

Ks. Rafał Dudała – Kielce

***POSTCONCILIUM*: WOKÓŁ RECEPCJI, CHARAKTERU I HERMENEUTYKI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II**

There has seldom been a Council without great confusion after it.
John Henry Newman¹

„Ochryple wrzaski tych, którzy skłóceni występują przeciw sobie; niezrozumiała gadanina, bezładny zgiew krzyczących bez ustanku wypełnił już cały Kościół, zniekształcając – przez nadgorliwość lub uchybienia – prawdziwą naukę wiary”. Tymi, jakże sugestywnymi słowami, św. Bazyli opisywał sytuację w Kościele po Soborze Nicejskim w 325 r. Do tego cytatu nawiązał już w pierwszym roku swego pontyfikatu papież Benedykt XVI, gdy w przemówieniu do Kurii Rzymskiej dzielił się refleksją nad recepcją Soboru Watykańskiego II, która po dziś dzień dokonuje się z ogromnym trudem w wielu częściach Kościoła².

Tymczasem ponad czterdzieści lat wcześniej, tuż przed otwarciem prac zgromadzenia soborowego, ks. Joseph Ratzinger, jako młody profesor i doradca teologiczny kard. Josepha Fringsa, podczas spotkania z biskupami niemieckojęzycznymi pełen entuzjazmu ukazywał doniosłość i zasadność zwołanego Soboru. Posłużył się wówczas cytatem z *Życia Konstantyna* Euzebiusza z Cezarei o zwołaniu wspomnianego wyżej pierwszego soboru powszechnego³. Fragment ten, ukazujący uniwersalizm i różnorodność

¹ J. H. Newman, *Letter to W. J. O'Neill Daunt* (7 sierpnia 1870), cyt. za: A. J. Figueiredo, *The magisterium theology relationship. Contemporary theological conceptions in the light of universal Church teaching since 1835 and the Pronouncements of the Bishops of the United States*, Roma 2011, s. 10, nota 10.

² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji życzeń świątecznych*, 22 grudnia 2005, AAS 98,1 (2006), s. 40–53.

³ Por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1985, s. 428–438, za: R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010, s. 10–11 [wyd. pol. *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Zabki 2012].

kulturową zgromadzenia, jak żaden inny korespondował z opisem zesłania Ducha Świętego w Dziejach Apostolskich, ale też współbrzmiał z jedynym Soborem XX wieku, który – podług słów zwołującego go papieża Jana XXIII – stać się miał „nową Pięćdziesiątnicą”⁴.

Czy zatem można sugerować zmianę, jaka miałyby się dokonać w refleksji jednego z najbardziej znaczących intelektualistów na międzynarodowej scenie⁵, który wielu jawi się jako człowiek odważny i wciąż ciekawy świata, „niezależny nauczyciel źle odnajdujący się w sytuacji, gdy widzi, jak zaprzepaszcza się sprawy, z których nie wolno rezygnować”⁶? Czy można – jak chce wielu – wyprowadzić stąd nader odważny wniosek o zmianie kursu łodzi Piotrowej i częściowym odchodzeniu od uchwał ostatniego Soboru? Czy obserwowany klincz pomiędzy „wstecznictwem” tradycjonalizmu a „postępowością” liberalizmu to jedyny sensowny opis Kościoła doby *postconcilium*?

Wyjątkowo ważnym dla dzisiejszej dyskusji wokół recepcji, charakteru (natury) i hermeneutyki *Vaticanum II* jest przywołane już papieskie przemówienie podczas tradycyjnej audiencji przedświątecznej dla kardynałów oraz pracowników Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu nazwane – nie bez racji – „prawdziwym i właściwym kamieniem milowym w historii pontyfikatu Benedykta XVI”⁷. W nawiązaniu do czterdziestej rocznicy zamknięcia Soboru Watykańskiego II, papież postawił wówczas niezwykle istotne pytania „Panom Kardynałom, czcigodnym Braciom w Biskupstwie i Prezbiteracie”, a w ich osobach wszystkim „Synom i Córkom Kościoła”: „Jakie były rezultaty Soboru? Czy Sobór został właściwie przyjęty? Co było dobre w recepcji Soboru, a co niewystarczające lub błędne? Co pozostaje jeszcze do zrobienia? (...) Dlaczego recepcja Soboru w wielu częściach Kościoła dokonywała się do tej pory z tak wielkim trudem?”⁸

⁴ Por. Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae salutis” zapowiadająca zwołanie Powszechnego Soboru Watykańskiego II*, 25 grudnia 1961, AAS 54 (1962), s. 5–13; Tenże, *Adhortacja apostolska „Sacrae laudis” o potrzebie odmawiania Świętego Oficjum o szczęśliwy przebieg Powszechnego Soboru Watykańskiego II*, 6 stycznia 1962, AAS 54 (1962), s. 66–75; L. Bettazzi, *Il Concilio Vaticano II. Pentecoste del nostro tempo*, Brescia 2002.

⁵ Por. J. Ratzinger – J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, red. M. Nicoletti, Brescia 2004, s. 7.

⁶ Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, [w rozmowie z Peterem Seewaldem], Kraków 2011, s. 7.

⁷ A. M. Valli, L. Bettazzi, *Difendere il Concilio*, Cinisello Balsamo, s. 28 oraz, bardziej ogólnie, s. 27–45.

⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, dz. cyt. Odnośnie do wymiaru historyczno-teologicznego Soboru Watykańskiego II zob.: O. H. Pesch, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Brescia 2005; R. M. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber. A history*

1. Recepcja: *przedsoborowe kontra posoborowe*

Nie brak różnorodnych metod proponowanych przez teologów, stawiających sobie za cel opisanie pięćdziesięciolecia, jakie dzieli nas od Soboru Watykańskiego II⁹. Odwołując się do nich, należałoby wyróżnić trzy główne fazy jego recepcji¹⁰.

of Vatican II, Devon 1978 [wyd. pol. *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2011]; G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II: (1959–1965)*, Bologna 2005 [wyd. pol. *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, Warszawa 2005]; G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano 2007; Tenże, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Milano 2012; J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2010 [wyd. pol. *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków 2011]; *Storia del Concilio Vaticano II*, t. 1–5, red. G. Alberigo, Bologna 1995–2001; X. Rynne, *The debates and decrees of Vatican Council II*, t. I–IV, New York 1963–66; A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005; Tenże, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012; K. Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 2005 [wyd. pol. *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2006]; P. Chenu, *Il Concilio Vaticano II*, Roma 2012. Nie brak także opracowań krytycznych wobec Soboru i jego propozycji: R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II*, dz. cyt.; Tenże, *Apologia della Tradizione. Poscritto a „Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta”*, Torino 2011; M. Davies, *Pope John's Council*, Kansas City 1987; R. Merio, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Verona 2009; R. McInerney, *Vaticano II. Che cosa è andato storto?*, Verona 2009.

⁹ Taką m.in. próbą jest propozycja z roku 1975 autorstwa Josepha Ratzingera, por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique*, dz. cyt., s. 428–438, cyt. za: G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II*, dz. cyt., s. 15. Zainspirowany powyższą propozycją, Hermann J. Pottmeyer, niemiecki teolog fundamentalny, usiłował usystematyzować dane tego okresu na sposób dialektyczny, przedstawiając okres recepcji jako jeden prąd ujęty w trzy fazy: po pierwszej fazie innowacji następowałaby faza reakcji, by otworzyć się na trzecią fazę syntezy, por. H. J. Pottmeyer, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del Concilio*, w: *Il Vaticano II e la Chiesa*, red. G. Alberigo, J. P. Jossua, Brescia 1985, s. 48–52. Schemat ten wpłynął znacząco na opinie w tejże kwestii zarówno Waltera Kaspera (por. Tenże, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989; G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II*, s. 233–260), jak i Ángela Antona (por. Tenże, *La „recepción” del Concilio Vaticano II y de su eclesiología*, „Revista Española de Teología”, 48 (1988), s. 299–318). Do tej periodyzacji kard. Lehmann dodał „czwartą” fazę, związaną z obecną otwartością i zdolnością do nawrócenia, K. Lehmann, *Concilio ecumenico Vaticano II, 1962–2001. Il quarto tempo*, „Il Regno. Attualità” 47n. 18 (2002), s. 632–639.

¹⁰ Por. G. Rota, *Il Vaticano II nel conflitto delle interpretazioni: problemi e prospettive*, w: *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, red. Scuola di teologia del Seminario di Bergamo, Cinisello Balsamo 2012, s. 111–128.

Faza *entuzjazmu*, trwająca do ok. 1968 r., pełna euforii i rozkwitu, podczas której miały wyrazić się siły nowatorskie. Sam Sobór postrzegany był wówczas jako wydarzenie wyzwalające, absolutny początek kładący kres dotychczasowemu porządkowi. Perspektywa ta zdaje się podkreślać przede wszystkim dynamizm wyrażany przez Vaticanum II, co w wielu przypadkach prowadzi do przekraczania jego własnych tekstów. Emblematycznym jest *casus* reformy liturgicznej¹¹. Nie dziwi więc, iż wielu teologów, którzy z entuzjazmem witali soborowe wytyczne, z czasem zaczęli przyjmować postawę pełną obaw, mówiąc niekiedy nawet o „katolicyzmie w rozkładzie”¹².

Kolejna faza, trwająca do roku 1980, znaczonego *rozczarowaniem*, w sposób „fatalny” zbiegła się z głębokimi przemianami społecznymi i politycznymi lat 1968–1973. Z jednej strony zawód z tytułu niezrealizowanych oczekiwań mających przybliżyć koncepcję Kościoła jako *communio*, z drugiej – zmiana ogólnego klimatu – zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie – wyrażającego głęboki kryzys na wielu poziomach. Z jednej strony „progresiści” rozpaczali nad inercją instytucji Kościoła, wzywając do zwołania Soboru Watykańskiego III, który miałby dać nowy dynamizm „duchowi Soboru”, porzuconego – ich zdaniem – przez Watykan wskutek „literalnej” interpretacji dokumentów; z drugiej strony „konserwatyści” potępiali zjawiska rozkładu, oskarżając przy tym władze kościelne o bezczynność wobec nadużyć, które powinny się spotkać z poważnymi karami. Z jednej strony kontestacja, z drugiej – usiłowanie restauracji; oraz brak jedności pośród dużej części biskupów i teologów soborowej „większości”¹³. Pełne dramaturgii słowa Pawła VI, usiłującego zachować właściwy kurs łodzi Piotrowej, stanowią bodaj najtrafniejszy komentarz do tamtego czasu. W sposób niezwykle gorzki wyraża on swoje zdumienie,

¹¹ Podczas gdy *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* zezwalała „we Mszach odprawianych z udziałem wiernych na stosowanie języka ojczystego w odpowiednim zakresie, zwłaszcza w czytaniach i ‘modlitwie powszechnej’, oraz jeżeli warunki miejscowe tego wymagają, w tych także częściach, które należą do wiernych” (nr 54), faktycznie uznano to jako zgodę, by cała liturgia, także w części należącej do prezbitera jak ‘formuła konsekracji’, była celebrowana w języku ojczystym. Na poziomie lokalnym bardzo szybko zaowocowało to szeregiem dziwacznych inicjatyw, które u wielu zrodziły troskę, ale i poczucie goryczy trwającym jeszcze Soborem. Dlatego też Paweł VI musiał interweniować, by powstrzymać niektóre obserwowane zmiany zarówno w praktyce liturgicznej, jak w refleksji teologicznej na temat Eucharystii, Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei” o nauce i kulcie Najświętszej Eucharystii*, 3 września 1965, AAS 57 (1965), s. 753–774.

¹² Por. L. Bouyer, *Cattolicesimo in decomposizione*, Morcelliana, Brescia 1969.

¹³ Jeszcze przed zamknięciem Soboru Watykańskiego II wielu wybitnych teologów włączyło się w tworzenie czasopisma „Concilium” (1965). Wkrótce jednak, wskutek braku porozumienia, zrodził się podział, którego efektem było powstanie czasopisma „Communio” (1972).

iż „przez jakąś szczelinę wdarł się do świątyni Bożej dym Szatana”; a przecież „należało sądzić, że po Soborze słońce zajaśnieje nad Kościołem. Tymczasem nadeszły chmury, burze, ciemności, poszukiwania i niepewność”¹⁴.

Wreszcie faza trzecia, *syntezy i równowagi*, dla której kluczowym wydarzeniem był zwołany przez Jana Pawła II synod nadzwyczajny z okazji 20-lecia zakończenia Soboru Watykańskiego II (1985). Synod, podejmując kwestie dotyczące znaczenia *Vaticanum Secundum*, zakończył się nie odesłaniem go do archiwum, ale ukazaniem go całemu Kościołowi jako główną linię działalności duszpasterskiej połączoną z troską o właściwą interpretację jego nauczania, koncentrując się w szczególności na czterech konstytucjach. W ten sposób rozpoczął się trwający do dziś okres *postconcilium*, znaczony różnorodnymi tendencjami¹⁵.

Jak każda próba schematycznego ujęcia procesów tak dynamicznych, jak zjawiska społeczne, polityczne czy religijne, tak również i ta opisująca fazy okresu posoborowego skazana jest na niedoskonałość. Dlatego też ma rację Gilles Routhier dowodząc, iż powyższa rekapitulacja, choć ciekawa, to jednak nie wydaje się na tyle wystarczająca, by oddać „złożoność rzeczywistości”, pomimo tego, iż czyni to w popularnych terminach dialektycznych, ukazujących ewolucję katolicyzmu na przestrzeni lat, które nastąpiły po Soborze. I dlatego skłania się ku temu, by *postconcilium* rozważać

jako okres instruktażu, jeszcze nie zakończony, w trakcie którego usiłuje się nadać nowy kształt katolicyzmowi. Ten proces kształtowania się nowego typu czy nowej figury katolicyzmu, nie dokonuje się, rzecz jasna, bez okresów postępu i regresu, napięć i konfliktów¹⁶.

Jednak kryzys, często określany w kategoriach socjologicznych, ma też swój sens teologiczny. Zazwyczaj manifestuje się on w sposób jawny i widoczny, ukrywając jednak właściwe przyczyny i skutki znacznie głębiej. „W sensie teologicznym, recepcja Soboru jest czasem kryzysu, to jest czasem wyborów i decyzji, momentem, w którym jest się zmuszonym do zajęcia zdecydowanych stanowisk”¹⁷.

Opisowi przełomowości *Vaticanum II* towarzyszyły niejednokrotnie nader wyraziste porównania historyczne. Mówiło się o „końcu kontrreformacji” (Y. Congar), „końcu ery konstantyńskiej” (M.-D. Chenu), „końcu epoki *christianitas*” (R. Rouquette) czy przejściu do nowego paradygmatu „Kościoła

¹⁴ Paweł VI, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji 9. rocznicy pontyfikatu w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła*, 29 czerwca 1972, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano, t. X (1972), s. 707–708.

¹⁵ Por. O. H. Pesch, dz. cyt., s. 372–410; A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, dz. cyt., s. 353–391.

¹⁶ Por. G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II*, s. 15–16.

¹⁷ Por. tamże, s. 20.

o wymiarze światowym” (K. Rahner)¹⁸. Jest zrozumiałe, że zgromadzenie soborowe, formułując tak daleko idące propozycje zmian, skorygowało zarazem ryzyko napięć, pęknięć i przełomów. Nie może więc dziwić, iż także to przejście, podobnie do innych w historii chrześcijaństwa, nie dokonało się bez problemów, kryzysów i schizm¹⁹. Wielu mogło się wydawać, że rezultaty przyniesione przez Sobór są

przeciwne oczekiwaniom wszystkich, także oczekiwaniom papieży Jana XXIII i Pawła VI. (...) Kościół po Soborze – mówił niegdysiejszy prefekt Kongregacji Doktryny Wiary – przypomina wielki plac budowy. (...) na tym placu zagubiono projekt budowy i każdy teraz ją kontynuuje wedle swego upodobania²⁰.

To prawda, jednak już dwadzieścia lat później, jako *Summus Pontifex*, dzieląc się swoją nadzieją, zauważa, iż obecnie

możemy skonstatować, że jego [Soboru] pozytywny dorobek jest większy i bardziej żywotny, niż mogło się wydawać w burzliwym okresie ok. roku 1968. Dzisiaj widzimy, że dobre ziarno, choć wzrasta powoli, rozwija się jednak, a tym samym rośnie także nasza głęboka wdzięczność za to, czego dokonał Sobór²¹.

2. Charakter: *pastoralny kontra doktrynalny*

Za niezwykle ważną linię frontu w sporze dotyczącym *Vaticanum Secundum* i jego recepcji należy niewątpliwie uznać kwestię jego charakteru (natury): czy był Sobór pastoralny, czy doktrynalny? Mamy tu do czynienia nie tylko z pogłębieniem kwestii recepcji jako takiej, ale też przeniesienia jej w obszar refleksji systematycznej, historyczno-teologicznej i prawno-kanonicznej, zaś w konsekwencji – również praktycznych reperkusji²².

Pastoralità to, obok *aggiornamento*, najczęściej przywoływany „atrybut” Soboru Watykańskiego II. Jest prawdą, że określenie to wprawiało w zakłopotanie nie tylko soborową „mniejszość”, która dostrzegała w nim umniejszenie wymiaru doktrynalnego, ale także i „większość”. Owa pastoralność Soboru, podkreślając tym samym jego „nowość”, stała się wyznacznikiem

¹⁸ Por. tamże, s. 16–19.

¹⁹ Por. tamże, s. 19. Ponadto zob. G. Routhier, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia*, I cz.: „La Rivista del Clero Italiano”, 11 (2011), s. 744–759; II cz.: „La Rivista del Clero Italiano”, 12 (2011), s. 827–841.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, intervista con Vittorio Messori, Milano 1985, s. 27–28 [wyd. pol. *Raport o stanie wiary*, Warszawa 1986].

²¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, dz. cyt.

²² Por. R. Dudała, *Pastoralny i/lub doktrynalny*, „Więź”, 2–3 (640) (2012), s. 116–120.

prac i wystąpień wielu biskupów. Szeroka krytyka oraz odrzucenie szeregu sformułowań przygotowawczych były kontestowane właśnie z uwagi na ich ukierunkowanie abstrakcyjnie doktrynerskie i kontrowersyjne, przeciwne nastawieniu „pastoralnemu”, sugerowanemu przez papieża i wymaganemu przez biskupów. Owa „pastoralność”, w sposób całkiem niezamierzony stała się, w łonie soborowego zgromadzenia, swoistą linią demarkacyjną pomiędzy wskazaniami innowacyjnymi a tradycyjnymi²³. Już w grudniu 1962 r. zauważał Marie-Dominique Chenu, iż

słowo „pastoralny” staje się jeśli nie znakiem sprzeciwu, to przynajmniej słowem zgody bądź kontestacji (...). Charakter pastoralny stał się pierwszym kryterium prawdy formułowanej i proponowanej, a nie tylko motywem praktycznych decyzji do przyjęcia. Zatem „pastoralny” określa teologię, sposób myślenia teologii i nauczania wiary, lepiej: wizję ekonomii zbawienia²⁴.

Komentując później dokumenty soborowe, francuski teolog utrzymywał, iż sobór pastoralny nie traci swojej wartości doktrynalnej, ale aktualizuje sformułowanie doktrynalne według nowej perspektywy. Nie mając nic wspólnego z teologiczną abstrakcją, pozbywając się narzucanej jej drugorzędnej roli, „pastoralność” pozwala odnaleźć sens historyczny i wprowadza samego człowieka w koncepcję relacji Boga ze światem²⁵.

Znany ze swej daleko posuniętej nieufności wobec *Vaticanum Secundum* Brunero Gherardini²⁶, wskazuje na niedoskonałość dotychczasowego opisu. Zauważa bowiem, iż zgromadzenie to, samodefiniujące się jako «pastoralne», niejako *ex definitione* pozbawiło się charakteru doktrynalnego. Sobór

²³ Por. G. Alberigo, *Transizione epocale?*, w: *Storia del Concilio Vaticano II*, dz. cyt., t. 5, s. 585.

²⁴ M.-D. Chenu, *Un concile „pastoral”*, w: „Parole et mission”, 21 (1963), s. 182–202, cyt za: G. Alberigo, *Transizione epocale?*, s. 585–586.

²⁵ „Con la pastorale ritroviamo il senso storico, essa fa entrare l’uomo stesso nella concezione della relazione di Dio con il mondo. E quando entra l’uomo come luogo d’intelligenza della parola di Dio allora abbiamo una Chiesa pastorale; e la teologia pastorale non è soltanto una teologia astratta, con qualche funzione secondaria, come avevo imparato quand’ero giovane studente in teologia, ma è la teologia stessa nella sua funzione di intelligenza della parola di Dio che implica una referenza all’uomo e al mondo; e questa è veramente l’operazione che ha fatto papa Roncalli”, M.-D. Chenu, *Il Vangelo con l’uomo che crea il suo mondo*, „Bozze”, 78 (1979), s. 21. Zob. więcej: A. Cortesi, *Il contributo di Marie-Dominique Chenu al Vaticano II*, w: *Teologia dal Vaticano II*, dz. cyt., s. 51–88.

²⁶ Por. B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento 2009; Tenze, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Torino 2011. Więcej na temat poglądów Gherardiniego, ukazanych w sposób pogłębiony i niejednokrotnie polemiczny zob. P. Cantoni, *Riforma nella continuità. Riflessioni sul Vaticano II e sull’anti-conciliarismo*, Milano 2011.

zachowuje, co prawda, swoje specyficzne nauczanie, które nie jest pozbawione wiarygodności i autorytetu, lecz – jak podkreśla emerytowany dziekan wydziału teologicznego Papieskiego Uniwersytetu *Lateranum* –

jego nauki nieodniesione do poprzednich definicji [Magisterium Kościoła], nie są ani nieomylne, ani niereformowalne, przez co też nie są nawet wiążące; kto by zaś je negował, nie byłby przez to formalnie heretykiem. Kto zaś z kolei narzucałby je jako nieomylne i niereformowalne – stawałby przeciwko samemu Soborowi²⁷.

Tak więc określenie Soboru Watykańskiego II za jedynie pastoralny czyni dozwolonym uznawanie jego dogmatycznej natury jedynie tam, gdzie proponuje on jako prawdę wiary wyłącznie dogmaty zdefiniowane na poprzednich podobnych zgromadzeniach; pozostałe zaś nauczanie własne w żaden sposób nie może być uznane za dogmatyczne i obowiązujące²⁸. W konsekwencji stajemy w obliczu nie tylko dopuszczalności selektywnego przyjmowania nauczania soborowego, lecz także możliwości odrzucenia *en bloc* wszystkich jego szesnastu dokumentów. A czynić to można by nie tylko bez ryzyka popadnięcia w herezję, ale nawet w glorię chwały obrońcy Tradycji Kościoła.

Głosem równoważącym tę tradycjonalistyczną argumentację nie jest bynajmniej przeciwnie, liberalne ekstremum, lecz Magisterium Kościoła. Jest prawdą, iż Sobór nie zdefiniował żadnego nowego dogmatu, jednak nawet jeśli akt nauczania Kościoła nie jest objęty charyzmatem nieomylności, nie oznacza to, że można go uznawać za nauczanie „omyłne” bądź „tymczasowe”, czy traktować co najwyżej jako „autorytatywne opinie”²⁹. Jak zauważa Fernando Ocáriz, każda wypowiedź autentycznego Magisterium winna być przyjmowana

taka, jaką jest naprawdę: wszak nauczanie jest dane przez Pasterzy, którzy na mocy sukcesji apostoelskiej nauczają obdarzeni charyzmatem prawdy, upoważnieni przez Chrystusa i w świetle Ducha Świętego.

²⁷ Por. B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II*, dz. cyt., s. 51.

²⁸ Por. R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II*, dz. cyt., pp. 14–15.

²⁹ F. Ocáriz, *Sull'adesione al concilio Vaticano II. Nel cinquantesimo anniversario dell'indizione*, „L'Osservatore Romano”, 2 grudnia 2011, nr 278 (45.923), rok CLI, s. 6. Autor, wikariusz pomocniczy Prałatury *Opus Dei* i konsultor Kongregacji Nauki Wiary, jest jednym z czterech członków delegacji uczestniczącej z ramienia Stolicy Apostolskiej w rozmowach z Bractwem św. Piusa X (tzw. lefebryści). Tekst polemiczny opublikował członek komisji Bractwa św. Piusa X do rozmów z Rzymem: J.-M. Gleize, *Una questione cruciale: il valore magisteriale del Concilio Vaticano II*, http://www.sanpiox.it/public/index.php?option=com_content&view=article&id=467:una-questione-cruciale-il-valore-magisteriale-del-concilio-vaticano-ii&catid=64:crisi-nella-chiesa&Itemid=81 [15.07.2015].

Ten charyzmat, autorytet i światło w sposób oczywisty były obecne także podczas Soboru: „odrzucać to w stosunku do episkopatu *cum Pietro* i *sub Pietro*, zgromadzonego, by nauczać Kościół powszechny, byłoby odrzuceniem czegoś z istoty samego Kościoła”. Wszak każdy sobór powszechny to nie byle klub dyskusyjny, lecz zgromadzenie biskupów prowadzone przez Ducha Świętego. Jest niewątpliwie słusznym mieć na uwadze, iż „nie wszystkie twierdzenia zawarte w dokumentach soborowych mają ten sam walor doktrynalny, a zatem nie wszystkie domagają się tego samego stopnia aprobaty”³⁰.

Stąd też wyłania się tak wyraźna potrzeba rozróżnień. Te pośród twierdzeń Soboru, które przypominają prawdy wiary, domagają się wiary teologicznej (czyli przyjęcia przez łaskę prawdy objawionej, co pozwala wnikać w głąb tajemnicy). Są one bowiem nauczane nieomylnie przez Kościół, a Sobór Watykański II je tylko przypomniał i potwierdził. Inne zaś spośród doktrynalnych elementów nauczania Soboru domagają się od wiernych stopnia aprobaty zwanego „religijną uległością woli i intelektu”, co w praktyce jest nie tyle aktem wiary, ile raczej posłuszeństwem okazywanym Magisterium, uzasadnionym bardziej zaufaniem w Bożą asystencję (w stosunku do tegoż Magisterium) niż dyscypliną³¹.

W ogromnym bogactwie treści dokumentów ostatniego Soboru znajdujemy ponadto całą gamę różnorodnych opisów czy opinii o charakterze społecznym i politycznym, którym zwykle towarzyszą sugestie bądź przestrogi. Nie mając charakteru doktrynalnego, stwierdzenia tego typu winny być przyjmowane z uwagą i wdzięcznością, choć nie domagają się one aprobaty intelektualnej w sensie właściwym. Słusznie bowiem podkreśla ks. Ocáriz, iż

istotną charakterystyką Magisterium jest jego ciągłość i jednorodność w czasie. Ciągłość nie oznacza braku rozwoju. Kościół na przestrzeni wieków postępuje w poznaniu, w pogłębieniu i w konsekwentnym nauczaniu wiary i moralności katolickiej³².

Wbrew temu, co bywa powszechnie powtarzane, nie jest prawdą, że Sobór Watykański II nie wniósł żadnego *novum* w porządek doktrynalny Magisterium, o czym świadczą chociażby zapisy dotyczące sakramentalności biskupstwa, kolegialności episkopatu czy wolności religijnej³³. Zarazem jednak w tych „rzeczach nowych”, dotyczących wiary i moralności, nie zaproponowano niczego, co by wiązało się ze ściśle doktrynalną definicją prawd wiary. I choć niektóre z tych kwestii wciąż pozostają przedmiotem kontrowersji co do

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże.

³² Tamże.

³³ Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 18–29, AAS 57 (1965), nr 18–29 oraz *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, AAS 57 (1965).

ciągłości z wcześniejszym Magisterium albo zgodności z Tradycją, domagają się jednak religijnej uległości woli i intelektu. Wobec tego postawa prawdziwie katolicka, mająca na uwadze zachowanie jedności Magisterium, winna cechować się – podkreśla Ocáriz –

poszukiwaniem interpretacji jednolitej, w której teksty Soboru i dokumenty dotychczasowego Magisterium, wzajemnie się wyjaśniają. Nie tylko Sobór Watykański II powinien być interpretowany w świetle poprzednich dokumentów Magisterium, ale też niektóre z nich zostaną lepiej zrozumiane w świetle *Vaticanum II*³⁴.

Postulat ten nie jest niczym nowym w historii Kościoła. Dla przykładu: ważne pojęcia w formułowaniu wiary trynitarniej czy chrystologicznej (*hypóstasis, ousía*) używane przez I Sobór Nicejski były doprecyzowane na przestrzeni wieków przez kolejne sobory³⁵.

Podążając tropem myśli Ocáriz, stajemy w obliczu „elementarnego” zagadnienia katolickiego rozumienia przyjęcia i przeżywania nauczania Kościoła wyrażonego przez Sobór. Może właśnie rzeczowa i zarazem bezkompromisowa analiza tego typu jest drogą rozwiązania sporów doby posoborowej?

Dopełniając obrazu stanowisk, nie sposób pominąć tzw. szkoły bolońskiej, interpretującej to zagadnienie w nieco odmiennej optyce³⁶. Według jej przedstawicieli «pastoralność» Soboru, „umniejszając” doniosłość soborowych dokumentów, przyczynia się tym samym do uczynienia samego „wydarzenia” kanonem hermeneutycznym. Stąd, zdaniem Giuseppe Alberigo, współtwórcy tej szkoły i uczestnika Soboru, „najbardziej znacząca nowość *Vaticanum II* wyraża się nie poprzez jego sformułowania, lecz raczej przez sam fakt jego zwołania i celebrowania”³⁷. Dlatego też – pisze Joseph Komonchak,

³⁴ Por. F. Ocáriz, art. cyt.

³⁵ Zob. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamczyk, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, t. 4, s. 97–133; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, dz. cyt., t. 1, s. 295–367.

³⁶ Najbardziej znanym i reprezentatywnym dla tego środowiska pozostaje klasyczna już, a wzmiankowana wyżej historia Soboru Watykańskiego II [*Storia del Concilio Vaticano II*, t. V] powstała pod kierunkiem Giuseppe Alberigo. To pięciotomowe dzieło, opublikowane w językach: włoskim, francuskim, angielskim, hiszpańskim, niemieckim, portugalskim i rosyjskim (niestety, wciąż nie słychać o podejmowanych choćby próbach jego wydania w języku polskim), wciąż pozostaje jedynym tak poważnym studium historycznym na temat *Vaticanum II* (dość powiedzieć, że wśród autorów znajduje się kilkudziesięciu wybitnych naukowców z całego świata). Opracowanie to, utrzymane w „hermeneutyce zerwania”, widzi w Soborze wydarzenie do tego stopnia przełomowe, że czyni zeń cezurę w dziejach Kościoła.

³⁷ G. Alberigo, *Transizione epocopale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009, s. 848.

Amerykanin „z Bolonii” – tamto zgromadzenie „było zaskoczeniem, zerwaniem z normalnością Kościoła, w sposób nawet niezależny od tego, co papież Jan rozumiał przez Sobór”³⁸. Taka jest perspektywa środowiska widzącego w Soborze wydarzenie absolutnie przełomowe dla dziejów Kościoła. Szkoła bolońska nader często, a nie zawsze słusznie, krytykowana przez apologetów Tradycji, wciąż jednak pozostaje ważnym głosem w dyskusji wokół *postconcilium*, szkoda tylko, że tak słabo słyszalnym w naszym kraju.

Wprawdzie Sobór sprzed pół wieku sam zdefiniował się jako pastoralny, ale ta duszpasterska intencja wcale nie oznacza, że nie był on zarazem doktrynalny. Podarował on, jako owoc czteroletnich obrad, „bogaty zbiór wypowiedzi doktrynalnych i zaleceń duszpasterskich”³⁹. W swej istocie perspektywy duszpasterskie opierają się przecież na doktrynie, która pozostaje w służbie zbawienia, zaś jej głoszenie to integralna część działalności duszpasterskiej⁴⁰. Próba podważenia tej wzajemności pociąga za sobą brak rozumienia misji Kościoła w świecie. Pastoralność, także ta soborowa, twórcza i ożywcza, zawsze pozostaje w służbie doktrynalnej treści, „która od wieków stanowi dziedzictwo wszystkich wierzących”, a zarazem musi być „potwierdzona, zrozumiana i pogłębiana nieustannie na nowy sposób, aby dać konsekwentnie świadectwo w innych warunkach historycznych niż w przeszłości”⁴¹.

3. Hermeneutyka: *zerwanie kontra reforma*

Ostatnią – *last but not least* – jakże żywo podejmowaną obecnie kwestią soborową jest jego hermeneutyka. Najogólniej rzecz ujmując, dominują tu dwie postawy, będące zarazem dwiema szkołami interpretacji soborowych dokumentów: «ciągłość» (*continuità*) z dotychczasową tradycją oraz «zerwanie» (*discontinuità*) z przeszłością Kościoła. Za konstytutywne dla tej dyskusji uznać należy wspomniane już wyżej przemówienie Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej, gdzie – w odniesieniu do trudności w recepcji Soboru – papież podkreśla, iż „wszystko zależy od właściwej interpretacji Soboru lub też – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – od jego prawidłowej hermeneutyki, od właściwego klucza do zrozumienia i wprowadzania w życie jego postanowień”⁴².

³⁸ J. A. Komonchak, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento*, w: *L'evento e le decisioni. L'evento e le decisioni finali. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, red. M. T. Fattori, A. Melloni, Bologna 1997, s. 419.

³⁹ Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum” ogłoszona z okazji publikacji „Katechizmu Kościoła Katolickiego” opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II*, 1, 11 października 1992, AAS 86 (1994), s. 113–118.

⁴⁰ Por. F. Ocáriz, art. cyt.

⁴¹ Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio „Porta fidei” ogłaszający „Rok Wiary”*, 4, 11 października 2011, AAS 103.11 (2011), s. 723–734.

⁴² Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, dz. cyt.

Tak zwana „hermeneutyka nieciągłości i zerwania z przeszłością” (*ermeneutica della discontinuità e della rottura*), nie bacząc na możliwy rozłam na Kościół przedsoborowy i Kościół posoborowy utrzymuje, iż teksty Soboru jako takie nie są jeszcze prawdziwym wyrazem jego ducha, ale rezultatem kompromisów wymuszonych koniecznością osiągnięcia jednomyślności. Stąd za punkt wyjścia, jak i wzorzec do dalszych działań uznaje się wyłącznie dążenia do tego, co nowe, a co faktycznie ma znajdować się u podstaw tychże dokumentów:

Właśnie dlatego, że dokumenty są rzekomo jedynie niedoskonałym odzwierciedleniem ducha Soboru i jego nowości, należy śmiało wychodzić poza nie, stwarzając przestrzeń dla nowości, w której wyraża się ponoć najgłębszy, chociaż nadal jeszcze nie do końca określony, zamysł Soboru.

Reasumując, zauważa Benedykt XVI, można by zatem stwierdzić, iż

należy iść nie za tekstami Soboru, ale za jego duchem. W tym wypadku pozostaje oczywiście szeroki margines niepewności co do tego, jak mianowicie należy zdefiniować tego ducha, i w konsekwencji pozostawia się miejsce wszelkiej dowolności⁴³.

Z drugiej strony znajduje się „hermeneutyka reformy” (*ermeneutica della riforma*), rozumianej jako odnowa zachowującego ciągłość jednego podmiotu-Kościół, który „w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym pomiotem – Ludem Bożym w drodze”. W toku swojej argumentacji papież Benedykt przywołuje przemówienia dwóch swoich poprzedników, stanowiące swoiste klamry soborowego wydarzenia: inauguracyjne przemówienie Jana XXIII i końcowe przesłanie Pawła VI⁴⁴.

Wskazując na cel, papież Jan przypomniał, iż Sobór „pragnie przekazać czystą i nienaruszoną doktrynę, niczego nie łagodząc ani nie przeinaczając”⁴⁵. Nie należy tego jednak rozumieć na wzór troski porównywalnej do strzeżenia pamiątek przeszłości – przeciwnie, konieczna jest chętna i odważna wola pracy na miarę współczesnej epoki. Dlatego tak ważna jest umiejętność różnicowania obu tych postaw,

aby ta niezawodna i niezmienna nauka, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębianą i przedstawianą w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich przekazywania, przy zachowaniu wszakże ich nie zmienionego znaczenia i doniosłości.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. Jan XXIII, *Przemówienie z okazji uroczystego otwarcia Soboru Powszechnego Watykańskiego II*, 11 października 1962, AAS 54 (1962), s. 786–796.

Tak więc koniecznym jest tworzenie niełatwej syntezy wierności depozytowi z dynamizmem przekazu. Z kolei Paweł VI, nawiązując do wielkiej dysputy nad człowiekiem charakteryzującej współczesną epokę, podkreśla, iż Sobór musiał poświęcić szczególną uwagę zagadnieniu antropologii⁴⁶. Refleksja ta swym zasięgiem objęła dwa kręgi zagadnień ujętych w formie relacji: z jednej strony – między Kościołem a jego wiarą, z drugiej zaś – między człowiekiem a współczesnym światem⁴⁷.

Podsumowując tę część rozważań, papież Ratzinger zauważa, iż „Sobór Watykański II, definiując na nowo relację między wiarą Kościoła a pewnymi istotnymi elementami myśli nowożytnej, dokonał rewizji czy wręcz korekty pewnych decyzji z przeszłości, ale przy tej pozornej nieciągłości zachował i pogłębił rozumienie swej wewnętrznej natury i prawdziwej tożsamości”. Zatem wbrew temu, co niektórzy utrzymują, „Kościół jest – zarówno przed Soborem, jak i po nim – tym samym Kościołem, jednym, świętym, katolickim i apostołskim, pielgrzymującym przez dzieje”. Na tej drodze z wdzięcznością i uznaniem możemy patrzeć na dzieło Soboru Watykańskiego II. Co więcej, „jeśli go odczytujemy i przyjmujemy w świetle prawidłowej hermeneutyki, może on być i coraz bardziej stawać się wielką mocą służącą zawsze potrzebnej odnowie Kościoła”⁴⁸.

Dopełniając stanowiska papieża Ratzingera, warto w tym miejscu zauważyć, iż zwolennicy pozycji tradycjonalistycznej, negując ciągłość dokumentów Soboru z Tradycją, stają się tym samym admiratorami „hermeneutyki zerwania” *à rebours*. W ten sposób potwierdza się to, o czym mówił Benedykt XVI podczas spotkania w Auronzo di Cadore: «hermeneutika zerwania» praktykowana jest zarówno przez „błędny progresywizm”, jak i „antykoncylaryzm”⁴⁹. „Zwolennicy obu tych stanowisk utrzymują, iż Sobór Watykański II dokonał zerwania z Tradycją. Różnica między nimi jest taka, że progresiści to rzekome

⁴⁶ Por. Paweł VI, *Przemówienie do Ojców Soborowych podczas Mszy świętej na zakończenie ostatniej sesji publicznej*, 7 grudnia 1965, AAS 58 (1966), s. 51–59.

⁴⁷ Pogłębiając opis owego dialogu ze światem, niełatwego na przestrzeni wieków, Benedykt XVI zauważa „jakby trzy kręgi zagadnień, które w dobie Soboru Watykańskiego II czekały na rozstrzygnięcie”: po pierwsze „należało zdefiniować w nowy sposób relację między wiarą a nowoczesną nauką”; po drugie „należało określić w nowy sposób relację między Kościołem a nowoczesnym państwem”; i wreszcie „kwestia wymagająca zdefiniowania na nowo relacji między wiarą chrześcijańską a religiami świata”.

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, dz. cyt.; Tenże, „*Porta fidei*”, 10.

⁴⁹ Por. Benedykt XVI, *Spotkanie z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso*, 24 lipca 2007, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore.html [15 lipca 2015].

zerwanie oklaskują, zaś tradycjoniści – oplakują. Tymczasem, zdaniem papieża, żadnego zerwania nie było!”⁵⁰

Na kanwie co rusz ożywianej dyskusji wokół hermeneutyki Soboru, warto – śladem refleksji G. Routhiera – zwrócić uwagę na swoisty paradoks: otóż analizując zarówno wypowiedzi Magisterium, jak i twórczość teologiczną, trudno oprzeć się wrażeniu, iż – jak nigdy dotąd – intensywnie dyskutowany jest temat hermeneutyki Soboru, podczas gdy same teksty soborowe są coraz mniej czytane, cytowane i rozważane. To sytuacja kompletnie przeciwna do tej, która dominowała w latach następujących po zamknięciu Soboru Watykańskiego II: wówczas teksty były nie tylko publikowane, ale także komentowane i stale konsultowane, zaś niewiele miejsca poświęcano zagadnieniu hermeneutyki. Różnie można to interpretować: G. Routhier w nadmiernej „gorączce hermeneutycznej”, na którą wydaje się cierpieć obecnie organizm kościelny, każe widzieć przejaw głębokiego niepokoju co do pozycji, jaką należałoby przyjąć wobec „wielkiego i świętego Soboru”. Wydaje się wrzastać w liczbę obóz tych, którzy chcieliby zepchnąć uchwały soborowe w otchłań zapomnienia bądź przynajmniej je zneutralizować poprzez ich banalizację. Skutkiem tego jest, jak zauważa kanadyjski teolog, „niebezpieczeństwo przeprowadzenia strategicznych działań mających na celu raczej osłabienie wymowy tekstów soborowych, aniżeli stworzenie metody, która pomogłaby nam je zrozumieć i nimi żyć”. W ten sposób hermeneutyka i toczony wokół niej spory mogą stać się swoistą „kokieterią, elegancką dyskusją, która ukryje prawdziwą pracę, jaka na nas czeka: ponowne przyjęcie dokumentów i przeniesienie nauczania Soboru w konkret życia Kościoła”⁵¹. Wszak teksty te, pozostając wielką łaską, zostały nam dane jako niezawodna busola, mająca wskazywać Kościołowi drogę w XXI wieku. W miarę upływu lat dokumenty te „nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła”⁵².

* * *

8 grudnia 1965 roku, dzień uroczystego zamknięcia Soboru Watykańskiego II na placu Świętego Piotra w Rzymie, żadną miarą nie doprowadził do zakończenia dyskusji wokół zarówno samego zgromadzenia i jego obrad, jak

⁵⁰ R. Dudała, *(Po)soborowy koniec świata*, „Więź”, 4 (642) (2012), s. 126.

⁵¹ G. Routhier, *Ermeneutiche recenti del Concilio Vaticano II*, w: *Concilio Vaticano II. Una bussola per il Terzo millennio*, red. G. Canobbio i P. Grassi, Roma 2013, s. 51–57.

⁵² Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, 57, 6 stycznia 2001, AAS 93 (2001), s. 266–309.

i sposobów realizacji jego wskazań. W Liście apostolskim *In Spiritu Sancto* Paweł VI, *quibus Concilio Oecumenico Vaticano Secundo finis imponitur*, wyraził pełną aprobatę dla wszystkiego tego, co zostało wspólnie zdecydowane, prosząc, by było to „wiernie i skrupulatnie zachowane przez wszystkich wiernych”⁵³. Niecały miesiąc później ogłoszony został list *Finis Concilio Oecumenico Vaticano II*, na mocy którego ustanowiono strukturę posoborową obejmującą organy podobne do tych z komisji soborowych⁵⁴. Niestety, wiele do życzenia pozostawiła ich praca, co niewątpliwie wpłynęło także na właściwą recepcję soborowych uchwał. Choć w toku recepcji nie uniknięto błędów czy nadużyć, kłamliwie i ze złą wolą przypisywanych *Vaticanum Secundum*, nie osłabiło to jednak zaangażowania kolejnych papieży w dzieło soborowej odnowy.

Paweł VI, w homilii podczas uroczystej Mszy św. na zakończenie Soboru 8 grudnia 1965 r., kierując swoje uniwersalne pozdrowienie, wyraził nadzieję, by mogło ono

rozpalić nową iskrę Bożej miłości w naszych sercach; iskrę, która może wzniecić ogień dla zasad, nauki, postanowień, które Sobór zdecydował, a które, rozpalane miłością, mogą rzeczywiście sprawić w Kościele i w świecie tę odnowę myśli, działania, obyczajów, siły moralnej, radości i nadziei, co było celem samego Soboru⁵⁵.

Z kolei Jan Paweł I w skierowanym za pośrednictwem mediów przemówieniu po zakończonym konklawe 27 sierpnia 1978 r., będącym zarazem pierwszym Orędziem *Urbi et Orbi*, obwieszczył:

Pragniemy więc bez wytchnienia realizować dziedzictwo Soboru Watykańskiego II, którego pełne mądrości normy muszą zostać wcielone w życie w sposób jeszcze pełniejszy, bacząc przy tym, aby być może szlachetne, lecz nieopatrzne impulsy nie wypaczały ich treści i znaczenia, i aby z drugiej strony, siły hamujące i nieśmiałe nie uczyniły zbyt powolnym wspaniałego rozmachu odnowy i życia⁵⁶.

Jego następca, Jan Paweł II, wielokrotnie odwoływał się zarówno do wydarzenia Soboru, jak i do jego bogatego nauczania. Stąd też szczególnej wagi nabierają słowa z *Testamentu* Ojca Świętego zapisane pod datą 17 marca 2000 r.:

⁵³ Por. Paweł VI, *List apostolski „In Spiritu Santo” na zakończenie Soboru Ekumenicznego*, 8 grudnia 1965, AAS 58 (1966), s. 18–19.

⁵⁴ Por. Paweł VI, *List apostolski w formie motu proprio „Finis Concilio Oecumenico Vaticano II” ustanawiający komisje posoborowe*, 3 stycznia 1966, AAS 58 (1966), s. 37–40.

⁵⁵ Paweł VI, *Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny podczas uroczystości zamknięcia Soboru Powszechnego Watykańskiego II*, 8 grudnia 1965, AAS 58 (1966), s. 5–8.

⁵⁶ Jan Paweł I, *Orędzie „Urbi et Orbi”*, 27 sierpnia 1978, AAS 70 (1978), s. 691–700.

Stojąc na progu trzeciego tysiąclecia „in medio Ecclesiae”, pragnę raz jeszcze wyrazić wdzięczność Duchowi Świętemu za wielki dar Soboru Watykańskiego II, którego wraz z całym Kościołem – a w szczególności z całym Episkopatem – czuję się dłużnikiem. Jestem przekonany, że długo jeszcze dane będzie nowym pokoleniom czerpać z tych bogactw, jakimi ten Sobór XX wieku nas obdarował. Jako biskup, który uczestniczył w soborowym wydarzeniu od pierwszego do ostatniego dnia, pragnę powierzyć to wielkie dziedzictwo wszystkim, którzy do jego realizacji są i będą w przyszłości powołani. Sam zaś dziękuję Wiecznemu Pasterzowi za to, że pozwolił mi tej wielkiej sprawie służyć w ciągu wszystkich lat mego pontyfikatu⁵⁷.

Do tych słów swojego poprzednika nawiązał Benedykt XVI w pierwszym swoim przemówieniu na zakończenie Mszy św. sprawowanej z Kolegium Kardynalskim w Kaplicy Sykstyńskiej:

(...) podejmując posługę następcy Piotra, pragnę z mocą potwierdzić zdecydowaną wolę dalszego wprowadzania w życie Soboru Watykańskiego II, idąc za moimi poprzednikami, wierny ciągłości dwóch tysięcy lat tradycji Kościoła. (...) Z biegiem lat dokumenty soborowe nie straciły aktualności, a nawet zawarte w nich nauczanie okazuje się szczególnie stosowne do nowych wymogów Kościoła i obecnego społeczeństwa określanego jako zglobalizowane⁵⁸.

Za deklaracje poparcia dla «hermeneutyki reformy» uznają komentatorzy słowa papieża Franciszka z listu do abpa Agostina Marchetto, którego nazywa „najlepszym interpretatorem Soboru Watykańskiego II”⁵⁹. Z kolei na konieczność interpretowania soborów powszechnych jako nie dającej się rozerwać ciągłości kościelnego nauczania wskazuje papież Franciszek w liście do kardynała Waltera Brandmüllera, swojego wysłannika na obchody 450-lecia zakończenia Soboru Trydenckiego.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Testament*, „L'Osservatore Romano”, wydanie specjalne, 1 maja 2011, s. 5–8.

⁵⁸ Benedykt XVI, „*Missa pro Ecclesia*”. Przemówienie na zakończenie wspólnej celebracji z Kardynałami Elektorami w Kaplicy Sykstyńskiej, 20 kwietnia 2005, AAS 97.5 (2005), s. 694–699.

⁵⁹ Franciszek, *List do arcybiskupa Agostina Marchetto, Sekretarza Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migratorów i Podróżujących, z okazji prezentacji książki „Primato pontificio ed episcopato. Dal primo millennio al Concilio ecumenico Vaticano II – Studi in onore dell'arcivescovo Agostino Marchetto”*, 7 października 2013, [http://vaticaninsider.lastampa.it/inchieste-ed-interviste/dettaglio-articolo/articolo/concilio-29839/\[15.07.2015\]](http://vaticaninsider.lastampa.it/inchieste-ed-interviste/dettaglio-articolo/articolo/concilio-29839/[15.07.2015]).

Albowiem „hermeneutyka reformy” – pisze Ojciec Święty – którą mój poprzednik Benedykt XVI przedstawił w 2005 r. Kurii Rzymskiej, odnosi się w nie mniejszym stopniu do Soboru Trydenckiego, niż do Watykańskiego II. Istotnie tego typu interpretacja wyraźniej naświetla ważną właściwość Kościoła, jakiej użył sam Pan⁶⁰.

Ta tak jednoznaczna aprobata kolejnych następców św. Piotra dla wydarzenia Soboru Watykańskiego II i jego nauczania w sposób jednoznaczny określa pozycję *Magisterium Ecclesiae* wobec tych, którzy uparczywie chcą widzieć w Soborze jedno z największych, jeśli nie największe nieszczęście w historii Kościoła⁶¹. Jednak w ślad za tym powinna podążyć wola ponownego odkrycia Soboru i orędzia jego dokumentów: pozwoli to przywrócić kontakt z samym wydarzeniem, usłyszeć Słowo Boże, które przewodziło tamtemu zgromadzeniu biskupów, wsłuchać się w radości i nadzieje, smutki i trwogi ludzi współczesnych, zyskać doświadczenie rozeznania, dialogu i zmiany, a wreszcie kolegialności. Trzeba nam bowiem pamiętać, iż każda próba odrywania tekstów *Vaticanum II* od doświadczenia, które im stale towarzyszy, obarczona jest ryzykiem skazywania się na ich niezrozumienie. A przecież wezwani jesteśmy do tego, by wzorem ewangelicznego ojca rodziny wydobywać ze skarbcza Kościoła „rzeczy nowe i stare” i w ten sposób wyjaśniać i przybliżać Dobrą Nowinę zarówno „swoim”, jak i tym, „którzy nie są z tej owczarni” (por. Mt 13,51-52).

Summary

POSTCONCILIUM: AROUND THE RECEPTION, CHARACTER AND HERMENEUTICS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

The currently celebrated 50th anniversary of the end of the Second Vatican Council is an opportunity to revive the debate surrounding this most important event in the history of the Church of the 20th century. The congregation itself, as well as the adopted documents, the certain whole, together with the following period of *postconcilium*.

Three questions appear to be crucial for the description and understanding of what happened then, which has had its effects in the Church today. Firstly,

⁶⁰ Franciszek, *List do Kardynała Waltera Brandmüllera, specjalnego wysłannika na uroczystości 450. rocznicy zakończenia Soboru Ekumenicznego Trydenckiego*, 19 listopada 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/la/letters/2013/documents/papa-francesco_20131119_brandmuller-450-chiusura-concilio-trento.html [15.07.2015].

⁶¹ Por. R. Dudała, *(Po)soborowy koniec świata*, art. cyt., s. 125.

the *reception* of the Council, the mistaken formula of which established the distinction between the pre- and post-conciliar Church. Its periodization includes the following three stages: enthusiasm, disillusionment and balance (synthesis). Secondly, the *character* of the Council, which focuses the discussion on the nature of the Council: highlighting its pastoral value unfairly detracts from its doctrinal importance. And thirdly, the *hermeneutics* and the dispute between the ideas of continuity and discontinuity.

Meanwhile, the proposal of the „hermeneutics of reform” should be regarded as appropriate. However, a proposal for theoretical reflection cannot substitute the necessity of returning to documents, which should be studied, commented upon and transferred into the context of the Church’s life.

Keywords: Second Vatican Council, Council hermeneutics, *postconcilium*, the Council reception

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, hermeneutyka soborowa, *post-concilium*, recepcja soborowa

Ks. dr Rafał DUDAŁA – ur. w 1975 r. w Kielcach; absolwent Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego (specjalizacja: nauka społeczna Kościoła), filologii polskiej na Wydziale Humanistycznym obecnego Uniwersytetu Jana Kochanowskiego; współtwórca i pierwszy redaktor czasopisma „Obecni”; stale współpracuje z kwartalnikiem „Więź”; wykładowca kieleckiego Wyższego Seminarium Duchownego oraz duszpasterz akademicki i duszpasterz przedsiębiorców. Wydał m.in. *Kod Jana Pawła II* (Kielce 2010; wyd. II 2013). Zainteresowania: relacja religia – polityka (wolność religijna), teologia polityczna, socjologia religii, historia Soboru Watykańskiego II.