

Paweł Borto

Yves'a Congara spojrzenie na Kościół jako podmiot tradycji

Kieleckie Studia Teologiczne 2, 153-176

2003

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

YVES'A CONGARA SPOJRZENIE NA KOŚCIÓŁ JAKO PODMIOT TRADYCJI¹

Panoramyczne spojrzenie na studia poświęcone zagadnieniu Tradycji pokazuje znamieny fakt. O ile w latach bezpośrednio następujących po ogłoszeniu Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym takich publikacji było bardzo dużo², zwłaszcza że w drugim rozdziale tego dokumentu Kościół po raz pierwszy wyraził w sposób systematyczny swą naukę na temat Tradycji i jej rozwoju³, o tyle w późniejszym czasie można mówić o pewnym pozostawieniu na boku systematycznej refleksji nad Tradycją, szczególnie w polskiej literaturze teologicznej. Jeśli już pojawiają się jakieś opracowania na ten temat, zwykle łączy się to z przypadającą rocznicą promulgacji *Dei Verbum*, a prac, które pod tym kątem omawiają teologię danych autorów jest niewiele⁴.

¹ W niniejszym artykule wykorzystano owoce badań zawartych w pracy doktorskiej: P. Borto, „Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca”, Lublin 2003, s. 318 (mps).

² Ze względu na ilość tych publikacji trudno byłoby przytoczyć tutaj choćby najważniejsze. Bibliografię tych pozycji można skompletować przeglądając najnowsze publikacje na ten temat, zwłaszcza zachodnioeuropejskie (por. przyp. 4).

³ W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o Tradycji Świętej*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, S. Grzybek (red.), Kraków 1968, s. 64; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution „Dei Verbum”*, „Gregorianum”, 47 (1966), s. 28. Warto tu na pozycję autorstwa U. Bettiego, który uczestniczył bezpośrednio w pracach nad drugim rozdziałem KO i dokładnie oddał przebieg dyskusji wokół Tradycji: U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica „Dei Verbum”*, Roma 1985.

⁴ Oprócz artykułów, haseł oraz opracowań w ramach podręczników teologii fundamentalnej, czy też komentarzy do *Dei Verbum*, w katolickiej literaturze zachodnioeuropejskiej najważniejsze pozycje książkowe ostatnich lat to: A. Romita, *La Tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa. Storia di un dialogo fra teologi orientali e occidentali*, Torino 1983; P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris 1988; *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, D. Wiederkehr (wyd.), Freiburg 1991; P. Grelot, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l’Église*, Paris 1995 (książka jest zbiorem artykułów napisanych wcześniej), A. Buckenmaier, „*Schrift und Tradition*” seit dem Vatikanum II.

To pierwsza racja, która usprawiedliwia podjęcie badań nad wkładem Y. Congara w opracowanie teologii Tradycji, zwłaszcza że niektórzy teologowie, jak choćby J. D. Szczurek, określają je jako najpełniejsze opracowanie pojęcia Tradycji w Kościele⁵.

Racja druga wypływa z samej natury dokumentu, w którym Kościół wyraził swoje rozumienie Tradycji. Choć bowiem nowość i wartość tej doktryny są niewątpliwe, wydaje się jednak, że należałoby traktować ją raczej jako *terminus a quo*, niż *terminus ad quem*, czyli bardziej jako podstawę do dalszej refleksji, niż wyczerpanie wszystkich możliwości badawczych⁶.

Wypada tu jeszcze wskazać na powody, dla których w naszej refleksji nad kwestią Tradycji zagadnienie ujmujemy nie w sposób abstrakcyjny i szeroki, ale w ścisłym związku z tajemnicą Kościoła i mówimy o Kościele jako podmiocie Tradycji. Racji takiego „uściślenia” tematu i wyboru takiego „klucza hermeneutycznego” jest kilka.

Vorgeschichte und Rezeption, Paderborn 1996; W. Knoch, *Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift und Tradition*, Paderborn 1997; F. Scaria, *Tradition and progress in the Church in the light of „Dei Verbum”*, Roma 1997 (*Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificii Universitatis Urbanianae*); J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998; E. Cattaneo, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa: Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999.

W polskiej literaturze podobnych pozycji jest jeszcze mniej, a wśród najważniejszych należy wymienić: W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976; *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie*, T. Dzidek – B. Sieńczak – J. D. Szczurek (red.), Kraków 1994.

⁵ Por. J. D. Szczurek, *Pojęcie Tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele...*, dz. cyt., s. 87.

⁶ Por. J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition...*, dz. cyt., s. 297. Niektórzy autorzy wskazują na potrzebę opracowania takich zagadnień, jak: kryteria pozwalające lepiej odróżnić Tradycję od tradycji, uściślić każdorazowo, w jakim sensie dokument soborowy używa słowa „tradycja”, w ujęciu relacji między Pismem a Tradycją uwzględnić wkład Ojców Wschodu oraz teologii prawosławnej – por. F. Arduzzo, *La „Dei Verbum” a trent’anni a distanza*, „Rassegna di Teologia”, 37 (1996), s. 41. P. Grelot wskazuje przede wszystkim na niewystarczające rozróżnienie między Tradycją apostołską a tradycją kościelną, w czym widzi źródło dalszych problemów, które w tekście soborowym nie zostały ostatecznie rozwiązane – tenże, *La Tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l’Église*, Paris 1995, s. 55. A. Dulles zwrócił w tym kontekście uwagę na niedostateczne opracowanie kryteriów pozwalających na odróżnienie autentycznej Tradycji od tego, co nią nie jest – por. artykuł: A. Dulles, *Autentyczność i nieautentyczność Tradycji*, tłum. B. Floriańczyk, „Communio” (wydanie polskojęzyczne), 131 (2002), nr 5, s. 90–97.

Nie chodzi tu tylko o to, by szerokie zagadnienie Tradycji ukazać w jakimś aspekcie i w ten sposób „uciec” przed koniecznością przeprowadzenia szeroki- kich i pogłębionych badań, które wykraczają poza granice publikacji o charak- terze artykułu. Racje te wiążą się przede wszystkim z myślą samego autora, którego wyniki badań chcemy pokrótce zreferować. Y. Congar w swym sys- tematycznym opracowaniu zagadnienia Tradycji uważał bowiem, że nie moż- na oddzielać jej od życia Kościoła. W zakończeniu swej książki *La Tradition et la vie de l'Église*, którą zredagował jeszcze przed zatwierdzeniem Konstytu- cji *Dei Verbum*, podał wspianą syntezę dotyczącą roli Tradycji w Kościele. Przyznał tam między innymi, iż badania nad Tradycją ukazały mu ją jako istnie- jącą w sercu Kościoła i że w jakimś sensie jest ona życiem Kościoła⁷. Sobór Watykański II niedługo potem uroczystie stwierdził, iż Tradycja jest ściśle związana z życiem Kościoła (por. KO 8)⁸.

Kolejny powód takiego ujęcia tematu ma charakter bardziej systematycz- ny i uściślający. Konieczne jest bowiem jasne przedstawienie relacji między Kościołem a Tradycją, ponieważ utożsamienie Tradycji z życiem Kościoła by- łoby błędem. To, że Tradycja jest w Kościele i „w jego sercu”, nie oznacza jeszcze, iż można ją z nim utożsamiać. Congar wielokrotnie dawał wyraz takiemu przekonaniu, a soborowa doktryna ujmuje ten problem podobnie. Zdaniem ojców soborowych, Kościół winien bowiem patrzeć na Tradycję nie tylko jako na coś, co w nim jest, ale także jako na dar, w którym może kontem- plować Boga (por. KO 7). Kościół jawi się więc jako społeczność, w którą wpisana jest Tradycja, a zarazem jako społeczność, która jest świadoma, iż to, co przekazuje, zostało jej powierzone, pochodzi skądinąd i że ostatecznym źródłem Tradycji nie jest ona sama.

Dla syntetycznego przedstawienia poglądów Y. Congara na to, w jaki spo- sób Kościół pełni rolę podmiotu wobec Tradycji poczynimy trzy kroki, których zadaniem będzie możliwie najlepsze ukazanie tego, jak opracował on tę kwe- stię. W pierwszym z nich wskażemy, w jakim sensie można przyjąć, że Ko- ściół otrzymał Objawienie. Jest to bowiem warunek, by można mówić, iż Kościół je przekazuje (Tradycja w sensie aktywnym) i nosi w sobie bogactwo Tradycji (Tradycja w sensie pasywnym). Następnie zostanie uwypuklone to, w jaki spo- sób poszczególni członkowie Kościoła uczestniczą w akcie przekazu Objawie- nia, czyli włączają się w proces przekazu i tworzenia Tradycji. Ostatnim etapem

⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris 1984², s. 117 (cytowa- na pozycja została wydana w 1984 r., lecz pierwsze wydanie zredagowane było już w roku 1963).

⁸ W tekście soborowym wyraźnie rysuje się wpływ idei „żywej tradycji” szkoły tybindzkiej i jest oczywiste, iż chodzi o *traditio realis*, tj. nie tylko o doktrynę, lecz również o życie i kult Kościoła – por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede...*, dz. cyt., s. 152.

będzie podjęcie zagadnienia relacji Ducha Świętego do Kościoła jako podmiotu Tradycji, a pewnym dopełnieniem tej analizy będzie krótka próba szkicu perspektyw, otwierających się w kontekście myśli Congarowej.

Do tego krótkiego szkicu drogi, jaką zamierzamy przebyć w naszej refleksji, konieczne jest jeszcze jedno dopowiedzenie. Chodzi o kwestię terminologii i rozumienia pojęcia Tradycji. Y. Congar podkreślał, że pojęcie Tradycji może być rozumiane tak w aspekcie aktywnym (jako przekaz Objawienia albo Dobrej Nowiny), jak też i w aspekcie biernym (pewne treści, które są przekazywane) i tych aspektów nie można oddzielać od siebie, gdyż oba są ściśle ze sobą powiązane i żaden nie istnieje bez drugiego⁹. Widać w tym całe bogactwo pojęcia Tradycji a zarazem trudność, z jaką musi zmierzyć się refleksja nad zagadnieniem Tradycji. Czasami można bowiem i trzeba uściślać: mówić o Tradycji odróżniając ją od Pisma Świętego, o Tradycji Jezusa Chrystusa, Apostołów, Ojców Kościoła itp.¹⁰ W naszej refleksji będziemy zawsze mieć na względzie ten najszerszy sens, a uściślenia będziemy dokonywać za każdym razem, kiedy taka konieczność się pojawi.

1. Kościół powszechny depozytariuszem Objawienia

Congar wierny swej metodzie o charakterze historyczno-teologicznym, temat Kościoła jako depozytariusza Objawienia ujął w tych właśnie kategoriach. Zwracając uwagę na to, iż Objawienie dokonało się w historii, francuski teolog widział osobę Jezusa Chrystusa jako ostateczne wypełnienie dziejów Objawienia. To Chrystus jest „pełnym Słowem Boga” i w odniesieniu do Niego prorocy i Apostołowie są narzędziami Objawienia. Chrystus jest pełnią, o czym, zdaniem Congara, przekonuje choćby Przemienienie na Górze Tabor. Mojżesz i Eliasz – figury Prawa i Proroków, znikają, a kiedy Apostołowie podnoszą oczy, widzą tylko Jezusa oraz słyszą głos Ojca: *Jego słuchajcie*, bowiem to On jest Tym, którego dotyczą oba Testamenty – Stary, jako Jego oczekiwanie, i Nowy jako Jego model (por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36)¹¹.

Jezus Chrystus jako posłany przez Ojca i jako świadek Ojca – *Filipie, (...) kto Mnie widzi, widzi i Ojca* (J 14, 9) – przekazał swoją misję Apostołom. Congar zwracał też przy tym uwagę na zasadę, która obowiązywała

⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963, s. 65–66 (dalej ET). Congar dodał przy tym ważne uściślenie – jeśli używa się określenia „Tradycja” w sensie aktywnym, zawsze odnosi się ono do całości depozytu, jaki Kościół otrzymał od Apostołów (czyli także do Pisma).

¹⁰ Por. Z. J. Kijas, *Tradycja*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, M. Rusecki – K. Kaucha – I. S. Ledwoń – J. Mastej (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 1260–1261.

¹¹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 42.

już w judaizmie: autorytet posyłającego przechodzi na posłanego – echo tej zasady jest obecne w Nowym Testamencie w słowach: *Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał* (Łk 10, 16; por. Łk 9, 48; Mt 10, 40; Mk 9, 37; J 13, 20)¹².

Toteż dla dominikańskiego teologa Apostołowie oraz Kościół zostali ustanowieni jako kontynuatorzy misji Jezusa. Napisał on tak: „Istnieje w świecie realnie, ustanowione przez Boga, ciało, które jest nośnikiem i przekazicielem tego, co Bóg przekazał światu, ażeby ten tym żył i był zbawiony”¹³. Konieczność wspólnoty, której zostaje powierzone Objawienie, wynika bowiem, według Congara, z faktu, iż Objawienie nie może być przekazywane inaczej, jak tylko żywa i implikująca życie doktryna, a nie tylko jako dokument czy zespół prawd¹⁴.

Należy zauważyć, że francuski teolog mówiąc o misji Apostołów i Kościoła w przekazywaniu Objawienia, mówił o przekazywaniu i głoszeniu Ewangelii: Apostołowie i Kościół otrzymali Ewangelię i dalej na nich spoczywa obowiązek jej przekazu. Nawiazywał tu do trydenckiego rozumienia słowa Ewangelia jako treści Objawienia – treści, którą przyniósł Jezus Chrystus i której centrum jest On sam¹⁵.

Fakt, iż Kościół otrzymał Ewangelię, nie oznacza jednak, że ma prawo głosić coś innego, niż zostało mu dane i przemawiać w swym własnym imieniu czy dodawać coś do niej. Dla Congara było to jasne, o czym świadczy jego uwaga na temat pojmowania natury Kościoła. Francuski teolog zauważył mianowicie, iż niektóre sposoby przedstawiania idei „Wcielenia kontynuowanego”, według której Kościół byłby Ciałem Chrystusa, jego usta – ustami Chrystusa, a to, co wypowiada – słowami pochodzącymi bezpośrednio z ust Chrystusa, niedostatecznie biorą pod uwagę różnicę, jaka zachodzi między zjednoczeniem we Wcieleniu a zjednoczeniem wynikającym z Przymierza między Chrystusem a Kościołem. Ciało Mistyczne, jakim jest Kościół, dalej bowiem zachowuje swą szczególną podmiotowość w odniesieniu do Chrystusa, swego Pana. Kościół nadal posiada w odniesieniu do Chrystusa własną odpowiedzialność i wolność, a Chrystus nie gwarantuje niczego więcej, jak tylko ostatecznych decyzji, dotyczących samej rzeczywistości Przymierza¹⁶.

¹² Por. tamże, s. 43.

¹³ Tamże, s. 43 (tłum. moje).

¹⁴ Y. Congar napisał: „Le message du Christ à l'humanité n'est pas tout entier renfermé dans un document divin écrit; mais il est encore et surtout une doctrine vécue, impliquée dans la vie...” – tenże, ET, s. 122.

¹⁵ Por. Y. Congar, ET, s. 76.

¹⁶ Por. tamże, s. 79.

Tę myśl rozwinął później w swym artykule *La personne „Église”*¹⁷. Dokonał w nim najpierw analizy o charakterze historycznym i wskazał, w jaki sposób w teologii ujmowano relację między Chrystusem a Kościołem rozumianym jako Ciało Chrystusa i istniejącym na sposób jednej osoby¹⁸. W swej konkluzji Congar podkreślił, że najlepiej to, w jaki sposób Kościół jest Ciałem Chrystusa i na ile można mówić o osobowym istnieniu Kościoła, wyraża obraz Oblubieńca i Oblubienicy. W ten sposób bowiem Kościół znajduje swój byt osobowy i swoją tożsamość w więzi z Chrystusem¹⁹. Trzeba więc powiedzieć, iż Kościół, według naszego teologa, otrzymał Boże Objawienie, ale zarazem nie może być mowy o absolutnym i bezwarunkowym utożsamianiu słowa Objawienia ze słowem Kościoła.

Znacząca jest propozycja, którą Congar poczynił w tym kontekście. Postulował mianowicie, by obok kategorii nieomyślności (*infallibilitas*), której często nadużywano, wprowadzić do słownika teologicznego pojęcie niezawodności (*indefectibilitas*)²⁰. Congar przez *infallibilitas* rozumiał bowiem cechę, która przysługuje tylko niektórym aktom w Kościele, przy spełnieniu ściśle określonych warunków. Natomiast przez *indefectibilitas* pojmował trwanie Kościoła

¹⁷ Y. Congar, *La personne „Église”*, „Revue Thomiste”, 71 (1971), nr 4, s. 613–640.

¹⁸ Artykuł szczegółowo analizuje kolejne etapy refleksji nad tym zagadnieniem, uwypuklając zwłaszcza doktrynę Orygenesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kajetana, Bellarmina, autorów nowożytnych i współczesnych (zwłaszcza J. Maritaina, L. Bouyera, Ch. Journeta i H. U. von Balthasara) – por. tamże, s. 613–634.

¹⁹ Por. zakończenie – Y. Congar, *La personne „Église”*, art. cyt., s. 634–640.

²⁰ Por. Y. Congar, ET, s. 79. Y. Congar proponował to rozróżnienie zauważając, że nie wszystkie akty kościelne, a tylko te, kiedy zostają spełnione określone warunki, cieszą się nieomyślnością. Należy zauważyć, iż ta propozycja Congara pojawiła się wcześniej, niż praca Hansa Künga, *Unfelhbar? Eine Anfrage*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970. Küng podważał w niej dogmat nieomyślności papieża, stając na stanowisku, że Kościół przechowuje nieskażoną prawdę Chrystusa pomimo tego, iż może zbłądzić w poszczególnych wypowiedziach – nawet tych uznanych za definitywne. Küng opowiadał się więc za *indefectibilitas* Kościoła, a przeciw *infallibilitas*.

Warto nadmienić tu, iż *Słownik teologiczny* (red. A. Zuberbier, Katowice 1998², s. 342) tłumaczy słowo *indefectibilitas* jako „niezawodność” albo „fundamentalne trwanie w prawdzie”. Natomiast tłumacz książki F. Arduso, *Magisterium Kościoła* używa sformułowania „niezmiennność”. Wydaje się, że bardziej precyzyjna jest propozycja tłumaczenia zawarta w *Słowniku teologicznym*.

Na ten temat warto skonsultować: L. Balter, S. I. Ledwoń, *Nieomyślność Kościoła i w Kościele*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 836–841; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 499–513; F. Arduso, *Magisterium Kościoła. Posługa słowa*, tłum. z jęz. włoskiego M. Stebart, Kraków 2001 (tyt. oryginału: *Magistero Ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997).

w prawdzie zbawczej i jego dążenie ku jej pełni, które znajduje swój fundament w Bożej wierności Przymierzu²¹. To pozwoliłoby, jego zdaniem, na rozróżnienie, kiedy Kościół wypowiada się w sposób nieomylny, a kiedy jest to tylko jego słowo, które nie musi być nieomyślne.

Trzeba też dodać, iż omawiany teolog bardzo wyraźnie akcentował szczególną rolę Apostołów, którzy jako pierwsi otrzymali pełnię Objawienia i stali się pierwszym ogniwem przekazu tego Objawienia. Nie rozumiał tego podkreślenia jako wyłączenia Apostołów z Kościoła, lecz jako uściślenie, które uwidacznia istotną różnicę między charyzmatami, jakimi cieszy się Kościół na obecnym etapie, a jakie posiadali Apostołowie. Czasy apostołskie bowiem były okresem konstytutywnym dla Objawienia i jego przekazu, natomiast Kościół już nie określa, lecz tylko wiernie przekazuje i interpretuje to, co otrzymał²².

Z powyższej analizy wynika więc, iż Kościół według Y. Congara, jest wspólnotą, której zostało powierzone Objawienie. Kościół otrzymał je od Apostołów, Apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga²³. Lecz obecnie Kościół jest już na tym etapie, kiedy Objawienie, wypełnione w Chrystusie, zostało ukonstytuowane. Apostołowie, którym to Objawienie zostało powierzone i których odpowiedź na nie stała się fundamentem wiary, przekazali Objawienie Kościołowi i w nim nadal jest ono obecne i przekazywane. Kościół jest więc „ostatnim ogniwem” w przekazie Objawienia – Bóg wypowiedział bowiem do nas swe słowo w Jezusie Chrystusie, który wszystko przekazał Apostołom, a ci Kościołowi.

2. Przekazywanie Objawienia w Kościele – rola wiernych świeckich, teologów i Magisterium

Skoro na obecnym etapie historii zbawienia Boże Objawienie zostało powierzone Kościołowi, można mówić, zdaniem Y. Congara, o **Kościele jako podmiocie Tradycji**, czyli jako o organizmie, którego misją jest przekazywanie Bożego Objawienia.

Według Congara, używane tutaj słowo „podmiot” należy widzieć w relacji do przedmiotu lub treści Tradycji. Bowiem sam akt przekazu, oprócz tego,

²¹ Y. Congar napisał na ten temat artykuł *Infailibilité et indéfectibilité*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 54 (1970), s. 601–618, w którym szeroko omówił te kwestie i w którym w *Addendum* (s. 613–618) odniósł się do tez Künga.

²² Por. Y. Congar, ET, s. 77.

²³ To zdanie, często cytowane przez św. Ireneusza i które można odnaleźć u Tertuliana, Y. Congar umieszcza jako swoiste wprowadzenie do rozważań na temat podmiotu Tradycji ujętego w źródła i w akcie przekazu – por. tenże, ET, s. 76.

że implikuje jego treść, zakłada także, iż jest ktoś, kto jest podmiotem tego przekazu²⁴. Teologiczną rację istnienia podmiotu Tradycji francuski dominikanin widział w tym, że charakter powszechny jest jedną ze znamienych cech Objawienia. Stąd „rzeczywiście istnieje w świecie, ustanowione przez Boga, ciało, które nosi i przekazuje to, co On przekazał światu, by ten tym żył i był zbawiony”²⁵. Warto bliżej zatrzymać się nad zrozumieniem sensu wyrażenia, które mówi, iż istnieje ustanowione przez Boga ciało, którego zadaniem jest przekaz Objawienia, bowiem sam Congar widział potrzebę uściślenia tego, w jakim sensie można mówić o Kościele jako podmiocie Tradycji.

Pisząc o Kościele jako widzialnym i historycznym podmiocie Tradycji, słusznie podkreślił, że często używa się słowa „Kościół” w sposób naiwny i uważa się, iż określa ono rzeczywistość niezłożoną²⁶. Natomiast winno się mieć na względzie fakt, iż u Ojców Kościoła, jak też i u św. Tomasza z Akwinu czy w tekstach liturgicznych, kiedy jest mowa Kościele, mówi się o wspólnocie chrześcijańskiej, której część stanowią jej pasterze. Ojcowie nie pomijają hierarchicznego wymiaru Kościoła, lecz ich eklezjologia jest eklezjologią Przy mierza wyrażoną w kategoriach sakramentalnych i wspólnotowych²⁷.

²⁴ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 41. Analizy zagadnienia Kościoła jako podmiotu Tradycji Congar podejmuje się w dwóch pozycjach: *La Tradition et les traditions...*, dz. cyt., oraz *La Tradition et la vie...*, dz. cyt. Wydaje się, że późniejsza wydana i mniej obszerna książka *La Tradition et la vie de l'Église* jest lepiej usystematyzowana, stąd w niniejszym opracowaniu częstsze będą odwołania do tej pozycji. Natomiast odwołanie do wcześniej napisanej *La Tradition et les traditions. Essai théologique* staje się niekiedy konieczne ze względu na bardziej szczegółową analizę i bogatszy aparat naukowy.

²⁵ Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 43 (tłum. moje).

²⁶ M. Rusecki, podejmując refleksję nad tajemnicą Kościoła i nadając swemu artykułowi znamieny tytuł *Kim jest Kościół?*, napisał: „Wszyscy członkowie Kościoła, a więc zarówno hierarchia, jak i laikat tworzą na równi jeden lud Boży, pod tym względem są równi. Pełnią jednak różne funkcje, co w wypadku hierarchii wynika choćby z przyjętego sakramentu kapłaństwa” – M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, M. Rusecki (red.), Lublin 1997, s. 105.

²⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 49. Congar odesłał tutaj do dwóch pozycji, w których opublikował teksty dotyczące tego tematu w: *Problèmes de l'Autorité*, Paris 1962, s. 145–181 (tekst nt. historycznego rozwoju autorytetu w Kościele); *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, w: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, s. 67–129. Warto, wśród tekstów Congara przetłumaczonych na jęz. polski, wskazać następujące: *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 9–38 (Kościół jako lud Boży i Ciało Chrystusa); *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998 (dotyka posłannictwa świeckich i kapłanów). Ponadto można skonsultować również: S. Tabor, *Kościół jako lud Boży w ujęciu Yves M.-J. Congara*, Kraków 1997.

Congar powołał się w tym kontekście na wyrażenie św. Augustyna, które dobrze oddaje myśl Ojców: *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*, bowiem hierarchiczny wymiar Kościoła nie jest w nim przemilczany, ale zarazem widziany jest „wewnątrz” życia chrześcijańskiego – czyli hierarchia jest interpretowana jako element rzeczywistości o charakterze organicznym, która powstała z woli Chrystusa. To powiedzenie św. Augustyna, zdaniem Congara, nie tylko wyraża prawdę wiary na sposób poetycki. Czyni to bardzo wyraziście, dotykając samej istoty rozróżnienia na hierarchię i świeckich, jak też i różnicy w spojrzeniu na Kościół przez Reformację XVI wieku i autorów starożytnych²⁸.

W tym kontekście francuski dominikanin uważał za pożyteczne skomentowanie i przełożenie treści Augustynowej formuły na kategorie współczesne, pod względem pojęciowym bardziej doprecyzowane. Zwrócił więc uwagę na kilka aspektów. Po pierwsze podkreślił fakt, iż wszelkie działanie osoby może mieć, z punktu widzenia prawa, charakter prywatny (nawet wtedy, jeśli jego efekty są publiczne) albo charakter publiczny. W pierwszym przypadku chodzi o działanie tylko i wyłącznie we własnym imieniu (nawet gdy jest to apostołat czy nauczanie), w drugim zaś o działanie na zasadzie mandatu, gdzie autorytet osoby posłanej nie zasada się tylko na jej autorytecie osobistym, lecz pochodzi od tego, który ją posłał i wyposażył w odpowiednie środki do wypełnienia tej misji – jak było to w przypadku posłannictwa Apostołów²⁹.

Po drugie – i tu, jego zdaniem, tkwi zasadnicza różnica między Reformacją a Kościołem starożytnym – należałoby mieć na uwadze fakt, iż relacja religijna nigdy nie ma charakteru czysto indywidualnego i osobistego. Dominikański teolog wskazał bowiem, że relacja do Boga – jak można dostrzec to w obu Przymierzach – nigdy nie była sprawą tylko indywidualną, a zawsze była budowana w kontekście pewnej struktury o charakterze publicznym. „Jedność z Bogiem znajduje się *na sposób osobowy*; nie wyłącznie w sposób osobisty, lecz za pośrednictwem struktury publicznej Kościoła, ustanowionego ministerium, sakramentów itp.”³⁰

²⁸ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 49. Warto wspomnieć, że Congar powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, u którego w *Sumie teologicznej*, I-II, q. 106, art. 1–2 odnajduje wyrażone zasadnicze linie takiej wizji. Konkluduje więc, że gdyby św. Tomasz rozwinął jakąś wyartykułowaną eklezjologię, uczyniłby to właśnie zgodnie z tym, jak sam to wyraził – por. tamże, s. 49, przyp. 17.

²⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 50–51.

³⁰ Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 51 (tłum. moje). Odrzucając kościelny wymiar aktu wiary, zdaniem Congara, Reformacja, która chciała zareagować przeciw ludzkim i grzesznym elementom w Kościele oraz ludzkiej mediacji, odrzuciła zarazem instytucję pochodzącą od Boga i zastąpiła relację religijną ze swej natury eklezjalną przez relację o charakterze wyłącznie osobistym.

Powyższa analiza pozwoliła temu francuskiemu teologowi na konkluzję, iż cały Kościół jest podmiotem Tradycji, ponieważ to wszyscy chrześcijanie, tworząc jedno ciało, są świętym kapłaństwem i świątynią (por. 1 P 2, 5-10). Wszyscy więc biorą udział w przekazie Ewangelii, jaki dokonuje się z pokolenia na pokolenie. Jednak, precyzował przy tym Congar, nie wszyscy chrześcijanie czynią to w ten sam sposób, bowiem nie wszyscy otrzymali szczególne posłannictwo właściwe hierarchii³¹. Istnieje bowiem w Kościele, który jako całość jest podmiotem Tradycji, realne rozróżnienie – może ono mieć charakter historyczny (np. Ojcowie, teologowie), albo charakter wynikający z prawa (hierarchia i wierni świeccy)³².

Chcąc ukazać sposób, w jaki można mówić o tym, iż Magisterium hierarchiczne stanowi, według Congara, podmiot Tradycji, można wskazać na definicję aktów, przypisywanych hierarchii w klasycznej teologii, czyli na: wierne zachowywanie, autentyczne ocenianie i nieomyłne definiowanie depozytu apostołskiego³³.

Pierwszy z tych aktów, polegający na wiernym zachowywaniu, zdaniem francuskiego dominikanina, ściśle jest związany z misją, jaką otrzymali Apostołowie i ich następcy. Zostali oni bowiem ustanowieni, o czym świadczy Nowy Testament (por. 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11-13; Dz 20, 28n; 1 Kor 3, 5-15), na

Wymownie brzmią w tym kontekście słowa Congara zapisane na innym miejscu: „Nous lui [au protestantisme] demandons de tirer les conséquences du fait, attesté dans tout l'économie salutaire, que la Révélation n'a pas un statut individualiste et privé, mais social et public; et aussi de prendre au sérieux la promesse de la présence et de l'assistance du Saint-Esprit, en tant qu'elle a été faite à l'Église” – Y. Congar, ET, s. 101.

³¹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 51–52. Warto nadmienić, iż Congar wspominał w tym kontekście o prawosławnym rozumieniu „soborności”. Według niego, ta teza, podtrzymywana przez teologię Kościoła prawosławnego pochodzenia ruskiego, słusznie wskazuje na prawdę, że Kościół jako cały organizm, w swym aspekcie kolegialnym, w żywy sposób zachowuje zbawczą prawdę. Jednak stałaby się ona fałszywa, także w ramach tradycji Wschodu i prawosławia, gdyby tak rozciągnąć jej znaczenie, iż pomijałaby i nie uznawała istnienia, funkcji i przywileju magisterium hierarchicznego w zachowaniu tejże prawdy – por. tamże, s. 52.

³² Por. Y. Congar, ET, s. 88. Owo rozróżnienie dobrze może zobrazować uwypuklenie różnicy, obecne w teologii prawosławnej, między obrońcą wiary a sędzią (*hyperaspistes i krites*).

Dla pogłębienia tezy o „soborności” zob. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris 1953, s. 380–389, a także krótką bibliografię podaną w przyp. 49 i 50 – Y. Congar, ET, s. 294.

³³ Por. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, sesja III, rozdz. 4, w: BFn I 45 oraz Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus*, sesja IV, rozdz. 4, w: BFn II 60.

świadków Jezusa Chrystusa i pasterzy powierzonego im ludu. Stąd, w mniemaniu naszego teologa, w centrum posługi apostołowskiej znajduje się wyznanie Piotra, na mocy którego został on ustanowiony Skałą (Mt 16, 16-19) – wyznaniem, które uznaje Jezusa Chrystusa za Syna Boga żywego. Toteż wszelka definicja jakiegось poszczególnego punktu doktryny winna być temu centralnemu wyznaniu podporządkowana i do niego się odnosić. Istota posłannictwa apostołowskiego polega bowiem nie na definiowaniu, lecz na wiernym zachowywaniu depozytu i świadczeniu o całości, przy jednoczesnym respektowaniu równowagi pomiędzy poszczególnymi częściami³⁴.

Congar podkreślił też tutaj, iż Ojcowie jednomyślnie uważali definiowanie za groźne przedsięwzięcie i za *ultima ratio*, do którego może zmusić tylko konieczność zachowania czystości i integralności świadectwa apostołowskiego³⁵. Rozumiał jednak doskonale, że czasami taka konieczność, jako „zadanie nadzwyczajne, a nie zwyczajne”, pojawiała się i będzie się pojawiać. Konieczne bowiem jest przeciwstawienie się tendencjom i poglądom, które zagrażają integralności depozytu wiary. Dlatego też wyrażenie tradycyjnej wiary w formie sentencji o charakterze normatywnym, czyli zdefiniowanie dogmatu jest konsekwencją zadania zachowywania w sposób nienaruszony depozytu wiary, a jednocześnie aktem sprawowania władzy pasterskiej³⁶.

Wreszcie trzeci z aktów, polegający na rozróżnianiu autentycznej Tradycji wynika, zdaniem Congara, z faktu, iż w ciągu wieków działanie Kościoła miesza się z czystym przekazem tego, co pochodzi od Apostołów – „Tradycja jest bowiem jak rzeka, która unosi ze sobą trochę wszystkiego”³⁷. Właśnie dlatego powstaje konieczność rozróżnienia i osądzenia tego, co jest przekazywane w Kościele, by móc oddzielić to, co wartościowe od bezwartościowego i to, co ponadczasowe od przejściowego, albo inaczej mówiąc, by oddzielić autentyczną Tradycję od tego, co jest przekazywane w tradycjach rozumianych w historycznym i materialnym sensie tego słowa. Tego zadania, według Congara, nie może spełnić ani lud chrześcijański, ani nawet poszczególni Ojcowie czy doktorzy. Może to uczynić tylko Magisterium, które zostało obdarzone odpowiedzialnością ku temu łaską³⁸.

³⁴ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 53; tenże, ET, s. 98.

³⁵ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 53. Na to, jak trudne jest to zadanie definiowania, Congar wskazywał odwołując się do przykładu św. Hilarego. W kontekście herezji arianckiej święty ten miał się wyrazić, iż został zmuszony do „wchodzenia na szczyty, wyrażenia niewyraźnego, dotykania niedotykalnego... do zamknięcia rzeczy nie dających się wypowiedzieć w ciasnocie naszego języka” – por. św. Hilary, *De Trinitate*, II, 2, w: PL 10, 51.

³⁶ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 54–55.

³⁷ Tamże, s. 53.

³⁸ Por. tamże, s. 53–54.

Podsumowując swe rozważania o tym, w jaki sposób Magisterium stanowi podmiot Tradycji w Kościele, Congar wskazał, iż poprzez wyżej wspomniane trzy akty Magisterium nadaje tradycji materialnej charakter Tradycji formalnej i, przynajmniej w najważniejszych momentach, formę reguły wiary³⁹.

Nie można jednak nie wspomnieć o tym, że omawiany teolog w swych analizach nie pominął pytania o autorytet decyzji Magisterium, czyli na jakim podstawie mogą się one opierać i jaki zakres mogą posiadać. Zauważył bowiem w nowszej teologii tendencję do utożsamiania Magisterium z *regula fidei*, jako regułą bliższą i formalną (w odróżnieniu od *regula fidei* dalszej i materialnej, którą stanowi Pismo Święte i obiektywne wyrażenia wiary). Tendencja ta doszła do głosu w teologii szczególnie począwszy od XVIII w. i zacieśniła interpretację łacińskiego zwrotu. Natomiast Ojcowie przez określenie *regula fidei* rozumieli przedmiot albo doktrynę, którą należy wyznawać, by móc przyjąć chrzest⁴⁰.

Najwyraźniej i najmocniej sformułowaną tę tendencję w nowszej teologii miał wyrazić, zdaniem Congara, L. Billot. Ten ostatni domagał się rozróżnienia między przedmiotem wiary a regułą, bowiem Tradycję uważał za *obiectum fidei*, natomiast w jego mniemaniu, tylko Magisterium winno być określane nazwą *regula fidei*⁴¹. Lecz Congar, odwołując się do stanowiska św. Tomasa z Akwinu wskazał, iż Akwinata nigdy nie widział w Kościele reguły w pełnym tego słowa znaczeniu. Motywem wiary według św. Tomasza jest bowiem sam Bóg i jego prawdomówność⁴². Kościół może być tylko „regułą wtórną”, poddana „regule pierwszej”, czyli Bożemu Objawieniu. Francuski dominikanin

³⁹ Por. tamże, s. 55. Szersze omówienie funkcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła można znaleźć np. u J. Krasieńskiego w: tenże, *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 9–24.

⁴⁰ Por. Y. Congar, ET, s. 95. Tendencja ta, według Congara, zarysowała się po Soborze Trydenckim i rozwinęła się w traktatach XVIII-wiecznych, na których w dużej mierze oparły się nowe podręczniki teologii czy apologetyki. Wśród autorów, którzy idą tą drogą rozumowania, Congar wymienił: A. Mayr, kard. Gotti, R. Billuart, Franzelin, Bainvel – por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, s. 238.

Congar podkreślił dobitnie, iż Magisterium nigdy nie rozumiało w ten sposób swej posługi, „il se toujours situé en se référant à l'Écriture et à la Tradition comme à ses normes objectives et comme ayant seulement autorité pour les garder et interpréter authentiquement” – tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 56 przyp. 25 (por. także inne odniesienia tam wskazane).

⁴¹ Chodzi o pozycję: L. Billot, *De Immutabilitate Traditionis contra modernam haeresim Evolutionismi*, Romae 1907.

⁴² Congar odwołuje się do następujących tekstów św. Tomasza z Akwinu: *III Sent.*, d. 24, art. 1, sol. 1; *De Veritate*, q. 14, art. 2 i 8; *Summa theologica*, I, q. 1, art. 8; II–III, q. 1, art. 1; q. 5, art. 1 i 3; *In Joannem*, cap. 4, lect. 5, n. 2.

podjął w tym kontekście określenie Kajetana, który mówił o Kościele jako o *ministra obiecti*, ponieważ jest on organem komunikacji tego, co jest regułą wiary⁴³. Sama reguła wiary zawiera się więc w przedmiocie wiary, a o normatywności Magisterium można mówić tylko w tym sensie, iż jest przekazicielem i stoi na służbie reguły wiary dzięki autorytetowi pochodzącemu od Boga. Magisterium nie posiada zatem żadnej autonomii w stosunku do depozytu wiary, lecz jego słowo zależy od Tradycji. Ono nie definiuje wiary Kościoła, lecz rozsądza, czy coś należy do tej wiary, czy też nie, podobnie jak sumienie jest posłuszne temu, co dobre, jak tylko uznało to za takie⁴⁴.

Congar konkludował więc, iż Magisterium winno użyć odpowiednich narzędzi, które by mu pozwoliły poznać i rozpoznać autentyczną Tradycję Kościoła. Środki te – jego zdaniem – mogą mieć charakter duchowy (życie w Komunii, żywa praktyka liturgiczna) oraz charakter techniczny (studium)⁴⁵.

Nie rozwijając w tym kontekście myśli dotyczącej duchowego charakteru środków, jakich winno używać Magisterium, nasz teolog skupił się na tych o charakterze technicznym. Jako pierwszy sposób odnalezienia autentycznej Tradycji wskazał na poszukiwanie jednomyślności, w której zawsze dopatrywano się działania Ducha Świętego i Bożej obecności. Francuski dominikanin nawiązywał w tym kontekście do znanej reguły św. Wincentego z Lerynu, według której należy uznawać za obowiązujące w wierze *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditur*⁴⁶. Był przy tym świadomy, iż reguła ta nie zawsze daje się zastosować, lecz posiada przynajmniej charakter kryterium pozytywnego w tym sensie, że to, co ją spełnia, na pewno jest częścią autentycznej Tradycji Kościoła⁴⁷.

Drugi ze sposobów, w jaki Magisterium może realizować swe posłannictwo, zdaniem Congara, polegałby na korzystaniu z dorobku studium i kompetencji specjalistów w zakresie Tradycji. Rację tego widział w fakcie, iż Magisterium cieszy się nie tyle łaską inspiracji, co łaską asystencji, a więc nie tyle ma wynajdywać, co rozróżniać⁴⁸.

Tak więc można powiedzieć, iż ten francuski dominikanin pojmował pracę teologów jako istotny wkład w to, w jaki sposób Kościół pełni funkcję podmiotu Tradycji. Choć bowiem teologowie nie należą do hierarchii i nie pełnią misji właściwej „Kościółowi nauczającemu” oraz ich wypowiedzi nie muszą mieć

⁴³ Por. Y. Congar, ET, s. 96 oraz przyp. 92.

⁴⁴ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 56–57.

⁴⁵ Por. Y. Congar, ET, s. 99.

⁴⁶ Por. św. Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 2, w: PL 50, 639. Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁸ Por. tamże, s. 57–58.

charakteru wiążącego dla hierarchii, nie przestają oni mieć określonego zadania do spełnienia wobec niej, ponieważ „Bóg Objawienia nie zaprzecza Bogu wiedzy”⁴⁹.

Tak szczegółowa analiza roli Magisterium w Kościele będącym podmiotem Tradycji nie oznaczała jednak, iż Congar nie zauważał albo nie doceniał tu roli wiernych świeckich⁵⁰. W swej analizie podjął się wyjaśnienia dwóch kwestii: tego, dzięki jakim aktom można mówić, iż wierni świeccy uczestniczą w przekazie Tradycji (czyli są podmiotem Tradycji w sensie aktywnym) oraz czy poprzez ten fakt coś dodają do aktów Magisterium.

Według Congara – sposób, w jaki wierni świeccy uczestniczą w funkcji podmiotu Tradycji Kościoła, dotyczy powszednich i najprostszych gestów i aktów, w których zostaje wyrażona wiara i realizuje się komunია z wiarą całego Kościoła. Chodzi tu o przeżywanie chrześcijaństwa w codzienności: o atmosferę rodzinną, o sposób mówienia o rzeczach i sądzenia o wydarzeniach, o liturgię domową, o modlitwę, o uczenie katechizmu itp. Jest to, w mniemaniu teologa dominikańskiego, sposób przekazu, który więcej ma wspólnego z wychowaniem (*éducation*) niż pouczaniem (*instruction*)⁵¹.

⁴⁹ Tamże, s. 58.

⁵⁰ Trzeba odnotować, iż w swej pozycji *La Tradition et les traditions...*, dz. cyt., części rozważań poświęconych temu zagadnieniu Congar nadaje tytuł: *Le peuple fidèle ou le laïc*, natomiast w książce wydanej później napisał tylko: *Les Fidèles* – por. tenże, ET, s. 88 i tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 58. Wydaje się, że precyzyjniej jest wyrażać się w kategoriach „laikat” albo „wierni świeccy” i „hierarchia”, ponieważ określenie „wierni” użyte w tym kontekście bez przymiotnika precyzującego (choć potocznie bywa używane na określenie wiernych świeckich), zdaje się wyłączać hierarchię z grona tych, którzy również wierzą, i idzie po linii tego „podziału”, przeciw któremu występował sam Congar, jak wspomniano o tym wyżej, zwłaszcza w kontekście Augustynowej formuły: *vobis sum episcopus, vobiscum christianus*.

⁵¹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 58.

Congar powołuje się tu na św. Tomasza z Akwinu, który mówił o niespisanych tradycjach apostoelskich zachowywanych w praktyce Kościoła i przekazywanych przez ochrzczonego ochrzczoneму *per successionem fidelium* – tenże, *Summa theologica*, III, q. 25, art. 3 ad 4.

Inne racje, jakie Congar przytoczył na potwierdzenie faktu, iż wierni świeccy stanowią podmiot przekazu Tradycji to: racje teologiczne (wskazywali na to autorzy związani ze szkołą teologiczną w Tybindze, a także Newman, Perrone, Franzelin, Scheeben – choć w różnym stopniu, przyznają wiernym świeckim status drugorzędnych świadków Tradycji) i racje historyczne (historia arianizmu, regiony, które zostały zewangelizowane przez świeckich, historia chrześcijaństwa w niektórych krajach, w których było przesładowane) – por. odpowiednio: Y. Congar, ET, s. 88–89 i tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 59.

W tym kontekście Congar szczególnie uwypuklił, obok świadectwa życia i świadectwa słowa, świadectwo praktyki chrześcijańskiej, liturgii i świąt. Są one bowiem potwierdzeniem tajemnic zbawienia i ustanawiają praktykujących chrześcijan świadkami tych tajemnic przez sam fakt brania w nich udziału. Zaś symbolika, która się z tym wiąże, szczególnie dobrze może przekazywać całość tajemnicy, ponieważ „symbol zawiera w sobie możliwość całościowej komunii, którą gest zgodny z wiarą realizuje ponad wszelką analizą konceptualną”⁵².

Warto dodać w tym miejscu cenną uwagę Z. Alszeghyego i M. Flicka, że obiektywne zrozumienie jakiejś rzeczywistości nie musi pokrywać się z dokładną znajomością wszystkich poszczególnych „elementów składowych”. Obiektywne poznanie rzeczywistości bowiem nie jest związane ze znajomością wszystkich szczegółów, jako że można znać wszystkie poszczególne elementy, a nie posiadać właściwej percepcji całości⁵³. W przypadku wiernych świeckich chodzi natomiast bardziej o całościową percepcję i przekaz Objawienia, niż o zdolność do analizy. W takim też sensie mogą oni w pełni brać udział w procesie przekazu Objawienia i są pełnoprawnym podmiotem Tradycji.

Opowiadając się za tym, iż wierni świeccy mogą być uważani za podmiot Tradycji, Congar wskazał jednocześnie na kilka aspektów, które należy mieć tu na względzie. Przede wszystkim zauważył, iż przekaz Objawienia przez wiernych świeckich dotyczy tego, co oni sami otrzymali i co było im przepowiadane, czyli że zależy w swej istocie od misji apostołskiej i od aktywności Magisterium. To jednak, według niego, nie powinno znaczyć, iż zadaniem świeckich byłoby tylko słuchanie głosu Magisterium i bycie jego „echem”. Nie można tu mówić o mechanicznym echu głosu Magisterium, bowiem echo to nie jest martwe, ale jest odpowiedzią żywych osób. Jak uściślił to potem w jednym ze swych artykułów, można by mówić o wkładzie wiernych, który wyraża się m.in. poprzez „recepcję” Tradycji. Ze swej natury wiąże się ona bowiem z prawdą, iż ogół wiernych nie może zbłądzić w wierze (por. KK 12) i w niej wyraża się jednomyślność, która wskazuje na działanie Ducha Świętego⁵⁴.

⁵² Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 59. Wymowne są słowa zapisane przez Congara: „Tout le christianisme est dans un signe de croix: aucune théorie de la Rédemption n'exprime jamais tout ce que représente un simple crucifix accroché au mur, dressé comme un calvaire, mis au-dessus d'une tombe, sur un autel” – tamże, s. 59.

⁵³ Por. Z. Alszeghy, M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992³, s. 109–110.

⁵⁴ Por. Y. Congar, *La „réception” comme réalité ecclésiologique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 56 (1972), s. 395. Warto przytoczyć tu słowa, którymi Congar podsumował swe rozważania na temat teologicznego statusu recepcji: „Hinschius parlait de «confirmation» (*Bewährung*) par la réception. Nous

Chodzi więc, w przypadku wiernych świeckich i Magisterium Kościoła, o dwa różne typy świadectwa, które wzajemnie się uzupełniają – o „współdziałanie” (*conspiration*) wiernych świeckich i pasterzy, jak wyrażał się Newman, na którego powołał się francuski dominikanin⁵⁵. Stąd też błędem byłoby, według tego dominikanina, mówienie tylko i wyłącznie o *infallibilitas passiva* wiernych świeckich – o czym zresztą zaświadcza historia pokazując, iż świeccy mieli aktywny udział w obronie i pogłębieniu zrozumienia wiary⁵⁶.

W tym kontekście Congar uważał za konieczne uściślenie kilku wyrażen. Najpierw, w odniesieniu do wyrażenia „żywa Tradycja”, zauważył, iż może być ono rozumiane bardzo różnie: jako aktualne nauczanie Magisterium (w tym sensie używane było w kontekście dyskusji z jansenistami, u Piusa XII i u wielu teologów), jako pełnia wiary przekazywana w życiu wspólnoty oraz jako zwykły rozwój w czasie prawdy powierzonej Kościołowi. Za właściwe uważał on to ostatnie rozumienie, jako że Tradycja, będąc powierzona żywym osobom, wraz z nimi żyje w historii⁵⁷.

Oprócz tego Congar podjął problem rozumienia ściśle ze sobą powiązanych wyrażen: *sensus catholicus*, *sensus fidei*, *phronèma ekklesiastikon* (zmysł kościelny), *Ecclesiae Catholicae sensus*, *consensus Ecclesiae*⁵⁸. Nie zatrzymując się nad ścisłym rozróżnieniem między poszczególnymi wyraże-

pouvons accepter ce terme, non au sens technique du droit, celui où l'on parle par exemple de la confirmation d'une élection par l'instance supérieure (CIC, can. 177), mais au sens du surcroît de puissance que le consentement des intéressés apporte à une décision parce qu'ils y reconnaissent le bien d'une Église qu'ils ont, eux aussi, vocation et grâce d'«édifier» – tamże, s. 401. Można skonsultować również: W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele*, „Collectanea Theologica”, 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

⁵⁵ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 60. Na innym miejscu Congar odnotował: „Ce qu'il faut ajouter à la thèse commune, c'est que le fait d'être dépendant du magistère hiérarchique pour recevoir les déterminations objectives de la foi n'empêche pas les fidèles d'être un sujet irréductible au magistère, ou, comme on dit (depuis quand?) à l'Église enseignante” – tenże, ET, s. 91.

⁵⁶ Wystarczy przypomnieć fakty związane z herezją arianą, czy też rolę wiary świeckich w pogłębieniu mariologii, jakie dokonano się w pod koniec XIX i w XX wieku. Por. także: Y. Congar, ET, 84; tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 61.

⁵⁷ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 61–62. Syntetyczne opracowanie personalistycznego wymiaru Tradycji można znaleźć w artykule: B. Smolka, *Elementy personalistycznego rozumienia Tradycji*, „Roczniki Teologiczne”, 47 (2000), nr 2, s. 85–104.

⁵⁸ Charakter niniejszej pracy nie wymaga ścisłego precyzowania owych pojęć, które jednak nie jest bez znaczenia. Dobrym źródłem, które porządkuje tę tematykę, jest pozycja: D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993 (por. zwłaszcza s. 141–156).

niami, zauważył, iż konieczne jest zachowanie właściwych proporcji między poszczególnymi aspektami, które w tych wyrażeniach są obecne: Kościół, Magisterium, obiektywna treść Tradycji oraz subiektywny instynkt wiary. Nie można więc jednostronnie wskazywać tylko i wyłącznie na rolę Magisterium albo Kościoła w wiernym przekazie Tradycji. Nie można też pojmować roli Magisterium albo Kościoła jako autonomicznych w stosunku do depozytu wiary. Nie można wreszcie oddzielać subiektywnego instynktu wiary od jej obiektywnej treści⁵⁹.

Przybliżona powyżej syntetyczna analiza poglądów Congara pozwala więc stwierdzić, iż w jego mniemaniu cały Kościół jest podmiotem Tradycji. Lecz Kościół pełni tę funkcję w sposób zróżnicowany – gdzie rola wiernych święckich, Magisterium oraz teologów jest ściśle określona, zgodnie z naturą Kościoła jako wspólnoty ukształtowanej na sposób hierarchiczny.

Zbieżność z tekstem soborowym *Dei Verbum*, który przecież jest późniejszy i w którym stwierdza się, że Tradycja rozwija się w Kościele dzięki refleksji i doświadczeniu duchowemu wiernych oraz nauczaniu hierarchii (por. KO 8), jest tutaj oczywista, a pod względem treści można mówić o dobrym komentarzu i rozwinięciu soborowej doktryny.

3. Duch Święty – „podmiot transcendentny” Tradycji

Dotychczas przebyta droga pokazała nam, że w myśli wielkiego teologa francuskiego Kościół stanowi rzeczywisty podmiot Tradycji, bowiem otrzymał on Boże Objawienie oraz misję przekazywania tego Objawienia w ciągu historii. Należy jednak wyartykułować jeszcze jeden aspekt i wyciągnąć wniosek z faktu, że skoro Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji, to ta jego funkcja nie może zasadzać się na aktach o charakterze wyłącznie naturalnym. Chodzi tu o wskazanie, w jaki sposób w myśli teologicznej Congara natura sakramentalna Kościoła, czyli jego Bosko-ludzki charakter (wyrażany choćby przez takie określenia, jak Mistyczne Ciało Chrystusa), znajduje swój wyraz w jego działaniu. Dotąd bowiem, zatrzymując się nad procesem przekazu Objawienia w Kościele, został uwypuklony tylko wkład poszczególnych ludzi w to, jak Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji. Zważywszy jednak, iż Kościół ze swej natury jest rzeczywistością Bosko-ludzką, należy jeszcze wskazać nie tylko na „czynnik ludzki”, ale także na transcendentny wymiar prawdy, iż Kościół jest podmiotem Tradycji⁶⁰.

⁵⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 62–64.

⁶⁰ M. Rusecki słusznie zauważył: „We współczesnej ekklezjologii katolickiej, zwłaszcza od czasów Soboru Watykańskiego II podkreśla się, że Kościół jest rzeczywistością

Y. Congar, podejmując kwestię podmiotu Tradycji, bardzo mocno podkreślił prawdę, że transcendentnym podmiotem Tradycji jest Duch Święty. Stwierdził, że jeśli można wskazać na proroków, Jezusa, Apostołów i członków Kościoła jako na widzialne podmioty Tradycji, to Duch Święty wszystkich ich jednoczy, a ponieważ jest On nie jakąś zasadą, lecz Osobą, trzeba mówić, iż Duch Święty jest podmiotem Tradycji – i to podmiotem *par excellence*. W ten sposób, według francuskiego dominikanina, misja poszczególnych ludzi oraz wewnętrzne działanie Ducha pozwalają mówić o sakramentalnym wymiarze przekazu Objawienia, bowiem zewnętrznym aktom ludzi towarzyszy niewidzialne działanie Ducha⁶¹.

Congar, wierny postawionemu sobie zadaniu systematycznego ujęcia tego zagadnienia, nie ograniczył się jednak tylko do stwierdzenia samego faktu, iż Duch Święty stanowi podmiot transcendentny Tradycji. Podjął również próbę wskazania na założenia oraz konsekwencje, które za takim stwierdzeniem idą. Teologiczną podstawę faktu, iż Duch Święty jest podmiotem transcendentnym Tradycji, widział on w tym, że ten sam Duch Święty, który działał na początku, w czasach proroków i Apostołów, działał i nadal działa w dziejach Kościoła⁶². Wskazując na biblijny fundament tej prawdy – jak choćby teksty św. Pawła i Dzieje Apostolskie, które łączą życie Kościoła i jego działanie z Duchem Świętym, czy też zapowiedź Jezusa skierowaną do Apostołów, iż będzie im dany Duch Prawdy – francuski teolog podkreślał, że samo Pismo Święte daje

złożoną (*realitas complexa*) z rzeczywistości nadprzyrodzonej i ludzkiej, historycznej, dziejowej, a zarazem misteryjnej, nadprzyrodzonej” – M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 103.

⁶¹ Por. Y. Congar, ET, s. 101.

⁶² Por. tamże, s. 103.

Congar wyróżnił trzy zasadnicze okresy w teologii działania Ducha Świętego w Kościele: 1) w epoce patrystycznej aż po teologię współczesną można odnaleźć nie tyle ujęcie historyczne, co teologiczne i sakramentalne – działanie Ducha Świętego było ujmowane jako ciągle się dokonujące w życiu chrześcijan, ludzi Kościoła, soborów, świętych pisarzy, zaś fakt, że działał Duch Święty wystarczył, by można mówić o kontynuacji dzieła Chrystusa (nie troszczono się o ukazanie kontynuacji na płaszczyźnie historycznej); 2) w czasie Reformy oraz Soboru Trydenckiego działanie Ducha Świętego przywoływane było jako podstawa dla wszystkiego, co „wychodzi” poza Pismo Święte, a co stanowiło aktualne nauczanie Kościoła – podkreślano, iż Duch Święty zamieszkuje Kościół i działa w najważniejszych jego decyzjach; 3) w teologii Tradycji szkoły z Tybingi, a zwłaszcza w myśli Möhlera, Duch Święty ujmowany był jako Osoba, która w Ciele Mistycznym Chrystusa dokonuje interioryzacji prawdy Jezusa Chrystusa oraz staje się zasadą komunii (por. ET, s. 101–102). To rozróżnienie ukazuje jednak tylko pewne odcienie, jakie charakteryzowały stałe przekonanie, iż Duch Święty jest obecny i działa w Kościele.

podstawy takiej wizji Kościoła⁶³. Z tym zapowiedzianym darem Ducha jest bowiem podobnie, jak z całą historią zbawienia: wydarzenie, które raz miało miejsce, dotyczy całych dalszych dziejów i w nich działa⁶⁴.

Zastanawiając się nad tym, na czym polega działanie Ducha Świętego w Kościele, Congar wskazał, iż z samych tekstów Pisma Świętego wynika, że nie chodzi tu o nic innego, jak o aktualizację i interioryzację wszystkiego, co zostało powiedziane i uczynione przez Chrystusa. Duch Święty nie mówi bowiem od siebie, lecz jest Duchem Chrystusa (por. J 14, 26; 16, 12-13) i Jego dzieło nie jest czymś autonomicznym w stosunku do dzieła Chrystusa⁶⁵.

Lecz mimo to działanie Ducha Świętego w Kościele charakteryzuje się czymś właściwym tylko tej Osobie Boskiej. Duch bowiem sprawia, iż to, co raz na zawsze zostało wypowiedziane w Synu i przekazane jako wiara (por. Jud 3), ciągle jest żywym wydarzeniem i przenika ducha wierzących, a nie tylko pozostaje zewnętrznym świadectwem. W ten sposób łączy się przekaz historycznej formy wiary z wydarzeniem duchowym, którego sprawcą jest Duch Święty⁶⁶. „Forma prawdy i życia, dana raz na zawsze i dla wszystkich, musi stać się osobistą formą prawdy i życia dla każdego człowieka”, a to jest możliwe tylko poprzez nowe działanie samego Boga – już nie jako Wcielenie w danym momencie historii, lecz jako wewnętrzny dar dotykający każdego i wszystkich⁶⁷. To właśnie Duch Święty, tak w wymiarze osobistym każdego wierzącego, jak też w wymiarze całej wspólnoty, umożliwia komunie wszystkich w tej samej prawdzie, z tym samym Panem. To Duch „od wewnątrz” ją podtrzymuje, podczas gdy zewnętrzna forma jest tego

⁶³ Congar był świadomy, iż według wersji Janowej obietnica Ducha Świętego jest skierowana bezpośrednio do Apostołów. Powołując się jednak na H. B. Swetego (*The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909, s. 306n), podkreślił, iż można powiedzieć, że obietnica ta skierowana jest tak do Apostołów, jak też i całej wspólnoty – faktycznie bowiem w dzień Pięćdziesiątnicy Duch Święty dany zostaje wszystkim obecnym w liczbie stu dwudziestu (por. Dz 1, 15) i w miarę, jak do tej wspólnoty będą się przyłączać następnymi, także i oni otrzymają dar Ducha (por. 1 Kor 12, 13). Wśród Janowych zapowiedzi daru Parakleta, jedynie tekst J 16, 12-13 francuski teolog uznaje za dotyczący prawdopodobnie wyłącznie Apostołów. Por. także Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 44-45.

⁶⁴ Por. Y. Congar, ET, s. 104. Trzeba zauważyć, by pozostać wiernym myśli Congara, że powyższe stwierdzenie odniósł on nie do historii zbawienia, lecz do ekonomii zbawienia. Ponieważ jednak ekonomia zbawienia oznacza Boży zamysł zbawienia, który niekoniecznie już do końca musi być wypełniony, precyzyjniej jest mówić w tym kontekście o historii zbawienia.

⁶⁵ Por. Y. Congar, ET, 104-205; tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 45.

⁶⁶ Por. Y. Congar, ET, 105-106; tenże, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 46.

⁶⁷ Y. Congar, ET, s. 105.

„strażnikiem”⁶⁸. Zaś tę świadomość, że Chrystus nie przestaje pouczać Kościoła przez dar Ducha Świętego, jak podkreślił omawiany teolog, Kościół miał zawsze⁶⁹.

Powyższe stwierdzenia, zdaniem francuskiego dominikanina, nie upoważniają jednak do przypisywania wszystkim aktom kościelnym asystencji Ducha Świętego. Congar był świadomy, iż historia ukazuje wiele momentów z dziejów Kościoła, które z punktu widzenia teologii czy pobożności należy uznać za mniej szczęśliwe albo dyskusyjne. Stąd należy pamiętać, iż nie wszystkie decyzje Kościoła cieszą się automatyczną asystencją Ducha Świętego. Asystencja Ducha Świętego, na którą wskazuje teologiczna lektura pism Nowego Testamentu (por. Mt 28, 20; J 14, 16.26; 15, 26; 16, 13-15; Dz 6, 1nn)⁷⁰, oznacza, że Kościół rzeczywiście jest zamieszkiwany, ożywiany i wspierany przez tegoż Ducha – lecz w obrębie Przymierza z Bogiem i dla wiernego zachowania struktur tego Przymierza. Ten sprzeciw wobec rozumienia nieomyślności Kościoła w sposób absoluty nie jest jednakże równoznaczny z uznaniem tego, iż Kościół jest skazany na podleganie błędom. Wyraża on jedynie prawdę, że wiele z aktów kościelnych ma charakter czysto ludzki⁷¹.

Prawda, iż Duch Święty jest rzeczywistym podmiotem Tradycji oraz wyjaśnienie tego, w jaki sposób działa On w Kościele, który przekazuje Tradycję, zawiera w sobie *implicitie* określone rozumienie relacji Ducha Świętego do Kościoła. Congar pokusił się w kontekście rozważań nad tymi zagadnieniami o kilka precyzyjnych uwag.

Przede wszystkim sprzeciwił się określaniu takiej koncepcji Kościoła, według której obecność Ducha Świętego w Kościele sprawia, iż należy mówić o Kościele jako rzeczywistości „teandrycznej”. Uwypuklił, że słowo „teandryczny”, użyte w tym kontekście, domagałoby się dodatkowych wyjaśnień. Zdaniem francuskiego teologa, lepiej jest mówić o koncepcji misteryjnej albo sakramentalnej, czyli że Kościół nie jest redukowalny tylko i wyłącznie do zgromadzenia wiernych – lecz jest to społeczność, którą należy określić jako Ciało Chrystusa⁷².

⁶⁸ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 46.

⁶⁹ Por. Y. Congar, ET, s. 106 i przyp. 125, w którym Congar odsyła do tekstów Ojców Kościoła oraz teologów świadczących o takiej świadomości.

⁷⁰ Według Nowego Testamentu, Duch Święty towarzyszy życiu Kościoła w każdym momencie, a efekty Jego działania to choćby: obecność Zmartwychwstałego z uczniami, coraz głębsze rozumienie tajemnic Bożych, świadectwo o prawdzie itp. – por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede...*, dz. cyt., s. 286.

⁷¹ Por. Y. Congar, ET, s. 106–107.

⁷² Por. Y. Congar, ET, s. 107. Warto odnotować, iż Congar zauważył w tym miejscu, że starożytne chrześcijaństwo poprzez określenie „Ciało Chrystusa” rozumiało najpierw Kościół.

Jeśli mówi się o Kościele jako o Ciele Chrystusa, nie znaczy to jednak, że można uważać Kościół za „kontynuowane Wcielenie”⁷³, gdyż również to pojęcie może wprowadzać w błąd i domaga się dodatkowych wyjaśnień. Congar wyraźnie podkreślił, iż nie można mówić o Wcieleniu Ducha w Kościele w taki sposób, jak Słowo Boże wcieliło się w Osobę Jezusa. Duch i Kościół są związane więzią Przymierza i każde zachowuje swą wolność, nie tworząc jednego podmiotu, jak w przypadku Wcielenia Słowa w Osobie Jezusa.

Według omawianego teologa, powyższe uwagi nie sprzeciwiają się tradycyjnemu określeniu Ducha Świętego jako duszy Kościoła. Trzeba tylko pamiętać, iż to wyrażenie oddaje z jednej strony transcendentną zasadę Kościoła, a z drugiej, z zachowaniem ostatecznej niezawodności Kościoła gwarantowanej przez Bożą obietnicę, jego w pełni ludzki charakter i trwanie w historii. W ten sposób, jeśli mówi się o Duchu Świętym jako o duszy Kościoła, nie oznacza to, iż „wszystko, co ma miejsce w historii tegoż Kościoła, cieszy się gwarancją Ducha Świętego”⁷⁴.

Jeżeli więc relację Ducha do Kościoła można oddać poprzez wyrażenie, iż Duch jest duszą Kościoła, znaczy to, że w Kościele istnieje kontynuacja asystencji Ducha Świętego, którego obietnicę otrzymali Apostołowie (o czym świadczą liczne teksty, które Duchowi Świętemu przypisują „objawienie” bądź „natchnienie” w przypadku działań czy decyzji doktorów lub pasterzy Kościoła, decyzji soborów, precyzacji dyscypliny kościelnej, a które broniły albo wyjaśniały autentyczną wiarę)⁷⁵.

Na tej podstawie, według Congara, można mówić, iż Tradycja jako przekaz Ewangelii przez Kościół, jest równocześnie dziełem Ducha Świętego, który jest jej najgłębszym podmiotem oraz Tym, który ma ostateczne zdanie, choć jest to podmiot „metahistoryczny”. Bowiem, jak wyraził się św. Ireneusz z Lyonu, „tam, gdzie jest Kościół, tam jest także Duch Boży, a gdzie jest Duch Boży, tam jest i Kościół z całą swą łaską”⁷⁶.

⁷³ Congar podkreślił, że o Kościele jako „kontynuowanym Wcieleniu” mówili: Möhler, Perrone, Passaglia, Schrader. Szerzej zagadnienia te Congar omówił w *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953², s. 160n; *Dogme christologique et ecclésiologique. Vérité et limites d'un parallèle*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, Würzburg, 1954, s. 239–268; por. Y. Congar, ET, s. 290 przyp. 8.

⁷⁴ Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁵ Congar odsyła do licznych tekstów i odnośników zawartych w *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, s. 151–166, a także wymienia wiele wypowiedzi soborowych, które ukazują świadomość Kościoła, iż świadczy on o Ewangelii dzięki pomocy Ducha Świętego – por. Y. Congar, ET, s. 108–109.

⁷⁶ Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie...*, dz. cyt., s. 48. Cytat św. Ireneusza z Lyonu pochodzi z jego *Adversus haereses*, III, 24, 1 (PG 7, 966).

4. Perspektywy dla dalszej refleksji

Stając przy końcu drogi, jaka została zarysowana we wstępie, można już chyba nie powtarzać najważniejszych wniosków, które zostały zawarte w każdym z etapów naszej analizy. Warto natomiast zwrócić uwagę na pewne perspektywy, które otwiera teologiczna myśl omawianego autora oraz wskazać najważniejsze aspekty, których rozwinięcia szczególnie domaga się współczesny kontekst.

Przede wszystkim należy stwierdzić, iż francuski teolog w kontekście rozważań nad relacją między Kościołem a Tradycją, położył bardzo mocny nacisk na ścisłą więź Kościoła z Chrystusem, a w konsekwencji eklezjologii z chrystologią. W tym sensie można mówić o nim jako o teologu, który w swej refleksji nie ograniczył się do ujęcia relacji Kościoła do Chrystusa jedynie w wymiarze chronologicznym i instytucjonalnym. Takie ujęcie rzeczywistości Kościoła (ujęcie instytucjonalistyczne)⁷⁷, które uwypuklało wyłącznie fakt, że Kościół został założony przez Chrystusa i które niedostatecznie wskazywało na jego sakramentalną naturę, nie docierało w istocie do tajemnicy Kościoła.

Niemniej, choć refleksja Congara daje wyraz prawdzie o ścisłym zjednoczeniu Kościoła z Chrystusem i chrystologii z eklezjologią, również i do niego należałoby odnieść uwagę M. Ruseckiego, że w ciągu ostatnich lat nie wypracowano jeszcze systematycznego ujęcia relacji Kościoła i Chrystusa oraz chrystologii i eklezjologii (jakimś wyjątkiem od tej uwagi jest refleksja S. Pié-Ninota)⁷⁸. M. Rusecki zaproponował w tym kontekście pójście w kierunku opracowania personalistycznej koncepcji Kościoła⁷⁹, która zresztą znajduje swe podstawy w Piśmie Świętym (por. Ga 3, 27-28). Wprawdzie pewne zreby takiej systematycznej refleksji podał Congar w swym artykule na temat określenia Kościoła jako osoby – ale są to tylko zreby⁸⁰. Jego myśl domagałaby się całościowego i systematycznego opracowania oraz uchwycenia więzi

⁷⁷ Por. C. S. Bartnik, *Eklezjologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 348.

⁷⁸ Por. M. Rusecki, *Współczesne koncepcje Kościoła*, „Homo Meditans”, 117 (1996), s. 130. S. Pié-Ninot podejmuje się w swym artykule *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia* systematycznej analizy nad wykazaniem wiarygodności Kościoła i proponuje, by więź między Chrystusem a Kościołem opisać kategorią *universale concretum personale*, którą należy dookreślić w przypadku Chrystusa jako *universale concretum personale*, a w przypadku Kościoła jako *universale concretum sacramentale* – por. tenże, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 403–443.

⁷⁹ Por. M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, art. cyt., s. 101.

⁸⁰ Por. Y. Congar, *La personne „Église”*, art. cyt.

między Kościołem a Chrystusem w aspekcie personalistycznym, ponieważ ściśle wiąże się to z funkcją Kościoła jako podmiotu Tradycji. Punktem wyjściowym dla takiego opracowania mogłaby być propozycja K. Góździa, wypływająca z nurtu personalistycznego teologii uprawianej w KUL, by mówić o „osobie społecznej”⁸¹.

Innym tematem, który należałoby rozwinąć w kontekście rozważań nad Kościołem jako podmiotem Tradycji, jest zagadnienie recepcji oraz wynikających stąd konsekwencji dla przekazu Objawienia w Kościele. Problem ten jest dość złożony i dotyka zagadnień związanych tak z eklezjologią, jak też i gnozeologią teologiczną. W ostatnich latach znalazł on swój wyraz w niektórych publikacjach⁸², lecz dla pełnego ujęcia tego zagadnienia trzeba by wziąć pod uwagę nie tylko przypadki recepcji Tradycji przez cały Kościół, ale także i jej brak⁸³.

Z zagadnieniem recepcji wiąże się ściśle kwestia ujęcia Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego hierarchicznie ukonstytuowanego. W toku analizy wskazano, iż u Congara bardzo wyraźnie rysuje się przekonanie, że cały Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji. We właściwy sposób wskazał on też, w jaki sposób tę rolę pełnią wierni świeccy, teologowie oraz Magisterium Kościoła w ścisłej łączności między sobą.

W tej kwestii pojawiło się w ostatnich latach cenne uzupełnienie J. Ratzingera. Wskazał on bowiem, że wymiar charyzmatyczny Kościoła należy do jego struktury sakramentalnej, a charyzmaty i ruchy kościelne winny być uważane za część tego, co jest przekazywane wraz z sukcesją apostołską⁸⁴.

⁸¹ Por. artykuł: K. Góźdz, *Problem osoby społecznej*, „Roczniki Teologiczne”, 47 (2000), nr 2, s. 13–20 (pierwotnie tekst tego artykułu został wygłoszony w jęz. angielskim na Fourt International Conference of Person, która odbyła się w Pradze w dniach 8–13 sierpnia 1997 r.). Autor, wskazawszy, że można mówić o osobie jako relacji (co znajduje podstawę w myśli św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu), omawia następnie najważniejsze cechy osoby społecznej, jak: jaźń społeczną, istnienie społeczne i spełnianą rolę, które pozwalają na ujmowanie osoby społecznej jako pewnego bytu realnego, a nie tylko traktowanie jej jako sumy osób.

⁸² Por. zwłaszcza A. Antón, *Recezione e Chiesa locale. La connessione di ciascuna delle due realtà dal punto di vista ecclesiale ed ecclesiologicalo*, „Rassegna di Teologia”, 40 (1999), s. 165–199 z podaną tam bibliografią.

⁸³ Por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede...*, dz. cyt., s. 260.

⁸⁴ J. Ratzinger napisał: „Dopo la scorsa che abbiamo dato ai grandi movimenti apostolici nella storia della Chiesa, torniamo alla tesi da me già anticipata, in seguito all’analisi delle risultanze bibliche: occorre ampliare e approfondire il concetto di successione apostolica, se si vuol rendere giustizia a tutto quello che esso significa ed esige. Che intendiamo dire? Anzitutto, che va saldamente ritenuta, quale nucleo di tale concetto, la struttura sacramentale della Chiesa, nella quale essa riceve sempre di nuovo l’eredità di Cristo. In forza del sacramento, nel quale Cristo opera per mezzo

Dogłębne wyjaśnienie statusu charyzmatów w Kościele oraz ich wkładu w odczytywanie i przekaz Tradycji byłoby więc cennym uzupełnieniem i pogłębieniem dla zrozumienia, w jaki sposób cały Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji i jaką rolę odgrywają tu poszczególni członkowie Kościoła.

Trzeba dodać dla ścisłości, że już Sobór Watykański II zaznaczył, iż rozwój Tradycji, która trwa w Kościele od czasów Apostołów, dokonuje się nie tylko poprzez dociekanie i kontemplację (aluzja do roli teologów) czy nauczanie tych, którzy otrzymali charyzmat prawdy (Magisterium Kościoła), ale także dzięki doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych przez wiernych (por. KO 8). Jednak samo stwierdzenie soborowe jest raczej wyznaczeniem pewnego kierunku dla refleksji, niż wyczerpującym potraktowaniem tego tematu.

Myśl Y. Congara jawi się więc nie tylko jako cenne uzupełnienie, rozwinięcie i komentarz do soborowej doktryny o Tradycji i jej relacji do Kościoła. Jest ona otwarta na nowe perspektywy i chyba – zgodnie z tym, co charakteryzowało teologię Congara – nie jest ujęciem „ahistorycznym”, lecz głęboko osadzonym w danym momencie refleksji Kościoła nad dziedzictwem, które otrzymał i ze swej natury domaga się pójścia dalej, także w obrębie zagadnienia, które pokrótce zostało tutaj omówione.

dello Spirito Santo, essa si distingue da tutte le altre istituzioni. Il sacramento significa che essa vive e viene continuamente ricreata dal Signore quale 'creatura dello Spirito Santo'. In questa nozione vanno tenute presenti le due componenti del sacramento inseparabilmente congiunte, di cui abbiamo discusso in precedenza: anzitutto l'elemento incarnazionale-cristologico, vale a dire il legame che vincola la Chiesa all'unicità dell'incarnazione e dell'evento pasquale, il legame con l'agire di Dio nella storia. Ma poi, al tempo stesso, c'è il rendersi presente di questo evento per la forza dello Spirito Santo, cioè la componente cristologico-pneumatologica, che assicura novità e, insieme, continuità alla Chiesa viva" – tenze, *I Movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli uomini*, w: Pontificium Consilium pro Laici, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali Roma, 27–29 maggio 1998*, Città del Vaticano 1999, s. 44–45 (jest to fragment wystąpienia kard. Ratzingera z 27 maja 1998 r. podczas spotkania ruchów zaproszonych przez Jana Pawła II na czuwanie przed Zesłaniem Ducha Świętego).