

Debata wokół hermeneutyki Soboru*

Henry Donneaud OP

Hermeneutyka to uczone słowo, którego użycie mogłoby uchodzić za pretensjonalne, gdyby nie stało się nieuniknione. Jego etymologia odsyła do pojęcia interpretacji, zwłaszcza do interpretacji tekstów sakralnych. Hermes, posłaniec bogów, interpretował ich rozporządzenia. Według najbardziej dosłownego i starożytnego użycia „hermeneutyka” oznacza sztukę interpretacji, metodę albo technikę interpretacji tekstu. Wykonanie egzegezy perykopy Ewangelii albo tekstu św. Augustyna na sposób Ojca Kościoła, doktora scholastycznego albo egzegezy ze szkoły historyczno-krytycznej to właśnie praca hermeneutyczna. Podobnie odczytanie i komentowanie jakiegokolwiek dekretu Soboru Watykańskiego II jest zależne od hermeneutyki.

W XX wieku termin ten otrzymał drugi wymiar znaczeniowy, na poziomie bardziej filozoficznym, w zakresie epistemologii. Nie oznacza już samego aktu interpretacji, lecz proces przejścia od jednej interpretacji do drugiej; nie zespół technik czy metod egzegetycznych, ale najbardziej podstawowy i krytyczny poziom samej teorii interpretacji. Hermeneutyka, idąc w przeciwnym kierunku niż egzegeza tekstu, zmierza do wskazania kluczy interpretacyjnych, warunków, przedzałożeń i wkładu [odbiorcy], które kierują interpretacją i na nią wpływają. Chodzi tu więc o krytykę interpretacji.

W tym znaczeniu praca nad hermeneutyką *Vaticanium II* nie oznacza dodawania kolejnego historycznego, doktrynalnego czy pastoralnego komentarza do tekstów soborowych. Chodzi tu raczej o zbadanie w sposób krytyczny kluczy i przedzałożeń interpretacyjnych, kierujących różnymi wykładaniami tekstów soborowych powstałymi po publikacji tych tekstów lub nawet po ich obmyśleniu, aby wyróżnić leżący u ich podstaw wkład własny [interpretujących], zwłaszcza w wymiarze ideologicznym czy po prostu teologicznym.

* *Vatican II, 50 ans après. Interprétation, réception, mise en œuvre et développements doctrinaux 1962-2012*, J.-F. Galinier-Pallerola, C. Delarbre, H. Gagnard (red.), Artège 2012, ss. 31-59, tłum. za przedrukiem w „La Nef”, nr 249, czerwiec 2013.

Krytyczna relektura interpretacji *Vaticanum II*, czyli hermeneutyka Soboru Watykańskiego II, mogła pojawić się dopiero po upływie wystarczająco długiego czasu, w ciągu którego Sobór był najpierw czytany, interpretowany i aplikowany, zanim jego bezpośrednio i niejako spontaniczne odczytanie oraz aplikacje, niekiedy sprzeczne, skomplikowane i konfliktogenne, same stały się przedmiotem krytycznej, pośredniej i świadomej relektury. Debata nad hermeneutyką *Vaticanum II* zbiegła się *de facto* w czasie z rozpoczęciem obchodów jubileuszowych oraz z pierwszymi wzmiankami Magisterium Kościoła w nauczaniu uroczystym o konieczności określenia i wyznaczenia ram dla interpretacji Soboru, aby uchronić go przed interpretacjami niewłaściwymi i niebezpiecznymi. Wraz z hermeneutyką Soboru oraz kościelną dyskusją, która rozpoczęła się nad tą kwestią, pojawiło się więc pytanie o „klucze interpretacyjne” Soboru. Same [jego] teksty nie są tu wystarczające, ponieważ można je zinterpretować różnorako, nawet w sposób wykluczający się. Należy starannie wskazać lekturę trafną, lekturę autentycznie kościelną z uwagi na to, że tak autorem, jak i pierwszym czytelnikiem Soboru jest sam Kościół pod natchnieniem Ducha Świętego.

W tym celu trzeba przypomnieć dwa znaczące momenty, które wyznaczyły ramy tej debaty. Pierwszym z nich był Synod Nadzwyczajny zwołany w 1985 roku przez Jana Pawła II z okazji dwudziestej rocznicy zamknięcia Soboru. Drugim – przemówienie do Kurii Rzymskiej wygłoszone w grudniu 2005 roku przez Benedykta XVI z okazji czterdziestej rocznicy zamknięcia Soboru podczas pierwszego roku jego pontyfikatu. Po opisaniu różnych rodzajów hermeneutyki, które ukształtowały się podczas tych dwóch etapów, oraz przedstawieniu mojej własnej typologii hermeneutycznej przeanalizuję „hermeneutykę reformy” zaproponowaną Kościołowi przez Benedykta XVI, ilustrując ją szczegółowym zagadnieniem wolności religijnej.

I Diachroniczna typologia hermeneutyki

Synod 1985 roku

Synod biskupów w 1985 roku wyznaczył ważną datę w historii hermeneutyki *Vaticanum II*. Wtedy właśnie Magisterium Kościoła, na poziomie jednej ze znaczących instancji, postanowiło

podsumować recepcję Soboru, zwłaszcza w wymiarze, w jakim teksty soborowe były odbierane, rozumiane i aplikowane. Już wybór Jana Pawła II uwidoczniał występowanie pewnej *via media* albo *tertia via* pomiędzy skrzydłem postępowym a skrzydłem konserwatywnym w Kościele. Papież Polak zawsze chciał, aby Sobór stanowił *stały punkt odniesienia dla wszystkich poczynań duszpasterskich, w świadomym wysiłku przekładania jego wskazań na język konkretnych i wiernych zastosowań*¹. Pod pojęciem „wiernych zastosowań” kryje się troska o badanie, weryfikowanie, a przede wszystkim korygowanie i naprostowywanie pewnych sposobów zastosowania [nauczania] Soboru, które przyczyniły się do mnożenia trudności w Kościele posoborowym.

Synod 1985 roku wyznaczył trzy cele: „celebrować, badać, głosić Sobór”. Czasownik „badać” nie wyraża tu intencji osądzania ważności samego *Vaticanum II*, czego zwykły Synod nie mógłby zrobić w odniesieniu do Soboru ekumenicznego, lecz intencję potwierdzenia, przypomnienia i oficjalnego zastrzeżenia, że Sobór „jest prawowitą i prawomocną interpretacją depozytu wiary zawartego w Piśmie Świętym oraz żywej Tradycji Kościoła”. Na tym przykładzie widać dobrze ogólne staranie określenia warunków właściwej interpretacji Soboru w obrębie Tradycji Kościoła i w zgodności z depozytem wiary: sprawdzenie, czy Sobór jest poprawnie interpretowany.

Przy okazji Synodu liczni teologowie usiłowali podsumować różne tendencje recepcji i interpretacji Soboru, które zdążyły się już pojawić przed Synodem. Trzech z nich doszło do zbieżnych wniosków. A. Dulles, W. Kasper i H. J. Pottmeyer dostrzegli trzy główne nurty, które można streścić następująco.

Podczas dwóch pierwszych faz euforii, a następnie rozczarowania, odpowiadającym pierwszemu piętnastoleciu po Soborze, wyrosły dwie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony był to nurt postępowy, dla którego Sobór miał oznaczać zerwanie z katolicyzmem potrydenckim i który wzywał do dynamicznej interpretacji tekstów soborowych raczej według kryterium ducha Soboru i jego nowości niż na podstawie obiektywnie danych soborowych dokumentów oficjalnych. Z drugiej strony nurt konserwatywny, który – w celu zatrzymania procesu wykorzeniania wiary, usiłując restaurować niebezpiecznie naruszony porządek – miał w korpusie

¹ Konstytucja Apostolska *Fidei Depositum* (ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Watykańskim II) [wszystkie przypisy pochodzą od redakcji].

soborowym podkreślić przede wszystkim potwierdzenie nauczania Trydentu i *Vaticanum I*, aby nadać mu hermeneutykę zgodną z tradycją, bez ewolucji czy też korekty.

Wreszcie na początku lat 80. pojawiła się też trzecia tendencja – syntetyzująca, dążąca do przekroczenia zbyt wybiórczej dychotomii, na której opierały się dwie pierwsze tendencje, a w ten sposób do wypracowania autentycznej syntezy hermeneutycznej nowego ze starym w teologii soborowej: „Tam, gdzie Sobór zadowala się zestawieniem formuły tradycyjnej z nowatorską, zachęca się interpretujących do szukania spójnej syntezy, która umożliwiłaby uznanie obydwu”.

Każdej z tych trzech tendencji odpowiada *de facto* inny rodzaj hermeneutyki:

Hermeneutyka postępową, interpretująca Sobór w oparciu o jego „ducha”, według której w Soborze należy mniej skupiać się na tym, co powiedział, niż na tym, co powinien był powiedzieć, czego powiedzieć nie mógł i co należy mu umożliwić teraz: „Przez wierność Soborowi przekroczyć Sobór”. Interpretować Sobór znaczy więc dopełnić go, zrealizować i dokończyć przez przekroczenie jego samego.

Z kolei hermeneutyka konserwatywna, przeciwstawiając się hermeneutyce postępowej i chcąc powstrzymać wykorzenienie Kościoła przez neomodernizm, zmierzała do marginalizowania nowego nauczania soborowego, podkreślając dla kontrastu te twierdzenia soborowe, które najwyraźniej wpisują się tradycję poprzednich Soborów, a których autorytet powinien służyć jako reguła interpretacyjna umożliwiająca rozbrojenie nowości obecnych w literze tekstów.

Hermeneutyka syntezy zaś odrzucała rozdzielanie litery Soboru i jego ducha oraz, na podstawie hasła „cały Sobór, tylko Sobór”, zmierzała do wypracowania „otwartej syntezy” zdolnej do zintegrowania nowych danych Soboru bez pomijania ich albo zaciemniania, w procesie żywej Tradycji Kościoła, w pełnej zgodności z niezmiennym depozytem wiary.

Uderzające jest to, że pierwsze dwa rodzaje hermeneutyki tak samo zmierzają, na zasadzie zbieżności przeciwieństw, do selektywnego i korygującego podporządkowania lektury tekstów soborowych czynnikowi zewnętrznemu: duchowi Soboru w przypadku

pierwszego, tradycji Soborów bezpośrednio go poprzedzających w przypadku drugiego. Trzeci typ hermeneutyki przeciwnie – opiera się na zasadzie, według której wszystkie teksty soborowe powinny zostać przyjęte *a priori* jako autorytatywne i prawomocne, nawet jeśli ewentualne rozbieżności perspektyw, które mogą być obecne w literze samych formuł (w odniesieniu zarówno do wewnętrznych twierdzeń samego Soboru, jak i do niektórych twierdzeń wcześniejszej Tradycji), powinny zostać przewyciężone dzięki teologicznej pracy interpretacyjnej.

Oczywiste jest, że Magisterium Kościoła, zarówno u samego Jana Pawła II, jak i wyrażone przez cały Synod, chciało przedłożyć ten trzeci typ hermeneutyki jako jedyny prawdziwie zdolny do zagwarantowania Soborowi jego pełnej owocności.

Przemówienie Benedykta XVI z grudnia 2005 roku

Dwadzieścia lat później Benedykt XVI na nowo podjął problem hermeneutyki soborowej przy okazji swojego przemówienia do Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005 roku. Podział na trzy rodzaje hermeneutyki, które właśnie przedstawiliśmy, Papież zastąpił jedną dychotomią. W rezultacie przeciwstawił „hermeneutykę nieciągłości i zerwania” „hermeneutyce reformy”.

„Hermeneutyka nieciągłości i zerwania” wychodzi od stwierdzenia napięcia wewnątrz tekstów Soboru między nowościami pobudzonymi przez ducha Soboru a potwierdzeniem starych stwierdzeń, których domagała się mniejszość soborowa. Kompromisy konieczne do przyjęcia tekstów ograniczają ich zasięg tak, że prawdziwy Sobór umiejscawiany jest w nowościach: „Jednym słowem, należy iść nie za tekstami Soboru, lecz za jego duchem”. Prawdziwy Sobór wraz ze swoim duchem znajduje się w nowości, w nowatorskim dynamizmie, który staje się zarazem podstawowym kryterium interpretacji Soboru.

„Hermeneutyka reformy” przeciwnie – charakteryzuje się wysiłkiem zinterpretowania Soboru w świetle pewnej „syntezy wierności i dynamizmu”, według „pochodu nowości w ciągłości”. Benedykt XVI przedstawia tę reformistyczną hermeneutykę jako całkowicie zbieżną z samymi intencjami, jakie Jan XXIII i Paweł VI przypisywali Soborowi: aby przekazać współczesnemu światu autentyczną doktrynę katolicką na sposób czysty i spójny, bez

rozmywania jej bądź zniekształcania, należy ją wyrazić w nowy sposób. Sobór wypowiada oczywiście nowe słowa, lecz mają one na celu wyłącznie lepsze sformułowanie, wyrażenie i przekazanie współczesnemu światu niezmiennego skarbu depozytu wiary Chrystusa. Poza trwałością przekazanej prawdy Benedykt XVI podkreśla przede wszystkim ciągłość jedyne podmiotu-Kościół jako klucza do takiej hermeneutyki reformy: to ten sam i jedyny podmiot-Kościół, podmiot przyjmujący, praktykujący i przekazujący zbawienie w Jezusie Chrystusie, który odnawia się w ciągłości, kontynuując swoje pielgrzymowanie. Wzrasta, ewoluuje, rozwija się, pozostając zarazem tym samym [podmiotem].

Można spytać, jaka jest różnica w kwestii przedstawienia problemu hermeneutyki pomiędzy triadą z 1985 roku oraz dychotomią wyłożoną przez Benedykta XVI. Zdaje się, że „hermeneutyka nieciągłości i zerwania” koresponduje z „hermeneutyką postępową” Kaspera czy Pottmeyera, z jej grą między tekstami a duchem Soboru, jedynym duchem poświadczającym autentyczny Sobór Watykański II, za cenę zerwania z Kościołem przedsoborowym. Niedługo wrócimy jeszcze do faktu, że dychotomia Benedykta XVI nie mówi nic wprost o hermeneutyce „konserwatywnej”, jakby cały problem zniknął z tej strony. Na razie zauważmy, wraz z M. Rhonheimerem, że „Benedykt XVI w ogóle nie przedstawił błędnej hermeneutyki nieciągłości «hermeneutyce ciągłości»; wyjaśnił raczej, że «hermeneutyka nieciągłości przeciwstawia się hermeneutyce reformy»”. Wybór tego ostatniego słowa jest szczególnie ważny, ponieważ „reforma” pozwala Benedyktowi XVI ująć tę część nowości, która została wyraźnie podjęta przez Sobór – czego nie wyrażałoby samo określenie „hermeneutyka ciągłości”.

Jest jasne, że dzięki pojęciu „reformy” Benedykt XVI chciał wprowadzić do refleksji teologicznej nad hermeneutyką soborową koncept zdolny do zdefiniowania uprawnionego styku między starym i nowym. Pojęcie „syntezy” wykorzystane przez Dullesa w 1985 roku jest w tym względzie niewystarczające, ponieważ jest za mało precyzyjne i zbyt zewnętrzne wobec tej jedynej i specyficznej rzeczywistości, którą jest Kościół i jego przesłanie o zbawieniu powierzone mu przez Zbawiciela. Koncept „reformy” pozwala dokładniej dotknąć kluczowego momentu teologicznej trudności: jak umożliwić Kościołowi lepsze naświetlenie, lepsze uwypuklenie

[treści jego] orędzia, aby mógł je lepiej głosić i przekazywać współczesnemu światu w formie autentycznej, nieziennej, ostatecznej i pełnej. Nie chodzi o zmienianie w jakikolwiek sposób substancjalnej formy, istoty doktryny Kościoła, lecz raczej o pogłębienie, rozwinięcie i rozszerzenie w niej nowych możliwości, bez zmiany czy zepsucia, ale poprzez progres, rozwinięcie, względnie korektę, jeśli forma oryginalna mogła zostać zmieniona na przestrzeni wieków. Nie chodzi wyłącznie o wypracowanie syntezy nowego i starego, lecz o proces pogłębienia, rozwoju, wzrostu, jak również oczyszczenia podmiotu, który pozostaje substancjalnie ten sam, w swojej jedynej „formie” w metafizycznym znaczeniu tego słowa, ale który wzrasta w konfrontacji z nowymi pytaniami i problemami napotykanymi przez siebie.

W rozważanym tu przypadku, według Benedykta XVI, proces wzrostu i pogłębienia doktrynalnego dokonuje się dzięki zdaniu sobie sprawy z nowej rzeczywistości, jaką jest świat nowożytny, wraz z trzema kręgami zagadnień: 1. relacje między wiarą a nauką; 2. relacje między Kościołem a państwem nowożytnym; 3. relacje między wiarą chrześcijańską a religiami świata. W obliczu każdego z tych kręgów tematycznych Sobór zaproponował odpowiedzi, które można przyjąć i zrozumieć w ich prawdzie wyłącznie w świetle tej „hermeneutyki reformy”, bez radykalnego i substancjalnego zerwania, jak również bez skostnienia albo sklerozyzacji niewiernej względem historycznej drogi Kościoła.

II Próba syntezy typologii

Triadę z roku 1985 oraz dychotomię Benedykta XVI proponuję dziś zastąpić podziałem czwórkowym, wyróżniając cztery typy hermeneutyki Soboru. W ciągłości z tymi oboma wcześniejszymi modelami, aby wydobyć z nich teologiczny potencjał, trzeba zarazem zdać sobie sprawę z aktualnego stanu interpretacji Soboru wewnątrz wspólnoty katolickiej, a przede wszystkim lepiej wskazać zarówno zasady, jak i czynniki ujęte przez „hermeneutykę reformy” zaproponowaną przez Papieża jako autentyczny i pewny program hermeneutyczny. W związku z ryzykiem skomplikowania tematu podzieliłem cztery rodzaje hermeneutyki na dwie podgrupy: z jednej strony nieciągłości i zerwania, z drugiej zaś ciągłości.

Hermeneutyka nieciągłości oraz hermeneutyka zerwania charakteryzują się generalnie kładzeniem akcentu na punkty zerwania: w licznych miejscach swojego przesłania i swojej nowości (teksty lub duch) *Vaticanum II* miało zerwać z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, zakładając świadome zerwanie tradycji. Wydaje się nam jasne, że dwa przeciwstawne stanowiska spotykają się w tej „hermeneutyce nieciągłości”, jedno kontestujące autorytet Soboru, drugie próbujące wyprowadzić Sobór poza jego własne ramy:

- Z jednej strony „hermeneutyka nieciągłości” ma oblicze integrystyczne. Według tej hermeneutyki wszystkie nowości *Vaticanum II* należy rozumieć w kategoriach zerwania z tradycją, ponieważ pewne aspekty nauczania Soboru zaprzeczają niektórym twierdzeniom uznanym przez wcześniejsze Magisterium. Stwierdzenie tego zerwania wystarcza, by zdyskwalifikować Sobór, albo przynajmniej jego nowatorskie nauczanie, w imię niemożliwości, aby Magisterium autentyczne zaprzeczało samo sobie. Wcześniejsza tradycja, zwłaszcza ta przekazana przez Magisterium papieskie, narzuca się późniejszemu Soborowi bez możliwości, aby ten ostatni zmieniał jej stanowisko, a tym bardziej żeby był z nim sprzeczny. Stąd, ponieważ wiele punktów *Vaticanum II* naucza nowości, które stoją w sprzeczności z wcześniejszą tradycją, Sobór, przynajmniej w tych punktach, dyskwalifikuje się i nie powinien być słuchany przez wiernych. Podobne stanowisko znaleźć można nie tylko w kręgach „integrystycznych” czy „lefebrystowskich”, lecz również wśród niektórych „katolików soborowych” (Brunero Gherardini, Roberto de Mattei).
- Z drugiej strony „hermeneutyka nieciągłości” ma oblicze postępowe. Znajdujemy tu po prostu to, co określił również Benedykt XVI, a mianowicie wezwanie do przekroczenia litery Soboru w imię ducha Soboru.

Różnica między tymi dwoma typami hermeneutyki nieciągłości jest rażąca: pierwszy, integrystyczny, odkrywa w samej literze Soboru zerwanie z tradycją sprzeczne z zasadą nieomyłności i niezmienności Kościoła w jego misji nauczania zbawiennej prawdy. Drugi, rozczarowany powściągliwością litery tekstów soborowych, wzywa do programowego zerwania w przyszłości nie tylko z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, lecz również z samymi dokumentami soborowymi. Jednak w obu przypadkach mamy do czynienia

z podważeniem autorytetu tekstów soborowych w imię bądź to wcześniejszej tradycji, bądź to ducha Soboru i przyszłych reform, do których się wzywa.

Z kolei rodzaje „hermeneutyki ciągłości” łączy to, że w interpretacji i recepcji Soboru podkreślają zasadę ciągłości. Spotykają się w przekonaniu, że Sobór nie zerwał z tradycją i nie wpisuje się w radykalną nieciągłość z wcześniejszym nauczaniem Kościoła. To stanowisko w stosunku do Soboru i jego ciągłości może być jednak podparte dwoma typami argumentów. Po pierwsze, na podstawie apriorycznego przekonania: będąc jedną z dwóch najwyższych instancji magisterialnych cieszących się głęboką asystencją Ducha Świętego, Sobór ekumeniczny wypowiadający się w jedności z Następcą Piotra nie może się mylić przez zerwanie z tradycją, której jest wszakże najbardziej autorytatywnym narzędziem oraz interpretatorem. Po drugie, na podstawie stwierdzenia aposteriorycznego, w większym lub mniejszym stopniu wymagającego dowodzenia ze względu na poszczególne tematy: lektura tekstów oraz analiza wydarzenia soborowego ukazują, że Sobór nie zerwał z tradycją.

Na tej podstawie możemy wyróżnić trzy typy „hermeneutyki ciągłości”, z których zachowam wyłącznie dwa, szybko odrzucając trzeci. Opiera się on mianowicie na pewnym rozczarowaniu czy zawodzie, które można podsumować następująco: wydawało się, że Sobór nie zerwał wystarczająco z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, że reformy, które promował, nie dotykając tradycyjnych struktur kościelnych, są wyłącznie pozorne, że zabrakło odwagi, aby iść dostatecznie daleko w przystosowaniu się do świata współczesnego. Jedynym rozwiązaniem byłoby zwołanie nowego Soboru, który wreszcie odważyłby się pójść dalej w kierunku zerwania. Taka forma „hermeneutyki ubolewania nad ciągłością” ostatecznie zbliża się dość blisko do „hermeneutyki nieciągłości w wydaniu postępowym” ze swoją własną nutą większego oderwania od Soboru, od którego nie oczekuje się już niczego wielkiego – również od jego ducha, skoro twierdzi się, że jest faktycznie zbyt odległy od litery, aby mógł być prawdziwie użyteczny. Cóż może zostać z Soboru, jeśli jego duch jest już na tym etapie zneutralizowany, wyrugowany i wyjałowiony przez jego literę?

Zostańmy więc przy dwóch podstawowych formach „hermeneutyki ciągłości”: z jednej strony „statyczna hermeneutyka ciągłości”, z drugiej zaś „dynamiczna hermeneutyka ciągłości”.

- „Styczna hermeneutyka ciągłości” w imię ciągłości gwarantowanej przez instancję Magisterium relatywizuje, umniejsza, względnie rozbraja i zaciemnia elementy nowości *Vaticanum II*, jakby w rzeczywistości nie należały do substancji nauczania soborowego oraz jak gdyby ich wprowadzenie mogło być ograniczone lub zawieszane bez negocjowania samego Soboru. Esencja Soboru nie polega na nowości, lecz na ciągłości z poprzednimi Soborami. Można tu odnaleźć częściowo to, co Dulles i Kasper zaklasyfikowali w 1985 roku pod hasłem hermeneutyki „konserwatywnej”: przyjmowanie Soboru wyłącznie w świetle Tradycji, minimalizując lub zaciemniając wszelką ewolucję bądź korektę wcześniejszego nauczania (Claude Barthe).
- „Dynamiczna hermeneutyka ciągłości” przeciwnie – usiłuje wziąć na poważnie elementy nowości Soboru, rozumiejąc je w kategoriach nie tyle zerwania, co raczej pogłębienia, rozwoju lub, żeby użyć sformułowania Benedykta XVI, w kategoriach „reformy”. W ten sposób kwalifikuję pod hasłem „dynamicznej hermeneutyki ciągłości” to, co Benedykt XVI nazywa „hermeneutyką reformy”. Różnica z poprzednią formą hermeneutyki ciągłości – którą określiłem jako statyczną – leży w świadomie przyjętym wymaganii, aby rozpoznać wewnątrz nauczania Kościoła, w kontekście dzieła *Vaticanum II*, autentyczne nowości wyjaśniające przesunięcia, postęp, zmiany lub oczyszczenie w odniesieniu do pewnych elementów przedsoborowego nauczania kościelnego. Benedykt XVI dopowiadając, w odniesieniu do dzieła soborowego, mówi o „pewnej formie nieciągłości”, której właśnie „styczna hermeneutyka ciągłości” nie może ani zrozumieć, ani przyjąć. Zamiast neutralizować nowość i nieciągłość, bez negocjowania ich bądź zaciemniania, „dynamiczna hermeneutyka ciągłości” usiłuje zintegrować je wewnątrz ciągłości bardziej fundamentalnej. To z kolei zakłada jako przygotowanie szczerze przyjęcie tych nowości w świetle pytań zrodzonych przez spotkanie Kościoła ze światem współczesnym w zakresie trzech kręgów tematycznych, które wyróżnił Papież (nauka, państwo nowożytne, religie świata).

III Jak należy rozumieć „hermeneutykę reformy”?

Jeśli „hermeneutyka reformy” ogłoszona przez Benedykta XVI wydaje się dobrze korespondować z intencjami wyrażonymi przez Jana XXIII, Pawła VI oraz przez sam Sobór, nie wspominając o sposobie, w jaki Jan Paweł II pojmował swoje zadanie interpretatora i pracownika wcielającego dzieło Soboru, to jest ona zarazem najtrudniejsza do rozwikłania pod względem intelektualnym i teologicznym ze wszystkich wyróżnionych przez nas typów hermeneutyki. O ile bowiem łatwo jest wypowiadać zakłęcia o konieczności syntezy nowego i starego, tradycji i postępu, o tyle już dużo trudniej o jej rozumne uzasadnienie oraz ściśle zdefiniowanie warunków wprowadzenia jej w życie.

Pierwszy trop znajduje się w przemówieniu inauguracyjnym Jana XXIII na progu Soboru, 11 października 1962 roku. Jan XXIII jako drogę roztropności i prostoty, której jasność pedagogiczna nie była najmniejszą zasługą, wybrał rozróżnienie między niezmienną substancją depozytu wiary a nowym sposobem, w jaki należałoby ją wyrazić, tak aby stała się lepiej słyszalna w świecie współczesnym:

Naszym obowiązkiem jest nie tylko strzec owego cennego skarbu, tak, jakbyśmy się zajmowali jedynie przeszłością, lecz także poświęcać się ochoczą wolą i odwrotnie tym zadaniom, których nasz wiek wymaga, kontynuując drogę, jaką Kościół kroczy od dwudziestu wieków [...]. Tę doktrynę pewną i niezmienną, która powinna być wierne przestrzegana, należy pogłębić i przedłożyć w sposób, który odpowiadałby wymogom naszych czasów. Czym innym jest bowiem sam depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym forma, w jakiej są ogłaszane, zachowując jednakże ten sam sens i nośność².

Ramy programu wyznaczonego przez Jana XXIII Soborowi są proste: z jednej strony trwałość treści, to jest depozytu wiary, z drugiej adaptacja na poziomie jej wyrażenia, prezentacji, głoszenia. Niezmiennność u podstaw na przestrzeni wieków, adaptacja formy w miarę jak Kościół postępuje na swojej drodze.

² Jan XXIII, Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II, 11.10.1962.

Czy można jednak zredukować dzieło soborowe do prostej zewnętrznej kosmetyki? Czy nowość Soboru polegałaby wyłącznie na odnowieniu sposobu wyrażenia doktryny bez realnej zmiany jej treści? Czy reforma soborowa dotyczy jedynie sposobu przedkładania doktryny chrześcijańskiej, czy nie dotyka równocześnie samej treści tej doktryny? Chylibyśmy celu, gdybyśmy pozostali przy wyjaśnieniu tak lakonicznym, jak gdyby reforma soborowa nie wyznaczała żadnej ewolucji w samej treści doktryny katolickiej.

Drugi trop można znaleźć w odwołaniu się do teorii jednorodnego rozwoju doktryny chrześcijańskiej, na szlaku wytyczonym w V wieku przez Wincentego z Lerynu:

Ale powie kto może: czyliż już w Kościele Chrystusa żadnego co do wiary nie będzie można mieć postępu (*nullus profectus*)? I owszem, niech będzie choćby i największy. Bo któż jest tak zazdrosny ludziom, tak nienawistny Bogu, kto by to śmiał zakazywać? Ale jednak tak, ażeby to prawdziwie było postępowaniem w wierze, a nie zaś odmienieniem (*vere profectus fidei sit, non permutatio*). Wszakże bowiem do postępu należy, aby każda rzecz sama w sobie rozszerzona była; a zaś do odmiany, ażeby się co przeinaczyło z jednego na drugie. Potrzeba więc, ażeby rosły (*crescat*), a wiele i usilnie postępowwały (*multum vehementerque proficiat*), tak poszczególnych jako i wszystkich, tak jednego człowieka jako i całego Kościoła, lat i wieków stopniami: rozum, umiejętność, mądrość, ale jedynie tylko w swoim rodzaju, to jest w tejże samej wierze, w tymże rozumieniu i w tymże zdaniu³.

³ Św. Wincenty z Lerynu, *Communitorium*, rozdz. XXIII, *O postępie w wierze, jaki bywa w Kościele uwzględniany*, s. 55.

A zatem postęp rozumiany w sposób homogeniczny, w ciągłości jedyne go podmiotu, który wzrasta i rozwija się w zgodzie ze swym głębokim bytem, bez zerwania tożsamości, wpisuje się doskonale w ideę „dynamicznej hermeneutyki ciągłości”. Nowe nie jest sprzeczne ze starym, lecz jawi się jako jego naturalny rozwój. Można więc wskazać wyznaczniki [takiego rozwoju] w następujący sposób: spotkanie Kościoła ze światem współczesnym powoduje wyłonienie się nowych pytań, dotychczas nieznanymi,

w obliczu których Kościoł w swojej myśli przedstawia odpowiedzi z konieczności nowe, ponieważ problemy, na które odpowiadają, same są nowe.

Zwróćmy uwagę na fragment, w którym *Vaticanum II* odważnie podjęło na nowo dziedzictwo Wincentego z Lerynu w sensie wyraźnie bardziej „postępowym” niż *Vaticanum I*. W *Dei Verbum* owo prawo doktrynalnego postępu zostaje wpisane w sam byt procesu przekazywania objawienia chrześcijańskiego, nie tylko w sensie wierności i niezmienności, jak było w przypadku *Dei Filius*, lecz w dynamizmie i wzroście:

Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy⁴.

Lecz jeśli ten klucz lektury uwzględnia pojęcie „ciągłości dynamicznej”, to nie odpowiada wystarczająco szczegółowemu i nowemu problemowi, który stawia hermeneutyka *Vaticanum II* w formie, w jakiej próbuje ją opisać Benedykt XVI. Albowiem ów homogeniczny postęp nie zawiera w sobie problematycznej nuty nieciągłości, którą posiada *Vaticanum II*. Jednorodność i homogeniczna ciągłość, absolutnie konieczna do dynamizmu właściwego doktrynie chrześcijańskiej, w soborowym dziele idą w parze z elementami nieciągłości oraz zerwania, których nie można przemilczeć bez ryzyka zniekształcenia samego Soboru, a w ten sposób pomylenia rodzajów hermeneutyki.

Aby wskazać tę trzecią drogę, należy wskazać nowe współrzędne. Nie chodzi więc wyłącznie o to, by na nowe pytania dawać nowe odpowiedzi, lecz również o to, by na stare pytania odpowiedzieć na nowo i inaczej, w sposób, który wyznacza pewną nieciągłość czy zerwanie z wcześniejszymi odpowiedziami dostarczonymi przez doktrynę kościelną. Dopiero tutaj swoje uza-

⁴ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, rozdz. II, *O przekazywaniu Objawienia Bożego*, 8.

sadnienie znajduje pojęcie „reformy” wybrane przez Benedykta XVI do scharakteryzowania dzieła soborowego: nie tylko wzrost i pogłębienie bez zerwania z niezmienną doktryną, lecz również oczyszczenie, poprawienie lub korekta jakiejś części, która stanowiła o konkretnym przekazie tej doktryny w Kościele przedsoborowym. Punktem delikatnym, ponieważ nowym, na Soborze jest to, że program reformy nie dotyczy wyłącznie kwestii dyscypliny, postępowania czy praktyk, które należałoby skorygować – jak to bywało już na poprzednich Soborach reformatorskich – lecz również bezpośrednio doktryny, to znaczy, że obejmuje jakąś część samej doktryny, włączając w to wcześniejsze nauczanie magisterialne. Aby lepiej zrozumieć donośność *Vaticanum II* i zarazem właściwie zinterpretować jego dzieło, należy przyjąć, że Sobór wyznaczył sobie zadanie nie tylko oczyszczenia i skorygowania nadużyć w postępowaniu osobistym lub zbiorowym, lecz również w jakiejś części zdrowego zdefiniowania elementów doktryny, które dotąd znajdowały się w samym wnętrzu nauczania Kościoła.

Zapraszając nas do postawienia problemu w takich kategoriach, Benedykt XVI podaje jednocześnie elementy rozwiązania. Wewnątrz doktryny katolickiej, także wewnątrz samego Magisterium, należy odróżnić rozmaite poziomy: z jednej strony poziom ciągłości, czyli poziom nienaruszalnych zasad doktryny, z drugiej – poziom nieciągłości, czyli decyzji przypadłościowych podejmowanych w danym momencie w obliczu okoliczności historycznych, również przypadłościowych.

Chodzi tu o zagadnienia wielkiej doniosłości – takimi były tematy drugiej części Soboru – nad którymi nie możemy zatrzymać się dłużej w tym kontekście. Jest jasne, że we wszystkich tych fragmentach, razem tworzących jeden problem, mogła występować jakaś forma nieciągłości, która w pewnym sensie faktycznie się zmanifestowała jako nieciągłość, w której wszelako po odróżnieniu dystynkcji między konkretnymi sytuacjami historycznymi wraz z ich wymaganiami okazywało się, że ciągłość zasad nie została porzucona – fakt łatwo umykający w punkcie wyjścia. To właśnie w tym zespole ciągłości i nieciągłości na różnych poziomach zasada się natura prawdziwej reformy. W procesie nowości w ciągłości powinniśmy nauczyć się dokładniej niż kiedyś rozumieć, że decyzje Kościoła w tym, co dotyczy faktów przygodnych –

na przykład pewnych konkretnych form liberalizmu albo liberalnej interpretacji Biblii – same muszą być z konieczności przygodne, a to dlatego, że odnoszą się do określonej rzeczywistości, która sama podlega zmianie.

Klucz hermeneutyczny, który Benedykt XVI dostarcza całemu Kościołowi w celu właściwej recepcji *Vaticanum II*, zakłada więc rozpoznanie, zarówno w intencji, jak i w pracy Soboru, wniesienia pewnych korekt do kościelnego nauczania przedsoborowego. Aby lepiej zinterpretować Sobór, należy zrozumieć, że w niektórych swoich zamierzeniach świadomie postanowił on poprawić pewne stwierdzenia wcześniejszego Magisterium. Benedykt XVI stosuje tę „hermeneutykę reformy” czy korekty do rozróżnienia między z jednej strony zasadami wynikającymi z niezmienności nauczania dogmatycznego, której żaden Sobór nie powinien przynosić szkody, a z drugiej – pewnymi konkretnymi aplikacjami tych zasad w kontekście decyzji podejmowanych przez Kościół w reakcji na przygodne okoliczności będące same w sobie naznaczone tą przygodnością. W imię wierności względem swoich niezmiennych zasad, lecz robiąc miejsce dla wymagań obecnego czasu, Sobór nie wahał się zreformować niektórych punktów samej doktryny Kościoła aż do „pozornej” sprzeczności i skorygowania wcześniejszych deklaracji Magisterium.

Tak wydany sąd dotyczący decyzji wcześniejszego Magisterium zakłada zrozumienie, w jaki sposób, w reakcji na pewne konkretne sytuacje, można było niedawno dawać odpowiedzi, co do których dziś lepiej wiemy, że chociaż były zaadaptowane do ówczesnego kontekstu i przez niego uwarunkowane, to nie stosują się już wystarczająco do bardziej fundamentalnych zasad doktryny chrześcijańskiej, które wtedy były mniej rozpoznane. Same zasady nie mogłyby się zmienić, lecz w czasie swojej drogi przez historię Kościół uczy się je lepiej rozumieć, pogłębiać, wyjaśniać, pełniej rozwijać, lepiej je między sobą odróżniać i artykułować, poddawać oczyszczeniu niektóre wcześniejsze aplikacje, które *a posteriori* wydają się być nieadekwatne jako niewystarczająco zakorzenione w złożonej głębi bardziej podstawowych zasad. Aby utrzymać jednocześnie faktyczność oczyszczenia, a więc pewnego zerwania na poziomie aplikacji, oraz prawdę o bardziej fundamentalnej ciągłości na poziomie zasad, Benedykt XVI mówi o „nieciągłości

pozornej”, na mocy której „korekta” pewnych punktów doktryny idzie w parze z pogłębieniem jej niezmiennej tożsamości:

II Sobór Watykański, 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 tożsamości⁵.

⁵ Benedykt XVI,

Przemówienie do Kurii

Rzymskiej, 22.12.2005.

Nie należy pomylić się przy wyrazie „pozorny”, który odnosi się do nieciągłości doktryny wprowadzonej przez *Vaticanum II*. Przymiotnik „pozorny” nie odsyła do idei czegoś udawanego, na mocy czego nieciągłość nie byłaby faktyczna ani nie dotyczyłaby samej treści doktryny. Oznacza on, że nieciągłość nie dotyka podstawy czy serca doktryny, poziomu jej zasad, lecz wyłącznie jej poziomu peryferyjnego, widocznego, dotyczącego jej konsekwencji i poszczególnych aplikacji, czegoś bardziej wrażliwego na przygodność sytuacji historycznych, bardziej przepuszczającego ducha świata. Nieciągłość jest więc całkiem realna, jednak nie odnosi się ona do stałego i niezmiennego serca doktryny, lecz wyłącznie do jej powierzchni, jej niedoskonałego wyrazu historycznego, który znajduje się w nieustannym akcie pogłębiania.

IV Przypadek wolności religijnej

Aby zilustrować tę „hermeneutykę reformy” i zasięg „korektorski” w stosunku do wcześniejszego stanu doktryny kościelnej, Benedykt XVI podaje niezwykle adekwatny przykład wolności religijnej. W dziele soborowym rzeczywiście jest niewiele miejsc bardziej emblematycznych dla tego delikatnego styku ciągłości i nieciągłości. Dekret *Dignitatis humanae* uroczyście uznaje zasadę wolności religijnej, rozumianej jako podstawowe prawo obywatelskie osoby, aby nie podlegać żadnemu przymusowi względem własnego sumienia, zwłaszcza w kwestiach religijnych. Implikuje to uznanie wobec państwa zakazu wykonywania najmniejszego nacisku względem tej wolności oraz przeciwko przekonaniom religijnym, nawet gdy te ostatnie są błędne w świetle prawdy katolickiej. A przecież bez wgłębiania się zbyt mocno w histo-

rię doktryny katolickiej wiadomo, że Magisterium pontyfikalne w XVIII i XIX wieku wydawało potępienia wolności religijnej, broniąc nakazu przestrzegania zasady zwalczania przez państwo błędów religijnych.

W jaki sposób stosuje Benedykt XVI swoją zasadę hermeneutyczną w tym konkretnym przypadku? Ciągłość zasad dotyczy tu absolutnej prawdy wiary chrześcijańskiej, na mocy której Chrystus, Zbawiciel wszystkich ludzi, jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, a Kościół ufundowany na wierze w Niego jest depozytariuszem pełni środków zbawienia. Tak długo, jak Magisterium utrzymywało, że ta istotna zasada wiary chrześcijańskiej jest bezpośrednio zagrożona przez roszczenia wolności religijnej, tak długo też potępiało tę wolność religijną jako związaną z zanegowaniem tej zasady. Wolność religijna wydawała się bowiem z konieczności powiązana z relatywizmem, na mocy którego nie istnieje żadna absolutna prawda religijna, a z pewnością nie ta, którą posiada wiara katolicka. Wydawało się więc konieczne, aby ją potępić.

Stąd, zauważa Benedykt XVI, ten założony związek między wolnością religijną a odrzuceniem zasady prawdy religii chrześcijańskiej nie zasadza się na wewnętrznym głębokim porządku doktryny, lecz na przygodności niedoskonałych ujęć. Faktycznie bowiem wolność religijna rozumiana jako wolność konieczna do wszelkiego przystąpienia przez umysł do prawdy religijnej nie implikuje z konieczności relatywizmu, w imię którego negocjowałoby się istnienie absolutnej prawdy religijnej. Związek między tymi dwoma stwierdzeniami, chociaż wcześniej pojmowany jako konieczny, takim jednak nie jest.

Konsekwencją tego założonego związku, dostrzeganego, lecz nierzeczywistego, a więc całkowicie przygodnego, była najpierw decyzja Magisterium, sama w sobie przygodna i poddająca się reformie: potępienie wolności religijnej. I odwrotnie: zrozumiałszy lepiej, że wolność religijna sama w sobie jest niezależna od negowania absolutności prawdy chrześcijańskiej oraz od relatywizmu, Kościół lepiej zdał sobie sprawę, że ta sama wolność religijna należy do głębokiego dziedzictwa doktryny chrześcijańskiej. Odkrywa więc w tej wolności religijnej bezpośrednią konsekwencję zasady, według której prawda w materii religijnej nie

może być narzucana umysłowi z zewnątrz i odwrotnie – może być rozpoznana i przyjęta wyłącznie na mocy jej wolnego przyjęcia przez osobę:

Czyms zupełnie innym jest natomiast postrzeganie wolności religii jako konieczności wynikającej ze współistnienia ludzi czy raczej jako naturalnej konsekwencji faktu, że prawda nie może być narzucona z zewnątrz, ale że człowiek musi ją przyjąć jedynie dlatego, że jest do niej przekonany⁶.

⁶ Tamże.

Gdy wolność religijna oderwała się od swojego przygodnego i przestarzałego skojarzenia z relatywizmem, przeciwko któremu musiało reagować XIX-wieczne Magisterium, znalazła swoje właściwe i prawomocne miejsce w sercu doktryny chrześcijańskiej, w ścisłym związku z teologią wiary. To właśnie sama natura aktu wiary, dzieła łaski Bożej w wolnym sumieniu, jest tym, co zabrania państwu i w ogóle komukolwiek wpływać poprzez przymus na jego powstanie.

Tym samym Kościół zrozumiał lepiej prawdziwą naturę państwa, które nie posiada żadnego prawa interweniowania, a jeszcze bardziej zmuszania kogokolwiek w materii religijnej, czego ciężko doświadczyli pierwsi chrześcijanie. Kościół zdał sobie bowiem sprawę, że jego dawniej obowiązująca koncepcja państwa katolickiego, która miała nadać państwu cechę przymusu w celu wykonywania przez Kościół misji apostołskiej, nie koresponduje z głęboką prawdą prawa naturalnego.

Gdy więc Kościół uwolnił się od fałszywego powiązania między wolnością religijną a relatywizacją prawdy chrześcijańskiej, mógł jednocześnie odzyskać głęboki element swojej doktryny pozostający w ukryciu od późnej starożytności, a nawet nigdy w pełni nieukazany – wolność religijną oraz lepiej zrozumieć właściwą naturę państwa w kategoriach prawa naturalnego. Widzimy zatem, jak hermeneutyka reformy zawiera zarazem „korektę” wcześniejszego stanu doktryny dotyczącego ujęć wtórnych i przygodnych, jak i „postęp” w porządku wyjaśniania depozytu Objawienia, a nawet odczytania pewnych prawd prawa naturalnego. To w tym sensie Benedykt XVI mógł pozwolić sobie na powiedzenie, w kon-

tekście tego przykładu wolności religijnej, że dialog między wiarą a „pewnymi istotnymi elementami nowożytnej współczesnej myśli” prowadzony przez Sobór pozwolił Kościołowi „utrzymać i pogłębić własną głęboką naturę oraz prawdziwą tożsamość”, naświetlając „błędne lub zbędne sprzeczności”. Widoczny antagonizm między wolnością religijną a absolutną prawdą wiary chrześcijańskiej we wcześniejszym Magisterium należał właśnie do tych „błędnych lub zbędnych sprzeczności”, ale udało się go znieść Soborowi dzięki pogłębiającej korekcie.

Na koniec możemy zebrać konsekwencje tych czterech typów hermeneutyki zaaplikowanych do interpretacji nauczania soborowego o wolności religijnej.

Według „hermeneutyki nieciągłości” w wydaniu postępowym recepcja nowo ukazanej zasady wolności religijnej mogłaby prowadzić do relatywizacji, zaciemnienia lub negacji istotnej zasady absolutności prawdy wiary chrześcijańskiej. Idąc do sedna tej wolności religijnej, należałoby bowiem odrzucić twierdzenie o absolutnej jedyności zbawczego pośrednictwa Jezusa, którego nie można by utrzymać bez uderzenia w wolność religijną oraz ze względu na różnice. Według tej hermeneutyki, oderwanej od wymagania absolutnej ciągłości podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej, nowa zasada może wprowadzać przedawnienie starej zasady. W imię nowego należy odrzucić stare.

Według „hermeneutyki nieciągłości” w wydaniu integrystycznym afirmacja jakiegoś nowego stanowiska korygującego wcześniejsze stanowisko doktryny katolickiej jawiłaby się jako negacja zasady ciągłości Magisterium. Dlatego wprowadza ona *ipso facto* dyskwalifikację najpierw tego nowego stanowiska, następnie autorytetu, który je ogłasza, mianowicie samego Soboru oskarżonego o zerwanie tradycji.

Według „statycznej hermeneutyki ciągłości” wprowadzenie nowości doktrynalnej, takiej jak wolność religijna, o ile jest zasadniczo przyjęte na mocy źródłowego autorytetu, Soboru eklezjalnego, o tyle powinno być *a priori* ujęte w doskonałej ciągłości z Magisterium wcześniejszym. Rzykując dość gwałtownie skrzywienie intelektualne usiłujące zamaskować oczywistość i faktyczność pewnej korygującej nieciągłości, dołącza się ryzyko zneutralizowania waloru nowości zawartego w nowym nauczaniu,

a w ten sposób do wyjąłowania konsekwencji całego obszaru nauczania soborowego.

Hermeneutyka reformy, albo „hermeneutyka ciągłości reformatorskiej”, jako jedyna pozwala przyjąć prawdę o nowości wprowadzonej przez Sobór, wpisując ją w ciągłość jedyne podmiotu Kościoła jako esencjalnie wierną wyznaniu doktryny prawdy, która ją konstytuuje. Ciągłość doktryny wiary, twardo zakorzeniona na poziomie zasad ściśle ze sobą połączonych i przekazywana przez autorytet Magisterium przy asystencji Ducha Świętego, pozwala zrozumieć, czemu Kościół sam w sobie nie przestaje postępować na swojej drodze wiary zarówno przez pogłębienie i rozwój, jak i przez korektę lub naprostowanie niektórych ścieżek [nauczania], które okazują się prowadzić do impasu. ■

Tłum. Piotr Kaznowski