OD REDAKCJI

SOBOROWA REWOLUCJA?

Sobór Watykański II był najbardziej doniosłym wydarzeniem duchowym dwudziestego wieku, wyraziło się w nim autentyczne pragnienie odnowy Kościoła. Nie chodziło jednak o jakąś ahistoryczną rekonstrukcję Kościoła, jakby nie miał on już długich i niezwykle różnorodnych – chwalebnych i jednocześnie niewolnych od komplikacji – dziejów, ale o podjęcie wypływającej z wiary operacji duszpasterskiej głoszenia Ewangelii współczesnemu człowiekowi.

Intuicja ta znalazła wyraz w terminie „aggiornamento", którym chętnie posługiwał się bł. Jan XXIII – papież, który nieoczekiwanie dla Kościoła i świata ogłosił zwołanie Soboru i doprowadził do jego inauguracji. Rozumienie aggiornamenta jako przystosowania do wymagań współczesności jest zbyt płytkie i może odnosić się jedynie do szeregu rozwiązań technicznych, które i tak trzeba stale podejmować w codziennej trosce o dobre i sprawne funkcjonowanie instytucji. W istocie pojęcie to ma głębszy sens i oznacza postawę, w której wyraża się przekonanie o niewyczerpywalnej nowości chrześcijaństwa. Kościół zmienia się w dziejach, podejmuje reformę, ponieważ nie jest rzeczywistością wyłącznie historyczną, w swej prawdziwej istocie stanowi on bowiem sakrament zbawienia docierający do człowieka w formach uwarunkowanych kulturowo.

Nie jest pozbawione podstaw postrzeganie Vaticanum Secundum jako pewnego skoku, przełomu czy „rewolucji ducha". Stwierdzenia te mają charakter fenomenologiczny i odnoszą się do zauważalnych przemian w Kościele i w jego relacjach z chrześcijanami innych wyznań, z religiami niechrześcijańskimi, wśród których ze względu na tożsamość chrześcijaństwa wyjątkowe miejsce zajmuje judaizm, a także z ateistyczną w swym głównym nurcie kulturą iluministyczną. Postawę potępienia zastąpiła bowiem postawa dialogu.

Dialog zakłada różnorodność i spotkanie. Chociaż ma on swe precedensy w przeszłości, jest nowym doświadczeniem, jakie Sobór przyniósł w darze

Kościołowi i ludzkości. Dodajmy, że jest to trudne doświadczenie, prowadzące przez wiele prób – od entuzjazmu do zniechęcenia i rozczarowań. Pojęcie dialogu domaga się wciąż pełniejszego odsłonięcia jego antropologicznej głębi. Sobór, inicjując praktykę szeroko otwartego dialogu, w pewnym sensie postawił zadanie wypracowania chrześcijańskiej filozofii dialogu, podobnie jak sobory pierwszego tysiąclecia zainspirowały chrześcijańskich myślicieli do rozwijania filozofii osoby. Co więcej, obydwie filozofie – osoby i dialogu – zależą od siebie i dopełniają się, poniekąd jak rewers i awers tego samego medalu.

W trakcie trwania trzeciej sesji soborowej arcybiskup Karol Wojtyła w przemówieniu wygłoszonym na falach Radia Watykańskiego podnosił związek kategorii dialogu z kategorią osoby i jej godności. „Sprawa godności osoby ludzkiej stanowi jeden z podstawowych elementów myślenia soborowego. Jest to z pewnością element ekumeniczny: element wspólny wszystkim ludziom prawdziwie dobrej woli. Bez uchwycenia tego elementu nie ma mowy o rzeczywistym postępie"[1]. Chrześcijaństwa nie da się zredukować do humanizmu, ale również trzeba pamiętać, że ze swych rdzennych humanistycznych treści – wypływających z inkarnacji Boga – czerpie ono swój uniwersalizm wyrażający się w dążeniach ekumenicznych, w poszukiwaniu wspólnoty ze wszystkimi ludźmi w imię prawdy o człowieku i na rzecz jego dobra. Poruszając tak głęboko strunę humanistyczną, Sobór odwoływał się do wniesionej przez nowożytność wrażliwości na wielkość człowieka i jednocześnie pozostawał wierny, w logice rozwoju, prawdzie chrześcijańskiego Objawienia.

Przyjęcie zasady wolności religijnej oznacza zerwanie z wcześniejszą, uwarunkowaną historycznymi zaszłościami, praktyką Kościoła. Kościół, który w starożytności otrzymał wolność z rąk cesarza Konstantyna, a w czasach nowożytnych musiał ją zabezpieczać przed pretensjami do hegemonii ze strony państw protestanckich, a później laickich, a wreszcie bronić przed radykalnie wrogimi ateistycznymi państwami totalitarnymi, przywykł do żądania wolności dla siebie, co stawiało go w pozycji nieuchronnej konfrontacji. Zmiana filozofii nie wypływała jednak ze słabości powodującej koncesję na rzecz ducha czasu, lecz odpowiadała pełniejszemu odczytaniu chrześcijańskiej prawdy o godności człowieka, implikującej wolność sumienia. Dążenia nowoczesnego świata, chociaż zrodzone z założeń antychrześcijańskich i antykościelnych, wykazywały spójność z antropologią chrześcijańską.

Mimo że spora część Ojców soborowych reprezentowała formację tomistyczną w jej neoscholastycznej wersji, która została ukształtowana na kanwie odzyskania myśli św. Tomasza dla kultury katolickiej w świetle wskazań

[1] K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 420.

encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, Sobór nie wychodził od jakiejś gotowej filozofii, pozostawiał niejako miejsce na wykrystalizowanie się nowej syntezy filozoficznej, zgodnej z dziedzictwem myśli katolickiej i zarazem otwartej na pytania pojawiające się w nowożytności i określające jej filozoficzne horyzonty.

Rzeczą niezmiernie interesującą byłoby podjęcie dogłębnego studium ukazującego wpływ ostatnich soborów na rozwój filozofii katolickiej. Taki właśnie zamiar badawczy podjął w latach trwania Vaticanum Secundum Augusto Del Noce w swej pracy o filozofii Kartezjusza, w której dowodził, że jej właściwym kontekstem jest reforma katolicka podjęta przez Sobór Trydencki[2]. Według Del Nocego „filozofia nowożytna nie rodzi się ani z reformacji ani z renesansu, lecz z reformy katolickiej"[3]. Jest ona odpowiedzią na kryzys spowodowany napięciem pomiędzy naturalistycznym humanizmem renesansu, kontynuowanym potem przez libertynizm, a antyhumanizmem reformacji negującej pozytywny sens natury ludzkiej. Filozofia Kartezjusza okazuje się jednak odpowiedzią nieadekwatną do skali problemu, który tkwi w jej kulturowym punkcie wyjścia, wpisuje się w nią bowiem ambiwalencja rzutująca na dalszy rozwój filozofii nowożytnej. Del Noce podkreśla, że nie można uważać filozofii nowożytnej za przezwyciężenie kryzysu, ponieważ ona sama jest jego produktem[4].

Ambiwalencja filozofii Kartezjusza polega na tym, że prowadzi ona w dwóch przeciwstawnych kierunkach: zarówno ku racjonalizmowi arbitralnie negującemu nadprzyrodzoność na drodze opcji ateistycznej, jak i ku ontologizmowi ukazującemu egzystencjalną zależność człowieka od Boga, otwartemu na uprawianie filozofii w kontekście wiary. Filozofia nowożytna w tej interpretacji rozpada się na dwie kluczowe linie: od Kartezjusza do Hegla i od Kartezjusza do Rosminiego. Moderna nie może więc być traktowana jako definitywny proces zmierzający ku immanentyzmowi i sekularyzacji, lecz należy ją odczytywać jako spór o człowieka. Spór, który przeradzał się w ostry konflikt, jakim zostały naznaczone relacje Kościoła i świata w epoce potrydenckiej.

Chrześcijańska filozofia człowieka mogła się odnawiać poprzez głębsze zanurzenie w prawdzie Objawienia i jednocześnie dzięki rygorystycznej dbałości o swą racjonalność. Z dostrzeżonym przez Kartezjusza, lecz wadliwie przezeń postawionym, problemem rozumienia humanizmu chrześcijańskiego musiał się zmierzyć także Sobór Watykański II, wchodząc na drogę dialogu ze światem współczesnym. Problem ten pulsuje w antropologicznych założe-

---

[2] Zob. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. 1. *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965.

[3] Tamże, s. 387 (tłum. fragm. – ks. A.M. Wierzbicki).

[4] Por. tamże, s. 387n.

niach koronującej dzieło Soboru konstytucji *Gaudium et spes*. Źródło poznania człowieka jest podwójne: poznaje on „od góry" w świetle Objawienia i „od dołu" – w świetle doświadczenia, w którym znajdują się zmienne elementy historyczne i społeczne.

Rozszczepienie tych źródeł rodzi nie tylko błąd metodologiczny i czyni uboższą prawdę o człowieku, nieosiągalną w pełni bez kontemplacji zamysłu Stwórcy i sensu Wcielenia, lecz przede wszystkim prowadzi do błędu pastoralnego. Już w zaraniu wprowadzania reform soborowych błąd ten został zauważony przez dwóch wybitnych filozofów katolickich, którzy decyzje Soboru przyjmowali z entuzjazmem. Jacques Maritain i Dietrich von Hildebrand w swych książkach, stanowiących ważny głos w debacie posoborowej, dawali wyraz bolesnemu rozczarowaniu takim modelem realizacji postanowień Soboru, który zdradzał postawę dialogu ze światem na rzecz jednostronnego wsłuchiwania się w świat i upodobnienia Kościoła do świata[5]. Model ten wyrastał na podłożu pochopnego utożsamienia rozwoju Królestwa Bożego z postępem doczesnym i nie mógł nie przesłonić nadprzyrodzonego wymiaru humanizmu chrześcijańskiego, co w rezultacie zamiast do odnowy chrześcijaństwa prowadziło do jego destrukcji.

Nie można odsunąć na bok pytania o hermeneutykę Soboru Watykańskiego. Jawi się ono jako kluczowe pytanie pozwalające rozstrzygnąć spór o charakter recepcji soborowego nauczania. Pięćdziesiąta rocznica rozpoczęcia Vaticanum Secundum skłania do czynienia bilansu, do pytania o owoce Soboru. Jubileusz ten przede wszystkim jednak nakazuje odkrywać na nowo prawdziwe duchowe źródła, z których wypływało dzieło Soboru – dlatego właśnie Benedykt XVI ogłosił z tej okazji Rok Wiary.

Hermeneutyka reformy i hermeneutyka zerwania wychodzą od odmiennych wizji sensu soborowych przemian. Podczas gdy hermeneutyka reformy umieszcza je w kontekście tradycji i jej rozwoju, nie traktując tradycji wyłącznie jako elementu przeszłości, lecz widząc w niej żywy przekaz, dokonujący się dziś i skierowany ku przyszłości, hermeneutyka zerwania odcina się całkowicie od przeszłości i uprzywilejowuje moment obecny, podobnie jak czynią to filozofie postępu, na gruncie których pojawiły się nowoczesne rewolucje. Pytanie o hermeneutykę Soboru nie sprowadza się jednak jedynie do rozstrzygnięcia, czy przemiany soborowe miały charakter zerwania czy kontynuacji na drodze reformy. Trzeba sięgnąć do głębszego jeszcze poziomu refleksji i postawić bardziej fundamentalne pytanie o relację czynnika Boskiego i czynnika ludzkiego w Kościele. W okresie Soboru Trydenckiego dominującą debatą teo-

[5] Zob. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps present*, Desclée, Paris 1966; D. von Hildebrand, *The Trojan Horse in the City of God. The Catholic Crisis Explained*, Franciscan Herald Press, Chicago 1967.

logiczną stała się dyskusja na temat relacji łaski i natury, Sobór Watykański II natomiast – zwłaszcza ze względu na rozbieżności związane z jego interpretacją – czyni aktualną kwestię relacji pomiędzy łaską a historią.

Przeciwko rozumieniu Vaticanum Secundum jako zerwania świadczy między innymi fakt, że główne idee, które znalazły akceptację Soboru dojrzewały w myśli katolickiej, a także w pewnym wymiarze również w życiu Kościoła, już w okresie przedsoborowym. Trudno przecenić znaczenie, jakie miał ruch liturgiczny i ruch biblijny dla ukształtowania się nauczania Soboru.

Ekumenizm rozwijał się od końca dziewiętnastego wieku najpierw w kręgach pozakatolickich. Również niektórzy katolicy głęboko przeżywali pragnienie jedności chrześcijan i pomimo braku wsparcia ze strony hierarchii Kościoła katolickiego próbowali je realizować w ówczesnych warunkach. Warto przypomnieć ekumeniczną postawę ks. Jana Ziei i środowiska Lasek w Polsce okresu międzywojennego. Do zbliżenia chrześcijan różnych wyznań przyczyniły się wspólne zagrożenia w okresie drugiej wojny światowej. W obozie koncentracyjnym na Majdanku grekokatolicki kapłan z Ukrainy bł. Emilian Kowcz otaczał opieką duszpasterską ludzi wielu narodowości i wyznań. Z wojennych doświadczeń brata Rogera we Francji zrodził się ośrodek Taizé. We Włoszech z pragnienia jedności, której wojna była radykalnym zaprzeczeniem, wyrósł Ruch Focolari oparty na charyzmacie Chiary Lubich. Pokazuje to, że ekumenizm zakorzeniony już w duchowości charyzmatycznych jednostek i środowisk katolickich czekał na silniejszy impuls, aby poruszyć cały Kościół. Impuls ten przyszedł dopiero ze strony Soboru.

Nie bez znaczenia dla przygotowania Soboru była nowa teologia rozwijana według zasady resourcement, czyli powrotu do źródeł. W dekadach poprzedzających Vaticanum Secundum zasada ta spotkała się z negatywną oceną Świętego Oficjum, pełniącego w Kurii Rzymskiej rolę strażnika ortodoksji katolickiej. W większości przypadków zarzuty stawiane publikacjom teologicznym wynikały z ich niezgodności z teologią szkoły rzymskiej, ukształtowanej po Soborze Watykańskim I, przerwanym w roku 1870. Sobór Watykański II stał się areną spotkania i twórczej, nieraz nawet gwałtownej, dyskusji między uczestnikami reprezenującymi stanowisko szkoły rzymskiej a zwolennikami nowej teologii. Obydwaj soborowi papieże, Jan XXIII i Paweł VI, zgodnie z dawną tradycją, powołali teologów ekspertów do pracy w komisjach soborowych, co pozwoliło na głęboką i rzetelną dyskusję teologiczną w trakcie opracowywania dokumentów soborowych. Za symbol przemian można uznać los teologa Yvesa Congara. W latach pięćdziesiątych został on skazany przez Święte Oficjum na bolesne milczenie, a w latach Soboru był jednym z najbardziej pracowitych ekspertów, biorącym udział w przygotowywaniu niemal wszystkich dokumentów Soboru. Nauczanie Soboru okazało się w dużym stopniu dojrzałym owocem nowej teologii, która z jednej strony sięgając do

źródeł, a z drugiej podejmując nowe problemy, nieznane teologii dziewiętnastego wieku, przywoływała zagubione elementy tradycji, oczyszczała je i odczytywała ich współczesne znaczenie, ujawniające się w nowych kontekstach życia Kościoła.

Obydwa pontyfikaty – Jana Pawła II i Benedykta XVI – są czasem zaawansowanej recepcji Soboru według klucza hermeneutyki ciągłości i reformy. Sobór Watykański II zdecydowanie odrzucił lęk przed współczesnością i nostalgię za jakimś rzekomo utraconym złotym wiekiem obecności Kościoła w świecie, dzięki czemu konieczna i możliwa stała się idea nowej ewangelizacji, polegającej na głębszym przeżywaniu Kościoła jako komunii i świadectwa. Sobór miał charakter pastoralny, nie został zwołany z powodu kontrowersji doktrynalnych, lecz w zamyśle Jana XXIII i w swym faktycznym przebiegu dążył do wypracowania narzędzi do głoszenia Ewangelii w aktualnym momencie dziejowym, domagających się oczywiście również refleksji doktrynalnej. Osnute wokół obrazu Dobrego Pasterza myślenie Jana XXIII i rozumienie przez Benedykta XVI misji chrześcijan jako „kreatywnej mniejszości" zdają się ze sobą korespondować. Wyrastają one bowiem z przekonania o prawdzie chrześcijaństwa, w świetle której człowiek poznaje prawdę o sobie.

Mają rację ci, którzy zauważają, że problemy kulturowe, jakie wyłaniają się na początku trzeciego tysiąclecia są już inne niż te, które występowały w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy obradował Sobór Watykański II. Czy to jednak oznacza, że drogi Kościoła i świata całkowicie się już rozeszły? Postmodernizm wraz z „dyktaturą relatywizmu", agresywny nowy ateizm, biosocjologia i biotechnologia nie cofająca się przed eksperymentami na istotach ludzkich, globalizacja i nowe formy kryzysów ekonomicznych tworzą istotne rysy oblicza współczesności, która wydaje się z gruntu antychrześcijańska i antyhumanistyczna. Optymizm chrześcijański nie buduje jednak wyłącznie na przesłankach socjologicznych, wyrasta on zasadniczo z nadprzyrodzonych źródeł wiary, z której czerpie także swą racjonalność, nie pozwalającą na odcięcie się od świata i obojętność wobec losów ludzkości.

W adresowanej w pierwszym rzędzie do wiernych swego krakowskiego Kościoła książce *U podstaw odnowy*[6], napisanej wkrótce po zakończeniu Soboru, kardynał Wojtyła poświęca uwagę inicjacji soborowej, uznając ją za istotę realizacji Soboru. Polega ona na kształtowaniu świadomości i postaw, ma więc znamiona osobowe. Kościelna komunia i jej dojrzewanie dokonują się poprzez dojrzewanie osób we wspólnocie, poprzez wzrost ich świadomości Kościoła i uczestniczące przeżywanie Kościoła. Inicjacja soborowa tworzy bowiem kulturę promieniowania Tajemnicy Kościoła.

---

[6] Zob. kard. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

Vaticanum Secundum jest podstawowym punktem odniesienia w obecnej fazie życia Kościoła. Po upływie pięćdziesięciu lat od inauguracji Soboru może on wydawać się rzeczywistością bardzo odległą. Problem inicjacji soborowej pozostaje jednak nadal problemem otwartym, nie tylko dlatego, że w Polsce komunistycznej przebiegał on z trudnościami i nie osiągnął swej głębi, ale przede wszystkim dlatego, że inicjacja ta, czego był świadom kard. Karol Wojtyła, polega na kształtowaniu świadomości i postaw osób, a tym samym stanowi wyzwanie dla każdego pokolenia. Wyzwanie to należy podejmować ciągle na nowo.

Snując rozważania nad prawdą Soboru, należy również pamiętać o jego pięknie, uchwyconym w obrazach stworzonych przez Jeana Guittona. Kilka z nich możemy podziwiać w niniejszym numerze „Ethosu" dzięki uprzejmości fundacji Opera per l'Educazione Cristiana.

Warto też przywołać piękno debat posoborowych, które toczyły się w Polsce jeszcze przed pontyfikatem Jana Pawła II w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego profesor, Stefan Swieżawski, był audytorem Soboru, czy w krakowskim środowisku „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku". Świeżość i żarliwość tamtych debat przekonuje, że można szczerze i z głęboką osobistą pasją troszczyć się o Kościół, stawiając trudne pytania domagające się myślenia.

A.M.W.

Wszystkie przytaczane w tym numerze „Ethosu" fragmenty dokumentów soborowych są cytatami z tomu: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

Na okładce wykorzystano fotografię ks. prof. Ryszarda Knapińskiego przedstawiającą *Uwolnienie św. Piotra z więzienia* (kwatera Drzwi Płockich odlanych z brązu w Magdeburgu w latach 1152-1154).