

# **Tradycja i tradycje. Tom 1: esej historyczny – Yves Congar OP**

Dla starożytnego Kościoła święte Pisma są darem Boga, ale nie jedynym. Są one jednym ze środków, za pomocą których wierni starają się w Kościele znaleźć pełnię rzeczywistości zbawczej lub komunii z Bogiem, aby nimi żyć. Nie są one jednak środkiem jedynym i o ile sam Kościół nie może się bez nich obejść, zdarzało się i nadal bardzo często się zdarza, że wierni znajdują Boga w Kościele nie korzystając osobiście z Pism.

**Yves Congar OP**

**„Tradycja i tradycje. Tom 1: esej historyczny”**

**rok wydania: 2018**

**wydawnictwo: W Drodze**

Według starożytnego Kościoła dzieło Boga jest jedno: jego głębokiej jedności nie niszczy ani rozróżnienie na to, co naturalne i to, co nadprzyrodzone<sup>1</sup>, ani nawet rozłam wprowadzony przez grzech, który woła o odkupieńcze Wcielenie. Świat, ludzka natura, rozum są dziełem tej samej mądrości, co odkupieńcze Wcielenie i adopcja przez łaskę<sup>2</sup>. Istnieje jeden jedyny świat Ojca, pojednany i odtworzony we wcielonym Synu. W II wieku Kościół potępił herezję marcjonistyczną, a w ślad za nią wszystkie dualizmy separacji i opozycji. Odtąd, jeśli Objawienie jest najwyższym światłem, to nie jest ono jedynym ważnym światłem. Nie można utrzymać ani zasady samego jedynie Pisma

Świętego, w sensie, który wykluczałby wszelką inną drogę poznawczą — skądinąd, wszyscy posługujemy się rozumem: jeśli nie dzięki niemu, to dzięki czemu mamy mówić o logosie i go pojmować? — ani zasady syntezy czysto i wyłącznie chrystologicznej (karkołomne przedsięwzięcie Bartha). Pismo Święte jest przedmiotem lektury sapiencjalnej, starającej się poprzez tekst poznać — nie wykluczając jednak innych pomocnych środków — rzeczywistość i dzieło Boga. Dobrze rozumiana *analogia entis* sprzęga się z *analogia fidei*, która ją zakłada i zawiera w sobie, zanim ją potwierdzi i dopełni. Tymczasem w perspektywie protestanckiej relacja poznania religijnego czy też chrześcijańskiego jest ściśle ograniczona do Pisma Świętego.

Dla starożytnego Kościoła święte Pisma są darem Boga, ale nie jedynym. Są one jednym ze środków, za pomocą których wierni starają się w Kościele znaleźć pełnię rzeczywistości zbawczej lub komunii z Bogiem, aby nimi żyć. Nie są one jednak środkiem jedynym i o ile sam Kościół nie może się bez nich obejść, zdarzało się i nadal bardzo często się zdarza, że wierni znajdują Boga w Kościele nie korzystając osobiście z Pism. Jeśli chodzi o sposób, w jaki korzysta z niego Kościół, Pismo Święte jest traktowane z nieskończonym szacunkiem jako środek służący do osiągnięcia, poprzez poznanie, rzeczywistości daru Boga i Jego woli. To dlatego właśnie zwykła lektura egzegetyczno-historyczna, ściśle tekstualne czy filologiczne studiowanie słów, choć są środkiem koniecznym, to jednak nie stanowią miary ograniczającej chrześcijański rozum. Rzeczywistość daru Bożego jest przekazywana w sposób szerszy i bogatszy niż jej tekstualny wyraz. A nawet w przypadku tekstów często jest ona realnie rozważana i obecna w tych fragmentach, w których nie znajdujemy słów, które ją dosłownie oznaczają. Nie da się adekwatnie osiągnąć rzeczywistości Bożej miłości, którą żyją chrześcijanie, poprzez egzegetyczno-historyczne studium użycia słowa *agape*, jakkolwiek to studium okazało się niezwykle

wzbogacające. Także rzeczywistość Kościoła daleko wykracza poza przypadki użycia słowa *ekklesia*; nie występuje ono na przykład w Pierwszym Liście św. Piotra, a mimo to jest on wypełniony jego ideą. Słowo *charis*, łaska, nie występuje w Ewangeliach Mateusza i Marka, także nigdzie indziej nie pada z ust Jezusa... Można by mnożyć przykłady tego rodzaju<sup>3</sup>.

Zatem protestancka zasada samego jedynie Pisma Świętego, choć zapoczątkowała niezwykle owocne studia nad świętym tekstem, to jednak nie tylko prowadzi do zredukowania relacji religijnej do relacji wiary i poznania, lecz również do zredukowania tego poznania do jedynie takiego, jakie można osiągnąć za pośrednictwem tekstu. Wcale nie kwestionujemy ani nie chcemy, żeby kwestionowano rzeczywistość komunii z Bogiem, jaką dusza chrześcijańska znajduje w Piśmie Świętym odczytywanym w postawie wiary — i to tym bardziej, że wiara jest ujmowana w jej pełni, to znaczy jako absolutna ufność i posłuszeństwo Bogu, a nie jako czyste poznanie metaracjonalne. Wtedy sam Bóg mówi do duszy; więcej nawet: poprzez swoje Słowo stwarza komunie duszy z sobą. Jest to jednak komunie całkowicie „duchowa”, w sensie teologicznie dość bliskim tego, w jakim mówimy o „komunii duchowej” w sytuacji, gdy niemożliwe jest realne przyjęcie sakramentu i dusza łączy się z Panem w intencji. Sami protestanci, zdobywszy pełniejsze doświadczenie w praktykowaniu sakramentów, zarzucili reformacji, że zintelektualizowała ona chrześcijaństwo i postawiła zrozumienie rzeczy ponad jej posiadaniem<sup>4</sup>.

W każdym razie, w katolikach, a także w katolickich konwertytach z protestantyzmu reformacja wywołuje wrażenie, że dawną relację religijną (wciąż przeżywaną w Kościele), która jest realnym współuczestnictwem w realnych i obecnych darach Boga, w znacznej

mierze zastąpiła jej substytutem, w postaci intencjonalnej relacji wiary w rzeczywistości obiecanie. Właśnie to ma na myśli Charles Journet, gdy przeciwstawia sobie katolicyzm i protestantyzm jako „ontologiczną” i „mnemiczną” koncepcję chrześcijaństwa<sup>5</sup>. Ta sama różnica uderzyła Willema Hendrika van de Pola, który może się powołać na osobiste doświadczenie obu form życia religijnego<sup>6</sup>. Zbieżne z jego świadectwem są świadectwa innych nawróconych, na przykład Alberta von Ruville<sup>7</sup> czy Théodore’a de La Rive, który pisał:

Kiedy zostałem katolikiem, doznałem uczucia podobnego do tego, jakiego każdy musi doznać wtedy, gdy po częstym czytaniu czyjejs biografii nagle poznaje tego kogoś i wchodzi z nim w bezpośrednie relacje. W Jezusie Chrystusie Kościoła rozpoznałem Jezusa Chrystusa Ewangelii; zrozumiałem jednak, że o ile Ewangelia jest opowieścią o Jego życiu, to Kościół jest samym Jego życiem; i spostrzegłem, że przeszedłem z relacji serdecznej już i zbawczej na wyższy stopień — do relacji całkowicie intymnej i bardziej aktywnej<sup>8</sup>.

Nie chodzi tu o szukanie jakiegoś apologetycznego triumfu. Wiemy, że można by zacytować świadectwa przeciwne, mówiące: „Przeszedłszy na reformację, znalazłem Ewangelię, znalazłem czystość i wolność Ewangelii, od duszącego natłoku ludzkich praktyk przeszedłem do królestwa samego Boga”. Ale może właśnie w opozycji tych świadectw przejawia się opozycja między tymi dwiema koncepcjami relacji religijnej, w obrębie tego, co im jest wspólne, to znaczy woli złączenia się z apostołami:

*Z czystością* apostołskiego świadectwa, mówi reformacja.

Z *pełnią* apostołskiego dziedzictwa, mówi Kościół katolicki.

I w istocie właśnie tutaj Kościół sytuuje tradycję jako przedstawiającą coś innego niż Pismo Święte. W ostatnich latach niejedno wnikliwe studium nad przeciwieństwami między reformacją i katolicyzmem streściło te różnice w podobny sposób, za pomocą słów „czystość” i „pełnia”<sup>9</sup>. Z jednej strony mamy odwoływanie się do wzorca danego w Słowie pisanym, wzorca pozostającego całkowicie transcendentnym względem historii: w trakcie tej historii Kościół chrześcijański stara się jedynie osiągnąć z nim zgodność, krytykując przez ustawiczne reformy swoją tendencję do syntezy, a więc do nieczystego synkretyzmu<sup>10</sup>. Z drugiej strony mamy uznanie, że dar Boży naprawdę wkroczył w historię, czego konsekwencją jest przyjęcie logiki wcielenia, życia, asymilacji, odnośnie do której trzeba wyraźnie przyznać, że musi być ona nieustannie sprawdzana pod względem czystości, ale która nie martwi się tym aż do tego stopnia, żeby likwidować spontaniczność i bogactwo życia. Metoda protestancka, implikująca krytyczne poszukiwanie czystości według skrypturalnego wzorca, w osądzie katolików ryzykuje tym, że będzie ciążyć ku intelektualnej, bardziej lub mniej akademickiej rekonstrukcji rzeczywistości kościelnych, ignorując przy tym żywy zmysł tradycji. Łatwo zilustrować tę uwagę za pomocą historii teorii dotyczących Eucharystii w świecie reformacji. Ale, w tym samym nurcie, czyż nie było często nauczycieli krytykujących samo Pismo Święte w imię takiej Czystości, jaką sobie wyobrażali?<sup>11</sup>

***Jest to fragment rozdziału „Protest reformacji”***

1 Mówimy tu w kategoriach zachodnich, a nawet scholastycznych. Jednak to samo w gruncie rzeczy stanowisko w tradycji wschodniej jest wyrażane w odmienny (nawet znacząco) sposób, który jeszcze bardziej potwierdza tę jedność.

2 We współczesnej refleksji chrześcijańskiej na nowo zrozumiano i podkreślono jedność między Stworzeniem z jednej strony, a Objawieniem, Wcieleniem i Odkupieniem z drugiej. Poza katolicyzmem zachodnim lub

wschodnim zob. np.:

– anglikanie: W.S. Boycott, *Creation and Christology*, „Theology” 1949, nr 52, s. 443–448; tenże, *Creation and the Church*, „Theology” 1950, nr 53, s. 455–460; H.P. Owen, *Creation and Incarnation. Some Further Thoughts*, „Theology” 1951, nr 54, s. 411–416; L.S. Thornton, *The Form of the Servant*, t. 1: *Revelation and the Modern World*, t. 2: *The Dominion of Christ*, Westminster 1950–1952; J. Marsh, *The Fullness of Time*, London 1952, rozdz. 5; A.D. Galloway, *The Cosmic Christ*, London 1951.

– kongregacjonista: C.H. Dodd, *Gospel and Law: the Relation of Faith and Ethics in Early Christianity*, Cambridge 1951.

– luteranie: J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930; M. Goguel, *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne*, RHPR 1935, nr 15, s. 335–359; W. Stählin, *Das Heil der Welt*, w: *Schrift en des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses*, t. 3, Berlin – Spandau 1951, s. 5–26; G. Wehrung, *Welt und Reich: Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Stuttgart 1952.

– kalwinista: W.A. Visser 't Hooft, *La royauté de Jésus-Christ*, Genève 1948.

Zob. też J.-Ph. Ramseyer, *Signification de la création*, „*Verbum Caro*” 1952, nr 6, s. 97–107.

3 Zob. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, s. 499n.

4 H. Asmussen, *Die Kirche und das Amt*, München 1939, s. 139, 161. Por. M. Carrez, *Le principe scripturaire et l'exégèse actuelle*, „*Foi et Vie*” 1959, marzec, s. 6.

5 Ch. Journet, *La primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris 1953.

6 Zob. W.H. van de Pol, *Das Reformatorische Christentum in Phänomenologischer Betrachtung*, Einsiedeln – Köln 1956, s. 259: „Der Hauptunterschied liegt gerade darin, dass die Offenbarung für die

reformatorischen Christen im Hier und Jetzt den Charakter einer Wortoff enbarung hat, für die katholischen Christen hingegen, der einer Wirklichkeitsoff enbarung". Zob. tenże, *The Christian Dilemma. Catholic Church — Reformation*, tłum. G. van Hall, London 1952, rozdz. 4; tenże, *Geloof en werkelijkheid in het reformatorisch protestantisme*, Nijmegen 1948 (w języku niderlandzkim).

7 Zob. A. von Ruville, *Powrót do Kościoła powszechnego: przeżycia i doświadczenia nawróconego*, tłum. J.J. R., Warszawa – Kraków 1910, s. 10n i 26n („Kościół refleksji”) lub przedmowa Georges Goyau do francuskiego wydania książki (*Retour à la Sainte Église: expériences et croyances d’un converti*, tłum. G.-G. Lapeyre, Paris 1910, s. XII–XIV). W *La marque du véritable anneau* (tłum. P. Maury, G.-G. Lapeyre, Paris 1912) von Ruville pokazuje, jak po kuszeniu i upadku człowieka pycha obiera drogę wiedzy naukowej, a jednocześnie niszczy prawdziwą drogę poznania religijnego, które polega na przekazywaniu objawienia z ojca na syna (według modelu Trójcy Świętej), a zatem na pokornej akceptacji tego przekazu. Dlatego znakiem prawdziwego Kościoła są pokora, akceptacja, tradycja. Ruville, który pisze w czasach hegemonii wielkich krytyk niemieckiej Nauki protestanckiej, zarzuca protestantom, że jest wiedzą naukową, a nie religią (tamże, s. 226n): nie ma w sobie życia, nie jest w żywej komunii ze światem nadprzyrodzonym, a tylko próbuje ją osiągnąć na drodze nauki (tamże, s. 213n), skąd też bierze się jego niezrozumienie Maryi Dziewicy (tamże, s. 159n, 172) i jego sprzeciw wobec tematu *Christus in Ecclesia* (tamże, s. 205n).

Sądzymy, że ewolucja, jaką protestantyzm przeszedł od lat 1925–1930, nakazywałaby poważnie stonować tę opinię. Niemniej jednak pozostaje ona interesująca jako diagnoza choroby, której wirus, jak się okazało,

reformacja nosiła w sobie.

8 T. de La Rive, *De Genève à Rome*, Paris 1895, s. 197. Przypomnijmy również ustęp, w którym Newman zarzuca protestantom, że podstawili wiarę w miejsce Chrystusa (*Lectures on the Doctrine of Justification*, XIII, § 5, London 1890, s. 324n); z pewnością nie jest to prawdziwe w odniesieniu do samego Lutera, ale czy jego następcy zachowali jego chrześcijański realizm?

9 W ten sposób J. Guitton, *Difficultés de croire*, Paris 1948, s. 230n; tenże, *L'Église et l'Évangile*, Paris 1959, s. 328–365; J. Hessen, *Luther in katholischer Sicht: Grundlegung eines ökumenischen Gesprächs*, Bonn 1946, s. 39n; tenże, *Platonismus und Prophetismus: die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, München 1939, s. 178; J. Hamer, *Protestantisme et Catholicisme*, „*Études et Recherches*” 1955, nr 9, s. 21–36, zob. s. 34n.

10 W ten sposób, jako przemienność syntez i reform, pojmuje historię chrześcijańską A. Nygren, *Éros et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, tłum. P. Jundt, t. 2, Paris 1952, s. 15–17.

11 Typowym przypadkiem, w mocnym znaczeniu tego słowa, jest przypadek Marcjona, którym nowożytna myśl protestancka często się interesowała. Jednak postawa Lutera wobec Listu Jakuba, Listu do Hebrajczyków oraz Apokalipsy jest również znamieną. Nygren dostrzega u św. Jana elementy erosa obce czystości Nowego Testamentu. Tak samo często krytykowano „metafizykę” Prologu św. Jana itp.

