

# Edmund Wilemski

---

## "The Modern Theology of Tradition", J.P. Mackey, London 1962 : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 4/1, 387-399

---

1966

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.

w dużym stopniu inne, a nie może ulegać wątpliwości, że stanowiska Rahnera i Ratzingera są w eklezjologii szczególnie głębokie i gruntowne.

Idea, wyrażona przez Rahnera w ostatnim artykule, iż w życiu Kościoła pasterz może wykonywać akty jurysdykcji, do których wykonywania ma prawo, które jednak z drugiej strony mogą być niemoralne, zdaje się nasuwać pewną wątpliwość. Korzystanie z prawa winno być z natury sprawiedliwe, tym samym winno być zgodne z nakazami moralnymi. Faktycznie nieraz ten, kto posiada władzę, korzystając z niej, postępuje niesprawiedliwie. Nie korzysta on jednak wtedy właściwie z prawa. Postępowanie jego nie tylko jest niemoralne, ale stoi również w kolizji z prawem. Niemniej, zwrócenie uwagi, iż może się zdarzyć, że wykonawcy kościelnych urzędów w swej działalności mogą z prawa korzystać niemoralnie oraz, że przeciw takiemu postępowaniu winien istnieć protest, dla soborowych tendencji posiada znaczenie bardzo ważne.

Ks. Kazimierz Hoffmann

**J. P. Mackey: The Modern Theology of Tradition. London 1962, str. 219.**

W okresie ożywionego dialogu ekumenicznego wyjątkowym zainteresowaniem teologów cieszą się zagadnienia doktrynalne, będące przedmiotem sporów teologicznych i różnic między Kościołem rzymsko-katolickim a kościołami chrześcijańskimi. Do takich zagadnień należy również tradycja dogmatyczna Kościoła. Nic więc dziwnego, że stale wzrasta literatura naukowa zajmująca się problematyką tradycji. Obok znanych już prac wybitnych teologów o tradycji warto zwrócić uwagę na pracę teologa irlandzkiego J. P. Mackey'a, przedstawiającą w sposób fachowy nowoczesną problematykę tradycji.

Praca J. P. Mackey'a rozpoczyna się introdukcją (VII—XI), po czym następuje sześć rozdziałów: I. Tradycja i magisterium Kościoła (1—52), II. Ojcowie i Teologowie (53—94), III. Wierni (95—122), IV. Szerokie pojęcia (123—149), V. Dwa źródła (150—169), VI Tradycja w niekatolickiej teologii (170—199), Konkluzja (200—205), Skróty (207), Bibliografia (209—216), wreszcie zamyka ją indeks osobowy (217—219).

Z podanego wyżej podziału pracy można już dostatecznie się zorientować, jaką problematyką tradycji zajmuje się autor. Problematyka ta nie pokrywa się w pełni z tymi zagadnieniami o tradycji, które były przedmiotem dyskusji i uchwał Soboru Watykańskiego II w postaci dekretu o objawieniu.

Nie umniejsza to jednak w niczym wartości historycznej tej pracy. Na usprawiedliwienie autora należy podkreślić tutaj fakt, iż pierwsze wydanie tej pracy ukazało się już w 1962 roku, a więc w okresie zwołania dopiero Soboru Watykańskiego II. Zatem Mackey zajmując się

w tej pracy zagadnieniami o tradycji z punktu widzenia metody historyczno-teologicznej nie mógł oczywiście przedstawić kształtu współczesnej problematyki tradycji, zapoczątkowanej dekretem o objawieniu. Zasługą jednak autora „*nowoczesnej teologii tradycji*” jest tendencja, wprawdzie nie wypowiedziana oficjalnie przez Mackeya, zmierzająca do ustawienia tradycji na płaszczyznę problemu ekumenicznego.

Wyrazem tego jest rozdział szósty, w którym J. P. Mackey podaje ogólną charakterystykę tradycji w teologii niekatolickiej. J. P. Mackey rozważa tu takie zagadnienia jak: Neo-protestantyzm i autorytet (175), Anglikanie i nieomyślność (184), Kościół Wschodni Ortodoksyjny a papieństwo (192).

Szkoda tylko, że Mackey, który zdaje sobie sprawę z ważności i aktualności tego zagadnienia potraktował je jednak zbyt ogólnikowo, z powodu nieposiadania wystarczającego przygotowania do naukowego rozpracowania tego zagadnienia, do czego zresztą przyznaje się lojalnie sam Autor (170).

Usprawiedliwić jednak może tu Mackeya fakt, iż chodziło mu w tym rozdziale nie o szczegółowe zreferowanie niekatolickiej idei tradycji, ile raczej o zaznajomienie czytelnika z pewnymi ogólnymi tendencjami tej myśli — celem uwypuklenia punktu zasadniczego. Nakreślone przez Autora zadanie, moim zdaniem, w pełni zostało wykonane.

W celu wydania krytycznej oceny o tej pracy wypada nasamprzód zapoznać się tutaj z zasadniczymi jej myślami. Autor wychodzi z założenia, które uważa za pozycję kluczową sporu doktrynalnego między katolikami a niekatolikami na temat Pisma św. i tradycji, mianowicie, że spór ten nie będzie mógł być rozwiązany, dopóki niekatolicy nie zechcą uznać natury i funkcji magisterium Kościoła. Założenie to jest teologicznie poprawne, jednakże grzeszy zbyt ciasnym punktem konfesyjnego widzenia tego sporu przez Autora, a co najgorsze uniemożliwia wszelki dialog ekumeniczny na ten temat. Jeżeli istnieje w tym punkcie różnice doktrynalne między katolikami i niekatolikami, to moim zdaniem, w dialogu ekumenicznym nie należy kierować się żadnymi założeniami, a tym bardziej sugerować ostateczne rozwiązanie, lecz po prostu problem ten należy rozważyć *sine ira et studio*. To jest zasadniczy punkt wyjścia, w którym należałoby raczej podkreślić to co nas łączy, a nie to, co nas dzieli. Taki kąt widzenia interesującego nas problemu jest nie tylko zgodny z dekretem o ekumenizmie, lecz także utrzymany jest w tonacji dekretu o Objawieniu, który nawet przez teologów protestanckich został oceniony pozytywnie jako bardzo zbliżony do pojęć protestanckich. Na poparcie swego zasadniczego punktu widzenia odnośnie do rozwiązania sporu: Pismo św. i tradycja — Autor powołuje się na Franzelina, który rozważając zasadę Kościołów Reformowanych „*sola scriptura*” pierwszy zwrócił uwagę na to, że jest to przede wszystkim zagadnienie autorytetu i gwarancji albo

wyposażenia, które tradycja jako źródło objawienia powinna posiadać. Ze względów polemicznych, Franzelin broniąc wobec ataków teologów protestanckich autorytetu tradycji dogmatycznej, podkreślił zbyt mocno rolę magisterium Kościoła jako tradycji aktywnej. Nie wyszło to jednak na dobre ani dla teologii tradycji, jak wiemy, ani dla zbliżenia protestantów do Kościoła katolickiego. Nauczeni lekcją historii i ubogaceni doświadczeniem pięknie rozwijającego się w dobie obecnej dialogu ekumenicznego, winniśmy zrezygnować w dyskusjach teologicznych z uproszczonej przez Franzelina koncepcji tradycji dogmatycznej i z uwydatniania roli nieomylnego magisterium Kościoła w punkcie wyjściowym dialogu między katolikami i protestantami. Albowiem tradycyjne stanowisko w tej problematyce w dobie Soboru Watykańskiego II zmieniło się już bardzo poważnie tak u protestantów jak i u katolików.

Aby się o tym przekonać wystarczy tutaj prześledzić historię zasady protestanckiej „*sola scriptura*”. Problem ten podejmuje również J. P. Mackey — może jednak nazbyt ogólnikowo i przez to nie potrafił odpowiednio wykorzystać tej nowej wersji „*sola scriptura*” dla znalezienia wspólnej płaszczyzny do dalszego dialogu ekumenicznego w sprawie tradycji.

Bardzo rozpowszechniona i dobrze nam znana zasada protestancka „*tylko Pismo św.*” (*Sola Scriptura*) źródłem wiary, pojmowana zbyt ekskluzywnie i jednostronnie jako odrzucająca tradycję, wymaga pewnych wyjaśnień. Nasamprzód trzeba stwierdzić, że nie jest zgodne z prawdą często powtarzane powiedzenie, że dopiero dzisiaj neo-protestanci zainteresowali się tradycją, którą pierwsi głosiciele hasła „*tylko Pismo św.*” bezwzględnie wyeliminowali z życia religijnego. Swego czasu katolicki znawca współczesnej problematyki tradycji Piotr Lengsfeld ogłosił obiektywne sprawozdanie z międzykonfesyjnej debaty nad tradycją (*Überlieferung*, Paderborn 1960), w którym mówi o postawie protestantów wobec tradycji. Luter wprawdzie odrzucił papieństwo, sobory, tradycję Kościoła, zrobił to jednak dlatego, iż instytucje te, według jego mniemania, uszczuplają absolutny autorytet Pisma św., lub nawet temu autorytetowi zagrażają. Faktycznie jednak, jak stwierdza G. Gloege (współczesny teolog protestancki), Luter posługiwał się w swej nauce i dysputach tradycją, z której wyprowadzał niektóre dogmaty wiary (172).

Melanchton również podzielał zasadę absolutnego autorytetu Pisma św., ale nie odrzucał tak bezwzględnie, jak to czynił Luter, autorytetu Kościoła. Był on bowiem szczerze zainteresowany oczyszczeniem współczesnego mu Kościoła z tego, co uważał za skorumpowanie wiary i praktyk. Ciekawą jest rzeczą, że właśnie Melanchton żywił nadzieję, że jedność z Rzymem mogłaby być na nowo nawiązana. W tym celu poszukiwał nawet wspólnej płaszczyzny. W swojej

nauce Melanchton odwoływał się wyraźnie do pierwotnych wyznań wiary i argumentów patrystycznych, jako tradycji, choć nie przypisywał jej takiego samego autorytetu, jak Pismu św.

Twierdził jednak, że Ojcowie byli mężami świętobliwymi i uczonymi oraz żyli w czasie bezpośredniego kontaktu apostołskiego nauczania, stąd naukę ich można uważać za niesfałszowany wyraz prawdy objawionej. Oczywiście Melanchton nie przypisywał Ojcom okresu popostołskiego nieomylnego nauczania, ale faktem jest, że uznawał obok Pisma św. również tradycję, pojmowaną swoiście (172).

Tak więc idea tradycji istniała w teologicznej myśli protestanckiej od samego początku, choć formalnie nie była sprecyzowana. Pierwszą koncepcję tradycji wprowadził do myśli luterańskiej M. Chemnitz, który w swoim dowodzeniu teologicznym posługiwał się faktycznie nie samą zasadą „tylko Pismo św.,” ale operował dowodami patrystycznymi, aby udowodnić, że nie neo-protestanci, lecz Kościół Katolicki odpadł od nauki Ojców i pierwotnego Kościoła.

Tak więc tradycja nawet u protestantów, zwolenników zasady „tylko Pismo św.” posiada swój nieodwracalny fakt i żadne abstrakcyjne teoryzowanie nie może jej odrzucić albo arbitralnie ograniczyć do pewnych tylko grup społecznych (173).

„Wszyscy ludzie, jak pisał Jenkins, są spadkobiercami tradycji, nawet pozornie najbardziej spontaniczni i sekciarscy protestanci, i jeżeli wydaje im się, że wyemancypowali się efektywnie z pewnego zespołu tradycji, jest rzeczą najnaturalniejszą w świecie, że wpadają w inne tradycje” (173). Każdy więc Kościół, każda chrześcijańska społeczność posiada obok Pisma św., własną tradycję. I to jest prawdziwe nieszczęście, bo gdyby wszystkie te sekty żyły i nauczały w zupełnej zgodzie z Pismem św. nie byłoby między nimi tak skrajnych różnic i sprawa zjednoczenia byłaby o wiele łatwiejsza.

Należy zatem stwierdzić, że zasada „tylko Pismo św.” w teologii protestanckiej nie jest precyzyjna i powtarzanie jej bez odpowiedniego komentarza jest dzisiaj ryzykownym sloganem. Przywykliśmy bowiem do sądenia, że protestanci poza Pismem św. jako jedynym i wyłącznym źródłem wiary nie uznają żadnego innego czynnika, wprowadzającego prawdy objawienia w życie religijne swoich wiernych. Tymczasem mogliśmy się przekonać, że odwoływanie się pierwotnych protestantów do tradycji było szczególnie wyraźne w pismach Melanchtona, a komentarze J. Pelikana do wyznania augsburskiego podkreślają, że koncepcja tradycji formalnie została wprowadzona do myśli luterańskiej przez M. Chemnitza (174).

W naszych współczesnych czasach obserwujemy wśród neo-protestantów niezwykle zainteresowanie się tradycją, o której mówią i piszą jako o jednym z istotnych elementów ich koncepcji chrystianizmu oraz wysuwają oni propozycję realistycznej dyskusji nad nią.

Faktycznie jednak, jak stwierdza autor, jest to niemożliwe, gdyż liczne sekty protestanckie uważają, że tylko one stanowią dzisiaj prawdziwy Kościół i tylko one posiadają autentyczną tradycję, przekazującą wiernie w całości objawienie Boże (174).

Czy więc można skłonić człowieka, który jest głęboko przeświadczony, że tylko on posiada prawdę do tego, aby wyrzekł się tej prawdy i kierując się tylko życzliwością przyjął fałsz za prawdę? Dlatego sądzi autor, że spór katolików i neoprotestantów na temat tradycji nie będzie mógł być rozwiązany, dopóki ci ostatni nie uznają nieomylnego autorytetu nauczania w Kościele. Sprawa więc autorytetu według Mackeya jest właśnie dzisiaj pozycją wyjściową tego sporu, skąd powinno się startować, aby dojść ostatecznie, wcześniej czy później, tylko do jednej, wspólnej mety, w przeciwnym razie pięknie rozwijająca się współpraca ekumeniczna może okazać się ewangelicznym drzewem figowym.

Chrześcijańskie sekty są zgodne w tym, że „tylko Pismo św.” posiada absolutny i najwyższy autorytet, ale różnią się jego interpretacją, czyli tradycją, która z kolei wymaga autorytetu. Samo więc nauczanie wiary u protestantów jest właściwie zaprzeczeniem wyłączności zasady „tylko Pismo św.” źródłem wiary, gdyż prawdy religijne przekazywane są wprawdzie na podstawie Pisma św., ale w świetle własnej tradycji sekciarskiej, implikującej z natury rzeczy potrzebę usprawiedliwienia jej jakimś innym autorytetem, niż Pismo św. (175).

Każda więc sekta musi określić, czym gwarantuje swoją interpretację Pisma św., w przeciwnym razie nie pozyska zaufania u wyznawców. Jeżeli zaś żadna z tych sekt nie może rościć sobie prawa do szczególnego nieomylnego autorytetu, wówczas autentyczność chrześcijaństwa jest zupełnie podważona (175).

W katolickiej natomiast koncepcji tradycji dogmatycznej gwarancją autentyczności przekazywanych przez nią prawd wiary jest nieomyślne nauczanie magisterium Kościoła.

Nie więc dziwnego, że autor dzieląc przynajmniej częściowo pogląd Franzelina na tradycję dogmatyczną Kościoła, pyta niekatolików o ich gwarancje czyli o ich autorytet Kościoła.

Z tego też powodu Mackey rozważa zagadnienie:

*Neoprotestantyzm i autorytet*, a właściwie referuje poglądy na tradycję współczesnych przedstawicieli teologii reformowanej — mianowicie Cullmanna i Skydsgaarda.

Mackey koncentruje swoje rozważania o Cullmannie na tradycji apostoelskiej. Oryginalność myśli Cullmanna w odróżnieniu od innych teologów protestanckich polega na uznaniu tradycji, na przyznaniu jej wartości normującej oraz na tym, że widzi w niej główny kanał, przez który splywa objawienie, ale wyłącznie tylko w epoce apostoelskiej i to

nie dlatego, że jest tradycją, ale że była apostołską, zanim jeszcze ujętą w Piśmie św.

„Tradycja słowna, pisze Cullmann, posiada wartość normującą za czasów apostołskich, świadków naocznych, nie posiada jednak wartości po roku 150, przekazywana z ust do ust”. Cullmann więc zbyt ostro odziela tradycję apostołską od tradycji Kościoła, twierdząc, że pierwsza jest objawieniem i normą naszej wiary, druga tylko pojęciem posłannictwa apostołów.

Co więc sprawia, że tylko tradycja apostołska jest jedyna i dlaczego tylko ta tradycja jest normatywna? Uzasadnienie tego znajdujemy w tezie Cullmanna, identyfikującej „Kyrios” z „Paradosis”, oraz w przypisywaniu apostołom jako naocznym świadkom szczególnej i jedynej roli w przekazywaniu tradycji bez zniekształceń (176). Cullmann operuje tutaj dwoma wnioskami:

- 1) że apostołstwo i świadectwo apostołów są czymś jedynym,
- 2) że tylko tradycja apostołska jest normatywna.

Czynnikiem, który sprawia, że apostołat i jego świadkowie są czymś jedynym i że przez to tradycja przekazywana przez apostołów jest normatywna, są dwa fakty:

1. Apostołowie byli naocznymi świadkami, albo pierwszymi odbiorcami objawienia;
2. Apostołowie otrzymali swoją misję bezpośrednio od Chrystusa.

Cullmann nie docenia jednak roli Ducha Św. w procesie przekazywania tradycji (178). Sam pogląd Cullmanna na tradycję jest niewątpliwie oryginalny, ale wyprowadzone przez niego wnioski grzeszą brakiem logicznej konsekwencji i muszą rozczarować katolickiego czytelnika. A może Cullmann bał się wyprowadzić ostatecznego wniosku, że skoro Duch Św. jest dany całemu Kościołowi, to objawienie przekazywane przez ten Kościół, jako tradycja jest nieomyłne i bezbłędne tak samo dzisiaj, jak za czasów apostołskich. Oznaczałoby to bowiem całkowite zlikwidowanie sporu między katolikami a neo-protestantami.

Pogląd Cullmanna na tradycję zreformowany przez autora jest krytyczny, tylko nie mogę się zgodzić z wnioskiem autora, stwierdzającym, że „wkład Cullmanna do naszej wiedzy o naturze tradycji jest o wiele mniejszy niż mogliśmy oczekiwać po jego terminologii” (180) i że stanowisko Cullmanna w sprawie autorytetu tradycji Kościoła jest czysto negatywne. Uważam, że Cullmann dał poważny wkład do rozważań nad tradycją w płaszczyźnie dialogu ekumenistycznego — chociażby przez to, że przyznał tradycji apostołskiej wartość normującą. W obecnej sytuacji dialogowej nie należało oczekiwać czegoś więcej. W każdym razie Cullmann uczynił poważny wyłom w dotychczasowych pojęciach protestanckich tradycji i otworzył drzwi do dalszych badań i poszukiwań wspólnej płaszczyzny naukowej.

Pogląd Skydsgaarda na tradycję i Pismo św. autor przedstawił wyłącznie w oparciu o jego artykuł „*Scripture and Tradition*”. Zdaniem Mackeya, główny punkt różnicy między katolikami a protestantami w poglądzie na tradycje znajduje swój wyraz w oświadczeniu Skydsgarda „*Tylko poprzez Pismo prawdziwy autorytet może zachować się w Kościele*” (182). Skydsgaard wyraźnie boi się, że uznanie magisterium Kościoła może wyeliminować autorytet Pisma. Oryginalnością myśli Skydsgaarda o tradycji jest to, iż przyznaje on, że Duch Św. jest natchnieniem dla tradycji Kościoła. Wydaje się, że to wyrażenie Skydsgaarda zawiera w sobie uznanie autorytetu Kościoła. Tymczasem Skydsgaard twierdzi, że to czego uczy Kościół i wszystko co podlega rozwojowi w Kościele podporządkowane jest tekstem Pisma św., które jest ostatecznym autorytetem. W tym właśnie punkcie Skydsgaard jest niekonsekwentny, gdyż praktycznie nie Biblia jest sędzią w sprawach wiary, ale właśnie każda poszczególne sekta swoiście interpretuje Biblię — stąd takie rozbiecie i brak jednomyślności w sprawach wiary u neoprotestantów.

Konsekwencją tego są różne tradycje w łonie samego neoprotestantyzmu, ale żadna z nich nie odpowiada dzisiaj poprawnej definicji katolickiej tradycji. Przyznają to zresztą niektórzy protestanczy teologowie, że żadna z istniejących dzisiaj sekt nie posiada autentycznej tradycji. Usiłują ją dopiero odnaleźć drogą krytycznej kolaboracji nad autentycznymi elementami doktryny głoszonej przez wszystkie współczesne sekty.

„*Naszym głównym zdaniem, pisze E. Schlink, winno być odkrywanie duchownego bogactwa, które jest ukryte w różnych tradycjach i powinniśmy odnaleźć jedność Kościoła nie w jednorodności, ale w połączeniu różnych tradycji*” (174).

Pozornie wypowiedź ta kryje w sobie wiele nadziei powrotu do pierwotnej jedności, gdyż poprzez życzliwe i pełne zrozumienia przyjęcie istniejących między nami różnic, zawiera w sobie przynajmniej obietnicę uznania przez neoprotestantów katolickiej koncepcji tradycji.

Ale zanim to się stanie muszą oni na nowo rozważyć kwestię, kto w Kościele posiada autorytet, którego decyzje są nieodwracalne czyli nieomyłne. Problem nieomyłnego magisterium Kościoła jest przedmiotem szczególnego zainteresowania Anglikanizmu.

Zgodnie z raportem wolnych kościołów, istnieją trzy świadectwa objawienia: Kościół apostołski i jego pisma, Kościół wieków (*The Church of the ages*), i wtajemniczone jednostki (185). Kościół bowiem otrzymał od Boga posłannictwo, aby zachować prawdę objawioną i przystosować ją do potrzeb każdej generacji. Jakie więc wyposażenie posiada Kościół do wykonania tego zadania? Według wymienionego raportu Kościół pracuje z Duchem Św., który kierował nim i był jego natchnieniem poprzez wieki. Ale nie można powiedzieć w ścisłym słowa tego



znaczeniu, że Kościół jest nieomylny. Dlaczego? Ponieważ składa się z omylnych istot ludzkich, i z tej przyczyny niekiedy nie jest zgodny w życiu i w doktrynie z Kościołem wieku apostołskiego i z Pismem (185). A więc Kościół może błądzić, spełniając swoje doktrynalne posłannictwo. Nie byłoby oczywiście rzeczą słuszną twierdzić, że wszyscy Anglikanie rozwiązują w ten sposób problem nieomylności. W każdym bądź razie ci, którzy go poruszają, dają rozwiązanie negatywne czyli niezgodne z nauką Kościoła Katolickiego o nieomylnym magisterium Kościoła.

Dla Kościoła natomiast wschodniego najistotniejszą sprawą dialogu ekumenicznego jest ustalenie, który Kościół posiada nieomylné magisterium Kościoła. Wielu teologów wschodnio-ortodoksyjnych twierdzi, że jedynym autentycznym magisterium, które posiada nieomylność i autorytet, jest ciało episkopalne Wschodniego Kościoła Ortodoksyjnego (198).

Jeden krótki rozdział poświęcony myśli niekatolickiej o tradycji oczywiście nie może upoważnić do wyciągnięcia jakichkolwiek konstruktywnych wniosków — co zresztą lojalnie przyznaje sam autor, tym bardziej, że miał on jedynie charakter informacyjny. Jeśli w ten sposób potraktuje się przedstawione w tym rozdziale poglądy na tradycję, to niewątpliwie należy przyznać, iż autor wykonał sumiennie swoje zadanie. Należy jednak żałować, że w przedstawieniu problemu „*Kościół Wschodni Ortodoksyjny i Papiestwo*” — korzystał jedynie z literatury w języku angielskim, nie sięgnął natomiast do obszernej literatury w języku rosyjskim.

W rozdziale pierwszym autor przedstawia znane już od dawna w teologii poglądy na stosunek tradycji do magisterium Kościoła. Wybór przedstawicieli różnych poglądów na ten temat został przez autora dokonany, moim zdaniem, trafnie a także poglądy ich zostały zreferowane rzeczowo i krytycznie.

Jednakże dla właściwego zrozumienia tychże poglądów należało naszkicować krótki przegląd historyczny tego problemu. Wiadomo że problem stosunku tradycji do magisterium Kościoła wywodzi swój początek z tendencji powiązania tradycji boskich z kościelnymi i wykazania autorytatywnej i nieomylniej roli magisterium Kościoła w przekazywaniu depozytu wiary. Tendencja ta była niegdyś reakcją samą w sobie słuszną i potrzebną przeciw Lutrowi, który odrzucił autorytet magisterium Kościoła.

Sobór Trydencki nie wchodząc w szczegóły pojęcia tradycji, nie dając jej definitywnego określenia, zadowolił się afirmacją ogólnej zasady, mianowicie mówił tylko o tradycjach „*boskich*”, sięgających czasów apostołskich, które zostały nam przekazane. Tylko te tradycje są równe co do autorytetu Pisma św. i stanowią jedno ze źródeł wiary. Brak więc powiązania przez sobór tych tradycji z nieomylną powagą magi-

sterium Kościoła i uwypuklenia jego roli w przekazywaniu depozytu wiary dał okazję nowatorom, opierającym się tylko na Biblii, jako jedynej regule wiary, do odrzucenia wszystkich „tradycji”. Za nadużycie w Kościele uważali oni każdą tezę wiary, kultu i dyscypliny nie mającą pokrycia w Piśmie św., rozumianym i interpretowanym przez dawnych Ojców. Na płaszczyźnie historycznej, przy pomocy dokumentów protestanci starali się wykazywać nowatorstwo Kościoła rzymskiego. Apologeci katoliccy natomiast dali się wciągnąć w metodę swoich przeciwników. Obrona ich szła w kierunku połączenia tradycji „boskich” z kościelnymi i wykazania apostołskiego pochodzenia tradycji ustnej. Wobec negacji protestantów katoliccy historycy robili ustępstwa na polu liturgii i dyscypliny kościelnej. Nie mogąc znaleźć w pojęciu tradycji aspektu aktywnego, zaniedbali żywe magisterium Kościoła i nawet zajmowali niekiedy stosunek opozycyjny względem niego. Inni natomiast teologowie starając się usprawiedliwić wszystko, co było zaatakowane przez protestantów, usiłowali wykazać, że już w pierwszym wieku, stan nauki Kościoła był taki sam, jak i współczesny. Dla jednych więc i drugich tradycja była w zasadzie zbiorem ustnej tradycji, różniącej się od Pisma św., całkowicie wykończonym, a nie żywym depozytem, powierzonym pieczy i interpretacji magisterium Kościoła, jako tradycji aktywnej.

Niewątpliwie kontrowersja między protestantami a katolikami przyczynia się do ożywienia głębszych studiów i postępu w dziedzinie teologicznej, ale ciągle jeszcze brak zwrócenia uwagi na rolę magisterium Kościoła. Katoliccy teologowie zaabsorbowani metodą ciągłego odwoływania się do przeszłości Kościoła, niezmienności i ciągłości tradycji boskich z kościelnymi, napotykają na poważną przeszkodę, nie pozwalającą im dostrzec w całym tym problemie ważności tradycji aktywnej, jaką ona zajmuje w życiu Kościoła. Dopiero w XIX wieku problem tradycji i magisterium Kościoła należy do kluczowych rozważań i zainteresowań teologicznych. Moehler np. dając określenie tradycji odwołuje się do idei życia, u Newmana zaś autorytet magisterium Kościoła nabiera już właściwego znaczenia. Ale największą zasługę dla tego problemu położył Franzelin. Jego praca o tradycji, aż do naszych czasów uchodzi za najbardziej klasyczną.

Jego teoria ku skierowaniu teologii tradycji do tradycji aktywnej magisterium Kościoła. Odtąd tradycja w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli jej zasadniczy, formalny rys u pewnej liczby teologów będzie rozumiany nie jako autorytet źródeł, o ile są przekazywane przez magisterium Kościoła, ale formalnie jako autorytet magisterium przekazujący prawdy objawione. Na takim więc tle zarysowuje się problem stosunku tradycji do magisterium Kościoła. Ponadto autor powinien dokonać weryfikatu różnych poglądów teologicznych na stosunek tradycji

do magisterium Kościoła w świetle nauczania Kościoła, które zostało obszerniej przedstawione w encyklice „*Humani Generis*” z roku 1950.

Encyklika „*Humani Generis*”, mówiąc o tradycji i magisterium Kościoła, nie ma zamiaru wypowiedzieć się ani za jednym ani za drugim stanowiskiem teologów. Jednak tyle myśli zebrała o tradycji, że nasuwa się pytanie, czy dadzą się utrzymać istniejące dotąd poglądy teologów.

1. Nie ulega wątpliwości, że encyklika „*Humani Generis*” nie posługuje się terminologią fachową o tradycji i nie używa nazw takich jak tradycja obiektywna, aktywna, tradycja apostołska i poapostołska, lecz ze względu na potrzeby wiernych ogranicza się do samej treści wchodzącej do tych pojęć.

2. Ponadto nie ulega wątpliwości, że encyklika wypowiada się o stosunku tradycji do magisterium Kościoła, ale w sensie tylko ogólnym, że Chrystus Pan powierzył cały depozyt objawienia, tj. Pismo św. i tradycję pieczy i interpretacji magisterium Kościoła, ale nie uściśla bliżej tego stosunku, ani też stosunku magisterium apostołskiego do poapostołskiego.

3. Stwierdzić należy, że encyklika wychodząc z potrzeb praktycznych życia wiernych, nie zapoznaje bynajmniej tradycji aktywnej.

4. Wreszcie encyklika podkreśla wyższość depozytu objawienia, względnie tradycji obiektywnej, nad magisterium Kościoła, jako tradycją aktywną.

Z takiego ujęcia przez encyklikę stosunku tradycji do magisterium Kościoła, słusznie można wyprowadzić wnioski, które potwierdzają w takiej lub innej mierze dotychczasowe teorie teologów, a mianowicie:

1° Tak jak nie można utożsamić magisterium Kościoła z Pismem św. — tak też nie można utożsamić magisterium Kościoła z tradycją, mimo, że są one ściśle zależne od siebie.

2° Odróżniać więc trzeba między tradycją obiektywną, jako źródłem objawienia, a tradycją aktywną jako magisterium, które jest jej stróżem i tłumaczem.

3° W zakresie tradycji zaznacza się różnica między tradycją aktywną apostołów, która jest jeszcze złączona z tradycją obiektywną, i tradycją aktywną poapostołską, która już tego złączenia nie ma.

Nasuwa się teraz pytanie, czy można utożsamić tradycję aktywną z pojęciem tradycji w ogóle i przypisywać tradycji funkcję strzeżenia depozytu lub samą funkcję wiary.

Należy więc powiedzieć, że encyklika „*Humani Generis*” przez tradycję rozumie przede wszystkim tradycję obiektywną *in recto*, aczkolwiek z tego pojęcia nie wyklucza tradycji aktywnej *in obliquo*, magisterium zaś jest tylko stróżem i tłumaczem depozytu wiary, a w stosunku do wiernych jest ono normą bliską i powszechną *in rebus fidei et morum*.

Przy dokładnym czytaniu rozdziału piątego nasunęły mi się również pewne uwagi krytyczne.

W myśl dekretu o objawieniu i dyskusji Soboru Watykańskiego drugiego należałoby już obecnie nie tylko zmienić tytuł tego rozdziału — dwa źródła ale niewątpliwie w całości go przeredagować. Stanowisko Autora można jednak usprawiedliwić faktem, że napisał on swoją pracę w roku 1962, a więc w okresie zwołania Soboru Watykańskiego II i przeto nie mógł przewidzieć stanowiska soboru w tym względzie. Nie widzę jednak motywów usprawiedliwiających faktu, że autor w przedstawieniu różnych teorii na temat stosunku Pisma św. do tradycji oraz tzw. kwestii źródeł objawienia (Pismo św. i tradycji) nie wykorzystał klasycznej literatury, która jest bardzo bogata i daje wyczerpujące omówienie problematyki przedstawionej przez Autora.

Rozdział ten zyskałby przez to bardzo wiele na swojej jasności i wszechstronności oraz byłby dostatecznie udokumentowany. Albowiem w swojej obecnej wersji robi na czytelniku wrażenie, że Autor potraktował go marginesowo, a przeto nie wyczerpująco.

Np. w pierwszym punkcie tego rozdziału zatytułowanym „*partim-partim*” autor mówiąc o wzajemnym stosunku Pisma św. i tradycji referuje tylko dawniejsze poglądy na to zagadnienie takich teologów jak Muncunilla, Tanquereja, Zubizarreta i innych. Może wywołać to wrażenie na czytelniku, że autor nie zna najnowszej literatury naukowej omawiającej tę problematykę, lub też uważa, że nie wnosi ona nic nowego do tego zagadnienia.

Tymczasem ogólnie znanym jest na terenie teologii faktem, że właściwą dyskusję na temat „*partim-partim*” rozpoczął J. R. Geiselmanna swoją oryginalną próbą wyświeślenia właściwego sensu dekretu Soboru Trydenckiego o Piśmie św. i tradycjach niepisanych<sup>1</sup>.

Geiselmann analizując akta soborowe stwierdza, że w projekcie dekretu soborowego o Piśmie św. i tradycji z dnia 22 marca 1546 r. zawarta jest formuła: „*hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus*”, która dzieli prawdy Ewangelii na Pismo św. i tradycję. Brzmienie obecne tego dekretu nie zawiera *partim-partim*, lecz formułę ogólnikową: „*hanc veritatem... contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*”. W miejsce więc „*partim-partim*” Sobór wprowadził do dekretu spójnik „*et*”, który dopuszcza wieloznaczną interpretację. Stąd różnie rozumiano myśl dekretu. Geiselmann stwierdza, że do teologii potrydenckiej wskutek różnego rozumienia dekretu soboru o Piśmie św. i tradycji zakradło się pewne nieporozumienie odnośnie wzajemnego stosunku Pisma św. i tradycji niepisanych. Część bowiem teologów interpretowała myśl dekretu w sensie „*partim-partim*”, a więc dzielili oni Objawienie Boże na Pismo św. i tradycję.

<sup>1</sup> Die Heilige Schrift und die Tradition, Freiburg 1962, 287.

Zwłaszcza poglądy Piotra Kanizego i Roberta Bellarmina przyczyniły się do utrwalenia teorii dwóch źródeł (częściowych) Objawienia, wprowadzającej mechaniczny podział treści Ewangelii na Pismo św. i tradycję.

Na podstawie wnikliwej i sumiennej analizy akt Soboru Trydenckiego udało się uchwycić właściwą myśl dekretu soboru o Piśmie św. i tradycji.

Według Geiselmanna Sobór Trydencki w formule dekretu „*hanc veritatem... contineri in libris et sine scripto traditionibus*”, nie zawarł konkretnego rozwiązania wzajemnego stosunku Pisma św. i tradycji, lecz wymieniając obok Pisma św. również tradycję niepisaną, chciał zwrócić uwagę na tradycję, dla której Sobór wymaga takiego samego uznania i poszanowania, jakim cieszy się Pismo św., ponieważ Objawienie Boże zawarte jest w Piśmie św., jak również w tradycji niepisanej. Umieszczone przez sobór w dekreście słowa „*pari pietatis affectu*” odnoszą się właśnie do tradycji, wyrażają one zasadniczą myśl dekretu i są pozytywnym wkładem do problematyki tradycji (91—106).

Należy się wielkie uznanie Geiselmannowi przede wszystkim za samo podjęcie tej trudnej i kontrowersyjnej kwestii właściwego zrozumienia dekretu Soboru Trydenckiego, którego błędna interpretacja przyczyniła się do niewłaściwego rozwiązania stosunku Pisma św. do tradycji, utrwaliła teorię dwóch częściowych źródeł — oraz zahamowała poważnie rozwój teologii tradycji i przekreśliła dialog z protestantami.

Następnie wielką zasługą naukową Geiselmanna jest uchwycenie właściwej myśli dekretu i przez to sprostowanie zakorzenionego i powtarzanego od czasu Soboru Trydenckiego błędu o dwóch niepełnych źródłach Objawienia i niewłaściwym stosunku Pisma św. do tradycji. Stanowisko Geiselmanna, choć wywołało bardzo ożywioną dyskusję i było zwalczane nawet przez wielkich teologów, to jednak w zasadzie zostało przyjęte przez większość teologów<sup>2</sup>.

Warto tutaj wymienić jeszcze takich teologów, jak Lennnerza<sup>3</sup>

<sup>2</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; O. Semmelroth: *Die Heilige Schrift als Glaubensquelle, Stimmen der Zeit* 162: 1958, 36—50; G. H. Tavaud: *Holy Write or Holy Church*, London 1959, 195—209, 245; *Tradition in Early Post-Tridentine Theology, Theological Studies* 23: 1962, 377—405; 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. Ratzinger: *Offenbarung — Schrift — Überlieferung, Trierer Theologische Zeitschrift* 61: 1958, 13—27.

<sup>3</sup> Por. H. Lennnerz: *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.

i Beumera<sup>4</sup>, którzy brali czynny udział w dyskusji z Geiselmannem nad wyrażeniem „*partim-partim*” i poważnie przyczynili się do wszechstronnego omówienia tego problemu. Zatem w syntezie, jakiej podjął się Mackey w swej pracy, nie powinien być pominać tak zasadniczych poglądów, które wyżej przytoczyłem.

Pomimo tych zastrzeżeń pracę J. P. Mackeya należy ocenić w całości pozytywnie. Jest ona bardzo potrzebna nie tyle dla świata naukowego, któremu ta problematyka jest na ogół dość dobrze znana, ile raczej stanowi ona pożyteczną syntezę teologii tradycji dla szerszego ogółu duszpasterzy i inteligencji katolickiej.

Ks. Edmund Wileński

WILEŃSKA 11  
1962

---

<sup>4</sup> Por. J. Beumer: Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils, *Scholastik* 34: 1959, 249—258; Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin, *Scholastik* 34: 1959, 1—22. 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: 1961, 297—308; 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, 210—225; Die Lehre des Provinzialkonzils von Sens über Schrift und Tradition, *Scholastik* 37: 1962, 222—226; Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neuerkannten Problematik, *Scholastik* 36: 1961, 217—240.