

## TRADYCJA A TEOLOGIA

Zagadnienie interpretacji teologicznej objawienia osiągnęło szczególną aktualność od czasu, gdy Sobór Watykański II wyraźnie odróżnił depozyt wiary od sposobu jego wyrażania. Postulatem Soboru jest, aby teologia zmierzała „do głębokiego poznania prawdy objawionej” nie zaniedbując „kontaktowania jej ze współczesnością” (KDK 62), a jednocześnie uwzględniała „żywą tradycję całego Kościoła” (KO 12). Wytacza jej to zadanie przedstawiania objawienia przy pomocy sposobów myślenia i kategorii językowych właściwych człowiekowi współczesnemu. Wejście jednak w dialog z myślą współczesną (neopozytywizm, egzystencjalizm, filozofia analityczna, strukturalizm) i szukanie nowych rozwiązań na tym terenie rodzi niepokój oraz kwestionuje wiele spraw i pojęć dotychczas ustalonych. Dotyczy to wszystkich wyznań chrześcijańskich, szczególnie zaś protestantyzmu i katolicyzmu.

W protestantyzmie źródeł tego fermentu należałoby się dopatrywać w tzw. teologii radykalnej (J. Ritschl), która podejmując nową interpretację prawdy objawionej, doprowadziła w konsekwencji do negacji świata nadprzyrodzonego. Na terenie teologii katolickiej w radykalnej formie problem ten wysunęli już moderniści (A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti), a później przedstawiciele tzw. „nowej teologii” z ośrodkami w Le Saulchoir (Y. Congar, M.D. Chenu) i w Lyon — Fourvière (H. de Lubac, H. Bouillard). Obydwa ośrodki żądały zgodnie, aby nieodmiennej treści dogmatów nadać nową interpretację teologiczną, wyrażoną w języku przystępnym i zrozumiałym dla dzisiejszego człowieka. Źródeł tego języka, ich zdaniem, należy szukać w pismach i terminologii OO. Kościoła.

Specyfiką dzisiejszej teologii jest jej duch ekumeniczny, który stawia przed nią zadanie i dążenia do odkrycia pełnej i powszechnej prawdy chrześcijańskiej. Takie zadanie, poza usprawnieniem metod badania, zakłada przebudowę struktury teologii oraz możliwość podjęcia nowej interpretacji, względnie reinterpretacji dotychczasowych stanowisk i formuł teologicznych. Stąd też powstaje problem kryteriów zasad nowej interpretacji prawd objawionych. Jak dotąd, brak jest systematycznych opracowań podejmujących ten kierunek dociekań. Dlatego też

niemałym wydarzeniem, co więcej, pionierskim studium systematycznym na tym polu jest rozprawa habilitacyjna ks. W. Hryniewicza.<sup>1</sup>

Celem, jaki postawił sobie autor, jest zbadanie w perspektywie ekumenicznej roli tradycji w interpretacji prawd wiary. Rola ta zmienia się w zależności od funkcji tradycji w stosunku do Pisma św., całego Kościoła oraz samej treści prawd wiary (s. 87). Stąd też przedmiotem studium autora są trzy główne funkcje tradycji: jako normy, sprawdzianu i czynnika zachowania tożsamości prawd wiary w procesie interpretacji. Problematykę tę ogranicza autor do analizy wyników badań teologicznych głównych wyznań chrześcijańskich po II wojnie światowej. Uzasadnia to tym, iż od czasu powstania Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie (1948 r.) ekumenizm stał się decydującym czynnikiem nie tylko we wzajemnych stosunkach między chrześcijanami, ale również nowego klimatu w podejściu do najbardziej kontrowersyjnych zagadnień (s. 39). W okresie tym daje się też zauważyć nowe, bardziej ekumeniczne podejście do zagadnienia tradycji.

Sam autor podkreśla próbny i niepretendujący do wyczerpania tematu charakter swojej pracy. Taki stan rzeczy jest usprawiedliwiony wieloma względami, przede wszystkim zaś bogactwem i złożonością poruszanych problemów oraz swego rodzaju niemożliwością definitywnego ich rozwiązania. Przede wszystkim sporo trudności nastęrcza pojęcie tradycji w różny sposób rozumiane. Zagadnienie to zresztą należy od czasów reformacji do żywo dyskutowanych w teologii, ale uzyskane wyniki nie są proporcjonalne do włożonego wysiłku. Paradoks ten w głównej mierze jest wynikiem polemicznego nastawienia teologii od czasów reformacji. Teologia dzisiejsza widzi złożoność, wielowarstwowość i dynamiczność zjawiska tradycji jako aktualizacji objawienia w Kościele. Ten punkt widzenia staje się coraz bardziej wspólny teologom różnych wyznań. Na gruncie takiej integralnej, organiczno-dynamicznej koncepcji tradycji możliwa jest daleko idąca zgoda ekumeniczna w rozumieniu samego jej pojęcia.

W rozdziale I autor zwraca uwagę na konieczność ustawicznej reinterpretacji w nurcie tradycji. Ukazuje pośredniczącą rolę tej ostatniej oraz ekumeniczne znaczenie właściwego naświetlenia stosunku tradycji do reinterpretacji. Konieczność ciągłej reinterpretacji w ramach tradycji widoczna jest szczególnie na tle nowego, dynamicznego i integralnego pojęcia prawdy i dogmatu oraz jego rozwoju w nieustannie zmieniających się warunkach historyczno-kulturowych. Nowe to ujęcie

---

<sup>1</sup> Wacław Hryniewicz, *Rola tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, KUL, ss. 350 (mała poligrafia).

nawiązuje do biblijnego pojęcia prawdy, różnego od filozoficznego jej rozumienia. Prawda według Pisma św. opiera się na tożsamości Bożych obietnic w stosunku do ich wypełnienia w przyszłości oraz zakłada wierność Boga wobec danej obietnicy, realizującej się w historii. Element obietnicy sprawia, że prawda biblijna otwarta jest na przyszłość, jest ciągłym stawaniem się, a swój pełny kształt osiągnie dopiero w świetle objawienia eschatologicznego. Stąd wynika tymczasowość i fragmentaryczność jej sformułowań domagająca się ustawicznej interpretacji, która pozwoliłaby odsłonić ich pełniejszy sens. Podobnie jest z każdą prawdą teologiczną, bo słowo Boże jest nie tylko dane dla zbawienia, ale zarazem pobudza do ustawicznej refleksji i głębszego poznawania jego treści (s. 51). Skierowane do człowieka, partycypuje w cechach właściwych ludzkiej egzystencji (w niedoskonałości, dojrzeniu, historyczności) i w nich się stale uobecnia. Dlatego trzeba ciągle odczytywać je w duchu aktualnej epoki uwzględniając jednak cały dorobek tradycji. Sobór Watykański II ten wysiłek hermeneutyczny określa mianem akomodacji teologicznej, której celem jest prowadzenie Kościoła do czystszeo i dojrzalszego życia wiary (s. 69).

Przedstawiając badania nad rozwojem dogmatu, ks. Hryniewicz stwierdza, że wczesnochrześcijańskie sformułowania wiary obejmowały liczniejsze jej aspekty, niż to czyni nowożytna koncepcja dogmatu. W dawnej tradycji eklesjalnej podkreślano doksolologiczny charakter wszelkich sformułowań dogmatycznych, tj. wspólne wyznanie wiary, akt adoracji i dziękczynienia za zbawcze dzieła Boga. W teologii politydenckiej pojęcie dogmatu stopniowo traciło swój pierwotny doksolologiczny sens. Stało się terminem o charakterze raczej prawnym, jako końcowa definitywna interpretacja prawd wiary. Dopiero ostatni Sobór na nowo przywrócił sformułowaniom dogmatycznym ich zasadniczą funkcję. Każda wypowiedź dogmatyczna zawiera w sobie element doksolologii i obietnicy oraz stanowi wyraz wiary całego Kościoła. Uwarunkowana jest charakterystycznym dla danej epoki sposobem myślenia i rozumienia rzeczywistości, który w jakiejś mierze relatywizuje prawdy Boże.

Z tego faktu wynikają, zdaniem autora, poważne konsekwencje ekumeniczne. Przede wszystkim istnieje obowiązek, aby każde z wyznań przebadalo swoje twierdzenia i sformułowania dogmatyczne. Przy analizie dogmatu należy wziąć pod uwagę odrębność i osobliwość języka sformułowań, jego pozornych antynomii oraz uprawnione istnienie w Kościele pluralizmu dogmatycznych sformułowań z racji głoszenia ewangelii w różnych kulturach.

Normatywną funkcją tradycji w interpretacji teologicznej zajmuje się ks. Hryniewicz w rozdziale drugim. Właściwe ujęcie takiej funkcji tradycji jest uzależnione od sposobu rozumienia relacji między trady-

cją a Pismem św. W dyskusji ekumenicznej zaznaczają się cztery możliwe podejścia do tego zagadnienia: 1) podkreśla się materialną wystarczalność Pisma św. oraz interpretatywną funkcję tradycji (*norma interpretativa*); 2) tradycję i Pismo św. traktuje się jako dwa odrębne źródła objawienia; 3) wskazuje się na wewnętrzną, organiczną i treściową jedność tradycji i Pisma św. zdeterminowaną wspólnym pochodzeniem, wspólną treścią i celem Pisma św. oraz tradycji; 4) uważa się, że podstawą istnienia i roli tradycji jest niewspółmierność objawienia w stosunku do Pisma św.

Jak wiadomo, Sobór nie opowiedział się za żadnym z powyższych ujęć relacji Pismo św. — tradycja, pozostawiając kwestię otwartą. Dokumenty soborowe wskazują jedynie na organiczną jedność tradycji i Pisma św., podkreślając ich charakter historyczny i konkretny oraz wzajemne oddziaływanie, a nie uzupełnianie się treściowe (KO 9). Pogodzenie normatywnej funkcji Pisma św., wysuwanej na plan pierwszy przez teologów ewangelickich, z normatywną funkcją tradycji akcentowaną przez teologię katolicką i prawosławną, stanowi, jak pisze autor, główną trudność ekumeniczną. Chodzi o prawidłowe ujęcie stosunku dogmatu do Biblii. Pismo św. jest podstawą dogmatu, który pełni w stosunku do niej funkcję służebną, wyjaśnia i wyraża za pomocą języka oraz modeli myślenia danej epoki prawdę objawioną w Piśmie św. Formuła dogmatyczna będzie więc zawsze nieadekwatna wobec wyrażanej prawdy, a tym samym domaga się ustawicznej interpretacji w świetle Pisma św., które pełni funkcję decydującej normy treściowej. Zwrócenie uwagi na normatywną funkcję Pisma św. przez teologów katolickich stwarza możliwości porozumienia z teologią ewangelicką. Oddźwięki analogicznej postawy znaleźć można i w teologii prawosławnej (T. Stylianopoulos), chociaż ogół teologów prawosławnych pierwszorzędą rolę przypisuje tradycji.

W rozdziale trzecim autor określa funkcję tradycji w stosunku do wspólnoty Kościoła. Magisterium, jako uprzywilejowany podmiot tradycji, w łączności z całą wspólnotą Kościoła obdarzoną zmysłem wiary (*sensus fidei*) pełni funkcję sprawdzianu w procesie wszelkiej interpretacji teologicznej. W całej problematyce ekumenicznej najbardziej kontrowersyjne jest właśnie zagadnienie magisterium i jego roli w interpretacji dogmatycznej Pisma św. W katolickiej teologii potrydenckiej magisterium urosło niemalże do rangi trzeciego autorytetu obok Biblii i tradycji. Właściwe miejsce i funkcję w Kościele przywrócił mu dopiero Sobór Watykański II, umożliwiając tym samym dialog ekumeniczny. Magisterium wraz z całą tradycją strzeże czystości depozytu objawienia, troszcząc się jednocześnie o coraz pełniejsze jego ujęcie. Sobór wskazał na służebny charakter magisterium przejawiający się w dwu jego funkcjach: kerygmatycznej i doktrynalnej.

Magisterium kerygmaticzne — jak wyjaśnia ks. Hryniewicz — daje nieomylną pewność nawet w najbardziej trudnych sytuacjach Kościoła, chroniąc od zamętu i wątpliwości, pomimo zmian dokonujących się w interpretacji doktryny i norm życia chrześcijańskiego (s. 194). Magisterium zaś doktrynalne, tj. nauczanie papieża i biskupów poprzez dekrety i orzeczenia doktrynalne, pełni rolę pomocniczą w stosunku do funkcji kerygmaticznej. Chroniąc jedności wiary w przypadkach spornych i kontrowersyjnych interweniuje poprzez autorytatywne wypowiedzi.

Dyskutowane dziś żywo w teologii katolickiej zagadnienie nieomylności Kościoła i magisterium budzi wiele zastrzeżeń wśród przedstawicieli innych wyznań. Większość teologów katolickich opowiada się za nauką o nieomylności Kościoła, ukazując jej podstawy w Piśmie św., ale uznaje konieczność jej reinterpretacji od strony samego ujęcia oraz terminologii (s. 84). Autor stwierdza, że nieomylnie magisterium pozostaje tylko formalną i zewnętrzną normą wiary, podczas gdy Pismo św. pełni materialno-treściową funkcję normatywną. Podając taką definicję magisterium ks. Hryniewicz podkreśla, że istnieje w niej miejsce na porozumienie ekumeniczne, szczególnie z teologią prawosławną.

W nawiązaniu do eklezjologii starochrześcijańskiej i średniowiecznej konstytucja *Dei verbum* przyznaje, że przekazywanie prawdy objawionej pozostało w pierwszym rzędzie powierzone Kościołowi jako całemu ludowi Bożemu, magisterium zaś w ramach Kościoła i dla jego dobra (KO 9). Analogiczne stanowisko zajmuje teologia prawosławną głosząc pierwszeństwo wspólnoty eklezjalnej w stosunku do hierarchicznego magisterium. Spełnia ono swoje zadanie tylko w bezwarunkowej łączności ze wspólnotą, poddaną całkowicie działaniu Ducha Św. — ostatecznemu kryterium wszelkiej prawdy. Dla dialogu katolicko-protestanckiego niemałe znaczenie ma doceniana coraz bardziej przez teologów katolickich hermeneutyczna rola zmysłu wiary całej wspólnoty kościelnej. Zagadnienie to, aczkolwiek znane w teologii katolickiej od dawna, nie zostało dotąd całkowicie wyjaśnione. Brak jest ciągle systematycznych opracowań teologicznych na ten temat. Również magisterium nie wypowiedziało się szerzej w tej kwestii.

Ostatni rozdział ukazuje tradycję jako czynnik zachowania tożsamości prawd wiary w toku interpretacji teologicznej. Autor podkreśla, że przed teologią stoi zadanie przełożenia języka objawienia na pojęcia i modele myślenia właściwe naszej epoce. Chodzi o to, aby słowo Boże mogło być przyjęte i funkcjonowało w konkretnym życiu człowieka, zachowując swoją istotną treść. Spełnienie tak postawionego zadania nie byłoby możliwe bez udziału tradycji. Tożsamość prawd wiary wyraża się w zachowaniu ciągłości zmieniających się sposobów ich rozumienia. Utrzymanie ciągłości, jak słusznie zauważa ks. Hryniewicz,

wynika z samej natury tradycji łączącej w sobie tożsamość i rozwój, stałość i zmianę.

Z problemem tożsamości prawd wiary wiąże się oparta na Biblii i tradycji idea „hierarchii prawd”, o której mówi Sobór w dekrecie o ekumenizmie. Polega ona nie na ich zwykłym posortowaniu, ale na uwzględnieniu pewnych proporcji w ramach prawd objawionych. Sprawdzaniem hierarchii prawd jest ich związek z istotą wiary chrześcijańskiej, z jej prawdą centralną. Zasada ta odnosi się także do dogmatycznych wypowiedzi magisterium. Wyróżnić w nich można sformułowania podstawowe i drugorzędne. Fakt ten jest nie bez znaczenia dla teologii ekumenicznej, gdzie różnice doktrynalne między chrześcijanami odnoszą się głównie do prawd peryferyjnych, a istnieje duża zgodność co do prawd zasadniczych.

W reinterpretacji teologicznej należy uwzględnić zmienność i wieloaspektowość języka tradycji. Język ludzki, na co wskazuje filozofia analityczna, związany jest z aktualną sytuacją historyczno-kulturową. I. T. Ramsey wskazał, że między językiem religijnym a sytuacją, którą on wywołuje, istnieje nierozzerwalna więź. Chcąc odczytać właściwy sens danej wypowiedzi, należy umieścić ją w kontekście tradycji dogmatycznej, w którym została po raz pierwszy sformułowana. Ponadto trzeba zrozumieć rolę, jaką stawiane i rozwiązywane przez Kościół zagadnienia odgrywały w określaniu jego późniejszej samoświadomości (s. 272).

Interpretacja prawd wiary domaga się też dokładnej znajomości biblijnych modeli myślenia. Nowy model interpretacyjny jest tym słuszniejszy, im bardziej jest izomorficzny w stosunku do modelu języka Pisma św. i im dokładniej przekazuje właściwy jego sens. Żadnego jednak z nich nie można absolutyzować, gdyż rzeczywistość modelowana jest o wiele bogatsza. Stąd rodzi się potrzeba tworzenia wielu różnych modeli, spójnych wewnątrznie, aby o ilej. możliwości ująć wszystkie aspekty wielowymiarowej prawdy Bożej.

Studium ks. W. Hryniewicza zarówno pod względem treściowym jak i formalnym jest przykładem solidnej pracy naukowej i zasługuje na słowa uznania. Dużym, a nie tylko „skromnym osiągnięciem”, jak się wyraża sam autor, jest ukazanie w sposób całościowy, dotychczas niespotykany, złożoności problemu interpretacji wiary oraz roli, jaką w tym procesie spełnia żywa tradycja chrześcijańska (s. 307). Zdumiewa zwłaszcza erudycja autora, który zebrał i przeanalizował wypowiedzi teologów chrześcijańskich różnych wyznań na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza, aby odnaleźć elementy wspólne, torujące drogę do porozumienia ekumenicznego. Uderza nie tylko bogactwo dokumentacji naukowej, ale także logiczność wywodów, komunikatywność języka, a nawet — rzadka w tego rodzaju publikacjach — kultura literacka.

Można by jednak wysunąć także pewne zastrzeżenia. Wydaje się, że analityczna pasja autora zaciążyła nieco na całości pracy kosztem ujęcia bardziej syntetycznego. Np. w strukturze jej niezbyt zrozumiała jest funkcja pierwszego rozdziału, którego tytuł „Tradycja a interpretacja teologiczna” powtarza w zasadzie sformułowanie tytułu rozprawy i stąd jest za ogólny. Autor jasno referuje omawiane stanowiska, ale niekiedy odnosi się wrażenie, że w wielości poruszanych tematów zacięra się właściwy problem pracy, tj. stosunek tradycji do interpretacji teologicznej. Odczuwa się też pewien brak dystansu wobec przytaczanych opinii oraz powstrzymywanie się od ich krytycznej oceny. Wprawdzie autora tłumaczy przyjęta perspektywa ekumeniczna, ale w dialogu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi nie można chyba zapominać o bardziej zdecydowanym osadzeniu kontrowersyjnej problematyki w kontekście doktrynalnym własnej wspólnoty eklezjalnej (por. DE 3). Godna uznania jest duża orientacja w teologii prawosławnej jak również wyraźna dla niej sympatia, zwłaszcza że w zagadnieniu tradycji teologia ta ma rzeczywiście wiele do powiedzenia. Powstaje jednak wątpliwość, czy autor nie zachwiał pewnej równowagi na niekorzyść teologii protestanckiej, szczególnie anglikańskiej.

Ponadto zyskiem dla pracy byłaby większa jednolitość i precyzja terminologiczna. Np. autor ma rację uzależniając sens terminu „tradycja” w swojej pracy od każdorazowego kontekstu (s. 35 n.), ale tym samym utrudnia jednoznaczne jego odczytanie. Może przydatne pod tym względem okazałyby się uściślenia zaproponowane swego czasu przez ks. prof. dr. H. Bogackiego w, cytowanym zresztą w pracy, artykule pt. *Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej*, CT 34 (1963) s. 29—79.

Na koniec należałoby życzyć autorowi, aby jego cenna praca, zupełnie niedostępna na rynku księgarskim (nakład 300 egz.) mogła się ukazać w drugim wydaniu już nie na małej poligrafii i to w znacznie większym nakładzie. Wydanie to koniecznie trzeba by uzupełnić indeksami, których brak obecnie bardzo utrudnia jego lekturę.

*Leonard Fic*