

Miguel de Salis

Kościół wcielony
w historii

Elementy do ponownego odczytania
Konstytucji dogmatycznej o Kościele
Lumen gentium

Przekład
ks. Artur Drozd

104

Niektóre elementy
do rozpoczęcia
odczytywania Soboru
Watykańskiego II
w historii

Pontyfikat papieża Franciszka jest pierwszym, który można nazwać prawdziwie posoborowym, jeśli weźmiemy pod uwagę, że Paweł VI, Jan Paweł I, Jan Paweł II i Benedykt XVI byli bezpośrednio zaangażowani w obrady Soboru Watykańskiego II. Wiadomo bowiem, że choć aktualny biskup Rzymu jest współczesny temu najważniejszemu wydarzeniu kościelnemu XX wieku, to jednak nie może zostać uznany za jego bezpośredniego protagonistę. Pierwsze lata jego pontyfikatu pokazują nam, że papież spogląda na Sobór jako na skarb przyjęty z wdzięcznością od pokolenia wcześniejszego¹. Sytuacja, w której obecnie się znajdujemy, jest wyraźnym sygnałem wejścia Soboru Watykańskiego II do historii Kościoła, a tym samym nadejścia nowego pokolenia chrześcijan, które szukając odpowiedzi na nowe wyzwania, patrzy na Sobór z radością i szacunkiem, co staje się możliwe dzięki większemu dystansowi historycznemu.

Być może nadszedł czas, by zacząć spoglądać poza wydarzenie soborowe i odczytywać je w kontekście całej historii Kościoła XX wieku. Zamiarem niniejszego studium jest wniesienie wkładu, dzięki któremu poszerzy się perspektywę w spojrzeniu na Sobór, nie zapominając jednak o drodze przebytej przez poprzednie pokolenia – z ich wyzwaniami, dyskusjami, rozwiązaniami, cierpieniami i osiągniętymi celami – opierając się zatem na ogromie pracy podjętej przez naszych poprzedników².

Metoda zastosowana w pracy polega na prześledzeniu drogi kształtowania się poszczególnych zagadnień istotnych dla eklezjologii od początku ubiegłego stulecia aż do naszych dni, z uwzględnieniem w tej perspektywie soborowego omówienia każdego tematu. Autor uważa, że jest to właściwy sposób, by osadzić Sobór w historii XX wieku i odczytać go w takim kontekście.

Niniejszy rozdział zostanie poświęcony wyjaśnieniu motywów podejścia, które właśnie zostało nakreślone. Chodzi o refleksję nad metodologią teologiczną, za którą należy podążać w analizie

1 POŁ. FRANCISZEK, *Bulla Misericordiae vultus* (11 IV 2015), nr 4, AAS 107 (2015), s. 401–402.

2 „Our age enjoys the benefit of the age preceding, and often knows more than it, not indeed because our intelligence outstrips theirs, but because we depend on the strength of others and on the abundant learning of our ancestors. Bernard of Chartres used to say that we are like dwarfs sitting on the shoulders of giants so that we are able to see more and further than they, not indeed by reason of the sharpness of our own vision or the height of our bodies, but because we are lifted up on high and raised aloft by the greatness of giants”, JAN Z SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4, Turnhout 2013, s. 257.

jakiegokolwiek dokumentu soboru powszechnego. W naszych rozważaniach posłużymy się interpretacją, która uwzględnia: szczególne cechy kościelnego Magisterium, specyfikę wydarzenia soborowego oraz intencję zgromadzenia. Aby osiągnąć postawiony cel, spróbujemy odczytać te elementy w szerszym kontekście Kościoła kroczącego w historii i wyznaczyć ich najważniejsze punkty.

Zanim jednak zostaną przedstawione elementy przydatne do takiej lektury, autor uważa za konieczne zarysowanie panoramy dyskusji teologicznej dotyczącej interpretacji Soboru Watykańskiego II, zatrzymując się w sposób szczególny nad przemówieniem bożonarodzeniowym papieża Benedykta XVI z 2005 roku i umieszczając je w szerszym kontekście interpretacji tekstów soborowych. Z uwagi na to, że mamy do czynienia z dokumentami magisterialnymi, zobaczymy później, w jaki sposób podchodzić do tego typu dokumentów. W następnej kolejności zostanie poddane analizie znaczenie terminu „reforma” na płaszczyźnie teologii katolickiej aż do obecnego pontyfikatu papieża Franciszka, ponieważ Sobór pragnął dokonać odnowy skupiającej się na celu duszpasterskim (pastoralnym), a papież Benedykt XVI wyraźnie odniósł się do „hermeneutyki reformy”. Pomoże to w zrozumieniu koniecznego związku pomiędzy „reformą” i „ciągłością podmiotu historycznego – Kościoła”. Na koniec zostanie podjęta refleksja nad niektórymi punktami metodologicznymi recepcji Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* – szczególnego przedmiotu niniejszego studium.

1.1. Podstawowe etapy interpretacji Soboru Watykańskiego II

1.1.1. Mozolne poszukiwanie autorytetu dla Soboru

Już w czasie obrad Sobór Watykański II prezentował się jako wydarzenie epokowe, w którym Kościół miał zastanawiać się nad sobą, swoją pozycją i stosunkiem do świata. Nie dziwi zatem, że niektórzy zinterpretowali go jako koniec pewnej epoki czy początek nowego etapu w historii Kościoła. Powszechnie znane stały się globalne oceny – związane często z niektórymi decyzjami podjętymi w czasie zgromadzenia – głoszące koniec eklezjologii kontrreformacji czy zmierzch ery konstantyńskiej³.

3 Pierwsza z nich jest wyrażeniem, które pojawiło się w czasopiśmie „Études” (ze stycznia 1963 roku) w tekście Roberta Rouquette (por. R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté. Chroniques*, I, Paris 1968, s. 259), druga jest stanowiskiem Marie-

Zamierzoną przez Jana XXIII odnowę wyjaśniano na wiele różnych sposobów. Niekiedy była ona postrzegana jako przejście, przełom czy reforma lub – bardziej radykalnie – jako zerwanie z przeszłością. Wyłonione różnice między autorami okresu posoborowego tkwią w sposobie, w jaki każdy z nich interpretował *aggiornamento* Soboru. Przez jednych było ono uważane za efekt udanego powrotu do źródeł, który umocniony przez Sobór miał przynieść owoce duszpasterskie w następnych latach (owoce, które według innych autorów nigdy się nie pojawiły). Inni widzieli w nim wyzwolenie z sytuacji ostrożnej sztywności, typowej dla życia kościelnego poprzednich czterech wieków. Ale wszyscy mniej lub bardziej – każdy na podstawie własnej perspektywy wyjściowej – podkreślali brak ciągłości z przeszłością. Ten jednak nie był początkowo rozumiany jako problematyczny – w rzeczywistości bowiem *aggiornamento* zostało dokonane poprzez powrót do ojców Kościoła i Pisma Świętego, jak również do innych źródeł teologii i liturgii.

Celem *aggiornamento* było uczynienie bardziej zrozumiałym dla współczesnego człowieka orędzia zbawienia objawionego w pełni w Chrystusie. Chodziło o potrzebę, którą odczuwał Kościół, otrzymawszy misję głoszenia Dobrej Nowiny ludziom wszystkich czasów. Dlatego też intencją Jana XXIII nie było definiowanie nowych doktryn ani potępienie nowych błędów⁴. Poza tym było jasne, że tak rozumiana odnowa nie tylko czerpała moc z teologicznego fermentu dziesięcioleci poprzedzających zgromadzenie soborowe, ale także pomogła w zrozumieniu historyczności Kościoła. Odnowa Kościoła, ukierunkowana na misję, oraz intencja, by wyrazić inaczej (w innym stylu) tę samą prawdę zbawczą, którą Kościół otrzymał od Chrystusa, są zatem dwiema głównymi ideami, które charakteryzowały ten Sobór, definiując go jako sobór „duszpasterski”.

Różnorodność sposobów, w jakie Sobór Watykański II został przyswojony i zinterpretowany, wynikała z jego nowatorskiego charakteru

-Dominique Chenu (por. M.-D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, [w:] *Un concile pour notre temps*, dir. J.-P. DUBOIS-DUMÉE ET AL., Paris 1961, s. 59–87). Innej globalnej oceny Soboru Watykańskiego II dokonał Karl Rahner, według którego Sobór oznaczałby przejście od Kościoła europejskiego do Kościoła światowego, por. K. RAHNER, *The Abiding Significance of the Second Vatican Council*, [w:] IDEM, *Concern for the Church*, Theological Investigations, XX, London 1981, s. 91. Tego samego zdania jest Otto Hermann Pesch.

4 Por. JAN XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II* (11 X 1962), AAS 54 (1962), s. 786–796.

w życiu Kościoła, z jego zamiaru „duszpasterskiego” oraz z wielkiej zmiany okoliczności mającej miejsce w okresie po jego obradach, zwłaszcza po 1968 roku. Obecnie dobrze znane są różne próby wyznaczenia etapów recepcji Soboru, z pewnym wahaniem w datacji⁵. Po pierwszej fazie euforii, charakteryzującej się reformami (do około 1970 roku), nastąpiło przejście do fazy rozczarowania charakteryzującej się z jednej strony powstawaniem licznych powodów do rozterek w odniesieniu do skutecznej zgodności pomiędzy reformami i wiarą Kościoła, z drugiej zaś próbą wykroczenia poza sam Sobór Watykański II⁶. Obrady Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku wyznaczyły początek nowej interpretacji, która zrehabilitowała Sobór i potwierdziła jego wartość, proponując pewne kryteria dla jego poprawnej hermeneutyki⁷. Zgromadzenie biskupów wskazało w kategorii „komunii” centralną ideę eklezjologiczną Soboru Watykańskiego II, do której w następnych latach, dzięki inspiracji Jana Pawła II, dodano zwrócenie uwagi na antropologię teologiczną w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (nr 22) – pozostaje ona jednym z tekstów soborowych, do którego nauczanie papieża odwoływało się najczęściej. Dlatego do 2005 roku Sobór był przedstawiany jako kompas, niezbędny do odnalezienia się w Kościele trzeciego tysiąclecia. W ramach Magisterium Kościoła było kilka interwencji, które oznaczyły dotychczas przebytą drogę. Należą do nich: publikacja Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku, publikacja Katechizmu Kościoła

5 Jedną z najbardziej znanych propozycji jest: H. POTTMEYER, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, [w:] *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA, Brescia 1985, s. 50–51. Na temat innych propozycji podziału: zob. M. DE SALIS, *La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse*, „Lateranum” 2014, Vol 80, No 3, s. 596.

6 POR. CH. BOYER, *Sinodo e unità*, „L'Osservatore Romano” 29 IX 1971, s. 1. Warto przypomnieć, że na początku lat 70. ubiegłego wieku odbył się w Stanach Zjednoczonych słynny kongres teologiczny, który nastawiony był na wyjście poza nauczanie Soboru Watykańskiego II, uznawanego wówczas za coś z przeszłości. Na temat bardziej aktualnego rozumienia hipotezy nowego soboru, ocenionego z niewielkim entuzjazmem, zob.: O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II*, Brescia 2005, s. 409nn.

7 Na temat badań kryteriów hermeneutycznych: por. NADZWYCZAJNY SYNOD BISKUPÓW, *Relacja końcowa* (Relatio finalis). *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata* (1985), Wrocław 1986, I, 5; W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia 2011, s. 140–141.

Katolickiego w 1992 roku (edycja typiczna z 1997), List *Communio-nis notio* (1992) i Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego z 2005 roku⁸. W dziedzinie badań historycznych i teologicznych w ciągu ostatnich trzydziestu lat byliśmy świadkami publikacji narzędzi do pracy (takich jak synopsy, które zredagował F. Gil Hellín) oraz komentarzy historyczno-teologicznych (G. Alberigo i P. Hünermann).

Recepcja Soboru była obszarem, w którym wyraźnie ujawniła się rozbieżność pomiędzy różnymi wizjami. Można zauważyć wśród nich dwie skrajności: jedni woleli nie przyjmować postanowień Soboru Watykańskiego II, uznając go za przyczynę zamieszania, które po nim nastąpiło, drudzy natomiast uważali go za zbyt przestarzały i zaproponowali nowe zastosowanie zasady duszpasterskiej, które w praktyce, naznaczone niewłaściwym odczytywaniem znaków czasu, rozmywało w świecie współczesnym tożsamość wiary. Pomiędzy tymi skrajnościami znajdowały się także stanowiska pośrednie. W jaki sposób wytłumaczyć tę różnorodność? Najprawdopodobniej istniała zbyt idealna wizja recepcji Soboru.

Jak przypomniał Gilles Routhier w ślad za swoim mistrzem Yves'em Congarem, recepcja nie polega na zwyczajnym umieszczeniu nowego w starym, tzn. na zwykłym i prostym zastosowaniu postanowień Soboru, ponieważ zakłada ona odnowę mentalności. Odnowa ta dotyczy nie tylko nabywania nowej wiedzy czy nowych sposobów działania, ale rozciąga się także na nauczanie, na otwarcie nowych perspektyw oraz na przyjęcie postaw początkowo nieistniejących, ale wyznaczających później perspektywę i „kulturę”, które powinny się przejawiać albo powinny być przeżywane w różnych przestrzeniach życia Kościoła, takich jak liturgia, duchowość, nauczanie teologiczne i katechetyczne itd. Myślenie, że recepcja dokona się w obrębie jednego czy dwóch pokoleń, byłoby zatem oderwane od rzeczywistości.

Tymczasem Sobór Watykański II przedstawia dwa bardzo ważne aspekty, które mogą częściowo tłumaczyć późniejsze rozbieżności. Pierwszy z nich dotyczy korzystania ze stosowanych wówczas działań

8 Magisterium reagowało wielokrotnie w ostatnich pięćdziesięciu latach, aby wyjaśnić albo poprzeć interpretację niektórych fragmentów Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Na przykład poprzez dokument Kongregacji Nauki Wiary, w którym wyjaśniano niektóre aspekty podane w wątpliwość przez L. Boffa (11 III 1985), poprzez List w formie motu proprio *Apostolos suos* (22 VII 1998), poprzez deklarację *Dominus Iesus* (6 VIII 2000), poprzez *Responsa ad quaestiones* (29 VI 2007) i dokument międzydykasterialny odnośnie do udziału wiernych świeckich w życiu Kościoła (15 VIII 1997).

ad experimentum, tzn. wskazania, by ostateczną konfigurację wcielenia postanowień Soboru pozostawić organom i osobom, które – po Soborze i na poziomie niższym od niego – powinny postępować według tego, co zostanie uznane za najwłaściwsze z duszpasterskiego punktu widzenia. O ile praktyka ta miała pewną zaletę, gdyż pozwalała na podejmowanie decyzji, które mogłyby uwzględniać konkretne osoby, to jednak wiązała się również z niepożądanym skutkiem w postaci tworzenia pewnego zamętu – nieograniczającego się tylko do sfery liturgicznej – który, paradoksalnie, opierał swój autorytet na przedstawianiu się jako uzasadniona „interpretacja” Soboru. Choć z biegiem czasu dezorientacja ta została powoli zahamowana dzięki interwencjom kompetentnych władz w różnych krajach, to jednak zjawisko recepcji jeszcze do dziś pozostaje wyzwaniem dla życia Kościoła⁹.

W takiej atmosferze zamieszania zrodziła się dyskusja na temat duszpasterskości Soboru Watykańskiego II ściśle związana z debatą nad jego autorytetem. Podczas gdy dla jednych duszpasterskość oznaczała nieogłoszenie niczego nowego, dla drugich była synonimem „niedoktrynalności”. Jeszcze inni widzieli w tym terminie reformułowanie tradycyjnej doktryny w nowoczesnym kluczu (rozumiane jako zerwanie z poprzednią formą). Pozostali rozumieli duszpasterskość jako zwrócenie uwagi na odbiorcę, element przynależny samemu głoszeniu Ewangelii i – jak już to zostało wspomniane – interpretowali Sobór jako czas odnowy Kościoła mającej na celu wyjście na spotkanie ze współczesnym człowiekiem i wypełnienie misji ewangelizacyjnej wobec niego i świata.

Drugi aspekt, który pozwala lepiej zrozumieć przyczyny chaosu po Soborze, wiąże się z dość powszechnym poglądem, zgodnie z którym teksty soborowe zostały uznane za „teksty kompromisowe” lub – zdaniem niektórych autorów – za teksty niejednoznaczne, w których zbiegały się dwie lub więcej różnych perspektyw¹⁰. Teza o tekstach

9 Na temat recepcji Soboru zob. J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994.

10 We Włoszech książka: A. ACERBI, *Due ecclesiology: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975, była jednym z głównych dzieł, które rozpowszechniły tezę o tekstach kompromisowych – w tym przypadku pomiędzy dwiema wizjami eklezjologicznymi. Jeśli chodzi o inne kraje, warto zwrócić uwagę na: J.E. BORGES DE PINHO, *Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio*, „Humanística e Teologia” 2010, Vol. 31, s. 55–89; M. KEHL, *Ekklesiologie*, LThK, 2. Aufl., Bd. 3,

będących wynikiem kompromisu była sposobem tłumaczenia praktyki soborowej polegającej na dążeniu do osiągnięcia porozumienia, spowodowanej m.in. wyraźnym pragnieniem Pawła VI, by osiągnąć jedność. Nie brakuje badań historycznych, które próbowały wskazać w tekstach elementy różnych sposobów pojmowania Kościoła lub wyrazić różne punkty widzenia odnośnie do innych tematów. Jednak takie podejście prowadzi do postrzegania tekstu końcowego jako wyniku porozumienia, osłabiając w ten sposób – być może nieumyślnie – jego funkcję nauczycielską, a tym samym jego a u t o r y t e t. Kompromis pojmowany w ten sposób rodzi pewną niejednoznaczność, która utrudnia opowiedzenie się po którejkolwiek stronie, a także opracowanie jakiegokolwiek projektu pastoralnego, doktrynalnego, duchowego czy programowego, w obliczu takiego tekstu, którego wdrożenie jest dodatkowo powierzone poszczególnym biskupom lub konferencjom episkopatów (zawsze w s p o s ó b s u b s y d i a r n y i s u k c e s y w n y względem Soboru). Pojawia się raczej pokusa, by szukać innej instancji mogącej naświetlić prawdziwą długoterminową propozycję, pozwalając na odnalezienie w niej autorytetu, którego hermeneutyka „kompromisu” nie zapewnia.

Niektórzy historycy wskazywali na kategorię „wydarzenia” – różną, choć nieodłączną od tego, co w ich oczach było skromnym wynikiem końcowym Soboru Watykańskiego II – jako na tę inną instancję, która pomogłaby w odczytaniu zgromadzenia soborowego. Ten sposób interpretacji Soboru doprowadził do powstania znanych dialektyk pomiędzy interpretacjami według jego ducha i interpretacjami według jego tekstu, pomiędzy autorami zwracającymi uwagę na nieformalne źródła i autorami zwracającymi uwagę na źródła oficjalne, pomiędzy odczytywaniem Soboru uważanym za historyczne i odczytywaniem go, które chciałyby być bardziej teologiczne¹¹. Każdy z tych sposobów odczytywania Soboru miał na celu podkreślenie tego, co ów rzeczywistość zamierzał powiedzieć, ale często bez krytycznej refleksji nad wpływem, jaki kultura danej chwili mogła wywierać na ich interpretację¹².

Freiburg i. Br. 1995, kol. 572; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca 2007, s. 28–31; J. COMBLIN, *O Vaticano II cinquenta anos depois*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 2011, Vol. 71, s. 629–641.

11 W tym ostatnim przypadku lektura teologiczna jest rozumiana jako ta, która odczytuje tekst soborowy w świetle dogmatu.

12 W celu zilustrowania niektórych kategorii użytych do odczytania według ducha Soboru można zaproponować kryteria G. Alberigo: rozróżnienie pomiędzy wydarzeniem soborowym a decyzjami soborowymi; intencja Jana XXIII, by

Jeśli teksty uważane są za owoc kompromisu i jeśli nowość Soboru Watykańskiego II leży bardziej w formie, w jakiej proponowana jest doktryna, niż w samej treści, to wówczas kategoria „wydarzenia” wydaje się tą, która pozwala na lepsze uchwycenie i przyjęcie nowości zgromadzenia soborowego. Pewna linia myślowa opiera się na tych przesłankach, żeby skupić się bardziej na ewolucji zgromadzenia, kładąc nacisk na to, co nowe, a zatem zrywające z przeszłością. Trzeba przyznać, że zwracanie uwagi na nowość jest tym, co perspektywa ta ma wspólnego z historią soborów, ponieważ każdy z nich jest znany z nowości (doktrynalnych albo innego typu), które usankcjonował. Jednakże kiedy nowość polega na sposobie działania lub postrzegania – zarówno prawdy, jak i tych, do których jest skierowana – należy uznać, że trudno nie wpaść w pewną ambiwalencję „wydarzenia”, które z upływem czasu staje się coraz bardziej „zamglone” i ulotne.

W jeszcze innym sposobie odczytywania Soboru zaproponowano zwrócenie większej uwagi na teksty, formułując bardziej jednolitą i mniej rozmytą ich interpretację oraz akcentując ich ciągłość ze stałą Tradycją Kościoła. Ten sposób odczytywania został rozwinięty przez niektórych – nielicznych – autorów zaniepokojonych dryfowaniem i efektami hermeneutyki Soboru Watykańskiego II skoncentrowanej na wydarzeniu¹³. Jeśli jednak takie odczytywanie Soboru było kierowane

zrealizować Sobór epokowego przejścia; duszpasterska natura Soboru; *aggiornamento* jako przedmiot zgromadzenia; praktyka kompromisu albo poszukiwania jedności; por. G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, Bologna 2009, s. 29–45. Książka ta jest zbiorem wcześniej publikowanych badań. Przez wiele lat projekt poszukiwań historycznych na temat Soboru Watykańskiego II prowadzony przez Alberigo był kontynuowany przez Agostino Marchetto, z uwagą i krytycznymi ustaleniami publikowanymi w formie recenzji w różnych czasopismach. Później autor zebrał różne recenzje i oddał do druku w jednym tomie, który pojawił się zaraz przed przemówieniem na Boże Narodzenie Benedykta XVI (zob. następny przypis).

- 13 Por. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998; A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005. Opracowanie na temat odczytywania Soboru Watykańskiego II w Tradycji Kościoła, trochę późniejsze od przemówienia Benedykta XVI: zob. M.L. LAMB, M. LEVERING (eds.), *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford–New York 2008. Na temat interpretacji według Tradycji, w odpowiedzi na pracę O'Malleya (cytowana w przypisie 69): zob. J.M. McDERMOTT, *Did That Really Happen at Vatican II? Reflections on John O'Malley's Recent Book*, „Nova et Vetera” English version 2010, Vol. 8, s. 425–466.

przez zwykłą ciągłość z poprzednimi sformułowaniami Magisterium, pojawiało się ryzyko nieuznania zasadności zmian, które Sobór Watykański II przagnął wprowadzić¹⁴.

Oto, przedstawione w sposób syntetyczny, zalety i ograniczenia dwóch podstawowych hermeneutyk Soboru Watykańskiego II, które pojawiły się jeszcze przed przemówieniem wygłoszonym przez Benedykta XVI w grudniu 2005 roku. Do tej ekspozycji należy dodać dwie uwagi na temat tak zwanych tekstów kompromisowych: jedną bardziej hermeneutyczną, drugą bardziej historyczną. Formuły będące wynikiem kompromisu pozwalają tym, którzy je podpisują, na zachowanie większej swobody w podążaniu za własnymi wizjami, ponieważ nie wymagają prawdziwego i właściwego nawrócenia do prawdy. Jednak, jak już pokazała hermeneutyka filozoficzna, wyszczególnienie w nich różnych perspektyw nie jest osiągalne z pozycji równorzędnej czy neutralnej w stosunku do nich, ponieważ taka operacja zawsze odbywa się w obrębie jakiejś perspektywy¹⁵. Potrzebne jest zatem studium, które nie zatrzyma się na sformułowaniu „kompromisowości” i uzna, że poprzez lekturę tekstów soborowych spotykamy prawdę Ewangelii zwróconą ku współczesnemu człowiekowi.

Jeśli chodzi o podejście historyczne, to trzeba uwzględnić w nim specyfikę soboru powszechnego wyznaczaną przez wiedzę teologiczną, która nie pozwala traktować go jako parlamentu ustawodawczego. Konkretnie rzecz ujmując, z teologicznego punktu widzenia jest to zawsze akt Kolegium Biskupów jako sukcesora Kolegium Apostolskiego (por. KK 20 i 22) i jako taki zachowuje i przekazuje tradycję apostołską kolejnym pokoleniom. Analiza historyczna, która pomija ten aspekt, z pewnością odnajdzie wiele ludzkich elementów, które sprawią, że model parlamentarny wyda się jej kategorią niemal obojętną. Być może jednak właśnie z tego powodu i ze względu na zbyt dużą bliskość historyczną od wydarzenia ryzykuje się utratę specyfiki soboru jako rzeczywistości, w której działa Duch Święty, widząc w nim jedynie strategie, pakt, przymierza itd.¹⁶. Kto z taką perspektywą zagłębia się w historię Kościoła, jak mówił Joseph Ratzinger w znanym tekście z początku lat 70., jest w sytuacji analogicznej do

14 Wydaje się, że stało się tak z propozycją zawartą w pracy: B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento 2009.

15 Por. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1982³, s. 79.

16 Por. M.L. LAMB, M. LEVERING (eds.), *Vatican II. Renewal within Tradition...*, s. 6–7. Jest to opracowanie, w którym redaktorzy przypisują tę fragmentaryzującą analizę Soboru rozproszeniu myśli ostatnich czterech wieków.

położenia astronautów przybyłych na Księżyc – znajduje kurz, pu-
stynię i skały. Ale podobnie jak Księżyc nie jest tylko tym, ponieważ
odbija światło Słońca, tak i Kościół nie wyczerpuje swojej specyfic-
znej rzeczywistości w porozumieniach chrześcijańskich, ponieważ –
w mocy Ducha Świętego – jest także światłem. Dlatego potrzebne jest
podejście historyczne, które uwzględni specyfikę soboru w życiu
Kościół¹⁷.

Dla katolika historia jest *de facto* zawsze owocem działań ludzi
i Ducha Świętego, chociaż istnieje wiele posunięć, które zakrywa-
ją prawdziwe oblicze Kościoła. Podobnie jak Objawienie dokonało
się poprzez różne kolejne akty, w których Bóg spotkał się z człowie-
kiem i wezwał go do odpowiedzi, aż do Objawienia Słowa, które sta-
ło się ciałem, tak analogicznie Duch Święty działa w życiu Kościoła
na przestrzeni dziejów we współpracy z chrześcijanami i poprzez
nią. W przypadku innych soborów powszechnych Kościoła katolic-
kiego rozróżnienie pomiędzy „historią soboru” a jego „nauczaniem”
(Jacques-Bénigne Bossuet) wydaje się wyraźniejsze i opiera się na
ustanowieniu mniej lub bardziej skutecznej harmonii pomiędzy auto-
rytetem i historią każdego z soborów. Odnośnie zaś do Soboru Waty-
kańskiego II nadal jesteśmy na etapie, na którym autorytet nauczania
zyskuje na znaczeniu¹⁸, nie osiągnąwszy jednak jeszcze harmonii po-
równywalnej z odczytywaniem soborów wcześniejszych. Prawdopo-
dobnie jest to spowodowane współczesnością Soboru Watykańskie-
go II, która przejawia się na różnych płaszczyznach. W tym miejscu
zostaną opisane trzy z nich: 1) aż do początku pontyfikatu papieża
Franciszka Sobór nie był przedmiotem badań historycznych w nauko-
wym znaczeniu tego terminu, ponieważ nauka historyczna zazwy-
czaj bada fakty charakteryzujące się pewną starożytnością; 2) inne
sobory mogą pochwalić się długą tradycją interpretacyjną ze strony
Magisterium Kościoła – nie dokonało się to jednak jeszcze w przy-
padku Soboru Watykańskiego II, który w konsekwencji pozbawiony

17 Por. J. RATZINGER, *¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, [w:] H.U. VON BALTHASAR, J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano?*, Salamanca 2005, s. 99–101; IDEM, *Presentazione*, [w:] L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II...*, s. 9–10.

18 W ostatnich latach odnajdujemy autorów o bardzo różnych punktach widzenia, którzy z coraz większą wyrazistością uznają znaczenie tekstu soborowego: Hervé Legrand, Agostino Marchetto, Peter Hünermann, Benoît-Dominique de La Soujeole i wielu innych (jeśli chodzi o odnośniki bibliograficzne, można posłużyć się dziełami użytymi w niniejszym studium).

jest ważnego instrumentu hermeneutycznego; 3) kategoria „wydarzenia” nie doczekała się jeszcze rozwinięcia, które pomogłoby połączyć z nią, w satysfakcjonującym stopniu, końcowe postanowienia.

1.1.2. Przemówienie do Kurii Rzymskiej z 2005 roku

W swoim przemówieniu do Kurii Rzymskiej w Boże Narodzenie 2005 roku¹⁹ Benedykt XVI przedstawił panoramę interpretacji Soboru Watykańskiego II, wyróżniając dwie hermeneutyki, które nazwał odpowiednio „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością” oraz „hermeneutyką reformy, odnowy zachowującego ciągłość jedyne go podmiotu – Kościoła”. Po zarysowaniu kontekstu we wcześniejszym paragrafie, który różni się nieco od perspektywy opracowanej przez ówczesnego biskupa Rzymu, należy ukazać te punkty jego przemówienia, które jawią się jako najważniejsze dla przyszłości interpretacji Soboru Watykańskiego II i dla niniejszego studium.

Po pierwsze, by zbliżyć się do zrozumienia idei soboru powszechnego, należy postrzegać go jako organ Magisterium Kościoła powszechnego – formę już wcześniej znaną w ciągu dwóch tysięcy lat życia Kościoła – a nie jako parlament. Oznacza to m.in., że biskupi obecni na zgromadzeniu soborowym są reprezentantami swoich Kościołów lokalnych, a nie ich deputowanymi. Działają oni jako nauczyciele i doktorzy wiary motywowani pragnieniem wyjaśniania Ewangelii Kościołowi naszych czasów, rozproszonemu po całym świecie, zgodnie z wezwaniem, które zostało do nich skierowane przez Pana. Dlatego też, przytaczając wyrażenie papieża, podczas Soboru *d y n a m i k a i w i e r n o ś ć* muszą stać się jednym.

Po drugie, należy podkreślić, że celem Soboru była hermeneutyka reformy, i by to zilustrować, papież odwoływał się do słów Jana XXIII z jego przemówienia z okazji otwarcia Soboru (a także do tych Pawła VI z przemówienia na jego zakończenie): „Konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy okazywać wierność i szacunek, była pogłębiana oraz przedstawiana w sposób odpowiadający

19 Por. BENEDYKT XVI, *Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej* (22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2006, R. 27, Nr 2 (280), s. 15–20. Cytaty lub nawiązania użyte w tekście domyślnie odnoszą się do tego źródła, nawet jeśli nie są wyraźnie sformułowane ze względu na ograniczone miejsce.

wymogom naszych czasów”²⁰. Dlatego też Benedykt XVI utrzymywał, że zasada duszpasterska określała hermeneutykę reformy, która próbuje wyrazić objawioną człowiekowi przez Boga prawdę w nowy sposób, według potrzeb naszej epoki. By móc sprostać temu zadaniu, papież wzywał do głębszego zrozumienia prawdy i nawiązania z nią nowej, żywej relacji, podkreślając w ten sposób, że dynamiczna wierność zaproponowana przez Jana XXIII pochodziła głównie z doskonałego przyjęcia daru Bożego i z odnowionej odpowiedzi człowieka na tenże dar.

Po trzecie, w przemówieniu papieskim został wyraźnie określony cel soborowy, czyli zdefiniowanie w nowy sposób relacji między Kościołem a epoką nowożytną i to na różnych płaszczynach. Cel ten stanowi jeden z filarów zasady duszpasterskiej i został wskazany przez papieża do poprawnej identyfikacji hermeneutyki reformy. Jednocześnie Benedykt XVI uznawał, że błędne zrozumienie tego celu mogłoby prowadzić do hermeneutyki nieciągłości. Wskazywał, że natura prawdziwej reformy polega na „połączeniu ciągłości i nieciągłości na różnych płaszczynach”. Nie utożsamiał zatem nowości z hermeneutyką zerwania z przeszłością ani ciągłości z hermeneutyką reformy, ale raczej uważał tę ostatnią za „nowość zachowującą ciągłość”, która nie ma swojego fundamentu w jakiejś stałej normie dającej się zastosować we wszystkich epokach. To zobowiązuje Kościół do „uczenia się” albo do „rozpoznawania” różnicy istniejącej pomiędzy doraźną decyzją dotyczącą kwestii okolicznościowych a trwałymi zasadami inspirującymi potem takie decyzje. Hermeneutyka reformy nie polega zatem na jakiejś technice, ale jest raczej owocem zgłębienia tożsamości wiary i Kościoła. Może ona wykazywać pewne nieciągłości, które jednak nie naruszają zasadniczej jedności wiary ani też jedności Kościoła, który jest pielgrzymujący i rozwija się w historii (por. KK 8).

W swoim przemówieniu Benedykt XVI krytykował niektóre sposoby odczytywania Soboru niezwiązane bezpośrednio z ciągłością czy nieciągłością: 1) naiwny optymizm, który w tzw. otwarciu na świat upatruje rozwiązanie wszystkich problemów Kościoła i świata, nie biorąc pod uwagę napięć epoki nowożytnej i słabości natury ludzkiej we wszystkich momentach historii; 2) zapominanie, że zasada duszpasterska Soboru nie znosiła ani nie lekceważyła charakteru „znaku sprzeciwu” – typowego dla Ewangelii – w odniesieniu do zagrożeń,

20 JAN XXIII, Przemówienie na otwarciu Soboru Watykańskiego II *Gaudet Mater Ecclesia* (11 X 1962), AAS 54 (1962), s. 792.

jakie stwarza człowiek, i wobec jego pomyłek, chcąc raczej usunąć błędne bądź niepotrzebne sprzeczności, które przeszkadzały w ukazaniu „naszemu światu wymogów Ewangelii w całej jej wielkości i czystości”. Dlatego też według papieża „otwarcie na świat” było określeniem dość nieprecyzyjnym dla wyrażenia tego, co Sobór Watykański II zrealizował, i proponował wówczas odczytywać go według hermeneutyki reformy²¹.

Wreszcie w swym przemówieniu papież przestrzega przed zbyt wielkimi oczekiwaniami w odniesieniu do tekstów soborowych, zważywszy na to, że Benedykt XVI nie dostrzegał w nich ani nieprecyzyjności, ani łatwego do zastosowania rozwiązania wielkiego zagadnienia, które Kościół od zawsze podejmuje – uzasadniania nadziei (por. 1 P 3,15n). Co najwyżej mogą one wskazać pewien ogólnie określony kierunek podążania, ale też zobowiązują do „życia wiarą”, co ma umożliwić przyniesienie owoców odnowy.

1.1.3. Sytuacja w ostatnich latach – pomiędzy pontyfikatem Benedykta XVI a Franciszka

W ostatnich latach pontyfikatu papieża Benedykta XVI dyskusja na temat hermeneutyki Soboru Watykańskiego II bardzo się zintensyfikowała. Jedną z decydujących przyczyn było przemówienie papieża, jak również kilka działań, w następstwie których zainicjowano dialog z Bractwem Kapłańskim Świętego Piusa X i które doprowadziły do obecnej sytuacji²². W pierwszej chwili przemówienie papieskie sprzyjało

21 Benedykt XVI wykazywał w ten sposób całkowitą świadomość różnicy, jaka zachodzi pomiędzy „znakiem sprzeciwu”, który jest typową cechą orędzia Kościoła podczas jego pielgrzymki na świecie (por. Łk 2,34), a trudnościami wynikającymi z pewnego zapomnienia o konkretnym człowieku, kiedy głosi się Ewangelię.

22 Na temat ścieżek badań historycznych nad Soborem Watykańskim II zob. PH. CHENAUX, *Recensione storiografica circa le prospettive di lettura del Vaticano II*, „Lateranum” 2006, Vol 72, s. 161–176; S. XERES, *La storiografia sul Vaticano II. Prospettive di lettura e questioni di metodo*, „Teologia” 2013, Vol 38, s. 59–84; F.S. VENUTO, *Para una hermenéutica del Concilio Vaticano II: Desde 1965 hasta el sínodo de 1985*, „Scripta Theologica” 2013, Vol. 45, s. 571–601. Jeśli chodzi o artykuł z większym naciskiem na teologię, zob. G. ROUTHIER, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*, „Laval Théologique et Philosophique” 2011, Vol. 67, No. 2, s. 321–373, gdzie można także znaleźć bibliografię artykułów opracowanych w latach wcześniejszych; PH.J. ROY, J.D. DURAND, *Bibliographie du Concile Vatican II*, Città del Vaticano 2012; G. RICHI ALBERTI, *Publicaciones sobre*

interpretacjom Soboru w duchu ciągłości Tradycji i doprowadziło do większej świadomości jedności Kościoła w różnych momentach jego historii²³. Jednocześnie jednak została uwidoczniiona pewna słabość teologiczna w opracowaniu niektórych studiów historycznych nad Soborem Watykańskim II²⁴.

Po rozpoczęciu dialogu Stolicy Apostolskiej z Bractwem Kapłańskim Świętego Piusa X, zwłaszcza w Niemczech, wzrosła świadomość autorytetu Soboru²⁵, zakwestionowanego wcześniej w różnych dyskusjach, czasem zagmatwanych i burzliwych, na temat jego doktrynalnego lub duszpasterskiego charakteru. W ostatnim czasie stało się jasne, że typ magisterium Soboru Watykańskiego II, będąc bezdyskusyjnie autentycznym Magisterium, nie może być tak po prostu definiowany jako magisterium „soboru doktrynalnego”, jak to miało miejsce w przypadku poprzednich soborów, ani też jako Magisterium zwyczajne powszechne²⁶. Teologia będzie musiała podjąć dalsze wysiłki, by wyjaśnić, czy Sobór Watykański II zapoczątkował nowy typ magisterium.

Autorzy na różne sposoby interpretowali dwumian „zerwanie z przeszłością–reforma” zastosowany przez papieża Benedykta XVI²⁷.

el Concilio Vaticano II, „Revista Española de Teología” 2013, Vol. 73, s. 147–157; IDEM, *La hermenéutica del Vaticano II: Desde 1985 hasta Benedicto XVI*, „Scripta Theologica” 2013, Vol. 45, s. 603–635.

- 23 Wolumin, którego redaktorami są M.L. Lamb i M. Levering, cytowany powyżej, jest tego przykładem.
- 24 Por. G. RICHI ALBERTI, *La transición hacia una nueva era. A propósito de una obra reciente*, „Revista Española de Teología” 2009, Vol. 69, s. 682.
- 25 Por. P. HÜNERMANN, *Il testo. Un complemento all'ermeneutica del Vaticano II*, [w:] *Chi ha paura del Vaticano II?*, a cura di A. MELLONI, G. RUGGIERI, Roma 2009, s. 102–103.
- 26 Na temat związłego przedstawienia terminologii zagadnienia zob. F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, „L'Osservatore Romano” 2 XII 2011, s. 6. Peter Hünermann zakłada, że Sobór Watykański II zainaugurował nowy rodzaj magisterium soborowego, por. P. HÜNERMANN, *Il testo. Un complemento all'ermeneutica del Vaticano II...*, s. 98. Na temat związanej prezentacji typów magisterium, ze szczególnym odniesieniem do Soboru Watykańskiego II, zob. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, Bologna 2006, s. 182–208.
- 27 Bibliografia jest bardzo szeroka i zawiera wiele niuansów, które uniemożliwiają prostą interpretację, np.: B.-D. de La Soujeole uznaje hermeneutykę ciągłości, która jest nieodzownie związana z hermeneutyką reformy. Ponadto dominikanin jest świadomy różnic, które istnieją między jego koncepcją ciągłości i koncepcją stosowaną przez Benedykta XVI w jego przemówieniu bożonarodzeniowym, więc nie jest możliwe twierdzenie, że interpretuje on dwumian używany przez papieża w sposób podobny na przykład do B. Gherardiniego, proponującego raczej swój sposób odczytywania zagadnienia, por. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Vocabulaire*

Co więcej, istnieje dzisiaj bogata literatura na temat tego zagadnienia, która w rzeczywistości redukuje prawdę do jej historycznej manifestacji. Wynika stąd, że zerwanie i ciągłość są często osadzone (lub poszukiwane) w m a n i f e s t a c j a c h. Te jednak, same w sobie, nie są w stanie zapewnić spójności. Można dojść co najwyżej do stwierdzenia, że – parafrazując przemówienie ówczesnego papieża – w tekstach Soboru Watykańskiego II istnieje „połączenie ciągłości i nieciągłości na różnych poziomach”. Potrzebna jest zatem kolejna instancja, która pomogłaby rozróżnić w takim połączeniu poziomy, elementy ciągłości i te, w których jej brakuje. Jeśli zasad nie da się zidentyfikować, wychodząc od manifestacji, jeśli człowiek nie jest w stanie podjąć „decyzji dotyczących istoty spraw” (wyrażenie użyte przez papieża w jego przemówieniu bożonarodzeniowym z 2005 roku do Kurii Rzymskiej), wychodząc od konkretnych form historycznych, w których mają one zastosowanie, wówczas dyskusja na temat nieciągłości/ciągłości może zostać zredukowana do niejasnego wskazania ciągłości zasad i różnorodności ich manifestacji (na tym poziomie manifestacyjnym są obecne nieciągłości, ale także ciągłość różnego typu), co niczego nie rozwiązuje i odsuwa problem na bok. Człowiek mógłby ponadto ulec racjonalistycznej pokusie znalezienia formuły, która zawierałaby odpowiednią proporcję ciągłości i nieciągłości, jak również mógłby pielęgnować niechęć do tych kategorii, co zaprowadziłoby go do postmodernistycznego gnostycyzmu. Często zapomina się, że Objawienie nie może zostać ograniczone do jednej formuły i że prawda zbawcza może manifestować się we wszystkich jej sformułowaniach. Człowiek poprzez język i interpretację ma dostęp do zasad, ma też dostęp do Objawienia w historii i poprzez konkretne formy historii, ale Ten, do którego dociera, przekracza historię i przedstawia się w niej jako Ten, który ją przekracza. Dlatego też sposoby odczytania papieskiego przemówienia, w których jednocześnie przyjmuje się poziom ciągłości zasad, uznawanych za ponadczasowe, i poziom charakteryzujący się nieciągłością sformułowań językowych, wydają się nie w pełni rozumieć zawarte w nim przesłanie.

W ostatnich latach rozwinęło się wyraźniejsze rozróżnienie pomiędzy wydarzeniem soborowym, doświadczeniem – obecnym we wszystkich, którzy w nim uczestniczyli – i tekstem (Joseph A. Komonchak

et notions à Vatican II et dans le magistère postérieur, „Revue Thomiste” 2010, Vol. 118, s. 270–271; B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento 2009, s. 84 i inne.

i Gilles Routhier). Taka interpretacja różni się nieco od tej opartej na kategorii wydarzenia i tekstów (Giuseppe Alberigo)²⁸. Hervé Legrand uważa, zgadzając się w pełni z G. Alberigo, że kategoria wydarzenia może być przydatna dla współczesnych historyków z Bolonii, ale nowi biskupi będą spoglądali na Sobór Watykański II jako na coś z przeszłości. A ponieważ historia będzie w coraz większym stopniu badana na podstawie tekstów, proponuje, aby bardziej uwzględnić sformułowania doktrynalne. Według francuskiego teologa historia opracowana w ten sposób stanowiłaby mocny argument przeciwko sloganowi „dokumentów kompromisowych” i pomogłaby w zrozumieniu przyczyn tak wielu dyskusji, które pojawiły się po promulgacji tekstów. Legrand twierdzi, że nie wystarczy już odwoływać się do ducha Soboru albo do kategorii wydarzenia, a także że historia zgromadzenia będzie musiała poświęcić znacznie więcej uwagi kształtowaniu się tekstów²⁹. Uwagę na nie zwraca także Benoît-Dominique de La Soujeole, według którego kompromis jest kategorią niepozwalającą na właściwe zrozumienie historii danego tekstu. Podczas Soboru bowiem rolą mniejszości była pomoc większości w wyjaśnieniu sformułowanych przez nią propozycji i uczynieniu ich bardziej precyzyjnymi, co umożliwiło uzyskanie bardziej dojrzałego projektu tekstu³⁰.

W ciągu ostatnich lat pojawiła się krytyka sposobów odczytywania Soboru, w których oddziela się zasadę duszpasterską od prac soborowych skoncentrowanych na Kościele. Christoph Theobald utrzymuje, że w odczytywaniu Soboru Watykańskiego II nie została doceniona Tradycja. Twierdzi również, że zasada duszpasterska przyjęta przez zgromadzenie przyczyniłaby się do lepszego umiejscowienia Soboru w odniesieniu do Objawienia, ponieważ chodzi o – zgodnie z preambułą do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* – przekazywanie (*tradere*) Ewangelii poprzez wejście w komunię ze wspólnotą tych, którzy żyją w Chrystusie (por. 1 J 1,1–4). Według Theobalda ten mechanizm przekazywania Ewangelii współczesnemu

28 Por. K. COLBERG, *The Hermeneutics of Vatican II: Reception, Authority, and the Debate Over the Council's Interpretation*, „Horizons” 2011, Vol. 38, No. 2, s. 237–238. Na ten temat wypowiedział się także G. Canobbio, który akceptuje koncepcję doświadczenia Komonchaka, uwytatniając jednak niektóre założenia, por. G. CANOBBIO, *L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua ricezione*, „Teologia” 2011, Vol 36, s. 182–184.

29 Por. H. LEGRAND, *Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'«Histoire du concile Vatican II» de G. Alberigo*, *RevScPhTh* 2006, Vol. 90, s. 505–509.

30 Por. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Vocabulaire et notions à Vatican II...*, s. 245–246.

człowiekowi, wdrożony przez Sobór Watykański II, jest zawsze do ponownego zaproponowania jako prawdziwy i właściwy klucz do odczytywania Soboru – dotychczas przesadnie skoncentrowanego na eklezjologii³¹.

Z tego, co zostało przedstawione do tej pory, można wywnioskować, że nie brakowało w ostatnich latach różnego rodzaju propozycji połączonych poszukiwaniem właściwego klucza interpretacyjnego. Brunero Gherardini próbuje odczytywać Sobór w świetle zgodności tekstu lub jej braku z wcześniejszymi sformułowaniami Magisterium³². Giuseppe Alberigo widzi w Soborze proces dialogowy, który obejmuje różne konstruktywne i jednorodne interpretacje rozwijające sens tekstu poza to, co przedstawia³³. Christoph Theobald uważa, że Alberigo efektywnie podkreśla w swoim wykładzie proces zbiorowego nawrócenia (odnowy) doświadczanego przez uczestników oraz to, że wykład ten może posłużyć jako klucz do interpretacji korpusu soborowego³⁴. Peter Hünermann przedstawia dokumenty soborowe jako teksty konstytucyjne, ale nie w liberalnym znaczeniu tego słowa – chce raczej wyrazić w ten sposób, że znajduje się w nich ukonstytuowanie tradycji (tekst służy jako pośrednik między przeszłością a obecną sytuacją czytelnika)³⁵. Doprowadziło go to do twierdzenia, że Sobór Watykański II jest nowym rodzajem magisterium soborowego. Gilles

-
- 31 Por. CH. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source*, Paris 2009, s. 24–25 i 121–122. W swojej propozycji Theobald utrzymuje także, że Sobór Watykański II dokonał pełnej reinterpretacji Tradycji (s. 22 i 25). Natomiast inni autorzy uważają, że zgromadzenie soborowe nie zrealizowało tak całościowego przedsięwzięcia w odniesieniu do Tradycji, por. W. KASPER, *Crisi e futuro della Chiesa*, „Il Regno – Documenti” 2012, No 21, s. 652–658; M.L. LAMB, *The Challenges of Reform and Renewal within Catholic Tradition*, [w:] *Vatican II. Renewal Within Tradition...*, eds. M.L. LAMB, M. LEVERING, s. 440.
- 32 Por. B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento 2009, s. 47–65 i 83–88. W dialogu z tym autorem zob. G. RICHI ALBERTI, *A propósito de la «hermenéutica de la continuidad»*. *Nota sobre la propuesta de B. Gherardini*, „Scripta Theologica” 2010, Vol. 42, s. 59–77.
- 33 Por. G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna 2009, s. 803 i 866.
- 34 Por. CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Concilio Vaticano II*, [w:] *Chi ha paura del Vaticano II?*, a cura di A. MELLONI, G. RUGGIERI, Roma 2009, s. 63–64.
- 35 Por. P. HÜNERMANN, *Il testo. Un complemento all'ermeneutica del Vaticano II...*, s. 85–105. W pojęciu „konstytucyjny” autor chciał wziąć pod uwagę ostatnie zmiany w hermeneutyce tekstowej, w której tekst jest momentem fundamentalnego pośrednictwa w kształtowaniu tradycji, zbierając to, co go poprzedza.

Routhier koncentruje uwagę na procesie recepcji w obrębie Kościołów lokalnych, ponieważ w jego oczach jawi się ona jako ważniejsza i bardziej znacząca od recepcji teologicznej i tej dokonywanej przez organy Kościoła powszechnego³⁶.

Podsumowując, wśród zwolenników interpretacji uwydatniającej zasadę duszpasterską Soboru Watykańskiego II istnieje prawdziwe pragnienie, by Ewangelia została przyjęta. Niektórych z nich doprowadziło to do uwzględnienia nie tylko odbiorcy orędzia zbawienia, ale także ważności tego orędzia dla tych, którzy je przyjmują. W rezultacie zwrócili oni większą uwagę na współczesnego człowieka i świat. Tak rozumiana zasada duszpasterska może jednak prowadzić do *aggiornamento* realizowanego według kryteriów opartych głównie na „wyraźnej skuteczności” prawdy dla współczesnego człowieka przy jednoczesnym ryzyku zapomnienia, że Ewangelia bywa bardzo często zgorszeniem i głupstwem dla tych, którzy jej słuchają³⁷. Ta stała właściwość przekazywania Ewangelii (*traditio Evangelii*) wydaje się zupełnie nie do pogodzenia z niektórymi wizjami zasady duszpasterskiej, które zakładają istnienie koniecznego związku pomiędzy zrozumieniem i akceptacją Ewangelii przez współczesnego człowieka.

W poszukiwaniu zasady hermeneutycznej Soboru Watykańskiego II należy uwzględnić nie tylko wskazaną przed chwilą trudność, ale także istnienie ministerialnej posługi Słowa, która jest późniejsza względem niego i chciana przez Boga w Jego Kościele. Szukając skuteczności recepcji w socjologii, historii, teologii, duszpasterstwie albo w wysiłku osobistym³⁸, ryzykuje się zapomnienie o ważnym kościelnym

36 Kanadyjski teolog utrzymuje, że recepcja Soboru Watykańskiego II i jego hermeneutyka są ze sobą w ścisłej relacji. Jak już zostało przedstawione, twierdzi on, że recepcja wykracza daleko poza zwykłe przeformułowanie prawne, magisterialne czy doktrynalne, dochodząc aż do zmiany mentalności i do przeróżnych zastosowań kulturowych, które być może nie zostały od razu przewidziane w tekście. Dlatego zwraca uwagę przede wszystkim na wzajemny związek między Soborem Watykańskim II i jego stopniową recepcją w Kościołach lokalnych za pomocą różnych środków, por. G. ROUTHIER, *La recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II: Problemi aperti*, [w:] *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, a cura di M. VERGOTTINI, Milano 2005; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Milano 2007, s. 43–66.

37 Tutaj znajduje się punkt, który propozycja Theobalda prawdopodobnie będzie musiała jeszcze rozwinąć.

38 Recepcja i uznanie prawidłowego rozwoju doktryny chrześcijańskiej nie są związane jedynie z logicznymi wnioskami, które mogą pojawić się w trakcie tego procesu, ponieważ można to osiągnąć poprzez asymilację, jak sugerował św. John Henry Newman (por. J.H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*,

wymiarze nauczania pasterzy. W praktyce taka postawa redukuje Objawienie do recepcji czegoś, co już się wydarzyło, czego sens został już zaproponowany w przeszłości, a co dotarło do współczesnego człowieka poprzez osobiste wydarzenie, w którym uobecniają się łaska i zdolności jednostki, ale nie nauczanie Kościoła. Z tak rozumianego Objawienia wynika osłabienie zasady posługi ministerialnej powierzonej hierarchii i nieodłącznej od samego Objawienia (por. KO 10)³⁹.

W ostatnich latach pontyfikatu Benedykta XVI miała również miejsce dyskusja na temat charakteru korpusu soborowego – tego, czy jest otwarty czy zamknięty – prowadzona przez P. Hünermana, Ch. Theobalda i innych teologów. Ghislain Lafont uważa, że wychodząc od dzisiejszej idei Kościoła i próby uchwycenia jego przyszłej drogi, otrzymuje się światło, by zadawać pytania przeszłości. Prawdą jest również, że analiza przeszłości przyczynia się do zrozumienia teraźniejszości i sprzyja kreatywności przyszłych kroków, które Kościół będzie musiał uczynić. Według Lafonta te dwa momenty składają się na rodzaj koła hermeneutycznego⁴⁰. Z tego względu chociaż wydaje się, że Hünermann nie myli się, stwierdzając, że tekst soborowy jest zamknięty, to jednak nie można nie przyznać racji także Theobaldowi, który uważa, że hermeneutyka soborowa realizuje się zawsze w kontekście oceny obecnego Kościoła i jego wyzwania⁴¹. Można by dodać do tej dyskusji, że ciągłość podmiotu historycznego – Kościoła – pociąga za sobą pozytywną i wyraźną ocenę obecności Ducha Świętego w różnych momentach jego życia. Te natomiast niekoniecznie odnoszą się jedynie do zgromadzenia soborowego, a skuteczne działanie Parakleta nie może zostać ograniczone do zasady interpretacyjnej tekstów zaprobowanych w jego trakcie.

Benedykt XVI miał okazję powrócić do swojego przemówienia z Bożego Narodzenia 2005 roku, aby wyjaśnić wątpliwości, które tymczasem zostały podniesione na temat hermeneutyki reformy.

tłum. J.W. ZIELIŃSKA, Warszawa 1998, s. 297–348, odnośnie do trzeciej i czwartej zasady prawdziwego rozwoju doktrynalnego). Ograniczenie rozwoju doktryny do przypadków, w których można dokonać logicznej dedukcji, oznaczałoby zubożenie możliwości rozwoju i brak chęci rozpoznania rozwoju, który dokonał się na różne sposoby.

39 Por. E. PERRIER, *L'Église, une et vivante*, „Revue Thomiste” 2010, Vol. 118, s. 5–12, który prezentuje zagadnienie przy użyciu innych terminów, być może trochę polemicznych w stosunku do Soboru.

40 Por. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, II, Paris 2011, s. 35–36.

41 Por. CH. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, I, *Accéder à la source*, Paris 2009, s. 19–20.

W przemówieniu do Roty Rzymskiej ze stycznia 2007 roku odwołał się do tekstu KDK 48 (konkretnie do tematu małżeństwa jako głębokiej wspólnoty życia i miłości), wyraźniej krytykując niektóre sposoby odczytywania tego tekstu, w których, podążając za hermeneutyką zerwania z przeszłością i nieciągłości, wskazywano, że nierozzerwalne małżeństwo to pewien ideał, i negowano wiążący charakter nierozzerwalności małżeńskiej względem zwykłych chrześcijan. Dwa lata później, w przemówieniu podczas Kongresu Duszpasterskiego Diecezji Rzymskiej (26 maja 2009), ponownie nawiązując do swojego słynnego przemówienia z 2005 roku i do odnowy w ciągłości podmiotu historycznego, Benedykt XVI wskazał w hermeneutyce nieciągłości *modus faciendi*, w którym odwoływano się do rzekomego „ducha soborowego”, powodując zerwanie z prawdziwym duchem i literą Soboru (w tym ostatnim przypadku nie odwoływał się do małżeństwa, ale do Kościoła jako Ludu Bożego)⁴².

Ostatnie odniesienie do znanego przesłania bożonarodzeniowego do Kurii Rzymskiej można odnaleźć w odpowiedzi, jakiej Ojciec Święty udzielił w Auronzo di Cadore (24 lipca 2007) podczas nieformalnego spotkania z lokalnym duchowieństwem. Wypowiedź ta nie pretenduje do tego, by traktować ją jako nauczanie magisterialne, analogiczne do pozostałych dwóch wystąpień zreferowanych wcześniej. Przy tej okazji Benedykt XVI wskazał na trzy sposoby odczytywania i recepcji Soboru Watykańskiego II: 1) zgodny z mentalnością czasu (marksizm); 2) w reakcji na ten pierwszy i w sprzeczności z Soborem Watykańskim II; 3) proponujący „nieśmiałe, pokorne poszukiwanie realizacji prawdziwego ducha Soboru. [...] A zatem, w czasie tego wielkiego zgłębku błędnego progresizmu, antykoncyliaryzmu, wzrasta

42 „Pewien nurt interpretacyjny, odwołując się do rzekomego «ducha Soboru», miał na celu stwierdzenie braku ciągłości, a nawet opozycji między Kościołem przed- i posoborowym, wykraczając niekiedy poza te same granice obiektywnie istniejące między posługą hierarchiczną i obowiązkami świeckich w Kościele. W szczególności pojęcie «Ludu Bożego» zostało przez niektórych zinterpretowane według czysto socjologicznej wizji, z niemal wyłącznie horyzontalnym zacięciem, które wykluczało wertykalne odniesienie do Boga. Stanowisko to pozostaje w wyraźnej opozycji do słowa i ducha Soboru, który nie chciał zerwania z przeszłością, innego Kościoła, ale prawdziwej i głębokiej odnowy w ciągłości jednego podmiotu – Kościoła, który rośnie i rozwija się, pozostając jednocześnie identycznym, jedynym podmiotem pielgrzymującego Ludu Bożego», BENEDYKT XVI, *Przemówienie podczas Kongresu Diecezji Rzymskiej* (26 V 2009), [w:] *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/1, Città del Vaticano 2009, s. 901–902 [przekład własny tłumacza].

bardzo cichutko ścieżka Kościoła, pośród licznych cierpień, a także wielu strat w budowie nowego przejścia kulturowego”. Trzy papieskie interwencje pokazują, że przemówienie do Kurii Rzymskiej z 2005 roku nie może być uznawane ani za proste potępienie odczytywania Soboru według nieciągłości, ani za bezkrytyczne wsparcie hermeneutyki ciągłości.

Ze względu na to, że papież Franciszek zdecydował się nie interweniować wprost w związku z tym tematem, w kolejnych latach dyskusja wygasła, a zagadnienie przestało być wiodące. Papież posłużył się soborowym nauczaniem eklezjologicznym w Adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* z 24 listopada 2013 roku, w której wyraźnie stwierdził, że chce oprzeć swoją wypowiedź na Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 17). Wnioski, które wyłaniają się z tego dokumentu, prowadzą do *aggiornamento* realizowanego poprzez wierność Jezusowi Chrystusowi (nr 26), do nawrócenia duszpasterskiego zmierzającego do odkrycia nowego języka, który może przekazać odwieczną prawdę, pokazując jej nowość (nr 41), oraz do ucieczki od jałowego pesymizmu (nr 84). Jak to zostało wskazane na początku, obecny papież przyjmuje Sobór Watykański jako coś, co otrzymał w darze od tych, którzy go poprzedzali – jako światło dla szerzenia Ewangelii.

W bulli ogłaszającej Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia papież stwierdził: „Wybrałem datę 8 grudnia, ponieważ jest ona bogata w znaczenie dla współczesnej historii Kościoła. Otworzę bowiem Drzwi Święte w pięćdziesiątą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II. Kościół czuje potrzebę podtrzymywania żywej pamięci o tym wydarzeniu. Zaczynał się nowy etap jego historii. Ojcowie zgromadzeni na Soborze czuli silną, jak prawdziwy powiew Ducha Świętego, potrzebę mówienia o Bogu ludziom swoich czasów w sposób bardziej rozumiały. [...] Nadszedł czas, by głosić Ewangelię w nowy sposób. Nowy etap ewangelizacji, która trwa od zawsze. Nowe zadanie dla wszystkich chrześcijan, aby świadczyć z większym entuzjazmem i przekonaniem o swojej wierze. Kościół poczuwał się do odpowiedzialności za to, by być żywym znakiem miłości Ojca w świecie²⁴³. W powyższych słowach uwidacznia się uznanie papieża dla zasady duszpasterskiej, o której była już mowa wcześniej, a także dla wyjątkowości wydarzenia soborowego, które niewątpliwie jawi się

43 FRANCISZEK, Bulla *Misericordiae vultus* (11 IV 2015), nr 4, AAS 107 (2015), s. 401–402.

jako najważniejszy akt kościelny XX wieku. Następnie papież przypominał w bulli postawę miłosierdzia i otwartości wobec człowieka, której jego poprzednicy Jan XXIII i Paweł VI pragnęli jako dominującej na Soborze, i zapraszał do wdzięczności za dar Soboru, a także do odpowiedzialności za zadanie, jakie na nas czeka. Być może nie jest ryzykowne stwierdzenie, że to pierwszy papież, który patrzy na Sobór Watykański II bez spojrzenia bezpośredniego uczestnika. Mimo wszystko także w czasie tego pontyfikatu badania historyczne postępują do przodu, a publikacja źródeł oraz instrumentów do pracy nie została wstrzymana.

1.2. Elementy przydatne dla określenia perspektywy odczytywania Soboru

Po historycznej i teologicznej analizie dotyczącej interpretacji Soboru Watykańskiego II możemy posłużyć się teraz pogłębionym znaczeniem pojęcia „hermeneutyki reformy” w ciągłości podmiotu historycznego, aby wyznaczyć drogę, którą niniejsze opracowanie podąża w odczytywaniu zgromadzenia soborowego. Podejmując refleksję nad sposobem podejścia do dokumentów soborowych, zmierzmy się przede wszystkim z zagadnieniami bardziej istotnymi dla interpretacji Magisterium. Następnie zatrzymamy się nad sensem reformy, która w teologii katolickiej zawsze zakłada ciągłość podmiotu historycznego.

1.2.1. Elementy dotyczące interpretacji Magisterium

Postęp nauk historycznych i nauk o języku wspomógł rozwój tematów dotyczących hermeneutyki w całym XX wieku, sprzyjając bardziej precyzyjnej analizie źródeł pisanych, tekstu biblijnego, różnych pomników Tradycji i dokumentów Magisterium. Znacząco wzrosła dzisiaj świadomość funkcji hermeneutycznej, jaką ma teologia, ale jeśli gnozeologia użyta w procesie interpretacyjnym nie uwzględnia pojęcia prawdy, to wówczas uzyskuje się jedynie ciąg znaczeń uwarunkowanych przez okres historyczny, a nie wywód o pełnym znaczeniu. Jan Paweł II przypominał, że język – pomimo zwiększonej dziś świadomości jego znaczenia, ale też ograniczeń – pozwala tak czy inaczej zrozumieć Bożą rzeczywistość w sposób uniwersalny. Ponadto poprzez

język człowiek może wyrazić prawdy, które wykraczają poza wyrażenie językowe⁴⁴.

Chociaż hermeneutyka tekstu jest niewątpliwie czymś osobistym, nie oznacza to jednak, że zjawisko interpretacji pociąga za sobą ryzyko popadnięcia *ipso facto* w subiektywizm lub relatywizm, ponieważ prawda staje się dostępna dla ludzi poprzez historię – jej osobisty charakter oznacza, że nie istnieje dostęp do prawdy, który nie byłby interpretacją. W erze nowożytnej istnieje jednak pewien rodzaj paradygmatu, według którego prawda byłaby córką czasu, w którym się rodzi. Innymi słowy, nie miałaby ona żadnej innej wartości jak tylko punktową zgodność z czasem, w którym się zrodziła⁴⁵. Interpretacja jest jednak zawsze objawiającą formą prawdy, która jednocześnie zostaje otwarta na inne objawiające ją formy. Pomiędzy prawdą i sformułowaniem prawdy istnieje zatem relacja *i n t e r p r e t a c y j n a*, która jest jednocześnie utożsamiająca i dodająca coś nowego. Nie odnoszą się one do siebie w ten sam sposób, co podmiot i przedmiot, forma i treść, całość i część itd.

Istnieje wiele sformułowań prawdy, a żadne z nich nie jest jej odmianą, ale jej interpretacją, ponieważ jest osobiście posiadane i historycznie sformułowane. Osobistość i historyczność są cechami odnoszącymi się do sposobu posiadania prawdy i do dróg dostępu do prawdy, ale same w sobie nie są źródłem prawdy ani też jej treścią. Koncepcja interpretacji pozwala na uniknięcie indyferentyzmu historycznego, zarówno dlatego, że zachowuje rozróżnienie pomiędzy prawdą i fałszem w tym samym akcie, w którym przyznaje historii jej prawa, jak i dlatego, że uznaje tę ostatnią za drogę dostępu do prawdy. Indyferentyzm historyczny stwierdza, że prawda jest córką czasu, ale ponieważ w historii wszystko jest wyrażeniem czasu, prowadzi to do wyeliminowania zarówno błędu, jak i prawdy. W rzeczywistości czas nie generuje prawdy, a jedynie sprzyja jej historycznej manifestacji⁴⁶.

44 Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio* (14 IX 1998), nr 84 i 95, AAS 91 (1999), s. 71 i 79. Odnośnie do pełniejszej ekspozycji hermeneutycznej funkcji teologii zob. F. OCÁRIZ, *La mediazione metafisica in teologia*, [w:] *Ripensare la metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, a cura di L. ROMERA, Roma 2005, s. 61–64.

45 Zastosowanie tego paradygmatu interpretacyjnego w odniesieniu do Soboru prowadzi do umieszczenia go w przeszłości, a próba odzyskania go w celu zastosowania go w teraźniejszości nie może mieć miejsca poza lekturą uwzględniającą obecną sytuację życia Kościoła i świata, jak stwierdził Theobald. Wyzwaniem dla takiej hermeneutyki jest nie pozwolić na kierowanie się kategoriami nieeklezyjnymi.

46 Por. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1982³, s. 65–85.

Dlatego też gdy teologia przyjmuje pozytywne wyniki hermeneutyki, nie ogranicza samej siebie do refleksji nad sensem doświadczenia religijnego każdej z epok, ale raczej z większą świadomością uznaje, że Objawienie miało miejsce w historii i jest z nią nierozzerwalnie związane. Stosując to do rozważanego tematu, możemy powiedzieć, że teologia jest świadoma, że każde podejście do dokumentów Magisterium w celu uchwycenia prawdy, która jest w nich sformułowana, domaga się nie tylko świadomości okoliczności i języka danego momentu historycznego, ale także asystencji Ducha Świętego – jedynego gwaranta, że posłannictwo/służba przekazywania Objawienia, które Chrystus pozostawił Apostołom i ich następcom, zostanie spełnione(-a) (por. KO 10). Zadaniem teologii jest także ochrona formuł wiary przed redukującymi je sposobami odczytywania, które ewentualnie mogą pojawić się w ciągu historii⁴⁷.

Urząd Nauczycielski Kościoła pełni ściśle określoną funkcję strzeżenia i interpretowania z autorytetem Słowa Bożego, a owa służba Słowu odbywa się na różne sposoby i w różnych stylach, które teologia musi identyfikować i musi wykazać się dobrą ich znajomością. Sobór jest właśnie jednym ze sposobów wykonywania funkcji magisterialnej. W kontekście innych zgromadzeń Sobór Watykański II ma swój specyficzny charakter, który trzeba brać pod uwagę: charakter „duszpasterski”, którego nie należy rozumieć jako sprzecznego z „doktrynalnym”⁴⁸. Wreszcie, chociaż Magisterium może być interpretowane przez różne osoby (z przygotowaniem teologicznym lub bez niego), oferujące wszystkim swoje sposoby jego pogłębiania, to nie opowiada się ono po stronie jakiejś jednej szkoły czy pewnej linii interpretacyjnej

47 Por. A. PIERETTI, *Introduzione* [a:] *La fede e il simbolo*, [w:] *Opere di Sant'Agostino*, VI/1, Roma 1995, s. 245–246. By zyskać szersze spojrzenie, można sięgnąć do wprowadzenia ogólnego, s. xxiii–xl. Kilka lat temu Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument na temat metody teologicznej, który podejmuje i wyjaśnia relacje między teologią a Magisterium, podkreślając różnicę między tymi dwoma sposobami służenia Słowu Bożemu w Kościele, zob. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. STOPA, Kraków 2012.

48 Refleksja teologiczna nad zakresem i specyfiką Soboru Watykańskiego II będzie musiała odejść od uproszczeń obecnych w niektórych opracowaniach podejmujących zagadnienie: od zrównania Magisterium uroczystego z Magisterium nieomylnym, od pomieszania między Magisterium nieomylnym i doktrynalnym a Magisterium nieomylnym i dyscyplinarnym, od formalistycznych wizji Magisterium. Odnośnie do teologicznego i realistycznego podejścia do dokumentów por. F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II...*, s. 6.

Objawienia i jako jedyne ma zdolność autorytatywnego interpretowania siebie samego⁴⁹.

Nawet jeśli Benedykt XVI mówił o hermeneutyce reformy, używając liczby pojedynczej, mamy świadomość, że istnieje wiele sposobów odczytywania Soboru, które są w stanie respektować ogólną ideę wskazaną przez papieża. Innymi słowy, kryteria teologiczne, które powinny kierować interpretacją korpusu soborowego zaproponowaną przez emerytowanego biskupa Rzymu, mogą prowadzić do różnych sposobów jego odczytywania. Ten, kto interpretuje, powinien przede wszystkim unikać utożsamiania zasady duszpasterskości z samym Soborem, ponieważ zasada ta jest cechą charakterystyczną dla życia Kościoła. Powinien ponadto respektować specyfikę każdego z dokumentów i hierarchię źródeł, uwzględniać podstawową jedność Magisterium⁵⁰ i jego szczególną władzę w interpretowaniu tekstów soborowych. Przestrzeganie tego wszystkiego nie wyklucza jednak istnienia różnych sposobów odczytywania Soboru.

Odczytywanie dokumentów Magisterium w świetle reformy nie jest – oprócz tego, co już zostało powiedziane – zwyczajnym dokonywaniem interpretacji, ponieważ dotyczy odnowy, a pośrednio także konsekwencji, które mogą z niej wynikać i konkretyzować się w działaniach, sposobach życia itd. Dlatego też jest ono zawsze hermeneutyką wiary, która pozostaje częścią procesu nawrócenia do Boga, a nie tylko zwykłym dodatkiem czegoś nowego do tego, co już było (por. Mk 2,21n). Pojmowanie odnowy jako ducha (*mens*) reformy pomoże uniknąć tendencji do przedłużania wydarzenia soborowego, z jego wyjątkowością, w życiu codziennym Kościoła, w którym odnowa jest nieustannie dokonywana przez Ducha Świętego.

49 „Autentyczna interpretacja tekstów soborowych może być dokonywana jedynie przez sam Nauczycielski Urząd Kościoła. Dlatego też w teologicznej pracy nad interpretacją fragmentów, które w tekstach soborowych budzą pytania lub wydają się przedstawiać trudności, przede wszystkim należy wziąć pod uwagę znaczenie, w jakim kolejne interwencje magisterialne rozumiały te fragmenty”, F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II...*, s. 6 [przekład własny tłumacza]. Warto zajrzeć także do: KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „wyznania wiary”*, nr 12, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI, Tarnów 2002, s. 48–56.

50 Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „wyznania wiary”*, nr 12, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000...*, s. 48–56.

Biorąc pod uwagę to, co zostało przedstawione do tej pory, wskażemy trzy aspekty, które mogą posłużyć do właściwego ukierunkowania hermeneutyki tekstów Magisterium, odróżniając ją zarówno od relatywizmu, jak i interpretacji pomijających niektóre ważne wymiary wyłaniające się w typie dokumentu i naturze wydarzenia, w którym tenże został zatwierdzony. Pierwszy aspekt wiąże się z tym, że aby zinterpretować Sobór Watykański II, trzeba mieć dobrą znajomość dróg obranych przez teologię wcześniejszą, zwłaszcza w latach 1920–1965⁵¹. Drugi, który należy podkreślić, dotyczy tekstów finalnych Soboru, przedmiotu prawie jednomyślnej zgody ze strony ojców. Ta konwergencja wymaga bardziej niż kiedykolwiek lektury teologicznej, ponieważ stanowi ważny element interpretacyjny⁵². Trzeci aspekt to ostrzeżenie przed ryzykiem zmniejszenia różnicy pomiędzy soborem i Kościołem. Dość niejednoznaczne jest zrównywanie soboru z Kościołem, tak jakby to były dwa rodzaje zgromadzeń albo dwa przejawy komunii, ponieważ postępując w ten sposób, ryzykuje się horyzontalną zmianę wymiaru idei Kościoła⁵³.

51 Por. J. RATZINGER, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, [w:] IDEM, *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. L. BALTER, tłum. J. KRUCZYŃSKA, Poznań–Warszawa 1990, s. 13–27.

52 „Formuła kompromisowa” jest bardziej dostosowana do wizji parlamentarnej, w której strony chronią swoje interesy lub przedstawiciele przed, w trakcie i po ostatecznym wyniku dyskusji. Natomiast ojcowie na Soborze starają się wiernie głosić Ewangelię całemu Kościołowi. Realizują w tym czasie rolę pasterzy i nauczycieli dla całego Kościoła. Ich głos nie odzwierciedla się tak dobrze w idei „formuły kompromisu” jak w wyrażeniu komunii w głoszeniu Ewangelii. Nie umniejsza to oczywiście niezbędnej uwagi, jaką należy poświęcić procesowi redakcyjnemu w celu lepszego zrozumienia tekstu końcowego.

53 Sobór, rozumiany jako zwykle zgromadzenie ludzi, nie reprezentuje Kościoła, będąc raczej rodzajem posługi jego życia i misji. W ten sposób staje się on drugorzędny w stosunku do życia Kościoła. Otrzymuje on bowiem autentyczną wartość eklezyjalną, gdy ma związek z Kościołem wszystkich czasów. Dopóki Kościół pozostaje miarą Soboru, nie dochodzi do przesunięcia planu socjologicznego i historycznego do planu nadprzyrodzonego misterium. Jednak na początku lat 70., jak stwierdził wówczas Joseph Ratzinger, Kościół zaczęto postrzegać, wychodząc od bardzo szczególnego sposobu odczytywania Soboru Watykańskiego II, odwracając w ten sposób punkty odniesienia i kategorie takiej lektury. Sobór – a raczej „sobór”, który wyłaniał się z takiej interpretacji – często stawał się kluczem do interpretacji Kościoła, prowadząc do rozmycia rzeczywistości tego ostatniego w organizacji, strukturze, administracji i polityce, a to z powodu niewłaściwego zastosowania do Kościoła sytuacji świeckiej, por. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1992⁴, s. 161–178.

Po zbadaniu niektórych podstawowych punktów interpretacji tekstów Magisterium, a konkretnie Soboru Watykańskiego II, zostanie teraz przedstawione znaczenie słowa „reforma” w teologii katolickiej, by umożliwić lepsze zrozumienie metodologii, która znalazła zastosowanie w niniejszej książce.