tradycji w Kościele Chrystusowym jest bardzo skomplikowana i wymaga jeszcze dokładniejszego omówienia zarówno przedmiotu tej tradycji, jak form jego przekazywania w Kościele.

## II. PRZEDMIOT TRADYCJI

W niektórych podręcznikach można znaleźć twierdzenie, że przedmiotem tradycji w najściślejszym znaczeniu są tylko te prawdy, które nie znajdują się w Piśmie św. Podręczniki te popełniają jednak zwykle niekonsekwencję, gdyż potem wyróżniają w tradycji nurt pokrywający się pod względem treści z Pismem św. (*traditio inhaesiva*, tradycja równoznaczna), obok niego inny wyjaśniający Pismo św. (*traditio declarativa*, tradycja objaśniająca), a w końcu trzeci nurt zawierający prawdy, o których nie mówi Pismo św. (*traditio constitutiva*, tradycja samoistna)<sup>31</sup>. Zdarza się również, że autor podręcznika ogranicza przedmiot tradycji do prawd, które nie znajdują się w Piśmie św., a równocześnie utrzymuje, że tradycja jest wcześniejsza od Pisma św. i przewyższa je pod względem treści<sup>32</sup>.

W przeciwieństwie do tak zacieśnionego przedstawienia przedmiotu tradycji należy podkreślić, że Apostołowie przekazali całość otrzymanej od Chrystusa prawdy i środków zbawienia, a więc tradycja bosko-apostolska obejmuje zarówno wszystkie prawdy (tradycja słowna), jak pełnię środków zbawienia (tradycja ontyczna). Tradycja słowna przejawiała się w księgach spisanych pod natchnieniem Ducha Świętego, które stanowią kanon Pisma św. Nowego Testamentu. Obok tych ksiąg istnieje nadal tradycja słowna, najczęściej nazywana tradycją ustną (*traditio oralis*) lub tradycją niespisaną (*traditio non-scripta*). Oba te określenia jednak wcale nie wykluczają z zakresu słownej tradycji pozaskrypturystycznej dokumentów „spisanych”, lecz jedynie podkreślają, że „spisanie” tych dokumentów różni się zasadniczo od powstania Pisma św. dokonanego pod natchnieniem Ducha Świętego. Natchnienie biblijne wyróżnia Pismo św. i wynosi je ponad wszelkie dokumenty przekazujące treść wiary i nauczania kościelnego, choćby nawet pochoziły z tego samego okresu do księgi Nowego Testamentu. Stąd Pismo św. można zaliczyć jedynie do tradycji pojętej ogólnie, obejmującej wszystkie formy słownego przekazywania treści objawienia. Najściślejsze natomiast pojęcie tradycji oznacza wyłącznie tradycję ustną, a więc przekazywanie słowne tre-

<sup>31</sup> Por. A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, Paris<sup>13</sup> 1910, 618—620; J. M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae* Paris 1937, 1, 532—533.

<sup>32</sup> Por. V. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica*, Bilbao<sup>4</sup> 1948, 506.511. Autor stwierdza: „*Inhaesiva et declarativa non sunt proprie traditiones*” (507); J. V. Groot, *Summa apologetica de Ecclesia*, Ratisbona 1832, 666—667.

ści objawienia przez wiarę i nauczanie, jakie dokonuje się drogą pozaskrypturystyczną<sup>33</sup>.

Fakt powstania natchnionych ksiąg Pisma św. nieuchronnie stawia problem, czy przedmiot tradycji ustnej przewyższa swym zakresem zespół prawd zawartych w Piśmie św., lub innymi słowami, czy są jakieś prawdy objawione przemilczane przez Pismo św.?

Wśród wielości poglądów na ten temat głoszonych współcześnie przez teologów katolickich, zaznaczają się trzy zasadnicze kierunki<sup>34</sup>:

1. Teoria dwóch źródeł częściowych: tradycja dodaje do Pisma św. pewne treści, które nie są w nim zawarte, a więc jedna część objawienia mieści się w Piśmie św., inna zaś w tradycji.

Teoria ta wprowadza sztuczny podział treści objawienia na dwie części. Tego rodzaju rozgraniczenie niełatwo pogodzić z wypowiedziami Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych, którzy zwykle przypisują Pismu św. większą rolę, a nawet utrzymują pewną jego samowystarczalność. Zwolennikom tej teorii trudno zgodzić ustalić prawdy przekazane wyłącznie drogą pozaskrypturystyczną.

Aktualnie teorię tę głosi większość podręczników teologicznych, natomiast współcześni badacze tego problemu porzucają ją na korzyść teorii następujących.

2. Teoria jednego źródła: całe objawienie znajduje się w Piśmie św., a tradycja podaje jedynie pewne jego wyjaśnienie.

Zwolennicy tego poglądu powołują się na teksty patrystyczne lub scholastyczne, które jednak nie zawsze są wystarczająco jednoznaczne, ponieważ określenie „scriptura sacra” nierzadko posiada w nich bardzo szerokie znaczenie wybiegające swym zasięgiem daleko poza kanoniczne księgi Pisma św.<sup>35</sup> W ramach tej teorii trudno dokładnie wyjaśnić, w jaki sposób wszystkie prawdy objawione zawierają się w Piśmie św.

Teoria ta jest też zazwyczaj tylko etapem, przez który przechodzą przeciwnicy teorii dwóch źródeł częściowych zanim dojdą do trzeciej, najszerzej głoszonej obecnie teorii.

3. Teoria dwóch źródeł organicznie zespolonych: tak Pismo św., jak tradycja zawierają każde z osobna całe objawienie. Tradycja góruje nad Pismem św. tylko wyraźniejszą krystalizacją prawd, które Pismo św. podaje w sposób ogólnikowy lub jedynie o nich wspomina.

Pogląd ten posiada najwięcej zalet, gdyż podtrzymuje pełność Pisma św.

<sup>33</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 159—161.

<sup>34</sup> Por. J. Beumer, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, *Scholastik* 36 (1961) 238—240.

<sup>35</sup> Por. J. de Ghelincq, „Pagina” et „Sacra Pagina”. *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné*, w pracy zbiorowej pt. *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, 23—59; Y. M.-J. Congar, „Traditio” und „Sacra doctrina” bei Thomas von Aquin, w pracy zbiorowej pt. *Kirche und Überlieferung*, Freiburg i Br. 1960, 181; *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 139—150.

jako słowa Bożego, a zarazem lepiej wyjaśnia wypowiedzi nauczania kościelnego i teologii, które wymagają uznania również tradycji. W teorii tej łatwo wytłumaczyć ostatnie definicje dogmatyczne (Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie), gdyż wymaga ona dla zdefiniowania dogmatu tylko pewnego punktu zaczepienia w Piśmie św., a samą prawdę czerpie z przekonania tradycji.

Zarówno Pismo św. (słowna tradycja skrypturystyczna), jak tradycja ustna (słowna tradycja poza-skrypturystyczna) są organicznie ze sobą związane, gdyż stanowią wyraz przekazywanej stale w Kościele tej samej tradycji ontycznej. Stąd też tradycja ustna może stanowić kompetentne i pełne wyjaśnienie i komentarz treści zawartej w Piśmie św., ponieważ obie formy tradycji słownej są tylko refleksem tej samej tradycji ontycznej — rzeczywistości nadprzyrodzonej przekazywanej od początku w Kościele. Nie ma ani jednego dogmatu, który Kościół ogłosiłby wyłącznie na podstawie Pisma św. lub jedynie na podstawie tradycji. Związanie Pisma św. i tradycji można porównać do organicznej jedności ludzkich oczu: trzeba posługiwać się jednocześnie obydwojma jako jednym organem, by w pełni dostrzegać świat zewnętrzny, a w nim należycie ujmować stosunki przestrzenne<sup>36</sup>.

Różnica między drugą a trzecią teorią polega na tym, że teoria jednego źródła sprowadza tradycję właściwie tylko do roli *sui generis* egzegetycznego wykładu Pisma św. Tymczasem trzecia teoria pojmuje wzajemny stosunek tradycji ustnej i Pisma św. raczej w ten sposób, że tak Pismo św., jak tradycja ustna są słownym wyrazem tej samej rzeczywistości nadprzyrodzonej, odkrytej nam lub ustanowionej przez Chrystusa, czyli dwie formy tradycji słownej są tylko dwoma przejawami tej samej tradycji ontycznej. Tradycja ustna jako żywa wiara i nauczanie Kościoła może stopniowo dochoǳić do pełniejszego zrozumienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, może pełniej wyrazić ją w swych sformułowan.ach. W ten sposób tradycja ustna zdolna jest dodać komentarz i wyjaśnienie do Pisma św., które przedstawiło tę samą rzeczywistość nadprzyrodzoną (tradycję ontyczną) językiem pierwszego wieku (choć oczywiście z zachowaniem proporcji wynikających z ówczesnego zainteresowania się pewnymi problemami).

Teoria dwóch źródeł organicznie zespolonych podkreśla, że funkcja komentatorska w stosunku do Pisma św. jest dla tradycji ustnej tylko wtórna. Pierwszorzędnym bowiem zadaniem tradycji ustnej jest przekazywać wiarę i nauczanie całości prawd objawionych. Dzięki temu, że tradycja ta naucza i rozwija zespół prawd zawartych również (jakkolwiek czasami w innej formie) w Piśmie św., staje się komentarzem do samego Pisma św.<sup>37</sup>. Tradycja ustna jest więc komentarzem Pisma św. głównie dzięki temu, że razem z nim posiada ten sam przedmiot — tradycję ontyczną.

---

<sup>36</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Le block-notes, Information catholique internationale*, nr 181 z dn. 1.XII.1962.

<sup>37</sup> Por. J. P. Mackey, *dz. cyt.* 158.

Współcześnie można zauważyć szybki liczebny wzrost zwolenników trzeciej teorii. Okazało się to przy okazji podkreślenia pełnego pojęcia tradycji, obejmującego zarówno tradycję ontyczną, jak słowną, oraz podczas dyskusji na temat zrozumienia sensu dekretu soboru trydenckiego o Piśmie św. i tradycjach. Żadna bowiem teoria na temat stosunku wzajemnego Pisma św. i tradycji nie może pominąć rozważań nad sensem tego dekretu, lecz musi konfrontować własne stanowisko z myślą wyrażoną przez sobór trydencki, a potem powtórzoną przez I sobór watykański.

Współczesne badania dekretu trydenckiego doprowadziły przede wszystkim do wniosku, że słowa „*traditiones*”, „*fides et mores*” posiadają w tym dekreście znaczenie trochę odmienne niż w dzisiejszej terminologii teologicznej. Wyrażenie „*sine scripto traditiones*” oznacza tradycje, które nie są spisane w księgach natchnionych Pisma św., co oczywiście wcale nie wyklucza, że później mogą zostać spisane w dokumentach niekanonicznych. Określenie to w XVI w. i podczas obrad soboru trydenckiego oznaczało nie tylko tradycje dotyczące prawd objawionych, lecz obejmowało również wiele obrzędów i praktyk, których nie ma w Piśmie św., lecz w pewien sposób są związane z Apostołami<sup>38</sup>. Mimo wyraźnych żądań niektórych uczestników sobór celowo powstrzymał się od podania listy tych „tradycji”, by uniknąć zarzutu, że odrzuca te tradycje, których nie wymienia. Z akt soboru wynika, że pojmował on owe „niespisane tradycje” jako poszczególne przekazy dotyczące wiary lub praktyk dyscyplinarnych czy liturgicznych. Akta soboru zawierają przykłady takich „tradycji” przytaczanych przez uczestników soboru, jak np. postawa stojąca podczas modlitwy od Wielkiejnocy do Wniebowstąpienia, zwracanie się podczas modlitwy w stronę wschołu słońca, mieszanie woły do wina podczas ofiary eucharystycznej, spowiedź uszna, wieczyste dziewictwo Najśw. Marii Panny<sup>39</sup>. Posługiwanie się liczbą mnogą wskazuje, że sobór trydencki traktował te „tradycje” raczej od strony przedmiotu, którego dotyczą, niż z punktu widzenia aktu ich przekazywania.

W tekście dekretu trydenckiego tradycje te są dalej określone wyrażeniem „*tum ad fidem tum ad mores pertinentes*”. Obecnie teologia posługuje się tym zwrotem dla wyrażenia całości przedmiotu wiary i zasad moralnych przekazanych Kościołowi przez Chrystusa. Tymczasem na podstawie zachowanych dokumentów dotyczących przebiegu dyskusji na ten temat podczas soboru trydenckiego nasuwa się zupełnie inny wniosek. Określenie bowiem „*fides*” obejmowało wówczas całość prawd objawionych, zarówno prawdy

<sup>38</sup> Por. Sobór tryd., s. IV (D 783). Podobny sposób pojmowania tradycji apostoelskich występuje już w starożytności chrześcijańskiej. Por. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux — Paris 1937, 237 ns.; Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 64—76.

<sup>39</sup> Por. J. L. Murphy, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee 1959, 283—291; *Unwritten Traditions at Trent*, *The American Ecclesiastical Review* 146 (1962) 233—235.

bardziej „teoretyczne”, jak „praktyczne” tzn. normy moralności. Dekret końcowy sesji IV soboru trydenckiego zawiera więc w jednym słowie „fides” tę całą treść, jaką współczesna teologia wyraża formułą „fides et mores” — prawdy wiary i moralności. Słowo „mores” oznaczało wówczas cały zespół praktyk dyscyplinarnych i liturgicznych, a więc niejako drugi element składowy owych „tradycji”, o których wspomniano powyżej. Sobór zacieśnia jednak swój dekret tylko do tych praktyk, które pochodzą od Apostołów i przetrwały w Kościele aż do dnia dzisiejszego. Tym samym nie obejmuje swym dekretem innych zwyczajów, które również pochodziły od Apostołów, lecz miały znaczenie jedynie czasowe. Dekret trydencki pomija więc milczeniem zarówno tradycje apostołskie, które miały wartość przejściową, czasowo ograniczoną, oraz wszelkie tradycje pochodzenia kościelnego, które nie mogą wylegitymować się ustanowieniem apostołskim<sup>40</sup>.

Sobór trydencki podaje w swym dekreście określenia, które pozwalają odróżnić tradycje apostołskie od wszelkich innych nauk i zwyczajów istniejących w Kościele<sup>41</sup>. Są to tradycje:

- a) „niespisane”, a więc niezawarte w księgach natchnionych;
- b) przechowane w Kościele od Apostołów;
- c) udzielone Apostołom bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa lub potem przez Ducha Świętego;
- d) odnoszące się do wiary lub zwyczajów praktykowanych w Kościele.

Wbrew sugestiom wysuwanych przez niektórych uczestników, sobór trydencki powstrzymał się od zajęcia stanowiska w stosunku do tradycji, które nie pochodzą od Apostołów, lecz później wytworzyły się w Kościele. Nie dokonał więc sobór swoistej „weryfikacji” istniejących tradycji, lecz ograniczył się do sformułowania ogólnej zasady dogmatycznej.

Pojęcie „tradycji” używane przez sobór trydencki jest znacznie szersze niż znaczenie, jakie współczesna teologia nadaje terminowi „tradycja”. Jak wspomniano wyżej, nic nie upoważnia do przyjmowania, że sobór trydencki rozumiał pod terminem „mores” zasady moralne w dzisiejszym pojmowaniu tego słowa przez teologię. Przeciwnie, akta soborowe wskazują, że „mores” oznaczały dla soboru praktyki i zwyczaje Kościoła apostołskiego, z których niektóre istotnie dotyczą problemów doktrynalnych z dziedziny moralności, lecz inne należą wprost do praktyk dyscyplinarnych i liturgicznych<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Por. J. L. Murphy, dz. cyt. 292—300; art. cyt. 242—245; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. Br. 1962, 161—165; M. Bévenot, „Faith and Morals” in the Council of Trent and Vatican I, *The Heythrop Journal* 3 (1962) 15—30.

<sup>41</sup> Por. J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, w pracy zbiorowej pt. *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 135—136.

<sup>42</sup> Połączniki teologiczne interpretują słowo „mores” w dekreście trydenckim niemal bez wyjątku jako „zasady moralne”. Znaczenie takie przypisują temu słowu nawet studja szczegółowe jak np. Ortigues, art. cyt. 297; Geiselmann, *Das Konzil von Trient...*, 136. Odwrót od takiego rozumienia roz-

W dekreście soboru trydenckiego zanalizowano współcześnie nie tylko znaczenie terminów „traditiones”, „fides et mores”, lecz badania skierowano również wprost na wyjaśnienie określenia „in libris scriptis et sine scripto traditionibus”. Zrozumienie tego zwrotu posiada decydujące znaczenie dla odkrycia właściwego sensu dekretu trydenckiego.

Od czasów kontrreformacji utrwalił się w teologii katolickiej sposób patrzenia na Pismo św. i tradycję jako na dwa występujące obok siebie „źródła” objawienia. Źródła te są przedstawiane (zwłaszcza w podręcznikach) przede wszystkim jako dokumenty historyczne, z których można wydobyć treść objawienia pojmowanego głównie jako zbiór twierdzeń odsłoniętych przez Boga. Dekret IV sesji soboru trydenckiego zdawał się dostarczać podstaw do takiej interpretacji. Dopiero ostatnio zwrócono większą uwagę na pełniejszą analizę tego dekretu. Przede wszystkim zaczęto podkreślać, że dekret wcale nie mówi o „źródłach” objawienia, lecz wymienia tylko jedno źródło stosując określenie to do Ewangelii, którą nazywa „fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae”<sup>43</sup>.

Właściwą dyskusję na temat zrozumienia dekretu trydenckiego rozpoczął J. R. Geiselmann<sup>44</sup>. Sobór bowiem zamknął swą naukę o Piśmie św. i tradycjach w ogólnikowej formule, że Ewangelia zawarta jest w Piśmie św. i tradycjach niespisanych. Zrozumienie jednak użytego tu spójnika „et” dopuszcza różne możliwości — jedynie źródła historyczne dotyczące przebiegu debaty nad tym dekretem mogą ujawnić myśl, jaką kierował się sobór w tym sformułowaniu. J. R. Geiselmann zamierza właśnie odkryć na podstawie akt soboru ideę wyrażoną przez ojców trydenckich w dekreście o Piśmie św. i tradycjach apostołskich.

Projekt dekretu przedstawiony dn. 22 marca 1546 r. zawierał formułę: „hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus”<sup>45</sup>, a więc zdaniem Geiselmanna dzielił mechanicznie treść

poczyna się dopiero od artykułu A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides” und „haeresis” und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953) 133—146.

<sup>43</sup> Por. E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, *Recherches de science religieuse* 16 (1949) 271—299.

<sup>44</sup> Por. J. R. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, *Una Sancta* 11 (1956) 131—150; *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, w pracy zbiorowej pt. *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123—206; *Die Tradition*, w pracy zbiorowej pt. *Fragen der Theologie heute*, Zürich 1957, 69—108; *Un malentendu éclairci: la relation „Écriture — Tradition” dans la théologie catholique*, *Istina* 5 (1958) 197—214; *Schrift-Tradition-Kirche, ein ökumenisches Problem*, w pracy zbiorowej pt. *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Frankfurt/M<sup>3</sup> 1960, 131—159.

<sup>45</sup> Por. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, wyd. Görres-Gesellschaft, 5, 31—32.



Ewangelii na Pismo św. i tradycje. W swej ostatecznej natomiast formie dekret głosi: „hanc veritatem... contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus”. Geiselmann wnioskuje więc, że sobór ostatecznie nie przyjął podziału objawienia na dwa źródła, lecz powstrzymał się od określenia wzajemnego stosunku Pisma św. i tradycji, zadawalając się ogólnym stwierdzeniem, że prawda objawiona zawarta jest w Piśmie św. i w tradycjach.

Zmiana ta dokonała się według Geiselmanna pod wpływem koncepcji, która wystąpiła podczas soboru i głosiła wystarczalność Pisma św. pod względem treści. Jako głównych zwolenników tego poglądu wymienia Geiselmann Jakuba Nacchianti, biskupa z Chioggia, oraz Augustyna Bonucci, generała Serwitów. Wystąpienia obu tych ojców miały powstrzymać sobór od sankcjonowania formuły „partim-partim”<sup>46</sup>. Geiselmann podkreśla, że Nacchianti’ego i Bonucci’ego nie spotyka ze strony soboru zarzut podtrzymywania tezy protestanckiej o wystarczalności Pisma św., choć przecież obaj głoszą poglądy, że Pismo św. zawiera całą prawdę objawioną. Jednakże wyrażają oni według Geiselmanna czcigodną tradycję, która wywodzi się od Ireneusza i Wincen-tego z Lerynu.

Sprzeciw Nacchianti’ego i Bonucci’ego powstrzymał zdaniem Geiselmanna sobór od użycia formuły „partim-partim”. Ostateczna forma dekretu jest według Geiselmanna rozwiązaniem kompromisowym, które załawała się jedynie wymienieniem obok Pisma św. również tradycji niespisanych, lecz wcale nie określa bliżej ich wzajemnej relacji. Sobór trydencki przeciwstawia protestanckiej zasadzie „Sola Scriptura” dwie drogi przekazywania Ewangelii: Pismo św i tradycje niespisane. Drogi te uznawane są w Kościele od początku, stąd więc na tym odcinku sobór nie wnosi właściwie nic nowego. Nowym elementem w dekrecie soboru trydenckiego jest według Geiselmanna jedynie wyróżnienie w zespole tradycji niespisanych tych, które wywodzą się od Apostołów i odnoszą do zagadnień wiary i moralności<sup>47</sup> oraz przyznanie również takim tradycjom pochodzenia od Boga. Konsekwentnie więc naucza sobór, że tego rodzaju tradycjom należy się uszanowanie równe temu, jakie oddawane jest Pismu św. Właśnie owo „pari pietatis affectu” jest dla Geiselmanna wkładem soboru trydenckiego w rozwiązanie zagadnienia tradycji.

Geiselmann utrzymuje, że do teologii potrydenckiej zakradło się nieporozumienie na temat stosunku Pisma św. i tradycji niespisanych. Teologowie, którzy osobiście brali udział w r. 1546 w obradach soboru w Trydencie, jak

<sup>46</sup> Formuła ta pochodzi według Geiselmanna z tłumaczenia dzieła Pseudo-Areopagity dokonanego przez kamedulę Ambrożego Traversari i opublikowanego w r. 1498. Traversari jednak zmienił sens tekstu Pseudo-Dionizego, gdyż tekst grecki nie zawiera rozgraniczenia i przeciwstawienia: częściowo-częściowo, lecz połączenia: tak — jak (De ecclesiastica hierarchia c. 1,5). Inne tłumaczenia Pseudo-Dionizego (dokonane kolejno przez Hilduina, Jana Szkota Eriugena, Jana Saracena, Roberta Grosseteste) trafniej oddają sens tego tekstu słowami: „in scriptis eorum et in inscrip'tis doctrinis”.

<sup>47</sup> Geiselmann stosuje tu — jak już wspomniano wyżej (por. nota 42) — jeszcze dawne zrozumienie wyrażenia „mores” w sensie zasad moralnych

Alfons de Castro i Martin Pérez de Ayala, byli bardzo ostrożni w sformułowaniach i właściwie nie wychodzili poza tenor dekretu trydenckiego, skłaniali się jednak raczej ku traktowaniu tradycji niespisanych jako swego rodzaju aneksu wyjaśniającego Pismo św. Natomiast inni teologowie, którzy nie znali przebiegu obrad i genezy dekretu, interpretowali jego treść w myśl tendencji przedtrydenckiej, która faworyzowała formułę „partim-partim”. Do ustalenia takiej interpretacji niewątpliwie przyczynił się również katechizm soboru trydenckiego, który dzieli objawienie Boże na Pismo św. i tradycje<sup>48</sup>.

Nieporozumienie polega według Geiselmanna na tym, że rozwiązanie to jest przedstawiane przez teologię potrydencką jako jedynie trafna interpretacja myśli soboru. Szczególną uwagę kieruje Geiselman na naukę głoszoną przez Piotra Kanizego i Roberta Bellarmina. Wskutek takich poglądów nastąpiło zahamowanie rozwoju teologii tradycji i poważne utrudnienie dyskusji z protestantami<sup>49</sup>.

Wystąpienie Geiselmanna wywołało ożywioną dyskusję. Najbardziej zdecydowanym jego przeciwnikiem okazał się Heinrich Lennerz (+1961)<sup>50</sup>. Zrozumienie dekretu trydenckiego, jakie występuje w teologii potrydenckiej nie jest według Lennerza nieporozumieniem, lecz właściwym oddaniem myśli soboru. Lennerz podważa wartość wystąpień Nacchianti'ego i Bonucci'ego oraz ich wpływ na ostateczne sformułowanie dekretu. Uważa, że dla soboru zarówno wyrażenie „partim-partim” umieszczone w projekcie dekretu, jak spójnik „et” znajdujący się w ostatecznej redakcji dekretu mają to samo znaczenie, a mianowicie stwierdzenie, że Pismo św. i tradycje niespisane są dwoma źródłami, z których każde zawiera objawienie tylko częściowo.

W artykułach swych Lennerz wyraża pogląd na wzajemny stosunek Pisma św. i tradycji. Jest to może najbardziej klasyczne sformułowanie teorii dwóch częściowych źródeł objawienia, jakie można spotkać we współczesnej teologii<sup>51</sup>. Lennerz uważa, że zdanie jego jest jedynie możliwą interpretacją dekretu soboru trydenckiego, wszelkie zaś inne rozwiązania oznaczają według

<sup>48</sup> Por. Proemium c. 12: „Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in Scripturam traditionesque distributum sit”.

<sup>49</sup> Na utrwalenie się w teologii katolickiej formuły „partim-partim” wywarł bardzo duży wpływ Melchior Cano, którego dzieło: „De locis theologicis” ukazało się wprawdzie dopiero pośmiertnie w r. 1563, jednakże zawiera wykłady z okresu wcześniejszego, a księga trzecia przedstawiająca poglądy M. Cano na tradycję powstała około r. 1546 lub nawet wcześniej, a więc wyraża poglądy jeszcze przedtrydenckie. Por. A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, 18.

<sup>50</sup> Por. H. Lennerz, *Scriptura sola?*, *Gregorianum* 40 (1959) 38—53; *Sine scripto traditiones*, *Gregorianum* 40 (1959) 624—635; *Scriptura et traditio in decreto 4. sessionis Concilii Tridentini*, *Gregorianum* 42 (1961) 517—522.

<sup>51</sup> „Neque S. Scriptura continet totum evangelium, quod Apostoli praedicare debuerunt, neque sine scripto traditiones illud continent. Totum evangelium invenitur in S. Scriptura et illis traditionibus, quae sunt sine scripto, simul sumptis”. Por. *Gregorianum* 40 (1959) 635.

niego przeinaczenie sensu dekretu, a nawet niebezpieczne zbliżenie do pozycji protestanckich.

Rozumowanie Lennerza ujmuje jednak problem raczej od strony spekulatywnej; tylko pobieżnie zajmuje się on analizą przedstawionego przez Geiselmanna procesu formowania się w okresie przedtrydenckim poglądów na stosunek Pisma św. i tradycji. Od tej strony atakuje poglądy Geiselmanna inny przeciwnik, znany ze swych studiów historycznych poświęconych dziejom metody teologicznej, Johannes Beumer.

Beumer podtrzymuje podobnie jak Lennerz jednoznaczność dwóch formuł „partim-partim” oraz „et”, jednakże zupełnie inaczej tłumaczy ich znaczenie. Lennerz bowiem wyjaśniał, że dekret trydencki używa spójnika „et” na określenie podziału objawienia na dwa źródła, z których każde zawiera je tylko częściowo. Beumer natomiast uważa przeciwnie, że zwrot „partim-partim” w projekcie dekretu nie oznaczał niczego więcej nad proste stwierdzenie, iż objawienie mieści się tak w Piśmie św., jak w tradycjach, nie zawierał więc zdaniem autora, żadnego określenia wzajemnego stosunku tych dwóch form przekazywania Ewangelii. Wobec tego Beumer neguje, by zastąpienie wyrażenia „partim-partim” przez „et” oznaczało zasadniczą zmianę opinii soboru, jak twierdzi Geiselmann. Beumer jednak zgadza się z Geiselmanem, że sobór trydencki w ostatniej formie dekretu sesji IV unika określenia wzajemnego stosunku Pisma św. i tradycji niespisanych. Sobór nie zamierzał bowiem systematyzować na tym odcinku nauki katolickiej, lecz po prostu pragnął przeciwstawić się jednostronnemu stanowisku protestanckiemu w kwestii Pisma św.<sup>52</sup> Zmiana sformułowania dekretu nastąpiła według Beumera przypuszczalnie wskutek nieznanych nam okoliczności zewnętrznych (zachowane relacje o przebiegu obrad soboru są w tym punkcie bardzo szczupłe i niewystarczające), najprawdopodobniej zaś przy okazji przeróbki stylu, jakiej dokonano przed ostatecznym ogłoszeniem dekretu.

Argumentację swą popiera Beumer szczegółowymi studiami historycznymi nad opiniami na temat Pisma św. i tradycji niespisanych, jakie istniały przed soborem trydenckim i po jego zakończeniu<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Por. J. Beumer, *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*, *Scholastik* 34 (1959) 249—258.

<sup>53</sup> Por. J. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmine*, *Scholastik* 34 (1959) 1—22 (w ostatniej części — 20—22 — zajmuje się również poglądami Piotra Kanizego); *Der Begriff „traditiones” auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik*, *Scholastik* 35 (1960) 342—362; *Der Traditionsbegriff des Trienter Konzilstheologen Alfonso de Castro*, *Franziskanische Studien* 43 (1931) 297—303; *Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum (1521) Heinrichs VIII. von England*, *Gregorianum* 42 (1961) 97—106; *Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters*, *Scholastik* 36 (1961) 209—225; *Die Suffizienz der Hl. Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts*, *Catholica* 15 (1961) 207—225; *Die Lehre des Provinzialkonzils von Sens über Schrift und Tradition*, *Scholastik* 37 (1962) 222—226; *problematyka*

Choć Beumer krytykuje sposób przedstawienia przez Geiselmanna ewolucji poglądów na to zagadnienie, jednakże w ogólnej konkluzji dochołdzi do podobnych wniosków, gdyż stwierdza, że przed soborem trydenckim nie istniało w teologii katolickiej rozgraniczenie Pisma św. w duchu teorii dwóch częściowych źródeł objawienia przylegających do siebie tylko zewnętrznie. Poglądu takiego nie sankcjonuje sobór trydencki ani nie propagują nawet najbardziej obwiniani o to przez Geiselmanna teologowie jak Bellarmin czy Kanizy. Przeciwnie: poważni teologowie katolicy tak przed soborem, jak podczas jego trwania lub po jego zakończeniu podtrzymują pewną wystarczalność treściową Pisma św. (nie jest to równoznaczne z niezależnością Pisma św. od tradycji), a więc tym samym wydają się negować uzupełnianie treści Pisma św. przez tradycję. Nie można więc mówić o zmianie stanowiska przez sobór trydencki lub o niezrozumieniu sensu jego dekretu przez teologów, którzy występują bezpośrednio po jego zakończeniu. Nieporozumienie to wkrada się dopiero później, gdy teologowie XVII i XVIII wieku powoli tracąc zrozumienie wewnętrznej jedności Pisma św. i tradycji.

Tak więc Beumer podaje interpretację dekretu trydenckiego o Piśmie św. i tradycjach zasadniczo zgodną z wyjaśnieniami Geiselmanna, choć różni się od niego w wytłumaczeniu genezy tego dekretu. Stanowisko Geiselmanna spotkało się z uznaniem i przyjęciem przez wielu autorów<sup>54</sup>. Przyjmują oni w zasadzie zarówno wyjaśnienie dekretu trydenckiego, jak wytłumaczenie

tej dyskusji zajmuje się Beumer również w art.: *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, *Scholastik* 36 (1961) 217—240. Zagadnienie to interesowało Beumera już wcześniej, por. *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, *Scholastik* 16 (19.1) 24—52.

<sup>54</sup> Por. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br. 1957, 2, 59—61; B. van Leeuwen, *Schrift und Tradition, Wissenschaft und Weisheit* 21 (1958) 217—225; M. Smaus, *Katholische Dogmatik*, München<sup>3-5</sup> 1958, 3, 775—776; München<sup>6</sup> 1960, 1, 164—166; München<sup>2</sup> 1961, 5, 30—33; O. Semmelroth, *Die Heilige Schrift als Glaubensquelle, Stimmen der Zeit* 162 (1958) 36—50; P. de Vooght, *Ecriture et tradition d'après des études récentes, Istina* 5 (1958) 1:6—1:6; *L'évolution du rapport Église-Écriture du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, Ephemerides Theologicae Lovanienses* 38 (1962) 71—85; G. H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, London, 1959, 195—209, 245; *Tradition in Early Post-Tridentine Theology, Theological Studies* 23 (1962) 377—405; *L'autorité de l'Écriture et la Tradition*, w pracy zbiorowej pt. *Problèmes de l'autorité*, Paris 1962, 39—58; E. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Tradition*, *Catholica* 14 (1960) 34—48; Y. M.-J. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture, Istina* 6 (1959) 279—306; *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 207—233; H. Holstein, *La tradition d'après le Concile de Trente, Recherches de science religieuse* 47 (1959) 367—390; *La tradition dans l'Église*, Paris 1960, 89—109; J. L. Murphy, *Unwritten Traditions at Trent*, *The American Ecclesiastical Review* 146 (1962) 233—263; J. Ratzinger, *Offenbarung — Schrift — Überlieferung*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 61(1958) 13—27. Pomiędzy tych zwolenników, którzy nie zajmując się wprost tym zagadnieniem wyrazili swą zgodność z poglądem Geiselmanna.

jego genezy podane przez Geiselmanna, wnoszą jedynie pewne poprawki do wielkiej syntezy historycznej rozwoju poglądów na to zagadnienie, jaką przedstawił Geiselmann. Niektórzy dyskutanci zajmują się przede wszystkim analizą poglądów poszczególnych teologów XVI wieku, dzięki czemu powstało немало pozytycznych studiów szczegółowych<sup>55</sup>. Tylko nieliczni teologowie opierając się zresztą bardziej na racjach spekulatywnych niż na analizie historycznej opowiedzieli się przeciw koncepcji Geiselmanna<sup>56</sup>.

Na podstawie przebiegu tej dyskusji wydaje się niewątpliwe, że sobór trydencki nie zamierzał w swym dekrete wyrazić jakiejś konkretnej koncepcji wzajemnego stosunku Pisma św. i tradycji niespisanych. Jest wielką zasługą Geiselmanna, że skierował uwagę teologów na tę kwestię<sup>57</sup>. Nie można natomiast przyjąć, że Geiselmann trafnie przedstawił tło tego dekretu, a szczególnie przebieg dyskusji poprzedzającej jego ogłoszenie<sup>58</sup>.

Sobór trydencki wymaga takiego samego poszanowania dla Pisma św. i tradycji, ponieważ objawienie Boże zawarte jest zarówno w księgach natchnionych, jak w tradycjach niespisanych. Jednakże sobór nie podejmuje

<sup>55</sup> Por. G. Rambaldi, Un texto del franciscano Andrés de Vega sobre la Tradición, *Estudios Eclesiásticos* 33 (19.9) 429—432; In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino, *Antonianum* 35 (1960) 88—94; Il testo tridentino sulla tradizione nella interpretazione del teologo A. de Castro e del vescovo C. Musso, *Antonianum* 37 (1962) 279—292; U. Horst, Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano, *Trierer Theologische Zeitschrift* 69 (1960) 207—223.

<sup>56</sup> Por. M. Bévenot, Tradition, Church and Dogma, *The Heythrop Journal* 1 (1960) 34—47; F. Bruno, Le tradizioni apostoliche nel Concilio di Trento w pracy zbiorowej pt. Aloisiana, *Studi di scienze ecclesistiche*, Napoli 1970, 317—334; D. Iturriz, Tradición y revelación, *Razon, y Fe* 163 (1931) 43—468; A. Spindler, *Pari pietatis affectu*, *Theologie und Glaube* 51 (1931) 161—180; B. C. Monsegú, Iglesia y tradición, *Revista Española de Theologia* 22 (1962) 3—35.

<sup>57</sup> Nie udało się to E. Ortigues, *Écritures et traditions apostolique au Concile de Trente*, *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 271—299, którego idee zostały początkowo podjęte tylko przez Ch. Moellera dla potrzeb dialogu ekumenicznego. Por. Ch. Moeller, *Bible et œcuménisme*, *Irénikon* 23 (1950) 164—183; *Théologie de la Parole et œcuménisme*, *Irénikon* 24 (1951) 313—343; *Tradition et œcuménisme*, *Irénikon* 25 (1952) 337—370. Problemem tym zajmowali się bezpośrednio przed Geiselmannem również G. M. Giurato, *Le tradizioni nella IV sessione del Concilio di Trento*, Vicenza 1942; J. Salaverri, *La tradición valorada como fuente de la revelación en el concilio de Trento*, *Estudios Eclesiásticos* 20 (1946) 33—61; W. Koch, *Der Begriff traditiones im Trienter Konzilsdekret der Sessio IV*, *Tübinger Theologische Quartalsschrift* 182 (1972) 46—61, 193—212. Żaden jednak z nich nie dostrzegł istoty zagadnienia, rozwiniętego dopiero przez Geiselmanna.

<sup>58</sup> J. R. Geiselmann wydał ostatnio książkę: *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg i. Br. 1962. Jest to odpowiedź na publikacje, które podejmowały dyskusję z jego teorią. Geiselmann podtrzymuje jednak w zasadniczych punktach swoją interpretację genezy dekretu trydenckiego.

żadnego rozstrzygnięcia następnej kwestii, czy są prawdy objawione zawarte wyłącznie w tradycji, a nieobjęte w żaden sposób przez księgi Pisma św. Przyjęcie dekretu trydenckiego nie jest więc równoznaczne z uznaniem podziału prawd objawionych między Pismo św. i tradycję, jaki przeprowadza teoria dwóch częściowych źródeł objawienia<sup>59</sup>.

Nie można zarzucać takiemu tłumaczeniu, jak to czynią Lennerz i Spindeler, że wznawia zasadę „Sola Scriptura” odrzuconą przez sobór trydencki. Zasada ta bowiem zawiera w sobie równocześnie trzy twierdzenia<sup>60</sup>:

- a) Pismo św. jest wystarczalne pod względem treści;
- b) samo Pismo św. tłumaczy wystarczająco swą treść (Scriptura sui ipsius interpres);
- c) Pismo św. jest jedyną normą wiary, a zarazem jedynym kryterium rozstrzygającym spory w kwestiach wiary (Scriptura norma normans et iudex controversiarum).

Dopiero te trzy twierdzenia razem wzięte składają się na zasadę „Sola Scriptura”, nie zaś samo stwierdzenie wystarczalności Pisma św. pod względem treści. Istnieje więc wyraźna różnica między stanowiskiem protestanckim z okresu soboru trydenckiego a teoriami katolickimi, które głoszą wystarczalność Pisma św. pod względem treści, lecz podkreślają rolę tradycji jako tłumacza Pisma św.

Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej ogłoszona uroczystie przez I sobór watykański<sup>61</sup> powtarza jedynie dekret soboru trydenckiego o Piśmie św. i niespisanych tradycjach, nie krystalizuje wcale nauki o wzajemnym stosunku treści Pisma św. i tradycji<sup>62</sup>. Nadal więc nie istnieje jeszcze w tej materii rozstrzygnięcie władzy nauczycielskiej Kościoła<sup>63</sup>.

Współczesna teologia usilnie podkreśla pełność pod względem treści tak Pisma św. jak tradycji. Jednakże pełność ta nie oznacza samoistności czy niezależności każdej z tych dwóch form słownego przekazywania objawienia. Są one najściślej powiązane wewnętrznie, gdyż ostatecznie pochodzą od Boga i wyrażają tę samą treść tradycji ontycznej, choć każda z nich czyni to w inny sposób. Pismo św. jest bowiem natchnionym przez Boga tekstem, a tradycja stanowi dla tego tekstu żywy i potwierdzający go komentarz. Bez tradycji Pismo św. było by zamknięte i mało dostępne, a tradycji ustnej bez Pisma św. było by brak krystalizującego ośrodka oparcia<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Por. P. Lengsfeld, dz. cyt. 126.

<sup>60</sup> Por. J. R. Geiselmann, *Die Hl. Schrift und die Tradition*, Freiburg i. Br. 1962, 95—96; J. Beumer, *Die Suffizienz der Hl. Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts*, *Catholica* 15 (1961) 221—222.

<sup>61</sup> Sesja III, r. 2 (D 1787—1738).

<sup>62</sup> Wbrew przypuszczeniu Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 252.

<sup>63</sup> Por. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg i. Br. 1962, 402—422.

<sup>64</sup> Por. P. Lengsfeld, *Überlieferung*, Paderborn 1960, 126—131; H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Paris 1960, 249—285.

## III. FORMY TRADYCJI

Poprzednie rozważania wskazują, że odróżnienie tradycji od Pisma św. polega nie tyle na odrębności przekazywanego przedmiotu, ile na odmienności sposobów przekazywania. Objawienie przekazane jest w P.śmie św. w formie księgi natchnionej przez Ducha Świętego. Przedmiot zaś tradycji słownej pozaskrypturystycznej (tradycji ustnej) dochodzi do każdego pokolenia za pomocą wielu konkretnych form przekazywania. Wyróżnienie tych form pozwala jednocześnie ustalić drogi, które służą do odkrycia treści ustnej tradycji chrześcijańskiej.

Termin „tradycja” używany jest w Kościele najczęściej na oznaczenie przedmiotu przekazywanego drogą pozaskrypturystyczną. Zaznacza się tu niewątpliwy wpływ soboru trydenckiego, który zajmował się tradycjami istniejącymi w Kościele właśnie od strony przedmiotu, nie zaś funkcją przekazywania tych tradycji przez Kościół ani też sposobem ich rozpoznania. Współczesna teologia natomiast poświęca wiele uwagi formom przekazywania tradycji przez Kościół. Ujemnym skutkiem tego zainteresowania są teorie identyfikujące tradycję w sensie aktywnym (czynność przekazywania) z urzędem nauczycielskim Kościoła. Polemika z tymi poglądami, jak również ogólny rozwój eklezjologii katolickiej przyczyniły się do pogłębienia w dzisiejszej teologii przekonania, że cały Kościół, tak hierarchia jak wierni, zaangażowany jest w przekazywaniu treści tradycji, czyli jest pełnym podmiotem tego przekazywania. Konsekwentnie do takiego stanowiska trzeba więc wyróżnić w Kościele wiele instancji czyli organów tego przekazywania<sup>65</sup>.

W teologii X.X i XX wieku zauważyć można silny prąd usiłujący utożsamić tradycję z urzędem nauczycielskim Kościoła, a nawet ograniczyć ją do nieomylnych wypowiedzi tego nauczania<sup>66</sup>. Niewątpliwie nieomylnie nauczanie Kościoła jest gwarantem i tłumaczem tradycji obiektywnej (przedmiotu tradycji), nie można jednak utożsamiać tradycji z urzędem nauczycielskim. Przedmiot tradycji bowiem jest wyrażony i przekazywany w nauczaniu

<sup>65</sup> Por. J. Congar, *La Tradition...*, 233—239; J. Beumer, *Das katholische Tradition prinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, *Scholastik* 36 (1961) 219—222.

<sup>66</sup> Por. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953) 164—186; W. J. Burghardt, *The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Theological Thought*, *Collected Proceedings of the Sixth (1951) Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*; J. P. Mackey, *The Modern Theology of Tradition*, London 1962, 1—52; Y. Congar, *La Tradition...*, 250—260. Najbardziej klasycznym przedstawicielem tego kierunku jest A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster i. W. 1961, który określa tradycję jako „*ipsa fidei praedicatio infallibilis a magisterio vivo exercita*” oraz stwierdza: „*interim traditio dicitur esse propagatio vel annuntiatio fidei per totam Ecclesiam, etiam per laicos facta, quae tamen propriissime traditio, auctoritativa nempe et infallibilis, non est nisi quatenus a magisterio procedit*” (163).

i wierze całego Kościoła pełniej, niż w działalności samego urzędu nauczycielskiego (jeszcze węższy zakres tego przedmiotu objęty został do'ychczasowymi definicjami dogmatycznymi). Działalność zaś nauczycielska w Kościele nie ogranicza się bynajmniej do hierarchów, lecz obejmuje również (oczywiście stosownie do sytuacji każdego) innych członków Kościoła. Tym bardziej przekazywanie prawdy objawionej przez wiarę nie jest właściwością wyłącznie hierarchów, lecz stanowi funkcję wszystkich wiernych. Nie można więc ograniczyć akcji przekazywania do działalności urzędu nauczycielskiego Kościoła. Dokumenty nauczania kościelnego odróżniają wyraźnie tradycję od urzędu nauczycielskiego<sup>67</sup>, a teologowie zaznaczają obecnie wyraźniej różnicę, jaka zachodzi między tradycją a urzędem nauczycielskim<sup>68</sup>.

Przekazywania przedmiotu tradycji nie można pojmować na sposób podawania z pokolenia w pokolenie pewnego zespołu dokumentów pisanych czyli przekazów historycznych, w których uzewnętrzniło się nauczanie i wiara Kościoła pierwszych wieków. Pełne pojęcie przekazywania objawienia obejmuje niewątpliwie również i te dokumenty jako świadectwa zrozumienia objawienia przez Kościół poprzednich wieków, jednakże tradycja chrześcijańska rozpatrywana od strony zarówno przedmiotu przekazywanego jak formy przekazywania nie ogranicza się do podawania martwych dokumentów<sup>69</sup>. Tradycja aktywna bowiem jest funkcją żywego organizmu Kościoła, którego wszystkie elementy są zainteresowane i zaangażowane w przekazywaniu całości objawienia przez swe nauczanie i wiarę. Trzeba więc wyraźnie odróżnić tradycję historyczną od dogmatycznej. Nauki historyczne zajmują się tylko zewnętrznymi przejawami, cząstkowymi śladami, jakie w wiekach minionych pozostawiła po sobie nadprzyrodzona rzeczywistość Kościoła, nie potrafią natomiast dotrzeć do jądra tej rzeczywistości, którą może wyrazić tylko nadprzyrodzone spojrzenie wiary Kościoła. Dokumenty historyczne świadczą

<sup>67</sup> Por. Sobór I watyk., Sesja III, r. 3,4 (D 1792, 17<sup>3</sup>; 1800); Sesja IV, r. 4 (D 18<sup>2</sup>6); Pius XII, enc. „*Humani generis*” (D 2313—2314).

<sup>68</sup> Por. Ch. Baumgartner, *Tradition et Magistère*, *Recherches de science religieuse* 41 (1953) 161—187; G. Dejai.və, *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique*, *Nouvelle Revue Théologique* 58 (1956) 135—151; H. Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, w pracy zbiorowej pt. *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 1—62; M. Eévnot, *Tradition, Church and Dogma*, *The Heythrop Journal* 1 (1960) 34—47; H. Holstein, *La tradition dans l'Eglise*, Paris 1960, 207—229; B. G. Monsegú, *Iglesia y tradición*, *Revista Española de Teología* 22 (1962) 23—26; J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. Br. 1962, 15—16. Charakterystyczną zmianę poglądów na stosunek tradycji i urzędu nauczycielskiego przedstawiają kolejne publikacje tego samego autora: I. Fiograssi, *Traditio divina-apostolica et Assumptio B. M. V.*, *Gregorianum* 30 (1949) 443—489; *Theologia catholica et Assumptio B. V. M.*, *Gregorianum* 31 (1950) 323—360; *Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus” de Assumptione B. M. V.*, *Gregorianum* 31 (1951) 483—523; *Tradizione divina-apostolica e Magistero della Chiesa*, *Gregorianum* 33 (1952) 135—167; *De Sanctissima Eucharistia*, Roma<sup>6</sup> 1957, 7—69.

<sup>69</sup> Por. J. Congar, *La Tradition...*, 239—244, 263—270.



wprawdzie o wierze poprzednich pokoleń chrześcijańskich, lecz wcale nie wyczerpują jej, stąd teologia dogmatyczna doceniając je w pełni nie może ograniczać się do nich. Kościół bowiem jest umiejscowiony w dziejach przez czynnik ludzki, lecz zarazem przekracza ramy historii dzięki elementowi Boskiemu, stanowi więc przedmiot nauk historycznych, a jednocześnie również przedmiot nadprzyrodzonej wiary. Historyk analizuje dokumenty wiary Kościoła według kryteriów historyczno-literackich, lecz nie dysponuje środkami sięgającymi do istoty rzeczywistości odzwierciedlonej w dokumencie, a zarazem wykluczającymi błąd w jej zrozumieniu.

Chociaż akcji przekazywania objawienia nie można ograniczyć do działalności urzędu nauczycielskiego Kościoła lub sprowadzić do dziedziczenia dokumentów spisanych, jednakże oba te elementy biorą w pewnym sposób udział w przekazywaniu depozytu objawienia. Zgodnie z podanymi określeniami stwierdzono wyżej, że tradycja różni się od Pisma św. nie tyle osobnym przedmiotem, ile innym sposobem przekazywania prawd objawionych. Ogólnie zostało określone, że przekazywanie to dokonuje się dzięki nauczaniu i wierze całego Kościoła, obecnie zaś należy dokładniej określić rodzaj tych aktów. Akty te przekazują depozyt prawd objawionych, a dla teologa są kryteriami pozwalającymi odkryć, czy konkretna nauka istotnie należy do depozytu objawienia. Kryteria te bowiem pozwalają odróżnić treść tradycji bosko-apostolskiej od innych poglądów, które choć przekazywane w szerokim nurcie tradycji kościelnej, nie są jednak zawarte w objawieniu.

### 1. Akty Kościoła nauczającego

Pierwsze miejsce wśród form przekazywania nauki objawionej zajmują akty Kościoła nauczającego. Rzeczywistość nadprzyrodzona (tradycja ontyczna) zostaje bowiem przez Chrystusa powierzona Kościołowi, a nawet pod pewnym względem utożsamia się z Kościołem. Również w Kościele zawarta jest tradycja słowna, która stanowi tylko wyraz tradycji ontycznej. Tradycja słowna, zarówno skryptyrystyczna, jak pozaskryptyrystyczna (ustna), przekazywana jest przede wszystkim przez akty kościelnego urzędu nauczycielskiego. Współczesny teolog pragnąc odkryć treść tej tradycji ustnej musi sięgnąć przede wszystkim do nauczania Kościoła wieków poprzednich<sup>70</sup>.

Nauczanie Kościoła jest zróżnicowane i przejawia się w aktach o niejednakowej wartości<sup>71</sup>. Absolutną gwarancję nieomylności posiadają tylko te akty, w których zaangażowany jest cały autorytet Kościoła nauczającego podającego wszystkim wiernym ostateczne rozstrzygnięcia w zagadnieniach należących do zakresu prawd wiary i moralności. Autorytet ten występuje w aktach nadzwyczajnych lub zwyczajnych Kościoła nauczającego. Akty nadzwyczajne polegają na uroczystym orzeczeniu urzędu nauczycielskiego,

<sup>70</sup> Por. Sobór I watykański, Sesja III, r. 4 (D 1800, 1818).

<sup>71</sup> Por. C. M. Berti, S. M. Meo, H. M. Toniolo, *De ratione ponderandi documenta magisterii ecclesiastici*, Roma 1961; J. Hamer, *L'Église est une com-*

który w osobie papieża lub soboru nauczającego w jedności z papieżem ostatecznie rozstrzyga czyli definiuje jakieś zagadnienie należące do przedmiotu nauczania kościelnego.

Szczegółowa problematyka tych nadzwyczajnych przejawów nauczania kościelnego nie mieści się w granicach niniejszego opracowania. Warto jednak wspomnieć o spostrzeżeniach uczynionych przy okazji ożywionych dyskusji i poszukiwań dotyczących kolegiálnego ustroju Kościoła, a w szczególności teologii soboru. Ekzegeologia podkreśla obecnie bardzo silnie kolegialny charakter władzy kościelnej. Piotr bowiem otrzymuje od Chrystusa prymat w Kościele jako głowa kolegium apostołskiego. Nie istnieje kolegium apostołskie bez Piotra, Piotr zaś piastuje władzę tylko jako głowa i zwierzchnik tego kolegium. Sytuacja prawna kolegium biskupiego jest kontynuacją pozycji kolegium apostołskiego. Prymat papieża polega właśnie na jego roli głowy kolegium i wobec tego jest nieodłączny od kolegium biskupiego. Papież zarządza Kościołem wspólnie z kolegium i poprzez kolegium. Kolegium biskupie nie wyrasta w tym ujęciu na instytucję nadrzędną w stosunku do papieża lub niezależną od niego, gdyż zawsze zawiera w sobie papieża jako swoją głowę.

Definicje doktrynalne papieża nauczającego *ex cathedra* nie są więc izolowane od kolegium, a uroczyste orzeczenia soborów o tyle tylko mają moc wiążącą, o ile podejmowane są przez biskupów w łączności z papieżem. Wszelkie więc nieomyłne orzeczenia w sprawach wiary i moralności pochodzą od kolegium biskupiego z papieżem na czele. Zawsze ujawnia się w nich przekonanie całego episkopatu, które wyraźnie występuje w definicjach soborowych, a w sposób ukryty przejawia się również w papieskich orzeczeniach *ex cathedra*. Rozwiązanie takie nie wprowadza uzależnienia papieża od biskupów, lecz jedynie podkreśla organiczne powiązanie papieża i kolegium biskupiego. Nauczanie bowiem biskupów bez łączności z papieżem jest niepełne pod względem prawnym, a definicja papieska nie mająca podstawy w jednomyślnym nauczaniu biskupów jest faktycznie niemożliwa<sup>72</sup>.

Sobory podają swoje ostateczne orzeczenia doktrynalne w formie pozytywnej, gły autorytatywnie wykładają prawdę objawioną. Nie są związane żadną ustaloną formułą, jednakże wybrany tekst orzeczenia winien wyrażać w sposób jednoznaczny intencje soboru pragnącego w tym wypadku użyć swej powagi doktrynalnej w sposób najwyższy i ostateczny czyli nie-

---

munion, Paris 1962, 24—34; M. Schmaus, *De Ecclesiae magisterio et infallibilitate*, *Divinitas* 6 (1962) 43—512.

<sup>72</sup> Por. H. Küng, *Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils*, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 141 (1961) 50—77; *Strukturen der Kirche*, Freiburg i. Br. 1962; J. Ratzinger, *Zur Theologie des Konzils*, *Catholica* 16 (1961) 22—304; K. Rahner — J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg i. Br. 1961; K. Rahner, *Zur Theologie des Konzils*, w *pracy pt. Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1962*, 5, 278—302; H. Bogacki, *Wezłowe zagadnienia współczesnej teologii soboru*, *Collectanea Theologica* 33 (1962) 181—186.

omylny<sup>73</sup>. Sobory nierzadko posługują się również formą negatywną, gdy anatematyzują poglądy sprzeczny z prawdą objawioną. Nie można jednak zapominać o tym, że anatematyzacja nie zawsze oznacza zakwalifikowanie błędu jako herezji, lecz niejednokrotnie stosowana jest przez sobór po prostu tylko jako kara wyłączenia ze społeczności kościelnej za przekonania lub sposób postępowania niezgodny z doktryną lub praktyką Kościoła, choć sobór nie ogłasza, że napiętnowany pogląd jest herezją<sup>74</sup>.

Intencję soboru i dokłaśny sens jego orzeczenia zarówno w wypadku użycia formy pozytywnej jak negatywnej należy ustalić na podstawie akt soboru, sposobu rozumienia jego rozstrzygnięć przez współczesnych, ewentualnych późniejszych okreśeń urzędu nauczycielskiego, który czasami podaje właściwą interpretację wcześniejszych aktów swego nauczania. Ogólnie można powiedzieć, że sobory obejmują swym nieomylnym rozstrzygnięciem zasadnicze sformułowania doktrynalne, a nie rozciągają go na przytaczane przez siebie argumenty, ani na kwestie dodatkowe poruszane jedynie ubocznie.

Warto zaznaczyć, że historia Kościoła zna wypadki synodów kościelnych, które z założenia były tylko partykularnymi zebraniem biskupów i z racji wąskiego kręgu uczestników nie mogły uchodzić za sobory powszechne, jednakże potem dzięki uznaniu ich rozstrzygnięć przez cały Kościół cieszą się obecnie autorytetem soborów powszechnych i dekrety ich traktowane są na równi z nieomylnymi definicjami tych soborów. Można tu wymienić przykładowo synod w Kartaginie (r. 418), synod w Arles (r. 475), synod w Orange (r. 529), XI synod w Toledo (r. 675). Proces taki jest możliwy dzięki autorytetowi kolegium biskupiego, które może dochodzić do nieomylnych rozstrzygnięć również poza soborem powszechnym.

Nieomyślność nauczania biskupiego nie jest bowiem zacieśniona do formy soborowej, kiedy zebrani w jednym miejscu biskupi nauczają cały Kościół. Opatrzność Boża chroni od błęd wszelkie formy ostatecznych rozstrzygnięć, jakie biskupi podejmują nie tylko podczas soboru, lecz również wtedy, gdy rozprozeni po całym świecie dochodzą w jedności z papieżem do wspólnego przekonania ośnośnie konkretnej doktryny mieszczącej się w zakresie ich władzy nauczycielskiej. Jest to sposób zwyczajny wykonywania przez nich władzy nauczania, sobory zaś są jedynie wydarzeniami nadzwyczajnymi i stosunkowo rzadkimi. W dziejach Kościoła nigdy nie brakowało sposobów ułatwiających biskupom poznanie głoszonej nauki i zajęcie zgodnego stanowiska w aktualnych kwestiach doktrynalnych. Pierwotnie należała tu wymiana listów między papieżem a patriarchami, w których nowo wybrani hierarchowie komunikowali sobie wzajemnie wyznanie wiary. Nierzadko posługiwano się tzw. listami synodalnymi rozsyłanymi do innych kościołów przez synody partykularne. Wiele kwestii doktrynalnych w pierwszych wiekach rozstrzygnięto za ich pośrednictwem. Współcześnie znacznie

<sup>73</sup> Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 1323 § 3.

<sup>74</sup> Por. P. Fransen, *L'auto-ri-té des Conciles*, w pracy zbiorowej pt. *Problèmes de l'autorité*, Paris 1962, 80—100.

zwiększyła się jakość oraz ilość środków służących wymianie poglądów w łonie episkopatu i dzięki temu stosunkowo szybko i względnie łatwo mogą biskupi uzgodnić własne stanowiska doktrynalne. Zdarza się również, że papież kierują do wszystkich biskupów kwestionariusz z zapytaniem o ich zdanie w konkretnej kwestii doktrynalnej (np. Pius IX odnośnie Niepokalanego Poczęcia, Pius XII przed ogłoszeniem dogmatu Wniebowzięcia N. P. Marii).

Wartość doktrynalna nauczania kolegium biskupiego nie jest zależna od tego, czy biskupi nauczają na soborze czy też poza soborem<sup>75</sup>, zależy jedynie od tego, czy istotnie cały episkopat formułuje dla Kościoła powszechnego ostateczne orzeczenie w sprawach wiary i moralności. Między tymi dwoma formami nauczania nie zachodzi więc żadna wewnętrzna różnica. Nauczanie jednak uroczyste i nadzwyczajne jest łatwiejsze do poznania, natomiast przejawy powszechnego nauczania zwyczajnego są trudniej dostępne badaniu.

Istnieje ścisły związek między tymi dwoma przejawami nauczania całego episkopatu, gdyż nauczanie zwyczajne przygotowuje orzeczenia soborowe, a po soborze wyjaśnia sens jego orzeczeń i chroni je przed fałszywymi interpretacjami. Nie są to więc dwie odrębne instancje, lecz tylko dwie formy, jakimi posługuje się ten sam episkopat w nauczaniu, dwa sposoby nauczania tego samego pojęcia nauczycielskiego, z których każdy posiada tę samą nieomylną wartość doktrynalną.

Tradycja ustna wieków minionych przejawia się również w dokumentach nauczycielskich, które pochodzą od papieży i biskupów, lecz nie sięgają stopnia nieomylności. Wchodzi tu wszystkie akty tzw. nauczania zwyczajnego samego papieża lub poszczególnych biskupów. W wypadku papieża są to różne przejawy jego władzy nauczycielskiej nie ogłaszane przez papieża jako ostateczne, wszystkich obowiązujące rozstrzygnięcia problemów doktrynalnych. Poszczególne akty tego nauczania papieskiego nie są nieomylny<sup>76</sup>. Jakkolwiek papież nie nadają poszczególnym orzeczeniom nauczania zwyczajnego formy aktów nieomylnych, niewątpliwie cieszą się one szczególną opieką Ducha św., która zapewnia im wysoką powagę. Opieka ta może być podstawą dla moralnej pewności, że treść tego nauczania jest wolna od błędów. Stąd mogą posłużyć jako źródło odkrywające przed teologiem treść tradycji ustnej<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Por. Sobór I watykański, Sesja III, r. 3 (D 1792).

<sup>76</sup> Po encyklice Piusa XII „*Humani generis*” (r. 1950) rozwinęła się dyskusja na temat ich wartości zapoczątkowana artykułem J. Salaverri, *Valor de las enciclicas a la luz de la „Humani generis”*, *Miscelánea Comillas* 17 (1952) 133—171. Omówienie tej dyskusji przedstawia F. M. Gallati, *Wenn die Päpste sprechen*, Wien 1960, 41—70; H. Bogacki, *Połuszeństwo należne papieskiemu nauczaniu zwyczajnemu*, *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 9 (1962) z. 2, 5—16.

<sup>77</sup> Por. F. M. Gallati, dz. cyt. 104—112; P. Nau, *Une source doctrinale, les encycliques*, Paris 1952; *Le magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, *Revue Thomiste* 56 (1956) 383—412.

W poszczególnych dekretach papieskiego nauczania zwyczajnego nie można doszukiwać się nieomyślności, gdyż z natury swej nie są one ostateczne, a więc brakuje im jednego z zasadniczych warunków rozstrzygnięcia nieomyślnego. Współcześnie pojawiła się opinia, która dopatruje się nieomyślności w serii powtarzanych przez wielu papieży aktów nauczycielskich o inośności tego samego przedmiotu. Podmiotem tej nieomyślności jest więc nie jeden papież, lecz kolejni biskupi rzymscy głoszący dla całego Kościoła tę samą naukę, a więc w pewnym znaczeniu — sama Stolica Apostolska<sup>78</sup>. Orzeczenia doktrynalne kolejnych papieży dotyczące tego samego przedmiotu wytwarzają w Kościele jednolite przekonanie, gdyż papieże domagają się wewnętrznej zgody i przyjęcia treści swego nauczania. Jeżeli więc zgodne przekonanie całego Kościoła, które jest skutkiem zwyczajnego nauczania papieskiego, jest nieomyślne, to tym samym również zwyczajne nauczanie papieskie jako przyczyna owej jedności przekonań całego Kościoła, nie może podlegać błędowi. Właśnie zwyczajne nauczanie papieskie jest najważniejszym czynnikiem, który wpływa na zgodę i jedność nauczania wszystkich biskupów. Mechanizm tego procesu sugeruje, że źródła tej jedności — nauczanie kolejnych papieży — jest strzeżone przez Ducha św. przed błędem. Jest to nieomyślność przysługująca według tej teorii tradycji doktrynalnej Stolicy Apostolskiej.

Wartość dowodowa poszczególnych papieskich decyzji doktrynalnych zależy od wielu czynników, jak np. przedmiotu, bezpośredniego autora decyzji (sam papież lub urzędy, przez które papież zarządza Kościołem), od kręgu adresatów, łatwości przenikania danego rozstrzygnięcia do świadomości ogółu wiernych oraz od stopnia zobowiązania, jakie nakładają<sup>79</sup>. Najwyższy stopień prawdopodobieństwa, który praktycznie wyklucza możliwość błędów, mają decyzje doktrynalne wydane przez papieża w dziedzinie wiary i moralności (choć jeszcze w sposób nieostateczny) dla wszystkich biskupów i wiernych jako zobowiązujące do wewnętrznego przyjęcia i uznania.

Nieomyślność zaś przysługuje prawdopodobnie serii orzeczeń nauczycielskich wydawanych przez wielu papieży w dłuższych odstępach czasu. Poszczególne jej akty choć nieostateczne, a więc same z siebie omyślne, powtarzają to samo rozstrzygnięcie w dziedzinie wiary i moralności. Konsekwentnie argumenty teologiczne czerpane z ciągłości nauczania Stolicy Apostolskiej dostarczają — w myśl tej teorii — dowodu nieomyślnie pewnego<sup>80</sup>.

Oprócz wymienionych powyżej aktów Kościoła nauczającego cieszących się gwarancją nieomyślności, istnieje jeszcze wiele enuncjacji doktrynalnych, które nie mogą uchodzić za nieomyślne. W nauczaniu papieży występuje wiele aktów, które same w sobie nie są nieomyślne, a do tego nie są pojęmowane na nowo przez następnych papieży. Również niemało przejawów władzy

<sup>78</sup> Por. F. M. Gallati, dz. cyt. 71—91.

<sup>79</sup> Por. F. M. Gallati, dz. cyt. 62—70.

<sup>80</sup> Negatywne stanowisko wobec tej teorii zajmuje J. Hamer, *L'Église est une communion*, Paris 1962, 32—34.

nauczycielskiej pojedynczych biskupów nie upowszechnia się w cały episkopacie. Nie można jednak twierdzić, że akty te nie mają dla teologa żadnej wartości. Może bowiem zdarzyć się, że konkretny papież lub biskup wyraził w swym nauczaniu głębsze zrozumienie tradycji ontycznej, czyli rzeczywistości nadprzyrodzonej istniejącej w Kościele, niż współcześni mu hierarchowie i dlatego doktryna jego nie znalazła wówczas właściwego zrozumienia i uznania, a tym samym nie upowszechniła się w Kościele. Jednakże pełniejsze zrozumienie przez następne pokolenia tradycji ontycznej może dostrzec trafność przedstawienia doktryny katolickiej przez owego biskupa, a jego nauczanie staje się podniecią i wskazówką dla teologii. Jest to jedna z dróg, jakimi odbywa się w Kościele stopniowy wzrost rozumienia objawienia.

## 2. Akty Kościoła wierzącego.

Objawienie jest przekazywane przez cały Kościół. Udział w tej czynności mają nie tylko hierarchowie obdarzeni władzą autorytatywnego nauczania, lecz również wszyscy wierni. Nawet hierarchowie są świadkami wiary wiernych, gdyż jako wyznający tę samą wiarę podzielają przekonania całego Kościoła. Można oczywiście odróżnić niejednakowe zaangażowanie w tej funkcji, gdyż niewątpliwie inaczej przekazują prawdy objawione zwykli wierni, którzy przeważnie ograniczają swój udział do powtarzania w wyznaniu wiary prawd podawanych przez urząd nauczycielski Kościoła, inaczej zaś wykonują to zadanie ludzie, którzy życie swe poświęcają wnikaniu w depozyt prawd objawionych. Zazwyczaj wyróżnia się wśród wiernych trzy grupy osób uczestniczących w przekazywaniu objawienia. Są to ojcowie Kościoła, teologowie oraz zwykli wierni.

Grupy te pozostawiają liczne dokumenty, w których przejawiają się ich przekonania. Najważniejsze zadanie, jakie przyświeca analizie tych dokumentów, sprowadza się do odkrycia tych twierdzeń, które autorzy traktują jako nierozłącznie związane ze zrozumieniem i wyjaśnieniem objawienia. W dokumentach tego rodzaju wiele miejsca zajmują bowiem poglądy dotyczące spraw historycznych, filozoficznych czy też politycznych. Stąd konieczność jasnych kryteriów służących dla odróżnienia spraw religijnych od niereligijnych.

Za ojców Kościoła uważa się pisarzy kościelnych działających w starożytności chrześcijańskiej, którzy wyróżniają się św. ętością życia i prawowiernością nauki oraz cieszą się uznaniem w Kościele<sup>81</sup>. Wielu z nich należy do hierarchii, jednakże wartość ich nauczania nie tyle pochodzi z tytułu przynależności do kolegium biskupiego, ile płynie ze szczególnej pozycji ojców Kościoła. Dokumenty nauczania ojców powinny ujawniać, że istnieje między

---

<sup>81</sup> Por. I. Różycki, *Dogmatyka*, Kraków 1947, 1, 315—328; H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Paris 1960, 185—205.

nimi zgodność poglądów w nauczaniu pewnej prawdy jako objawionej. Tego rodzaju zgoda jest niezawodnym kryterium i dowodem, że prawda ta istotnie jest zawarta (przynajmniej w sposób ukryty) w tradycji bosko-apostolskiej i wobec tego należy do depozytu objawienia.

Bynajmniej nie jest łatwo określić, na czym polega owa uprzywilejowana pozycja ojców w Kościele, skąd płynie wartość ich zgodnego nauczania, chociaż cały Kościół już w okresie pierwszych soborów jest przekonany o takim autorytecie ojców<sup>82</sup>. Teologowie usiłują wyjaśnić ten fakt uciekając się do różnych rozwiązań.

Najczęściej autorytet doktrynalny ojców tłumaczy się ich związaniem z urzędem nauczycielskim. Zwolennicy koncepcji identyfikującej tradycję aktywną z działalnością urzędu nauczycielskiego sprowadzają rolę ojców do funkcji świadków doktryn głoszonych przez Kościół nauczający<sup>83</sup>. W takim ujęciu ojcowie właściwie nie mają żadnego udziału w tradycji aktywnej, lecz stanowią tylko jej echo i świadectwo. Podobnie rozwiązują to zagadnienie inne zbliżone do poprzedniej koncepcji, które posługują się wprawdzie różnymi określeniami, jednakże praktycznie zawsze wyprowadzają autorytet ojców ze swoistego upoważnienia udzielonego im przez urząd nauczycielski. Jedni więc mówią o aprobowaniu ich nauk (przynajmniej w sposób milczący) przez ten urząd, lub też w jakiś sposób przyznają ojcom uczestniczenie albo przynajmniej funkcję narzędzia władzy autorytatywnego nauczania.

Rozwiązanie takie tłumaczy wprawdzie w sposób stosunkowo prosty przymiot nieomyślności przyznawany zgodnemu nauczaniu ojców, lecz właściwie przekreślają ich własny autorytet w Kościele, gdyż sprowadzają go do autorytetu władzy nauczycielskiej. Tymczasem postępowanie papieży i soborów wskazuje, że nauczanie ojców jest czymś więcej niż jedynie jednym ze świadectw lub przejawów nauczania autorytatywnego. Powaga ojców w Kościele jest elementem odrębnym i do pewnego stopnia również samodzielnym.

Inne tłumaczenia apelują do specjalnych darów naturalnych i nadprzyrodzonych posiadanych przez ojców lub ogólnikowo powołują się na nadzwyczajną opiekę i natchnienie Ducha Świętego, które chronią zgodne nauczanie ojców przed popadnięciem w błędy<sup>84</sup>. Również te tłumaczenia nie wydają się wystarczające, gdyż nie wyjaśniają genezy wartości nauczania ojców jako całość.

Właściwe rozwiązanie tego zagadnienia musi wyjaśnić szczególną rolę ojców, którzy tworzą w Kościele odrębną „instancję”. Niewątpliwie wyróżniają się oni wśród swoich współczesnych wyjątkowymi uzdolnieniami naturalnymi, lecz pozycje swą zawdzięczają przede wszystkim darom nadprzy-

<sup>82</sup> Por. J. P. Mackey, *The Modern Theology of Tradition*, London 1962, 53—87.

<sup>83</sup> Por. A. Deneffe, dz. cyt. 139, 145; A. Michel, *Tradition, Dictionnaire de la Théologie Catholique* XV, 1343; W. J. Burgardt, art. cyt. 26.

<sup>84</sup> Por. C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Rome 1954, 278—283.

rodzonym udzielonym im w sposób szczególny<sup>85</sup>. Duch Święty wybiera i specjalnie wyposaża tych ludzi do ich funkcji przekazywania i wyjaśniania prawd wiary. Prawdopodobnie uzdolnienia te polegają przede wszystkim na niezwykłym rozwoju teologicznej cnoty wiary oraz darów Ducha św. Dopiero w tym przedstawieniu znajduje wewnętrzne uzasadnienie niezbędność świętości jako swoistej kwalifikacji wymaganej w Kościele od ojców. Świętość ułatwia bowiem przyjęcie oświeceń nadprzyrodzonych, jest swoistym „uwrażliwieniem” na działanie Ducha Świętego<sup>86</sup>. W ten sposób ojcowie są w Kościele raczej organami Ducha Świętego niż tylko narzędziami władzy nauczycielskiej Kościoła.

Niewątpliwie uznanie Kościoła jest niezbędne dla pełnego autorytetu ojców, lecz uznanie to stanowi jedynie zewnętrzne potwierzenie autorytetu udzielonego ojcom już przez Ducha Świętego. Są oni oczywiście poddani władzy nauczycielskiej Kościoła, wielu z nich nawet piastuje ją jako biskupi lub papieże. Również wiarę swą przyjmują za pośrednictwem nauczania kościelnego, lecz dzięki darom nadprzyrodzonym wnikają głębiej w jej treść i potrafią wyrazić ją pełniej w swych pismach dla pożytku całego Kościoła. Oświecenie Ducha Świętego, o którym tu mowa, nie jest objawieniem lub rodzajem natchnienia biblijnego ani też przejawem charyzmatu nieomylności. Jest to poprostu światło wiary płynące z teologicznej cnoty wiary i niektórych darów Ducha Świętego, osiągające w ojcach Kościoła większą niż zwykle u wiernych intensywność<sup>87</sup>.

Pisma ojców Kościoła są podstawą dla poznania ich poglądów i ustaleńia wspólnych przekonań. Zgodne przeświadczenie ojców jest nieomylnie, gdyż wyraża przekonanie całego Kościoła skryształizowane w umysłach ojców pod wpływem Ducha Świętego. Należy raczej unikać wyrażenia, że ojcowie są nieomylni w zgodnym nauczaniu. Nieomylność bowiem nie jest jakimś przywilejem udzielonym ojcom Kościoła jako takim, lecz zgodne ich nauczanie tylko ujawnia nieomylną wiarę Kościoła. W ten sposób nieomylność związana ze zgodnym nauczaniem ojców jest zarówno wynikiem działania władzy nauczycielskiej w Kościele, jak skutkiem udzielonych ojcom darów i oświeceń Ducha Świętego.

Trudności związane z wyjaśnianiem genezy autorytetu ojców wzrastają w wypadku teologów. Ogólnie utrzymuje się, że również zgodność nauki teologów jest niezawodnym kryterium tradycji bosko-apostolskiej, a więc tym

<sup>85</sup> Por. J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mainz 1876, 2, 97—136; M. J. Scheeben, *Handbuch der kath. ischen Dogmatik*, wyd. M. Grabmann, Freiburg i. Br. 1853, 1, 163, 176—181; M. D. Koster, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950, 107—112.

<sup>86</sup> Świętość wymagana w wypadku ojców jako warunek oznacza przynajmniej wzorowe życie chrześcijańskie, choćby nawet nie sięgało stopnia bohaterstwa i nie otrzymało oficjalnego uznania ze strony Kościoła w formalnej kanonizacji. Por. I. Różycki, dz. cyt. 317.

<sup>87</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Les Saints Péres, organes privilégiés de la Tradition*, Irén. kon 35 (1962) 479—498.



samym objawienia Bożego<sup>88</sup>. Oczywiście zgodne przeświadczenie teologów musi dotyczyć wyraźnie także tej okoliczności, że zgodnie głoszona nauka jest istotnie objawiona. Teologowie podają bowiem bardzo wiele wyjaśnień prawd objawionych często zgodnych tylko dlatego, że wynikają ze stosowania do tłumaczenia objawienia tych samych zasad filozoficznych. W takich wypadkach zgoda teologów bynajmniej nie świadczy, że tłumaczenia te należą do obiektywnej tradycji bosko-apostolskiej<sup>89</sup>.

Wcale nie jest łatwo ustalić, kto właściwie jest zaliczany do owych „teologów”, ponieważ brak tu kryteriów równie określonych jak w wypadku ojców. Przede wszystkim nie istnieje żadne ograniczenie w czasie: okres teologów rozpoczyna się po okresie patrystycznym i dlatego też wobec braku należytej perspektywy historycznej niełatwo jest osądzić (zwłaszcza w odniesieniu do ostatnich wieków), kto na ten tytuł zasługuje. Następnie nie postuluje się jako nieodzownego składnika godności „teologa” świętości koniecznej w wypadku ojców. Również aprobatą kościelną (z wyjątkiem teologów, którym przyznano tytuły doktorów Kościoła) jest bardzo ogólnikowa i podobna raczej do tolerowania niż do pozytywnego zaangażowania się władzy nauczycielskiej Kościoła po stronie konkretnego teologa. Jako jedyne więc kryterium pozostaje głębia nauki teologicznej wyłożonej w pismach. Powszechnie wiadomo jednak, że stosowanie takiego kryterium jest względne i podległe subiektywnym skłonnościom tego, który je aplikuje.

Mimo trudności tkwiącej w dokładnym określeniu konkretnych osób zasługujących na szacowny tytuł teologa, niewątpliwym jest autorytet przyznawany tej grupie przez władzę nauczycielską Kościoła. Wraca więc ponownie pytanie, stawiane już przy okazji refleksji nad kwestią ojców Kościoła, jakie jest źródło tego autorytetu. Rozwiązania zmiernie różniące się od identyfikacji tego źródła z powagą władzy nauczycielskiej Kościoła lub sprowadzają go do osobistych zalet, przede wszystkim umysłowych, teologów. Jednakże teorie takie nie tłumaczą należycie znaczenia, jakie Kościół przypisuje zgodzie teologów w poznaniu tradycji obiektywnej. Należy raczej z zachowaniem należytej proporcji zastosować w odniesieniu do teologów te zasady, jakie były już podane przy tłumaczeniu roli ojców Kościoła<sup>90</sup>.

Teologowie jednak zdają się zawdzięczać swą naukę bardziej samemu nauczaniu i wierze Kościoła zgłębnionym bystrością ich umysłu niż nadprzyrodzonym darom Ducha Świętego. Stał nauczanie ojców reprezentuje raczej „sensus Spiritus Sancti”, a nauczanie teologów — przynajmniej bezpośrednio — oddaje „sensus Ecclesiae”, czyli zrozumienie objawienia przez Kościół<sup>91</sup>. Wartość ich zgodnego osądu wywoleń się więc z naturalnych uzdolnień, które dochodzą do zgodnego wyniku w konkretnej kwestii, następ-

<sup>88</sup> Por. I. Różycki, dz. cyt. 334—338.

<sup>89</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 88—93.

<sup>90</sup> Por. J. B. Heinrich, dz. cyt. 136—147; M. J. Scheeben, dz. cyt. 169—170, 182—187.

<sup>91</sup> Por. M. J. Scheeben, dz. cyt. 169.

nie z poparcia i opieki udzielanej teologom przez urząd nauczycielski oraz z pomocy Ducha Świętego<sup>92</sup>.

W ten sposób pozycja teologów jest właściwie kontynuacją, jakkolwiek utrzymaną w odpowiednio mniejszych proporcjach, roli ojców Kościoła. Po zakończeniu okresu patrystycznego wielcy teologowie zajmują w Kościele miejsce podobne do pozycji ojców. Nie ma bowiem żadnej podstawy do przypuszczeń, że Kościół okresu popatrystycznego jest gorzej „wyposażony” niż Kościół pierwszych siedmiu czy ośmiu wieków. Wyłaje się, że Duch Święty rozciąga swą opiekę nad Kościołem również za pośrednictwem wielkich teologów, którzy dochodzą do głębszego wglądu w treść objawienia, a więc mogą przedkładać ją wyraźniej i jaśniej niż działo się to w wiekach poprzednich. Być może — choć oczywiście trudno stosować w tej dziedzinie ludzkie porównania — ojcowie Kościoła otrzymali większą pomoc Ducha Świętego, ponieważ działalność ich przypadała na początkowy okres istnienia Kościoła i właśnie od nich pochodzić miały dla dobra Kościoła następnych wieków pierwsze dokumenty pozaskrypturystycznego ujęcia tradycji słownej<sup>93</sup>.

Reasumując rolę ojców Kościoła i teologów w przekazywaniu depozytu objawienia, a więc tym samym ich funkcję jako kryteriów w poznaniu treści tradycji, należy podkreślić, że relacjonują oni nauczanie Kościoła im współczesnego, są echem, a nawet nierazko również organem oficjalnego nauczania. Jednakże głównym ich zadaniem jest spełniać rolę oczu Kościoła sięgających głębiej w treść prawdy objawionej. Działalność ich nie utożsamia się z aktywnością władzy nauczycielskiej, inne bowiem są akty ich nauczania, pełniejszy również jest przedmiot przekazywany przez nauczanie ojców i teologów niż przez oficjalną naukę Kościoła. Działalność ich należy do tradycji aktywnej, która przekazuje przedmiot — objawienie Chrystusowe<sup>94</sup>.

W ramach Kościoła wierzącego występują przede wszystkim również zwykli wierni, którzy przekazują w aktach swej wiary treść tradycji słownej. Zwolennicy teorii utożsamiającej tradycję aktywną z urzędem nauczycielskim zaprzeczają, by wierni pełnili jakkolwiek czynną rolę w przekazywaniu objawienia, a funkcję ich ograniczają do powtarzania treści nauczania kościelnego, a więc odmawiają im zupełnie samodzielności. Według tej teorii wszelka opieka Boża chroniąca Kościół od błędów jest przyobiecana wyłączenie władzy nauczycielskiej, a tylko za jej pośrednictwem splywa na ojców, teologów czy wiernych. Bezблędność wiary tych trzech grup jest w takim ujęciu właściwie jedynie owocem posłuszeństwa okazywanego władzy nauczycielskiej.<sup>95</sup>

Tego rodzaju stanowisko doprowadziło do zakorzenienia się w teologii rozróżnienia nieomyślności czynnej i biernej. Nieomyślność czynna przysługuje w myśl tej teorii tylko władzy nauczycielskiej Kościoła, nieomyślność zaś

<sup>92</sup> Por. M. J. Scheeben, dz. cyt. 185.

<sup>93</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 93.

<sup>94</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 93—94.

<sup>95</sup> Por. J. P. Meckey, dz. cyt. 97—100.

bierna jest udziałem wszystkich wiernych w Kościele, którzy o tyle tylko zasługują na miano nieomylnych, o ile przyjmują naukę poławaną nieomylnie przez autorytatywne nauczanie kościelne. Rozróżnienie to nie jest szczęśliwe, gdyż wprowadza w Kościele podział na elementy czynne i bierne, a w dodatku mianem „bierności” określa postawę Kościoła wierzącego, mimo że akt wiary bynajmniej nie jest postawą bierną. Choć teologowie oczywiście uznają, że nieomylność przysługująca władzy nauczycielskiej różni się zasadniczo od nieomylności właściwej wiernym, jednakże porzucają obecnie dawne rozróżnienie, a posługują się innym, trafniejszym. Wprowadza się mianowicie pojęcie nieomylności w nauczaniu i nieomylności w wierzeniu<sup>96</sup>. Określenie to wcale jeszcze nie wyjaśnia, na czym polega owa nieomylność Kościoła wierzącego.

Niewątpliwie trzeba przyznać, że wiernym istotnie przysługuje nieomylność w wyznawaniu wiary, którą im przedkłada nieomylnie urząd nauczycielski. Jednakże nie można uważać, że na tym kończy się udział wiernych w nieomylności Kościoła, jak konsekwentnie do swych założeń głosi teoria identyfikująca tradycję aktywną z urzędem nauczycielskim<sup>97</sup>. W myśl tej teorii wiernym właściwie nie przysługiwałby innego rodzaju udział w nieomylności Kościoła niż niewierzącemu, który również jest nieomylny, gdy referuje nieomylną naukę Kościoła<sup>98</sup>.

Współcześnie zaznacza się wzrost zwolenników teorii aktywnego udziału wiernych w nieomylności Kościoła, choć bliższe wyjaśnienie tego udziału nie jest jeszcze w pełni uzgodnione<sup>99</sup>. Kościół wierzący obejmuje nie tylko zwykłych wiernych, lecz również papieża, biskupów, ojców Kościoła i teologów, gdyż wyznają oni tę samą wiarę. Jednym słowem wchodzi tu w rachubę cały Kościół, jednakże nie jest analizowany od strony posiadanej władzy nie-

<sup>96</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1953, 402—403.

<sup>97</sup> Por. J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma 1896, 96—106; A. Denerfe, dz. cyt. 137—133; A. Michel, art. cyt. 1347; W. J. Burghardt, art. cyt. 23.

<sup>98</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 100.

<sup>99</sup> Por. J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, Scholastik 10(1935) 1—30; M. D. Koster, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950, 107; Y. M.-J. Congar, *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église*, *Irénikon* 24 (19.1) 29—3.2; 410—466; *Jalons...*, 339—453; G. Philips, *Le rôle du laïcité dans l'Église*, *Tournai* 1954, 97—113; C. Balić, *Il senso cristiano e il progresso del dogma*, *Gregorianum* 33 (1952) 106—134; O. Semmeroth, *Das Lebensgefühl der Gläubigen in der Kirche*, *Geist und Leben* 27 (1954) 195—203; J. Beumer, *Glaubenssinn der Kirche?*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 61 (1952) 129—142; *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition*, *Theologie und Glaube* 45 (1955) 270—260; M. Lefebvre, *La valeur du consentement universel de l'Église*, *Studia Montis Regii* 1 (1958) 61—91; C. Garcia Ex'remeño, *El sentido de la fe: criterio de la tradición*, *Ciencia Tomista* 87 (1960) 63—605; J. P. Mackey, dz. cyt. 101—104; H. Volk, *Das Wirken des Heiligen Gestes in den Gläubigen*, *Catholica* 9 (1953) 13—35.

omylnego nauczania, lecz wyłącznie jako społeczność wyznająca tę samą wiarę. Wyznawanie to nie jest biernie. Każdy wierny otrzymuje przez sakramenty chrztu i bierzmowania łaski oraz dary nadprzyrodzone, które go uzalniają do świadectwa wobec świata o swojej wierze. Dary te nie są udzielane jedynie wyjątkowym jednostkom przeznaczonym do odegrania w Kościele szczególnej roli, lecz stanowią nadprzyrodzone „wyposażenie” duszy uświęconej, są częścią działalności ożywiającej, rozwijanej w całym Kościele przez Ducha Świętego, duszę Kościoła<sup>100</sup>. Przez chrzest więc i bierzmowanie włącza się wierny do społeczności Kościoła wyznającego swą wiarę, uczestniczy w wierze społeczności jednoczonej przez Ducha Świętego w wyznawaniu jednej wiary. Zgoda wiernych jest wynikiem i przejawem jednego życia nadprzyrodzonego ożywiającego całe Mistyczne Ciało Chrystusa.

Wiara nie jest elementem biernym, złożonym w umysłach wiernych, lecz w naturze teologicznej cnoty wiary zawiera się dynamizm skierowany do przepojenia wiarą życia, a zarazem do zgłębiania prawd będących przedmiotem wiary. Zgłębianie to osiągane jest często dopiero poprzez praktykę życia chrześcijańskiego, która nierzadko poprzedza teoretyczne rozważania na temat przedmiotu wiary. Tak społeczność, jak poszczególny chrześcijanin wcześniej przyjmuje sakramenty oraz uczestniczy w życiu nadprzyrodzonym, niż uświadamia sobie tę ontyczną rzeczywistość nadprzyrodzoną w formie tradycji ustnej. Praktyczne życiowe uczestniczenie w rzeczywistości nadprzyrodzonej jest wcześniejsze niż tradycja ustna, która nierzadko dopiero znacznie później wyraża to, czym społeczność chrześcijańska żyje od początku. Akt wiary dotyczy zawsze rzeczywistości, którą wyraża, a nie formuły ujmującej ją słownie. Poprzez wiarę wierni wnikają głębiej w tę rzeczywistość. Zgłębianie jej nie sprowadza się do rozumowania sylogistycznego, lecz obejmuje wielość dróg, najczęściej mało zbadanych, nazywanych w teologii ogólnym mianem „sensus fidei”.

Zagadnienie to, jakkolwiek znane w Kościele od dawna, nie jest dotąd należycie opracowane. Niewątpliwie wpłynęły tu hamujące obawy, by „sensus fidei” nie był rozumiany jako indywidualne oświecenie, uznawane przez niektóre kierunki protestanckie jako jedyne kryterium wiary, lub pojmowany jak doświadczenie religijne w sensie modernistycznym<sup>101</sup>. Obecnie pojawiają się nieśmiało próby bliższego określenia, czym jest ów „sensus fidei”<sup>102</sup>.

Można nazwać go instynktem wiary, wykluczając oczywiście zrozumienie tego instynktu jako ślepiej, irracjonalnej skłonności<sup>103</sup>. Jest to zrozu-

<sup>100</sup> Por. H. Bogacki, *Związanie Kościoła z Trójcą św.*, *Ateneum Kapłańskie* 66 (1963) 19—27.

<sup>101</sup> Por. L. de Veiga Coutinho, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (1898—1910), Rome 1954.

<sup>102</sup> Ukazało się nowe wydanie głośnego artykułu J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, wyd. J. Coulson, London 1961.

<sup>103</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 104—116; B. G. Monsegú, art. cyt. 27—31.

mienie nadprzyrodzonej rzeczywistości inną drogą niż sylogistyczną. Zbliżenie do tej rzeczywistości dokonują się za pośrednictwem wiary i miłości, a opiera się na łaskach i darach Ducha Świętego (szczególnie darze rozumu, umiejętności i mądrości). Dzięki temu ów „instykt wiary” dochodzi do własnej syntezy doktrynalnej, własnego wglądu i zgłębienia prawdy. Nadprzyrodzone zgłębienie, oparte na działaniu Ducha Świętego, posługuje się również działalnością władz poznawczych właściwych społeczności wiernych, pozostających pod opieką Opatrzności Bożej czuwającej nad Kościołem. Właśnie wiara jest swoistym sposobem nauczania, jaki przysługuje wiernym<sup>104</sup>.

Nauczanie to oczywiście nie polega na wykonywaniu lub uczestniczeniu we władzy autentycznego nauczania, którą posiadają jedynie hierarchowie, lecz na świadczeniu o własnych „wglądach” w treść objawienia. Dokonuje się to poprzez praktykę ich życia, uczestnictwo w liturgii, przejawy pobożności pozaliturgicznej... Najwyraźniejszych przykładów dostarcza udział świadectwa wiernych w rozwoju mariologii. Jest to świadectwo społecznej świadomości członków Kościoła.

Instykt wiary to „samorzutne odróżnienie tego, co jest przedmiotem wiary od tego, co nie jest przez Boga objawione”<sup>105</sup>. Zgodne świadectwo wiernych, że jakaś nauka jest objawiona, stanowi nieomyślnie kryterium pozwalające stwierdzić, że istotnie należy ona do depozytu objawienia<sup>106</sup>. Duch Święty nie strzeże przed błędem w wierze poszczególnych wiernych z osobna, lecz chroni wszystkich razem czyli cały Kościół wierzący przed popełnieniem w poglądy sprzeczne z objawieniem. Ubocznie należy zaznaczyć, że ustrzeżenie wiernych przed błędem jest zasadniczym celem, dla którego władza autentycznego nauczania jest obdarowana charyzmatem nieomyślności. Opieka Ducha Świętego zabezpiecza przed błędem zgólne przeświadczenie wiernych, które w kwestiach wiary i moralności nierazko kształtuje się jeszcze przed nieomyślnym orzeczeniem urzędu nauczycielskiego. Stąd sam urząd nauczycielski może posłużyć się świadectwem wiernych jako argumentem stanowiącym podstawę dla późniejszej ostatecznej definicji doktrynalnej. Zgoda wiernych bowiem jest istotnie niezawodnym i bezbłędnym kryterium.

Kształtowanie się tej zgodności między wiernymi nie odbywa się bez udziału urzędu nauczycielskiego. Przede wszystkim wierni otrzymują treść swej wiary z rąk Kościoła nauczającego, a następnie poglądy rozwijające się między wiernymi znajdują się pod opieką urzędu nauczycielskiego, który

<sup>104</sup> Por. J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905, 89: „creden-*do* (fideles) etiam docent quo*dammodo*, magistrisque viam indicant; fides enim prior est fidei definitione. Quin immo non raro evenit ut fideles aliqui specialiter a Deo adhibeantur ad aliquam doctrinam magis in luce collocandam, vel ad cultum aliquem promovendum”.

<sup>105</sup> Por. I. Różycki, dz. cyt. 100—102.

<sup>106</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 116—122.

czuwa nad tym, by nie upowszechniły się teorie niezgodne z depozytem objawienia. Akty, przez które urząd nauczycielski wykonuje to czuwanie, najczęściej nie są same przez się nieomyłne, wpływają jednak na rozwój poglądów co do przedmiotu wiary wśród wiernych i nadają im kierunek. Duch Święty posługuje się więc pośrednictwem Kościoła nauczającego, lecz oprócz tego działa sam również bezpośrednio w duszach wiernych za pomocą swych łask i darów, przede wszystkim zaś przez cnotę teologiczną wiary.

Zgoda wiernych posiada wartość bezbłędnego świadectwa w rzeczach wiary, jeżeli odnosi się do treści objawionych (obiektywnej tradycji bosko-apostolskiej), nie ma zaś tej wartości przekonanie wiernych, które wykracza poza ten zakres objawienia, jak np. ich poglądy na kwestie historyczne, objawienia prywatne, sprawy czysto świeckie itp. Jednakże nawet w kwestiach niewątpliwie objawionych zgoda wiernych stanowi nieomyłne kryterium jedynie odnośnie tych prawd, które wyraźnie występują w przekonaniach wiernych. Nie można doszukiwać się takiej zgody w zagadnieniach bardziej szczegółowych, lub subtelniejszych, których przekonanie wiernych zazwyczaj nie zawiera w sposób wyraźny<sup>407</sup>. Przekonania ojców Kościoła i teologów stanowią również część składową tej zgody wiernych, o ile dotyczą świadczenia o prawdach, które były powszechnie wyznawane (teoretycznie lub praktyką życia) przez wszystkich wiernych ich czasów. Te zaś świadectwa ojców i teologów, które dotyczą zagadnień specjalnych, rozważanych tylko w gronie specjalistów, stanowią cząstkę zgodnego przekonania ojców lub teologów, nie są zaś dowodem przekonania wiernych.

Niełatwo ustalić, czy nauczanie ojców i teologów lub przekonanie wiernych osiąga w konkretnym wypadku powszechność, która jest nieodzownym warunkiem, by zgoda ich mogła służyć jako nieomyłny dowód świadczący, że dana doktryna istotnie należy do depozytu objawionego. Zbadanie tego wymaga szczegółowych studiów, a w wypadku analizowania poglądów panujących aktualnie w Kościele niezbędna jest szeroko zakrojona ankieta.

Warto zaznaczyć, że podręczniki teologii dogmatycznej najczęściej zadawają się jedynie ogólną syntezą lub najwyżej pewnymi przykładami świadczącymi o poglądach ojców Kościoła, teologów czy też zwykłych wiernych. Niewątpliwie nie jest łatwo (lub nawet wprost jest to niemożliwe) rozwinąć pełny argument tego rodzaju w ramach podręcznika. Obok tej racji nierzadko istnieje inny, bardziej zasadniczy powód, a mianowicie niepełne i fragmentaryczne poznanie spuścizny, jaką Kościół dziedziczy po ojcach i teologach. Intensywne badania historyczne nauki ojców i teologów nie dostarczają jeszcze na wszystkich odcinkach zadawalających syntez.

---

<sup>407</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 121—122.

### 3. Liturgia

Przekazywanie objawienia przez Kościół nauczający i Kościół wierzący dokonuje się w przedziwny sposób w ramach liturgii. Hierarchia zatwierdza liturgię, uważa ją za wyraz własnego zdania, a wierni uczestniczą w niej i przeżywają jej treść. Liturgia jest uprzywilejowanym sposobem przekazywania objawienia, gdyż polega na sprawowaniu tajemnic chrześcijańskich, elementu istotnego w chrześcijaństwie<sup>108</sup>. Liturgia jest pośrednikiem w przekazywaniu zarówno tradycji ontycznej, jak tradycji słownej. Fakt ten stanowi podstawę dla krótkiego stwierdzenia: „Lex orandi, lex credendi”. Oznacza ono, że liturgia dostarcza pokoleniom chrześcijańskim źródła poznania przekazywanego przedmiotu wiary, a więc jest drogą poznania obiektu tradycji — zbawienia ludzkości w Jezusie Chrystusie. Najbardziej podstawowe tajemnice wiary wyraża liturgia językiem prostym, dostosowanym do umysłowości wszystkich ludzi<sup>109</sup>.

Y. Congar stwierdza, że zarówno ambona jak ołtarz przekazują treść tradycji, jednakże ambona przekazuje objawienie w sposób spekulatywny, ołtarz zaś udziela samą rzeczywistość pod postacią znaków, które ją zawierają i sprawują jej skutki<sup>110</sup>. Przedmiot tradycji jest zawarty w Kościele nie tylko w formie słownej, lecz również w postaci sakramentalnej<sup>111</sup>, pełniejszej i bogatszej od wszelkich form słownego jej przedstawienia.

Teologia czerpie więc treść tradycji z liturgii stanowiącej jedną z form tradycji aktywnej. Waga liturgii jako źródła teologii dogmatycznej wywodzi się z pozycji, jaką liturgia zajmuje w życiu Kościoła: wyraża treść, którą żyją następujące po sobie pokolenia chrześcijańskie, tak Kościół nauczający, jak Kościół wierzący, jest więc świadectwem wiary Kościoła<sup>112</sup>.

Liturgia świadczy przede wszystkim o prawdach wiary, które znajdują się w centrum życia chrześcijańskiego, choć wyraża je z niejednakową wy-

<sup>108</sup> Por. J. H. Dalmais, *La liturgie*, w pracy zbiorowej pt. *Initiation théologique*, Paris 4 1957, 1, 95—136; Y. M.-J. Congar, *Tradition et vie ecclésiale*, *Istina* 8 (1961—1962) 416—421.

<sup>109</sup> Por. K. Federer, *Liturgie und Glaube*, Freiburg/Sch. 1950; M. Pinto, *O valor teológico da liturgia*, Braga 1952; M. Schmaus, *Die Liturgie als Lebensausdruck der Kirche*, *Liturgisches Jahrbuch* 5 (1955) 80—95; D. Barsotti, *Liturgia e teologia*, Milano 1956; C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia* Roma 2 1958; A. Jungmann, *Liturgie als Schule des Glaubens*, w pracy pt. *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 437—450.

<sup>110</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Tradition et vie ecclésiale*, *Istina* 8 (1961—1962) 418.

<sup>111</sup> Por. Ortigues, art. cyt. 206, 296: „Mais ce que l'Église interprète, ce n'est pas seulement un text: c'est la réalité divine qu'elle porte en elle „sacramentellement” et que l'Écriture lui indique”.

<sup>112</sup> Por. G. H. Tavard, *L'autorité de l'Écriture et la Tradition*, w pracy zbiorowej pt. *Problèmes de l'autorité*, Paris 1962, 53—58, szczególnie 56: „La Tradition de l'Église n'est-elle rien d'autre que les Écritures lues dans le milieu vivant dans lequel elles ont grandi: la rencontre liturgique et sacramentelle avec le Seigneur”.

razistością. Pewne prawdy są w niej zawarte w sposób jasny i wyraźny, inne natomiast są bardziej ukryte lub nawet przedstawione w formie ogólnikowej — świadectwo liturgii wówczas nie dostarcza jeszcze jednoznacznego dowodu. W niewielkim natomiast stopniu świadczy liturgia o prawdach spekulatywnych, precyzowanych dopiero w walce z powstającymi błędami.

Dla wyrażenia prawd wiary posługuje się liturgia własnym językiem. Nie jest to terminologia nauk teologicznych, używająca wyrażeń technicznych, lecz sposób przekazywania pokrewny stylowi Pisma św., czy form katechetycznych, nacechowany obrazowością, nierzadko zabarwiony poezją. Pismo św. dostarcza liturgii treści i podsuwa również formę wyrażania się. Liturgia korzysta bowiem nie tylko z sensu wyrazowego Biblii, lecz dokonuje często także przystosowania tekstu, gdy słowami Pisma św. wyraża inne treści niż te, które pisarz natchniony bezpośrednio wypowiedział.

Dla ustalenia wartości świadectwa podawanego przez liturgię potrzeba dokładnych kryteriów, umożliwiających określenie wartości poszczególnych przekazów<sup>143</sup>. Tekst liturgiczny należy zbadać przede wszystkim pod względem filologicznym i historycznym, by odkryć znaczenie ukrytych w nim słów. Dopiero potem można rozważać go w świetle zasad teologicznych, które ostatecznie ustalają sens nadawany mu przez Kościół. Ocena teologiczna tekstu liturgicznego uwzględnia okoliczności określające wartość tekstu.

Stopień bowiem wartości poszczególnych elementów liturgii zależy przede wszystkim od instancji Kościoła nauczającego, której zawdzięczają one swe pochodzenie lub zatwierdzenie. Liturgia jest przecież oficjalnym kultem ukonstytuowanego hierarchicznie Kościoła. Początkowo formy liturgiczne bywały zatwierdzane przez lokalnych hierarchów dla własnego terytorium, dopiero od w. XVI zatwierdzanie tekstów i obrzędów liturgicznych dla całego Kościoła zarezerwowane zostaje papieżowi. W lokalnych liturgiach mogły znaleźć się wyrażenia i poglądy, które są błędne (np. formularz Mszy św. „o ulżenie kar piekielnych”). Jeżeli natomiast pewne elementy liturgii upowszechniły się w całym Kościele i były traktowane jako wyraz objawienia (nie zawsze łatwo sprawdzić tę okoliczność), powszechność ta jest nieomylnym dowodem, że istotnie są objawione. Obecnie używane liturgie można uważać jako praktycznie wolne od błędu dzięki zaangażowaniu autorytetu Stolicy Apostolskiej i całego episkopatu.

Nawet najwyższy autorytet kościelny zatwierdzając liturgię angażuje się jednak w różny sposób, stąd treść zawarta w liturgii posiada niejednakową siłę dowodową. Najwyraźniej występuje to w świętach liturgicznych, których przedmiotem jest wydarzenie historyczne. Przedmiot świąt wielkanocnych, Zmartwychwstanie Chrystusa Pana, jest nauczany jako dogmat. Tymczasem przedmiot święta Wniebowzięcia N. P. Marii, dziś już zdefiniowany dogmatycznie, przedtem był jedynie bardzo zbliżonym do wiary (fidei)

<sup>143</sup> Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma<sup>2</sup> 1958, 396—404.



proximum), a wcześniej — tylko pobożnym przekonaniem. W wypadku święta Ofiarowania N. P. Marii w świątyni urząd nauczycielski traktuje jego przedmiot jako pobożne podanie, choć przy okazji tego święta podaje przekonania teologiczne, którym przysługuje wyższy stopień pewności (np. przeświadczenie, że Maria była od młodości poświęcona Bogu w szczególny sposób). Wiele zdarzeń wymienionych w liturgii, jak np. przeniesienie domku loretańskiego, objawienia w Lourdes czy stygmaty św. Franciszka z Asyżu, nie jest potwierdzonych przez urząd nauczycielski w sposób nieomylny.

Rozwój dogmatów zachodzi również w dziedzinie liturgicznej. Treść objawienia wyrażana jest coraz pełniej w miarę postępującego jej zgłębiania przez umysł ludzki. Początkowo pewien pogląd może być tylko odosobnioną opinią, która potem upowszechnia się w Kościele i dzięki zaangażowaniu się całego Kościoła może stać się nieomylnym przedłożeniem objawienia. Rozwój ten najlepiej obrazują na odcinku liturgii dzieje święta Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia. Święto N. P. Marii jako Pośredniczki wszystkich łask wyrażało tylko opinię teologiczną, która w dodatku była niejednakowo rozumiana.

Kościół modyfikuje obrzędy i teksty, usuwa mniej właściwe, precyzuje znaczenie mniej zrozumiałych. Nierzadko następuje zmiana sensu wyrażen użytych w starym tekście liturgicznym, który nabiera nowej treści.

Tylko dokładne badanie teologiczne może określić, jaka wartość przysługuje konkretnemu tekstowi liturgicznemu. Najczęściej bowiem sama liturgia nie określa stopnia tej wartości. Rozpowszechnienie święta Wniebowzięcia jeszcze nie przesądzało pytania, czy liturgia traktowała jego przedmiot jako wchodzący w zakres prawd, które należy przyjąć wiarą bosko-katolicką. Liturgia bowiem ze swej natury jest kultem Boga, a tylko pośrednio zawiera pouczenie wiernych, a w dodatku pouczenie to nie zajmuje się systematyzacją doktryny, lecz czerpie z nauki Kościoła elementy potrzebne do kształtowania pobożności wiernych.

Zasada „*Lex orandi, lex credendi*”<sup>114</sup> oznacza więc, że liturgia zawsze zakłada i wyraża jakieś przekonania w kwestiach wiary. Nie we wszystkich wypadkach będą to dogmaty w ścisłym słowa znaczeniu, lecz często przekonania o różnym stopniu pewności teologicznej. Najczęściej zaś liturgia potwierdza dogmaty już ogłoszone i przedstawia je wiernym w formie dostępnej dla wszystkich, a przeżycia, których dostarcza wiernym, wzmacniają wiarę w poszczególne prawdy.

Liturgia wyraża dogmaty i utwierdza je w umysłach wiernych. Jest również czynnikiem składowym powszechnego nauczania całego Kościoła. Jednakże spory teologiczne trudno rozstrzygać na podstawie samej liturgii. Znane są trudności w zbadaniu, które się wyłaniają, gdy trzeba rozstrzygać,

---

<sup>114</sup> Por. C. Vagaggini, dz. cyt. 405—414; H. Schmidt, *Lex orandi, lex credendi in recentioribus documentis pontificiis*, *Periodica de re morali canonica liturgica* 40 (1951) 5—28; *Introductio in liturgiam occidentalem*. Roma 1960, 131—139; *Introductio in liturgiam, Gregorianum* 43 (1962) 541—551.

czy na konkretnym odcinku nastąpiła już powszechna zgoda całego Kościoła nauczającego. Równie trudno jest określić, czy w konkretnej kwestii liturgia istotnie dostarcza jednoznacznego argumentu. Świadcstwo liturgii należy rozważać w łączności z innymi formami, w których przejawia się w Kościele tradycja aktywna.

Jednakże liturgia przygotowuje ogłoszenie dogmatów przez upowszechnienie przekonań, które potem stają się wspólną własnością całego Kościoła. To „upowszechnienie” daje podstawę dla późniejszej definicji dogmatycznej. Historyk może na podstawie liturgii wnioskować o apostołskim pochodzeniu konkretnych nauk. Gdy nie może zdobyć pewności, będzie mógł przynajmniej niekiedy uformować sąd prawdopodobny, który w połączeniu z innymi przekazami tradycji będzie argumentem uzasadniającym pochodzenie bosko-apostołskie pewnych nauk. Trzeba jednak stwierdzić, że teologia dogmatyczna jeszcze zbyt mało treści czerpie z liturgii<sup>115</sup>. Jednakże liturgia nie jest jedynie środkiem poznania treści zwyczajnego nauczania kościelnego, ani tylko elementem tradycji pozwalającym wykazać apostołskie pochodzenie dogmatów katolickich. Uczy ona przede wszystkim, jak cały Kościół przeżywał i przeżywa swą wiarę, jak odbywa się konkretne spotkanie człowieka z Bogiem w ramach Kościoła. Każda prawda objawiona znajduje w liturgii swój oddźwięk, jakieś echo. Liturgia świadczy o konkretnym przeżywaniu tej prawdy w Kościele. Katolicyzm to nie tylko nauka, lecz przede wszystkim życie, które pulsuje w liturgii święcącej zbawcze wydarzenie Chrystusowe<sup>116</sup>.

Teologia dogmatyczna czerpie swe treści z wielu źródeł tradycji. Źródłami są wszystkie formy przekazywania prawdy objawionej. Teologowie nie wykorzystują ich w równej mierze. Najbardziej i najobficiej czerpią oni z przekazywania objawienia przez urząd nauczycielski Kościoła. Wpłynęła na to względna łatwość zbadania jego treści, zwłaszcza w wypadku papieży i soborów, choć i tu można znaleźć niemałe luki, szczególnie we właściwej interpretacji soborów wymagającej nierzadko pełniejszej znajomości dziejów konkretnego soboru. Usunięcie w cień pozostałych dokumentów tradycji jest skutkiem rozpowszechnienia się teorii utożsamiającej całą tradycję aktywną z nauczaniem hierarchów. Wszelkie inne źródła tracą wówczas na znaczeniu i usprawiedliwieniem ich miejsca w teologii staje się wtedy jedynie ich związek z nauczaniem Kościoła, a odmawia się im wszelkiej samoistnej wartości.

Przesunięcie akcentu na inne formy tradycji, przyznanie im względnej samoistności w stosunku do urzędu nauczycielskiego podnosi ich wartość, a zarazem ukazuje braki dotychczasowej argumentacji teologicznej. Współczesny teolog dostrzega wyraźnie, ile niewypełnionych luk znajduje się w argumentach czerpanych ze świadectwa ojców i teologów, a tym bardziej

---

<sup>115</sup> Por. C. Vagaggini, dz. cyt. 416—440.

<sup>116</sup> Por. C. Vagaggini, dz. cyt. 438—440.

z przekonania wiernych czy z liturgii. Ubocznie można zaznaczyć, że również Pismo św. było wykorzystywane przez teologię dogmatyczną tylko fragmentarycznie, a w dodatku bez uwzględnienia szerszego zaplecza, jakie może udostępnić jedynie teologia biblijna.

Teologia nie może ograniczać się do analizy dokumentów nauczania hierarchii, nie może umniejszać roli innych źródeł tradycji czy Pisma św. Jednakże nie może też zapominać, że władza nauczycielska jest wyposażona w charyzmat nieomyślności i dzięki temu stanowi ostateczne kryterium wyrokujące w sposób definitywny (w niektórych aktach) o treściach zawartych w tradycji.

#### IV. ROZWÓJ TRADYCJI.

Teologia, zwłaszcza najnowsza, poświęca wiele uwagi rozwojowi dogmatów, rzadko jednak wspomina o tym, że oznacza on właściwie rozwój tradycji. W okresie modernizmu zaś podkreślano głównie stałość i niezmienną tradycji<sup>117</sup>. Nie ma sprzeczności między tymi dwoma stanowiskami. Refleksje na temat rozwoju tradycji dostarczają okazji do rekapitulacji zasadniczych twierdzeń teologii tradycji, które zostały rozwinięte powyżej.

Stosownie do wyżej podanych wyjaśnień mianem tradycji określa się zarówno przedmiot przekazywany (tradycja obiektywna), jak również formę przekazywania (tradycja aktywna). Objawienie zakończone zostało wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła<sup>118</sup>, lub raczej — według terminologii bardziej współczesnej — z powstaniem ostatniej księgi Pisma św. W ten sposób została zamknięta tradycja obiektywna: przedmiot przekazywany nie może już więcej wzrastać. Na tym odcinku tradycja jest niezmienna — nie podlega ani wzrostowi ani umniejszeniu. Kościół nie może utracić niczego z tego depozytu, lecz również nie może nic obcego, nieobjawionego dołączyć się do depozytu, aby w ten sposób powiększyć jego zasięg.

Jednakże przedmiot tradycji powierzony jest żywemu organizmowi Kościoła. Sam przedmiot też nie jest martwą literą, lecz przede wszystkim żywą i aktualną rzeczywistością nadprzyrodzoną, w której uczestniczą wierni. Rzeczywistość ta jest niezgłębiona i nie można jej wyczerpać żadnymi ujęciami słownymi, sama bowiem zawsze pozostaje bogatszą i pełniejszą ponad wszelkie formuły. Umysł ludzki nie potrafi zaprzestać poszukiwań, zaniechać dociekań. Stopień zrozumienia tego depozytu może więc wzrastać, może potęgować się zarówno wyrazistość jego przedłożenia przez Kościół

---

<sup>117</sup> Najlepszym przykładem jest dziełko L. Billot, *De Sacra Traditione contra novam haeresim evolutionismi*, Roma 1904, które w drugim wydaniu nosi już tytuł: *De immutabilitate Traditionis contra novam haeresim evolutionismi*, Roma 1907.

<sup>118</sup> Por. R. Spiazzi, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*, *Gregorianum* 33 (1952) 24—57.

nauczający, jak i intensywność przyswojenia przez Kościół wierzący. Tradycja aktywna obejmuje ten sam przedmiot, lecz może przedstawić go jaśniej, pełniej i lepiej, stąd więc można mówić o jej rozwoju<sup>119</sup>.

Apostołowie byli narzędziami objawienia, za ich pośrednictwem Bóg przekazał całą treść swego posłannictwa. Treść ta wzrastała przez cały okres działalności Apostołów, który był czasem kształtowania Kościoła przez Boga<sup>120</sup>. Działalność Apostołów była więc tradycją konstytuującą, która uformowała przedmiot tradycji przekazywany przez następne pokolenia. Przedmiot ten — jak zaznaczono wyżej — nie sprowadza się do formuł słownych, lecz obejmuje przede wszystkim rzeczywistość ontyczną, przyjętą przez Apostołów od Chrystusa i od Ducha Świętego a potem przekazywaną dalej. Pochodzenie tego przedmiotu od Boga pozwala nazwać go objawieniem, a przekazywanie dalej przez Apostołów uzasadnia określenie go mianem tradycji (obiektywnej)<sup>121</sup>. Księgi Nowego Testamentu zawierają zrozumienie tego depozytu przez Apostołów.

Spółeczność wiernych przyjmuje nauczanie Apostołów i wyraża swą wiarę w jego treść tak słowami wyznań wiary, jak również swym życiem, a potem przekazuje go następnym pokoleniom. Tradycja Kościoła czasów poapostolskich jest tylko tradycją kontynuującą, tzn. ogranicza się do przekazywania tego, co Kościół otrzymał od Apostołów, lecz nie powiększa depozytu wiary. Natomiast transmisja tego depozytu nie jest biernym przyjmowaniem i podawaniem dalej. Kościół bowiem jest żywym organizmem i organizm ten przyswaja prawdę objawioną<sup>122</sup>.

Przyswojenie prawdy objawionej przez Kościół nie następuje równomiernie we wszystkich jego częściach. Poszczególne elementy istniejące w Kościele, jak również różne epoki historyczne asymilują objawienie w niejednakowy sposób. Jakkolwiek urząd nauczycielski kontynuuje misję Apostołów przedstawiania całej prawdy objawionej, jednakże aktywność tak Kościoła nauczającego, jak wierzącego stopniowo wnika w głąb prawdy objawionej i powoli ujawnia pełniej jej treść.

Zgłębianie objawienia rozpoczynają ojcowie Kościoła. Mimo kilku wieków, na jakie przypada ich działalność, oraz odległości dzielącej ich między sobą, tworzą dzięki swym pismom pewną całość. Urząd nauczycielski Kościoła znajduje w tych pismach nowe, pełniejsze przedstawienie prawdy objawionej. Zgodne nauczanie ojców świadczy nieomylnie o bosko-apostolskim pochodzeniu konkretnej nauki, w ten sposób podanej. Owa „nieomyln-

<sup>119</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 32—38.

<sup>120</sup> Por. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg i. Br. 1958, 47—58.

<sup>121</sup> Por. J. P. Mackey, dz. cyt. 200—205.

<sup>122</sup> Można więc odróżnić dwie formy rozwojowe Kościoła: Kościół w okresie objawienia i Kościół w okresie tradycji (die Kirche der Offenbarung, die Kirche der Überlieferung). Por. H. Fries, *Die Kirche als Träger und Vermittler der Offenbarung*, w pracy zbiorowej pt. *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, 1—36.

ność” nie jest charyzmatem nieomyślności właściwym tylko władzy nauczycielskiej w Kościele, lecz wyrazem naturalnych i nadprzyrodzonych darów osobistych posiadanych przez ojców, dzięki którym mogą oni jako całość bezbłędnie przedstawiać przedmiot tradycji. Działalność ojców kontynuują potem teologowie, którzy są podobnie obdarzeni przez Ducha Świętego. Trudno bowiem przypuszczać, by — jak już wspomniano — Duch Święty traktował Kościół mniej troskliwie poczynając od VIII wieku jego dziejów.

Na przestrzeni wieków wierni przyjmują nauczanie Kościoła. Wcielanie treści tradycji w życie prowadzi do konfrontacji z aktualnymi problemami i zmusza do głębszej analizy objawienia. W ten sposób również zwykli wierni mogą dochodzić do wspólnych przekonań, do pełniejszego zrozumienia prawdy przekazanej, które wykracza poza to, czego hierarchia naucza w sposób wyraźny. Zgodne przeświadczenie wiernych osiąga również poziom nieomyślności, niewątpliwie trudny do stwierdzenia, lecz w pełni rzeczowy.

Urząd nauczycielski wieków poapostolskich znajduje się w innym położeniu niż w okresie apostołskim. Obecnie Bóg gwarantuje mu jedynie ochronę przed błędem, lecz nie zapewnia podawania prawdy w formie objawienia lub natchnienia biblijnego. Ten sam Duch Święty działa w Kościele również po zamknięciu okresu apostołskiego i utrzymuje jednorodność Kościoła w ciągu jego dziejów, jednakże działanie jego przejawia się w inny sposób niż za czasów apostołskich<sup>123</sup>. Apostołowie działali pod wpływem aktualizującego się objawienia, dzięki czemu nie byli w swym nauczaniu niezależni od kryteriów wcześniejszych od siebie. Nauczanie zaś okresu poapostolskiego musi sięgać do takich kryteriów i mozołnie poszukiwać rozwiązań, choć posiada gwarancję, że wynik tego poszukiwania nie będzie sprzeczny z objawieniem. Stąd wynika konieczność odwoływania się Kościoła do kryteriów, takich jak poglądy ojców czy teologów lub wiara całego Kościoła. Narzędzia te bowiem przechowują i zgłębiają naukę objawioną (przedmiot tradycji), jak również wyrażają ją właściwymi sobie środkami ekspresji.

Choć w okresie poapostolskim tradycja aktywna ma charakter wyłącznie kontynuujący, jednakże możliwe jest głębsze zrozumienie przedmiotu tradycji, jasne i wyraźne uświadomienie sobie przez Kościół tego, co w sposób ukryty było zawarte w depozycie objawienia. Nieomyślność urzędu nauczycielskiego gwarantuje, że proces zgłębiania przedmiotu tradycji, a więc rozwój tradycji aktywnej, doprowadza do bezbłędnych wyników<sup>124</sup>.

Teolog często spotyka się z rozwojem tradycji aktywnej, szczególnie wyraźnie przy okazji nowych definicji dogmatycznych. Dotąd jednak nie jest jeszcze należycie zbadana ani istota tego procesu ani prawa nim rządzące. Niewątpliwie rozwój tradycji jest wieloraki i nie można wszystkich jego konkretnych form, o których świadczy historia dogmatów, sprowadzić

<sup>123</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 259.

<sup>124</sup> Por. E. Dhanis, *Révélation explicite et implicite*, *Gregorianum* 34 (1953) 187—237.

do jednego schematu. Teologia nie posiada na tym odcinku zadawalających rozwiązań. Nie jest możliwe omawiać na tym miejscu poszczególne teorie, które usiłują wyjaśnić to zagadnienie<sup>125</sup>. Niewątpliwie jednak pewną jest rzeczą, że nie tłumaczą należycie skomplikowanej rzeczywistości wszelkie teorie sprowadzające ten rozwój do logicznej dedukcji wyprowadzającej wnioski z przesłanek za pomocą rozumowania sylogistycznego, którego struktura jest niejednakowo przedstawiana<sup>126</sup>. Ujęcia takie traktują bowiem objawienie i tradycję przedmiotową jako system zdań, z których za pomocą analizy logicznej wydobywa się treść zawartą w nich w sposób ukryty. Historia dogmatów, zwłaszcza maryjnych, wyraźnie wykazuje niedostateczność takich rozwiązań.

We wszystkich próbach wyjaśnienia rozwoju tradycji aktywnej należy uwzględnić obok dedukcji logicznej również bezpośrednią działalność Ducha Świętego, który w tajemniczy sposób, nieskrępowany prawami logicznej dedukcji, doprowadza Kościół do głębszego wglądu i zrozumienia przedmiotu tradycji. W procesie tym ludzie posługują się wprawdzie dla pełniejszego wyrażenia prawdy objawionej również naturalną zdolnością rozumowania, lecz kofzystają przede wszystkim z nadprzyrodzonego wpływu Ducha Świętego, który kieruje rozwojem doktryny objawionej w sposób przewyższający ludzkie rozumowania<sup>127</sup>. Dzięki temu cały Kościół posiadający namaszczenie Ducha Świętego (1 Jan 2, 20) kierowany jest przez Boga do wierzenia w konkretną prawdę jako objawioną, choć nierzadko trudno teologom wykażać metafizyczną konieczność jej wynikania z prawd wcześniej nieomylnie zdefiniowanych. Kościół odkrywa w dokumentach tradycji wieków poprzednich głębszą treść niż może wydobyć z nich analiza filologiczna czy historyczna<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Por. I. Różycki, *Dogmatyka*, Kraków 1947, 1, 71—105; M. Flick, *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*, *Gregorianum* 33(1952) 5—24; W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, 177—199.

<sup>126</sup> Por. M. Tuyaeerts, *L'évolution du dogme*, Louvain 1919; C. Boyer, *Relazioni tra il progresso filosofica, teologico, dogmatico*, *Gregorianum* 33 (1952) 168—182; *Lo sviluppo del dogma*, w pracy zbiorowej pt. *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, 1, 359—386; G. Filograssi, *Tradizione divino-apostolica a Magistero della Chiesa*, *Gregorianum* 33 (1952) 135—167.

<sup>127</sup> Por. Pius XII, *Munificentissimus Deus*, *Acta Apostolicae Sedis* 42(1950) 769; „*Veritatis Spiritus... (universam Ecclesiam) ad revelatarum perficiendam veritatem cognitionem infallibiliter dirigit*”.

<sup>128</sup> Por. W. J. Burghardt, art. cyt. 29—32; H. Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, w pracy zbiorowej pt. *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 1—62; P. A. Liégé, *Dogme, Catholicisme* 3, 957—963; K. Rahner, *Dogmenentwicklung*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1959) 457—463; *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, w pracy pt. *Schriften zur Theologie, Einsiedeln*<sup>2</sup> 1956, 1, 49—90; *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, w pracy pt. *Schriften zur Theologie, Einsiedeln* 1960, 4, 11—50; Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 267; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München<sup>6</sup> 1960, 1, 84—101; München<sup>3—5</sup> 1958, 3 777—786; München<sup>2</sup> 1961, 5, 34—48.

Różne okazje i sytuacje przyczyniają się do wzrostu zrozumienia objawienia czyli do rozwoju tradycji aktywnej<sup>129</sup>. Nierzadko przyczyniają się do tego błędy i herezje, które zmuszają do głębszego wnikania w treść objawienia. Życie religijno-liturgiczne, praktyka i doświadczenie życiowe Kościoła ułatwiają głębszy wgląd w treść objawienia. Nawet objawienia prywatne, choć nie wchodzą w zakres objawienia publicznego, służą ożywieniu życia religijnego oraz zwracają uwagę na zagadnienia dotychczas niezbadane<sup>130</sup>.

Rozwojem tradycji aktywnej kieruje Duch Święty, a kryterium prawdziwości tego rozwoju stanowi urząd nauczycielski Kościoła, który dzięki charyzmatowi nieomylności pochodzącemu od Ducha Świętego zabezpieczony jest przed błędem w swoich definitywnych rozstrzygnięciach.

Duch Święty czuwa więc za pośrednictwem urzędu nauczycielskiego nad prawidłowym rozwojem tradycji. Osąd tego urzędu jest ostatecznym kryterium prawdziwości wyników tego rozwoju. W ten sposób właściwym sprawcą rozwoju tradycji aktywnej jest Duch Święty poprzez swe wielorakie działanie w Kościele. Nieomylna definicja dogmatyczna władzy nauczycielskiej Kościoła nie stwarza związku ogłoszonej prawdy z objawieniem, lecz jedynie potwierdza swym nieomylnym autorytetem jego uprzednie istnienie. Kościół po prostu ogłasza, że konkretna prawda istotnie zawiera się w depozycie bosko-apostolskiej tradycji. Do teologii zaś należy wyjaśnić sposób, w jaki prawda to została przez Boga objawiona.

W zagadnieniu rozwoju tradycji aktywnej trzeba zawsze zwracać uwagę na wyższość tradycji ontycznej nad wszelkimi sformułowaniami tradycji słownej pozaskrypturystycznej. Formuły słowne nie wyczerpują rzeczywistości nadprzyrodzonej, lecz są jedynie cząstkowymi jej odzwierciedleniami, nierzadko potem poprawianymi i udoskonalanymi. W okresie przedniciejskim spotkać można wiele wypowiedzi ojców Kościoła w kwestiach chrystologicznych czy trynitarnych, które są bardzo niedokładne, choć wiara tych ojców była zupełnie poprawna. Późniejsze pokolenia chrześcijańskie dochodzą do pełniejszego zrozumienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, które czasami trudno wyprowadzić dedukcyjnie ze spisanych dokumentów tradycji. Z drugiej zaś strony często można spotkać u ojców zadziwiające zgłębienie sensu Pisma św., znacznie przerastające szczupły aparat badawczy, jakim dysponowali oni w komentowaniu Pisma św. Wnikali bowiem w sens Pisma św. opierając się na zrozumieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, którą żyli. Tłumaczyli po prostu sens tego, co było treścią życia Kościoła<sup>131</sup>.

Rozwój tradycji aktywnej stawia problem wartości formuł słownych,

---

<sup>129</sup> Por. J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, w pracy zbiorowej pt. *Sacrae Theologiae Summa*, Madryt<sup>4</sup> 1958, 1, 761.

<sup>130</sup> Por. Pius XII, *Haurietis aquas*, *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956) 340.

<sup>131</sup> Por. Y. Y. M.-J. Congar, *Tradition et vie ecclésiastique*, *Istina* 8 (1961—1962) 415—416.

które pojawiają się w nauczaniu Kościoła<sup>132</sup>. Nieomyślność nauczania kościelnego gwarantuje im bezbłądność, jednakże nie zapewnia, że są najpełniejszym i ostatecznym przedstawieniem prawdy objawionej. Możliwe więc jest uzupełnienie ich przez dalsze określenia dogmatyczne, które nie zmieniają sensu poprzednich formuł, lecz dopełniają je przez podkreślenie aspektów poprzednio nie wyrażonych dostatecznie jasno, ponieważ żadne pojęcie ludzkie nie potrafi w pełni oddać prawdy nadprzyrodzonej. Nieomyślność nie jest więc równoznaczna z wyczerpującym przedstawieniem objawienia. Następujące po sobie pełniejsze formy wyrażenia prawdy objawionej nie mogą jednak być sprzeczne z wcześniejszymi lub zmieniać ich sensu. Żadnej nieomyślnej definicji nie można traktować jako kresu zgłębiania depozytu objawionego, gdyż zawsze istnieje możliwość dalszego jej rozwinięcia i pogłębienia, uzupełnienia i pełniejszego naświetlenia. W ten sposób dogmat nie tylko jest końcem okresu dotychczasowych poszukiwań, lecz również początkiem nowych badań<sup>133</sup>, a formuła definicji nabiera pełniejszego znaczenia przez późniejsze uzupełnienia. Uzupełnienia te jednak nie mogą przekreślać pierwotnego sensu nieomyślnej definicji wydanej uprzednio<sup>134</sup>.

\*  
\*                      \*  
\*

Tradycja dogmatyczna przedstawia do dziś zagadnienie bardzo skomplikowane. Dotychczasowe próby jego rozwiązania trudno uznać za wystarczające. Analiza zarówno przedmiotu, jak form tej tradycji wykazuje jeszcze wiele braków, zasadnicze problemy są zaledwie naszkicowane. Brakuje nie tylko zadawalających studiów historycznych (nawet na odcinku najbardziej badanym pojęcia tradycji w okresie soboru trydenckiego), lecz również w większym jeszcze stopniu odczuwa się potrzebę opracowań systematycznych podających syntezę wszystkich elementów składających się na pełne pojęcie tradycji dogmatycznej.

W naszych czasach dokonuje się ważna przemiana dotycząca kierunku badań w dziedzinie teologii tradycji. Pojawiają się usiłowania przewyciężenia poglądu dominującego przynajmniej od stu lat, który utożsamia tradycję z działalnością urzędu nauczycielskiego, aktywność zaś wszystkich innych elementów składowych Kościoła sprowadza praktycznie do roli drugorzędnych przejawów, pochodnych w stosunku do nauczania hierarchii. Teologia

---

<sup>132</sup> Por. G. Rambaldi, *Immutabilità del dogma e delle formule dogmatiche*, *Gregorianum* 33(1952) 58—84; R. Garrigou-Lagrange, *Natura e valore delle formule dogmatiche*, w pracy zbiorowej pt. *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milano 1957, 1, 387—413; D. Bonifazi, *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea*, Roma 1959.

<sup>133</sup> Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w pracy pt. *Schriften zur Theologie, Einsiedeln*<sup>2</sup> 1956, 1, 169—170.

<sup>134</sup> Por. P. Lengsfeld, dz. cyt. 202—204.



chętnie podkreśla obecnie pewną samoistność tradycji ustnej w stosunku do nauczania autorytatywnego i usiłuje określić jej naturę.

Ustala się kierunek, który traktuje tradycję ustną jako żywe przekazywanie depozytu prawd objawionych przez cały organizm Kościoła i wszystkie jego członki. Jednocześnie kierunek ten podkreśla, że tradycja ustna jest pewną funkcją przekazywanej w Kościele nadprzyrodzonej rzeczywistości ontycznej. Kościół nauczający i wierzący uświadamia sobie treść tradycji ontycznej oraz wyraża ją w formie tradycji słownej. Rozwój tradycji ustnej sprowadza się do pełniejszego i wyraźniejszego wypowiedzenia treści posiadanej i przeżywanej przez Kościół w sposób ukryty. Początkowo treść ta zostaje zamknięta w Piśmie św. Wszelka tradycja ustna jest wyjaśnianiem i nawiązywaniem do Pisma św. Rozwiązanie to wyraźnie podkreśla organiczną jedność Pisma św. i tradycji, unika więc obu krańcowych stanowisk — zarówno protestanckiego, które prowadzi do wchłonięcia tradycji przez Pismo św., jak pozycji katolickiej kontrreformacji umniejszającej rolę Pisma św. na „korzyść” tradycji.

Tradycja katolicka nie polega na odświeżaniu starych formuł, na powtarzaniu przeszłości, lecz oznacza coraz pełniejsze świadome życie chrześcijańskie całego Kościoła Chrystusowego.

28.II.1963

## LA TRADITION AUX SOURCES DE LA THÉOLOGIE

### R É S U M É

La théologie contemporaine aime à souligner le fait que la Tradition chrétienne, cette „transmission” du Révélé, est le fruit d'une décision du Père, qui a offert et livré son Fils pour le salut du monde. Cette „tradition” du Fils par le Père est, pour l'humanité, la synthèse de tous les autres dons reçus (Rom. 8,31—32). C'est en même temps un acte du Fils, qui se livre lui-même (Eph. 5,25). Elle est la source même de la Tradition chrétienne, qui est la continuation de l'oeuvre du salut inaugurée par le Christ. L'ensemble de la mission de salut du Christ est transmise avec le message doctrinal par les soins et dans le cadre de l'Église. Finalement c'est le Christ lui-même qui se transmet par l'intermédiaire des Apôtres et de leurs successeurs agissant sous la motion de l'Esprit St.

Durant son action terrestre, Jésus-Christ n'était pas seulement le sujet transmettant mais l'objet transmis de la Tradition. Révélation vivante de Dieu à l'humanité, il annonçait la vérité sur lui-même et se livrait pour le salut du monde. Il s'agit donc à la fois d'une transmission dans l'ordre logique et dans l'ordre ontique: tradition des vérités (jugements émis en paroles) et transmission de réalités. La transmission de la réalité surnaturelle

se fait dans l'Église par l'intermédiaire de la parole transmise, tandis que les effets ontiques accompagnent la tradition de la parole dans l'acceptation ou le rejet de la grâce, c'est à dire de la réalité surnaturelle.

La Tradition divine apostolique dans son acception la plus totale désigne donc aussi bien la transmission des expressions verbales (Tradition verbale) et la transmission de la réalité surnaturelle elle-même (Tradition ontique), c'est à dire qu'elle est la transmission des mystères divins révélés par Jésus-Christ par le moyen de la parole et par l'administration des sacrements. Dans un sens plus restreint, la Tradition divine apostolique désigne la tradition verbale c'est à dire la transmission des affirmations touchant l'objet de la foi (de la réalité surnaturelle) contenus dans l'enseignement des apôtres. Dans la Tradition ainsi comprise, la première place revient à l'Écriture sainte, qui est d'origine divine et, chronologiquement, le document le plus ancien de la Tradition verbale. Tous les autres éléments de la Tradition transmis par la suite doivent être en accord avec ce premier document. C'est pourquoi l'Écriture demeure toujours la source principale de l'enseignement de la foi et de la théologie dogmatique. Elle constitue la tradition mystérieuse et fermée de la communauté primitive, alors que la tradition actuelle est le développement et l'explication de l'Écriture. Le commentaire de l'Écriture donné par la Tradition, spécialement dans les définitions infaillibles, règle la foi des individus en soumettant à l'autorité de l'Écriture.

Le même Esprit-Saint dirige la main du scribe inspiré qui compose les textes de l'Écriture, et garde l'Église de l'erreur lorsqu'elle expose et explique le contenu de l'Écriture, forte de l'assurance reçue du Christ qu'elle comprend selon son esprit la Parole reçue. La parole infaillible de Dieu se trouve donc contenue à la fois dans l'Écriture et dans la Tradition, c'est à dire dans l'Église.

La Tradition verbale de la communauté primitive s'est exprimée dans les livres écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint qui forment le canon du Nouveau Testament. À côté de ces livres existe toujours la tradition verbale non écrite (Tradition orale). Ces désignations (orale, non écrite) n'entendent pas exclure de la Tradition verbale extra-scripturaire les documents „écrits". Elles disent seulement que ces documents „écrits" se distinguent essentiellement des écrits inspirés. Aussi ne peut-on englober l'Écriture Sainte dans la Tradition que dans un sens très large, lorsqu'on veut parler de toutes les formes verbales de la transmission du dépôt révélé. Au sens strict la Tradition désigne uniquement la Tradition orale, c'est à dire la transmission de la Révélation par toute voie autre que l'Écriture.

Le fait de l'existence des Livres inspirés pose inévitablement le problème de la valeur de la Tradition orale: le contenu de cette dernière en vérités révélées est-il plus riche que celui de l'Écriture? Autrement dit: y a-t-il des vérités révélées dont l'Écriture ne parle pas?

Mieux que la théorie des deux sources partielles (complémentaires) ou que la théorie de la source unique, la théorie de deux sources organiquement jointes semble répondre à la réalité: l'Écriture et la Tradition contiendraient chacune l'ensemble de la Révélation. Mais la Tradition aurait cet avantage sur l'Écriture qu'elle accentue les contours des vérités à croire alors que l'Écriture les présente plutôt dans leur ensemble ou par simple allusion. Cette dernière théorie est la moins imparfaite, car elle ne sacrifie rien des prérogatives de l'Écriture — Parole de Dieu, et rend mieux compte des décisions du Magistère et du rôle de la théologie, qui demandent l'appui de la Tradition. Elle permet d'expliquer plus facilement le fait des dernières définitions dogmatiques: Immaculée Conception et Assomption de la T. S. Vierge, car il lui suffit d'un point d'attache très tenu

dans l'Écriture pour la définition d'une vérité révélée qui s'appuie surtout sur la Tradition.

Par ailleurs Écriture Ste (tradition verbale scripturaire) et Tradition orale (tradition verbale extra-scripturaire) sont organiquement unies puisqu'elles expriment toutes deux la même tradition ontique constamment transmise dans l'Église. D'où la possibilité pour la tradition orale de donner une explication adéquate et un commentaire parfait du contenu de l'Écriture: les deux formes de la tradition verbale qu'elles représentent sont en effet le reflet de la même Tradition ontique, de cette réalité surnaturelle fidèlement transmise dans l'Église depuis l'origine. Il n'existe pas un seul dogme que l'Église aurait défini en s'appuyant soit uniquement sur l'Écriture soit uniquement sur la Tradition. L'unité organique de l'Écriture et de la Tradition pourrait être comparée à l'unité de la vision binoculaire: les deux yeux forment un seul organe de la vue et leur action conjointe est indispensable pour apprécier parfaitement le monde extérieur avec ses volumes et son relief.

On peut constater dans le monde des théologiens de notre temps la croissance constante du nombre des partisans de cette théorie, comme on l'a vu en particulier au cours des discussions à propos du sens et de la portée du décret de Trente sur l'Écriture et les traditions. L'auteur de l'article présente les principaux théologiens qui prirent part à la discussion et leurs arguments: J. R. Geiselman, H. Lennerz et J. Beumer. Il prend nettement parti pour J. Beumer, qui tient la théorie de l'unité organique.

La distinction entre la Tradition et l'Écriture est à faire non pas tant dans la différence d'objet qu'elles transmettent que dans la manière de le transmettre. La Révélation est transmise dans l'Écriture sous forme de livres écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint, alors que le même objet est transmis par la tradition verbale extrascripturaire (tradition orale) par le moyen de formes concrètes multiples. L'énumération et la définition de ces formes permet de préciser les cheminements de la Tradition et de découvrir les thèmes de la tradition orale.

Dans la théologie catholique des XIX et XX siècles on peut remarquer un courant de pensée très fort qui voudrait identifier la Tradition avec le Magistère et même restreindre sa portée aux décisions infaillibles de ce Magistère (A. Deneffe). Sans aucun doute l'enseignement infaillible de l'Église est garant de l'authenticité de la Tradition et son interprète objectif; on ne peut cependant pas identifier ni réduire la Tradition vivante à l'action du Magistère. D'ailleurs les documents du Magistère eux-mêmes distinguent clairement la Tradition du Magistère. La transmission de ce qui fait l'objet de la Tradition s'opère par l'enseignement ainsi que par la foi de l'Église entière.

Parmi les actes de l'Église enseignante les définitions infaillibles des conciles et des Pontifes Romains sont au premier rang: on y peut toujours distinguer le caractère collégial du pouvoir de l'Église. Toutes les déclarations infaillibles en matière de foi et de morale ont leur source dans le collège des évêques sous la direction du Pape: en effet on peut toujours y reconnaître l'opinion de l'épiscopat entier, en toute clarté dans les décisions conciliaires, plus discrètement dans les déclarations ex cathedra du Pape.

Cette solution n'introduit nullement l'hypothèse d'une dépendance du Pape à l'égard des évêques. Elle souligne seulement l'unité organique du Pontife Romain avec le collège des évêques.

L'objet de la Tradition est aussi transmis par l'Église enseignée au sein de laquelle on distingue généralement trois groupes: les Pères de l'Église, les théologiens et les simples fidèles. Ils ont tous une part active dans la

transmission du dépôt de la Tradition car la valeur de leur témoignage ne se réduit pas à livrer passivement les thèmes présentés par le Magistère de l'Église. L'âme chrétienne en effet est douée d'un véritable organisme surnaturel qui a son origine dans l'Esprit Saint et demeure sous son action. Ce qui lui permet d'approfondir activement l'objet de la foi qu'elle reçoit.

Un des moyens de transmission du Révélé tant par l'Église enseignante que par l'Église enseignée réside mystérieusement dans la Sainte Liturgie. La hiérarchie en effet approuve les pratiques de la Liturgie; elle considère la prière publique comme l'expression de sa foi. Quant aux fidèles, ils prennent part à la Liturgie et vivent de ses thèmes. La Liturgie est donc un des moyens privilégiés de la transmission du Révélé, puisqu'elle consiste à mettre en oeuvre les mystères du christianisme, c'est à dire l'élément essentiel de la Révélation. Aussi la Liturgie permet-elle de transmettre aussi bien la tradition ontique que la tradition verbale. Ce qui a permis au cours des âges d'affirmer: „Lex orandi, lex credendi”.

Un dernier point: la Tradition active, c'est à dire l'approfondissement du Révélé, est soumis à une loi inévitable d'évolution, du moment qu'elle est confiée à un organisme vivant: l'Église. Le degré d'approfondissement du dépôt révélé peut évoluer, de même que peut grandir la clarté de son exposition par l'Église enseignante ainsi que l'intensité d'adhésion de l'Église enseignée. Le développement de la tradition orale n'est en définitive qu'une expression plus claire et plus totale des richesses du Révélé gardé et vécu mystérieusement par l'Église. À l'origine le Révélé était enfermé dans l'Écriture. Tout tradition orale est une explication de l'Écriture et un appel à l'Écriture. La solution présentée insiste sur l'unité organique de l'Écriture et de la Tradition, évitant les positions extrêmes, aussi bien la réduction protestante de la Tradition à l'Écriture que la dépréciation du rôle de l'Écriture par la Contre-réforme catholique en faveur de la Tradition.