

HERMENEUTYKA REFORMY WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

W kontekście wyłącznie teistycznym człowiek tak jak Bóg, którego jest on obrazem, cechuje się przede wszystkim jednością bytu indywidualnego. Akcent pada wówczas na „ja”, które wykorzystując swoją wolitywność, jest przede wszystkim inicjatorem relacji łączących je z innymi osobami. W kontekście chrystologicznym natomiast człowiek, na podobieństwo Trójcy Świętej, której jest on obrazem, od początku uzyskuje swoją jedność bytową wyłącznie w relacji.

Joseph Ratzinger uczestniczył w Soborze Watykańskim II jako peritus. Był ekspertem i teologicznym doradcą kard. Josefa Fringsa z Kolonii¹. Zbliżał się wówczas do czterdziestego roku życia i należał do szerszego grona obecnych na Soborze młodych teologów europejskich, w których surowość ówczesnego teologicznego status quo budziła frustrację. Kleryków kształcono wówczas w oparciu o podręczniki ze streszczeniami doktryny katolickiej tworzonymi na podstawie siedemnastowiecznych komentarzy do prac św. Tomasza z Akwinu.

¹ Bibliografia artykułów Josepha Ratzingera na temat Soboru Watykańskiego II obejmuje następujące pozycje: *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Bachem, Köln 1963; *The Second Vatican Council: The First Session*, „The Furrow” 14(1963) nr 5, s. 267-288; *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964; *Der gegenwärtige Stand der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Katholische Rundfunk- u. Fernseharbeit in Deutschland, Bonn 1965; *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Bachem, Köln 1965; *Probleme der vierten Konzilsperiode*, Katholische Rundfunk- u. Fernseharbeit in Deutschland, Bonn 1965; *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966; *Raport o stanie wiary*. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. Z. Oryszyn i in., Wydawnictwo Michalineum, Kraków-Warszawa-Struga 2005; *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007; *Zur Konzilsdiskussion über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung*, w: *Das Zweite Vatikanum, Dritte Konzilsphase*, red. F. Buschmann, Brunnen-Verlag, Giessen 1964, s. 147-155; *Katholizismus nach dem Konzil*, w: tenże, *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969, s. 302-321; *Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung*, w: *Christliche Erziehung nach dem Konzil*, red. W. Seifel, Bachem, Köln 1967, s. 33-65; *Kommentar zu Art. 11-22 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Ausgabe zusätzlich, t. 3, red. J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1968, s. 313-354; *The Holy Spirit as Communio: Concerning the Relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustine*, „Communio: International Catholic Review”, 25(1998) nr 2, s. 324-339; *Cardinal Frings' Speeches During the Second Vatican Council*, „Communio: International Catholic Review” 15(1988) nr 1, s. 131-47; *Cardinal Ratzinger on why it is not Time for Vatican III*, wypowiedź z 4 XII 2002, agencja Zenit, <http://www.zenit.org/article-5987?l=english>; *The Ecclesiology of Vatican II* (przemówienie na otwarcie kongresu duszpasterskiego, Aversa, 15 IX 2001), <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfecv2.htm>; Uwagi do biskupów Chile dotyczące schizmy Lefebvre'a, Santiago, 13 VI 1988, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3032>.

W latach czterdziestych dwudziestego wieku „tomizm podręcznikowy” znalazł się w ogniu krytyki jako doktryna jałowa, ograniczona, skostniała i pod różnymi względami niezgodna z tomizmem klasycznym, którego obronę stawiała sobie za zadanie². We współczesnym języku teologicznym tomizm ten często określa się mianem „tomizmu ścisłej obserwancji” (ang. strict observance Thomism) czy też tomizmu fundamentalistycznego, aby w ten sposób odróżnić go od innych, bardziej współczesnych bądź też klasycznych odczytań dzieł św. Tomasza. Wśród wiodących ekspertów panowało niemal powszechne przekonanie, że teologia przedsoborowa w ówczesnym jej stanie nie jest dostatecznie dobrym narzędziem, by móc za jego pomocą odnosić się do duszpasterskich problemów końca dwudziestego wieku³. Wcześniej odbyły się dwie wojny, doszło do kryzysu gospodarczego, a u władzy na niespotykaną wcześniej skalę znaleźli się psychopaci. Ludzie zostali emocjonalnie okaleczeni, znaleźli się pośród zła tak wielkiego, że kazało im ono wątpić w istnienie osobowego Boga, który otacza ich troską. O przynębeniu i niepokojach powojennych generacji w bardziej bezpośredni sposób mówiły filozoficzne dzieła egzystencjalistów niż struktura powstała z kategorii Arystotelesowskich ujętych w postaci łacińskich maksym. Eksperci Soboru obrali zatem kurs ku odnowie intelektualnego życia Kościoła, która pozwoliłaby zaspokajać duszpasterskie potrzeby „człowieka współczesnego”. Wkrótce jednak zarysowały się między nimi różnice co do tego, jaki materiał intelektualny należy wykorzystać w służbie tej odnowy.

Po Soborze wielu ekspertów, w tym Ratzinger, pisało artykuły do pisma „Concilium”, które zostało założone w roku 1965 i ukazywało się na holenderskim uniwersytecie w Nijmegen. Już jednak podczas piątego kongresu „Concilium”, który odbył się w Brukseli w roku 1970, stało się jasne, że wśród członków rady redakcyjnej zaznaczają się ostre podziały i że nie mają oni jednakowego stosunku do dokumentów soborowych ani też nie posługują się jednolitą teologiczną hermeneutyką w ich interpretacji. Niektórzy z byłych ekspertów Soboru traktowali rok 1965 jako teologiczny rok zero. Wszystko, co było przedtem, włącznie z instytucją papieżstwa, należało – ich zdaniem – poddać rewizji.

W roku 1972 Ratzinger wraz z grupą przyjaciół, wśród których znajdowali się francuski jezuita Henri de Lubac oraz szwajcarski erudyta i arystokrata Hans Urs von Balthasar, założyli alternatywne czasopismo zatytułowane „Commu-

² Zob. Th. F. O'M e a r a OP, *Thomas Aquinas: Theologian*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1997; A. N i c h o l s OP, *Thomism and the Nouvelle Théologie*, w: tenże, *Beyond the Blue Glass: Catholic Essays on Faith and Culture*, Saint Austin Press, Farnborough 2002; S.T. B o n i n o OP, *To Be a Thomist*, „Nova et Vetera”, t. 8, 2010, nr 1, s. 763-773.

³ Na temat idei wiodących ekspertów Soboru zob. F. K e r r OP, *Twentieth-Century Theologians: from Neo-Scholasticism to Nuptial Mysticism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2007.

nio". Podczas gdy autorzy artykułów publikowanych w „Concilium” wykazywali tendencję, by podchodzić do dokumentów soborowych przez pryzmat – jak to określał Ratzinger – hermeneutyki zerwania z przeszłością, podając w wątpliwość wszelkie przedsoborowe przekonania i praktyki, autorzy skupieni w kręgu „Communio” proponowali „hermeneutykę reformy”. W swoim bożonarodzeniowym przemówieniu do Kurii Rzymskiej w roku 2005 papież Benedykt XVI bezpośrednio przywołał pojęcie „hermeneutyki reformy”⁴, aby opisać właściwe, jego zdaniem, podejście do interpretacji dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Chociaż uczeni piszący do „Communio” sądzili, że w siedemnastym wieku tradycja teologiczna uległa deformacji, co przede wszystkim uwidacznia się w pracach hiszpańskiego jezuita Francisca Suáreza, i pragnęli oczyścić ją z tych barokowych wypaczeń, nie mieli zamiaru pozbywać się jej w całości. Pragnęli raczej wzbogacać ją intuicjami filozofii personalistycznej i fenomenologii, a także na nowo przywołaną refleksją teologiczną Ojców Kościoła. Odwołanie się do personalizmu i fenomenologii było istotne, ponieważ obecna w obu tych kierunkach koncentracja myśli na wyjątkowości każdej osoby ludzkiej umożliwia teologom odniesienie się do kwestii poruszanych przez egzystencjalistów. W środowisku skupionym wokół „Communio” wspierano również nauczanie moralne Kościoła, przede wszystkim dotyczące trudnego obszaru seksualności, chociaż starano się zagadnienia te przedstawiać w nowy sposób, posługując się językiem wyraźnie teologicznym i odchodząc od takiego uzasadnienia, które polegało wyłącznie na odniesieniach do prawa naturalnego.

Autorzy publikujący w „Concilium” i zwolennicy „hermeneutyki zerwania z przeszłością” zajmowali inne stanowisko: ich zainteresowania skupiały się wokół prądów myślowych rozwijanych w kręgach uczelni świeckich, nie zaś na myśli o odrodzeniu patrystycznym czy na wyraźnie trinitarnych liniach obrony nauczania moralnego Kościoła czy kościelnych struktur. Ich interpretacja Chrystusowego zalecenia mówiącego, że należy „rozpoznawać znaki czasu” (Mt 16, 3), polegała na tym, by inspiracji, która mogłaby wzbogacić tradycję katolicką, poszukiwać w pozakatolickim dorobku intelektualnym współczesności; tymczasem badacze z kręgu „Communio” pragnęli nawiązywać dialog ze współczesnymi uczonymi niekatolickimi, z zamiarem jednak stwierdzenia, czy poglądy tych myślicieli pozostają w ciągłości z wiarą katolicką, czy też się jej sprzeciwiają. Postawa środowiska „Concilium” okazywała się w pewnych przypadkach zachętą do bliższego zainteresowa-

⁴ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 17 (przyp. tłum.).

nia marksizmem i teologią wyzwolenia. W innych sprzyjała konstrukcjom myślowym łączącym idee chrześcijańskie z elementami filozofii liberalnej, feministycznej i postmodernistycznej. Odnowę zaczęto w tych kontekstach interpretować jako korelowanie wiary katolickiej z tendencjami kultury współczesnej i myśli akademickiej, a niekiedy jako krzewienie wartości tej kultury. Wiodącym teologiem „Concilium”, wiązany z prądem, który później zaczęto nazywać korelacionizmem, był Edward Schillebeeckx OP⁵.

Jednoznaczne nawiązanie do hermeneutyki zerwania z przeszłością znalazło się w przemówieniu Karla Rahnera SJ wygłoszonym na uniwersytecie w Cambridge w stanie Massachusetts w roku 1979. Po zarysowaniu analogii między decydującym „przełomem”, którym było przejście od chrześcijaństwa żydowskiego do chrześcijaństwa pogan podczas Soboru Jerozolimskiego około roku 49, a decydującym „przełomem” polegającym na przejściu od chrześcijaństwa przedsoborowego do chrześcijaństwa posoborowego po Soborze Watykańskim II Rahner wyjaśniał: „W gruncie rzeczy i dzisiaj, może nawet w przeciwieństwie do patrystycznej lub średniowiecznej teologii, nie mamy jasnej, uświadomionej teologii tamtego przełomu, tamtego nowego początku chrześcijaństwa z Pawłem jako inicjatorem [...]. A jednak mimo to, w dalszym ciągu podtrzymuję tezę, iż doświadczamy obecnie przełomu, który dokonał się tylko raz, a mianowicie w przejściu od chrześcijaństwa żydowskiego do chrześcijaństwa pogan. [...] podobne przemiany dokonują się po większej części poza wszelką analizą refleksywną, uświadomioną; nie planuje się ich uprzednio teologicznie, by następnie wprowadzić w życie”⁶.

W roku 1985 bł. Jan Paweł II zwołał synod, którego zadaniem było przeprowadzenie refleksji nad różnymi interpretacjami Soboru. W jej rezultacie w nauczaniu Kościoła postawiono zdecydowany akcent na teologiczną antropologię i eklezjologię, jakie wcześniej rozwijano w „Communio”, zawierające elementy tomistycznego personalizmu Jana Pawła II, kierunku znanego również jako tomizm lubelski. Lektura każdej z czternastu encyklik i piętnastu adhortacji ogłoszonych podczas pontyfikatu bł. Jana Pawła II, z ich licznymi odniesieniami do *Vaticanum Secundum*, pozwala uzyskać ogłęd, w jak głębokim stopniu przyswoił on sobie nauczanie Soboru. Większość komentatorów zgodna jest co do tego, że ośrodek jego myśli stanowiła teologiczna antropologia Soboru i chrystocentryczna odnowa teologii moralnej. Oficjalne inter-

⁵ Na temat tego, w jaki sposób jego dzieło nadal podbudowuje „hermeneutykę zerwania z przeszłością”, zob. *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, red. L. Boeve i in., Continuum, London 2010.

⁶ K. R a h n e r, *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, tłum. P. Jasiński SJ, „Znak” 1980, nr 5-6 (311-312), s. 692n. (Jest to tekst przemówienia wygłoszonego przez Karla Rahnera na uniwersytecie w Cambridge, Massachusetts, z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa przez Weston School of Theology – przyp. tłum.).

pretacje dokumentów soborowych zawarte w nauczaniu tego Papieża nigdy nie obejmowały „hermeneutyki zerwania z przeszłością”.

Trwający przez ćwierćwiecze pontyfikat Jana Pawła II otrzymywał teologiczne wsparcie od kard. Josepha Ratzingera, ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W przeciwieństwie do Rahnera Ratzinger pragnął uniknąć wszelkiego dychotomicznego podziału na rzeczy „przedsoborowe” i „posoborowe”. Twierdził, że „w historii tej nie ma skoków ani pęknięć – nie ma rozwiązań innych niż ciągłość. Sobór absolutnie nie zamierzał ingerować w ciągłość czasową Kościoła”⁷. Już w przedmowie do *Theological Highlights of Vatican II*, pracy opublikowanej w roku 1966, Ratzinger usiłował przekraczać podziały między – jak je określał – szablonowymi interpretacjami progresywnymi i konserwatywnymi. Swoje refleksje przedstawiał jako próbę „zarysowania aspektów wewnętrznych, duchowego profilu Soboru”⁸. Twierdził, że idea „odnowy” ma sens dwojaki: „Jej punktem odniesienia jest człowiek współczesny w swojej rzeczywistości i w świecie, w którym żyje, takim jakim on jest. Miarą tej odnowy jest jednak Chrystus, taki, jakiego świadkiem jest Pismo Święte”⁹.

Chociaż Ratzinger uważał, że konstrukcja teologii przedsoborowej stanowi źródło problemów, jest bowiem nazbyt skostniała i nie wystarcza, by móc podjąć za jej pomocą współczesne problemy intelektualne i duszpasterskie, nie pragnął jednak zastępować jej laickimi mutacjami myśli chrześcijańskiej. Jak twierdzą jego liczni uczniowie z początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku (w tym również ci, którzy są bardziej związani z „hermeneutyką zerwania z przeszłością”), fakt, że na początku lat siedemdziesiątych tak często zmieniały się teologiczne „alianse” Ratzingera, nie był spowodowany nagłymi zmianami w poglądach, a raczej niejasnościami tkwiącymi w ruchu na rzecz odnowy teologicznej jako takiej. Przedsoborowa scholastyka rodziła problemy z wielu różnych perspektyw i nie można było powiedzieć, że istnieje wobec niej tylko jedna alternatywa¹⁰.

⁷ *Raport o stanie wiary*, s. 29.

⁸ J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, tłum. H. Traub SJ, G.C. Thormann, W. Barzel, Paulist Press, New York 1966, s. 2 (wyd. niem. t e n z e, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966 – przyp. tłum.). O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

⁹ T e n z e, *Theological Highlights of Vatican II*, s. 2.

¹⁰ Joseph A. Komonchak napisał: „Od czasu *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* (1968) Ratzingera aż po homilię na rozpoczęcie jego pontyfikatu jako Benedykta XVI widać wyraźną i konsekwentną postawę” (J. A. K o m o n c h a k, *The Church in Crisis: Pope Benedict's Theological Vision*, „Commonweal” z 3 VI 2005, s. 13; zob. też: <http://commonwealmagazine.org/church-crisis-1>). W okresie wyboru Ratzingera na papieża podobnie pisał jego były uczeń Francis Schüssler Fiorenza: „Negatywne slogany są nieprawdziwe, prawdziwe są opisy osobiste, a wyjaśnienia biograficzne generalnie wprowadzają w błąd. Przeocza się w nich fakt, że Ratzinger od samego początku miał konsekwentną wizję teologiczną” (F. S c h ü s s l e r F i o r e n z a, *From Theologian to Pope: A Personal View Back, Past and Public Portrayals*, „Harvard Divinity Bulletin”, nr 33 [2005]). I na koniec warto przytoczyć opinię Lievena Boevego: „Intuicje teologiczne Ratzingera nie uległy fundamentalnej zmianie, lecz

Alternatywa, którą proponował Ratzinger, nawiązywała do myśli św. Augustyna i św. Bonawentury (obrał on drogę, którą wcześniej podejmowali uczeni tacy, jak Erich Przywara, Romano Guardini czy Gottlieb Söhngen, nie zaś tę, którą proponowano w protestanckich interpretacjach św. Augustyna) i oparta była na tomizmie Josefa Piepera (nie zaś na odczytaniu tomizmu przez Suáreza czy na tomizmie ścisłej obserwacji), na podkreślaniu, za Johnem Henrym Newmanem, doniosłej roli sumienia i na logice rozwoju poglądów tego myśliciela, na podobnym rozumieniu tradycji w dziele Adama Möhlera i ostatecznie na intuicjach teologii sięgania do źródeł (franc. *ressourcement*) Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara. W autobiografii *Moje życie* Ratzinger pisze, że spotkanie z Balthasarem okazało się dla niego początkiem przyjaźni na całe życie i że nigdy więcej nie spotkał nikogo o tak „rozległych horyzontach kulturalnych”¹¹, jak Balthasar i jego nauczyciel Henri de Lubac. Dodaje, że „nawet nie jest w stanie wyrazić, ile zawdzięcza spotkaniu z nimi”¹².

Dokumentem Soboru, który wywołał największe spory interpretacyjne, jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Została ona przyjęta dopiero na dzień przed zakończeniem obrad. Kard. Walter Kasper opisywał ten dokument jako „nowość, której struktura nie znajduje precedensu w historii soborów”¹³; Aidan Nichols określał go jako „wprowadzenie innowacji do gatunku”¹⁴, a Eduard Hamel odnotowywał, że Chrystus jest w nim traktowany raczej jako Omega niż jako Alfa i Omega¹⁵. Mimo wykorzystania słowa „współczesny” w tytule tego dokumentu i mimo jego licznych odniesień do „człowieka współczesnego” ani w samej konstytucji, ani nigdzie indziej w nawiązaniu do niej nie podano definicji żadnego z tych terminów. Dokument opisywano również jako kompromis między trzema różnymi wyjaśnieniami relacji między naturą a łaską: wyjaśnieniem przedsoborowym, w przeważającej mierze suarezjańskim, wyjaśnieniem z pozycji tomizmu transcendentalnego, którego wzorcowym przykładem jest

ukazywały silną wewnętrzną spójność przez okres ponad pięćdziesięciu lat” (L. Boeve, *Is there a Ratzinger I and a Ratzinger II? The Question of the Theological „Volta-faccia”*, w: L. Boeve, G. Mannion, *The Ratzinger Reader*, Continuum, London 2010, s. 12). Boeve i Mannion odnotowują jednak, że po roku 1968 ton wypowiedzi Ratzingera stał się bardziej polemiczny.

¹¹ J. R a t z i n g e r, *Moje życie*, oprac. wersji polskiej W. Wiśniowski SSP, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005, s. 127.

¹² Tamże.

¹³ W. K a s p e r, *The Theological Anthropology of „Gaudium et spes”*, „Communio: International Catholic Review” 23(1996) nr 1, s. 137.

¹⁴ A. N i c h o l s, *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*, Gracewing, London 1998, s. 157.

¹⁵ P o r. E. H a m e l, *The Foundations of Human Rights in Biblical Theology: Following the Orientations of „Gaudium et spes”*, w: *Vatican II: Assessments and Perspectives*, t. 2, red. R. Lato-urelle, Paulist Press, Mahwah 1988, s. 461-478.

teologia Karla Rahnera, i propozycją Henriego de Lubaca w nurcie powrotu do źródeł (czasami określanym jako augustyńsko-tomistyczny). Pisząc o historii redagowania konstytucji *Gaudium et spes*, Charles Moeller twierdzi, że na dwóch ostatnich etapach tego procesu powzięto decyzję o znalezieniu złotego środka między przeciwnymi tendencjami, a w konsekwencji dokument nabrał charakteru dialektycznego i zawiera liczne przeciwieństwa – z jednej strony mówi jedno, a z drugiej co innego¹⁶. Ów hermeneutyczny chaos pogłębia się wskutek faktu, że w konstytucji przemiennie pojawiają się twierdzenia o charakterze socjologicznym i teologicznym oraz podejście chrystocentryczne i słowa o wspólnych nadziejach katolików i niekatolików (w tym również niechrześcijan). Podjęto przy tym decyzję, że w tekście nie będzie wzmianki o prawie naturalnym (aby nie obrazić protestantów) ani o komunizmie (aby nie obrażać przywództwa Związku Radzieckiego). Walter Kasper i inni komentatorzy zauważają przede wszystkim, że „w tekście utrzymuje się pewien brak jasności w odniesieniu do relacji między opisem człowieka jako obrazu Boga, o którym mówi Księga Rodzaju (por. 1, 26), a opisem Jezusa Chrystusa z Listu do Kolosan (por. 1, 15)”¹⁷. W konkluzji Kasper twierdzi, że systematyczne zdefiniowanie relacji między chrystologią a antropologią należeć będzie do zadań kolejnych teologów¹⁸. Ze względu na brak jasności co do tej sprawy dokument można czytać na wiele różnych sposobów, co często może wywierać laicyzujący wpływ na instytucje katolickie, do których określoną interpretację się zastosuje. David L. Schindler z Instytutu Jana Pawła II w Waszyngtonie wyróżnił na przykład cztery problemy, jakie powstają, jeśli opis stworzenia, który przyjmujemy, ma zabarwienie wyłącznie teistyczne:

1. Zanika wówczas wszelka antycypacja relacji między Adamem, Chrystusem a człowiekiem; pojawia się natomiast tendencja, by postrzegać człowieka tak jak Stwórcę, którego jest on obrazem, jako przede wszystkim byt stwórczy i twórczy. Tymczasem w kontekście trinitarno-chrystologicznym człowiek jest obrazem Stwórcy-Ojca wyłącznie dzięki temu, że jest gotów dochować posłuszeństwa Synowi, „pierworodnemu wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Receptywność okazuje się więc wymiarem podstawowym i w istocie twórczym: przyjmowanie (od Ojca, w Jezusie Chrystusie) jest warunkiem wstępnym autentycznej kreatywności bytu stworzonego.

2. W kontekście wyłącznie teistycznym człowiek, tak jak Bóg, którego jest on obrazem, cechuje się przede wszystkim jednością bytu indywidualnego. Ak-

¹⁶ Zob. Ch. Moeller, *History of the Constitution*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, red. H. Vorgrimler, Herder and Herder, New York 1969, t. 5, s. 60n. (zob. też: t e n ż e, *Die Entstehung der Konstitution, ideengeschichtlich betrachtet*, w: *De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. 1, red. G. Baraúna, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, s. 71-105 – przyp. tłum.).

¹⁷ K a s p e r, dz. cyt., s. 137.

¹⁸ Por. tamże, s. 138.

cent pada wówczas na „ja”, które wykorzystując swoją wolitywność, jest przede wszystkim inicjatorem relacji łączących je z innymi osobami. W kontekście chryzologicznym natomiast człowiek, na podobieństwo Trójcy Świętej, której jest on obrazem, od początku uzyskuje swoją jedność bytową wyłącznie w relacji: rodzi się ona w przyporządkowaniu do „wspól-noty” i jest przez nią wyznaczana. Relacja jest tym, czym człowiek jest, zanim stanie się ona tym, co człowiek czyni.

3. Spojrzenie zamykające się w teizmie podkreśla godność człowieka jako podmiotu działania, a zatem godność tego, co człowiek może osiągnąć za pomocą swojej wolności. Słabość powodowana grzechem wydaje się zatem drugorzędna.

4. Brak zmysłu grzechu pociąga za sobą brak zmysłu zła, które grzech ten zawiera¹⁹.

Myśli Ratzingera przedstawione w artykule opublikowanym w roku 1969 współbrzmiały z głosami krytycznymi Kaspera i Schindlera. Wskazywał on, że wokół interpretacji *Gaudium et spes* narosły problemy, ponieważ nie proponuje ona „wystarczająco radykalnego odrzucenia doktryny człowieka, w której filozofię wyraźnie oddziela się od teologii” – tekst konstytucji „nadal opiera się na schematycznym przedstawieniu świata naturalnego i nadprzyrodzonego, które traktowane są jako po prostu skrajnie sobie przeciwstawne”²⁰. Już w punkcie jej wyjścia przyjęto „fikcję, jakoby możliwe było przedstawienie takiego racjonalnego, filozoficznego obrazu człowieka, który byłby powszechnie zrozumiały i na który mogliby się zgodzić wszyscy ludzie dobrej woli; nauczanie chrześcijańskie jako takie zostało zaś do opisu tego dodane w postaci swoistej, wieńczącej go konkluzji”²¹. W tym sensie chrześcijańska część zagadki osoby ludzkiej staje się określonym „ujęciem” antropologii, którego „inni nie powinni czynić kością niezgody, ale które w istocie można zignorować”²². Ratzinger zarzucał konstytucji *Gaudium et spes*, że prowokuje ona do pytania: „Z jakiego właściwie powodu osoba ludzka, opisana w pierwszych jej [konstytucji – T.R.] artykułach jako racjonalna i doskonale wolna, miałaby nagle zostać obciążona historią Chrystusa?”²³.

Obok braku jasności w kwestii relacji między antropologią a chryzologią czy też, dokładniej, między opisem stworzenia mającym zabarwienie wyłącznie teistyczne a jego wyraźnie trinitarnym ujęciem, powstaje problem kolejny, doty-

¹⁹ Zob. D.L. S c h i n d l e r, *Christology and the Imago Dei: Interpreting „Gaudium et Spes”*, „Communio: International Catholic Review” 23(1996) nr 1, s. 156-184.

²⁰ J. R a t z i n g e r, *The Dignity of the Human Person*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 5, s. 119. Obszerniejszą analizę krytyki *Gaudium et spes* przeprowadzonej przez Ratzingera w roku 1969 zob. w: T. R o w l a n d, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, WAM, Warszawa 2010, s. 60-86 (rozdz. 2, „*Gaudium et spes* i znaczenie Chrystusa”).

²¹ R a t z i n g e r, *The Dignity of the Human Person*, s. 119.

²² Tamże, s. 121.

²³ Tamże, s. 120.

czący interpretacji paragrafu 36., w którym pojawia się określenie „*terrenarum rerum autonomia*”, tłumaczone (również w oficjalnym, watykańskim przekładzie) jako „właściwa autonomia spraw ziemskich”. Odnosząc się do tego sformułowania, David L. Schindler twierdzi, że „podstawowy sens określenia «*legitima autonomia*» ujawnia się w analogii bytu w oparciu o zstąpienie Boga na ziemię”²⁴ oraz że „organiczna relacja między Trójcą a stworzeniem, ustanowiona w Jezusie Chrystusie, nie umniejsza autonomii przynależnej stworzeniu, a raczej przyznaje jej nowy i szerszy sens”²⁵. Możliwa jest nielaicyzująca interpretacja tego paragrafu, w szczególności jeśli czytają go osoby, które studiowały teologię. „Zwykły” człowiek jednak, widząc określenie „właściwa autonomia spraw ziemskich”, prawdopodobnie zinterpretuje je zupełnie inaczej niż ktoś taki, jak David L. Schindler. Kard. Angelo Scola, którego wielu uważa za myśliciela najbliższego intelektualnie papieżowi Benedyktowi XVI, zauważył ostatnio, że wokół interpretacji zasady autonomii spraw ziemskich utrzymuje się „utajona wieloznaczność”²⁶. Paragraf 36. odczytuje on jako potwierdzenie istnienia sfery życia, która pozostaje w zakresie odpowiedzialności świeckich. Nie dostrzega w nim jednak upoważnienia, by twierdzić, że istnieją jakieś aspekty życia, w których istotę nie została wpisana żadna relacja do Stwórcy, albo obszary życia społecznego, do których intuicje teologiczne niczego nie wnoszą. Zgadzając się z taką interpretacją, w artykule na temat wkładu kard. Josepha Fringsa do debat soborowych Ratzinger skupia uwagę na jego przemówieniu wygłoszonym 27 października 1964 roku, w którym niemiecki kardynał ostrzegał, że to, co jest postępem na ziemi, nie przenosi się bezpośrednio do Królestwa Bożego. Swoją argumentację formułował w następujący sposób: „Trzy etapy: stworzenie, Wcielenie i Paschę, trzeba widzieć w swoistych dla każdego z nich dynamicznych relacjach, każdy w jego własnej doniosłości i w relacji do pozostałych. Dosłownie [Frings] mówił: «Jeśli chodzi o życie chrześcijańskie w świecie, to musimy zawsze mieć przed sobą trzy prawdy objawione: stworzenie, które uczy nas kochać rzeczy ziemskie jako dzieło Boże; Wcielenie, które przynagła nas, byśmy ofiarowali Bogu wszystkie rzeczy ziemskie, oraz Krzyż i Zmartwychwstanie, które prowadzą nas w naśladowaniu Chrystusa do ofiary i wstrzemięźliwości wobec rzeczy ziemskich”²⁷.

To, co Scola uznał za „utajoną wieloznaczność” paragrafu 36. *Gaudium et spes*, można potraktować jako konkretny przykład problemów powstających,

²⁴ D. L. Schindler, *Trinity, Creation and the Order of Intelligence in the Modern Academy*, „*Communio: International Catholic Review*” 28(2001) nr 3, s. 407.

²⁵ Tamże.

²⁶ A. Scola, *El Peligro de una Falsa „Autonomia”*, „*Humanitas: Revista de Antropologica y Cultura Cristianas*” 2012 nr 3(66), s. 299.

²⁷ J. Ratzinger, *Cardinal Frings's Speeches during the Second Vatican Council: Apropos of A. Muggeridge's „The Desolate City”*, „*Communio: International Catholic Review*” 15(1988) nr 1, s. 143n.

gdy interpretatorzy dokumentów soborowych podchodzą do nich w sposób „wykoślawiony”, koncentrując się na stworzeniu kosztem tajemnicy Wcielenia i tajemnicy paschalnej.

Obok obecnych w tym kompromisowym dokumencie niejasności teologicznych pojawia się problem kolejny, polegający na tym, że chociaż w konstytucji wiele jest odniesień do świata współczesnego i do współczesnego człowieka (wprowadzonych głównie przez teologów frankofońskich), w okresie jej redagowania nie było jeszcze (poza kilkoma rozproszonymi pracami w języku niemieckim i angielskim) zbyt wielu dzieł naukowych na temat nowoczesności jako formacji kulturowej. Kanadyjski filozof Kenneth Schmitz zauważa, że w latach sześćdziesiątych jedynie nieliczni uczeni katolicycy rozumieli pojęcie nowoczesności tak, jak pojmują je dzisiejsi socjolodzy: „Gdybyśmy byli bardziej wnikliwi, moglibyśmy zgadnąć, że podstawy nowoczesności zaczynają pękać w wyniku coraz ostrzejszych ataków. Nie mieliśmy jednak kulturowego pojęcia nowoczesności: dysponowaliśmy jedynie historyczną kategorią filozofii współczesnej”²⁸.

Dzisiaj jednak, około pięćdziesięciu lat później, większości uczonych pokolenia posoborowego dobrze znana jest wieloraka krytyka nowoczesności z perspektywy teologicznej i socjologicznej. Istnieje na przykład odczytanie nowoczesności przez Alasdaira MacIntyre’a jako z e r w a n i a z syntezą klasyczo-tomistyczną, przez Charlesa Taylora jako m u t a c j i tejże syntezy, przez Hansa Blumenberga jako p o n o w n e g o w y p e ł n i a n i a martwych pojęć chrześcijańskich nową substancją, przez Erica Voegelina jako n e o g n o s t y c y z m u, a także „radykalnie ortodoksyjna” interpretacja, utożsamiająca nowoczesność z h e r e t y c k ą r e k o n s t r u k c j ą syntezy klasyczo-teistycznej, przedstawicielami tego prądu są zaś Catherine Pickstock i John Milbank. Bez względu na niuansowe różnice między zerwaniem, mutacją, ponownym wypełnieniem, neognostycyzmem i heretycką rekonstrukcją, między wszystkimi tymi interpretacjami kultury epoki nowoczesności istnieje zgoda co do tego, że kultura ta rozwinęła się w opozycji do syntezy średniowiecznej i teologicznej (w szczególności tomistycznej) i w opozycji do kultury, która ucieleśniała zasady tej syntezy. Teologowie jak von Balthasar dodaliby, że główną i patologiczną cechą tej nowej kultury jest zerwanie relacji między prawdą, pięknem i dobrem.

„Człowiek nowoczesny”, w kulturze tej zdomowiony, bywał więc stosownie do sytuacji opisywany jako „jednowymiarowy”²⁹, jako „animal pro-

²⁸ K.L. Schmitz, *Postmodernism and the Catholic Tradition*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73(1999) nr 2, s. 235.

²⁹ Zob. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in., PWN, Warszawa 1991.

ducens et consumens”³⁰, jako „człowiek w masie”³¹, który „wcale nie pragnie być inny czy oryginalny”³², jako osobowość, której cechą jest „deprywacja”, „odarcie [...] z tych cech, które kiedyś uznawano za jej składniki”³³, jako istota, która usiłuje jednocześnie „grać dla wielu różnych drużyn”, nie wiedząc, do której z nich ostatecznie należy, którą może nazwać swoją własną³⁴, jako hobbesowski egoista³⁵ czy jako nowy typ barbarzyńcy³⁶ – aby przywołać tylko kilka określeń.

Jeśli dodać do tego nietzscheańskie opisy człowieka nowoczesnego jako charakteryzującego się małą duszą i moralnością stadną, a także prowadzoną przez komunitarystów krytykę „wykorzenionego kosmopolity” – istoty o głęboko upośledzonej pamięci historycznej i pozbawionej przywiązania do wszelkiej tradycji, do kraju, instytucji czy miejsca – szybko dochodzimy do wniosku, że nazwanie kogoś „człowiekiem nowoczesnym” niesie z sobą konotacje silnie negatywne.

Tragiczne jest to, że teologowie katoliccy, którzy interpretowali Sobór, przede wszystkim zaś *Gaudium et spes*, jako wezwanie do lepszego uzgodnienia wiary katolickiej z kulturą nowoczesności, często pozostawali nieświadomi, jak bardzo z a c o f a n e było już w tamtych czasach ich myślenie. Joseph A. Di Noia OP zauważa, że „posoborowa interpretacja Jana XXIII wizji aggiornamento upatrująca w niej po prostu aktualizację teologii okazuje się – z punktu widzenia epoki postmodernistycznej – projektem, który właściwie nigdy nie nadążył za swoją ideą, a traktowana bardziej okazale, jako modernizacja, już w punkcie wyjścia pozostaje daleko z tyłu”³⁷.

W swoim komentarzu do *Gaudium et spes* z roku 1969 Ratzinger zauważał, że w artykule drugim zurychskiego schematu tego dokumentu usiłowano usprawiedliwić całe pojęcie dialogu Kościoła „ze światem” za pomocą biblijnego

³⁰ J. Z v ě ř i n a, *On Not Living in Hatred*, in: *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central Eastern Europe*, red. V. Havel, J. Keane, Routledge, Abingdon 2010, s. 137.

³¹ R. G u a r d i n i, *Koniec czasów nowożytnych*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969, s. 54.

³² Tamże, s. 55.

³³ A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 78.

³⁴ Por. V. H a v e l, *It Always Makes Sense to Tell the Truth*, w: tenże, *Open Letters: Selected Writings (1965-1990)*, tłum. P. Wilson, Vantage Books, New York 1991, s. 94n.; zob. też: t e n ż e, *Mówienie prawdy ma sens zawsze, we wszelkich okolicznościach*, w: tenże, „*Thriller*” i inne eseje, Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa, Warszawa 1988.

³⁵ Por. J. G r a y, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 20-29.

³⁶ Zob. E. K o h a k, *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

³⁷ J.A. Di Noia OP, *American Catholic Theology at Century's End: Postconciliar, Postmodern Post Thomistic*, „The Thomist” 54(1990), s. 518.

zalecenia, iż należy odczytywać znaki czasu (zob. Mt 16, 3; Łk 12, 56). W tej wcześniejszej wersji konstytucji soborowej wyrażano przekonanie, że epoki stanowią znak i wyrażają głos do tego stopnia, że łączy się z tym obecność bądź nieobecność Boga; konsekwentnie twierdzono więc, że głos epoki należy traktować jako głos Boży. Ratzinger zauważał jednak, że ideę tę całkiem słusznie zaatakowano. Pisał: „Łączenie rzymskiego przysłowia o czasie jako głosie Boga z Jezusowym eschatologicznym ostrzeżeniem skierowanym do Jego narodu, poszukującego i oczekującego znaków, lecz niepotrafiącego zrozumieć eschatologicznego znaku Bożego dla ówczesnej epoki, którym był Jezus, ani pojąć Jego przesłania, uznano nie tylko za egzegetycznie niedopuszczalne, ale również za mające samo w sobie wątpliwą ważność. Skoro Chrystus jest prawdziwym «znakiem czasu», czyż nie jest On faktyczną antytezą władzy chronosu wyrażonej w powiedzeniu «vox temporis vox Dei»”?³⁸.

Hermeneutyka reformy w rozumieniu Josepha Ratzingera–Benedykta XI, która wyraża zdecydowane zdystansowanie od prób korelowania wiary katolickiej z kulturą danego czasu, odniesiona do *Gaudium et spes* prowadziła do uwypuklenia chrystocentrycznej antropologii paragrafu 22. i wpłynęła na jej rozwój w trynitarnych encyklikach ogłoszonych w okresie pontyfikatu bł. Jana Pawła II: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* oraz *Dominum et Vivificantem*. Każda z nich wspierała rozwój teologicznej antropologii, która łączy osobę ludzką nie tylko z chrystologią, ale również z pneumatologią i patrologią. Zarówno dla bł. Jana Pawła II, jak i dla Benedykta XVI Chrystus jest „znakiem czasu”. Z tego też powodu jako motto beatyfikacji Jana Pawła II słusznie wybrano słowa: „Otwórzcie szeroko drzwi Chrystusowi”. Jak wyraża tę ideę Robert Barron w swojej pracy *The Priority of Christ: Toward a Post-liberal Catholicism*: „Filozofia, etyka i formy kultury nie określają Go, lecz to On je określa. Zrozumieć odwrócenie tego kierunku to ogarnąć problem tego, co nazywamy chrześcijaństwem”³⁹.

Można zatem wyciągnąć wniosek, że kluczową cechą hermeneutyki reformy w rozumieniu Josepha Ratzingera–Benedykta XVI (które zgodne jest z podejściem bł. Jana Pawła II) pozostaje zdecydowany trynitarny chrystocentryzm czy też tendencja, by czytać dokumenty soborowe z chrystocentrycznym akcentem.

Inaczej niż rzecz się ma w przypadku *Gaudium et spes*, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* jest dokumentem soborowym, który pozostaje konsekwentnie chrystocentryczny. Profesor Ratzinger zaangażowany był w jej redagowanie jako młody doradca teologiczny, a w debacie

³⁸ Ratzinger, *The Dignity of the Human Person*, s. 115.

³⁹ R. Barron, *The Priority of Christ: Toward a Post-Liberal Catholicism*, Brazos Press, Grand Rapids 2007, s. 341. (Robert Barron jest rektorem seminarium Mundelein w Chicago).

nad nią aktywnie uczestniczył również kardynał Frings. Refleksje Ratzingera nad uwagami kardynała Fringsa zostały opublikowane w „Communio” w roku 1988. W artykule tym wyjaśniał on, że zdaniem kardynała Fringsa, mówiąc o Piśmie Świętym i Tradycji jako dwóch źródłach Objawienia, mamy rację na poziomie teoriopoznawczym; w istocie, czym jest Objawienie, doświadczamy na podstawie Pisma Świętego i Tradycji. Niemniej jednak, zdaniem Fringsa, „formuła dwóch źródeł: Pisma i Tradycji”, okazuje się fałszywa, jeśli spojrzeć na nią z perspektywy metafizycznej:

„[Z perspektywy metafizycznej] mamy do czynienia z odwrotnym porządkiem: Objawienie nie wypływa z Pisma i z Tradycji, lecz to one wypływają z Objawienia, które jest ich wspólnym źródłem [...]. Jeśli bowiem nie utrzymywać, że Objawienie poprzedza jego obiektywizację w Piśmie i Tradycji i zawsze pozostaje czymś więcej niż one, to wówczas pojęcie Objawienia zostaje zredukowane do wymiarów historycznych i po prostu ludzkich. [Po drugie] Jeśli utożsamiamy Objawienie z tekstem, tak że granice jednego całkowicie pokrywają się z granicami drugiego, to nie może się ono wówczas rozrastać i rozwijać; nie ma wówczas niczego żywego, mamy do czynienia raczej z czymś martwym. Objawienie ustępuje wówczas przed historycyzmem; zostaje poddane kryteriom stworzonym przez człowieka. Jeśli zaś – przeciwnie – prawdą jest, że Pismo Święte stanowi obiektywizację Objawienia, które je poprzedza i którego nie sposób w pełni wyrazić za pomocą słowa wypowiedzianego przez człowieka, wówczas egzegeza musi sięgać poza literę i wyjaśniać tekst w nawiązaniu do tego, co żywe. Egzegeza z pewnością potrzebuje metody historycznej i charakterystycznej dla niej wrażliwości, ale to nie wszystko”⁴⁰.

Następnie Ratzinger zauważał: „Dalej, jeśli bowiem prawdą jest to, że to, co żywe, Objawienie jako takie, jest Chrystusem, że Chrystus nadal żyje, że żył nie tylko w tamtych czasach, to wówczas jasne jest, że tematem Objawienia jest właśnie sam ten Chrystus i że jest On tym Chrystusem poprzez swoje Ciało, przez które w sposób nieodwracalny wiąże nas z tamtym początkiem *in illo tempore*, a jednocześnie prowadzi nas naprzód, do Jego «pełnej dojrzałości». W takim razie do egzegezy muszą wejść również inne metody, a ponad wszystko związek z życiem i doświadczeniem, w którym Pismo jest Pismem, a zarazem czymś więcej niż Pismem. Spekulacje na temat materialnej kompletności stają się wówczas nieistotne, ponieważ rządzi inna zasada formalna”⁴¹.

Dei verbum jest więc klasycznym przykładem, że Sobór dokonał reformy pewnego obszaru teologii, który powodował znaczną liczbę problemów przynajmniej od szesnastego stulecia do czasów współczesnych. W szczególności

⁴⁰ Ratzinger, *Cardinal Frings' Speeches during the Second Vatican Council*, s. 137.

⁴¹ Tamże.

Ratzinger twierdził, że w *Dei verbum* zbiegły się trzy motywy reformujące: pogląd, że tradycja stanowi organicznie rozwijający się proces, a zatem należy ją rozumieć w kategoriach wzrostu, postępu i znajomości wiary; poglądy co do stosowania metod historyczno-krytycznych w interpretacji Pisma oraz wzrastające w kręgach katolickich zainteresowanie studiami biblijnymi, co samo w sobie było wysoce pozytywną zmianą w teologii dwudziestowiecznej⁴². W szczególności Ratzinger twierdził, że redagując *Dei verbum*, Ojcowie soborowi „pragnęli przezwyciężyć neoscholastyczny intelektualizm, według którego Objawienie oznacza przede wszystkim zbiór tajemniczych, nadprzyrodzonych nauk, co automatycznie redukuje wiarę do akceptacji owych nadprzyrodzonych intuicji”⁴³. Taki właśnie był bowiem archetypiczny suarezański opis Objawienia, który przez dzisiejszych badaczy uważany jest za radykalne przeciwieństwo stanowiska tomizmu klasycznego⁴⁴. Według Suáreza Objawienie nie odkrywa Boga samego, lecz raczej fragmenty informacji o Bogu. Z tego względu suarezański opis Objawienia często przedstawiany jest jako teoria obejmująca „zamkniętą torbę z doktrynami”. W czasach studenckich Ratzingera ten suarezański opis zajmował pozycję dominującą, i to do tego stopnia, że kiedy Ratzinger poddał go krytyce w swojej rozprawie habilitacyjnej, stawiając ponad nim stanowisko św. Bonawentury, został zmuszony do wycofania swojej krytyki bądź do pogodzenia się z karą polegającą na odrzuceniu pracy. Ojcowie soborowi dali się jednak przekonać do zalet stanowiska kardynała Fringsa, a teza, którą młody ksiądz Ratzinger jako pierwszy niebezpiecznie wysunął w swojej rozprawie habilitacyjnej, otrzymała poparcie Soboru. Ratzinger ujął tę ideę w sposób pozytywny: „Sobór pragnął ponownie wyrazić charakter Objawienia jako całości, w której słowo i wydarzenie są czymś jednym, jako dialogu, który dotyka człowieka w totalności jego bytu, a nie jest tylko wyzwaniem dla jego rozumu – dialogu, w którym człowiek traktowany jest jako partner, dialogu w istocie po raz pierwszy oddającego mu jego prawdziwą naturę”⁴⁵.

Podczas gdy konstytucja *Dei verbum* odnosiła się do tematyki Pisma, Tradycji i Objawienia, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* skupiała się na eklezjologii. „Reforma”, która się w tym obszarze zrodziła, polegała na odejściu od jurydycznego obrazu Kościoła, którego centralnym punktem było rozróżnienie wśród wiernych osób duchownych i świeckich, i na przejściu do rozumienia Kościoła w oparciu o relacje wielowymiaro-

⁴² Por. t e n Ź e, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation: Origins and Background*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, s. 155-159.

⁴³ T e n Ź e, *Commentary on the Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, s. 172.

⁴⁴ Zob. np. poświęcone tej tematyce prace Johna Montaga SJ i Petera Candlera.

⁴⁵ R a t z i n g e r, *Commentary on the Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, s. 172.

we. W tym sensie najważniejsze są relacje z Trójcą, chociaż istotne pozostają również typologiczne relacje, jakie odnajdujemy w Piśmie Świętym, relacje sakramentalne, relacje historyczne między Starym a Nowym Testamentem i relacje społeczne zarówno wewnątrz Kościoła, jak i między wiernymi Kościoła a osobami pozostającymi poza obszarem jego władzy.

W odniesieniu do pojęcia relacji sakramentalnych Henri de Lubac SJ podkreślał, że tym, co łączy Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa z Kościołem jako historycznym ludem Bożym, jest sakramentalna forma relacjonalności. „Kościół jest na ziemi sakramentem Jezusa Chrystusa, podobnie jak sam Jezus Chrystus w swoim człowieczeństwie jest dla nas sakramentem Boga. [...] Jedyną misją Kościoła jest uobecnianie ludziom Jezusa Chrystusa. Kościół ma Go głosić, pokazywać i dawać”⁴⁶. Ponadto Kościół nie tylko łączy widzialne z niewidzialnym i czas z wiecznością, lecz również to, co uniwersalne, z tym, co konkretne, Stare Przymierze z Nowym. To właśnie sprzężenie między niewidzialnymi a widzialnymi elementami eklezjalnej komunii konstytuuje Kościół jako sakrament zbawienia. Tak oto w rozdziale pierwszym *Lumen gentium* znajdujemy następującą deklarację: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój święty Kościół, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też podtrzymuje; przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich. Wyposażona w hierarchiczne ogrody społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa. Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4, 16)” (nr 8).

Odchodzeniu od koncentracji na jurydycznym pojęciu Kościoła i centralnego dlań odróżnienia kapłanów i członków wspólnot zakonnych od ludzi świeckich towarzyszyła aprobata Soboru dla powszechnego wezwania do świętości. W *Lumen gentium* czytamy: „Wszystkie bowiem ich [ludzi świeckich] uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa” (nr 34).

⁴⁶ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Wydawnictwo WAM-Księży Jezuici, Kraków 1997, s. 169-182. Zob. też: S.K. Wood, *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, T & T Clark, Edinburgh 1998.

Pomimo tej afirmacji wielkiej różnorodności duchowego posłannictwa w życiu Kościoła, w przypadku jednego posłannictwa świeckiego, a w przypadku innych kapłańskiego, w *Lumen gentium* potwierdzono również autorytet Urzędu Piotrowego i kapłańskiego. W dokumencie tym nie było nic, co mogłoby w jakikolwiek sposób uzasadniać późniejsze ataki na papieżstwo, które w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, a także później znalazły się wśród niesławnych skutków stosowania hermeneutyki zerwania z przeszłością.

Szersza analiza hermeneutyki reformy według Josepha Ratzingera–Benedykta XVI wymagałaby głębszego odniesienia do różnych teologicznych zwrotów obecnych w każdym z dokumentów soborowych, jak również do komentarzy Ratzingera na temat tych dokumentów: do tych komentarzy, które formułował jako teologiczny ekspert podczas Soboru, do jego wypowiedzi prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a ostatecznie do jego nauczania, które głosi jako najwyższy Zwierzchnik Kościoła powszechnego. Wnioskiem wypływającym jednak z niniejszych, bardziej ograniczonych objętościowo rozważań jest to, że na poziomie „makro” stanowisko Papieża w kwestii odczytywania dokumentów soborowych polega na podkreślaniu chrystocentryzmu Soboru. Prowadzi to do zupełnie innych skutków niż stosowanie hermeneutyki zerwania z przeszłością, którą zaczęto utożsamiać z praktyką odróżniania Chrystusa od „wartości chrześcijańskich” w taki sposób, że światu proponuje się te drugie bez konieczności przyjęcia pierwszego. Z punktu widzenia Josepha Ratzingera–Benedykta XVI oferta taka jest fałszywa i ostatecznie nieciekawa. Jak pisał w refleksji na temat przemówienia Pawła VI na otwarcie drugiej sesji Soboru w roku 1966: „Trzeba było je usłyszeć, by w pełni docenić, w jak poruszający sposób łączyło rozważania teologiczne z osobistym świadectwem duchowym. Akcenty można oczywiście położyć w różnych miejscach. Tym, co zrobiło na mnie największe wrażenie, był jednak jego chrystocentryzm”⁴⁷.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

⁴⁷ R a t z i n g e r, *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist Press, New York 1966, s. 40.