

**„Błogosławione” Tridentinum i „przeklęte” Vaticanum II?
Uwagi na temat recepcji Soboru Trydenckiego
i Soboru Watykańskiego II na marginesie ksiązek:
„Riforma cattolica e concilio di Trento. Storia o mito storiografico?”
Massima Firpa
oraz
„La contestazione cattolica. Movimenti,
cultura e politica dal Vaticano II al '68”
Alessandra Santagaty**

W ostatnich latach dyskusja na temat recepcji Soboru Trydenckiego i Soboru Watykańskiego II przestała być wyłącznie domeną historycznego środowiska naukowego. Zmiany, które oba wydarzenia spowodowały w życiu Kościoła, są dzisiaj omawiane nie tylko w monografiach i artykułach naukowych, ale także w publicystyce, a nawet w codziennych rozmowach prowadzonych w różnych kręgach katolików. Na szczególną uwagę zasługuje narracja wykreowana przez tzw. grupy tradycjonalistyczne, które bazując na pracach takich historyków, jak Roberto De Mattei, przedstawiają Vaticanum II jako moment zerwania z wielowiekową tradycją, przyczynę chaosu w Kościele i opanowania struktur hierarchicznych przez środowiska masonsko-protestanckie¹. Te konsekwencje „przeklętego” Soboru Watykańskiego II są niekiedy kontrastowane z „błogosławionymi” skutkami Soboru Trydenckiego, który miał jasno zdefiniować prawdy

¹ R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II: una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2011 (polskie tłumaczenie: *Sobór Watykański II: historia dotąd nieopowiedziana*, tłum. S. ORZESZKO, Centrum Kultury i Tradycji Wiedeń, Ząbki 2012).

wiary podane w wątpliwość przez protestantów, wprowadzić dyscyplinę kościelną oraz dać początek kontrreformacji, która okazała się zbawiennym lekarstwem na konflikty religijne XVI i XVII wieku. Owo kontrastowanie obu soborów ma w tle spór o liturgię katolicką, która w opinii tzw. tradycjonalistów po Soborze Trydenckim zachowała swój splendor i poczucie misteryjności, także dzięki używanej w niej łacinie, po Soborze Watykańskim II została zaś w rewolucyjny sposób odarta z sacrum, sprostaktyzowana i oderwana od „odwiecznej” tradycji m.in. poprzez wprowadzenie języków narodowych. Ten punkt widzenia, reprezentowany przez takich katolickich publicystów, jak Paweł Lisicki, jest entuzjastycznie przyjmowany nie tylko w szeregach lefebrystów, którzy nie zachowują jedności ze Stolicą Apostolską, ale także wśród katolików, którzy choć nie odeszli ze struktur Kościoła rzymskokatolickiego, to jednakże czują się głęboko rozczarowani obecnym stanem Kościoła, a szczególnie sposobem jego zarządzania przez papieża Franciszka².

Zadaniem historyka nie jest komentowanie sporów wstrząsających opinią publiczną, niemniej nie może on wobec nich pozostawać obojętny, ale powinien wskazywać badania naukowe mogące zweryfikować niektóre sądy wygłaszane, czasem wręcz z dogmatyczną pewnością, w prowadzonych debatach. W przypadku dyskusji o recepcji Tridentinum i Vaticanum II jest to o tyle konieczne, że w ostatnich latach zostały opublikowane bardzo ciekawe studia pokazujące, w jaki sposób oba zgromadzenia biskupów realnie wpłynęły na losy Kościoła. W niniejszym artykule recenzyjnym odwołamy się do dwóch przykładów badań przeprowadzonych przez włoskich historyków, którzy podjęli się rekonstrukcji recepcji obu soborów w Italii. Spróbujemy nie tylko przedstawić wyniki ich poszukiwań, ale także ocenić je od strony metodologicznej.



Soborowi Trydenckiemu poświęcona jest książka autorstwa Massima Firpa, włoskiego badacza, który od wielu lat zajmuje się historią Kościoła na Półwyspie Apenińskim w okresie reformacji i kontrreformacji³. Jego najnowsza publikacja jest swego rodzaju podsumowaniem zarówno osobistych długoletnich badań poświęconych inkwizycji oraz ruchom heterodoksyjnym

² P. LISICKI, *Dogmat i tiara*, Fronda, Warszawa 2020.

³ M. FIRPO, *Riforma cattolica e concilio di Trento. Storia o mito storiografico?*, Viella, Roma 2022.

w nowożytnej Italii, jak i studiów innych włoskich historyków, którzy w ostatnich 30 latach podjęli się wielu badań związanych z sytuacją Kościoła w poszczególnych regionach Włoch w okresie potrydenckim. Podstawę analiz stanowiły takie źródła, jak uchwały synodów prowincjalnych czy raporty z wizytacji biskupich. Zdaniem Firpa, w świetle ustaleń najnowszej historiografii należy zweryfikować przekonanie od dawna obecne w literaturze, według którego Sobór Trydencki doprowadził do radykalnej reformy życia kleru, obrony ortodoksji katolickiej i odnowy liturgicznej.

W ubiegłym stuleciu największym propagatorem teorii o swoistym „cudzie Soboru Trydenckiego” był niemiecki historyk Hubert Jedin, który urodził się w 1900 roku we wsi Brzeziny koło Opoła, a w 1924 roku został kapłanem archidiecezji wrocławskiej. Jako syn ochrzczonej Żydówki musiał opuścić Uniwersytet Wrocławski, na którym był wykładowcą historii Kościoła; przeniósł się wówczas do Rzymu, gdzie mieszkał przez cały okres rządów Hitlera. To właśnie w Wiecznym Mieście rozpoczął pracę nad swoją monumentalną pięciotomową syntezą na temat Soboru Trydenckiego, do dziś stanowiącą podstawową lekturę dla wszystkich badaczy tego ważnego zgromadzenia biskupów⁴. Po wojnie, gdy jego rodzinny Górny Śląsk znalazł się na terenie Polski, niemiecki historyk przeniósł się do Bonn, gdzie do końca życia pracował na tamtejszej uczelni, zajmując się historią soboru (aby móc kontynuować swoją pracę, odmówił papieżowi podjęcia prestiżowej funkcji dyrektora Archiwum Watykańskiego).

To właśnie Jedin uznał Tridentinum za moment przełomowy w historii nowożytnego katolicyzmu. Jego zdaniem podczas soboru miały się spotkać dwie tendencje. Pierwsza, reformatorska, obecna w Kościele jeszcze przed rozpoczęciem reformacji, znalazła swój wyraz chociażby w mającej miejsce na przełomie XV i XVI wieku odnowie życia zakonnego czy też w projektach reformy obyczajów duchowieństwa, wcielanych w życie z podziwu godną determinacją przez charyzmatycznych biskupów, takich jak Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517). Przejawem drugiej, kontrreformacyjnej, były działania mające na celu obronę doktryny i moralności katolickiej przed wpływem protestantyzmu. Te dwa nurty, które Jedin porównuje do duszy i ciała, połączyły się, zdaniem niemieckiego historyka, dzięki papiestwu, które doprowadziło do zwołania Soboru Trydenckiego oraz – pomimo ogromnych

⁴ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trent*, t. 1-5, Herder, Freiburg 1949–1978.

trudności – do jego szczęśliwego zakończenia, a następnie do wprowadzenia w życie jego postanowień. W udanej recepcji dekretów Tridentinum kluczową rolę obok papieży mieli odegrać biskupi reformatorzy, tacy jak Karol Boromeusz, którzy dzięki przeprowadzanym wizytacjom, organizowanym regularnie synodom diecezjalnym i erygowanym seminariom duchownym zdołali nie tylko przeciwstawić się rozszerzaniu reformacji, ale także przyczynić się do wprowadzenia dyscypliny wśród kleru i odnowienia życia religijnego laikatu.

Massimo Firpo, odwołując się zarówno do badań własnych, jak i innych historyków włoskich, dowodzi, że model stworzony przez Jedina nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Analiza sprawozdań z wizytacji biskupich przeprowadzanych w różnych regionach Włoch pokazuje, jak daleka od ideału była sytuacja w okresie potrydenckim. Praktycznie przez cały wiek XVII nie udało się doprowadzić ani do poprawienia obyczajów kleru, ani do stworzenia dobrze funkcjonujących seminariów, ani do pogłębienia świadomości religijnej u wiernych. Zaskakujące są spostrzeżenia odwiedzających swoje parafie biskupów związane z liturgią, która według tzw. środowisk tradycjonalistycznych w okresie potrydenckim miała przeżywać swój złoty okres. Ograniczymy się do przytoczenia tylko kilku przykładów zacytowanych przez Firpa w jego książce.

W prawie wszystkich regionach Włoch biskupi narzekali przez cały XVII wiek na zaniedbane kościoły, w których traktowano bez szacunku chrzcielnice, paramenty liturgiczne, ołtarze, a nawet tabernakulum. Wizytujący diecezję Triest biskup Agostino Vailer wyrażał oburzenie, że w jednej ze świątyń organizuje się posiłki, podczas których jedzenie kładzie się na ołtarzu⁵. W 1600 roku w Parenzo (dziś Porec w Chorwacji) księża nie znali nowego mszału z 1570 roku, a w drugiej połowie XVII wieku znajomość łaciny wśród lokalnego kleru była tak nikła, że większość duchownych nie była w stanie wyrecytować trydenckiego *professio fidei*⁶. Pod koniec XVI wieku w Ivrei w katedrze wciąż brakowało konfesjonatów, nowych ksiąg liturgicznych, ornaty były podziurawione i brudne, a hostie nie od dawno należącego szacunku⁷. W piemonckiej diecezji Fossano w ostatnich latach XVI wieku w wielu kościołach chleb eucharystyczny był spleśniały

⁵ FIRPO, *Riforma cattolica e concilio di Trento*, 147-148.

⁶ Ibidem, 149.

⁷ Ibidem, 151.

lub w ogóle nie przechowywano hostii, obawiając się, że zostanie ukradzioną i wykorzystana w rytach magicznych⁸. W metropolii turyńskiej w tym samym czasie, jak czytamy w sprawozdaniu wizytacyjnym, *naczynia kościelne używane były, aby podawać zupę lub magazynować jedzenie [...], a kamienie z ołtarza zostały wykorzystane do wzniesienia ogrodzenia świeckiego*⁹. Sytuacja na południu nie była lepsza. Biskup Pozzuoli k. Neapolu w 1589 roku pisał, że w wielu kaplicach jego katedry ołtarze są w tak opłakanym stanie, że mszę trzeba odprawiać na ławce w zakrystii¹⁰. W Tarencie na początku XVIII wieku za wręcz niestosowne uważano uczestniczenie w liturgii godzin lub odprawianie mszy w stroju duchownym. W wielu miejscach zaniedbania w sprawowaniu mszy utrzymały się aż do początku XX wieku¹¹. W liście duszpasterskim biskupów kalabryjskich wydanym w 1916 roku hierarchowie narzekali na brudne stroje liturgiczne, zaniedbaną bieliznę kielichową i obecność rytów pogańskich podczas procesji religijnych¹².

Przytoczone tu przykłady to tylko nieliczne spośród tych, które podaje Firpo w swojej książce. Oprócz będących na porządku dziennym zaniedbań liturgicznych wśród duchownych były obecne także inne nadużycia: brak rezydencji w parafiach, znikoma wiedza religijna, życie w konkubinacie czy oddawanie się rozrywkom nielicującym z godnością kapłańską. Ten daleki od ideału obraz potrydenckiego Kościoła skłonił Gabriele'a de Rose, katolickiego i zaangażowanego w życie Kościoła historyka, do następującego wniosku: *historia społeczna i religijna południa to historia pokazująca, że Sobór Trydencki nigdy nie został wprowadzony w życie w swojej pełni*¹³. Przykłady z północy pokazują, że także dla tej części Italii uwagi de Rosy są słuszne.

⁸ Ibidem, 154.

⁹ [...] *i vasi istessi delle chiese s'adoperano a fare pignate et a fare magazeni, [...] le pietre degli altari sono state poste in uso di muraglie profane* – *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Luni-Sarzana (1584)*, wyd. E. FREGGIA, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1986, 189. Wszystkich tłumaczeń z włoskiego dokonał autor artykułu.

¹⁰ FIRPO, *Riforma cattolica e concilio di Trento*, 171.

¹¹ Ibidem, 183.

¹² Ibidem, 196-197.

¹³ [...] *storia sociale e religiosa del Mezzogiorno è la storia di come il concilio tridentino non arrivò mai qui ad essere applicato nella sua integralità* – G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, 172.

Wydaje się, że w większości Włoch sytuacja poprawiła się dopiero w XVIII wieku: zaczęły lepiej działać seminaria duchowne (które choć powstawały stosunkowo szybko, to jednak brakowało pieniędzy na ich prowadzenie, a poziom formacji był bardzo niski), pojawiły się owoce działalności formacyjno-społecznej zakonów, szczególnie jezuitów, upowszechniały się nowe formy pobożności. Miało to jednak miejsce grubo sto lat po zakończeniu soboru; powstaje więc pytanie, czy po tak długim okresie można uważać tę poprawę sytuacji za efekt Tridentinum, czy może trzeba szukać innych przyczyn.

Zdaniem Firpa zmiany były efektem opresyjnej działalności sądów inkwizycyjnych, które surowo karały doktrynalną niepoprawność (choć, jak przyznaje historyk, kary śmierci zdarzały się rzadko), równocześnie przymykając oko na niemoralne życie kleru. W opinii badacza dzięki systemowi opresji oraz straszeniu karą piekielną kler zdołał obronić nauczanie dogmatyczne soboru i zniwelować ruchy heterodoksyjne.

O ile sama krytyka „cudu Soboru Trydenckiego” obecna w monografii wydaje się słuszna, bo oparta na solidnych podstawach źródłowych (Firpo nie jest jedynym, który podkreśla słabość wizji Jedina; to zdanie podziela wielu włoskich i anglosaskich historyków, takich jak Matteo Al Kalak czy Günter Wassilowsky), o tyle w swoich interpretacjach badacz daje się ponieść nieskrywanemu antyklerykalizmowi, który zapewne wyniósł jeszcze z domu rodzinnego (jego ojcem jest Luigi Firpo, działacz słynącej ze swoich antykościelnych poglądów Partii Republikańskiej – Partito Repubblicano Italiano – PRI). Czyni on aluzje do obecnych nadużyć wśród duchownych, sugerując, że ich ukrywanie nie jest przykrym wyjątkiem, ale konsekwencją powstałego w okresie Tridentinum systemu opresji, posługującego się strachem i siejącą nietolerancję wobec myślących inaczej. Wręcz żenujące, biorąc pod uwagę ogromną erudycję i świetny warsztat metodologiczny autora, są jego aluzje do współpracy papieżstwa z nazizmem czy faszyzmem. Autorowi udaje się trafnie dokonać dekonstrukcji mitu odnowy potrydenckiej, ale nie potrafi zastąpić go alternatywną i przekonującą wizją tego, co John O’Malley określa mianem *early modern Catholicism*¹⁴.

¹⁴ *Early Modern Catholicism. Essays in Honour of John W. O’Malley SJ*, red. K.M. COMERFORD, H.M. PABEL, University of Toronto Press, Toronto 2011.



Recepcja Soboru Watykańskiego II we Włoszech jest przedmiotem drugiej monografii, którą pragniemy zaprezentować¹⁵. Jej autorem jest młody historyk rzymski Alessandro Santagata, który w swoim studium przebadął okres między zakończeniem obrad soborowych (1965) a wybuchem protestów studenckich (1968). Te trzy lata są, zdaniem badacza, kluczowe, aby zrozumieć kryzys, który dotknął Kościół włoski pod koniec lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia.

W swojej książce Santagata przygląda się różnym środowiskom katolickim i ich reakcjom na zakończony sobór. Pierwszym kręgiem, którego działalność analizuje, jest włoski episkopat (Conferenza Episcopale Italiana – CEI). Biskupi pod koniec lat sześćdziesiątych doskonale zdawali sobie sprawę, że Italia z różnych powodów stawała się krajem coraz bardziej zsekularyzowanym; do przyczyn tendencji laicyzacyjnych zaliczano m.in. duży wpływ myśli lewicowej wśród społeczeństwa, wzrost zamożności obywateli, migracje społeczne z południa, gdzie wpływ środowiska tradycyjnie katolickiego był silny, do wielkich aglomeracji miejskich północy, odznaczających się dużą anonimowością i brakiem kontroli społecznej. Biskupi byli przekonani, że klimat pastoralny Vaticanum II pomoże obronić katolicyzm społeczeństwa włoskiego. Dbali oni zatem o właściwą ich zdaniem interpretację soboru, który postrzegali nie jako wydarzenie zrywające z tradycją czy wprowadzające jakąkolwiek rewolucję, ale, zgodnie z zamysłem Jana XXIII i Pawła VI, jako okazję do wyrażenia niezmiennego nauczania Kościoła nowym, bardziej zrozumiałym językiem. Wszelkie próby „rewolucyjnej” interpretacji były przez episkopat zwalczane. Pokazują to chociażby trzy epizody, szeroko omawiane przez Santagatę. Pierwszym było doprowadzenie do dymisji krytycznego wobec polityki papieża redaktora bolońskiego czasopisma katolickiego „Avvenire d’Italia” – Raniera La Valle’a, który wystąpił z protestem przeciw bombardowaniom przeprowadzanym przez wojska amerykańskie w Wietnamie (w ten sposób sprzeciwił się kierunkowi dyplomacji Stolicy Apostolskiej sympatyzującej ze wszystkimi siłami próbującymi zahamować

¹⁵ A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al 68'*, Viella, Roma 2016.

rozszerzanie się komunizmu)¹⁶. Drugim incydentem było wymuszenie dymisji arcybiskupa Bolonii, kard. Giacomina Lercara, jednego z moderatorów Soboru Watykańskiego II i przewodniczącego komisji przygotowującej posoborową reformę liturgiczną. Hierarcha, podobnie jak La Valle, którego był obrońcą, nie zgadzał się z cichym poparciem udzielanym przez papieżstwo Stanom Zjednoczonym w wojnie w Wietnamie; biskup podzielał idee pacyfistyczne, które zbliżały go do silnej w Bolonii Włoskiej Partii Komunistycznej (Partito Comunista Italiano – PCI). W lutym 1968 roku pod naciskiem Stolicy Apostolskiej Lercaro zrzekł się biskupstwa¹⁷. Trzecia głośna interwencja dotyczyła florenckiej parafii w robotniczej dzielnicy Isolotto, której proboszczem był Enzo Mazzi, prowadzący swoją działalność duszpasterską na wzór francuskich księży robotników¹⁸. Mazzi stosował metody, które budziły niepokój ówczesnego arcybiskupa Florencji Ermenegilda Flority, który podczas soboru był członkiem konserwatywnego stronnictwa Coetus Internationalis Patrum. Hierarcha nie zgadzał się na innowacje liturgiczne, takie jak komentowanie podczas liturgii czytań biblijnych w duchu myśli lewicowej czy upowszechnianie nieortodoksyjnych poglądów szwajcarskiego teologa Hansa Künga. Doprowadził on więc do usunięcia proboszcza i zablokowania działalności związanych z nim świeckich, co spowodowało protesty w wielu miejscach Włoch.

Działanie episkopatu, które przedstawia Santagata, charakteryzowało się zatem natychmiastowymi reakcjami na poglądy niepoprawne doktrynalnie, inicjatywy sprzeczne z polityką papieżstwa oraz opinie, w świetle których sobór był momentem zerwania z tradycją. Wśród włoskich biskupów nie było zatem żadnej wątpliwości, jaka winna być interpretacja Vaticanum II. Tę „hermeneutykę ciągłości” reprezentowaną przez episkopat w pełni podzielała część środowisk katolickich; do najbardziej aktywnych należały nowy ruch stworzony przez mediolańskiego księdza Luigiego Giussianiego, który najpierw nosił nazwę Gioventù studentesca, a potem Comunione e Liberazione, oraz redakcja jezuickiej gazety „La Civiltà Cattolica”. To właśnie w tym periodyku w styczniu 1969 roku wyraźnie odcięto się od „rewolucyjnej” interpretacji Vaticanum II: *Kiedy niektórzy dzisiejsi kontestatorzy podają w wąt-*

¹⁶ Ibidem, 53-58.

¹⁷ Ibidem, 179-182.

¹⁸ Ibidem, 211-219.

*pliwość najbardziej podstawowe prawdy wiary, kiedy pokazują, że mało lub w ogóle nie interesuje ich nauczanie Kościoła, [...] kiedy kwestionują konieczność i znaczenie chrześcijańskich instytucji strukturalnych, [...] kiedy redukują misję Kościoła do walki społecznej na rzecz ubogich i ucisnionych, nie tylko się umiejscawiają poza Soborem, ale wręcz przeciwko literze i duchowi soboru*¹⁹.

Ta nieortodoksyjna wizja soboru, o której pisano w „La Civiltà Cattolica”, była prezentowana przez niektóre środowiska katolickie przy różnych okazjach. Pewne wydarzenia bowiem, które miały miejsce po zakończeniu soboru we Włoszech i na świecie, komentowano, odnosząc się do nauczania soborowego, jednakże nadając dokumentom końcowym lub niesprecyzowanemu „duchowi soboru” znaczenie dalekie od tego, które przypisywał mu Paweł VI wraz z episkopatem włoskim. Różnice w interpretacji ujawniały się przy takich okazjach, jak debata nad profilem partii Democrazia Cristiana (DC), a dokładnie – nad jej związkiem z hierarchią i monopolem politycznym, jaki miała w środowiskach katolickich, dyskusja nad przyszłością Akcji Katolickiej (Azione Cattolica Italiana – ACI) i jej relacją do CEI i do DC, wojna w Wietnamie, konflikty w Palestynie, ruchy rewolucyjne w Ameryce Południowej inspirowane teologią wyzwolenia, ruch studencki ’68 czy publikacja encykliki *Humanae vitae*. Wydarzeniom tym, jak pokazuje to Santagata, towarzyszyły wypowiedzi niektórych katolików, w których „duch soboru” był utożsamiany z radykalnym rozdziałem Kościoła od państwa, pacyfizmem, oporem zbrojnym przeciw nierównościom społecznym czy liberalizacją kościelnego nauczania na temat małżeństwa i seksualności. Sobór był według tej optyki momentem zerwania m.in. z sojuszem ołtarza i tronu, koncepcją wojny sprawiedliwej czy hierarchiczną strukturą władzy w Kościele i równoczesnego otwarcia na takie wartości, jak ubóstwo, solidarność społeczna oraz wolność w decydowaniu o posiadaniu potomstwa czy zmianie partnera życiowego.

Santagata trafnie pokazuje, że niejednokrotnie w tym samym nauczaniu soborowym znajdowali uzasadnienie dla swoich poglądów reprezentanci obu

¹⁹ *Quando taluni contestatori di oggi mettono in causa le verità più fondamentali della fede, quando mostrano di tenere poco o nessun conto del magistero della Chiesa (...) quando negano la necessità e la validità delle istituzioni delle strutture cristiane, [...] quando riducono la missione della Chiesa alla lotta sociale a favore dei poveri e degli oppressi, non solo si pongono fuori dal Concilio, ma addirittura contro la lettera e lo spirito del Concilio – La Chiesa „contestata”, „La Civiltà Cattolica”, 2847, 1.02.1969, 211.*

skrajnych wizji. Na przykład przy okazji debaty na temat tego, czy katolik może odmówić służby wojskowej (kwestia tzw. obdzektorów), Antonio Messineo na łamach „La Civiltà Cattolica” pisał: *Sobór Watykański II w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, w rozdziale 5, uczynił umiarkowaną w swej wymowie uwagę na temat obdzektorów. Chociaż temat był dyskutowany w auli soborowej i przedstawiane były propozycje zmierzające do definitywnego rozwiązania problemu, to jednakże wspomniana Konstytucja nie rozstrzygnęła kwestii, ograniczając się do wyrażenia zachęty, aby w łagodniejszy sposób traktować obdzektorów. [...] Nic zatem zasadniczo się nie zmieniło w oficjalnym nauczaniu Kościoła w stosunku do tego, co w tej kwestii zaproponował Pius XII²⁰. W odpowiedzi na artykuł Messinao w swoim tekście opublikowanym w „Testimonianze” Danilo Zolo stwierdzał zaś: *Sobór w wyraźny sposób uznał surową zasadę obowiązkowej służby wojskowej obecną we Włoszech – przynajmniej w przypadku obdzektorów – za nieludzką²¹. Chociaż obaj autorzy odwoływali się do tego samego passusu z *Gaudium et spes*, to jednak wyciągali z niego zupełnie inne wnioski.**

To rozbiecie na dwa obozy w Kościele włoskim Santagata obrazuje, odwołując się do wizyty arcybiskupa Florita w zbuntowanej parafii w dzielnicy Isolotto. Kiedy hierarcha odprawiał mszę w kościele w otoczeniu grupy wiernych, w tym samym czasie na zewnątrz świątyni trwała inna liturgia, sprawowana przez Enza Mazziego, w której uczestniczyli sprzyjający mu parafianie. Te dwa zgromadzenia, niebędące w stanie zjednoczyć się na wspólnej Eucharystii, to, zdaniem historyka, swoista fotografia podziału, jaki po soborze dokonał się w Kościele włoskim.

Powody, z jakich zaraz po Vaticanum II doszło do powstania dwóch skrajnie różnych interpretacji tego nauczania, są wielorakie. Niektóre wymienia Santagata, zwracając uwagę np. na silną obecność myśli lewicowej, zwłaszcza

²⁰ *Il Concilio Vaticano II nella costituzione pastorale „La Chiesa nel mondo contemporaneo” al cap. V, ha fatto un accenno sobrio alla obiezione di coscienza. Ma nonostante il tema sia stato discusso nell’aula conciliare e proposte siano state avanzate per una soluzione del problema di fondo, la Costituzione citata non si è impegnata, limitandosi ad una dichiarazione esortativa di maggiore clemenza verso gli obiettori. [...] Nulla, dunque, sostanzialmente è cambiato nell’insegnamento ufficiale della Chiesa riguardo alla soluzione a suo tempo prospettata da Pio XII – A. MESSINEO, L’obiezione di coscienza al servizio militare, „La Civiltà Cattolica”, 2775, 5.02.1966, 267.*

²¹ *Il Concilio evidentemente ha ritenuto che il rigido regime di costrizione obbligatoria esistente in Italia sia – almeno nei confronti degli obiettori di coscienza – non umano. D. ZOLO, Gli infortuni di padre Messineo, „Testimonianze”, 83 (1966), 205.*

wśród młodych, czy na dynamiczne zmiany społeczne okresu powojennego. Niemniej wydaje się, że autor za mało miejsca poświęca kwestii postrzegania soboru jeszcze w momencie jego trwania. To już wtedy bowiem pojawiały się różne jego interpretacje: niektórzy widzieli sobór jako zgromadzenie mające oddać nowym językiem dobrze znane prawdy wiary, inni zaś jako kościelny senat, który zebrał się, aby przegłosować rewolucyjne zmiany.

Ponadto wydaje się, że nie bez znaczenia były niejasności w samych dokumentach soborowych, szczególnie w *Gaudium et spes*, tekście najbardziej dyskutowanym w okresie posoborowym we Włoszech; kwestie społeczne poruszone w tym dokumencie budziły o wiele większe kontrowersje niż zagadnienia doktrynalne obecne w *Lumen gentium* i *Dei verbum* czy reforma liturgiczna zainicjowana przez *Sacrosanctum concilium*. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym to dokument, który powstawał w pośpiechu i był krytykowany przez wiele środowisk na soborze, zarówno te silnie konserwatywne, jak i te postulujące podejście bardziej dialogiczne do świata. Przedłużające się dyskusje sprawiły, że zdecydowano, aby w tekście końcowym wiele kwestii pozostawić bez rozstrzygnięcia. Spowodowało to, że ów dokument stał się szczególnie podatny na różne, czasem skrajne, sposoby lektury.

W monografii Santagaty brakuje jednak nie tylko gruntownego wyjaśnienia kwestii powstania zaraz po soborze dwóch hermeneutyk („ciągłości” i „zerwania”), w świetle których interpretowano Vaticanum II, ale także omówienia, w jaki sposób prowadzone debaty, w których powoływano się na sobór, oddziaływały na „zwykłych” Włochów. Dwa środowiska opisane przez Santagatę stanowiły tylko niewielką część katolickiego społeczeństwa Italii, większość wiernych nie była zaangażowana bezpośrednio w toczone spory; aby obraz posoborowego katolicyzmu włoskiego był pełny, trzeba byłoby jeszcze zbadać, czyja wizja soboru, a może raczej czyja wizja Kościoła i świata, okazała się bardziej przekonująca dla ogółu katolików włoskich. Z pewnością w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nastąpił znaczny odwrót od niedzielnych praktyk religijnych oraz tradycyjnego nauczania Kościoła. Wyraźnym znakiem tych zmian było referendum w 1974 roku w sprawie dopuszczalności rozwodów, które pomimo silnej agitacji ze strony episkopatu i niektórych środowisk katolickich zakończyło się zwycięstwem zwolenników liberalizacji prawa w tej kwestii. Wydaje się jednak, że oddalenie się od nauczania Kościoła hierarchicznego nie oznaczało automatycznie udzielenia poparcia środowiskom liberalnym. Przemiany, które miały

miejsce wśród wiernych Italii, raczej nie zmierzały w kierunku zastąpienia Kościoła konserwatywnego bardziej liberalnym, ale ku „prywatyzacji religii” i wytworzeniu się zjawiska, które Thomas Luckmann określił mianem „niewidzialnej religii”²².



Dyskusje na temat recepcji Tridentinum i Vaticanum II pokazują, jak skomplikowana jest kwestia rekonstrukcji wydarzeń, a także ich oceny. Nie dotyczy to tylko soborów, ale także innych wielkich ruchów reformy Kościoła, np. słynnej reformy gregoriańskiej. Jeszcze do niedawna interpretowano ją według modelu bardzo przypominającego ów Jedinowski, stawiający sobie za cel wyjaśnienie reformy potrydenckiej. Zdaniem Augustina Fliche’a, autora słynnej monografii *La Réforme Grégorienne*, w X-XI wieku pojawiły się w wielu miejscach podobne programy odnowy życia kleru (postulujące m.in. wprowadzenie celibatu, walkę z symonią, zakaz przyjmowania przez duchownych inwestytury z rąk świeckich), które w drugiej połowie XI wieku dotarły do Rzymu i dzięki energicznej działalności papieży doprowadziły do reformy²³. Według podobnego schematu, jak przekonuje Jedin, miało się dokonać dzieło odnowy w XVI wieku, gdy nurty reformatorskie i kontrreformacyjne pomimo trudności zdołały zagościć w Stolicy Apostolskiej, na której czele stanęli papieże podzielający ideały reformy Kościoła i zdeterminowani, aby je wcielić w życie. Oba ruchy różniły się de facto tylko narzędziami, jakimi się posłużono przy realizowaniu projektu zmian: w XI wieku miały to być synody i kara ekskomuniki, w XVI wieku zaś sobór.

Wizja Fliche’a już od wielu lat uznawana jest za mającą mało wspólnego z obrazem wyłaniającym się z jedenasto- i dwunastowiecznych źródeł; monografia Firpa pokazuje, że także z mitem Tridentinum trzeba nam się powoli żegnać. Problemem wizji Fliche’a i Jediną jest ukazywanie reform Kościoła według schematu zapożyczonego ze świata współczesnej polityki, zakładające następujące etapy: projekt reformy wypracowany w niektó-

²² T. LUCKMANN, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. S. MOTAK, Nomos, Kraków 2011.

²³ A. FLICHE, *Le Réforme grégorienne*, t. 1-3, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris-Louvain 1924-1937.

rych środowiskach – lobbowanie go w organach władzy ustawodawczej – nowe prawo – wcielenie w życie. Kościół, choć ma strukturę hierarchiczną, nie może być interpretowany w kategoriach zcentralizowanego państwa czy nawet organizacji międzynarodowej. Sam projekt zmian w Kościele często jest niejednorodny i wielokierunkowy, legislacja odgórna rzadko przynosi szybkie zmiany (jak pokazują potrydenckie wizytacje biskupie, w wielu miejscach wciąż nie obowiązywał celibat postulowany przez jedenastowieczny ruch odnowy), a środowiska reformatorskie często nie zgadzają się między sobą.

Zmiana sposobu patrzenia na ruchy reformy w Kościele może pomóc obiektywnie ocenić także recepcję Vaticanum II, które w oczach niektórych środowisk jest – odwołajmy się do powyższego schematu – wynikiem złego planu reformy, opanowania organów decyzyjnych przez nieodpowiednie osoby, które doprowadziły do wydania niewłaściwego prawa i w konsekwencji do złej sytuacji w Kościele. I tak według tej optyki „projekt Tridentinum” się powiódł, „projekt Vaticanum II” zakończył się zaś klęską.

Odejście od schematu reformy zaczerpniętego ze świata nowoczesnej polityki sprawia, że nie ma już sensu mowa o „przeklętym” czy „błogosławionym” soborze. Przedmiotem badań bowiem nie jest nowożytne państwo, ale Kościół zrzeszający ludzi z wielu kultur i warstw społecznych, których nie sposób zdyscyplinować za pomocą odgórnych przepisów. Ponadto z perspektywy teologicznej Kościół jawi się jako skomplikowana rzeczywistość bosko-ludzka, w której najlepsze programy jest w stanie zniweczyć ludzki grzech, a z największego chaosu i pogubienia Duch Święty może wyprowadzić dobro i dać początek dziełu reformy. Historyk Kościoła, szczególnie ten deklarujący się jako osoba wierząca, nie powinien więc ujmować dziejów Kościoła we własne ramy interpretacyjne, często anachroniczne i błędne, ale próbować zrozumieć, jak czynnik Boży spotyka się z czynnikiem ludzkim w konkretnym czasie i miejscu.

Łukasz Żak