

# Wacław Hryniewicz

---

## Proces recepcji prawdy w Kościele : jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne

---

Collectanea Theologica 45/2, 19-34

---

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

## PROCES RECEPCJI PRAWDY W KOŚCIELE

### Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne

Podczas gdy w teologii prawosławnej tradycyjnie podkreślano, zwłaszcza od czasu A. S. Chomiakowa (1804—1860), doniosłe znaczenie idei recepcji dla interpretacji prawd wiary, zagadnienie to pozostawało na ogół poza nawiasem zainteresowań teologów katolickich i protestanckich<sup>1</sup>. Problem recepcji pojawił się na nowo w dyskusjach teologicznych dopiero w ciągu kilku ostatnich lat pod wpływem badań nad historią dogmatów, kontaktów ekumenicznych z Kościołem prawosławnym oraz w kontekście ekumenicznych badań nad recepcją orzeczeń Soboru Chalcedońskiego, podjętych w ramach „Wiary i Ustroju”. Kontrowersje toczące się wokół encykliki *Humanae vitae* (1968) jeszcze bardziej uwrażliwiły teologów katolickich na fakt istnienia samego problemu recepcji. Teolog protestancki J. J. von Allmen zauważył nawet, że obecnie papież, biskup i teologowie katolicycy przywiązują tak wielką wagę do okresu posoborowego, jak gdyby sama powszechność soboru zależała od jego recepcji przez całą wspólnotę Kościoła<sup>2</sup>.

W procesie recepcji danej nauki przez Kościół jako całość uwidacznia się aktywny udział całego Ludu Bożego. Proces ten stanowi integralną część przekazywania objawienia oraz rozwoju dogmatu w Kościele. Jest on równocześnie swoistym procesem interpretacji. Zjawisko recepcji odgrywało szczególną rolę w dziejach wczesnego Kościoła, lecz zostało poważnie zahamowane w czasach

<sup>1</sup> Dla przykładu warto zauważyć, że ani w monumentalnym *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I—X, wyd. w latach 1957—1967, ani w *New Catholic Encyclopedia*, t. I—XV, New York 1967, wydanym przez Catholic University of America, nie ma hasła na ten temat, ani nawet wzmianki o recepcji jako problemie teologicznym w tomie ostatnim, zawierającym alfabetyczny rejestr tematów.

<sup>2</sup> *Remarques sur la Constitution dogmatique sur l'Église*, Irénikon 39(1966) 9 przyp. 4.

nowożytnych<sup>3</sup>. Ożywione zainteresowanie teologów współczesnych zagadnieniem recepcji nie tylko pozwala głębiej zrozumieć jej naturę, lecz równocześnie naświetla jej rolę hermeneutyczną i eku-  
 meniczną:

### I. Rola recepcji w dziejach Kościoła oraz jej natura

Dzięki współczesnym badaniom nad historią dogmatów zwrócono przede wszystkim uwagę na fakt, że w epoce patrystycznej orzeczenia dogmatyczne soborów włączone były w szeroki nurt życia Kościoła; ich wymiar pojęciowy i słowny kształtował się pod wpływem życia wiary całej wspólnoty chrześcijańskiej. Często w atmosferze pełnej zmagania i zamieszania dokonywał się w okresie posoborowym pewien proces, w czasie którego krystalizował się prawdziwy sens definicji oraz następowała jej stopniowa akceptacja ze strony wspólnoty Kościoła. Wśród oporów i kontrowersji wzrastało zrozumienie sensu danego orzeczenia; usiłowano sprecyzować pojęcia już zdefiniowane, usuwając tym samym niejasności wynikające z przedwczesnego charakteru niektórych definicji.

Faktem jest, że po wielkich soborach chrystologicznych i trynitarnych nadal toczyły się zażarte dyskusje i kontrwersje. Tak np. po Soborze Nicejskim (325) spory wokół terminu *homoousios* trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich pozycji nie uważając bynajmniej, że sprawa została definitywnie zakończona<sup>4</sup>; dopiero po Soborze Konstantynopolskim (381) dogmat współistotności Logosu z Ojcem zdobył ogólne uznanie i został definitywnie „przyjęty”. Analogiczna sytuacja istniała po Soborze Chalcedońskim w latach 451—518, gdy los orzeczenia chal-

<sup>3</sup> Według Y. Congara, przyczyniła się do tego głównie piramidalna koncepcja Kościoła jako masy wierzących, całkowicie determinowanej przez papieża i hierarchię; koncepcja ta z kolei wiązała się ściśle z przejściem od prymatu treści prawdy, którą Kościół miał strzec, do prymatu autorytetu, od *traditio passiva* do *traditio activa*, od *traditum* do *tradens* (*tradens* w odniesieniu wyłącznie do hierarchii, nazywanej od początku XVIII w. „Kościółem nauczającym”). Tymczasem we wczesnym Kościele nie wiązano autorytetu soboru z „władzą” zgromadzonych biskupów, lecz po prostu ze zgodnością ich nauki z wiarą otrzymaną od apostołów; w dziedzinie nauki autorytet przynależał w gruncie rzeczy do samej prawdy, zaś zgoda wiary (*consensus fidei*) kieruje się na samą treść prawdy. La „réception” comme réalité ecclésiologique, Rev. des Sciences Phil. et Théol. 56(1972) 369—403, zwł. s. 392. Przykładem recepcji w dawnym Kościele są nie tylko sobory; świadczy o niej proces ukształtowania się kanonu Pisma św., zwyczaj powiadamiania przez sobory i synody głównych stolic biskupich o powziętych uchwałach (wyraz wspólnoty i jedności) oraz fakt rozpowszechnienia się w Kościele i ujednoczenia pewnych form liturgicznych (*tamże*, 372—385).

<sup>4</sup> O niezgodzie wśród biskupów owego czasu pisze ok. r. 376 św. Bazyli Wielki, *Regulae morales, Proem.* (PG 31, 653—656).

cedońskiego wydawał się nadal nie rozstrzygnięty<sup>5</sup> oraz po Soborze Konstantynopolskim II (553); ten ostatni, odbyty pod presją cesarza Justyniana został przyjęty przez Rzym dopiero po zmuśnionym procesie interpretacji<sup>6</sup>. Orzeczenia soboru w Konstancji (1414—1418) wyrażały pewien *consensus* ówczesnego Kościoła, oparty na zdrowej tradycji teologicznej; współczesne dyskusje nad tymi orzeczeniami są wyrazem trwającej nadal recepcji tego soboru w Kościele, która z pewnością przyczyni się do wydobycia jego prawdziwego znaczenia teologicznego<sup>7</sup>. To samo można powiedzieć o wielu innych soborach przeszłości. Analizując teksty dyskusji toczących się w czasie Soboru Trydenckiego J. Ratzinger wykazał, że idea recepcji nie była obca niektórym ojcom soboru, jak świadczą o tym zwłaszcza interwencje kard. M. Cervini'ego i Seripando. Idea ta weszła do orzeczenia soboru (DS 1501) i jest autentycznym komentarzem do sformułowania, podkreślającego rolę *receptio ecclesiae*; stanowi ona pewne ograniczenie w stosunku do tradycji kościelnych (*consuetudines*), a zarazem kryterium prawdziwości tych tradycji, które przetrwały aż do naszych czasów (*ad nos usque pervenerunt*)<sup>8</sup>. Trzeba stwierdzić, że dyskusje wszczęte nad problemem nieomyślności w sto lat po zakończeniu Soboru Wa-

<sup>5</sup> Por. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431—518)*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. II Würzburg 1953, 193—314.

<sup>6</sup> Szczegółowo i źródłowo omawia proces recepcji wczesnych i późniejszych soborów w Kościele Y. Congar, *art. cyt.*, 372—381. Zwraca on uwagę na długotrwałość i złożoność tego procesu, w którym dużą rolę odgrywała nie tylko refleksja teologiczna, ale również przepowiadanie, duchowość i liturgia. W niektórych wypadkach proces recepcji posunął się tak daleko, że wyniosł synod lokalny do rangi soboru powszechnego. Tak było np. z Synodem Konstantynopolskim I (381), gdy cały Kościół uznał sformułowany w nim symbol wiary; po uroczystym potwierdzeniu przez Sobór Chalcedoński, jednomyślnie zaczęto go zaliczać do liczby soborów powszechnych. To samo zjawisko miało miejsce w odniesieniu do synodów lokalnych w Kartaginie oraz w Orange; nie zostały one wprawdzie uznane za sobory powszechne, lecz podjęte na nich uchwały uznano za normatywne dla wiary całego Kościoła. Uzyskały one autorytet „faktyczny”, daleko większy niż ich autorytet prawny (*tamże*, 372—374, 378; por. także B. Sesboüé, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, *Nouv. Rev. Théol.* 93, 1971, 337—332, zwł. s. 350).

<sup>7</sup> Na temat aktualnego stanu dyskusji por. m. in. B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge Mass. 1955; H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg<sup>2</sup> 1963, 244—289; A. Franzen, *Sobór Konstancjeński. Problemy, zadania, stan badań*, *Concilium* 1—2 (1965—66) nr 1—10, 506—531; I. H. Pichler, *Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete*, Wien 1967; P. de Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Paris 1965; F. Oakley, *Council Over Pope? Towards a Provisional Ecclesiology*, New York 1969; tenże, *The „New Conciliarism” and Its Implications: A Problem in History and Hermeneutics*, *Journal of Ecumenical Studies* 8(1971) 815—840; J. Lecler, *Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Eglise médiévale*, Lyon 1973.

<sup>8</sup> Por. J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965, 25—69, zwł. s. 58—59 i 65.

tykańskiego I dowodzą również o niezakończonyj jeszcze recepcji nauki tego soboru<sup>9</sup>. Podobnie, prawdziwy sens dogmatów maryjnych z 1854 oraz 1950 r. zostanie być może pełniej wydobyty dopiero dzięki ich recepcji przez chrześcijan w przyszłości. Skuteczność uchwał Soboru Watykańskiego II zależeć będzie również od tego, czy w procesie recepcji pojmowane będą one jako kres, czy też jako punkt wyjścia do dalszych badań<sup>10</sup>.

Recenzja autorytatywnego słowa Kościoła w sprawach wiary nie ogranicza się jednak do samych soborów. To samo zjawisko ma miejsce również w odniesieniu do nauczania magisterium zwyczajnego — papieża lub biskupów. Sensu, znaczenia i autorytetu danego dokumentu nie da się całkowicie oddzielić od sposobu przyjęcia, uznania i przeżywania zawartej w nim nauki przez wspólnotę chrześcijańską. W procesie recepcji na swój sposób przejawia się pełna napięcia relacja między rolą magisterium hierarchicznego oraz aktywnym uczestnictwem Kościoła jako całości. Relacja ta posiada charakter dialektyczny i dialogiczny, domaga się zachowania równowagi pomiędzy obydwojma czynnikami. Specjalna rola magisterium w określaniu prawdy nie zaprzecza aktywnego udziału całego Ludu Bożego, do którego należą także i pasterze Kościoła<sup>11</sup>.

Nie jest rzeczą łatwą określić wewnętrzną naturę procesu recepcji<sup>12</sup>. Zbyt wąskim byłoby rozumienie tej rzeczywistości eklesjalnej w kategoriach posłuszeństwa lub na płaszczyźnie czysto ju-

<sup>9</sup> Świadczy o tym burzliwa dyskusja wszczęta wystąpieniem H. Künga w książce *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970. Spośród ważniejszych, zbiorowych opracowań tego tematu por. *The Infallibility Debate*, New York 1971; *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg 1971 oraz *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich 1973.

<sup>10</sup> W pewnym sensie można również mówić o nowej recepcji Soboru Watykańskiego I przez Sobór Watykański II wskutek nowej interpretacji. V. Conzemius słusznie nazwał mniejszość Soboru Watykańskiego I „awangardą Soboru Watykańskiego II”: *Die Minorität auf dem I Vatikanischen Konzil: Vorhut des II. Vatikanums*, *Theologie und Philosophie* 45(1970)409—34.

<sup>11</sup> Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż J. H. Newman przypisywał duże znaczenie kryteriologiczne do recepcji nauki Kościoła przez wspólnotę chrześcijańską jako całość. Według niego, wspólnota lokalna spełnia swego rodzaju rolę regulacyjną (*regulative role*). Newman był daleki od poglądu tych teologów, którzy skłonni byli określać prawdziwy rozwój myśli chrześcijańskiej w kategoriach jej ratyfikacji przez władze kościelne. Opisuje on Kościół jako wspólnotę nauczania, kultu i służby kapłańskiej (*community of teaching, worship and ministry*); funkcje te ogniskują się, według niego, w *schola theologorum*, w życiu wspólnoty lokalnej oraz w instytucjonalnym zarządzie Kościoła tworząc pewnego rdzaju „trójkąt sił” (*triangle of forces*). Życie i myśl Kościoła są zdrowe w miarę jak żaden z powyższych czynników nie jest podporządkowany dwom pozostałym. Szerzej na ten temat por. J. Coulson, *Newman and the Common Tradition: A Study in the Language of Church and Society*, Oxford 1970, 165—178, zwł. s. 172—173.

<sup>12</sup> Y. Congar pisał jeszcze w 1970 r.: „L'accueil fait à l'encyclique *Humanae vitae* a rendu sensible le fait qu'il existe même un certain pro-

rydycznej<sup>13</sup>. Posiada ona swoją własną wartość; wiąże się organicznie z samą rzeczywistością Kościoła jako wspólnoty (*koinonia*, *communio*). Słusznie zaznacza Y. Congar, iż pojęcie recepcji należy do teologii *communio*, która z kolei domaga się teologii Kościoła lokalnego, pneumatologii, teologii Tradycji oraz zmysłu głębokiej koncyliarności Kościoła. Kościół jako całość posiada pewną aktywność rozróżniania i „przyjmowania”. Podstawą tej aktywności jest obecność i działanie Ducha Świętego w całym Kościele, który aktualizuje się w poszczególnych Kościołach lokalnych<sup>14</sup>.

Zagadnienie recepcji doktrynalnej wiąże się nierozzerwalnie z samym sposobem rozumienia rzeczywistości Kościoła, a więc z problemem eklezjologii. Sobór Watykański II na nowo odkrył pewne aspekty natury Kościoła pojętego jako wspólnota (*communio*), które z kolei pozwalają przywrócić recepcji orzeczeń magisterium przysługujące jej pierwotne znaczenie. W dogmatycznej tradycji Kościoła nie można zredukować wszystkiego do sprawy posłuszeństwa względem autorytetu magisterium. Dwunasty artykuł konstytucji *Lumen gentium* wy dobył do żywej świadomości Kościoła dwa zasadnicze aspekty pierwotnej eklezjologii wspólnoty, które posiadają podstawowe znaczenie dla dowartościowania roli recepcji orzeczeń magisterium ze strony całego Kościoła: a) cały Kościół nie może błędzić w wierze; b) zgodność (*consensus*) w wierze jest skutkiem działania Ducha Świętego, który tworzy jedność Kościoła w czasie i prze-

---

blème de 'réception'. Mais qui peut, aujourd'hui, traiter valablement une telle question?" (*Le problème eclésiologique de la papauté après Vatican II*, Intern. kirchl. Zeitschr. 78, 1970, 97). Niemniej jednak krótko potem podjął on analizę zjawiska recepcji w cytowanym już artykule. A. Grillmeier zauważa, że również historycy prawa, którzy od dawna zajmowali się zagadnieniem „recepcji” prawa rzymskiego w średniowiecznych Niemczech dostrzegają trudności przeprowadzenia dokładnej analizy tego zjawiska (*Konzipien und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, Theologie und Philosophie 45, 1970, 322—327).

<sup>13</sup> Recepcja w sprawach doktryny nie polega na samym akcie podporządkowania się orzeczeniu władzy zwierzchniej z respektu przed jej autorytetem; wnosi ona swój własny wkład do *consensus fidei* Kościoła. W zgodzie wiary istniałaby tylko relacja posłuszeństwa, gdyby autorytet magisterium hierarchicznego odnosił się do samej treści prawdy; w rzeczywistości magisterium pełni jedynie funkcję służebną w stosunku do prawdy objawionej, która posiada swój własny autorytet. Autorytet jurysdykcyjny hierarchii kościelnej dołącza do prawdy jedynie pewne zobowiązanie w stosunku do członków Kościoła i wynosi ją czasami do rangi dogmatu. Rolę posłuszeństwa wobec autorytetu hierarchii Kościoła podkreślać zaczęto w szczególny sposób od czasu reformy w XII w. Tymczasem w ciągu pierwszego milenium pojmowano Kościół powszechny jako *communio* Kościołów lokalnych akcentując tym samym znaczenie zgody (*consensus*) oraz recepcji orzeczeń Kościoła. Por. Y. Congar, *La „réception”...*, art. cyt., 371, 392—396; t e n z e, *De la communion des Eglises d'une egliseologie de l'Eglise universelle*, w: *L'episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, 227—260.

<sup>14</sup> Y. Congar, *La „réception”...*, art. cyt., 393—394.

strzeni<sup>15</sup>. Celem tej zgodności jest zachowanie i wyrażenie na nowo żywej Tradycji Kościoła<sup>16</sup>. Recepcja wiąże się z kolegialnym, „soborowym” wymiarem Kościoła.

Badania nad dziejami wczesnego Kościoła wykazały, że zrozumienie sensu objawienia jest nieoddzielne od przeżywanego we wspólnocie kościelnej *consensus fidelium*. Dogmat jest zależny od recepcji w Kościele wprawdzie nie w swej ważności jurydycznej, ale w swej interpretacji. Najgłębszy sens dogmatu, jego znaczenie, granice oraz związek z innymi prawdami ujawniają się niejednokrotnie dopiero wskutek wielu trudności i sporów. Nawet po akcie proklamacji wiele dogmatów podlegało dalszemu procesowi recepcji oraz interpretacji, który przyczynił się do wydobycia ich autentycznego sensu. Z racji swojej treści oraz swego sensu, orzeczenia soborowe wiążą się ściśle z aktem recepcji ze strony Kościoła. Przystosowanie tych orzeczeń przez Kościół jest nierozzerwalnie związane z samym wydarzeniem soborowym. Bolesne niejednokrotnie i długotrwałe zmagania o prawdziwy sens danego określenia dowodzą, iż również w sprawach wiary nie ma postępu bez konfrontacji.

Recepcja nie jest jurydycznym aktem pewnej instancji stojącej ponad magisterium hierarchicznym, która aprobowałaby przygotowane sformułowania doktrynalne. Wartość dogmatycznych orzeczeń magisterium posiada ostatecznie swoją podstawę w tym, że wyrażają one wiarę apostołów i Ojców Kościoła (apostolskość Kościoła)<sup>17</sup>. W konsekwencji decydującym momentem autorytetu soboru jest treść jego uchwał, w których rozpoznać można świadectwo wiary

<sup>15</sup> Starochrześcijańska idea zgodności (*consensus*) przyczyniła się w dużej mierze do zachowania jedności pierwotnego Kościoła. Wskutek antygalikańskiego nastawienia biskupów na Soborze Watykańskim I termin *consensus* użyty został jedynie w sensie prawnym (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* DS 3074); wczesnokościelna eklezjologia wspólnoty posługująca się tym terminem w sensie jednomysłności całego Kościoła nie doszła już do głosu. W konsekwencji wzbudziło to później cały szereg nieporozumień w interpretacji formuły watykańskiej. Por. H. Fries, „*Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*”, w: *Volk Gottes*, Freiburg 1967, 480—500; G. De Jaifve, „*Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*”, w: *De doctrina concilii Vaticani I*, Romae 1969, 506—520; M. R. Gagnebet, *L'infaillibilité du pape et le consentement de l'Eglise au Vatican I*, Angelicum 47(1970)267—307, 428—455.

<sup>16</sup> Na tym właśnie opierał się autorytet dawnych soborów Kościoła. Por. G. Florovsky, *The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers*, w: t. I zbr. dzieł tegoż autora: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont 1972, 93—103.

<sup>17</sup> W ten sposób argumentowali już św. Atanazy, Cyryl z Aleksandrii oraz Wincenty z Lerynu. Świadczą o tym wyniki podjętych ostatnio badań nad stopniowym rozwojem idei soboru, nad czynnikami i etapami, które doprowadziły do uznania ekumenicznego charakteru soborów. Por. S. L. Greenslade, *The Authorities Appealed to by the First Four Ecumenical Councils*, w: *Councils and the Ecumenical Movement*, Geneva 1968, 52—67; H. J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, *Theologie und Philosophie* 45(1970)353—339; 46(1971)40—70, 364—386, 496—528; 47(1972)358—401; 48(1973)28—64; 49(1974)37—71.

Kościół powszechny<sup>18</sup>. Według przekonującej opinii Y. Congara, prawomocność oraz charakter zobowiązujący danego orzeczenia pochodzi od autorytetu, który go wydał; recepcja nie jest elementem konstytutywnym jego ważności prawnej, gdyż odnosi się ona do treści określonej uchwały, a nie do jej strony formalnej. W recepcji wyraża się stwierdzenie, uznanie i poświadczenie, że dana uchwała bądź orzeczenie dogmatyczne odpowiada dobru Kościoła. W pewnym sensie recepcja jest zatem potwierdzeniem danego orzeczenia i przyczynia się do wzrostu jego mocy przekonującej dzięki temu, że został on zaakceptowany przez Kościół<sup>19</sup>.

## II. Recepcja a reinterpretacja teologiczna

Proces recepcji ze strony wspólnoty Kościoła posiada również swoje zastosowania w odniesieniu do pojawiających się interpretacji teologicznych. Przyjęcie i potwierdzenie teologicznej interpretacji danej prawdy wiary przez całą wspólnotę wierzących stanowi wręcz jeden z istotnych sprawdzianów jej prawdziwości. Interpretacja wiary dokonuje się w obrębie wspólnoty kościelnej, która jest jej właściwym kontekstem. Wiara chrześcijańska jest z istoty swojej wiarą wspólnoty, swoistym *bonum commune*, wspólnym światem zainteresowań, języka oraz sposobu rozumienia rzeczywistości. Przepowiadanie oraz interpretacja Ewangelii dokonuje się w ramach rozległego, niejednokrotnie pełnego napięć procesu komunikacji i porozumienia, którego kontekstem jest cała wspólnota Kościoła<sup>20</sup>.

Słusznie zauważył E. Schillebeeckx, iż kryterium recepcji przez wspólnotę kościelną nie posiada większej wagi na krótką metę, zwłaszcza zaś w momencie, gdy teolog przedstawił dopiero swoją interpretację określonej prawdy wiary. Ze względu na swoją „nowość” interpretacja ta wystawiona jest raczej na ryzyko zakwestionowania przez wspólnotę. Proces recepcji przedłuża się czasem poprzez długie lata, a nawet stulecia. Tutaj dopiero okazuje się cała doniosłość tego procesu dla interpretacji teologicznej. Ważną rolę odgrywa w nim atmosfera otwartości i dialogu w Kościele, krytyka naukowa oraz swoboda dyskusji. Może się zdarzyć, iż nowa interpretacja teologiczna zostanie przyjęta przez znaczną część wspólnoty Kościoła, napotyka jednak na opór ze strony reszty wie-

<sup>18</sup> Słusznie zauważa Y. Congar, że pod tym względem teologia soboru jest ściśle związana z teologią apostołskości (*La „réception”...*, art. cyt., 379—380).

<sup>19</sup> *Tamże*, 396—401. Por. H. Bacht, *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche*, *Catholica* 25(1971)161.

<sup>20</sup> Wspólnota ta jest swoistym *universe of discourse*, o którym pisze J. Macquarrie, *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967, 74—75.



rzających. Wyraża się w tym pewna dialektyka wiary wewnątrz wspólnoty kościelnej, którą magisterium powinno respektować. Dopiero po długim procesie dojrzewania i konfrontacji nowa interpretacja teologiczna albo znajdzie definitywne przyjęcie w Kościele, albo też zostanie odrzucona<sup>21</sup>.

W procesie recepcji nowej interpretacji wiary należy także wziąć pod uwagę fakt istnienia uprawnionego pluralizmu sformułowań dogmatycznych w Kościele. Świadczy o tym na przykład specyficzny typ interpretacji niektórych prawd wiary w Kościołach wschodnich katolickich, który jako taki nie ma zastosowania w Kościele łacińskim. Kościół „przyjmuje” go i uznaje, chociaż faktycznie posiada swój własny styl myślenia i rozumienia wiary. Fakt ten powinien skłaniać do należytej oceny zjawiska recepcji w Kościołach lokalnych. Temat Kościołów lokalnych, wprowadzie tylko ubocznie poruszony kilka razy w dokumentach Soboru Watykańskiego II<sup>22</sup>, stał się obecnie jednym z głównych zagadnień teologicznych w refleksji posoborowej<sup>23</sup>. Nie ulega wątpliwości, że posiada on również doniosłe znaczenie dla zagadnienia recepcji interpretacji teologicznej przez wspólnotę Kościoła<sup>24</sup>. Jeżeli Kościół powszechny aktualizuje się i uobecnia się w każdym z poszczególnych Kościołów lokalnych, przeżywających pod przewodnictwem biskupów tę samą Ewangelię, to dla każdego Kościoła lokalnego interpretacja prawd wiary pozostałych Kościołów jest niezbędną instancją krytyczną. Każda wspólnota lokalna z natury swej poddana jest krytycznej ocenie ze strony innych Kościołów lokalnych na czele z przewodniczącymi im biskupami oraz z papieżem. Żaden Kościół lokalny nie może sobie rościć pretensji do jedynie autentycznej interpretacji Ewangelii. Jedynie we wzajemnej łączności

<sup>21</sup> E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zur einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 76.

<sup>22</sup> Por. KK 26. 28; KL 42; DM 20 oraz DB 11.

<sup>23</sup> Spośród mnożących się opracowań tego tematu por. m. in. E. Lanne, *L'Eglise locale et l'Eglise universelle. Actualité et portée du thème*, Irénikon 43(1970)481—511; H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1970; Z. J. Tonkiel, *Actualisatio Ecclesiae universalis in Ecclesia locali iuxta Concilium Vaticanum II*, Romae 1970; H. M. Legrand, *Welche theologische Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?* Concilium 8(1972)21—27; S. Napierała, *Teologiczne aspekty zagadnienia Kościołów lokalnych w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, Pozn. Stud. Teol. 1(1972)57—68.

<sup>24</sup> Urywek KK 26 o wspólnotach lokalnych pojawił się stosunkowo późno w schemacie konstytucji. Nie bez podstaw można dopatrywać się w nauce soboru oddźwięków tzw. eklezjologii eucharystycznej rozwijanej przez niektórych współczesnych teologów prawosławnych (por. Y. Congar, *Le problème ecclésiologique*, art. cyt., 97). Na temat eklezjologii eucharystycznej oraz jej ekumenicznego znaczenia por. W. Hryniewicz, *Eklezjologia prawosławna*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, 376—391, zwł. s. 380—382, 384—386.

i kolegialności tworzą one prawdziwą „wspólną interpretacji” (*a community of interpretation*)<sup>25</sup>. Wiara Kościoła jako „wspólnoty interpretacji” stanowi jedyną właściwą korekturę w stosunku do pluralizmu różnych interpretacji. Słusznie podkreśla H. M. Legrand, że kolegialność nie jest w pierwszej linii „sprawą między biskupami”, lecz przede wszystkim kolegialnością Kościołów<sup>26</sup>. Kolegialność ta znajduje swój wyraz m. in. w tym, że w obrębie Kościoła powszechnego Kościoły partykularne stanowią dla siebie wzajemną instancję krytyczną w interpretacji objawienia oraz wzajemną inspirację. Biorąc na serio katolicką naukę o zmyśle wiary (*sensus fidei*) całego Ludu Bożego (por. KK 12) trzeba również to samo powiedzieć o jego roli w poszczególnych Kościołach lokalnych. *Sensus fidei* Kościoła lokalnego, który przyjmuje pewną określoną interpretację wiary może być prawdziwym „miejscem teologicznym” (*locus theologicus*) oraz źródłem inspiracji dla pozostałych Kościołów lokalnych. Przyjęcie danej interpretacji teologicznej przez określony Kościół lokalny w oparciu o zrozumienie i przeżywanie wiary wyrastające z całego jego kontekstu życiowego jest już samo w sobie pewną wytyczną, świadczącą na korzyść danej interpretacji.

Tak pojęta rola recepcji nowej interpretacji teologicznej przez wspólną Kościoła lokalnego pod kierownictwem magisterium wydaje się nie tylko zgodna z tzw. zasadą pomocniczości wspomnianą w konstytucji *Gaudium et spes*<sup>27</sup> oraz teologią Kościoła lokalnego. Wynika ona również z samej koncepcji Kościoła jako wspólnoty (*communio*) Kościołów lokalnych oraz z właściwie dowartościowanej pneumatologii, w świetle której Kościół Chrystusa jest równocześnie Kościołem Ducha Świętego, obdarzonym jego różnorodnymi darami i charyzmatami. Jedność dokryny może objawiać się w wielości i różnorodności; nie należy jej utożsamiać z uniformizmem doktrynalnym. Właściwie przebiegający proces recepcji danej interpretacji teologicznej domaga się więc ze strony magisterium Kościoła wielkiego respektu dla Kościołów lokalnych. Powinno ono jak najmniej wypowiadać się z autorytetem na temat zagadnień kontrolersyjnych i niewystarczająco jeszcze dojrzałych w świadomości poszczególnych Kościołów lokalnych<sup>28</sup>. W wypadkach szczególnie

<sup>25</sup> Por. E. Schillebeeckx, *dz. cyt.*, 58—59; J. Macquarrie, *dz. cyt.*, 74.

<sup>26</sup> H. M. Legrand, *art. cyt.*, 25—26.

<sup>27</sup> KDK 86.

<sup>28</sup> J. Flaman d sądzi nawet, że sam rodzaj literacki „encyklika” wydaje się już nie odpowiadać duchowi obecnych czasów; jest on „zbyt dyrektywny i uroczysty” (*trop directif et solennel*), pretenduje do wytyczania linii postępowania dla wszystkich chrześcijan nie biorąc pod uwagę wielkich różnic lokalnych, regionalnych, narodowych, bądź kontynentalnych (Saint Pierre interroge le Pape, Paris 1970, 141).

doniosłych dla dobra wszystkich wierzących, w których chodzi o wydanie orzeczenia w sprawach wiary bądź obyczajów, dokument taki powinien być owocem dialogu i wymiany myśli z udziałem wszystkich Kościołów lokalnych. Brakiem takiego dialogu należy chyba w dużej mierze tłumaczyć opozycję i nieprzyjęcie nauki encykliki *Humanae vitae* przez część wiernych oraz teologów katolickich. Gdyby całość episkopatu brała aktywny udział w opracowaniu tego dokumentu, spotkałby się on (nawet w wypadku zajęcia tego samego stanowiska) z innym przyjęciem ze strony Kościoła, gdyż jego tekst byłby nie tylko lepszy pod względem argumentacji i języka, ale ponadto posiadałby większy autorytet<sup>29</sup>. Z drugiej strony jednak, mając na uwadze złożoność i długotrwałość procesu recepcji w Kościele, nie można jeszcze dzisiaj twierdzić, iż encyklika ta nie została „przyjęta”. Żywy oddźwięk, z którym się spotkała, kontrowersje i dyskusje wokół niej są raczej świadectwem głębokiego zainteresowania tym zagadnieniem, które bez wątpienia przyczyni się do odkrycia przez Kościół właściwego sensu tego dokumentu magisterium<sup>30</sup>.

Według opinii H. B a c h t a, nieprzyjęcie określonego orzeczenia nie zawsze jest aktem nieposłuszeństwa; mamy tutaj raczej do czynienia z wewnątrzkościelnym procesem życiowym, który wykazuje, czy dane orzeczenie rzeczywiście służy dobru wspólnoty. Właśnie to powiązanie treści orzeczenia z dobrem wspólnoty musi być miarodajnym czynnikiem dla aktów magisterium<sup>31</sup>. Skoro dobra ogólnego nie mierzy się samym trwaniem w prawdzie, lecz również stosownością, proklamacja prawdy musi odbywać się w odpowiednim czasie. Z faktu nieprzyjęcia danej decyzji doktrynalnej magisterium Kościoła nie wynika, że dane orzeczenie jest fałszywe; ukazuje ona jedynie, iż w danym momencie czasu nie jest ono

<sup>29</sup> Por. na ten temat refleksje B. Sesboüé, *A propos de la „réception” de „Humanae vitae”*, będące dodatkiem do cyt. art. *Autorité du Magistère*, 360—362. Usiłuje on wyjaśnić intencję interwencji papieża w kategoriach aktu profetycznego (*un geste „prophétique”*). Według niego, papież sądził, iż postawa Kościoła — nie wyłączając biskupów — pod wpływem opinii publicznej uległa swoistej presji psychologicznej na tym punkcie, zmniejszając tym samym duchową wolność, konieczną do rozstrzygnięcia problemu; z tej właśnie racji papież wycofał zagadnienie z kompetencji soboru, w końcu zaś sam podjął decyzję w pewnej mierze profetyczną wraz z całym ryzykiem, jakie tego rodzaju akty mogą wywołać.

<sup>30</sup> Można powiedzieć, że proces krystalizowania się tego sensu już się rozpoczął m. in. również poprzez interwencje i komentarze poszczególnych episkopatów; *ex post* uzupełniają one poniekąd brak interwencji biskupów przed wydaniem encykliki i przyczyniają się do wydobycia jej sensu. Stanowi to być może, jak zauważa Sesboüé, skromny początek procesu integracji i poszerzenia stanowiska początkowego; znamienny fakt, że żaden z tych komentarzy nie został zdezawuowany przez papieża, pomimo iż niektóre z nich odchylają się wyraźnie od nauki encykliki (*tamże*, 362).

<sup>31</sup> H. B a c h t, *Vom Lehramt...*, art. cyt., 161.

w stanie służyć prawdziwie dobru wspólnoty kościelnej<sup>32</sup>. Ujęcie takie jest owocem współczesnych badań nad naturą prawdy religijnej, rozwojem dogmatów oraz historią soborów<sup>33</sup>. Wykazały one, że rozwój dogmatów nie jest procesem czysto logicznym, w którym zostają harmonijnie wydobyte wszystkie implikacje depozytu wiary. Prawda religijna posiada swoje zakorzenienie w samym życiu Kościoła, w jego duchowości. Niektóre aspekty objawienia wydobyte na pewien okres czasu znowu znikają ze świadomości lub żywej praktyki Kościoła. Świadczą o tym same dzieje teologii wraz z jej fluktuacjami. Faktem jest również, że w Kościele katolickim niektóre poglądy były okresowo przedmiotem nauczania ze strony magisterium, z czasem jednak przestały kształtować świadomość wiernych<sup>34</sup>.

### III. Ekumeniczny sens zagadnienia recepcji

Przeprowadzone w ramach „Wiary i Ustroju” badania nad zagadnieniem recepcji Soboru Chalcedońskiego oraz jego znaczenia dla ruchu ekumenicznego wykazały, że recepcji nie można pojmować na sposób jurydyczny i statyczny w sensie dokonanego raz na zawsze aktu ratyfikacji uchwał soboru<sup>35</sup>. Wewnętrzny dynamizm procesu recepcji domaga się, aby to co zostało określone w danej epoce było skutecznie przyjęte w innych epokach dziejów Kościoła. Każdy sobór zapoczątkowuje tym samym proces ustawicznie odnawianej recepcji, która jest aktualizacją jego recepcji początkowej w nowym kontekście ekumenicznym. W tym znaczeniu zagadnienie recepcji uchwał Soboru Chalcedońskiego pozostaje ustawicznie sprawą otwartą i aktualną. Proces recepcji orzeczeń Kościoła jest zjawiskiem złożonym; może on trwać całe wieki. Nawet po kanonicznej recepcji formuły doktrynalnej danego soboru (zazwyczaj przez nowy sobór) proces recepcji trwa dalej w poszczególnych Kościołach, o ile badają one z samokrytycyzmem stopień i sposób przyswojenia tradycji chrześcijańskiej. Sam fakt recepcji stanowi nie-

<sup>32</sup> *Tamże*, 162. Por. także Y. Congar, *La „réception”...*, art. cyt., 384—385, 399. O ile w dyskusjach na Soborze Watykańskim I zarzut niestosowności oraz względy ekumeniczne były energicznie pomniejszane, na Soborze Watykańskim II traktowano je bardzo poważnie. Por. J. Beumer, *Ökumenische Tendenzen auf dem Ersten Vatikanum*, Theologie und Philosophie 45(1970)309—408; E. Przekop, *Tendencje ekumeniczne w wypowiedziach przedstawicieli Kościołów wschodnich na I Soborze Watykańskim*, Prawo Kan. 151 (1972) nr 3—4, 61—80.

<sup>33</sup> Wspomnieć można przykładowo o nieprzyjęciu *Filioque* przez Kościół wschodni oraz unii florenckiej przez lud prawosławny.

<sup>34</sup> Do takich należała m. in. średniowieczna nauka o prawie papieża do pozbawienia panujących władzy.

<sup>35</sup> Recepcji soboru nie należy przeciwstawiać aktowi jego ratyfikacji przez papieża, która z biegiem czasu stała się w Kościele normalnym prawem; wydaje się, że ratyfikacja ze strony papieża była jedynie jurydycznym wyrazem recepcji przez cały Kościół. Por. B. Seboüé, art. cyt., 350; Y. Congar, *La „réception”...*, art. cyt., 379—380.

zbędny element soboru, którego znaczenie można zrozumieć jedynie w kontekście żywej relacji między Pismem św. a Tradycją<sup>36</sup>.

Z ekumenicznego punktu widzenia nie bez znaczenia jest fakt, że również teologowie prawosławni pojmują proces recepcji orzeczeń magisterium nie w kategoriach prawnych, lecz w świetle całej eklezjologii: w relacji do treści orzeczeń, ich zgodności z wiarą Kościoła oraz do ostatecznego autorytetu w sprawach wiary, którym jest Duch Święty. Pomimo licznych dyskusji w ciągu ostatniego stulecia na temat recepcji soborów, teologowie prawosławni nie doszli do jednolitej interpretacji tej złożonej rzeczywistości eklezjalnej. Niektóre punkty nauki prawosławnej o soborach oraz ich recepcji pozostają nadal niejasne i wymagają dalszych badań<sup>37</sup>. Ogół współczesnych teologów prawosławnych przyjmuje w sposób oględny i umiarkowany interpretację A. S. Chomiakowa, według której sobory nie posiadają same przez się autorytetu dogmatycznego; autorytet ten przysługuje samej prawdzie, której organem jest zmysł wiary całej wspólnoty kościelnej. Sobór może być uważany za ekumeniczny, gdy jego dekrety zostaną przyjęte przez cały Kościół; biskupi jako nauczyciele wiary określają i proklamują prawdę na soborach, lecz orzeczenia te muszą być następnie przyjęte przez cały Lud Boży, który w swej całości jest stróżem Tradycji<sup>38</sup>. Inni teologowie prawosławni sądzą wprawdzie, że taka interpretacja może podważać przywileje biskupów i zbyt demokratyzuje ideę Kościoła<sup>39</sup>, w rzeczywistości jednak sami przyjmują niektóre ele-

<sup>36</sup> Por. dokument przygotowany przez Komisję „Wiara i Ustrój” w Louvain, *Le Concile de Chalcédoine et sa signification pour le mouvement oecuménique*, *Istina* 16(1971)326—336 (zwł. 331—333) oraz sprawozdanie z kolokwium w Genewie (1969), *Le Concile de Chalcédoine. Son histoire, sa réception par les Eglises et son actualité*, *Irenikon* 44(1971)349—366. Spośród ważniejszych studiów poświęconych recepcji Soboru Chalcedońskiego por. J. Coonan, *The Doctrinal Definitions of the Council of Chalcedon and Its Reception in the Orthodox Church of the East*, *The Ecum. Review* 22(1970)363—382; E. R. Hardy, *Chalcedon in the Anglican Tradition*, tamże 412—423; A. Grillmeier, *The Reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, tamże, 383—411; M. Krikorian, *Die Rezeption der Konzilien*, *Der christl. Osten* 6(1973)187—196.

<sup>37</sup> Por. N. Afanasieff, *L'infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe*, w: *L'infaillibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1963, 186; L. Stan, *Concerning the Church's Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods*, w: *Councils and the Ecumenical Movement*, Geneva 1968, 68, 75; T. Ware, *L'orthodoxie. L'Eglise des sept conciles*, Bruges 1968, 338.

<sup>38</sup> S. Bułgakow, *Pravostavije. Očerki učenija pravoslavnoj Cerkvi*, Paris brw., 175; N. Afanasieff, *art. cyt.*, 183—187, 197—199; J. Meyendorff, *Historical Relativism and Authority in Christian Dogma*, *Sobornost* 5(1969)637; L. Stan, *art. cyt.*, 70, 72, 75; A. Schmemmann, *Le moment de vérité pour l'Orthodoxie*, w: *Un nouvel âge oecuménique*, Paris 1966, 184—185, 187; O. Clément, *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*, *Contacts* 15(1963) nr 42, 92—93.

<sup>39</sup> T. Ware, *dz. cyt.*, 338—339; J. S. Romanides, *Orthodox Ecclesiology According to Alexis Chomiakov*, *The Greek Orthodox Theol. Review*

menty tej interpretacji. Podkreślają oni, że o autentyczności soboru nie decyduje jego jurydyczna poprawność lub struktura formalna, lecz jedynie treść jego orzeczeń, zgodna z wiarą Kościoła<sup>40</sup>.

Niezależnie zatem od różnic istniejących w eklezjologicznym podejściu do zagadnienia recepcji, ogół teologów prawosławnych zgodnie uczy, iż orzeczenia magisterium wymagają recepcji całego Kościoła w tym celu, aby mogły być uznane za prawdziwy wyraz Tradycji apostołskiej. Nie istnieje żadne zewnętrzne kryterium pozwalające osądzić ekumeniczność i autentyczność danego soboru. Jedy- nym niezaprzeczalnym kryterium autentyczności soboru powszech- nego oraz jego dekretów dogmatycznych jest ich zgodność z wiarą Kościoła. Proklamacja prawdy dokonana na soborze przez biskupów musi być następnie z w e r y f i k o w a n a przez zgodę całego ludu; wyraża się to w samym życiu wspólnoty Kościoła<sup>41</sup>. Możliwość roz- poznania i akceptacji soboru przez świadomość całego Kościoła pod działaniem Ducha Świętego nie opiera się na żadnym akcie juryd- ycznym w formie plebiscytu lub ratyfikacji. Kościół uświadamia sobie po prostu zgodność orzeczeń soborowych ze swoją niezmienną wiarą. Definicje te są przyjęte lub odrzucone przez świadomość Kościoła nie w sposób czysto intuitywny, lecz refleksyjny i rozu- mowy, pod działaniem Ducha Świętego, który jest ostatecznym kry- terium prawdy<sup>42</sup>. W sumie, poprzez recepcję cały Kościół konstatu- je autentyczność soborów, lecz nie tworzy jej *a posteriori*<sup>43</sup>.

---

2(1956) nr 1, 57—73. Por. także B. Schultze, *Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomiakows*, Orient. Christ. Periodica 36(1970)407—431.

<sup>40</sup> Na potwierdzenie przytaczają szereg synodów, które z prawnego punk- tu widzenia były całkowicie poprawne, a jednak zostały odrzucone, ponieważ Kościół nie dostrzegł w ich uchwałach swojej prawdziwej wiary (m. in. efeski z 449 r., duchoburczy w Hieria z 754 r. oraz florencki 1438—39).

<sup>41</sup> W teologii prawosławnej istnieje ścisły związek między samą ideą re- cepcji a nauką o tzw. soborności (*sobornost'*), która na pierwszym planie stawia całą wspólnotę Kościoła. Termin *sobornost'* (od *sobirat'*) wyraża myśl, iż wierzący może istnieć i mieć dostęp do prawdy jedynie we wspólnocie ca- łego Kościoła. Do prawdziwego poznania wiary dochodzi się jedynie przez miłość — w całkowitej wspólnocie życia; stróżem prawdy i nieomyłności jest Kościół jako całość. Por. S. Bułgakow, *dz. cyt.*, 145—165. Spośród opraco- wań tego tematu por. zwłaszcza źródłową monografię B. Planka, *Katholi- zität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts*, Würzburg 1960.

<sup>42</sup> Por. J. Meyendorff, *art. cyt.*, 637; L. Stan, *art. cyt.*, 70, 72, 75; T. Ware, *dz. cyt.*, 339; S. Bułgakow, *dz. cyt.*, 175. Podkreślają oni zgod- nie, iż z jednej strony nie należy pojmować recepcji na sposób aktu czysto jurydycznego (byłby to parlamentaryzm lub kongregacjonalizm), z drugiej zaś strony unikać terminologii zbyt biologicznej, organicznej lub psychologicznej. Proces recepcji, powolny lub szybki, wiąże się zazwyczaj z aktywnością teolo- giczną.

<sup>43</sup> Por. P. L'Huilier, *Hierarchie ecclésiastique et magistère*, Messenger de l'Exarchat du Patr. Russe en Europe Occid. 9(1959) nr 29, 4—16, zwł. 15.

W świetle teologii prawosławnej nawet sobór nie jest instancją postawioną nad Kościołem, lecz jego organem; jego autorytet i nieomyślność zależą ostatecznie od autorytetu i nieomyślności całego Kościoła<sup>44</sup>. Jeśli dogmatyczne decyzje soborowe wyrażają prawdę zachowaną przez Kościół, wówczas synod, który je powziął staje się prawdziwie ekumenicznym poprzez recepcję jego decyzji ze strony Kościoła; w przeciwnym razie nie jest on soborem ekumenicznym, i jego orzeczenia nie mają mocy zobowiązującej<sup>45</sup>. Recepcja i asymilacja prawdy przez ogół wiernych pod wpływem Ducha Świętego (por. J. 16, 13) jest zatem istotnym warunkiem jej autentyczności oraz swego rodzaju misterium o charakterze sakramentalnym<sup>46</sup>. Nic dziwnego, iż teologów prawosławnych zastanawia fakt, że w okresie posoborowym również teologowie katoliccy zaczynają coraz wyraźniej mówić o uznaniu i recepcji orzeczeń magisterium przez cały Kościół, potwierdzających ich nieomyślność<sup>47</sup>. Współczesny teolog prawosławny O. Clément sądzi, że w świetle wypowiedzi Vaticanum II problem recepcji wyraża się mimo wszystko raczej w terminach posłuszeństwa niż synergizmu<sup>48</sup>. Nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu może się ujawnić, jego zdaniem, jedynie w „zgodności” (*consensus*), o której mówi *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (KK 12). Tymczasem w świetle nauki soboru problem recepcji sprowadza się raczej do przyjęcia ze strony papieża, który po przekonsultowaniu pasterzy i wiernych bezapelacyjnie wydaje swoje orzeczenie (np. sankcjonuje i promulguje decyzje soboru) bez udziału *consensus* Kościoła. W samym fakcie jednak, że sobór nie wydał dekretów zobowiązujących w sensie tradycyjnym, wyraża się, zdaniem Clément, swoisty apel do dialogu oraz współpracy między magisterium a ludem, których domaga się samo życie Kościoła<sup>49</sup>.

\*

\* \* \*

Powyższe wywody pozwalają zrozumieć, dlaczego zagadnienie recepcji stało się w ostatnich latach jednym z głównych tematów dyskusji ekumenicznej. Zjawisko recepcji wiąże się nierozzerwalnie

<sup>44</sup> Por. L. Stan, *art. cyt.*, 71.

<sup>45</sup> *Tamże*.

<sup>46</sup> Por. P. Evdokimov, *Communicatio in sacris: A Possibility?*, *Diakonia* 2(1967) 354.

<sup>47</sup> Oprócz cytowanych wyżej opracowań katolickich por. także F. R. Murray SJ, *Who or What is Infallible?*, w: *Infallibility in the Church: An Anglo-Catholic Dialogue*, London 1968, 39.

<sup>48</sup> Zwraca on uwagę na tekst KK 25.

<sup>49</sup> O. Clément, *Après Vatican II: Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*, *La Pensée orthodoxe* 13(1968) 39—52, zwł. 46. Z punktu widzenia teologii starokatolickiej por. bogato udokumentowane studium W. Küppersa, *Reception: Prolegomena to a Systematic Study*, w: *Councils and the Ecumenical Movement*, Geneva 1968, 76—98.

z dziejami soborów Kościoła oraz z całą jego żywą Tradycją; jest życiowym procesem w obrębie Tradycji Kościoła. Powrót do tego zagadnienia w ruchu ekumenicznym niesie ze sobą szansę pogłębienia o wartości prawdziwej Tradycji Kościoła; pozwala zrozumieć jak bardzo potrzebne jest właściwe zrozumienie przeszłości dla odpowiedzialnego kształtowania świadomości ekumenicznej. Ponowna recepcja wielkiej tradycji soborowej pozwoliłaby przewyciężyć napięcie między poszczególnymi tradycjami różnych wyznań. Ekumeniczne zainteresowanie problemem recepcji może przyczynić się również do reinterpretacji tradycji dogmatycznej poszczególnych Kościołów. Świadczy o tym między innymi ekumeniczne porozumienie między Kościołem prawosławnym a Kościołami orientalnymi przedchalcedońskimi, którego przedmiotem był Sobór Chalcedoński<sup>50</sup>.

Nie jest wykluczone, iż wzajemna recepcja między Kościołami na drodze krytycznego dialogu może okazać się w przyszłości jedyną drogą do osiągnięcia jedności chrześcijańskiej. Wydaje się na to wskazywać fakt, iż na tę właśnie drogę wkroczyła Światowa Rada Kościołów obierając proces recepcji jako temat badań ekumenicznych. Trzeba jednak stwierdzić, iż realizacja ekumenicznej roli recepcji jest zadaniem przyszłości. Nie może ona polegać na samym przyjęciu przez dany Kościół pewnych zdań lub orzeczeń dogmatycznych, lecz na krytycznym dialogu i konfrontacji poszczególnych tradycji i interpretacji. Nauka Soboru Watykańskiego II o pozytywnych wartościach innych Kościołów chrześcijańskich nie wyklucza możliwości recepcji, przynajmniej ograniczonej, również ze strony Kościoła katolickiego (por. DE 14; KK 15). Także pod tym względem proces recepcji — jako rzeczywistość rdzennie chrześcijańska — może spełnić w nurcie żywej Tradycji Kościoła funkcję szeroko pojętego sprawdzianu prawdziwości interpretacji prawd wiary. Wydaje się, że dyskutowane dzisiaj zagadnienie nieomyślności zyskałoby również wiele przez ściślejsze powiązanie go z problematyką recepcji ze strony całego Kościoła.

#### THE PROCESS OF „RECEPTION” OF TRUTH IN THE CHURCH ITS HERMENEUTIC AND ECUMENICAL SIGNIFICANCE

In the past hundred years or so, especially since A. S. Khomiakov (1804—1860), the question of „reception” as an ecclesiological reality was almost exclusively dealt with by Orthodox theologians. Only recently some

<sup>50</sup> Cztery nieoficjalne spotkania teologów tych Kościołów (Aarhus 1964, Bristol 1967, Genewa 1970, Addis Abeba 1971) wykazały, iż pomimo odmiennych sformułowań chrystologicznych niechalcedoński Wschód w gruncie rzeczy zdołał przewyciężyć monofizytyzm. Materiały z tych konsultacji opublikowano w *The Greek Orthodox Theol. Review* 10(1864—65), 13(1968) oraz 16(1971); świadczą one o tym, iż pomimo piętnastu wieków oddzielenia obydwie tradycje dogmatyczne wyrażają istotę dogmatu chrystologicznego i pozostają w zgodzie z powszechną tradycją niepodzielonego Kościoła.



contemporary Catholic theologians (e.g. A. Grillmeier, H. Bacht, Y. Congar, B. Sesboüé) have taken a deeper interest in this problem, mainly under the influence of closer ecumenical contacts with the Orthodox Church and of contemporary studies in the history of dogma; a great deal of ecumenical research work on the reception of the Council of Chalcedon, done by *Faith and Order Commission*, has also contributed to focusing attention on this important phenomenon. Recent controversies about the encyclical *Humanae vitae* (1968) have made some Catholic theologians even more sensitive to the very existence of the problem of „reception”.

The author first of all examines the function of „reception” in the Church’s history and specifies its nature. „Reception” is a fact, which can be traced above all through the history of the councils; it takes also place in relation to the official teaching of the Church and theological interpretation in general. „Reception” means that the Church as a whole recognizes her well-being in the decision arrived at, and in this sense contributes to the growth of its efficacy. Next, the relation between „reception” and theological reinterpretation is examined in some details. Being an integral part of the development of doctrine in the Church, „reception” is, at the same time, an interpretative process, which takes always place in a „community of interpretation”. Finally, the ecumenical significance of „reception” is analysed with special reference to Orthodox teaching on this subject. The conclusion follows that „reception” is a genuinely Christian ecclesiological reality, indissolubly connected with the living Tradition of Church; this idea may also help to re-examine in a more comprehensive way the entire problem of the infallibility of the Church and of doctrinal decisions of the Magisterium.