

YVES CONGAR OP  
**TRADYCJA  
I TRADYCJE**

TOM 2: ESEJ TEOLOGICZNY

XII

DOMINIKAŃSKA  
BIBLIOTEKA  
TEOLOGII

**YVES CONGAR OP  
TRADYCJA  
I TRADYCJE**

**TOM 2: ESEJ TEOLÓGICZNY**

**TŁUMACZYŁ**

**ARKADIUSZ ZIERNICKI**

**W DRODZE – INSTYTUT TOMISTYCZNY**

**POZNAŃ – WARSZAWA 2022**

XII

DOMINIKAŃSKA  
BIBLIOTEKA  
TEOLOGII

Tytuł oryginału:  
*La Tradition et traditions. 2: Essai théologique*

© Copyright by Les Éditions du Cerf, 2018  
© Copyright for the Polish translation by Arkadiusz Ziernicki, 2018  
© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo W drodze, 2022

Redaktorzy serii:  
Tomasz Grabowski OP, Michał Mrozek OP, Krzysztof Ośko OP,  
Zbigniew Pajda OP, Robert Plich OP, Mateusz Przanowski OP,  
Janusz Pyda OP, Maciej Roszkowski OP

Tłumaczenie: Arkadiusz Ziernicki  
Redaktor naukowy: Mariusz Jagielski  
Redakcja: Aleksandra Kuźma  
Opracowanie przypisów: Eliza Litak  
Skład: Eliza Litak  
Projekt okładki: Joanna Piesiak

ISBN  
978-83-7906-221-8

Instytut Tomistyczny  
ul. Dominikańska 2  
02-741 Warszawa  
it@dominikanie.pl, www.it.dominikanie.pl

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów  
W drodze sp. z o.o.  
ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań  
tel. 61 850 47 52  
sprzedaz@wdrodze.pl, www.wdrodze.pl

Wydanie I, Poznań – Warszawa 2022

## SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI.....	11
WPROWADZENIE.....	13
SPIS SKRÓTÓW .....	19
NAJCZĘŚCIEJ CYTOWANE DZIEŁA.....	25
ROZDZIAŁ I	
ANALIZA I SYNTEZA IDEI TRADYCJI .....	27
TRADYCJA JAKO PRZEKAZ .....	27
Dziedzictwo i przekaz.....	30
Chrześcijaństwo jest komunią.....	31
Tradycja i chrzest.....	33
Chrześcijaństwo, fakt komunii.....	39
TRADYCJA JAKO HISTORIA I ROZWÓJ.....	40
To, co jest przekazywane, jest przyjmowane przez żywy, a więc aktywny podmiot .....	40
Czas Historii świętej.....	44
Tradycja a czas Kościoła, czyli czas Ducha Świętego.....	50
EWANGELIA, ŹRÓDŁO TRADYCJI APOSTOLSKIEJ.....	56
Ewangelia jako źródło .....	59
Aspekt noetyczny i aspekt dynamiczny „Ewangelii” .....	63
TRADYCJA, PISMO ŚWIĘTE, TRADYCJE. GODNOŚĆ PISMA ŚWIĘTEGO ...	65
Rozróżnienia .....	68
Tradycje apostołskie .....	70
Dostojeństwo Pisma Świętego jako tekstu pisanego .....	72
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU I.....	77

ROZDZIAŁ II	
PRÓBA WYKLAROWANIA POJĘCIA „TRADYCJA”: ASPEKTY I ZNACZENIA .....	115
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU II .....	127
ROZDZIAŁ III	
PODMIOT TRADYCJI .....	133
A) PODMIOT TRADYCJI W JEJ PUNKCIE ŹRÓDŁOWYM	
I W JEJ PRZEKAZIE .....	134
Kościół przejął od apostołów, apostołowie przejęli od Chrystusa, czyli od Boga.....	134
B) <i>ECCLESIA</i> , PODMIOT TRADYCJI .....	138
Wiara, zmysł i świadomość Kościoła .....	138
Kościół jest rzeczywistością organiczną, w której każdy jest ożywiany do roli, jaką ma pełnić .....	144
Lud wierny, czyli laikat .....	146
Magisterium a norma wiary .....	150
C) DUCH ŚWIĘTY, TRANSCENDENTNY PODMIOT TRADYCJI.	
JEGO AKTUALNOŚĆ W KOŚCIELE – CIELE CHRYSZTUSA.....	159
APENDYKS: Świadomość aktualności nawiedzenia Bożego i wydarzenia Ducha Świętego, w poświadczeniu Ewangelii, jakie Kościół czyni w trakcie Historii .....	
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU III.....	169
ROZDZIAŁ IV	
TRADYCJA A ŻYCIE KOŚCIELNE (TRADYCJA, ORYGINALNY SPOSÓB PRZEKAZU) .....	
FAKTY.....	192
INTERPRETACJA .....	203
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU IV.....	217

ROZDZIAŁ V	
PISMO ŚWIĘTE I TRADYCJA W STOSUNKU DO OBJAWIENIA I KOŚCIOŁA BOŻEGO.....	229
I. FAKTYCZNE STANOWISKO OJCÓW .....	229
II. TEOLOGIA STOSUNKU MIĘDZY PISMEM, OBJAWIENIEM, KOŚCIOŁEM I TRADYCJĄ.....	232
1. Pismo Święte wystarcza. Szuka się i znajduje w nim wszystko. Z niego wypływa cała działalność teologiczna i duszpasterska.....	232
2. Pismo nie wystarcza do tego, żeby dać nam poznać swoje znaczenie: przywoływali je wszyscy heretycy, a ci, którzy powoływali się na nie, nie byli ze sobą zgodni .....	234
3. Znaczenie Pisma musi być komunikowane przez Ducha Bożego, w akcie, który także jest objawieniem i którego owocem w nas jest poznanie chrześcijańskie, <i>gnosis</i> .....	237
4. Treścią tego zrozumienia, czyli gnozy, jest tajemnica chrześcijańska jako klucz jedności obu Testamentów i różnych tekstów w każdym z nich.....	239
5. Miejscem tego działania, przez które Bóg się objawia i daje zrozumienie słowa, jest Kościół, składający się z ludzi, którzy nawracają się ku Jezusowi Chrystusowi .....	241
6. Jednomyślny konsensus ojców lub jednomyślny konsensus <i>Ecclesia</i> z całą pewnością oznacza „miejsce” działania Boga ....	246
7. W jakim sensie Tradycja reprezentuje co innego niż Pismo? .....	249
Sakramentalna struktura Słowa Bożego .....	252
Co ta Tradycja dodaje do Pisma Świętego?.....	254
III. „SCRIPTURA SOLA”?.....	258
Kanon .....	265
KONKLUZJA .....	269
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU V .....	273

ROZDZIAŁ VI	
POMNIKI TRADYCJI .....	297
A) GŁÓWNE POMNIKI LUB ŚWIADKOWIE .....	299
1. Liturgia .....	299
2. Ojcowie .....	307
3. Spontaniczne ekspresje chrześcijaństwa.....	322
B) STOSUNEK MIĘDZY TRADYCJĄ A JEJ POMNIKAMI (TRADYCJA DOKUMENTALNA A TRADYCJA DOGMATYCZNA) .....	323
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU VI.....	331
ROZDZIAŁ VII	
WSPÓŁCZESNA MYŚL PROTESTANCKA WOBEC PROBLEMU TRADYCJI.....	343
I. ZAGADNIENIE TRADYCJI U ŹRÓDEŁ REFORMACJI.....	343
II. PROTESTANCKA KRYTYKA KATOLICKIEJ TEOLOGII TRADYCJI.....	348
III. NOWE PODEJŚCIE DO PROBLEMU TRADYCJI WE WSPÓŁCZESNYM PROTESTANTYZMIE .....	351
1. Jakie czynniki wywołały i przygotowały nowe rozumienie Tradycji? .....	351
2. Nowe ujęcie Tradycji .....	354
IV. KWESTIA EKLEZJOLOGICZNA. WYTYCZENIE PRZYSZŁOŚCI NOWEGO DIALOGU I JEGO MOŻLIWYCH SZANS .....	361
1. Poprzez przekroczenie sztywnej zasady <i>Scriptura sola</i> w imię realizmu misji posługi.....	361
2. Apostolat ustanowiony przez Chrystusa poprzez ujęcie posługi jako przedłużonej w czasie Kościoła .....	364
KONKLUZJA .....	369
EKSKURS A. EWANGELIA NAPISANA W SERCACH.....	373
EKSKURS B. PISMA A „PRAWDY KONIECZNE DO ZBAWIENIA” .....	387
PRZYPISY DO ROZDZIAŁU VII .....	397
PRZYPISY DO EKSKURSU A .....	415
PRZYPISY DO EKSKURSU B .....	422

## SPIS TREŚCI

BIBLIOGRAFIA.....	431
Źródła.....	431
Opracowania.....	449
INDEKS OSÓB.....	489



## ROZDZIAŁ I

### ANALIZA I SYNTEZA IDEI TRADYCJI

#### TRADYCJA JAKO PRZEKAZ

W ślad za Tomaszem z Akwinu<sup>1</sup> usytuujemy najpierw fakt „tradycji” w całości przekazywania boskiej tajemnicy ludziom.

Jest działanie stwórcze: w naszym bycie jesteśmy absolutnie zależni od Boga, po prostu. Są rządy boskie: wszystkie byty zależą od Boga we właściwym im dążeniu do osiągnięcia swego celu, czyli do osiągnięcia samych siebie poprzez Działanie.

Są cele działania, które, choć wymagają transcendentnego poruszenia Bożych rządów, nie przekraczają, przynajmniej w prawie, tego, co możemy pojąć i osiągnąć za pomocą zasobów, które definiują nas jako ludzi. Ponadto chrześcijaństwo twierdzi, że przez nową i łaskawą inicjatywę Boga zostaliśmy wezwani do znalezienia naszego celu ostatecznego w pewnej relacji z tym Bogiem, który przekracza to, co możemy pojąć i osiągnąć za pomocą środków, które konstytuują nas jako ludzi. Bóg jednak traktuje nas w tym jak ludzi, a nie jak bezwładne rzeczy: to wywyższenie przechodzi przez nasz umysł i respektuje jego struktury. Zostało nam ono zaproponowane w kategoriach ludzkich, w komunikacji poznań, którą nazywamy Objawieniem. Lecz poznanie to jeszcze nie wszystko: w rzeczywistości chodzi o nową życiową relację, która po stronie Boga angażuje przekazanie dynamiki i energii w celu zrealizowania z Nim komunii, jednocześnie osobistej i zbiorowej. W przekazie tym nowe i ostateczne Rozporządzenie przynosi niezwykle głęboką nowość – takie dary, które rzeczywiście umożliwiają stworzeniu wejście w przebóstwiający posiadanie swego Boga<sup>2</sup>.

Objawienie jest okazaniem ludziom przez Boga swojej tajemnicy: nie tą pełną manifestacją samego siebie przez samego siebie, która zniewoliłaby naszą wolność i zatrzymałaby Historię, lecz manifestacją w pewnych znakach stworzonych, które jednak otrzymują od Boga gwarancję, że nie mylą, nawet jeśli są bardzo niedoskonałe. Tymi znakami są wydarzenia, realia, czyny, słowa; ale ostatecznie, bodaj gdy chodzi o Stare Rozporządzenie, wydarzenia i czyny są nam znane jedynie w słowach, a nawet słowach spisanych, w pismach: świętych Pismach. Bóg objawił nam swoją tajemnicę w kategoriach ludzkich i w historii ludzi. Zastanawiające jest, że Bóg nie przemawia jedynie z daleka i jak gdyby przez pośrednika, lecz przychodzi osobiście i mówi o sobie: „Filipie! [...] Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14, 9); bardziej niż kiedykolwiek mówi słowami ludzkimi i bardziej niż kiedykolwiek przeżywa dzieje człowieka, ponieważ sam staje się człowiekiem...

Za św. Pawłem nazwaliśmy „tajemnicą” treść Objawienia – przypadku, który w sposób doskonały i pełny realizuje się we Wcieleniu<sup>3</sup>. Chcąc bardziej sprecyzować tę treść, należy powiedzieć, że jest to relacja religijna. Pismo Święte nie jest książką naukową ani geologiczną, ani nawet historyczną, mimo że naprawdę relacjonuje pewną historię; mówi nam o człowieku i o świecie, o Izraelu i o nas, według tego, czym są lub stają się ze względu na swoją relację z Bogiem. Mają one pewną rolę do odegrania w realizowaniu tej relacji, ale pierwsza inicjatywa, która tworzy tę relację, należy do Boga. Jest to relacja przy mierza, która ma swoją prawdę czy też swoje ostateczne udoskonalenie w Jezusie Chrystusie, czyli Bogu, który stał się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem<sup>4</sup>. Tomasz z Akwinu formułuje tę treść Objawienia, która jest tym samym co treść wiary – gdyż wiara jest przyjęciem boskiej inicjatywy – rozróżniając to, co należy do pierwszej jak i do drugiej bądź *per se*, pod względem jej własnej natury czy też jej własnej treści, bądź przez współlistnienie lub na mocy pewnej relacji do tego, co jest dla niej istotne. To, co należy *per se* do treści wiary czy też Objawienia, definiuje on następująco: *Id per quod homo beatus efficitur* („to, czym człowiek osiąga szczęście”), to znaczy: *Quorum visione perfruemur in vita aeterna et per quae ducimur ad vitam aeternam* („to,

czego widokiem będziemy się cieszyć w żywocie wiecznym i to, co nas do żywota wiecznego prowadzi”<sup>5</sup>. To zaś oznacza, że dotyczy to nadprzyrodzonego celu ostatecznego człowieka, jego komunii przymierza z Bogiem jako treści lub jako istotnego środka realizacji. Tomasz mógł przywołać J (17, 3) i Hbr (11, 5).

Ten stosunek przymierza jest w pełni objawiony i doskonale zrealizowany tylko w Jezusie Chrystusie. W stosunku do tego centrum powinno się interpretować całość Objawienia, a więc Pismo Święte. Tak właśnie czynili ojcowie, podążając w tym za apostołami i samym Panem (zob. *EH*, s. 93–103, i rozdz. VI). Ten stosunek wszystkich innych prawd do centrum Objawienia i wiary jest siłą sprawczą tego, co nazywa się „analogią wiary”<sup>6</sup>.

Sama natura Objawienia nie pozwala, żeby było ono poznaniem, które jakiś człowiek mógłby wymyślić sam od siebie; ta natura z konieczności czyni z niego pewną *doctrina*, to znaczy pewną naukę. A ponieważ chodzi tu o naukę świętą, pochodzącą od Ducha Świętego, o naukę zapewniającą człowiekowi zbawienie, Tomasz mówi o *sacra doctrina*. Akwinata widzi w tej *doctrina* pewne poruszenie, akt, przez który jeden umysł może wywierać wpływ na inny umysł, przeprowadzając go od braku poznania do poznania. Objawienie swej tajemnicy, jakie Bóg nam czyni tu na ziemi, w swym najogólniejszym sensie jest pewną *doctrina*.

Gdyby istniał bezpośredni i osobisty przekaz Boga dla każdego umysłu, mówilibyśmy tylko o „objawieniu”. Ujmowana na poziomie tych, do których Bóg przemawia w sposób *be z p o s r e d n i*, owa *doctrina salutaris* czy też *sacra doctrina* jest objawieniem, nie tradycją<sup>7</sup>. Bóg jednak w swym planie postanowił sprawić, by Jego *doctrina salutaris* dotarła do wielu, poczynając od kilku świadków, dla których była ona objawieniem bezpośrednim. Tak, żeby wszyscy ludzie, którzy w ten sposób staną się beneficjentami tej nauki i przyjmą ją z wiarą, tworzyli duchowo jeden lud, jedno ciało, krótko mówiąc: Kościół. I w dodatku nie równocześnie lub w krótkim okresie czasu, lecz w długim ciągu pokoleń i wieków.

Boży plan ma więc strukturę misji i tradycji: głębokim prawem obu tych rzeczy jest to samo zadanie lub treść, zapewniona mimo zastę-

powania jednej osoby przez drugą, a więc poprzez nic pośrednictwa. Z misją mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś za czymś pośrednictwem realizuje zadanie, do którego jest zobowiązany, z tradycją zaś wtedy, gdy jeden i ten sam przedmiot jest kolejno przekazywany innym osobom, poczynając od pierwszego właściciela. Jednak w misji i w tradycji stworzone pośrednictwo nie wyklucza czynnej, duchowej obecności Boga, który jest źródłem wszystkiego (zob. *EH*, s. 30–31, *à propos apot tu Kyriu* św. Pawła). Ze względu na misję i tradycję chrześcijaństwo jest dziedzictwem i przekazem, a także komunią i ludem. Rozważmy kolejno oba te aspekty, w oczywisty sposób powiązane ze sobą.

#### DZIEDZICTWO I PRZEKAZ

Wielcy scholastycy zawsze podkreślali, że w wierze, która jest odpowiedzią na Objawienie, dokonuje się połączenie wewnętrznej łaski i zewnętrznej determinacji przedmiotów wiary. Następuje połączenie osobistego wydarzenia, które dosięga wertykalnie pewnej świadomości, oraz przekazywania typu historycznego i społecznego, horyzontalnego, jeśli kto woli. Podmiotem tego przekazywania na płaszczyźnie ludzkiej – Duch Święty bowiem jest jego podmiotem najwyższym i transcendentnym, głęboką zasadą niezmienności i tożsamości – jest pewien organizm, który przenosi i realizuje ten wielki łańcuch, o jakim mówi św. Paweł: „A każdy, kto wezwie imienia Pana, zostanie zbawiony” (J 1 3, 5; Dz 2, 21); „Ale jak mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? W jaki sposób mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jak mieli słyszeć, jeśli nikt im nie głosił? Jak mieli głosić, skoro nie zostali posłani? [...] Wiara więc rodzi się ze słuchania, słuchanie natomiast ma miejsce dzięki słowu Chrystusa” (Rz 10, 13–15.17). To oznacza, że Kościół, a w nim zwłaszcza pewna upoważniona posługa, są organami przekazywania lub tradycji zbawczego orędzia.

Tradycja, rozumiana tutaj w jej najszerszym sensie, jest przypadkiem, ważnym przypadkiem, całkowicie ogólnego prawa, zgodnie z którym ludzie są zależni jedni od drugich i powinni czynić coś jedni dla drugich. Już choćby elementarna analiza pojęcia tradycji jako faktu przekazywania pokazuje, że pojęcie to implikuje dwie osoby: jed-

ną, która przekazuje, i drugą, która przyjmuje<sup>8</sup>. Ta struktura między-ludzkiej zależności i braterskiego pośrednictwa jest niezwykle głęboką cechą przede wszystkim kondycji ludzkiej, a następnie kondycji chrześcijańskiej. Należymy do jednego świata. Zapłodnienie przez kogoś innego czy odwołanie się do kogoś innego dla realizacji samego siebie, jest ogólnym prawem życia, przynajmniej u żywych istot cielesnych. Można samemu sobie zadać śmierć, ale nie można dać sobie życia. W świecie istot żywych jeden gatunek żyje dzięki drugiemu i równowaga całości jest zapewniona przez jej części, „jest to ogromny wątek, suknia bez szwów”<sup>9</sup>. W zwyczajnym biegu rzeczy wiare otrzymujemy od kogoś innego<sup>10</sup>; nie można samemu sobie udzielić chrztu<sup>11</sup>. W ten sposób osoby normalnie zależą jedne od drugich dla realizacji ich nadprzyrodzonego przeznaczenia. Są one powołane do współuczestnictwa w tym samym dobru życia Bożego poprzez przyjęcie jego zasady od kogoś innego: fakt, w którym wolno widzieć odbicie samego życia Bożego, będącego darem jednej Osoby dla drugiej.

#### CHRZEŚCIJAŃSTWO JEST KOMUNIĄ

Relacje daru i przyjmowania, zależności i wymiany nie następują po sobie jedynie linearnie, od jednej jednostki do drugiej. Z istoty swej są wspólnotowe.

Najpierw w tym sensie, że to, co jest przekazywane, włącza do pewnej komunii. Dzieje Apostolskie często opisują wzrost Kościoła, mówiąc, że nowi uczniowie przyłączyli się do grupy tych, którzy już wierzyli, a ostatecznie dołączyli do apostołów i do samego Pana (zob. Dz 2, 41.47; 5, 14; 11, 24; por. 4, 4). Zresztą już w Ewangeliach wierzni często są okreśłani jako „ci, którzy [byli] razem z Dwunastoma”<sup>12</sup>, a ci ostatni są okreśłani jako „ci, którzy [byli] z Piotrem”<sup>13</sup>: przy czym Piotr jako pierwszy, przez wiarę w Chrystusa, Syna Boga żywego, jak gdyby wskazał pośród pozbawionego konsystencji piasku twardą skałę, na której można budować. Budować na czymś – ten obraz często pojawia się w Piśmie Świętym i jest jak najbardziej adekwatny także tutaj. Oznacza on dokładnie Kościół jednocześnie jako stanowiący jedną całościową zbiorowość, stanowiący stopniową i coraz doskonalszą

realizację oraz jako tworzący się przez dodawanie nowych elementów do fundamentów, które nadają całej reszcie trwałość i ład. Ale podczas gdy w materialnej budowlu elementy dodane wnoszą swoją własną masę i substancję, w Kościele otrzymują one wszystko od fundamentów, gdyż duchowo istnieją tylko dzięki wierze, której przekaz łączy w sobie historyczne treści apostołskiego przepowiadania oraz aktualny i horyzontalny przekaz Ducha Świętego<sup>14</sup>. Jak widzieliśmy w *EH*, s. 55n, ojcowie pojmowali Kościół jako wyrastający z jednego nasionka. Porządek „tradycji” koresponduje z tym prawem przekazu, zgodnie z którym poznajemy Boga i przyjmujemy Jego dar tylko przez Jezusa Chrystusa. Poznajemy Jezusa Chrystusa i przyjmujemy Jego dar tylko przez apostołów. Chrześcijaństwo, a w nim zwłaszcza wiara, jest dziedzictwem przejmowanym w spadku. Jak nieustannie głosili ojcowie – a już samo określenie „ojcowie”, jakie im nadajemy, na swój sposób wyraża tę samą świadomość:

Kościół, rozsiany (zasiany) po całym świecie aż po krańce ziemi, przejął od apostołów i ich uczniów tę wiarę w jedynego Boga, Ojca Wszechmogącego [...] <sup>15</sup>.

Przyjąwszy to przepowiadanie i tę wiarę, jak powiedzieliśmy, Kościół rozsiany po całej ziemi strzeże jej z wielką troską, jakby mieszkał w jednym domu [...] bo choć różne są ziemskie języki, to jednak jedna jest moc (*dynamis*) tradycji [...] <sup>16</sup>.

Strzec kościelnego przepowiadania, które w porządku sukcesji zostało przekazane, poczynając od apostołów i trwa w Kościele aż do dzisiaj<sup>17</sup>.

Nasze idee przeszły z ojca na syna, a jakich ojców mają słowa arian?<sup>18</sup>

Jeśli nie chcemy stać się nieprawymi synami, musimy przyjmować od ojców tradycję i prawowierną naukę<sup>19</sup>.

Tym, którzy nas pytają, głosimy to, co nam oznajmili ojcowie<sup>20</sup>.

Aż nadto wystarczającym gwarantem naszej doktryny jest Tradycja, to znaczy prawda, którą otrzymaliśmy w spadku od apostołów<sup>21</sup>.

Podążać drogą nauki katolickiej, która wypłynęła od samego Chrystusa i poprzez apostołów dotarła do nas, a od nas będzie płynąć dalej do naszych następców<sup>22</sup>.

Nauka apostołów zasadzona w nas, przejęta poprzez ciąg następstwa i która ma być przekazywana jako taka następcom<sup>23</sup>.

Zatrzymajmy się tutaj przy serii tekstów, które z łatwością można by podwoić<sup>24</sup>. Wiara – powiedzmy nawet: życie chrześcijańskie – jest czymś całkowicie wewnętrznym i osobistym, jednak w żadnym wypadku nie jest ona jakąś indywidualną regułą życia, lecz jest zasadą zbiorową, czymś, co się przejmuje, do czego się dołącza i co się przekazuje: trzeba wierzyć i żyć tak, jak i n n i wierzyli i żyli przed nami, od apostołów i od Jezusa Chrystusa. Prawdziwa relacja religijna zawiera w sobie wiarę i życie z braćmi, dla braci i przez braci.

#### TRADYCJA I CHRZEST

Chrzest jest aktem, przez który przekaz ten dokonuje się w sposób decydujący: w którym wiara jest przekazywana, przekazywane jest w całości poznanie, zasada życia i zbawienie; katecheza i sakrament, „tajemnica” w sensie poznania i w sensie zbawczego aktu Boga działającego w świętych znakach rozumianych z wiarą. Cyryl Jerozolimski<sup>25</sup>, Bazyli<sup>26</sup> i Grzegorz z Nyssy<sup>27</sup> w chrzcielnym przekazywaniu wiary widzą zasadniczy moment ogólnego porządku „tradycji”. Grzegorz z Nyssy nazywa je πρώτη παράδοσις<sup>28</sup>. Tomasz z Akwinu jeszcze mówi, że apostołowie:

Ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium [przekazali kościołom pewne wskazówki, które nie zostały przez nich spisane, lecz przechowane w praktyce Kościoła, miały być przekazywane z pokolenia w pokolenie przez wiernych]<sup>29</sup>.

Gdzie *fidelis* najprawdopodobniej jest użyte w mocnym znaczeniu „ochrzczony”<sup>30</sup>.

Wiara, którą katechumen wyznawał na chrzcie, była z zasady przekazana, przedmiotem παράδοσις, czyli *traditio*. Słowa te znajdujemy przede wszystkim w kontekście wspomnianych ceremonii *traditio* i *redditio symboli*, których *Sitz im Leben* należy szukać na Zachodzie, w Rzymie, a zwłaszcza w Afryce w IV w.

*Tradere* i *Traditio* to terminy wywodzące się z rzymskiego prawa<sup>31</sup>. Ich sens był następujący: przekazywanie jakiegoś przedmiotu, gdzie jedna osoba ma intencję zbycia, a druga intencję nabycia. Na przykład, chcąc odstąpić komuś dom czy magazyn, przekazywano klucze: *traditio clavium*. Z drugiej strony prawniczy geniusz germański lubił wyrażać działania za pomocą pełnych znaczenia symboli. Jego inspiracja mogła tylko wzmocnić wpływ rzymski. Właśnie dzięki temu we wczesnym średniowieczu znano *traditio instrumentorum* w ordynacjach; *traditio puellae* w celebrowaniu sakramentu małżeństwa oraz *traditio episcopatus* czy też *vestitura, investitura* w nadaniu biskupstwa przez suwerena<sup>32</sup>.

Jasne jest zresztą, że choć słownictwo jest to samo, to jednak między *traditio* prawnym i *traditio* wiary chrzcielnej istnieje głęboka różnica: w tym pierwszym przekazaniu właściciel zbywa swoją własność; w tym drugim znaczeniu włącza on inną osobę do uczestnictwa z sobą w tym samym dobru, którego się nie zbywa. Wiara ma charakter duchowy, może ją mieć nieskończenie wielu ludzi, a mimo to nikt nic na tym nie traci: przeciwnie, każdy ubogaca się ze wszystkimi i od wszystkich. Na tym polega komunია.

Rytuał *traditio* i *redditio symboli* jest związany z dwiema dobrze zdefiniowanymi rzeczywistościami<sup>33</sup>: po pierwsze, z organizacją katechumenatu pojmowanego nie tylko jako nauczanie neofity – co musiało istnieć od początku – lecz również jako rzeczywistość liturgiczna, rozłożona etapami w okresie wielkiego postu; po drugie, z istnieniem symbolu jako oficjalnej formuły, w której dany Kościół ogłasza, w co mają wierzyć jego wierni.

Od początku istniały bardziej lub mniej tradycyjne wyznania wiary, odpowiadające na różne potrzeby. Wynika to z samego Nowego Testamentu. Wyznanie wiary zawsze towarzyszyło przyjęciu chrztu. Bardzo wcześnie, bo niewątpliwie już w praktyce apostołskiej, tę konieczną



konfesję składano w formie odpowiedzi na kilka pytań, które dotyczyły podstaw zbawczej wiary<sup>34</sup>. Takową odpowiedzią mógł być znak zgody<sup>35</sup>. Właśnie to wyznanie wiary ma na myśli Ireneusz, gdy mówi o regule prawdy przyjętej na chrzcie<sup>36</sup>. Wydaje się, że przekazywany i wyznawany w ten sposób symbol koresponduje u Ireneusza z treścią tradycji<sup>37</sup>.

Wiedza o chrzcielnej serii pytań świadczy o tym, że dotyczyły one wiary trynitarnej, w związku z nakazem Pana: „Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach! Udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego!” (Mt 28, 19). Wiara ta pokrywała się więc materialnie z teologiczno-trynitarą treścią symbolu. Tradycyjnie będzie się utrzymywać niezwykle głęboka więź między: *fides*, wyznaniem wiary trynitarnej, wyrażającym ją symbolem, chrztem i kompetencją *fidelis*, to jest ochrzczonego<sup>38</sup>. Jednakże redakcja symboli „deklaratywnych” (Kelly<sup>i</sup>) jest związana z dwiema współzależnymi instytucjami: organizacją katechumenatu w ramach mistagogicznego przygotowania do chrztu i dyscypliną misterium (tajemnica). Na mocy tej drugiej nie wolno było rozgłaszać streszczenia wiary niewtajemniczonym ani, w konsekwencji, go zapisywać, lecz trzeba było nauczyć się go na pamięć.

Początki liturgicznej organizacji katechumenatu i związanej z nią reguły misterium można datować na III w.<sup>39</sup> W tych właśnie ramach została usytuowana podwójna ceremonia *traditio* oraz *redditio symboli*: bardzo prawdopodobnie najpierw w Rzymie, gdzie według wszelkich hipotez *redditio symboli* miało szczególnie uroczysty i publiczny charakter<sup>40</sup>. Podwójna ceremonia, która nas interesuje, jest poświadczona na Zachodzie przez Ambrożego<sup>41</sup> i przez Augustyna, który pozostawił nam kilka kazań wygłoszonych z tej okazji<sup>42</sup>. Wschód, jak się wydaje, przyjął ten rytuał trochę później niż Zachód. Świadcstwo o nim dają *Katechezy* Cyryla Jerozolimskiego wygłoszone w 348 r., których wskazówki potwierdza i precyzuje *Dziennik Eterii*<sup>43</sup>. Poszczególne warianty czasem się różniły, ale ogólnie porządek był następujący: w trakcie intensywnej katechezy, która trwała przez cały wielki post, *traditio symbolu* niewątpliwie miało miejsce w Niedzielę Męki Pańskiej, *red-*

i. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1950, s. 32-49.

*ditio symboli i traditio Pater* w Niedzielę Palmową, a uroczyste *redditio symbolu i Pater* podczas samej celebracji chrztu, w trakcie Wigilii wielkanocnej<sup>44</sup>. Zasadnicze artykuły wiary trynitarnej były jeszcze podjęte w seriach pytań i odpowiedziach, które towarzyszyły potrójnemu zanurzeniu w czasie chrztu. W ten oto sposób naprawdę przyjmowało się chrzest w wyznaniu symbolu. Słowa Cypriana: „Novatianum... eodem symbolo quo et nos baptizare”<sup>45</sup> być może miały na względzie jedynie chrzcielną serię pytań, a nie symbol ułożony w formie wykładu wiary – pod względem teologicznym nie było różnicy. Jest się ochrzczonym w wierze, którą się wyznaje.

Dawne teksty patrystyczne i liturgiczne wyrażają w całej pełni – którą wszelaka analiza tylko ogałaca i pozbawia świeżości – nieustanną ciągłość, a nawet głęboką jedność wiary poczętej w sercu, stopniowo nauczanej w macierzyńskim łonie Kościoła, wyznanej na chrzcie, w trakcie którego człowiek angażuje się i poświęca. Wiary usankcjonowanej przez cielesny akt chrztu – czyli zanurzenie w tajemnicy paschalnej Chrystusa: jednocześnie poprzez wodę i wyznanie wiary trynitarnej, i wreszcie wyznanej w akcie uwielbienia<sup>46</sup>. W tekstach tych szereg lub jedność owych momentów ukazuje się jako realizacja cytowanego już nakazu Pana z Mt 28, 19–20, a także tekstów apostoelskich takich jak Rz 10, 10: „Bo trzeba uwierzyć sercem, by zostać usprawiedliwionym, wyznać natomiast ustami, aby być zbawionym”. W ten sposób wyznanie wiary stanowi jedno z aktem chrztu: jest się ochrzczonym w wyznawanej wierze i w wodzie, łącznie. Te same wyrażenia stosowane są do formacji czy też do wyznania wiary i do cielesnego sakramentu: jest się „przesiąkniętym”, „przenikniętym”, *imbutus*<sup>47</sup>. Wyznanie wiary jest „samą istotą chrztu”<sup>48</sup>. To samo słowo *fides* oznacza wiarę jako osobistą dyspozycję i osobiste zaangażowanie, wiarę jako obiektywne wierzenie wyznawane. Symbol, w którym wiara wyraża się i sakrament wody, jest również sakramentem wiary<sup>49</sup>. Wiara ta jest początkiem zbawienia. Zaczyna się ona od zaistnienia jego rzeczywistości, będąc jednocześnie informacją i przekonaniem na jego temat; wieńczy ona jednocześnie katechezę i mistagogię, pedagogię i konwersję<sup>50</sup>.

Wiara, symbol i sakrament są przyjmowane. Prawowierność, prawdziwa wiara i prawdziwe wielbienie z istoty swej jest tym, co

przejęliśmy od tych wszystkich, którzy nauczyli nas artykułów wiary i ochrzcili nas jednocześnie w jej wyznaniu i w wodzie. Dlatego Cyryl Aleksandryjski porównywał Nestoriusza do złośliwego smoka, który wzgardził „tradycją mistagogów *oikumene*”<sup>51</sup>. Wiara chrzcielna jest wiarą Kościoła, w ciągłości z apostołami. W IV i V w. *redditio symboli* nie ma jeszcze tego charakteru, jaki z czasem przybierze w epoce karo-lińskiej, charakteru weryfikacji wiary kandydatów do chrztu poprzez egzamin. Ma ono z istoty swej walor liturgiczno-eklezjalny, walor wyznania wiary Kościoła, jaką przyjęło się od biskupa, strażnika tradycji. *Redditio symboli* było etapem narodzin wiernego, który stopniowo rozwijał się, doskonalał się, od swego poczęcia do przyjścia na świat jako członka ludu Bożego w akcie chrztu, po którym miały nastąpić bierzmowanie i eucharystia<sup>52</sup>.

Tomasz z Akwinu miał jeszcze bardzo silne poczucie tego wszystkiego. Kiedy w traktacie o chrzcie z *Summy* jakieś dwadzieścia razy cytuje klasyczną formułę: „baptismus est fidei sacramentum” („chrzest jest sakramentem wiary”<sup>i</sup>), przez *fides* rozumie wtajemniczenie, a następnie uczestnictwo każdej osoby wchodzącej w szeregu pokoleń w ziemskie życie w doktrynie i kulcie Kościoła pojmowanego jako *coetus, unitas, congregatio fidelium*, ogół lub komunia tych wszystkich, którzy żyją w Chrystusie<sup>53</sup>. Chodzi o duchowe i cielesne wejście w jedną jedyną rzeczywistość, której punktem początkowym jest Pan i apostołowie, a którą jest zbawcza wiara.

Owemu *traditio symboli* często towarzyszyły jeszcze inne *traditiones*. Spotkaliśmy się już z *traditio* Modlitwy Pańskiej. Trochę później, w VI w., praktykowano w Rzymie *traditio* Ewangelii, a w Neapolu *traditio* Psalmów<sup>54</sup>. Owo *traditio Evangeliorum* jest poświadczane w Rzymie przez tak zwany Sakramentarz gelazjański<sup>ii</sup> pod nazwą *Expositio Evangeliorum in aurium apertione ad electos*<sup>55</sup>, ale wiąże się ono ze znacznie starszymi zwyczajami<sup>56</sup>. Z kolei *apertio aurium*, polegające na

i. ST, III, q. 9, a. 9.

ii. Najnowsze wydanie: *Sacramentarium Gelasianum Concordantia*, red. M. Sodi, G.B. Baroffio, Roma 2014.

dotknięciu uszu przez biskupa, czemu towarzyszy ewangeliczny nakaz: „effata, quod est adaperire” (Mk 7, 33–34), jest poświadczane na początku III w. przez Hipolita<sup>57</sup> i było praktykowane w IV w. w wigilię Wielkanocy w Mediolanie i w północnej Italii<sup>58</sup>. Później w Rzymie, w końcu VI w. (Sakarmentarz gelazjański), w Galii przynajmniej w VII w.<sup>59</sup>, rytuał ten przybrał postać przekazania Ewangelii. Było ono celebrowane w ramach trzeciego skrutynium, w środę poprzedzającą niedzielę Męki Pańskiej<sup>60</sup>. Diakoni wnosili księgi poszczególnych Ewangelii i składali je w czterech rogach ołtarza. Krótko wyjaśniano katechumenom, czym jest Ewangelia (zob. niżej, s. 105, przyp. 142) i czytano im początek każdej z nich, wyjaśniając jej właściwy charakter w powiązaniu z symboliką czterech zwierząt. Ceremonia ta nie była powszechnie znana ani zbyt trwała, jednak gdzieś utrzymała się aż do czasów nowożytnych.

W liturgii ambrozjańskiej w Mediolanie *traditio (expositio) Evangeliorum* zostało zastąpione przez *traditio legis*, które miało miejsce w pierwszej niedzielę Wielkiego Postu. Czytano rozdział z Księgi Wyjścia<sup>61</sup>. Jeśli się nie mylimy, fakt ten jest odosobniony. W stosunkowo licznych tekstach z IV w., które przedstawiają chrześcijaństwo jako prawo, chodzi o całość doktryny, a nie o prawo Mojżeszowe ani nawet o Dekalog. Z drugiej strony, określenie niektórych tematów ikonograficznych mianem *traditio legis* jest określeniem nowożytnym, którego ważność została zakwestionowana, a nawet odrzucona na podstawie bardzo poważnych argumentów<sup>62</sup>. Temat ten uwidacznia się w dekoracji niektórych baptysteriów, jednak wydaje się, że trudno utrzymywać, iż pojawił się on właśnie w baptysteriach – przeciwnie, dość łatwo wyjaśnić jego obecność w tych miejscach na podstawie jego bardziej ogólnej wartości, obejmującej również inne zastosowania. Nie będziemy więc tutaj o nim mówić<sup>63</sup>.

Symbol, który był w ten sposób przekazywany i przejmowany, nie tylko jako nauka, lecz również jako zasada życia i zbawienia, był w i a r ą a p o s t o l s k ą.

W ciągu wieków idea ta przybierała różne formy. Nawet uł o ʒ e n i e symbolu przypisywano apostołom<sup>64</sup>. Od V w. rozpowszechniła się legenda, której losy można śledzić – z drobnymi różnicami, gdy chodzi o przypisywanie autorstwa poszczególnym postaciom – aż do końca

średniowiecza, mówiąca, że każdy z dwunastu artykułów *Credo* został sformułowany przez jednego z apostołów<sup>65</sup>. Badania historyczne nad symbolem, zapoczątkowane przez humanistów, doprowadziły do porzucenia nie tylko legendy, do której zresztą wybitne umysły nie były przywiązane, lecz również idei ułożenia symbolu przez apostołów<sup>66</sup>. Pozostała jednak myśl, bardzo często formułowana przez ojców, że symbol jest streszczeniem wiary zawartej w Pismach, a więc wiary apostoelskiej<sup>67</sup>. To jest pewne. To tylko jest ważne. Podobnie, zanim jeszcze ułożono formalne symbole, odpowiedź na chrzcielną serię pytań podczas samej celebracji tajemnicy odnoszono do nakazu, którym Pan powołał do istnienia i misję apostoelską, i Kościoł: „Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach! Udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego!” (Mt 28, 19); „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16, 16a). To właśnie w tę wiarę, w tę rzeczywistość, zbawczą instytucję wchodziło się przez katechezę i chrzest. Przez nie przystępowano do jedynej rzeczywistości, rozpowszechnionej przez apostołstwo, której autorem (*auctor*), to znaczy źródłem, osobą odpowiedzialną i realizatorem jest sam Pan.

#### CHRZEŚCIJAŃSTWO, FAKT KOMUNII

Wiara, będąca dziedzictwem przekazywanym i przejmowanym, jest również komunią. Na Wschodzie wiele symboli zaczyna się od „Wierzymy (*Pisteuomen*)”, zamiast „Wierzę (*Pisteuo*)”<sup>68</sup>. Wewnętrzna zasada zbawienia jest nie tylko przekazywana: ona jest i pozostaje rzeczywistością wspólną dla wielu. Ona żyje w zbiorowości, której jedności nie niszczy ani przestrzeń, ani czas. Wiara przekazywana i przejmowana jest wiarą *K o ś c i o ła*, wiarą, która tworzy Kościół<sup>69</sup>. Bardzo często jest ona również określana, w ślad za Augustynem i Grzegorzem, za pomocą przymiotnika *universalis*: przez co należy rozumieć pełną komunię, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, ze wszystkim, co uczestniczy w zbawieniu zdobytym w Jezusie Chrystusie.

Nie będziemy tutaj szerzej rozwijać tematu kościelnego statusu wiary, gdyż zbadamy go w różnych aspektach w następnych rozdziałach. Było jednak konieczne zasygnalizować go tutaj.

## TRADYCJA JAKO HISTORIA I ROZWÓJ

TO, CO JEST PRZEKAZYWANE, JEST PRZYJMOWANE PRZEZ ŻYWY, A WIĘC AKTYWNY PODMIOT

Jeśli wiara, czyli inicjalna rzeczywistość zbawienia, jest przekazywana, to jest ona również, w najgłębszym sensie, przyjmowana. W najpełniejszym sensie: to znaczy, że istnieje pewien podmiot przyjmujący wiarę (zbawienie). Zatem tradycja to nie tylko przekaz, a następnie bierny i mechaniczny odbiór; tradycja oznacza także rzeczywistość prawdy zbawczej, żyjącej w pewnej świadomości<sup>70</sup>.

Wszelkie słowo czy komunikat płynący od jednej istoty do drugiej wymaga przyjęcia. Słowo chce wyrzucić wrażenie; dla tego, do kogo jest skierowane, jest ono wezwaniem, prowokacją. Jest ono potencjalnie kreatorem międzypersonalnej relacji<sup>71</sup>.

Jest to dana strukturalna, którą weryfikuje słowo jako takie. Także więc słowo Boże ma na względzie stworzenie pewnej relacji, a dokładnie relacji religijnej, która zaczyna się w nas od wiary. Biblia ma strukturę dialogiczną, często powtarza André Neher. Jest ona księgą, w której odsłania się Boży plan przymierza<sup>72</sup>. W Nowym Testamencie bez przerwy powracają takie wyrażenia jak „posłuszeństwo wiary”<sup>73</sup>, „być posłusznym Ewangelii”<sup>74</sup>, „posłuszeństwo głoszeniu Ewangelii”<sup>75</sup>. Słowo musi zostać przejęte<sup>76</sup>.

Nowy Testament przedstawia Maryję jako doskonały przykład wiernego. Ona przyjmuje Słowo i w ten sposób staje się Matką Boga. Ona zachowuje Słowo w swoim sercu (Łk 2, 19.51). W tych prostych słowach jest niebywale zagęszczenie sensu, i to sensu bardzo specyficznym biblijnym. „Słowo” i „serce” są brzemienne w znaczenie biblijne; dotyczy to także terminów „strzec” czy „zachowywać”, bez względu na użyty czasownik<sup>77</sup>. Chodzi o coś zupełnie innego niż fakt pamiętania: chodzi o fakt żywej wierności. Żywej wierności umysłu, który rozważa znaczenie tego, co usłyszał, wyciąga z tego wnioski, stara się sprecyzować granice tego, co jest prawdziwe i tego, co tak nie jest. W ostatnim ze swych kazań uniwersyteckich, wygłoszonym 2 lutego 1843 r., Newman komentował słowa św. Łukasza: „A Mary-

ja zachowywała wszystkie te słowa i rozważała je w swoim sercu”<sup>i</sup> i ukazywał, że Matka Boża:

[...] jest naszym wzorem wiary, zarówno jeśli chodzi o jej przyjmowanie, jak i jej rozważanie. Nie wystarczy jej samo przyjęcie, dołącza do niego także refleksja nad nią; nie wystarczy jej samo posiadanie wiary, ona żyje według niej; nie wystarczy jej samo uznanie wiary, ona ją rozwija, nie wystarczy jej samo podporządkowanie rozumu wierze, ale ona rozumuje opierając się na niej. Maryja nie idzie za przykładem Zachariasza, który wpierw rozumował, a potem uwierzył. Przeciwnie, ona wpierw wierzy, a przez dopiero następnie w duchu miłości i szacunku rozumuje nad tym, w co uwierzyła. W ten sposób Maryja jest dla nas symbolem nie tylko wiary ludzi niewykształconych, lecz także wiary doktorów Kościoła, którzy muszą zarówno dociekać, rozważać i definiować, jak i wyznawać Ewangelię; określać granicę między prawdą i herezją; uprzedzać lub prostować różne aberracje błędnego rozumowania, zwalczać pychę i lekkomyślność, posługując się ich własnym orężem; i w ten sposób triumfować nad sofistami i nowinkarzami<sup>78</sup>.

Ale nawet w tej aktywności umysłowej nie chodzi o czysto intelektualną wierność rozumowania. Jest to jedna z najbardziej stałych danych doświadczenia chrześcijańskiego, jedna z tych, które od czasów subapostolskich nieustannie stwierdzają chrześcijańscy apologetyci: że w materii wiary i zbawienia nie sposób osiągnąć prostego kierunku, nawet w poznaniu, bez pewnej jakości egzystencji<sup>79</sup>. „Ci oczywiście słów Bożych nie słyszą, którzy zaniedbują w czyn je wprowadzać”<sup>80</sup> – mówi Grzegorz. W Nowym Testamencie „strzec Słowa” oznacza dokładnie to samo, co budować na fundamencie Chrystusa, zakorzenić się i wzrastać w Chrystusie<sup>81</sup>. Z naszej strony zakłada to coś innego niż zupełnie bierny odbiór: zakłada wymianę darów. Tak, Bóg daje wszystko, a jednak my powinniśmy karmić Jego działanie w nas naszą żywą substancją. Trzeba karmić swoje życie Słowem, ale nie można tego czynić, nie dając siebie samego, nie karmiąc Słowa swoim życiem. To jest dar obopólny, wymiana, swego rodzaju uczta, na której

i. Rozwijam ten cytat. W tekście jest jedynie: „Maryja zachowywała te rzeczy w swoim sercu”.

prawda, czyli Chrystus z jednej strony, a wierny człowiek z drugiej są dla siebie wzajemnie współbiednikami i pokarmem: oni wcielają się w siebie wzajemnie<sup>82</sup>. Przymierze stwarzające lud Boży idzie aż do duchowego małżeństwa, a więc wymiany, wzajemności, a nawet ostatecznie do bycia „jednym ciałem” – ciałem Chrystusa.

Każda dusza jest oblubienicą; Kościół jest oblubienicą. Każdy wier-ny jest członkiem, Kościół jest ciałem. Przyjęcie i żywa konwersacja Słowa realizują się w każdym chrześcijaninie, ale adekwatne, będą-  
ce w pełni tym, czym Bóg chce, żeby były, są one tylko w całym ciele, którego budowaniu są podporządkowane zarówno osobiste wierno-  
ści, jak i dzieło posług (Ef 4, 12–13). Wiara, element generujący rela-  
cję religijną, jest przyjęta, a następnie przeżywana w Kościele w swej  
konkretnej i historycznej rzeczywistości. Gdy redaktor Drugiego Listu Pio-  
tra mówi: „Żadnego proroctwa w Piśmie nie można wyjaśniać według  
własnego uznania” (2 P 1, 20), chce przez to powiedzieć nie tylko to, że  
ten, kto je wygłosił, uczynił to z inicjatywy Boga, a nie przez osobiste  
widzimi się (zob. w. 21), lecz ponadto, że ten, kto je przyjmuje, powinien  
je rozumieć i wyjaśniać (ἐπιλύειν; por. Mk 4, 34; Dz 19, 39) w komunii  
Kościoła, a nie według swojego totalnie osobistego rozumienia<sup>83</sup>. Wia-  
ra chrześcijanina jest zawsze otoczona, jako swoim życiowym środo-  
wiskiem, konkretną rzeczywistością Kościoła; jest – jeśli nam wolno  
tak powiedzieć przez analogię do „biosfery” czy „noosfery” – otoczona,  
obleczone i przenikana przez „eklezjosferę”.

Jest ważne dla naszego tematu zastanowić się chwilę nad historycz-  
nością Kościoła, nad czasem własnym Kościoła i nad tym, co z tego  
wszystkiego wynika dla tradycji.

Zbawcza wiara jest przyjmowana przez umysły, które powinny ją  
rozważać nie tylko jako absolut, lecz również jako depozyt dany raz  
na zawsze przez apostołów, i w konsekwencji odwoływać się do niego  
„niczego do niego nie dodając i niczego z niego nie ujmując”<sup>84</sup>. Jedno-  
cześnie jednak umysły te powinny go „przyjąć” w sposób żywy i odpo-  
wiednio do tego, czym są. Otóż są to umysły ludzkie. Ich struktura  
jest strukturą umysłów dyskursywnych, o percepcjach sukcesywnych  
i częściowych; a więc również umysłów, które osiągają swe spełnienie



tylko w wymianie z innymi umysłami, przyjmując i dając w zamian; wreszcie umysłów żyjących w trwaniu czasowym, kosmicznym i biologicznym. Cechą ludzkiego umysłu jest historyczność<sup>85</sup>.

Jest on taki po pierwsze, czy też na pierwszym poziomie, w tym sensie, że człowiek żyje w czasie, że potrzebuje czasu, że jego zdobycze mają swoją datę, są sukcesywne, usytuowane w ciągu, w którym zajmują miejsce określone przez pewne „przedtem” i „potem”. Ale jest on taki również w drugim znaczeniu, na głębszym poziomie. Człowiek jest nie tylko usytuowany w czasie naznaczonym czasowością; ma historię. Każdy człowiek ma historię i ludzkość ma historię. Ani aniołowie ponad nami, ani zwierzęta poniżej nas nie mają historii. Do tego bowiem trzeba jednocześnie być w czasie i wykraczać poza czas, wznosić się ponad czas. Ponieważ człowiek transcenduje czas, zatem wszystko, co czyni w czasie, nie tylko może w czasie przetrwać – co zapewnia już zwierzęce rodzenie, w którym realizuje się dzieło przetrwania gatunku – lecz również jest gromadzone i umożliwia postęp. Lepiej: wszystkie komunikowalne zdobycze mogą się włączać w realizację przeznaczenia, które ma sens. Jest przygoda ludzka, jest ludzki los; nie ma przygody psiej czy końskiej. Historia wymaga jedności dynamicznej, mającej swój cel, nie zwykłej sukcesji-repetycji tego, co kolejno dokonuje się w czasie.

Gdy chodzi o Kościół, trzeba pójść jeszcze dalej. Tutaj najważniejszym partnerem jest Bóg. Kościół tworzą ludzie, jednak radykalnie rzecz ujmując, nie ma on faktury ludzkiej; należy do porządku tajemnicy, jest nadprzyrodzony. Jako taki ma własne trwanie. Każdemu bowiem stopniowi lub typowi bytu odpowiada własne trwanie, w którym, z którym i według którego istnieje.

Umieszczony i wznoszący się na ziemi, Kościół Boży istnieje w czasie ziemskim, odmierzonym przez krążenie Ziemi wokół Słońca i jej ruch obrotowy wokół własnej osi: w czasie pór roku i lat, czasie dni i nocy... W czasie naturalnym i cyklicznym. Złożony z ludzi, Kościół Boży istnieje wmieszany w ludzką historię polityczną, wojenną, ekonomiczną i kulturalną... Stworzony raz i stwarzany nieustannie przez łaskawą inicjatywę Boga, Kościół ma jako czas własny czas Historii świętej.

## PRZYPISY

### DO ROZDZIAŁU I

1. Zob. Y. Congar „*Traditio*” und „*Sacra doctrina*” bei Thomas von Aquin.
2. Zob. odnośnie tego punktu: Apendyks III naszego *Mystère du Temple: ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1958, s. 310–342.
3. Według św. Pawła „Tajemnica” to Przymierze zaoferowane ludziom i światu w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego Passze (Ef 3, 3n; Kol 1, 23-27; 2, 2; 4, 3; Rz 16, 25n). Zob. D. Deden, *Le „Mystère” paulinien*, ETL 1936, nr 13, s. 405–442.
4. Formuła bardzo często stosowana przez ojców (zob. Y. Congar, „*Dum visibiliter Deum cognoscimus*”. *Méditation théologique*, M.-D. 1959, nr 59, s. 138 [Congar odniósł się do przypisu 16 – przyp. red.]). Zob. J.A. Möhler streszczający całe chrześcijaństwo: „Wielkie dzieło, które jedna człowieka z Bogiem, zasady odnoszące się do relacji wierzącego z Jezusem Chrystusem” (*Symbolik*, § 37); A. Oepke: „Offenbarung im neutestamentlichen Sinn ist, ganz kurz gesagt, die Selbstdarbietung des Vaters Jesu Christi zur Gemeinschaft” (*καλυπτω κτλ.*, w: Kittel, t. 3, s. 596).
5. *ST*, II-II, q. 1, a. 6, ad 1; q. 1, a. 8, corp.; q. 2, a. 5, corp.; q. 2, a. 7.
6. W tym sensie wyrażenie to (zaczepnięte z Rz 12, 6) oznacza odpowiedniość lub proporcję i relację, w jakiej dany punkt doktryny pozostaje z organiczną całością prawd objawionych i z ich centrum (M.J. Scheeben, *La dogmatique*, t. 4, tłum. P. Bélet, Paris 1887 [Bibliothèque théologique du XIX<sup>e</sup> siècle], n. 887). Na temat jego wartości jako zasady subsydiarnej interpretacji Pisma, zob. Leon XIII, encyklika *Providentissimus Deus*

- z 18 listopada 1893 r. (Denzinger, 1943); przysięga antymodernistyczna (Denzinger, 2146); Pius XII, encyklika *Humani generis* z 12 sierpnia 1950 r., (Denzinger, 3015). W tych ramach można by przyjąć wszystko, co wartościowe w luterzańskim ujęciu chrystologicznej i soteriologicznej treści Pism. Luter używa wyrażenia „analogia wiary” w sensie katolickim, np. w kazaniu z 18 stycznia 1545 r. (WA, t. 49, s. 681; zob. niżej, rozdz. V, s. 237).
7. Nawet jeśli, jak w przypadku św. Cypriana, nazywa się je *divina traditio*. Czasownik *tradere* jest często używany w średniowieczu w znaczeniu nauczania (zob. Y. Congar „*Traditio*” und „*Sacra doctrina*” bei Thomas von Aquin; tenże, „*Dum visibilibiter Deum cognoscimus*”). Święty Tomasz jednak używa właściwie *doctrina* w przypadku, w którym przyjmujemy prawdę od kogoś innego (Y. Congar, „*Traditio*” und „*Sacra doctrina*” bei Thomas von Aquin, s. 175–176). Objawienie oznacza akt Boga, tradycja angażuje czyn ludzki.
  8. Zob. J. Pieper, *Bemerkungen über den Begriff der Tradition*, „Hochland” 1957, nr 49, s. 401–413; tenże, *Über den Begriff der Tradition*, „Tijdschrift voor Philosophie” 1957, nr 1, s. 21–52. Zob. również P. Lengsfeld, *Überlieferung*, s. 155n.
  9. P. de Saint-Seine na kilku bardzo sugestywnych stronach: *La Biosphère*, „Études” marzec 1948, s. 166n (przedrukowane w: tenże, *Découverte de la vie*, Paris 1948, s. 91–98).
  10. Nie dotyczy to chrztu małych dzieci tylko „fides qua e creditur”, ale nawet „fides qua creditur”. Stąd Augustyn: „In ecclesia Salvatoris per alios parvuli credunt, sicut ex aliis [...] peccata traxerunt” (*Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, 22; PL 44, 570).
  11. Zob. odpowiedź Innocentego III udzielona Bertoldowi z Metz (Denzinger, 413). Zob. Tomasz, *ST*, III, q. 68, a. 9, ad 3. Idea H.V. Martina (*The Primitive Form of Christian Baptism*, „Expository Times” 1948, nr 59, s. 160–163), według którego chrzest Jana i początkowo chrzest chrześcijański jakoby były samochrztem, nie znalazła zwolenników (zob. H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, München 1960, s. 47, n. 64).
  12. Zob. Mk 4, 10 (gdzie niepotrzebny jest przecinek między „z Nim byli” i „razem z Dwunastoma”); Łk 24, 32; odnośnie do sensu, Dz 2, 42.

13. Zob. Mk 1, 36 i krótkie (niekanoniczne) zakończenie tej Ewangelii; Łk 8, 45; zob. 5, 1 –11; 9, 32; odnośnie do sensu: 22, 31-32. [Mk 1, 36, dokładnie: „Szymon i ci, którzy z nim byli” – przyp. tłum.].
14. Dz 5, 32: „Dajemy temu świadectwo my właśnie i Duch Święty, którego Bóg udzielił wszystkim, którzy są Mu posłuszni”. Ojcowie, którzy żyli w sakramentalnym i świętym klimacie, kładli szczególny nacisk na ciągłość historyczną; nie przekazali wystarczająco dużo wiadomości na temat permanentnej aktywności Ducha Świętego w tradycji (zob. P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition*). J.A. Möhler, występując przeciw racjonalizmowi, który opanował teologię, kładzie szczególny nacisk na Ducha Świętego jako czynnik tej ciągłości i komunii (zob. P. Chaillet, *La tradition vivante*, RSPT 1938, nr 27, s. 161–183; zob. zwłaszcza s. 165n; s. 166, przyp. 4; s. 169, przyp. 2).
15. Ireneusz, *AH*, I, 10, 1, (PG 7, 549; Harvey, t. 1, s. 90; wyd. pol.: s. 56).
16. Tamże, 10, 2 (PG 7, 552; Harvey, t. 1, s. 92).
17. Orygenes, *De principiis*, I, proemium, 2 (Koetschau, s. 8; wyd. pol.: *O zasadach*, s. 52).
18. Atanazy, *De decretis Nicaene Synodi*, 25–27 (PG 25, 460n; wyd. pol.: *O dekretach Synodu Nicejskiego*, s. 25\*–29\*); P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, s. 57).
19. Atanazy, *Epistola de synodis Arimini in Italia*, 47 (PG 26, 777 B).
20. Bazyli, *Epistulae*, 140, 2 (PG 32, 588; wyd. pol.: *Listy*, s. 169).
21. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, IV (PG 45, 653; Jaeger, t. 2, s. 79n).
22. Augustyn, *De utilitate credendi*, 8, 20 (PL 42, 79, wyd. pol.: *O pożytku wiary*, s. 39).
23. Augustyn., *In Joannis Evangelium*, XXXVII, 6 (PL 35, 1672; wyd. pol.: *Homilie na Ewangelie i pierwszy list św. Jana*, s. 461).
24. Zob. wprowadzenie do wyznania wiary na Soborze Nicejskim, przyniesione z Cezarei przez Euzebiusza (w: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, red. A. Hahn, G.L. Hahn, wyd. 3, Breslau 1897,

- nr 188, s. 257–258); V Sobór Ekumeniczny (Konstantynopol, 553 r.), *Professio fidei* (Mansi, t. 9, 201–202); Justynian (cyt. za *EH*, s. 175); papież Agaton, na soborze w 680 r. (tamże); VII Sobór Ekumeniczny (Nicea, 787 r.; tamże, s. 176; Denzinger, 302 i 308); Jan Damasceński, *Orat.*, II, 6 (PG 94, 1288); VII Sobór Ekumeniczny; zob. niżej, s. 96, przyp. 102.
25. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis*, V, 12 (PG 33, 524 A; wyd. pol.: *Katechezy*, s. 84).
26. Bazyli Wielki, *Epistulae*, 125, 3: „[...] winniśmy tak chrzest przyjmować, jak nas pouczono (ὡς παρελάβομεν), wierzyć, jak nas ochrzczono, i wysławiać Ojca, Syna i Ducha Świętego, jak w to wierzymy [...]” (PG 32, 549; wyd. pol.: s. 156–157); tenże, *Homilia contra Sabellium*, 5: „Ta unia jest proklamowana zarówno przez tradycję chrztu, jak i przez wyznanie wiary” (PG 31, 609); tenże, *De Spiritu Sancto*, 12, 28 i 27, 67 (PG 32, 117 A, 193 A: τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως; wyd. pol.: *O Duchu Świętym*, s. 120 i 119), zob. też niżej, przyp. 28.
27. Grzegorz z Nyssy, *Epistulae*, 5, 4 i 7; 24, 1–2 i 7–8 (Pasquali, s. 32 i 33; 75 i 77).
28. Grzegorz z Nyssy, *Epistulae*, 24 (PG 46, 1088 D). Zob. Bazyli, jego starszy brat, który w swoim *De Spiritu Sancto*, c. 10, 26 do c. 19, argumentuje, wychodząc od wiary przyjętej w przekazanym nauczaniu (παράδ), która, wyznana na chrzcie, wyraża się w doksologii; często mówi on o „tradycji” chrztu: 10, 26; 14; 27; 28; 29 (PG 32, 113, 121 B, 193 A, 195 C, 199; wyd. pol.: s. 118, 125, 178, 180–181, 184).
29. Tomasz z Akwinu, *ST*, III a, q. 25, a. 3, ad 4. W tym fragmencie chodzi wyłącznie o tradycję apostołską w ścisłym sensie tego słowa, szczególnie o kult należny obrazom Chrystusa. Święty Tomasz nie mówi więc tutaj formalnie o *traditio* chrzcielnej wiary. Niemniej zob. przypis poniżej.
30. „*Fidelis*” = *baptisé*: zob. nasze studium: *Études historiques d’ecclésiologie ancienne et médiévale*. [Książka ukazała się pod tytułem: *Études d’ecclésiologie médiévale*, London 1983 – przyp. red.].
31. L. Beauchet i P. Collinet, *Traditio*, w: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 5, red. Ch.V. Daremberg, E. Saglio, Paris 1892, s. 383–386; A. Checchini, *La „Traditio” e il trasferimento della proprietà immobiliare nei documenti medievali*, Padua 1914; D. Hazewinkel-Suringa, *Mancipatio*

- en Traditio. Bijdrage tot de kennis van de eigendoms-overdracht in het Romeinsche recht*, Alphen aan den Rijn 1931; A. Philippin, *Traditio-obligation de livrer*, w: *Mélanges offerts à Ernest Mahaim*, t. 1, Paris 1935, s. 221–232; A. Ehrhard, *Traditio*, w: *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 2. Reihe, t. 6/2, red. A.F. Pauly, G. Wissowa, Stuttgart 1937, kol. 1875–1892; B. Cohen, *Traditio clavium in Jewish and Roman Law*, w: *L'Europe e il Diritto Romano. Studi in Memoria di Paolo Koschaker*, t. 2, Milano 1954, s. 575–593.
32. Oprócz studiów cytowanych w poprzednich przypisach zob. L.J. van Apeldoorn, *Geschiedenis van het Nederlandsche huwelijksrecht voor de inwering van de Fransche wetgeving*, Amsterdam 1925; E. Amann, A. Dumas, *L'Église au pouvoir des laïques (888–1057)*, w: *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 7, red. A. Fliche, V. Martin, Paris 1940, s. 233. Owa *traditio instrumentorum* rozpowszechniła się, *via facti*, od IX–X w., pod wpływem niemieckim; w XII w. przechodzi ona z pontyfikatu rzymsko-germańskiego (X w.) do pontyfikatu rzymskiego (zob. kard. W.M. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis: disquisitio historico-theologica*, Freiburg 1914; I. Herwegen, *Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie*, Heidelberg 1913).
33. F. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, t. 1: *Symbol und Katechumenat*, Leipzig 1899, s. 26n i *passim*; tenże, *Das Symbol im Mittelalter. Eine Skizze*, Gießen 1904, s. 5n; G. Bareille, *Catéchuménat*, w: *DTC*, t. 2, kol. 1968–1987; H. Leclercq, *Catéchèse*, w: *DACL*, t. 2/2, kol. 2530–2579; P. de Puniet, *Catéchuménat*, w: *DACL*, t. 2/2, kol. 2579–2621; B. Capelle, *L'Introduction du catéchuménat à Rome*, RTAM 1933, nr 5, s. 129–154; różne artykuły tego samego autora i A. Chavasse na temat symbolu, chrzcielnych skrutyniów itd. A. Chavasse, *L'initiation à Rome dans l'antiquité et le haut Moyen Âge*, w: *Communion solennelle et Profession de la foi*, Paris 1952 (Lex Orandi, 14), s. 13–32; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1950, s. 32–49; A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, s. 175n.
34. To właśnie wynika ze świadectw *Didache*, VII (wyd. pol.: s. 18); z pism Justyna (*Apol.*, I, 61 [PG 6, 420; *EP*, 126; wyd. pol.: s. 251]); z pism Ireneusza (*AH*, I, 9, 4 [PG 7, 545; wyd. pol.: s. 55]); zob. H. Holstein, *Les formules de symbole dans l'œuvre de S. Irénée*, RSR 1947, nr 34, s. 454–461); z pism Hipolita (zob. *Traditio apostolica*, 21 [Botte, s. 51–52]; R.H. Connolly, *On*

- the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus*, JTS 1923, nr 25, s. 131–139; B. Botte, *Note sur le symbole baptismal de S. Hippolyte*, w: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, t. 1, Gembloux 1951, s. 189–200); wreszcie z pism Tertuliana (*De corona*, 3 [PL 2, 79; Oehler, t. 1, 421; EP, 367; wyd. pol.: *O wieńcu*, s. 109]; F.J. Dölger, *Die Eingliederung des Taufsymbols in der Taufvollzug nach den Schriften Tertullians. Zu Tertullians De Bapt.*, 2, 1, „Antike und Christentum” 1933, nr 4, s. 138–146; R.F. Refoulé, *Introduction*, w: Tertulian, *Traité du baptême*, red. R.F. Refoulé, Paris 2002 [SC, 35], s. 39). Zob. również O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1943, s. 14; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, s. 32n, 44n.
35. W ten sposób w liturgii chrztu opisanej przez Teodora z Mopsuestii: chrzczony nie wypowiada żadnego wyznania wiary, ale przy potrójnym zanurzeniu kapłan akompaniuje „W imię Ojca... i Syna... i Ducha Świętego”; dodaje: „Przez pochylenie twojej głowy okazujesz, jak przez znak, twoje zezwolenie i twoją wiarę, że to od Ojca otrzymujesz dobrodziejstwo chrztu według słów kapłana [...]”. Cyt. za: A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord’s Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933, s. 62.
36. Ireneusz z Lyonu, *AH*, I, 9, 4 (PG 7, 545; wyd. pol.: s. 55). Według Caeciliusa Eichenseera, Augustyn był pierwszym, który utożsamił symbol z *regula fidei*, zob. *Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus*, St. Ottilien 1960.
37. Zob. A. Benoit, *Écriture et Tradition chez Saint Irénée*, RHPR 1960, nr 1, s. 32–43.
38. Symbol Nicejski jest nazywany tradycyjnie „wiarą nicejską” (P.-T. Camelot, „*Symbole de Nicée*” ou „*Foi de Nicée*?”, „*Orientalia Christiana Periodica*” 1947, nr XIII/12, s. 425–433).
- Poprawny tytuł *De Trinitate* św. Hilarego brzmi: *De Fide contra Arianos*. Tekst *De Fide ad Petrum* Fulgencjusza z Ruspe (PL 65, kol. 671–706) traktuje o wierze trynitarniej (wyd. pol.: *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do Piotra*). Wiemy wreszcie, że *fidelis* = ochrzczony (zob. wyżej, s. 80, przyp. 30; zob. też niżej, s. 85, przyp. 49).
39. Można to wywnioskować np. z Orygenesza, *Commentarius in Joannem*, XIII, III (Preuschen, s. 228, l. 15–16; wyd. pol.: *Komentarz do Ewangelii*

- według św. Jana, s. 284–285); zob. też G. Bardy, *Arcane*, w: *Catholicisme*, t. 1, kol. 764. Odnośnie do kwestii katechumenatu u Tertuliana zob. R.F. Re-foulé, *Introduction*, s. 29–36; Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, 41, 2 (wyd. pol.: *Preskrypcja przeciw heretykom*, s. 75); J.P. Kirsch i O. Perler (zob. *Arkandisziplin*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, t. 1, red. Th. Klauser, Stuttgart 1950, kol. 673–674) sytuują liturgiczną organizację katechumenatu i dyscyplinę misterium w jego formie technicznej w połowie III w. (zob. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, s. 49; A. Stenzel, *Die Taufe*, s. 176).
40. Neofita czynił to *in loco eminentiore* i w obecności wspólnoty. Zob. Augustyn, *Confessiones*, VIII, 2 (PL 32, 751; wyd. pol.: *Wyznania*, s. 162); Rufin, *Commentarius in Symbolum Apostolorum* (PL 21, 335B); Jan z Neapolu (ok. 534–554 r.; G. Morin, *Étude sur une série de discours d'un évêque [de Naples?] du VI<sup>e</sup> siècle*, „Revue Bénédictine” 1894, nr 11, s. 395); F. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols*, s. 32n. Odnośnie do źródeł zob. H.J. Carpenter, *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries*, JTS 1943, nr 44, s. 1–11.
41. Ambroży z Mediolanu, *Epistulae*, I, 20, 4: „Dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam basilicae” (PL 16, 1037). Zob. P. Borella, *Valeur pastorale du Rituel ambrosien*, QLP 1961, nr 42, s. 224–241 (zwłaszcza s. 234n). Owo *traditio* miało miejsce w sobotę poprzedzającą Niedzielę Palmową; ten sam zwyczaj w Galii i w Hiszpanii.
42. Augustyn, *Sermones 212–216 in traditione et in redditione symboli* (PL 38, 1058–1082; wyd. pol.: *Kazania o Symbolu*, s. 69n); tenże, *De symbolo ad catechumenos* (PL 40, 627–668; kazania, które po nim następują są wątpliwe i pochodzą od Quodvultdeusa); tenże, *De fide et symbolo* (PL 40, 181–196; wyd. pol.: *O wierze i Symbolu*, s. 26–59); tenże, *Confessiones*, VIII, 2, 5 (PL 32, 751; wyd. pol.: s. 168); Rufin, *Commentarius in Symbolum Apostolorum* (PL 21, 335); J. Pargoire, *Apomyrisma*, w: *DACL*, t. 1/2, kol. 2603–2604. Zob. również F. van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, t. 2, Paris 1955, s. 131n; T.-A. Audet, *Notes sur les Catéchèses baptismales de saint Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21–24 septembre 1954. Communications*, t. 1, Paris 1954 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 1), s. 151–160; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus*.



43. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis*, V, 12 (PG 33, 521; wyd. pol.: s. 84); Egeria, *Itinerarium*, 46 (Petré, s. 256n; wyd. pol.: *Pielgrzymka do miejsc świętych*, s. 224).
44. Tak przynajmniej przyznają: Ferdinand Probst, Ferdinand Kattenbusch i Alois Stenzel. Natomiast Friedrich Wiegand, Hans Gerd Rötzer, Pierre de Puniet umieszczają początek serii na początku Wielkiego Postu i sytuują *redditio symboli* przed niedzielą *Laetare*. *Traditio* i *redditio* modlitwy *Pater* jest poświęcone przez św. Augustyna, *Sermones*, 56–59 (PL 38, 377–402) i 213, 8 (PL 38, 1064–1065). Znajdujemy je jeszcze w: *Consolamentum* katarów z XII–XIII w. (zob. J. Madaule, *Le drame albigeois et le destin français*, Paris 1962, s. 82).
45. Cyprian, *Epistulae*, 69, 7 (Hartel, s. 758; wyd. pol.: *Listy*, s. 242).
46. Jak wybrać spośród tylu świadectw, ukazanych np. w: H.- F. Dondaine, *Le baptême est-il encore la „sacrament de la foi”?*, M.-D. 1946, nr 6, s. 79–89; L. Villette, *Foi et Sacrement*, t. 1: *Du Nouveau Testament à s. Augustin*, Paris 1959; zob. wyżej, s. 80, przyp. 26 i 28, teksty Bazylego: zob. niżej, s. 95–96, przyp. 101.
47. Zob. np. Augustyn, *Sermones* 345, 4 (PL 39, 1520); tenże, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 22, 32 i 25, 38 (PL 44, 127 i 131); tenże, *De catechizandis rudibus*, 13, 19 (PL 40, 325; wyd. pol.: *Początkowe nauczanie religii*, s. 25); tenże, *In Joannis Evangelium*, CVI, 4 (PL 35, 1910; wyd. pol.: *Homilie na Ewangelię św. Jana*, s. 280); tenże, *Quaestionum Evangeliorum*, II, 40 (PL 35, 1355). Sens „nauczania” (misteriów), zachowany jedynie w: *Imbuo*, w: A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, red. H. Chirat, Turnhout 1954, s. 406, z odsyłaczami do *De baptismo*, I, 15, 24 (PL 43, 122; wyd. pol.: *O chrzcie*, s. 52) nie wystarczy. Słowo ma własne znaczenie. Kiedyś należało do języka misteriów w znaczeniu „zanurzyć, umoczyć, wprowadzić, splamić (np. krwią)” zob. *Imbuo*, w: *Thesaurus Linguae Latinae*, t. 7/1, Lipsiae 1936–1966, kol. 427–429. W łacinie chrześcijan zachowało sens bądź to bardziej intelektualny: wpoić aż do sfery najbardziej wewnętrznej i w sposób tyleż żywy, co rozumny, np. poza cytowanym wyżej Augustynem, Bernard: „Nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda” (*Sermones in Cantica Cantorum*, 16, 1 [PL 183, 849]), bądź to sens techniczny *sacris initiare*, zwłaszcza w odniesieniu do chrztu. *Thesaurus* odsyła do: Augustyn, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 25, 38; tenże, *Sermones*, 269, 2;

- tenże, *De baptismo*, I, 15, 24 (wyd. pol.: s. 52); IV, 21, 28 (wyd. pol.: s. 125–126); tenże, *De catechizandis rudibus*, I, 1 (wyd. pol.: s. 1); *Codex Theodosianus*, XVI, 5, 58, 2 (wyd. polskie: *Kodeks Teodozjusza*, s. 75); *Sacramentarium Leonianum*, 333. Zob. jeszcze Tomasz z Akwinu: *sacramentis imbui* (*In Decretalem I expositio ad Archidiaconum Tridentinum* [Vivès, s. 424; Mandonnet, s. 325]; zob. też *ST*, III, q. 68, a. 9, ad 2).
48. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 27, 67 (PG 32, 193; A; Pruche, s. 238; wyd. pol.: s. 178).
49. *Fides* = zaangażowanie człowieka, „*fides qua creditur*” jest dość jasne. *Fides* = symbol: zob. wyżej, s. 52, przyp. 38; św. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis*, V (*De fide et symbolo*), 12 (PG 33, 520 i 524; wyd. pol.: s. 80); jeszcze u św. Bonawentury (zob. J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010, s. 105, przyp. 24). *Fides* = sam chrzest: Tertulian, *post fidem lapsis* (*De pudicitia*, 18 [PL 2, 1016; wyd. pol.: *O czystości*, s. 252]); Augustyn, *Epistulae*, 98, 9, 10 (PL 33, 364); pewien nieopublikowany komentarz do IV księgi *Sentencji* z końca XII w. w ten sposób formułuje serię pytań, od których zaczyna się chrzest: „*Quid petis? Et responderi a patrinis: Baptismum*” (cyt. za: A.M. Landgraf, *Zur eröffnen- den Frage im römischen Taufritus*, ZKT 1958, nr 80/4, s. 566).
50. Wyrażenie *sacramentum conversionis* spotykamy u Augustyna (*Epistulae*, 98, 7–10 [PL 33, 362–364]; zob. J.M. Hanssens, *Sacramentum conversionis*, „Gregorianum” 1961, nr 42/1, s. 113–116). Starożytnie „skrutynia” były jednocześnie sprawdzianem wiedzy i egzorcyzmem (A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, RHE 1932, nr 28, s. 5–33, 751–787).
51. Cyryl Aleksandryjski, *Quod unus sit Christus* (PG 75, 1257).
52. Zob. jeszcze J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952 (Collection Théologie, 8), s. 58n.
53. Zob. G. Geenen, *Fidei sacramentum. Zin, waarde, bronnenstudie van den uitleg ener patristische doopselbenaming bij S. Thomas van Aquino*, „Bijdragen” 1948, nr 9/3, s. 245–270; Tomasz, zwłaszcza *ST*, III, q. 39, a. 5; q. 66, a. 1, ad 1; q. 69, a. 9; q. 70, a. 1; q. 71, a. 1; q. 73, a. 3, ad 3; q. 78, a. 3, ad 6; Sobór Trydencki, sesja VI, c. 7 (Denzinger, 799); „*Confessio fidei traditur in symbolo quasi*

- ex persona totius Ecclesiae quae per fidem unitur” (*ST*, II-II, q. 1, a. 9, ad 3 [„Skład podaje wyznanie wiary poniekąd w imieniu całego Kościoła, który jednoczy wiara”]; w chrzcie dzieci, „interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei (Ecclesiae) aggregatur per fidei sacramenta” (*ST*, III, q. 68, a. 9, ad 3 [„Jak dziecko przy chrzcie nie samo przez się wierzy, ale poprzez innych, tak samo pyta się je o wiarę poprzez innych, a ci inni w imieniu dziecka odpowiadają i wyznają wiarę Kościoła, w którą to właśnie włącza chrzest – sakrament wiary”]). Zob. również nasze studia na temat *Fidelis* i na temat formuły *Congregatio fidelium*.
54. Odnośnie do Rzymu, zob. A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX<sup>e</sup> siècle*, RSR 1948, nr 35, s. 325–381; tenże, *La discipline romaine des sept scrutins prébaptismaux. Sa première forme*, RSR 1960, nr 48, s. 227–240; A. Stenzel, *Die Taufe*, s. 177. W pierwszej połowie VI w., kiedy dokonano przejścia od trzech skrutyniów niedzielnych do siedmiu, *traditio* symbolu miało miejsce w czwartą środę (z czytaniem z Wj 20, 14–24 i Mt 15, 1–20), *traditio* modlitwy *Pater* w czwartą sobotę (z czytaniem z Iz 55, 1–11 i 49, 8–15). Odnośnie do Neapolu, przynajmniej na początku VI wieku, zob. P. de Puniet, *Apertio aurium*, w: *DACL*, t. 1/2, kol. 2526. W Neapolu *traditio* Psalmów miało miejsce w trzecią niedzielę Wielkiego Postu, *traditio Pater* w czwartą niedzielę, *traditio* Symbolu w piątą.
  55. Wydania: Wilson, s. 50–52; PL 74, 1087.
  56. Odnośnie do tego, co następuje, zob. P. de Puniet, *Apertio aurium*; B. Botte, *Apertio aurium*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, red. Th. Klauser, Stuttgart 1950, kol. 487; tenże, *Introduction*, w: Ambroży z Mediolanu, *Des sacrements. Des mystères*, tłum. B. Botte, Paris 1961 (SC, 25bis), s. 24n.
  57. Hipolit Rzymski, *Traditio apostolica*, 20 (Botte, s. 48).
  58. Zob. św. Ambroży, *De sacramentis*, I, 2–3; tenże, *De mysteriis*, 3–4 (Botte, s. 54–55, 108–109; wyd. pol.: *Wyjaśnienie symbolu*, s. 52, 67).
  59. *Missale Gallicanum vetus (Cod. Vat. Palat. lat. 493)* (Mohlberg, s. 351–352). Odnośnie do Rzymu, zob. A. Chavasse, *Le sacramentaire Gélasien, (Vatic. Regin. 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les Titres romains au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1958 (Bibliothèque de Théologie. Série 4: Histoire de la Théologie, 1), s. 160–161, 169–170.

60. Ślady tych rytów pozostają w aktualnej liturgii łacińskiej; perykopa z Mt 15; „Dlaczego Twój uczniowie nie postępują zgodnie z tradycją starszych?” (Mk 7, 5). [W tekście fr. słowo „tradycji” użyte jest w l.mn. – przyp. tłum.] i odpowiedź, jaką daje na to pytanie antyfona z *Benedictus*: „Audite et intelligite (por. Mt 15, 10) traditiones quas Dominus dedit vobis”, ciekawie skomentowana przez Aemilianę Löhr OSB: *L'anné du Seigneur*, t. 1: *Le mystère du Christ au cours de l'année liturgique*, Bruges 1945, s. 337n.
61. Zob. P. Borella, *La „Traditio legis” nelle archeologia e liturgia ambrosiana*, „Ambrosius” 1954, nr 30, s. 69–78. Przywołane świadectwa ikonograficzne to: sarkofag Stylichona, mozaiki z kaplicy S. Aquilino, baptysterium z S. Laurent, relikwiarz św. Nazariusza.
62. Zob. W.N. Schumacher, *Dominus legem dat*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte” 1959, nr 54, s. 1–39, uzupełnione przez tegoż, *Eine römische Apsiskomposition*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte” 1959, nr 54, s. 137–202. Tak już w: P. Styger w: *Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen*, „Römische Quartalschrift” 1913, nr 27, s. 17–74.
63. Zob. Y. Congar, *Le thème du „don de la Loi” dans l'art paléochrétien*, NRT 1962, nr 84 s. 915–933.
64. Zob. *EH*, s. 121, przyp. 26; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus*.
65. Seria świadectw zaczyna się od Pseudo-Augustyna (*Sermo 240* [PL 39, 2188–2190]). C.F. Bühler, *The Apostles and the Creed*, „Speculum: A Journal of Medieval Studies” 1953, nr 28/2, s. 335–339, wyliczył piętnaście zestawów różnych przypisań. Znajdziemy obfitą dokumentację bądź to literacką, bądź ikonograficzną, którą można by uzupełniać prawie w nieskończoność: F. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols*, t. 1, s. 26n i *passim*; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, t. 1, Leipzig 1894, s. 47–48; A. Vacant, *Apôtres (Symbole des)*, w: *DTC*, t. 1/2, kol. 1678–1679; J. de Ghellinck, *En marge de l'explication du „Credo” par S. Albert le Grand*, w: *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*, Münster 1952, s. 145–166; J. Leclercq, *Sermon sur la „Divisio apostolorum” attribuable à Gottshalk de Limbourg*, „Sacris Erudiri” 1955, nr 7, s. 219–228 (tu: s. 222, przyp. 2).

66. D.G. Monrad, *Die erste Kontroverse über den Ursprung des Apostolischen Bekenntnisses*, Gotha 1881; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, s. 4–5.
67. Oprócz prac podanych w: *EH*, s. 121, przyp. 26, zob. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis*, IV, 35 (wyd. pol.: s. 74) i V, 12 (wyd. pol.: s. 65); Augustyn, *Sermones*, 212, 2 (PL 38, 1060; wyd. pol.: s. 68; zob. też C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus*. Zob. inne teksty: F. Wiegand, *Die Stellung des Apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, t. 1, s. 86; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, t. 2, s. 10n (Nicetas z Remezjany, Jan Kasjan, Faust z Riez, Fulgencjusz z Ruspe, Wigiliusz z Thapse). Scholastycy uważali tak samo, że wszystkie artykuły wiary są zawarte w symbolu. Podobnie reformatorzy jeszcze trzy symbole dawnego Kościoła uważali za zgodne z pismem (zob. P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuses du XVI<sup>e</sup> siècle*, Gembloux 1932, s. 22, 34, 76–77; J. Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, München 1955). Luter sądził, że Symbol ułożyli apostołowie (zob. *Les propos de table*, tłum. L. Sauzin, Paris 1953, s. 428; H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, s. 255).
68. W ten sposób zaczynają się te z Cezarei, Jerozolimy, Aleksandrii, czy te Teodora z Mopsuestii (zob. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, s. 182n). Łatwo można zestawić ich listę przeglądając pracę: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Apostolisch-katholischen Kirche*, red. A. Hahn, Breslau 1842.
69. Chcielibyśmy kiedyś pokazać, w jaki sposób ojcowie widzieli Kościół związany z chrztem; odsyłamy też do pewnego studium (napisanego w 1953 r.; wkrótce się ukaze, jeśli Bóg da) na temat definicji Kościoła jako *Congregatio fidelium*.
70. Naszym zdaniem w rozróżnieniu między tradycją czynną a tradycją bierną, które od Johanna Franzelina stało się klasyczne, niewystarczająco bierze się pod uwagę podmiot. Za dużo mówi się o r z e c z a c h, jak gdyby nie były to akty pewnego konkretnego żywego podmiotu.
71. Zob. K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena 1934; G. Gusdorf, *La parole*, Paris 1956.
72. A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris 1955, s. 94. Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992; tenże, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954. Gerhard von

- Rad (*Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986) kładzie nacisk na odpowiedź Izraela w biblijnej teologii Objawienia.
73. Rz 1, 5; zob. też Dz 5, 32. [Rz 1, 5: „wzywać wszystkie narody do przyjęcia wiary”, natomiast w Biblii Tysiąclecia (wyd. V) jest: „pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze”; Dz 5, 32: „Duch Święty, którego Bóg udzielił wszystkim, którzy są Mu posłuszni” – przyp. tłum.].
74. 2 Tes 1, 8; Rz 10, 16; zob. 2 Kor 9, 13. [2 Tes 1, 8: „są posłuszni Ewangelii”; Rz 10, 16: „nie wszyscy posłuchali Ewangelii”; 2 Kor 9, 13: „za posłuszeństwo, które okazujecie Ewangelii Chrystusa” – przyp. tłum.].
75. 2 Kor 9, 13.
76. „Przejęte”: 1 Tes 4, 1<sup>i</sup>; 2 Tes 3, 6; 1 Kor 15, 1<sup>ii</sup>; Ga 1, 9<sup>iii</sup>; Flp 4, 9<sup>iv</sup>; Kol 2, 6<sup>v</sup>. „Wysłuchane”, „usłyszane”: Rz 10, 17; Ef 1, 13<sup>vi</sup>; Dz 15, 7<sup>vii</sup>. „Przyjęte”: 1 Tes 1, 6<sup>viii</sup>; 2 Tes 2, 10<sup>ix</sup>; 2 Kor 11, 4<sup>x</sup>; Dz 8, 14<sup>xi</sup>.
77. φυλάσσειν: Łk 11, 28; J 12, 47; a także „strzec depozytu”: 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12.14; συντηρεῖν: Łk 2, 19; διατηρεῖν: Łk 2, 51; τερεῖν: Mt 28, 20; J 8, 51n; 14, 23; 15, 20; 17, 6; 1 J 2, 5; Ap 1, 3; 14, 12. Zob. jeszcze ποιεῖν λογον: Jk 1, 22n; χατέχειν: Łk 8, 15; 1 Kor 11, 2 (tradycje); 15, 2 (Ewangelia przyjęta). Komentarz do „strzec słowa”: L.M. Dewailly OP, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris 1945 (Témoins de Dieu, 5), s. 118n.
78. J.H. Newman, *Sermon XV*, § 3, w: tegoż, *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2002, s. 286. (R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, dowodzi, że Maryja rozważała religijne znaczenie wydarzeń i przekazała Łukaszowi wspomnienia już zinterpretowane).
- 
- i. Nie ma tego słowa w BP, jest natomiast w BT.  
 ii. „Przyjęliście ją”.  
 iii. „Przyjęliście”.  
 iv. „Przyjęliście”.  
 v. „Przyjęliście”.  
 vi. „Usłyszeliście słowo prawdy”.  
 vii. „Usłyszeli słowa Ewangelii”.  
 viii. „Kiedy przyjęliście słowo”.  
 ix. BP: „nie umiłowali”; BT: „nie przyjęli”.  
 x. „Ewangelie inną niż ta, którą już przyjęliście”.  
 xi. „Przyjęli słowo Boże”.

79. Justyn, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, VII, 3, gdzie starzec mówi do Justyna: „Módl się więc, aby zostały ci otworzone bramy światła, nikt bowiem nie może tych rzeczy zobaczyć ani zrozumieć, jeśli nie ci, którym tego udzielił Bóg i Jego Chrystus” (wyd. pol.: *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 169; por. XXIX, 5 i XCII, 1). Za panowania Kommodusa męczennik Apoloniusz odpowiada prefektowi Pereniuszowi: „Słowo Pana, Pereniuszu, jest postrzegane tylko sercem, które widzi, tak samo jak światłość przez oczy, które widzą, i na próżno człowiek mówi do szalonych, a światło świeci dla ślepych” (*Ausgewählte Märtyrerakten*, red. R. Knopf, G. Krüger, Tübingen 1929, s. 33, przyp. 32). W 177 r. biskup Lyonu, Potyn, zapytany przez prokonsula Lyonu: „Kto jest Bogiem chrześcijan?”, odpowiada: „Jeśli będziesz tego godny, poznasz Go” (za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica*, V, 1, 30–31 [Bardy, s. 14; wyd. pol.: *Historia kościelna*, s. 305]). W tym samym momencie (między rokiem 170 a 180) Teofil z Antiochii pisze swoje *Ad Autolycum*, gdzie mówi: „Lecz jeśli rzekłbyś: »Pokaż mi twego Boga«, ja odpowiedziałbym ci: »Pokaż mi twego człowieka, a ja pokażę ci mojego Boga«. Pokaż więc, czy oczy twojej duszy widzą i uszy twego serca słyszą” (*Ad Autolycum*, I, 2 [PG 6, 1025; Sender, s. 60–63; wyd. pol.: *Do Autolika*, s. 386–387]). Zob. następnie Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, III, 5, 42, 5–6 do 43, 1 i IV, 6, 39 (PG 8, 1145 C i 1249 C–1252 A; Stählin, s. 215 i 265–266; wyd. pol.: *Kobierce*, t. 1, s. 252–253 i 318–319); Orygenes, *Contra Celsum*, VI, 69 i VII, 39 (PG 11, 1404 i 1477 A; wyd. pol.: *Przeciw Celsusowi*, s. 331 i 363); św. Atanazy, *Oratio contra gentes*, 34 (PG 25, 68; *EP*, nr 746; wyd. pol.: *Przeciw poganom*, s. 59); tenżo, *Oratio de incarnatione Verbi* (PG 25, 95–196; wyd. pol.: *O wcieleniu Słowa*); św. Augustyn, *De utilitate credendi*, 8–16 (PL 42, 78n; wyd. pol.: s. 39–46); tenże, *Soliloquia*, I, 1, 6 (PL 32, 872, na temat *quaerere*) i 6, 12–13 (PL 32, 875–876: tylko *anima sanata* może widzieć Boga; wyd. pol.: *Solilokwia*, s. 239 i 243–244); tenże, *De agone christiano*, 13, 14 (PL 40, 299: „Errat quisquis putat veritatem se posse cognoscere cum adhuc nequiter vivat” – „Błądzi zaś, kto mniema, że może poznać prawdę, kiedy jeszcze nieuczciwie żyje”) oraz 16, 18 (PL 40, 300; wyd. pol.: *Chrześcijańska walka*, s. 241–242); zob. również wiele innych ustępów mówiących, że do widzenia Boga trzeba mieć oczyszczone serce: tenże, *De doctrina christiana*, I, 10 (PL 34, 23; wyd. pol.: *O nauce chrześcijańskiej*, s. 19); tenże, *In Joannis Evangelium*, I, 19 (PL 35, 1388; wyd. pol.: t. 1, s. 40); tenże, *In Epistolam Joannis ad Parthos*, VII, 10 (PL 35, 2034; wyd. pol.: t. 2, s. 459); tenże, *De diversis quaestionibus*, 48 (PL 40, 31; wyd. pol.: *Księga osiemdziesiątu trzech kwestii*, s. 87) itd.

80. Grzegorz Wielki, *Homiliarum in Evangelia*, 18, 1 (PL 76, 1150) zob. również tamże, 15 (PL 76, 1131–1134; wyd. pol.: *Homilie na Ewangelie*, s. 115 i 89).
81. Zob. L.M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, s. 124.
82. Zacytujmy tutaj wspaniały tekst Lutra, wskazując jego źródła w tradycji: „Nos sumus potus Christo et veritati, et veritas ac Christus e contra potus noster, quia epulamur cum Domino in mutuo convivio pinguisimo ipse nobiscum et nos cum illo, dum invicem incorporamur” (*Dictata super Psalterium (in Ps. 68)* [WA, t. 3, s. 434]). Poprzednicy: Orygenes, Bernard, Tauler.
83. Znaczenie przyjęte przez najnowszy komentarz protestancki w języku francuskim: zob. J.-C. Margot, *Les Épitres de Pierre*, Genève – Paris 1960, s. 109: „Wszystko to nie wyklucza indywidualnego i pokornego badania znaczenia Biblii. Ale, aby zapobiec ryzyku fantazji, to osobiste badanie powinno być poddane kontroli badania wspólnotowego prowadzonego w Kościele, pod przewodnictwem ludzi wyodrębnionych do kierowania nim”. Inny egzegeta protestancki, niewiele przejmujący się problemami dogmatycznymi, podbija stawkę: „Persönliche vom einzelnen vorgenommene, vom kirchlichen Lehramt nicht autorisierte Exegese, ist nicht gestattet” (E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1952, nr 49, s. 292).
84. Zob. *EH*, s. 52–53, przyp. 45.
85. Tomasz z Akwinu często przywołuje zasadę „Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur” („cokolwiek bywa w czymś przyjmowane, jest w nim przyjmowane na sposób przyjmującego” [por. *ST*, I, q. 75, a. 5, corp.]), ale stosuje ją do dyskursywnego charakteru umysłu ludzkiego, do jego potrzeby nauczania, dialogu i życia społecznego; niezbyt wyraźnie rozwinął jej zastosowanie do historyczności, mimo że jego zasady ją zawierały (na temat tych zasad zob.: M.-D. Chenu, *Situation humaine. Corporalité et temporalité*, w: *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale*, Louvain – Paris 1961, s. 23–49). Jeszcze Sobór Trydencki, mówiąc o tradycjach i o Piśmie Świętym, definiował autorytety niby jako bezczasowe, bez świadomości ich w pełni historycznej natury. Można jednak było znaleźć rację rozwoju dogmatów w zasadzie „Quidquid recipitur” i w strukturze ludzkiego umysłu (zob. M.-D. Chenu, *La raison psycholo-*



- gique du développement du dogme d'après Saint Thomas*, RSPT 1924, nr 13, s. 44–51).
86. Grzegorz z Nyssy, *In Canticum canticorum homiliae*. 8 (PG 44, 941 C; wyd. pol.: *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, s. 135) – tekst często cytowany przez Jeana Daniélou, ale z różnymi i niedokładnymi odsyłaczami.
87. Ciekawym i owocnym byłoby przestudiować ten aspekt ogłoszenia jawności, przeznaczonego dla „wielu” (dla wszystkich); słów i faktów konstytutywnych dla religijnej relacji przymierza. Zob. np. J 18, 20: „Ja otwarcie przemawiałem do ludzi. [...] Niczego nie powiedziałem w ukryciu”; świadectwo dane Janowi Chrzcicielowi, elitom narodu (zob. J. Olivieri, M.-J. Lagrange, *La conception qui domine le quatrième évangile*, RB 1926, nr 35/3, s. 382–397); Pięćdziesiątnica jako ogłoszenie światu narodzin Kościoła (zob. Y. Congar, *Pentecôte*, Paris 1956, s. 116); Apostołowie ustanowieni świadkami: Łk 24, 48; Dz 1, 8 i 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 i 41; Ewangelia oznajmiona wszystkim i ogłoszona publicznie: J 12, 37; Dz 2, 22.36; 4, 10; 26, 26. „Notum feci vobis”, „Notum factum est [...]”: Dz 1, 19; zob. też 2, 14; 4, 10 i 16; 9, 42; 13, 28; 19, 17 itd.
88. Zob. Tomasz z Akwinu, *In IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 3; tenże, *ST*, I-II, q. 101, a. 2; *ST*, III, q. 60, a. 3; q. 73, a. 4; Oficjum o Najświętszym Sakramencie, ant. *O sacrum* i kolekta. Zob. J. Mouroux, *Structure personnelle du présent chrétien*, RSR 1956, nr 44, s. 5–24 (przedrukowane w: *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962 [Théologie, 50], s. 16–33); J.-M.R. Tillard, *La triple dimension du signe sacramentel*, NRT 1961, nr 83/3, s. 225–254. Zbieżność myśli protestanckiej na bazie pisma: J.J. von Allmen, *Pour un prophétisme sacramentel*, w: *1054–1954: l'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse separation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*, t. 2, Chevetogne 1954, s. 309–343 (zob. s. 310–316); tenże, *Le Saint-Esprit et le culte*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 1959, nr 9/1, s. 12–27.
89. Zbieżność najnowszych studiów (niektóre ukazały się już po napisaniu tych stron wiosną 1960 r.): T. Strotmann, *Le temps et le Christ*, „Irénikon” 1948, nr 21, s. 395–410; J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; I.-H. Dalmais, *Le temps de l'Église*, w: *1054–1954: L'Église et les Églises*, t. 2, Chevetogne 1954, s. 87–103; tenże, *Initiation à la liturgie*, Paris 1958, s. 85n; O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tra-*

Chodzi o to, co oryginalnego wnosi Tradycja (nawet w stosunku do tego, co zawierałoby Pismo Święte) i o miejsce, jakie zajmuje ona w życiu Kościoła, w odniesieniu do którego odkryto jednocześnie, że jest on nie tylko systemem, organizacją, ale również życiem, życiem ludu tych, którzy chcą należeć do Jezusa Chrystusa. Tradycja jako życie Kościoła w komunii wiary i kultu, Tradycja jako serdeczne środowisko, w którym się formuje, wyraża i zachowuje zmysł katolicki, Tradycja pojmowana jako ta, która jest w swej głębi „wewnętrznym spojrzeniem, sięgającym początków rasy”, o którym mówił Charles Peguy – oto, co trzeba dziś pokazać.

YVES CONGAR OP

**Yves Congar OP** – urodzony w 1904 r., zmarł w 1995 r. Jeden z najślynniejszych teologów XX w., ekspert II Soboru Watykańskiego, wieloletni członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Zwolennik idei powrotu do źródeł w Kościele i przedstawiciel „nowej teologii”. Szczególną uwagę poświęcał pneumatologii, eklezjologii i teologii laikatu, był też głęboko zaangażowany w ruch ekumeniczny. Autor kilkudziesięciu książek teologicznych, w tym takich jak: *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950, wyd. pol. 2001), *Jalons pour une théologie du laïc* (1953) oraz *Je crois en l'Esprit Saint* (1979–1980, wyd. pol. 1995–1996).

w|drodze



ISBN 978-83-7906-221-8



Cena det. 54,90 zł

Patronat medialny:



dominanie.pl