

Komentarz do tekstu o. Henry'ego Donneauda OP*

Paweł Grad

glossy

* O. H. Donneaud OP,
*Debata wokół hermeneutyki
Soboru, „Christianitas”*
53-54, 2013, ss. 289-308.

Proste dychotomie nie budzą zaufania. Być może dlatego Henry Donneaud przekracza binarny podział na „hermeneutykę zerwania” i „hermeneutykę reformy”, niuansując tym samym obraz recepcji dzieła ostatniego Soboru. Donneaud czyni to zapewne, będąc wiernym najlepszej dominikańskiej tradycji, która każe „wszystko rozróżniać”. I choć jego typologia pozwala wyraźniej dostrzec wiele ważnych fenomenów, to posiada ona dwa poważne ograniczenia: wyróżnione w niej kategorie częściowo na siebie zachodzą, a stojąca za nią ontologia historycznej rzeczywistości Kościoła nie wydaje się wiele wyjaśniać. Tym samym studium Donneauda rejestrując istotne aspekty współczesnej debaty nad hermeneutyką Soboru, generuje jednocześnie dodatkowe problemy. Chciałbym tu powiedzieć o nich kilka słów i zakończyć bardziej ogólną uwagą o użyciu pojęcia „hermeneutyki” w debacie nad recepcją Soboru Watykańskiego II.

Sporne granice

Donneaud odróżnia integrystyczną i postępową hermeneutykę zerwania oraz statyczną i dynamiczną hermeneutykę ciągłości, tę ostatnią utożsamiając z właściwą hermeneutyką reformy proponowaną przez Benedykta XVI. Ten czwórkowy podział pozwala nie tylko wskazać miejsce spotkania skrajnych („integrystycznych” i „postępowych”) interpretacji *Vaticanum II* w przekonaniu o wywołanej nim radykalnej nieciągłości w istnieniu Kościoła; typologia Donneauda służy również – a może przede wszystkim – do odróżnienia „prawdziwej hermeneutyki reformy” od pozorowanych działań hermeneutycznych, które *de facto* polegają na statycznym neutralizowaniu nowości zawartej w dokumentach ostatniego Soboru. Te dwie ostatnie z wyróżnionych strategii miesz-

czą się w ramach „hermeneutyki ciągłości” jako jej dynamiczna (= właściwa) i statyczna wersja. Wersja statyczna posiada rys konserwatywny, który zaciera istotną nowość *Vaticanum II*. W ten sposób tekst Donneauda jest świadectwem istnienia prądu hermeneutycznego (choć nie padają żadne nazwiska ani tytuły tekstów), który wprawdzie nie jest już otwarcie „integrystycznym” prądem negacji dzieła Soboru, lecz kontynuuje „konserwatywny” nurt jego interpretacji, bagatelizując faktyczną nowość w nim zawartą.

W tekście Donneauda widać istotną zmianę akcentów między stosowaną przez niego typologią a pierwotną dychotomią Benedykta XVI. O ile para pojęć „hermeneutyki zerwania” i „hermeneutyki reformy” zdawała się przede wszystkim rysować jedną linię podziału między właściwie rozumianą reformą a nieodpowiedzialnymi „reformatorami”, o tyle Donneaud pozostając w ramach hermeneutyki zaproponowanej przez Benedykta XVI, podejmuje kwestię wewnętrznego zagrożenia istniejącego wśród zwolenników ciągłości. Dlatego traktuję tekst Donneauda jako próbę zwrócenia uwagi na problem oporu wobec właściwie rozumianej reformy, który nie jest oporem progresistów spod znaku „hermeneutyki zerwania”. Rzeczywiście wydaje się bowiem, że Benedyktowa opozycja między „hermeneutyką zerwania” a „hermeneutyką reformy” zdaje się pomijać nurt „konserwatywnego” (statycznego) odczytania dzieła Soboru, na który tak bardzo zwraca uwagę francuski dominikanin. Niestety zapewnienie Donneauda, że zajmie się bliżej faktem, że *dychotomia Benedykta XVI nie mówi nic wprost o hermeneutyce konserwatywnej, jakby cały problem zniknął z tej strony* (s. 294), nie zostaje zrealizowane w jego tekście. Gdyby stało się inaczej, być może dowiedzieliśmy się dokładnie, co dominikanin sądzi o dychotomii Benedykta XVI i dlaczego w swojej typologii soborowych hermeneutyk decyduje się przesunąć akcenty w stosunku do niej.

Donneaud próbuje uwzględnić to, co pominął Papież. Jednak zaproponowane przez dominikanina kryterium wyróżnienia „statycznej hermeneutyki ciągłości” pozostaje zbyt ogólne: zgodnie z typologią Donneauda według statycznej hermeneutyki ciągłości *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 (s. 298). W konsekwencji Donneaud nie schodzi na poziom szczegółowości, na którym *de facto* zaczyna się prawdziwa debata wokół hermeneutyki Soboru. Idąc za przytoczoną charakterystyką, można by zapytać, czy „esencja Soboru” polega więc na jego nowości. Z pewnością nie. Które rozstrzygnięcie interpretacji dokumentów Soborowych w świetle Tradycji będzie już minimalizacją lub zaciemnieniem w sytuacji, gdy celowa otwartość wielu formuł dokumentów *Vaticanum II* właściwie nie pozostawia innego wyboru niż ich dointerpretowanie wewnątrz tejże Tradycji? Z pewnością czytanie dokumentów Soboru w świetle Tradycji pozostaje podstawowym narzędziem rozstrzygania wielu miejsc spornych. Odpowiedzi na te pytania pokazują, że klucze i założenia interpretacyjne spełniające według Donneauda warunki statycznej hermeneutyki ciągłości mogą być częścią poprawnej hermeneutyki dokumentów soborowych. Podane przez dominikanina kryterium odróżnienia nie pozwala więc precyzyjnie uchwycić podziałów biegnących dziś wewnątrz kościelnego dyskursu o *Vaticanum II*. Donneaud być może słusznie wyczuwa kierunek, w jakim one przebiegają, jednak nie udaje mu się ich precyzyjnie zlokalizować i opisać. Jak sądzę, przyczyna tego stanu rzeczy leży głębiej: na poziomie ontologii tożsamości historycznej Kościoła, której to ontologii Donneaud używa do skonstruowania pojęć dynamicznej i statycznej hermeneutyki ciągłości.

Ontologia Kościoła

Pojęcie dynamicznej hermeneutyki ciągłości (= hermeneutyki reformy) opiera się na odróżnieniu niezmienności jednego podmiotu-Kościoła wyznającego tę samą wiarę oraz przygodnych form przepowiadania jego nauki, które ulegają zmianie i w których możliwa jest nieciągłość. Hermeneutyka reformy w ujęciu Donneauda polega na korzystaniu z możliwości, jakie daje to odróżnienie przy interpretacji zmian w historycznej egzystencji Kościoła. Docieramy tutaj do sedna wspomnianego przeze mnie problemu ontologicznego: Donneaud zdaje się przyjmować rozróżnienie na leżącą pod powierzchnią widzialnych zmian „substancję” Kościoła oraz zmienną „formę”, w której ta substancja się przejawia.

W tym z pozoru eleganckim odróżnieniu zawiera się jednak właśnie cały hermeneutyczny i socjologiczny problem z właściwym uchwyceniem istoty zmiany w Kościele: z socjologicznego punktu widzenia „niewidzialna” ciągłość nie jest żadną ciągłością. Tam, gdzie brakuje widzialnej formy, która pozwala zidentyfikować tożsamość podmiotu w czasie, tożsamość staje się niewidoczna, tzn. socjologicznie niereprezentowana, czyli nie istnieje. To właśnie te sytuacje szkodliwego zerwania formy – „tylko” formy – w której wyrażała się katolicka substancja, stanowią najboleśniejszą część losów recepcji ostatniego Soboru. Dlatego ontologia „substancji” i „przejawów” przyjmowana przez Donneauda jest słuszna z tego samego powodu, dla którego tak trudno ją stosować przy analizie recepcji *Vaticanum II*: jest ona zbyt ogólna, by uchwycić istotny problem. Zaś prawdziwy problem leży w szczegółach: co jest tą „formą”, bez której zacierza się tożsamość substancji, a co tylko „historyczną formą wyrazu” niezmiennej treści?

„Doktryna” rozumiana ściśle jako nienaruszalny depozyt treści wiary Kościoła wszystkich wieków jest zbyt oczywistą odpowiedzią na to pytanie. Zwracanie uwagi na fakt, że ostatni Sobór zachował ciągłość na tej płaszczyźnie, jest tylko zaślaniem się banałem przed prawdziwym problemem. Rzeczywiście, tożsamość wyznawanej wiary (doktryny) jest czymś, co na najgłębszym poziomie gwarantuje ciągłość podmiotu-Kościoła; zaś „konkretny przekaz” tejże doktryny, jak nazywa to Donneaud, jest rzeczywistością historycznie zmienną. Jednak *istotny* problem hermeneutyczny dotyczący recepcji Soboru polega na tym, że sposób realizacji jego dokumentów zbiegł się z taką kumulacją nieciągłości w „sposobie przekazywania” wiary, że nie można jej zbyć uwagą o „przygodności zewnętrznych form”. Historia ostatnich 60 lat Kościoła to bolesna lekcja istotności ciągłości gwarantowanej tożsamością „zewnętrznych” form, dyscyplinarnych rozwiązań i z pozoru przygodnych regulacji chrześcijańskiego życia i myślenia.

Jesteśmy tutaj w centrum problemu. Prosta ontologia ukrytej substancji i przygodnych form wyrazu, głębokich zasad i ich powierzchniowych realizacji nie może nam wystarczyć. Nie dlatego, że jest fałszywa, tylko dlatego, że jest zbyt ogólna. Dzięki mocy posłuszeństwa i wierności potrafimy kontaktować się z pokoleniami Kościoła, z którym łączy nas tożsamość wyzna-

wanej wiary, zaś na płaszczyźnie owych „przygodnych form” łączy nas niewiele. Z punktu widzenia możliwości, jakie daje religia wcielonego Słowa, to jednak za mało: powinniśmy móc rozpoznać się w chrześcijańskich *formach życia* poprzednich pokoleń. Możliwość takiego doświadczenia jest warunkiem skuteczności inkarnowania niezmiennej wiary w historyczną formę. Brak tej możliwości jest *de facto* świadectwem braku mocy chrześcijaństwa również w świecie współczesnym. Doświadczenie tego braku jest najważniejszym źródłem sporów wobec odczytania *Vaticanum II*.

Wydaje się więc, że dyskusja nad hermeneutyką Soboru potrzebuje zasilenia subtelniejszą i bardziej nośną teorią historycznych i „przygodnych” form wyrazu doktryny, czyli po prostu bardziej adekwatną socjologią Kościoła. Bez niej łatwo pozostać na ogólnym poziomie prostych opozycji między „ciągłością” i „zerwaniem” oraz „dynamizmem” i „statycznością”. Rzeczywisty problem z recepcją Soboru leży zaś gdzie indziej.

Hermeneuci i nauczyciele

Wiele o lokalizacji tego problemu mówi sama kariera pojęcia „hermeneutyki”. Od kwestii tej Donneaud zaczyna swój tekst, ja zaś chciałbym na niej zakończyć moje uwagi.

Niewiele jest bardziej nowoczesnych pojęć: hermeneutyka, taka, jaką znamy ze współczesnych debat, odkryta została przez pietystycznego kaznodzieję i teologa Friedricha Schleiermachera. Cały jego trud – jak wielu innych nowoczesnych teologów – był trudem tłumacza, który próbował przełożyć religijną treść na język lepiej dostosowany do wymagań czasów współczesnych. Zadanie translacji ponad historyczną nieciągłością, czyli rodzaj dyskursywnego *aggiornamento*, jest podstawowym nerwem hermeneutyki filozoficznej. Intuicje Schleiermachera dzięki Diltheyowi, Heideggerowi i Gadamerowi stały się dobrem wspólnym całej nowoczesnej humanistyki. Stworzony przez nich projekt hermeneutyki obliczony był na rozwiązywanie fundamentalnego problemu umysłowego nowoczesności: problemu historycznej nieciągłości. W tym sensie hermeneutyka jest arcynowoczesnym narzędziem, za pomocą którego nowoczesna narracja próbuje radzić sobie z tempem zmian społecznych, które generują nieustanne nieciągłości na poziomie dyskursu.

Narzędzie to stworzyli niemieccy mieszczańscy intelektualiści i dostosowane jest ono do ich potrzeb: reguluje krytyczną pracę interpretacji nad tekstami kultury dostępnymi w przestrzeni wolnej debaty publicznej. Hermeneutyka filozoficzna jest miękkim narzędziem interpretacyjnym pozwalającym zachować residuum łączności z przeszłością tam, gdzie nie ma już widzialnej i zobiektywizowanej w instytucjach tradycji. Wkracza ona do historii idei w reakcji na historyczne zerwanie; próbuje kompensować brak oparcia w przeszłości za sprawą formalnego kryterium uznania przesądu i ideału „stapiania się horyzontów”. Dzięki nim wytwarza się prowizoryczna przestrzeń do nawiązania kontaktu z przeszłością. Hermeneutyka odkrywa na nowo moc „tradycji”, lecz pod pojęciem tym rozumie po prostu trwanie artefaktów z przeszłości niezależnie od ich treści.

Benedykt XVI wprowadzając do dyskusji nad recepcją Soboru pojęcia „hermeneutyki zerwania” i „hermeneutyki reformy”, zapewne nie chciał mieć tego wszystkiego na myśli. Prawdopodobnie chodziło mu po prostu o wskazanie na – jak powiada Donneaud – konieczność „krytyki interpretacji” *Vaticanum II* (s. 289). Niemniej fakt, że pojęcie „hermeneutyki” weszło na stałe do teologicznego i publicystycznego obiegu, wynika z czegoś więcej niż przynależności Josepha Ratzingera do niemieckiej kultury akademickiej. Jak sądzę, w fakcie tym widać podstawowy rys oficjalnego dyskursu katolickiego dotyczącego ostatniego Soboru: zmniejsza się rola dyscyplinarnych i doktrynalnych definicji pozwalających kształtować kościelny dyskurs w oparciu o wyostrzone podziały, za którymi idą instytucjonalne rozstrzygnięcia; zwiększa się rola miękkiego kształtowania dyskursu przez projekty hermeneutyczne proponujące przyswojenie katolickiej tradycji bez twardych regulacji na poziomie dyscypliny. Oczywiście recepcji i wdrażaniu nauczania ostatniego Soboru towarzyszyła praca instytucji i rozwiązań dyscyplinarnych – niemają ich część stanowią interwencje wobec tradycjonalistycznego oporu wobec reformy. Również indult Jana Pawła II z 1984 roku (wydany niedługo przed Synodem z 1985 r. analizowanym przez Donneauda) czy *Summorum Pontificum* Benedykta XVI są instytucjonalnymi ruchami wpisującymi się w logikę interpretacji ostatniego Soboru. Niemniej przyznać trzeba, że sposób, w jaki Magisterium kształtuje recepcję Soboru, jest bliższy

żmudnej pracy hermeneuty niż dyscyplinarnym środkiem surowego nauczyciela. Sposób ten wynika również z faktycznej niemożliwości egzekwowania konsekwencji dyscyplinarnych wobec całego Kościoła – a rzeczywiście jest to docelowy obszar potencjalnej pracy hermeneutycznej w objaśnianiu ostatniego Soboru. W tym sensie np. formalne zagwarantowanie obecności formy nadzwyczajnej rytu rzymskiego przez Benedykta XVI oraz jego osobisty przykład liturgiczny uznać można raczej za pracę hermeneuty próbującego pociągnąć słuchaczy trafnością swojego przekładu niż za działania posługującego się dyscypliną groźnego wychowawcy.

Jest to sposób adekwatny do sytuacji, w której nie ma możliwości kształtowania katolickiego dyskursu przez konsekwentne wyostrzenie systemowej różnicy definiującej miejsce Kościoła we fluktuującej sferze ponowoczesnej debaty publicznej – wyostanie, któremu powinna towarzyszyć dyscyplinarna ingerencja mogąca zagwarantować respektowanie tej różnicy. Hermeneutyka, czyli sztuka rozumienia dla nieznoszących przymusu, wydaje się tutaj lepiej odpowiadać możliwościom pouczanych. Należy jednak pamiętać, że dyskurs oparty jedynie na deklarowanych regułach interpretacji pozbawionych poparcia w egzekwujących je instytucjach łatwo zamienia się w wolną debatę. Historyczna tożsamość Kościoła – czyli tradycja – wraz z Soborem Watykańskim II nigdy nie może stać się przedmiotem takiej debaty. Hermeneutyka jako specyficznie nowoczesna droga postępowania posiada swoje istotne zalety. Nigdy jednak nie może zastąpić autorytatywnego wyjaśnienia wyposażonego w środki dyscyplinarne – a tę metodę wyjaśniania Kościoł znał na długo przed nowoczesnym odkryciem hermeneutyki.

Same teksty [ostatniego Soboru] nie są tu wystarczające, ponieważ można je interpretować różnorako, nawet w sposób wykluczający się. Należy starannie wskazać lekturę trafną, lekturę autentycznie kościelną [...] (s. 290) – ta obserwacja Donneauda jest niewątpliwie słuszna. Niemniej w świetle tego, co powiedziałem, widać, jak trudno podać taką słuszną i skuteczną wykładnię przez samą pracę hermeneutyczną; konieczne jest ucieleśnienie wyjaśnianych prawd w widzialnych formach życia. Dlatego jest dziś tak bardzo potrzebne, by dzieło ostatniego Soboru było nie tylko objaśniane, ale również egzekwowane. ▣