

Wierność i aggiornamento

Wokół recepcji
Soboru Watykańskiego II



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 32

Redaktor serii:
ks. Artur Malina

Wierność i aggiornamento

Wokół recepcji
Soboru Watykańskiego II

Redakcja
Ks. Grzegorz Kucza



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2006

© 2006 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

Redakcja:

Izabela Jańczak

ISSN 1643-0131

ISBN 83-7030-532-6

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Wita Stwosza 17a, 40-042 Katowice

tel. (032) 257 20 67, faks (032) 257 20 73

internet: www.instytut-teolog.katowice.opoka.org.pl

e-mail: wt@guest.kuria.katowice.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00

faks: (0-prefiks-32) 355 81 30

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu:

Bożena Pietyra

Druk i oprawa:

Drukarnia GS, Kraków

SPIS TREŚCI

<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , Wprowadzenie	9
<i>Ks. Remigiusz Sobański</i> , Zaskoczeni Soborem. Retrospektywne rozważania o recepcji Soboru Watykańskiego II	13
<i>Ks. Piotr Liszka</i> , Drogi rozwoju teologii po II Soborze Watykańskim w kontekście nowych uwarunkowań religijnych i kulturowych	27
<i>Ks. Andrzej Czaja</i> , Aktualność soborowej nauki o Kościele	55
<i>Ks. Lucjan Balter SAC</i> , Sobór Watykański II odczytywany przez Jana Pawła II	66
<i>Ks. Alfons Skowronek</i> , Chrześcijaństwo w napięciu między religijną nietolerancją i tolerancją	83
<i>Ks. Jerzy Szymik</i> , <i>Visio Dei, Vita Hominis</i> . Antropologiczny wymiar teologii współczesnej. Projekt	93
<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , Osoba ludzka a wspólnota Kościoła	101
<i>Ks. Piotr Jaskóła</i> , Człowiek i Kościół w pneumatologicznej myśli Jana Kalwina	114
<i>Ks. Grzegorz Strzelczyk</i> , Recepcja Soboru Watykańskiego II w chrystologii katolickiej. Niektóre aspekty	126
<i>Ks. Henryk Witczyk</i> , W czterdziestolecie Konstytucji <i>Dei Verbum</i> . Osiągnięcia i aktualne wyzwania	136
<i>Ks. Artur Malina</i> , Quid Sit Anima Theologiae?	152
<i>Ks. Alojzy Drożdż</i> , Sobór Watykański II a sprawy moralne	163
<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , Eschatologia w perspektywie eklezjologii Soboru Watykańskiego II	177
<i>Ks. Andrzej Perzyński</i> , Problem metody w teologii współczesnej	191
<i>Ks. Jan Twardy</i> , Przemiany w polskiej teorii homilii pod wpływem nauki II Soboru Watykańskiego	207

<i>Ks. Michał Drożdż</i> , Komunikowanie i informacja w służbie posoborowego Kościoła	221
<i>Ks. Ireneusz Celary</i> , Wskazania pastoralne Dekretu <i>Presbyterorum Ordinis</i> Soboru Watykańskiego II aktualne dziś	235
<i>Ks. Grzegorz Ignatowski</i> , Relacje chrześcijańsko-żydowskie według Ojców Soboru Watykańskiego II i Deklaracji <i>Nostra Aetate</i> nr 4	247
<i>Ks. Jan Górecki</i> , Święty Kościół grzeszników	261
<i>Ks. Bogdan Biela</i> , Znaki i wymagania czasu dla Ruchu Światło-Życie	270

INDÍCE GENERALE

<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , Introduzione	9
<i>Ks. Remigiusz Sobański</i> , Sorpresi dal concilio. Riflessioni retrospettive sulla ricezione del Concilio Vaticano II	13
<i>Ks. Piotr Liszka</i> , Le vie dello sviluppo della teologia dopo il Vaticano II nel contesto delle nuove circostanze culturali e religiose	27
<i>Ks. Andrzej Czaja</i> , L'attualità dell'insegnamento conciliare sulla Chiesa	55
<i>Ks. Lucjan Balter SAC</i> , Concilio Vaticano II nella lettura di Giovanni Paolo II ...	66
<i>Ks. Alfons Skowronek</i> , Cristianesimo nella tensione tra tolleranza e intolleranza religiosa	83
<i>Ks. Jerzy Szymik</i> , <i>Visio Dei, Vita Hominis</i> . La dimensione antropologica della teologia contemporanea. Un progetto	93
<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , La persona umana e la comunità della Chiesa	
<i>Ks. Piotr Jaskóła</i> , Uomo e Chiesa nella riflessione pneumatologica di Giovanni Calvino	114
<i>Ks. Grzegorz Strzelczyk</i> , La ricezione del Concilio Vaticano II nella cristologia cattolica. Alcuni aspetti	126
<i>Ks. Henryk Witczyk</i> , Quaranta anni dopo la proclamazione della <i>Dei Verbum</i> . Risultati e sfide di oggi	136
<i>Ks. Artur Malina</i> , Quid sit anima theologiae?	152
<i>Ks. Alojzy Drożdż</i> , Il Concilio Vaticano II e le questioni morali	163
<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , Escatologia nella prospettiva dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II	177
<i>Ks. Andrzej Perzyński</i> , Il problema del metodo nella teologia contemporanea	191
<i>Ks. Jan Twardy</i> , I cambiamenti nella teoria polacca dell'omelia provocati dall'insegnamento del Concilio Vaticano II	207
<i>Ks. Michał Drożdż</i> , Il comunicare e l'informazione al servizio della Chiesa postconciliare	221

<i>Ks. Ireneusz Celary</i> , Le indicazioni pastorali valide fino ad oggi del Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> del Concilio Vaticano II	235
<i>Ks. Grzegorz Ignatowski</i> , Le relazioni cristiani-ebrei secondo i padri del Concilio Vaticano II e del Decreto <i>Nostra Aetate</i> 4	247
<i>Ks. Jan Górecki</i> , La santa chiesa dei peccatori	261
<i>Ks. Bogdan Biela</i> , I segni e le esigenze del tempo per il Movimento Luce-Vita	270

WPROWADZENIE

W grudniu roku 2005 minęło 40 lat od zakończenia II Soboru Watykańskiego (1962–1965), który był wydarzeniem wyjątkowym w historii Kościoła. Sobór ten ogłosił szesnaście dokumentów (cztery konstytucje, trzy deklaracje i dziewięć dekretów). Wszystkie te dokumenty stanowią pewną całość i są wyrazem doświadczenia wiary Kościoła oraz działania w nim Ducha Świętego. Istnieje zasadnicza różnica między wcześniejszymi soborami a Soborem Watykańskim II, która nie polega jedynie na ilości uczestników obrad soborowych. Sobory zwoływane dotychczas miały na celu przede wszystkim dać odpowiedź na zaistniałe w Kościele problemy, takie jak np. zakwestionowanie jakiegś istotnej prawdy wiary, niebezpieczeństwo rozłamu itp. Natomiast głównym zadaniem, jakie wytyczył sobie Sobór Watykański II było udzielenie odpowiedzi na pytanie: *Ecclesia, quid dicis de teipsa*, a następnie zaś na szereg pytań, które stawia sobie współcześnie ludzkość, a stawiając je sobie, stawia je zarazem Kościołowi¹. Sobór ten był więc w ścisłym tego słowa znaczeniu soborem eklezjologicznym, ale z drugiej strony soborem, w którym Kościół otworzył się na wszystkie problemy współczesnego świata. Wśród uczestników obrad byli zwolennicy tradycjonalizmu, a także przedstawiciele kierunku, dla którego nieodzownym w badaniach teologicznych stał się wymiar historyczny. Wśród Ojców Soboru panowało przekonanie o potrzebie wypracowania teologii o nowej inspiracji. Jeden z uczestników obrad kardynał Garrone stwierdza, że uwzględnienie aspektu historycznego przy powstawaniu Ksiąg świętych, uznanie rzeczywistego rozwoju w formułowaniu prawd wiary, trzeba uważać za prawdziwe zdobycze teologii².

Kościół na Soborze Watykańskim II uświadomił sobie, że aby dobrze spełnić misję głoszenia Ewangelii nie może „minąć się” z człowiekiem, który podlega wraz z całym światem procesowi historycznego stawania się. Stąd konieczność odejścia od teologii szkolnej, nieco oderwanej od życia i obcej współczesnemu człowiekowi. Zwrócenie się do Biblii, odwołanie się do pism Ojców Kościoła i do określenia Kościoła jako ludu Bożego, będącego w drodze do chwały niebieskiej, pozwoliło ukierunkować teologię soborową w aspekcie historii zbawienia. Skierowanie uwagi uczestników obrad soborowych na problemy współczesnego świata oraz zdecydowane otwarcie się Kościoła na działalność ekumeniczną i na szeroko pojęty dialog,

¹ Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, s. 13.

² G.M. Garrone, *Orientacje Soboru*, przeł. J. Sadzik, W. Tokarek, Paris 1966, s. 53.

spowodowały koncentrację nauczania na dwóch rzeczywistościach: Kościele Chrystusowym³ i osobie ludzkiej⁴.

Papież Jan XXIII zwołując Sobór Watykański II domagał się, aby w czasie jego obrad zamiast powtarzania i „wygładzania” zasad wiary, zajęto się poszukiwaniem nowych form podawania tych zasad współczesnemu światu. Chodziło zatem o wypracowanie takiej nauki o Kościele, która będzie bardziej dostosowana do mentalności współczesnego człowieka. Dokumenty soborowe nie zawierają ani kanonów, ani sformułowań nowych prawd wiary, ale przedstawiają i objaśniają tradycyjną doktrynę nowym językiem, proponując ujęcie danego zagadnienia w nowy sposób, bardziej dostosowany do myśli współczesnej.

Sobór określił relacje między Kościołem a rzeczywistością ludzką. Nie tylko nawiązał kontakt ze światem, ale wskazał na konieczność współpracy obojga. Na Soborze Watykańskim II Kościół uświadomił sobie, że zbawienie, jakie głosi, dotyczy człowieka realnego, włączonego w historyczne stawanie się, naznaczonego stale się odnawiającą i przeobrażającą cywilizacją⁵. Z kolei ukierunkowanie nauczania soborowego na problemy Kościoła i osoby ludzkiej, jest podstawą podjęcia tematu miejsca osoby ludzkiej w Kościele, w życiu społecznym, zawodowym i politycznym. We wszystkich dokumentach soborowych możemy odnaleźć nic przewodnią, którą

³ Centralne miejsce zajmuje tu Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, zatwierdzona 21 XI 1964 roku. Konstytucja *Lumen gentium* mówi o Kościele w aspekcie historii zbawienia jako społeczności zjednoczonej z całą Trójcą Świętą. Historyczny wymiar Kościoła widoczny jest w określeniu go jako ludu Bożego. Lud Boży uczestnicząc w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa jest w drodze do osiągnięcia swej pełni w królestwie Bożym. Choć nie obejmuje on aktualnie wszystkich ludzi, jest jednak potężnym załącznikiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego (por. KK 9). Nauka o przynależności i podporządkowaniu do Kościoła Chrystusowego w Konstytucji *Lumen gentium* oraz Dekret o ekumenizmie (DE), zatwierdzony 21 listopada 1964 roku i Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (DRN), zatwierdzona 28 października 1965 roku, stają się fundamentem stosunku Kościoła katolickiego do Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich niekatolickich i do religii niechrześcijańskich. Z kolei Deklaracja o wolności religijnej (DWR), zatwierdzona 7 grudnia 1965 roku, stanowi istotny przełom w postawie Kościoła w kwestii wolności sumienia. Sobór stwierdza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej, która polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie zmuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie (zob. DWR 2).

⁴ Sobór przedstawił antropologię przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, choć należy dodać, że i w innych dokumentach ten temat był mniej lub bardziej poruszany. Antropologia soborowa opierając się na Objawieniu wyjaśnia tajemnicę człowieka w świetle Osoby Jezusa Chrystusa, człowieka doskonałego. Chrystus jest obrazem Ojca. Człowiek stworzony przez Boga, zamazujący w sobie obraz Boży przez grzech, lecz odnowiony przez Chrystusa, jest przeznaczony do tego, aby stawać się obrazem Chrystusa. Relacja do Boga, relacja do świata i relacja do drugiego człowieka są fundamentem antropologii teologicznej, zaprezentowanej na II Soborze Watykańskim.

⁵ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 182.

jest człowiek żyjący w społeczeństwie i należący do wspólnoty Kościoła. Człowiek jako osoba, odnajdujący swoją tożsamość w relacji do Boga i w łączności z innymi ludźmi, człowiek tworzący wspólnotę Kościoła, stanowi główną drogę działalności Kościoła. Sobór przypominał, że Kościół jako pielgrzymujący lud Boży powołany przez Boga Ojca, założony przez Chrystusa i uświęcany mocą Ducha Świętego, jest miejscem, w którym stajemy się dziećmi Bożymi przez łaskę. Jest on podstawową drogą, po której powinien podążać każdy człowiek, aby osiągnąć zbawienie.

Współczesna antropologia określa człowieka w dwóch aspektach: w strukturze bytowej i w relacji z innymi. Podobnie i eklezjologia soborowa jest spojrzeniem na Kościół od „wewnątrz” i od „zewnątrz”. Takie zaś spojrzenie na Kościół implikuje podjęcie tematu samoświadomości Kościoła i dialogu, który staje się możliwy tylko w otwarciu się Kościoła na świat. W dialogu Kościoła ze światem zawarty jest aspekt duszpasterski Soboru. We wszystkich dokumentach soborowych wyczuwalny jest ponadto charakter misteryjny Kościoła. Obserwujemy tutaj przejście od koncepcji ujmującej Kościół jako społeczność, która dominowała na Soborze Watykańskim I do koncepcji o charakterze biblijnym, akcentującej jego wymiar liturgiczny, misyjny, ekumeniczny i historyczny. Fundamentalne znaczenie dla zrozumienia rzeczywistości Kościoła odgrywa pojęcie *communio*.

Niewątpliwie Sobór Watykański II otworzył nowy okres myśli teologicznej, jakby nową przestrzeń refleksji nad wiarą. Dowodem tego są: wewnętrzna odnowa, dialog Kościoła z ludźmi żyjącymi we współczesnym świecie, dążenie do jedności itd. Czy po 40. latach od zakończenia Soboru możemy powiedzieć, że rzeczywiście spełnił on pokładane w nim oczekiwania?

Rozważania zawarte w tej książce są z jednej strony zawsze aktualnym „odkrywaniem” nauczania soborowego, a z drugiej, próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o stan recepcji tego nauczania w teologii u progu XXI wieku. Bogata treść teologiczna zawarta w dokumentach soborowych stale pobudza teologów do podjęcia szerszych badań w tym zakresie. Kościół posoborowy wciąż szuka w sobie i w świecie właściwego kształtu dla prawdy Soboru i dla tego tchnienia Ducha, które przezeń przeszło⁶.

Tytuł publikacji: „Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II” skupia jakby w soczewce atmosferę obrad soborowych i tego wszystkiego, co się już dokonało i dokonuje w teologii okresu posoborowego. Również pytanie o stan recepcji nauczania soborowego w Kościele współczesnym jest stale aktualne. Sobór wytyczył nową drogę Kościołowi, która prowadzi od Chrystusa do człowieka i od człowieka do świata. Poszukiwanie jedności nauki i wiary, postulat usunięcia rozdźwięku między Kościołem a światem współczesnym, dostosowanie wykładu doktryny chrześcijańskiej dla potrzeb współczesnego człowieka, są niezmiernie ważnym zadaniem Kościoła w świecie współczesnym.

Na całość tego dzieła składają się artykuły Autorów, których kapłaństwo rozpoczynało się w cieniu toczących się obrad soborowych oraz tych, dla których Sobór jest już tylko wydarzeniem historycznym. Zarówno dla jednych jak i dla drugich

⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 13.

dokumenty soborowe są inspiracją do uprawiania teologii dziś, w 40 lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II.

Ks. Grzegorz Kucza

Ks. Remigiusz Sobański
Katowice

ZASKOCZENI SOBOREM

RETROSPEKTYWNE ROZWAŻANIA O RECEPCJI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

1. ZASKAKUJĄCA ZAPOWIEDŹ I PIERWSZE POMYSŁY

Zaskoczenie, o którym chcę mówić, a było to zaskoczenie duże, zostało wywołane zarówno samym ogłoszeniem zamiaru zwołania soboru, jak też jego przebiegiem. Twierdzenie, że zapowiedź zwołania soboru wywołała zaskoczenie może zdumiewać, jeśli weźmie się pod uwagę rolę, jaką sobory odegrały w dziejach Kościoła. A jednak oświadczenie Jana XXIII, że zamierza zwołać sobór powszechny, miało wszelkie cechy sensacji. Inicjatywę tę połączył z dwoma innymi zamierzeniami: przeprowadzeniem synodu diecezji rzymskiej oraz odnową Kodeksu Prawa Kanonicznego¹. Wprawdzie już Pius XI w swej pierwszej encyklice wspomniał kwestię zakończenia pierwszego Soboru Watykańskiego², ale jeszcze w 1923 roku kardynał Billot twierdził, że wraz ze zdefiniowaniem papieskiej nieomyślności zakończyła się epoka soborów. W przyszłości już ich nie będzie, ponieważ są one „drogie, niewygodne, pełne problemów i niebezpieczeństw wszelkiego rodzaju”³. Taki był pogląd, wprawdzie nie „obowiązujący”,

¹ „Pronunziamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale. Per voi, Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri non occorrono illustrazioni copiose circa la significazione storica e giuridica di queste due proposte. Esse condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, che dovrebbe accompagnare e coronare questi due saggi di pratica applicazione dei provvedimenti di ecclesiastica disciplina” – przemówienie z 25.1.1959 do kardynałów, w bazylice w Ostii – AAS 51(1959), s. 68.

² Natomiast nie śmiem jeszcze pomyśleć o dalszym ciągu powszechnego Soboru Watykańskiego, rozpoczętego w czasach naszej młodości przez św.p. Papieża Piusa IX i w części tylko, choć może najważniejszej, dokonanego. Na wzór Mojżesza, wielkiego wodza ludu izraelskiego, wyczekujemy w modłach Naszych, aż litościwy i miłosierny Bóg wyraźniej nam wolę Swoją objawić raczy. I to jest powodem zwłoki”. Encyklika *Ubi arcano* z 23.12.1922 – AAS 14(1922), s. 692. Cyt. wg wersji polskiej [w:] *Rozporządzenia Administracji Apostolskiej Śląska Polskiego* 1(1923), nr 2, s. 18.

³ K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 258.

ale powszechny, tak też stawiano sprawę na wykładach eklezjologii (a ściślej: traktatu *De Ecclesia* w ramach teologii fundamentalnej). Nie wiedzieliśmy wówczas, że właśnie w czasie naszych studiów teologicznych, w latach 1948–1951 podniesiono kwestię ewentualnego zwołania soboru i na zlecenie Piusa XII prowadzono analizy odnośnie do jego celu i kształtu⁴. Jednak także dla wtajemniczonych i zastanawiających się nad przyszłym soborem było bezsporne, że „sobór ten nie powinien stawiać sobie w pierwszym rzędzie celów wewnątrzkościelnych, ponieważ dla zaspokojenia wszystkich tych potrzeb wystarczą papieskie encykliki i zarządzenia”⁵. Przekonanie o zbędności soboru wynikało więc z przesłanek przejrzystych i niepodważalnych.

Zaskoczeniu towarzyszył brak orientacji, co do kierunku obrad; wielu widziało pewien sygnał w zapowiedzi, że sobór ma być ekumeniczny. Przymiotnik ten wywoływał skojarzenia z „ruchem ekumenicznym”, co naprowadzało na myśl, że będzie to sobór unijny. Wymownym świadectwem budzonych wówczas nadziei był np. tytuł artykułu ks. Andrzeja Bardeckiego „Czy koniec tragedii chrześcijaństwa?”⁶. Nadzieje te podbudowywał zresztą watykański komunikat prasowy z 25 I 1959 roku, w którym napisano: „Jeśli chodzi o sobór ekumeniczny, to celem jego, zgodnie z zamiarem papieża, ma być zwrócenie się z zaproszeniem do oddzielnych wspólnot chrześcijańskich o przywrócenie jedności Kościoła, czego tak gorąco pragną dziś chrześcijanie rozrzucony po całym świecie”⁷. Swoją myśl wiążaną z soborem wyłożył Jan XXIII w encyklice *Ad Petri Cathedram* z 29 VI 1959: „Wzrost wiary katolickiej, właściwe odnowienie obyczajów ludu chrześcijańskiego oraz lepsze dostosowanie karność kościelnej do warunków i wymogów dzisiejszych czasów”, zaś gdy chodzi o sprawy jedności, to papież nakreślił je w ten sposób, że „sobór niewątpliwie okaże się cudownym przykładem prawdy, jedności i miłości, przykładem, który – oglądany przez braci odłączonych od Stolicy Apostolskiej – skłoni ich do szukania i osiągnięcia tej jedności, o którą Jezus Chrystus błagał swego Ojca Niebieskiego tak gorącymi prośbami”⁸. Oczywiście były więc cele wewnątrzkościelne. Wiele wskazywało na to, że będzie to „sobór papieski”, jak nazywano sobory laterańskie I do V, obydwie trydenckie i sobór w Vienne, pojmowane jako organ doradczy papieża, który nie tylko je zwoływał i określał tematykę obrad, ale też uchodził za jedyne prawodawcę, któremu jednak zależało na tym, by jego dekrety zyskały poparcie i stały się uchwałami soborowymi⁹. Obowiązujące prawo¹⁰ zastrzeżało zresztą – podobnie jak to miało

⁴ Tamże, s. 265.

⁵ Tamże.

⁶ „Tygodnik Powszechny” nr 6(524), z 8.2.1959.

⁷ Tekst polski przytoczony za artykułem jw.

⁸ AAS 51(1959), s. 497–531. Tekst polski, cyt. za: K. Schatz, dz. cyt. s. 268 n.

⁹ W. De Vries, *Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt*, „Theol. Prakt. Quartalschrift” 124(1976), s. 27–40.

¹⁰ Kan. 222, § 2.

miejsce na soborze watykańskim pierwszym¹¹ – *ius proponendi* papieżowi. Takie wyobrażenia soboru znajdowały ponadto oparcie w przebiegu synodu Diecezji Rzymskiej, jednego z trzech przedsięwzięć zapowiedzianych 25 I 1959, którego artykuły, nieraz bardzo drobiazgowo, stanowiły „rzeczywiste uzupełnienie CIC”¹². Takie samo wyobrażenie przyświecało chyba większości biskupów, odpowiadających na wezwanie kard. D. Tardiniego i przedkładających propozycje dotyczące przedmiotu obrad soborowych¹³.

2. NASZA FORMACJA TEOLOGICZNA W KONFRONTACJI Z SOBOREM

Jednak wypadki potoczyły się inaczej – i tu drugie zaskoczenie: jego przebiegiem. Meandryczną historię prac soboru i zaskakujących, nieraz pełnych napięcia wydarzeń zapoczątkowanych wystąpieniem kardynała A. Liénarta z 13 X 1962, opisano dokładnie; dostępne są szczegółowe relacje, tu chcę tylko nadmienić, że to naprawdę pouczająca lektura¹⁴. Dla mojego pokolenia, zwłaszcza dla tych, którzy mieli aktywny kontakt z naukami kościelnymi albo przynajmniej interesowali się życiem Kościoła, były to wydarzenia pasjonujące. Sobór przekroczył

¹¹ K. Ganzer, *Zu den Geschäftsordnungen der drei letzten allgemeinen Konzilien*, [w:] *Iuri Canonico Promovendo. Festschrift f. Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, hrsg. W. Aymans, K.-Th. Geringer, Regensburg 1994, s. 835–867.

¹² R. Sobański, *Synod rzymski*, „Ateneum Kapłańskie” 63(1961), z. 1(315), s. 64. Uchwały i akta tego synodu: *Prima Romana Synodus A.D.MDCCCCLX*, Pol. Vaticanis 1960.

¹³ Vota biskupów polskich znajdują się [w:] *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I (antepreparatoria), vol. II, pars II, Pol. Vaticanis 1960. Przeważają sprawy liturgiczne i dyscypliny kleru. Prawie wszyscy postulują skrócenie obrzędów konsekracji kościoła i zachowanie obowiązującego stroju duchownego, aczkolwiek przeważnie dopuszczają noszenie poza liturgią stroju krótkiego. Są zgodni, co do zachowania łaciny w brewiarzu (uproszczonym) i we Mszy św., godzą się na polskie „Chwała”, czytania i „Wierzę”, także na język polski w Rytuale. Dwóch wnosi o zniesienie całowania pierścienia biskupiego, wielu porusza sprawę godziwego utrzymania duchownych (jeden postuluje ustalenie górnej, nieprzekraczalnej granicy), a także uznanie ich za niezdolnych do nabywania i posiadania, nieruchomości oraz do zarządzania nimi (699), jest też propozycja, by każdy kapłan niezależnie od sprawowanego urzędu głosił co roku określoną – np. 5 – liczbę kazań, są też propozycje dotyczące psalmów brewiarzowych (754). Kanony KPK wymagające nowelizacji wskazywano bardzo często (m.in. proponowano wprowadzenie przeszkody małżeńskiej z etyлизmu i syfilisu – 722, 770).

¹⁴ Tekst wystąpienia [w:] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars I, Pol. Vaticanis 1970, 206. Kardynała Liénarta poparł tego samego dnia kard. J. Frings, przemawiający także w imieniu kard. J. Döpfnera i F. Königa, tamże, 207. Słusznie przeto przypisywano rozwój wypadków na soborze wpływowi biskupów francuskich i niemieckich – R. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council*, New York 1967. Nie brakło też takich, którzy po soborze, widzieli w nim robotę szatana oddziaływującego przez protestantyzm, masonerię, komunizm, por. „La pensée catholique” 29(1974), nr 149, s. 85–93.

wiele granic, nie tu miejsce na ich kreślenie, ograniczę się do kilku przykładów z własnego podwórka.

Jeden z polskich biskupów, uczestników soboru, opowiadał: mówią, że Kościół jest tajemnicą, jaką on tajemnicą, ja nim rządę! Nie kto inny, jak nasz profesor dogmatyki jeszcze w 1964 r. uważał, że Kościół da się zdefiniować i opublikował artykuł *Theologica definitio Ecclesiae proponitur*¹⁵. Z kolei profesor teologii moralnej zdecydowanie sprzeciwiał się pogładowi, jakoby teologia moralna musiała szukać „nowych dróg”¹⁶. Profesor głoszący nam wykład w pięciolecie kapłaństwa, cztery miesiące po zapowiedzi soboru, wyraził się o K. Rahnerze, że jego teologia go nie przeżyje – i nie tylko Rahnera miał na myśli. Gdy stało się wiadomym, że reforma obejmie też liturgię Kościoła, starsi kapłani ostrzegali z pełnym przekonaniem, „oby tylko nie ruszyli kanonu mszalnego”. Wspominając takie wypowiedzi jestem daleki od krytyki ich autorów, nie chcę także żadną miarą podważać ich renomy teologicznej. Niewątpliwie, nie należeli oni do prekursorów, *la théologie nouvelle* kiełkowała gdzie indziej¹⁷. Nasi profesorowie dawali nam (a przynajmniej tym, którym na tym zależało) solidną formację teologiczną podbudowaną filozofią wieczystą (konkretnie: neotomizmem), z jasnymi definicjami i tezami o sprecyzowanym stopniu pewności, wywodzoną z dwu źródeł: Pisma św. i Tradycji, przy czym teksty źródłowe służyły poparciu tez. W tym jednolitym gmachu pewną wyrwę stanowiły wykłady z biblistyki, głównie ze względu na encyklikę Piusa XII *Divino afflante spiritu* z 30 IX 1943 roku,¹⁸ w której zaakceptowano stosowanie metody historyczno-krytycznej i „gatunków literackich” w egzegezie. Jednak ci, którzy czuli się zachęceni tą encykliką do stosowania nowoczesnych metod, musieli uporać się z ostrzeżeniami zawartymi w encyklice Piusa XII *Humani generis* z 12 VIII 1950 roku¹⁹. Przestrzegała ona przed nowatorami, nowymi teoriami i nowinkami. Wielokrotnie występujące w encyklice słowo nowinki („które wydały zatrute owoce prawie we wszystkich dziedzinach teologii”)²⁰, zrobiło karierę, a „nowinkarz” to określenie mające deprecjonować teologia. Konkretnie zwracała się encyklika przeciw ewolucjonizmowi, historycyzmowi, relatywizmowi dogmatycznemu, nienależytej interpretacji Pisma św.,

¹⁵ J. Różycki, *Theologica definitio Ecclesiae proponitur*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11(1964), z. 2, s. 101–108.

¹⁶ W. Wicher, *Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg?*, „Polonia Sacra” 5(1952), s. 238–253; 7(1955), s. 206–218.

¹⁷ O tym szerzej: R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, przeł. K. Kisielewska-Słowińska, Kraków 1990. Zob. też: J. Lestavel, *Les prophètes de l'Eglise contemporaine. Histoire par les textes*, Paris 1969; P. Poupard, *Trente ans d'enseignement supérieur catholique, 1945–1975*, „Revue de Droit can” 29(1979), nr 2–4, s. 94–103; R. Gibellini, *La Teologia del XX secolo*, Brescia 1992.

¹⁸ AAS 35(1943), s. 297–326.

¹⁹ AAS 42(1950), s. 561–578. Tekst polski [w:] „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15(1960), s. 365–379.

²⁰ *Huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse frustus* – tamże, s. 370.

niewłaściwemu stanowisku wobec filozofii scholastycznej. Przypomniano (za kan. 1366 § 2 KPK1917), że „Kościół wymaga, aby przyszli kapłani szkoleni byli w naukach filozoficznych według metody, doktryny i zasad Doktora Anielskiego”²¹. Z tych nowinek niewiele do nas docierało (także ze względu na żelazną kurtynę słabo przepuszczającą literaturę z Zachodu). Formację teologiczną mieliśmy przeto stabilną, twierdzenia teologiczne (dogmatyczne, apologetyczne, moralne) były jasne i odpowiednio ustawione. Wydawało się nam, że wyćwiczeni w teologii spekulatywnej będziemy w stanie brać się za bary ze światem. Ale rychło, a na pewno wraz z opuszczeniem seminarium, doświadczyliśmy złożoności rzeczywistości. Tyle, że doświadczając jej i konfrontując z bagażem nabytej wiedzy nie ulegliśmy (a przynajmniej nie wszyscy), pokusie wygodnego przeciwstawiania teorii i praktyki. Nie sądzę, by wśród moich kolegów-rówieśników znalazł się ktoś perorujący o nieprzydatności wiedzy nabytej na uniwersytecie. Waga, jaką w naszym kształceniu teologicznym przypisywano logice i precyzji myślenia, pozwoliła nam dostrzec, że sylogizm jest prawidłowy, ale przesłanki trzeba budować: kontakt z rzeczywistością – nieraz jakże brutalną – zmusił nas do ponownego czytania skryptów (a nie do ich spalenia!).

Ale to była już relektura – nie na egzamin, lecz w kontekście. Z perspektywy lat śmiem twierdzić, że właśnie wtedy okazało się, że nasza formacja teologiczna jest stabilna, ale nie zamknięta na cztery spusty. Wpłynęło na to szereg szczęśliwych dla nas czynników, zarówno bieżących, a więc z czasów już po studiach, ale też sięgających lat studenckich – myślę dziś, że oddziaływujących na nas w sposób przez nas nie zawsze uświadomiony, niejako „podskórnie”, właśnie „formacyjnie”. Wymienię niektóre z nich – w sposób nieuporządkowany i bez analizy ich ówczesnej wagi.

Przysłowiowy stał się zwrot, jakim jeden z profesorów zaczynał swe wykłady: „proszę księży, nowe myśli, nowe kierunki”. W tle stała konfrontacja encyklik *Divino afflante spiritu* i *Humani generis*. A więc: teologia to jednak niekoniecznie monolit. Ks. K. Kłósak polemizując z marksizmem i jego młodymi koryfeuszami (L. Kołakowski, M. Manelli) budował system filozofii przyrody niemieszczący się w filozofii wieczystej, lecz najwyżej w lowańskiej wersji neotomizmu; nie brakło też zainteresowania innymi kierunkami filozoficznymi, jak fenomenologia²², a nawet egzystencjalizmem, uznanym przez *Humani generis* za filozofię błędną, głównie ze względu na antropocentryczną antropologię prowadzącą – jak

²¹ Przekład polski jw., s. 375.

²² K. Wojtyła, Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera, Lublin 1959. Teza końcowa brzmi: „System etyczny zbudowany przez Maksa Schelera zasadniczo nie nadaje się do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej” (118). W drugiej tezie Autor uznaje uboczną przydatność tego systemu, gdyż „ułatwia analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczałnej”.

ostrzegł Pius XII – do ateizmu²³. Skoro w ten sposób usiłuję wskazać czynniki wpływające na naszą formację, muszę podkreślić jeszcze jeden: tradycyjni profesorowie, nie zawsze porywający wykładowcy, wykazywali dużo „zdrowego rozsądku” i myślenia konkretnego. Miało to znaczenie zwłaszcza w przedmiotach „praktycznych” – teologii moralnej, katechetyce. Mówiąc o naszej formacji, jaką „zderzyliśmy się” z soborem, muszę też wspomnieć roczny kurs dla neoprezbiterów, jaki przechodziliśmy zjeżdżając raz w tygodniu na plebanię w Katowicach-Załężu. Raczone nas wykładami o poziomie nader zróżnicowanym, niektórzy z wykładowców z góry przepraszali, że śmiały wykladać nam, którzy świeżo ukończyliśmy studia. Ale był wśród nich też kierownik tegoż studium, tamtejszy proboszcz, ks. dr Wilhelm Pluta. Opierał swe wykłady, jak sądzę, na dużym podręczniku M. Schmausa²⁴ i usiłował pokazać „życiową” zawartość tez teologicznych – przekładał teologię z polskiego na polskie, powiedziałbym, że uczył czytać na nowo nasze skrypty z czasów studiów.

Mówiąc o tym wszystkim zdaję sobie sprawę, że to retrospektywa kapłana, który w chwili zapowiedzi soboru był już wykładowcą seminarium duchownego, a więc (chcąc nie chcąc) miał do nauk kościelnych podejście aktywne. Myślę jednak że mogę uogólnić twierdzenie, że kapłani z roczników kończących studia w latach pięćdziesiątych mieli z jednej strony dość mocną, zwartą formację teologiczną, ale z drugiej byli wystarczająco otwarci, by oczekiwać od soboru nie petryfikacji stanu bieżącego czy wzmacniania murów obronnych, lecz pójścia do przodu i po prostu „czegoś nowego”. Myślę, że byliśmy dość plastyczni, zdając sobie zarazem sprawę, że historia zbawienia nie zaczyna się wraz z Soborem Watykańskim II. Pasjonowaliśmy się tokiem soboru, wydarzeniami, jakie tam miały miejsce, wrażenie, jakie wywierały uchwały było większe lub mniejsze, nie zapominaliśmy o ciągłości Kościoła i w Kościele (wszak prekursorska „nowa teologia” wyrosła z „odnowy” biblijnej i patrystycznej), ale też obca była nam postawa tych, co minimalizując sobór twierdzili, że „wszystko to już było”. Nie wdając się w porównania i oceny stwierdzamy, że każdy z uchwalonych dokumentów wносił coś nowego, zaś za najbardziej przełomową uznaję Deklarację o wolności religijnej, która głosiła coś wręcz przeciwnego niż encykliki papieskie sprzed wieku uznające wolność religijną za absurd²⁵.

²³ W czasie studiów większość z nas znała filozofię egzystencjalistyczną jedynie z „drugiej ręki”. Dramaty J.P. Sartre’a ukazały się w języku polskim dopiero w 1957 r., *Witaj smutku*, F. Sagan w 1956 r., zaś powieści S. de Beauvoir zaczęto wydawać w tłumaczeniu polskim od 1958 r.

²⁴ *Katholische Dogmatik*, I–IV München¹, 1937–1941, V München 1955.

²⁵ *Aque ex hoc putidissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae* – Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos arbitramur* z 15 VIII 1832 (Denzinger–Schönmetzer 2730); *...nequaquam licere petere, defendere, largiri cogitandi, scribendi, docendi, itemque promiscuam religionum liberatatem, veluti iura totidem, quae homini natura dederit* – Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum* z 20 VI 1888 (Denzinger–Schönmetzer 3252).

3. WYDŹWIEK SOBORU W METODOLOGII TEOLOGII

Dla ludzi śledzących przebieg soboru ważna była – ujawniona przez media – rola ekspertów. Niewątpliwie, „Ojcami soborowymi” byli biskupi²⁶, podkreślanej już na soborach IV i V wieku zasady *concilium episcoporum est* nikt na moment nie podważał, a również doradczy udział biegłych był praktykowany od starożytności i przewidziany prawem kościelnym²⁷. Jednak na Soborze Watykańskim II był on tak znaczący, że nazywano go nieraz „soborem eksperckim”²⁸. Nie chodzi o liczbę ekspertów (która od 201 na początku doszła do 450 na czwartej sesji)²⁹, lecz o to, że znaleźli się wśród nich czołowi przedstawiciele „nowej teologii” jak Y. Congar, J. Danielou, H. de Lubac, a spośród niemieckich K. Rahner, M. Schmaus, H. Küng, od drugiej sesji J. Ratzinger, R. Guardini, A. Grillmeyer – a więc też tacy, którzy przedtem otrzymali nakaz milczenia, względnie zostali wyraźnie napiętnowani³⁰. Ich udział w pracach soboru odczytywano nie tylko jako – co najmniej pośrednią – rehabilitację określonych osób, ale też jako akceptację sposobu uprawiania przez nich teologii. W rozkładzie akcentów zaznaczały się wśród nich dwa stanowiska: jedno da się streścić w postulatcie „powrót do źródeł” (H. de Lubac, J. Danielou, J. Ratzinger), drugie podkreślało konieczność ściślejszego kontaktu ze współczesnym światem nauki i kultury (K. Rahner, M. D. Chenu, B. Lonergan, P. Schillebeeckx)³¹. Wolno było więc oczekiwać, że w teologii będzie się działo coś nowego, że będzie to teologia mniej monolityczna niż ta, którą wykładano w podręcznikach pisanych przez *auctores probati*.

Rzeczywiście, teologia stała się przedmiotem zainteresowań soboru, nie wprost wprawdzie, lecz wtórnie, głównie w kontekście formacji kapłańskiej. W dekrete *Optatam totius* poświęcono jeden rozdział reformie studiów kościelnych (13–18), pojedyncze, szczegółowe wskazania znalazły się też w innych dokumentach soborowych³². Wskazania te musiały prowadzić do dopuszczenia

²⁶ Oraz najwyżsi przełożeni zakonów kleryckich – kan. 223 §1 n. 4 KPK 1917.

²⁷ Kan. 223 §3, KPK 1917.

²⁸ B. Caporale, *Les hommes du concile*, Paris 1965.

²⁹ K. Schatz, *Sobory powszechnie...*, (por. przyp. 3), s. 285.

³⁰ Zob. G. Alberigo, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel catolicesimo contemporaneo (1830–1980)*, „Cristianesimo nella Storia” 2(1981), s. 487–521. Wykaz pierwszych warunków i konsultorów komisji przygotowywanych: AAS 52(1960), s. 839–856, są wśród nich Y. Congar, H. de Lubac, w zestawie opublikowanym w AAS 54(1962), s. 782–784 widnieją ponadto J. Danielou, K. Rahner, B. Häring.

³¹ J. A. Komonchak, *Histoire du concile Vatican II (1959–1965)*, Paris 1980.

³² *Sacrosanctum Concilium* 16 (o przygotowaniu liturgicznym kleru); *Gravissimum educationis*, 10 (o podejściu do problemu rozumu-wiara); *Dei Verbum* 24 (o znaczeniu Pisma św. w teologii); *Ad gentes divinitus*, 16 (o kształceniu kleru tubylczego); *Gaudium est spes*, 44 (o korzystaniu z pojęć i języka różnych narodów); *Unitatis redintegratio*, 10 (o ekumenicznej formacji duchowieństwa).

sposobów uprawiania teologii innych niż swoisty pozytywizm teologiczny, wedle którego metoda teologiczna polega na przyjęciu „zdrowych” tez wyjściowych i dedukcyjnym wyprowadzaniu z nich wniosków. Tę metodę też przyjęto w czasach kontrowersji potrydenckich w miejsce scholastycznej metody kwestii: podczas gdy średniowieczni teologowie usiłowali rozwiązywać problemy przez dociekanie odpowiedzi na wyłonione zeń szczegółowe pytania, teologowie potrydenccy już na początku wywodu stawiali tezy, by drogą rygorystycznej logiki dojść do ustaleń. Odejście od tej metody napiętnowano jako dążność do relatywizmu dogmatycznego³³.

Podnoszone w czasie soboru hasło „powrót do źródeł” miało mocny wydźwięk metodologiczny. Przedsoborowi koryfeusze „nowej teologii” byli znakomitymi znawcami pism Ojców Kościoła. Nie szukali jednak u Ojców argumentów mających podbudować tezy teologiczne (tzn. *dicta probantia* z Pisma św. i Tradycji), lecz podpatrywali sposób uprawiania przez nich teologii. Dostrzegali, że teologia ojców Kościoła – daleka od dystynkcji, jakie wprowadzali scholastycy i od zestawu tez teologii potrydenckiej – to próba zgłębienia tajemnic wiary postrzeganych globalnie jako historia zbawienia³⁴, której podmiotem jest człowiek wraz z wszystkimi jego problemami. Konsekwentnie zaczęto akcentować antropocentryczny charakter Objawienia Bożego, a uwypuklanie „antropologicznych momentów w teologii” stało się „potrzebą chwili, a może nawet po prostu modą”³⁵. Jako świadectwo przytoczę symptomatyczny tytuł pracy zbiorowej wydanej pod redakcją bpa B. Bejze „O Bogu i o człowieku”³⁶, zwłaszcza zaś tematy głównych referatów lubelskiego Kongresu Teologów Polskich 21–23 IX 1971. „Teologia a antropologia w świetle nauki Vaticanum II” (bp B. Bejze), „O podstawach biblijnych tendencji antropologicznych w teologii” (K. Romaniuk), „Teologia a antropologia – aspekt filozoficzny” (M. Jaworski), „Teologia a antropologia – aspekt teologiczno-systematyczny” (A. Zuberbier)³⁷. Właśnie tam zwrócono uwagę na

³³ Analizę metod teologicznych przeprowadził m.in. C. Vagaggini, *Teologia*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio, S. Dianick, Alba 1977, s. 1597–1711, zwłaszcza s. 1607–1655. Zob. też: J.B. Bauer, *Theologie zwischen Dynamik und Erstarrung*, [w:] *Entwürfe der Theologie*, hrsg. J.B. Bauer, Graz 1985, s. 7–13 (przedruk [w:] „Theologisches Jahrbuch” 1988, hrsg. W. Ernst [i in.], Leipzig 1988, s. 14–19).

³⁴ Por. próbę wykładu całej dogmatyki katolickiej w tym właśnie aspekcie: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. J. Feiner, M. Löhrer, I–IV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965–1972.

³⁵ J. Krasieński, *Rola antropologii w teologii dogmatycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 79(1972), z. 1–2(381–382), s. 154. Jeden z pierwszych o konieczności „antropologicznego zwrotu” w teologii pisał K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, [w:] *Schriften zur Theologie VIII*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1967, s. 43–65.

³⁶ *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1: *Problemy filozoficzne*, t. 2: *Problemy filozoficzne i teologiczne*, Warszawa 1968–1969.

³⁷ E. Ozorowski, *Ku antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10(1972), nr 2, s. 345–356. Materiały kongresu zebrano [w:] *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich 21–23 IX 1971*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Kraków 1973.

antropologię jako *specificum* metody teologicznej (Zuberbier). Dziś, po trzydziestokilku latach stwierdzenie takie wydaje się mało odkrywcze, a tematy dość banalne, ale obecni wówczas na kongresie czuli, że chodzi o sprawy naprawdę ważne. „Słuchając referatów odnosiło się wrażenie, iż antropologia chrześcijańska dokonała w ostatnim czasie kopernikańskiego wprost przewrotu, odbierając natomiast głosy w dyskusji wracało się znowu do pozycji wyjściowych i na nowo z jeszcze większą wyrazistością widziało się ogrom stojących na tej drodze trudności” – napisał sprawozdawca, przytaczając na dodatek twierdzenie A. Krąpca, że antropologii chrześcijańskiej jako takiej jeszcze nie ma³⁸. Ks. Krąpcowi chodziło o to, że nie ma autonomicznej antropologii chrześcijańskiej, tzn. takiej, która nie byłaby związana z którymś z kierunków filozoficznych. Nie wchodzę w to, czy jest możliwe budowanie antropologii (czy w ogóle teologii) w oderwaniu od filozofii czy ponad filozofiami. Wypada jednak zauważyć, że takie zdanie w ogóle padło, po tylu latach głoszenia przez chrześcijaństwo prawdy o zbawieniu człowieka. Sądzę, że chodziło nie tyle o brak antropologii, wszak tenże ks. Krąpiec w osiem lat później opublikował „Zarys antropologii filozoficznej”³⁹, lecz o to, że nauki kościelne za mało zajmują się człowiekiem jako podmiotem. Rozpięte między teorią i praktyką albo trudnią się problemami o słabo dostrzegalnym znaczeniu dla człowieka mającego tu i teraz odpowiedzieć na wezwanie Boże, albo popadając w praktycyzm spływają się do instruktażu, mającego pomóc w mogących się zdarzyć przypadkach. Natomiast teologia, pragnąca pozostać w zgodzie ze wskazaniem obydwu, dogmatycznej i pastoralnej, Konstytucji o Kościele (a także np. z encykliką Pawła VI *Populorum progressio*), winna wychodzić od faktów, zdarzeń, problemów i pytań dręczących człowieka, a więc posługiwać się bardziej metodą indukcyjną niż, jak w klasycznej teologii potrydenckiej, dedukcyjną. Nie znaczy to, by miała być bezkrytyczna wobec świata, powinno ją stać na odważne własne zdanie wobec świata, ale też wobec niej samej. Winna mieć świadomość, że nie jest wewnętrzną sprawą Kościoła, lecz uczestniczy w dialogu Kościoła ze światem. Zmiana punktu wyjściowego żadną miarą nie powinna była oznaczać zerwania z dorobkiem przeszłości, odstawienia w kącie dzieł klasyków, zwłaszcza św. Tomasza⁴⁰.

Realizację postulatów wynikających z Vaticanum II widziałbym przeto nie tyle w profesjonalnych pracach z zakresu antropologii chrześcijańskiej czy „personalizmu chrześcijańskiego”⁴¹, ile w generalnej orientacji na człowieka. Programowo wyraził to Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice podkreślając, że „człowiek jest drogą Kościoła” – każdy człowiek, konkretny, historyczny, w jego

³⁸ Tamże, s. 355.

³⁹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.

⁴⁰ K. Rahner, *Bekennnis zu Thomas von Aquin*, [w:] *Schriften zur Theologie* X, Einsiedeln 1972, s. 11–20 (przedruk [w:] „*Theologisches Jahrbuch*”, Leipzig 1974, s. 12–18).

⁴¹ Np. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

codziennym życiu i doświadczeniu, którego sytuacji Kościół „musi być wciąż na nowo świadomy”⁴².

4. VATICANUM II – JEDNA Z CEZUR W DZIEJACH KOŚCIOŁA

Kiedy dziś, w 40 lat po jego zamknięciu, mówię o Soborze Watykańskim II i to jako o wydarzeniu zaskakującym, zdaję sobie sprawę, że to, co dla nas było ewenementem na skalę historyczną, może młodemu pokoleniu, co jeszcze nie przekroczyło pięćdziesiątki, wydawać się nader zwyczajne, zgoła oczywiste. Również w tym przypadku pokolenia zrodzone w drugiej połowie XX w. mogą dziwić się, czym oni, ci bezpośredni lub pośredni świadkowie soboru, tak się fascynowali, mogą też powątpiewać, czy przeżywający wówczas z bliższa lub z dalsza sobór nie za dużo spodziewali się (wiadomo, najzacieklejsze spory dotyczą zazwyczaj historii).

Bezsporne jest, że Sobór Watykański II to ważka cezura w dziejach Kościoła. Nie wiem, czy zasługuje w pełni na określenie „punkt zwrotny”⁴³, na pewno przymiotnik „posoborowy” bywa nadużywany, a sam sobór musiał służyć za alibi także dla pomysłów o innym rodowodzie. Myślę jednak, że stanowi cezurę nie mniej głęboką niż Sobór Trydencki. Sobór Watykański II różni się od poprzednich także tym, że nie definiował prawd wiary (wbrew oczekiwaniom wielu), próbował wyłożyć samoświadomość Kościoła referując ją nie abstrakcyjnie, lecz jako odpowiedź na wyzwania czasu. Zamierzał po prostu powiedzieć światu, co Kościół sądzi sam o sobie⁴⁴. Próba udzielenia komunikatywnej odpowiedzi na to pytanie wymusiła orientację metodologiczną soboru i profil jego uchwał. Dokumenty cytowano (i cytuje się) wielokrotnie, nieraz na wzór definicji dogmatycznych poprzednich soborów. Tymczasem one bardziej niż przytaczania oczekiwały (i oczekują) kreatywnego podjęcia, nieograniczającego się do „przyjęcia do wiadomości”; wymagają nie tyle werbalnej, posłusznej aprobaty, ile polegającego na przyporządkowaniu do realiów i konkretyzacji przez nadawanie żywego, życiowego kształtu. Dotyczy to pasterzy, teologów i wszystkich wiernych. „Wpisanie” doktryny w życie oznacza zawsze też jej rozwój⁴⁵. Można było spotkać się

⁴² Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13, 14.

⁴³ K. Schatz nadał swej monografii *Sobory powszechne* podtytuł *Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Już spis treści świadczy, że odniesienie tej nazwy do każdego z 21 uznanych za powszechne soborów nie znajduje uzasadnienia, skoro autor omawia łącznie zarówno sobory papieskie późnego średniowiecza, jak i sobory XV wieku. Zob. też: W. Brandmüller, *Das Konzil und die Konzile. Das 2. Vaticanum im Licht der Konzilsgeschichte*, [w:] *Zweites Vatikanisches Konzil. Das bleibende Anliegen*, St. Ottilien 1991, s. 21–44.

⁴⁴ „...quid de seipsa sentiat” – Paweł VI, przemówienie z 29 IX 1963 inaugurujące drugą sesję soborową, AAS 55(1963), s. 849.

⁴⁵ W odniesieniu do recepcji nauki soborów trzeba też pamiętać o wzajemnej relacji Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych. Zob. R. Sobański, *Uniwersalny, partykularny oraz*

ze stanowiskiem, wedle którego dokumenty soboru stanowią zamknięcie pewnego etapu rozwoju – tak traktowano uchwały soboru trydenckiego, które należało przyjąć i cytować, ale nie wolno było ich komentować⁴⁶. Natomiast według ujawnionych zamysłów i logiki Soboru Watykańskiego II, dokonano tej rekapitulacji utrwalonej w jego dokumentach wiedzy o Kościele, by stanowiła ona punkt wyjściowy dialogu ze światem; szczególnie mocno podkreślił to Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* ogłoszonej w przededniu trzeciej sesji, 6 VIII 1964.

Wiele już powiedziano i napisano o tym dialogu⁴⁷, z różnych stron „wałkowano” temat *la Chiesa dopo il Concilio*⁴⁸. Mój, w tak osobistym tonie utrzymany referat, nie ma być ani jeszcze jednym głosem wśród wielu, ani ich analizą czy syntezą, co zresztą wobec ich rozbieżności w ogóle nie wydaje się możliwe. Nie ulega natomiast wątpliwości, że Sobór Watykański II (jego uchwały, ale też wydarzenia podczas soboru i wokół niego) pozostaje punktem odniesienia – ani jedynym, ani pierwszym, ani ostatnim, ale znaczącym, także dzięki temu, czym różnił się od poprzednich. W mojej, naszej, pamięci pozostaje Sobór Watykański II jako wydarzenie nie tylko ważne, ale radosne. Nie mam tu na myśli rosnącego w trakcie soboru optymizmu (po soborze często ocenianego jako naiwny), ani faktu, że przemówienie inauguracyjne Jana XXIII zaczynało się od słów *Gaudet Mater Ecclesia*⁴⁹, ani też aplauzu, z jakim na soborach przyjmuje się uchwalenie doniosłych dokumentów. Mam natomiast na myśli doświadczenie, że Kościół może stawać wobec świata z radością – bez utyskiwań, urazów, potępień. *Gaudium et spes* – te słowa to było coś więcej niż tylko początek jednej z konstytucji soborowych (słowa zresztą symptomatyczne właśnie dla sposobu postrzegania

lokalny wymiar Kościoła i jego misji, [w:] *Trwać pod spojrzeniem Pana. Księga pamiątkowa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie dla Jego Eminencji Księdza. Kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski, Arcybiskupa Warszawskiego, w dwudziestą piątą rocznicę święceń biskupich*, red. A.F. Dziuba, Warszawa 2004, s. 295–304.

⁴⁶ „Ad vitandum praeterea perversionem et confusionem, quae oriri posset, si unicuique liceret, prout ei liberet, in decreta Concilii commentarios et interpretationes suas edere: Apostolica auctoritate inhibemus omnibus...: ne quis sine auctoritate Nostra audeat ullos commentarios, glossas, annotationes, scholia ullumve omnino interpretationis genus super ipsius Concilii decretis quocumque modo edere aut quidquam quocumque nomine, etiam sub praetextu maioris decretorum corroboracionis aut executionis aliove quaesito colore statuere” – Pius IV, Bulla *Confirmacionis Conc. Tridentini Benedictus Deus* z 26 I 1564 (Denzinger–Schönmetzer 1849).

⁴⁷ Spośród prac bezpośrednio po Soborze: H.L. Goldschmidt, *Dialogik*, Frankfurt 1964; M. Bon, *Le dialogue et les dialogues*, Paris 1967; G. Concetti, *Dialogo ad una svolta*, Roma 1969; K. Lüthi, *Theologie als Dialog mit der Welt von heute*, Freiburg 1971. Por. także: T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi*, „Prawo Kanoniczne” 13(1970), nr 1–2, s. 203–216.

⁴⁸ *La Chiesa dopo il concilio*, *Atti del Congresso internazionale di diritto Canonico*, Roma 14–19 gennaio 1970, I–II, Milano 1972; *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo, J.P. Jossua, Brescia 1985.

⁴⁹ AAS 54(1962), s. 786. O recepcji tego przemówienia na soborze zob. G. Alberigo, A. Melloni, *L'allocuzione „Gaudet Mater Ecclesia” di Giovanni XXIII (11 ottobre)*, [w:] *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano I*, Brescia 1984, s. 187–283.

obecności Kościoła w świecie), to się udzielało, miało znaczenie formacyjne. Byliśmy przecież formowani jako kadry „Kościoła walczącego”⁵⁰, nazewnictwo wojskowe zajmowało w eklezjologii poczesne miejsce (*acies bene ordinata*); osią podręcznikowych „definicji” Kościoła było pojęcie społeczności doskonałej⁵¹, traktat o Kościele miał charakter apologetyczny, a eklezjologia nie mieściła się w wykładanej nam dogmatyce. Nie bez znaczenia dla naszego uprofilowania pozostawało też to, że przypadło nam studiować w czasach stalinowskich, zaś sobór odbywał się w czasach, gdy „polityka wyznaniowa” PRL przechodziła z „kontrofensywy politycznej antyklerykalnej i laicyzacyjnej” do „fazy wielkich konfrontacji politycznych”⁵². W naszym obrazie kapłana dominował więc motyw walki i obrony⁵³. Nie pomniejszając przeto waloru – zróżnicowanego przecież – poszczególnych konstytucji, dekretów i deklaracji Soboru Watykańskiego II, widzę największy jego walor w przedstawieniu zwrotnic. Chodzi o wpływ formacyjny, stymulujący zmianę postawy wobec świata: dostrzegać pozytywy i popierać je, mieć oczy otwarte na dobro i cieszyć się nim, rozglądać się za człowiekiem i rozmawiać z nim, być w świecie i wspierać go... Takie to oczywiste, a jednak oczywistościom jakże często trudno się przebić.

O tym, że na tym polegała „nowość soboru” świadczy fakt, że opory budziły nie tyle jego poszczególne dokumenty, lecz właśnie ta postawa wobec świata. Jaka jest fundamentalna orientacja odnowy zamierzonej przez Vaticanum II – pytał arcybiskup M. Lefebvre, podczas homilii wygłoszonej w maju 1966 na zjeździe „Krzyżowców Matki Bożej”⁵⁴. Interpretacja Konstytucji *Gaudium et spes*, stosunek Kościoła do niechrześcijan, zwłaszcza *Deklaracja o wolności religijnej* – to główne areny starć. Używano publicznie języka, do jakiegośmy, żyjący w świecie cenzury, nie przywykli (a który dziś znamy z kampanii politycznych)⁵⁵. Dla znawców historii, w tym, także dla znawców historii Kościoła

⁵⁰ O początkach (sięgających Jana z Salisbury) nazwy *Ecclesia militans* zob. Ch. Thonzelier, *Ecclesia militans*, [w:] *Études d'Histoire du Droit canonique* déd. à G. Le Bras, Paris 1965, s. 1407–1427.

⁵¹ Zob. np. Bracia Szkół Chrześcijańskich, *Wykład nauki chrześcijańskiej. Dogmatyka*, przeł. S. Rybicki, Poznań 1960, s. 329 n.

⁵² W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, [w:] *Polityka wyznaniowa. Tło – warunki – realizacja*, red. W. Mysłek, M.T. Staszewski, Warszawa 1975, s. 246.

⁵³ Dodajmy, że święcenia otrzymaliśmy w czasie wygnania biskupów, a ja już w pierwszym roku kapłaństwa zostałem wciągnięty w działania mające przeszkodzić wikariuszowi kapitulnemu w zamierzonym przezeń zwołaniu synodu diecezjalnego.

⁵⁴ *Les Croisés de Notre Dame*, „La pensée catholique” 21(1966), nr 102, s. 38–43.

⁵⁵ M. Lefebvre zarzucił, że sobór otworzył drzwi „à la plus grave tragédie, qu’a jamais subie l’église” – *J’accuse le concile*, Martigny 1976, s. 107. Nie brakło stwierdzeń wedle których Vaticanum II to „una della maggiori calamite, se non la maggiore, della storia della Chiesa” – P. Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e controrivoluzione*, Piacenza³ 1977, p. 181. Uchwały soboru Lefebvre uznał za wynik manewrów zastosowanych przez biskupów pozostających pod wpływem masońskim: *La conjugaison des forces qu’entretennent les nourritures terrestres contre la primauté de Pierre*, „La pensée catholique” 29(1974), nr 150, s. 5–13. Tak też: G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia tra*

i soborów, te pełne meandrów dzieje recepcji nie były zaskoczeniem. K. Rahner, w swym pierwszym publicznym wykładzie po zakończeniu soboru zapowiedział, że potrwa długo, zanim Kościół, któremu Bóg dał w darze Sobór Watykański II, stanie się Kościołem soborowym⁵⁶. Nie podejmuję tego problemu. Chciałbym jedynie podkreślić, że nad recepcję uchwał ważniejsza była i jest kwestia recepcji „ducha soboru”, wywołująca głębokie kontrowersje zwłaszcza od czasu, gdy pierwotni krytycy zaniechali (z wyjątkiem Lefebvrystów) krytyki tekstów i zaczęli ogłaszać się jako rzeczywiści obrońcy soboru i „właściwie” rozumiejący jego teksty⁵⁷. Spory o „ducha Soboru” także należą do jego historii, ale już nie do powierzonego mi referatu okolicznościowego, w 40. rocznicę zamknięcia soboru. W tych sporach o ducha soboru miałem radość, na skromną skalę, ale jednak, uczestniczyć. Biorąc pod uwagę miejsce, w jakim doznaję zaszczytu wygłoszenia wykładu w 40. rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, życzę, by jego duch zaznaczał się w teologii wnuków soboru.

SORPRESI DAL CONCILIO RIFLESSIONI RETROSPETTIVE SULLA RICEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II

Sommario

La convocazione del Concilio fu una grande sorpresa nonostante le analisi condotte già ai tempi di Pio XII relative alla convocazione del concilio, al suo scopo e forma. Tutti però furono convinte che il nuovo Concilio non dovrebbe occuparsi in primo luogo delle questioni ecclesiastiche interne, in quanto queste vengono regolate dalle encicliche e regolazioni papali. La seconda sorpresa fu lo svolgimento stesso del Concilio e una grande partecipazione dei teologi, tra i quali furono i rappresentanti della “nuova teologia” come Y. Congar, J. Danielou, H. de Lubac, K. Rahner, M. Schmaus, J. Ratzinger, R. Guardini, A. Grillmeier. Il ritor-

Ottocento e Novecento: il mito della cristianità, [w:] *Chiese nelle società*, Torino 1980, s. 153–245. Nie brakło zarzutów, że sobór zreformował Kościół zgodnie z ideałami rewolucji francuskiej: kolegialność, wolność religijna i ekumenizm to odpowiedniki równości, wolności i braterstwa: M. Lefebvre, *Un vescovo parla*, Milano 1975, s. 192.

⁵⁶ Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils, [w:] *Theologisches Jahrbuch* 1970, hrsg. A. Dänhardt, Leipzig 1970, s. 9–26.

⁵⁷ D. Menozzi, *L'anticoncilio (1966–1984)*, [w:] *Il Vaticano II e la Chiesa* (por. przyp. 48), s. 433–464. O stosowanej dialektyce tezy – hipotezy, za której pomocą usiłowano pomniejszać walor niektórych tekstów przypisując im charakter hipotezy (czyli faktycznej sytuacji, do której trzeba – niestety – się dostosować), a nie tezy (czyli nauki Kościoła) zob.: H.J. Pottmeyer, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II, Vent'anni di ermeneutica del concilio*, [w:] *Il Vaticano II e la Chiesa*, s. 41–64.

no al pensiero teologico dei Padri della Chiesa e l'accentuare dei "momenti antropologici della teologia" furono i tratti caratteristici della loro teologia. La realizzazione dei suggerimenti conciliari va vista quindi nell'orientamento generale verso l'uomo. I documenti del Concilio esigono ancora un approccio creativo, una concretizzazione, una forma vitale. Bisogna vedere i lati positivi, promuoverli, avere gli occhi aperti al bene e gioire a causa di esso; cercare l'uomo e dialogare con lui, essere nel mondo e supportarlo.

Ks. Piotr Liszka
Wrocław

DROGI ROZWOJU TEOLOGII PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM W KONTEKŚCIE NOWYCH UWARUNKOWAŃ RELIGIJNYCH I KULTUROWYCH

Realizacja wskazań II Soboru Watykańskiego dotyczących tworzenia teologii bardziej dostosowanej do współczesnej mentalności, dokonuje się w kontekście przemieszczania się Kościoła powszechnego w sensie geograficznym i kulturowym. Rozwój teologii spowodowany jest nie tylko dzięki lepszemu poznaniu Pisma św. i Tradycji, lecz również wskutek tworzenia się nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. Zarysowały się trzy główne obszary. W Europie oraz krajach cywilizacji atlantyckiej dokonuje się gwałtowny proces sekularyzacji. Ameryka Łacińska boryka się z biedą, a ostatnio z falą przechodzenia katolików do innych wyznań i do religii synkretycznych. Zaangażowanie misyjne zaowocowało pojawieniem się nowych ośrodków myśli teologicznej w Afryce i Azji. Wewnątrz zarysowanych powyżej obszarów można dostrzec również zmieniający się układ wiodących ośrodków teologicznych. „Stygnięcie” wiary we Francji i Niemczech sprawia, że kraje te stopniowo przestają być źródłem i wzorem dla innych. Ciężar badań teologicznych przenosi się z Europy środkowej na Wschód i Zachód. Na Zachodzie obserwujemy wspaniały rozwój teologii w Hiszpanii. Po dziesięcioleciach zastoju, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych masowo tłumaczono literaturę teologiczną, zwłaszcza niemiecką i francuską. W tym czasie w Ameryce Łacińskiej rozwijała się teologia wyzwolenia. Z jednej strony dostrzec można wpływ myśli niemieckiej i hiszpańskiej na Latynosów, a z drugiej wpływ teologii wyzwolenia na Hiszpanów. W latach dziewięćdziesiątych rodzima teologia hiszpańska zaczęła przeważać. W Polsce obserwujemy podobny proces. Przez dziesięciolecia wzorowaliśmy się na teologii niemieckiej, obecnie pojawiła się fala myśli rodzimej. Być może motorem dalszego rozwoju będzie współpraca Polaków z Hiszpanami. Trzeba też pamiętać o wielu krajach Europy wschodniej, którym intensywnie pomagamy. Czy w dziedzinie rozwoju myśli teologicznej będziemy pomostem i pośrednikiem między obu krańcami Europy?

1. NOWE UWARUNKOWANIA ŻYCIA KOŚCIOŁA I MYŚLI TEOLOGICZNEJ W EUROPIE

Europa zmienia się w wieżę Babel. Jak wszelka architektura nie posiadająca granic, europejskie senne marzenia są marzeniami wieży Babel. Wszyscy chcemy budować wieżę Europy, w realiach i w teorii. Myślenie nowożytne, które jest udziałem wszystkich, również chrześcijan, bardziej ceni aprioryczną teorię, w której decydującą rolę spełnia wyobraźnia, niż obserwowanie faktów i wyznaczoną przez nie drogę rozumowania. Można odnieść wrażenie, że Europa jest czystym myśleniem, które nie zdążyło jeszcze wcielić rodzących się w umyśle ludzkim idei. Okazuje się jednak, że europejskość, która wchłania w siebie wszelkie idee świata, nie zdołała sprecyzować idei Europy¹. Na duchowym wyschnięciu społeczeństwa i absolutnej sekularyzacji polityki, która zaspokaja jedynie głód ciała, a nie pragnienia osoby ludzkiej, żeruje anarchizm. W wymiarze indywidualnym polityka europejska skazuje osobę na milczenie, tak samo na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W wymiarze społecznym zamiast jedności pojawił się wewnętrzny podział na świat pierwszy, drugi i trzeci. Wewnątrz Unii Europejskiej jest blok krajów starych i nowych, a we wszystkich istnieją obszary nędzy, co w tych dniach objawia się z całą ostrością. Braki materialne i niehumanitarne postępowanie jedynie na krótko zakrywają braki duchowe i zagrożenie totalitaryzmem duchowym. W tej sytuacji konieczna jest dogłębna formacja kulturowa, autentycznie chrześcijańska. Nie wystarcza zmiana przepisów. Trzeba się uczyć różnić dobro od zła. Konieczne są długie lata odbudowy świadomości moralnej. Konieczna jest odnowa teorii i praktyki. Nie wystarczą slogany, puste deklaracje, trzeba słów, które wcielają się w życie, które potrafią je należycie kształtować². Myśliciel hiszpański, żyjący w XIX wieku Donoso Cortés, dostrzegał w Europie procesy, które dziś uważamy za zjawiska powstałe dopiero w XX wieku lub dopiero w naszych czasach. Zatroškany o europejską cywilizację stawiał trudne pytania: Czy w przyszłości pozostanie choć reszta chrześcijaństwa? Czy Europa doszła do stanu totalnego upadku i wygaszenia duchowości? Czy komunizm będzie pastwił się nad trupem Europy, która powróciła do pogaństwa? Donoso Cortés zadając te pytania miał nadzieję, że Europa Zachodnia znajdzie rezerwy chrześcijańskie, aby przeciwstawić się Wschodowi. Podobne myśli wyrażał jeszcze wcześniej, na początku XIX wieku, Joachim Balmes³. Dziś proces dehumanizacji coraz bardziej wkracza w głąb ludzkiego myślenia. Zachodzi obawa, że nawet termin „osoba”, funkcjonujący w kulturze zachodniej, może zniknąć w procesie systematycznego likwidowania myśli judeo-chrześcijańskiej, rozpoczętego

¹ J. Fuego, *La vuelta de los Buddas*, Madrid 1973, s. 142.

² O. Gonzales de Cardedal, *España por pensar*², Salamanca 1985, s. 111.

³ J. Saiz Barbera, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 46.

na wielką skalę w epoce oświecenia⁴. Zagubienie realności bytu automatycznie oznacza również zagubienie realności prawa. Dziś prawo stało się ideą wplecioną w inne idee, w tym w ideę (!) społeczeństwa. W sumie jest to jakaś gra, oderwana od realnego bytu⁵. Irrealizm prawa połączony jest z etatyzmem i wzrostem biurokracji. Polityka została zmonopolizowana przez tych, którzy mają siłę. Lud został przemieniony w masy, tworzące materię mechanizmu państwowego. Garstka rządzących zagarnęła *plenitudo potestatis*, co staje się tym bardziej radykalne, im mniejsza jest znajomość prawa przez ogół obywateli⁶.

W epoce postmodernistycznej osobowość porywana jest w nurt nowoczesnego społeczeństwa świadomie lub nieświadomie. Wszyscy starają się opowiedzieć wszystkim historię swego życia. Modny jest ekshibicjonizm. Natomiast oglądacze telewizyjni pożerają wszystko, co im się podsunie. Ludzkość przekształciła się w firmament gwiazd. Na Zachodzie nastąpiła eksplozja atomowa duszy ludzkiej, która wyzwoliła w masach energię ludzkiego „ja”, uskrzydlając człowieka w jego pragnieniach wzlatywania ponad szarą rzeczywistość na płaszczyznę czystej wyobraźni, gdzie człowiek nie jest już niczym skrępowany. Wyobrażenia ludzka dostała w tym względzie super narzędzia: internet, gry komputerowe, niekończącą się otchłań nowych lądów, które można odkrywać, a nawet tworzyć samemu. Jednocześnie, w realiach życia społecznego, metabolizm demokratyczny doprowadził do „ekumenicznego otwarcia na świątynie religii ludu, na kościół wielkiego ojca Demona”⁷. Demokracja oznacza rozdzielenie intelektu tworzącego abstrakcje, od rozumu tworzącego osądy rzeczywistości realnej. Wraz z rozłamem pojawia się reakcja, w postaci dążenia do unifikacji. Cała technika, umożliwiająca samodzielną twórczość, niczym nie skrępowane surfowanie po nieskończonych falach Oceanu Internetowego, wprzęgnięta została do wprowadzania totalnej równości demokratycznej, również na płaszczyźnie myślenia. Wszyscy mają myśleć w taki sam sposób. Wolność myśli w tej sytuacji staje się złudzeniem, zdrowy rozum jest usypiany, zanika trzeźwy osąd realiów, pojawia się inteligencja uniwersalna, w której każdy będzie miał poczucie, że jego „ja” jest na najwyższym szczycie. Za pomocą najnowocześniejszej techniki realizowana jest idea panteizmu. Eksplozja „ja”, megalomania i egotyzm wskazują na chorobę duszy człowieka Zachodu. Radykalny indywidualizm sprzyja pojawieniu się radykalnego totalitaryzmu, którego skutkiem będzie mistyczny holocaust wszystkich ludzkich „ja”, które zostaną zatopione w wielkiej osobowości wszechkosmicznej, tak jak to widział Teilhard de Chardin⁸. Myśliciel hiszpański

⁴ A. Martín Puerta, *El concepto antropológico en Oswald Spengler O.*, „Verbo”, nr 423–424(2004), 237–283, s. 237.

⁵ D. Negro, *La metodología jurídica de Vallet de Goytisolo ante la política*, „Verbo”, nr 427–428(2004), 585–594, s. 588.

⁶ Tamże, s. 589.

⁷ J. Fueyo, *La vuelta...*, s. 441.

⁸ Tamże, s. 443.

drugiej połowy XX wieku, J. Fueyo dostrzegął, że idee te są już realizowane. Zwieńczeniem procesu wszechjednoczenia będzie dojście do radykalnej abstrakcji „ja”, czyli do urzeczowienia człowieka. Jaźń indywidualna roztopi się w intelekcie uniwersalnym, a konkretna jednostka ludzka zatoni w oceanie rzeczy. Nastąpi sublimacja autorytetu świętej mocy, kult despotyzmu. Pojawi się religia kastowa, komunizm kosmiczny aryjczyków, w której społeczność ludzka jest odbiciem anatomii kosmosu⁹.

2. NARASTANIE ATEIZMU

Teologia Zachodu zapomina o źródłach swojej identyczności, którymi są: Objawienie i historia, Pismo św. i Kościół, pamięć i obietnica Boża. Zapomniano o niektórych istotnych wymiarach Boga i nie odkryto odpowiadających im wymiarów człowieka. Człowiek jest pamięcią, intelektem i wolą, obrazem Bożym. Pamięć otwiera człowieka na otchłań bez dna pierwszej Zasady wszelkiego istnienia. Intelkt (inteligencja) odkrywa Jego współistotność z Logosem. Wola kieruje uwagę na Ducha Świętego, który jest jednością Ojca z Synem. Tradycja Zachodnia dokonała swoistej redukcji antropologicznej. Zapomniano w niej o pamięci! Wskutek tego zapomniano o tym, skąd człowiek pochodzi. Brak pamięci rekompensowany jest rozumem, który zastąpił Boga. Rozum sam wszystko potrafi: wymyślić, skonstruować, a nawet stworzyć. Za tym idzie jednak następny krok, dający prymat woli. Zamiast racjonalności pojawiła się postmodernistyczna irracjonalność i dowolność. Starożytny aksjomat: *Stat pro ratione voluntas*, stawiający na pierwszym miejscu rozumność, za którą podąża wola, ma dziś nową wersję: „Kto ma siłę, ma prawo”. Prawo stanowione przez człowieka nie wynika z rozumności, ale z egoistycznych interesów tych, którzy mają moc (pieniądz, armia)¹⁰. Pytanie o przyczynę świata w nowożytności uznano za niepotrzebne, a nawet więcej, ludzi pytających o przyczynę świata uznaje się za tzw. „ciemnogród”. Jaśnie oświeceni wiedzą, że świat po prostu jest wieczny, a materia posiada w sobie życie, a także potrafi to życie doskonalić, potrafi przez ewolucję przemienić się w człowieka. Intelkt, miłość i wola w człowieku to tylko koncentracja intelektu, miłości i woli, którą posiada materia. Tego rodzaju brednie ujmowane są w finezyjną postać tzw. filozofii procesu (Whitehead), ale niektórym nawet takie konstrukcje nie są potrzebne, bo wiedzą, jako oświeceni materialisci, że materia myśli, czuje i robi to, co chce. W nurcie tego sposobu myślenia relatywizowana jest głębia oferty chrześcijańskiej, która w formie spływającej ukazywana jest jako jedna z wielu istniejących w świecie, jako wartościowa

⁹ Tamże, s. 444.

¹⁰ O. Gonzáles de Cardedal, *La entraña del cristianismo*², [wyd. pierwsze 1997, Salamanca] 1998, s. 183.

jedynie w jednym określonym czasie i miejscu. Zanegowane zostało odniesienie instytucji, zasad i kryteriów tego świata do życia wiecznego. Jako ostateczne kryterium prawdy przyjęty został racjonalizm, pozytywizm i scientyzm. Zagadnienia społeczne ujmowane są powierzchownie, przyjmowane tak, jak je ukazują różne systemy i partie polityczne. Według tego oceniane jest również działanie Kościoła, moralność i prawdy wiary¹¹. Wiek XXI powinien uczyć się na błędach wieków dawnych. Przykładem może być Hiszpania VI wieku, która wtedy przeżywała odrodzenie kultury. Proces odrodzenia został brutalnie przerwany w VII wieku przez najazd mahometan. Ostatecznie jednak owoce tego odrodzenia nie zostały zniszczone przez inwazję arabską, lecz zostały zmarnowane w wyniku przyjęcia błędnej strategii, polegającej na ograniczeniu reformy do zamkniętej w sobie elity. Na płaszczyźnie ekklezjalnej reforma ograniczała się jedynie do bezpośredniej skuteczności praktyki pastoralnej. Brakowało dogłębnego rozeznania i wszechstronnej działalności ewangelizacyjnej, docierającej do wszystkich ludzi zamieszkujących Półwysep Iberyjski¹². Dziś sytuacja całego świata w jakiś sposób jest podobna do sytuacji Hiszpanii VII wieku. Narasta lęk przed ogólnoswiatowym terroryzmem, a z drugiej strony ciągle brak działań dogłębnych, całościowych. Dzięki Bogu, jesteśmy tego świadomi i nie dajemy się zwieść poglądom, że wszystko już ostało zrobione. Jest jeszcze wiele do zrobienia, również w dziedzinie teologii.

Jesteśmy świadomi zaniku wiary. Bóg umiera nie tylko w świadomości, ale i w języku. Jako bezsensowne traktowane jest już nie tylko mówienie o Bogu, ale też mówienie przeciwko Bogu, negowanie Boga. Ateizm praktyczny jawi się jako ideologia dobrobytu i konsumpcji. Jest to ateizm codzienności. Ta sytuacja spowodowała nowe poszukiwania Boga i powrót do religii¹³. Walcząc z najazdem arabskim w VII wieku, Hiszpanie zagubili troskę o odnowę wewnętrzną. Kościół XIX i XX wieku, walcząc z nawałą ateizmu, zaniedbał troskę o odnowę własnej wiary. Konfrontacja czyniona była w formie apologetycznej, a nie w formie pogłębiania refleksji teologicznej nad wiarą chrześcijańską. Walczono o pogląd dotyczący możliwości naturalnego poznania Boga, o powrót do teizmu tradycyjnego, krytykowano nowoczesność. Jednak problem nie polegał na teoretycznej afirmacji Boga lub na afirmacji tego, co ludzkie w imię Boga lub przeciwko Niemu. Problem dotyczył realizacji wiary w życiu codziennym. Dramat ateizmu współczesnego to dramat braku odpowiedzialności za własną wiarę w Boga chrześcijan, to dramat egzystencji bez Boga. Bóg w teologii współczesnej nie jest ukazywany jako przeciwnik, lecz jako Ktoś, kto gwarantuje rozwój człowieka i całej historii.

¹¹ Tenże, *España...*, s. 60.

¹² S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanovisigota*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. 1: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, red. M. Andrés Martínez, Madrid 1983, s. 257–356 (r. II), s. 261.

¹³ J.J. Sanchez, *Ateísmo*, [w:] *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, red. X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T., Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, (s. 112–123), s. 118.

Bóg jest źródłem życia i wolności¹⁴. Wiek XXI jest zagrożony nihilizmem totalnym. Historia współczesna w kulturze zachodniej popełnia błąd koncentrowania uwagi człowieka na porządku moralnym, psychologicznym i społecznym. Życie ludzkie i relację z Bogiem dostrzega jedynie jako zachowanie moralności, odrzucenie jej lub ponowne zrekonstruowanie. Zbawienie traktowane jest jedynie jako wyzwolenie od grzechu. Oznacza to zubożenie soteriologicznego fundamentu życia ludzkiego oraz orędzia chrześcijańskiego. Tymczasem człowiek pyta się o swoje istnienie, istotę, sens, cel, w ujęciu całościowym. Szuka światła wyjaśniającego sens życia, twórczości i spełnienia. Lęka się degradacji i zniweczenia¹⁵. Olegario Gonzáles de Cardedal jest zdania, że teologia zachodnia, poczynając od św. Tomasza jest zorientowana ku logice, moralności i psychologii, zapominając o metafizyce, mistyce i estetyce, które były jej wspieranymi współpracownikami. Proces odchodzenia od metafizyki dokonał się również w nurcie starej tradycji platońskiej i w nowożytnej tradycji idealistycznej. Zachodzi nagła konieczność przezwyciężenia tej sytuacji¹⁶. Lenistwo umysłu i zła wola sprawiają, że oprócz kategorii *pre-cristiano* (przed chrześcijaństwem) i *extra-cristano* (poza chrześcijaństwem) pojawiła się kategoria *post-cristano* (po chrześcijaństwie). W tej sytuacji konieczna jest re-ewangelizacja, która powinna uczyć się od ewangelizacji początkowej¹⁷.

Ateizm zbudował mur zamykający w sobie całe społeczeństwo, aby bronić się przed wiarą, odizolować od niej. Wewnątrz tego „miasta” człowiek czuje się bezpiecznie. Ci, którzy mieszkają dość długo w mieście otoczonym murami bez drzwi i okien oraz ci, którzy urodzili się w nim zaczynają pytać, co znajduje się po drugiej stronie muru, jakie rzeczywistości oferuje świat ludzi wierzących? Wiara jawi się im jako nowa możliwość, poznawcza i egzystencjalna. Nadal jednak są otoczeni obiekcjami teoretycznymi, argumentami przeciwko wierze. Zatruwają ich podejrzenia zaszczipione im przez dawnych mistrzów. Świat ze swoimi problemami pozostał przecież taki sam jak wtedy, w okresie zaciętych walk przeciwko wierze¹⁸. Wzmacnia się niezadowolenie ateistów z ograniczonego projektu życia ludzkiego na ziemi i pragnienie czegoś więcej. Bóg wraca jako konieczny dla pełni rozwoju człowieka, jako wolność, światło, miłość. Spuścizna ateistycznej myśli nie jest już dla nich taka oczywista, jak wydawała się kiedyś. Teologia powinna oczekiwać na takich ludzi z nowym, spokojnym i odważnym mówieniem o Bogu. Trzeba czekać, czas pracuje na korzyść Boga. Jeszcze trwa etap rodzenia w bólach, ale nadejdzie dzień radości, dzień narodzenia nowego

¹⁴ Tamże, s. 119.

¹⁵ O. Gonzáles de Cardedal, *La entraña...*, s. 3.

¹⁶ Tamże, s. 4.

¹⁷ R.L. Breide Obeid, *Política y sentido de la historia, folia univeristaria*, Guadalajara (Jalisco), 2000, s. 19–42.

¹⁸ O. Gonzáles de Cardedal, *La entraña...*, s. 127.

człowieka¹⁹. Ateizm jawi się coraz bardziej jako konstrukcja teoretyczna, wstawiająca w miejsce człowieka z krwi i kości sztuczny twór. Wielkie dzieła literackie i artystyczne powstawały w bliskiej relacji do Boga. Wraz z nadejściem fali ateizmu zniknęła wielka literatura. Pozostał człowiek, ludzki język i ludzka rzeczywistość. Tak długo jak będzie istniał język i realizm, tak długo Bóg będzie się pojawiał jako ciągle odradzający się problem. Odpowiedź na wszystkie pytania znajduje się jedynie w chrześcijaństwie, z jego Bogiem wcielonym²⁰.

3. ODPOWIEDŹ II SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO

Sobór Watykański II wyjaśnił różnicę między obiektywnym porządkiem prawdy i subiektywnym porządkiem wolności, które są ściśle związane, ale odrębne. Prawda prowadzi do wolności a wolność do prawdy. Obie drogi spotykają się w Chrystusie. Wydarzenie Wcielenia i Odkupienia ustanawia absolutny charakter chrześcijaństwa. Kościół nie tworzy pośrednictw, lecz odczytuje je jako otrzymane od Boga. Oferta łaski jest definitywna. Kościół wynika z absolutnego charakteru wcielenia. Drugą cechą charakterystyczną, obok chęci bezpośredniego nawiązania kontaktu z Bogiem i natychmiastowego osiągnięcia pragnień, jest prymat subiektywności indywidualnej nad wszelkimi realnościami, ziemskimi i boskimi. Podmiot poznający determinuje poznawaną realność, a podmiot wierzący kształtuje realność, w którą wierzy. Nie ma np. muzyki bez twórczej interpretacji. Dwa wielkie działy naszej historii, to rozróżnianie i jednoczenie, odróżnianie Boga, chrześcijaństwa i Kościoła, by dostrzegać ostateczną jedność, odróżniać obiektywne pośrednictwa łaski i subiektywność człowieka, aby dostrzegać jedność. Bóg jest realny jako substancja i jako podmiot, człowiek akceptuje rzeczywistość i czyni siebie w wolności, chrześcijanin realizuje swoje człowieczeństwo jako dar Boży przyjęty i odwzajemniony²¹. Obywatele Zachodu doszli do tego, czym są, ponieważ zrozumieli siebie w obliczu Boga jako stworzenia, na obraz Boży, jako Jego synowie. Najważniejszym światłem jest początek Księgi Rodzaju i początek Ewangelii św. Jana, które opowiadają (narracja) o wcieleniu Słowa i odkupieniu ludzkości. Stworzenie i wcielenie, grzech i odkupienie są czterema filarami antropologii personalnej i społecznej, rozwiniętej w świadomości Zachodu. Naśladowanie Boga Ojca poprzez naśladowanie Jezusa Chrystusa jest niezbędnym fundamentem wszelkich programów moralnych. Nie istnieje etyka bez metafizyki. Nie ma świadectwa męczeństwa, bez wiary w realność Boga. Świadectwo męczeństwa Szczepana byłoby puste bez oglądania i wyznawania Jezusa zmartwychwstałego, zasiadającego po prawicy Ojca. Chrystus poucza już

¹⁹ Tamże, s. 128.

²⁰ Tamże, s. 129.

²¹ Tamże, s. 146.

w wydarzeniu Wcielenia (kenoza), jak i przykładem całego swego życia w ciele śmiertelnym, że godność człowieka nie polega na wywyższaniu się, lecz na unізieniu. Kto utraci swe życie dla Chrystusa, ten je zyska²².

Czasy II Soboru Watykańskiego charakteryzują się wieloaspektowymi przemianami kulturowo-społecznymi. Lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte charakteryzowały się wybujałym kultem nowoczesności. Tworzono „nowy wspaniały świat” według utopii wymyślonych przez intelektualistów. Później, w latach osiemdziesiątych, wiele utopii straciło znaczenie, między innymi sztucznie podsycany entuzjazm Teologii Wyzwolenia. Istotnym punktem przełomowym był upadek państw komunistycznych w Europie Środkowej. Ujawniały się jednak nowe utopie, takie jak „postkomunizm” a przede wszystkim „New Age”. W cywilizacji europejsko-atlantyckiej narasta poczucie egzystencjalnej pustki, bezsensu, nihilizmu. Zamiast spodziewanej deifikacji człowieka, następuje jego degradacja egzystencjalna i pustka ideowa²³.

Lata sześćdziesiąte w teologii europejskiej upłynęły pod znakiem poszukiwania pozytywnego znaczenia procesu sekularyzacji, jako zdrowego objawu autonomii rzeczywistości ziemskich²⁴. Realia europejskie nakazały jednak podchodzić do tego zjawiska bardziej ostrożnie. Można przyjąć jako pozytywny proces oczyszczenia życia Kościoła z przesadnej sakralizacji każdego elementu codzienności. Okazuje się jednak, że Kościół w Europie dramatycznie kurczy się ilościowo i spychany jest na margines społeczeństwa, które zamiast słusznej autonomii sfery ziemskiej staje się totalnie laickie. Sekularyzacja słuszna często pozostaje tylko papierową teorią, a w rzeczywistości następuje atak sekularyzmu²⁵. Nastąpiło specyficzne przyspieszenie historii, jakby teoria względności zaczęła wpływać również na życie poszczególnych ludzi i całej ludzkości. Coraz bardziej liczy się nie to, co prawdziwe i szlachetne, lecz to, co pożyteczne, co może być bezpośrednio wykorzystane, funkcjonalne. Zanika przy tym odczucie sensu wartości odwiecznych. Do tego dochodzi fakt, że nie wszędzie na świecie komunizm państwowy został obalony, a tam gdzie oficjalnie już go nie ma, kultura duchowa, a zwłaszcza kultura chrześcijańska, niszczona jest przez komunizm ukryty, zakamuflowany w różnego rodzaju instytucjach i poczynaniach politycznych, a przede wszystkim komunizm lęgnący się i rozwijający w umysłach i sercach ludzi, jak podstępnie rozwijająca się epidemia, która w każdej chwili może się ujawnić w jakiejś formie zewnętrznej, starej lub nowej. Do myśli współczesnych humanistów

²² Tamże, s. 147.

²³ J.A. García, *Impactos de la cultura actual a la vida religiosa como sacramento y profecía del Reino de Dios*, „Confer” 27(1988), nr 4, s. 613, cyt. za: P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 18.

²⁴ M. Midali, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi (Dalle giornate di studio del UMCG-Roma, Novembre 1991)*, „Vita Consacrata” 28(1992), nr 4, s. 316.

²⁵ E. Delaney, *Teología de la vida religiosa en América Latina (actualidad)*, „Vida Religiosa” 42(1977), s. 113; cyt. za: P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 20.

wszedł wirus zagłady, od neoplatonizmu renesansowej szkoły Ficina, do humanistów marksistowskich, którzy uczynili z człowieka zwierzę²⁶.

W powszechnej świadomości coraz wyraźniej kształtowany jest nowy obraz Kościoła. Kościół Chrystusowy ma przed sobą nie tylko nowe realia świata, lecz również nowe wyobrażenia ludzi tego świata o Kościele. (Por. KK 13). Zmienia się odpowiednio do tego świadomość chrześcijan, którzy odczuwają i rozumieją potrzebę współpracy z ludźmi innych religii, ateistami, komunistami, itp. Dokonuje się proces rozjaśniania i otwierania na kulturowy pluralizm²⁷. W tym kontekście Jan Paweł II zwraca uwagę na potrzebę wysiłku umysłowego, mającego na celu zrozumienie sytuacji, pogłębienie swojej wiary i poszukiwanie sposobu skutecznego głoszenia Ewangelii. Przykładem kontynuowania myśli soborowej w jej najgłębszej warstwie są słowa encykliki Jana Pawła II *Dominum et vivificantem* (DV): „Także w zwykłych warunkach społecznych chrześcijanie, jako świadkowie prawdziwej godności człowieka, posłuszni Duchowi Świętemu, współdziałając z innymi braćmi w realizacji i dowartościowaniu tego wszystkiego, co we współczesnym postępie cywilizacji, kultury, nauki, techniki i innych dziedzin ludzkiej myśli i działalności jest dobre, szlachetne i piękne, przyczyniają się do wielorakiej „odnowy oblicza ziemi” [...]. W ten sposób potwierdzają oni jeszcze bardziej wielkość człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, wielkość, która staje się jaśniejsza w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. [...]. Gdy przybliży się zakończenie drugiego tysiąclecia, które ma przypomnieć wszystkim i jakby uobecnić na nowo przyjście Słowa w „pełni czasów”, Kościół ponownie usiłuje wejść w samą istotę swojej Bosko-ludzkiej konstytucji, oraz tego posłannictwa, które pozwala mu uczestniczyć w mesjańskiej misji samego Chrystusa – jak to ukazał w swej zawsze aktualnej nauce, Sobór Watykański II” (DV 60).

4. KOŚCIÓŁ W NOWYCH UWARUNKOWANIACH PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Sobór Watykański II rozważał w zasadzie tajemnicę Kościoła, który jest kierowany i ożywiany przez Boga Trójjedynego w realiach tego świata. Kierował swoje słowa „nie tylko do samych synów Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi; pragnie on wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób pojmuje obecność oraz działalność Kościoła w dzisiejszym świecie” (KDK 2). Dziś zjawiskiem najbardziej niepokojącym jest obojętność, spleciona z ignorancją. Dlatego trzeba przekazywać informacje o chrześcijaństwie wszystkim, aby wiedzieli, z kim mają naprawdę do czynienia, co odrzucają, przeciwko komu walczą.

²⁶ J. Fueyo, *La vuelta...*, s. 318.

²⁷ P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 43.

G. Chantaine zwraca uwagę na to, że ignorancja religijna, która szerzy się obecnie w Europie, jest zjawiskiem nowym. Dziś miejsce wrogości zastępuje obojętność. Wiara jeżeli istnieje, jest spłaszczona. Pociąga to za sobą zanik poczucia sensu człowieczeństwa²⁸.

Dzisiaj Kościół musi przeżyć nowe narodzenie. Przypomina o tym Jan Paweł II: „Sobór Watykański II mówi o narodzinach Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy. Wydarzenie Zielonych Świąt stanowi definitywne ujawnienie tego, co dokonało się w tymże samym Wieczerniku już w niedzielę wielkanocną. [...] Ale wy też świadczycie, bo jesteście ze Mną od początku” (J 15,26n.)” (DV 25). Papież nawiązał do tekstów soborowych, przypominając nakaz rozwoju teologii, wskazując na Ducha Świętego, jako ostatecznego twórcę wszelkiego rozwoju i wszelkiej odnowy. „Teksty z soborowej Konstytucji *Lumen Gentium* mówią o tym, jak rozpoczął się – wraz z przyjściem Ducha Świętego – czas Kościoła. Równocześnie świadczą one o tym, że ten czas, czas Kościoła – trwa. Trwa poprzez stulecia i pokolenia. W naszym wieku, kiedy ludzkość przybliżyła się do kresu drugiego tysiąclecia po Chrystusie, ów czas Kościoła wyraził się w sposób szczególnie właśnie poprzez Sobór Watykański II jako sobór naszego stulecia. Wiadomo, że był to sobór w szczególnej mierze „eklezjologiczny”: sobór na temat Kościoła. Równocześnie zaś jego nauczanie jest gruntownie „pneumatologiczne”; przeniknięte prawdą o Duchu Świętym jako duszy Kościoła. Można powiedzieć, że w swoim bogatym nauczaniu zawarł Sobór Watykański II to wszystko i to właśnie, co „Duch mówi do Kościołów” (por. Ap 2,29; 3,6.; 13.22) na obecnym etapie historii zbawienia” (DV 26).

Duch Święty, którego mocą zrodził się Kościół sprawia, że ciągle rodzi się on na nowo, ciągle trwa eklezjogeneza, jakaś specyficzna *creatio continua*, przetwarzająca ludzi w misterium *Communio* zakorzenionego w Bogu Trójjedynym. „Wielokrotnie wskazują na to soborowe dokumenty, mówiąc o powołaniu człowieka do wspólnoty z Bogiem (por. KDK 19, 21, 24), czy o wspólnocie z Bogiem jako zasadniczym celu Chrystusowego posłannictwa (por. DM 3; KO 2)”²⁹. Sobór Watykański II mówiąc o Kościele bardzo chętnie używa określenia *communio*, aby scharakteryzować życie i działanie ochrzczonych. Termin ten oznacza ściśleś jedną wspólnotę wierzących z Chrystusem oraz między sobą. Próbuje on łączyć dwa pojęcia: Mistycznego Ciała Chrystusa oraz ludu Bożego. Według *Vaticanum II* Kościół, to *Communio* w Duchu Świętym. Na pneumatologiczny aspekt Kościoła i jego strukturalną zasadę *communio-koinwonia* wskazuje wyraźnie tekst soborowego Dekretu o Kościołach wschodnich³⁰. Mówiąc o mocy Ducha Świętego

²⁸ G. Chantaine, *Niezwykłe dzieła Ducha Świętego*, [w:] *Duch Odnowiciel*, Kolekcja „Communio” Poznań 12(1998), (s. 7–23), s. 13.

²⁹ A. Czaja, *Kościół – sakrament zbawczej komunii dla świata*, „Roczniki Teologiczne” 2(2002), (s. 157–176), s. 160.

³⁰ R. Karwacki, *Od chrystomonizmu ku pneumatologicznej teologii*, „Studia Podlaskie”, 13(1998), nr 1, s. 1–56.

tworzącego i rozwijającego Kościół, Sobór wyzwolił siły, których moc i skutki trudno było przewidzieć. Niemniej jednak ustabilizował i skanalizował dążenia o przeróżnych, spontanicznych ukierunkowaniach. Zachęcając do zaangażowania, jednocześnie wezwał do trzymania się zdrowej tradycji, do skierowania się ku źródłom³¹.

Sobór Watykański II ujął syntetycznie wszelkie istotne kwestie eklesjalne i nakreślił drogę życia w nowych uwarunkowaniach³². Eklesjologia rozwijająca się dynamicznie w latach posoborowych pogłębiała refleksję nad implikacjami teoretycznymi i praktycznymi dokumentów soborowych. Przedstawiciel teologii latynoamerykańskiej B. Secondin, zwrócił uwagę na specyfikę w czasie Soboru i tuż po Soborze (1968–1973). W tym czasie na pierwszy plan wysunęły się takie zagadnienia, jak: deinstytucjonalizacja, dowartościowanie osoby, nowa antropologia, nowy sens wspólnoty, życie braterskie we wspólnocie, nowa misja Kościoła, nowe rozumienie charyzmatu. W roku 1983, gdy pojawił się nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, nastąpił powrót do instytucji, do standaryzacji życia chrześcijańskiego³³. Być może najbardziej istotnym dokonaniem II Soboru Watykańskiego było upodmiotowienie laikatu katolickiego obejmujące wszystkie dziedziny życia, od liturgii po kształtowanie katolickiej politologii i prakseologii politycznej. W tym świetle polityka jest jednym z ważnych obowiązków chrześcijan: „Sobór Watykański II stanął na stanowisku, że katolik ma prawo – obowiązek – kształtować życie polityczne w państwie „*ratione veritatis*”, tzn. ze względu na swoje widzenie prawdy o człowieku i świecie”³⁴. Należy odrzucić skrajności, z jednej strony obojętność wobec świata, a z drugiej sprowadzenie życia chrześcijańskiego wyłącznie do polityki, jak to uczyniła teologia wyzwolenia: „Błędem byłoby osadzenie całego chrześcijaństwa na płaszczyźnie politycznej, jak robi to latynoamerykańska teologia wyzwolenia, socjalizm chrześcijański, amerykanizm ewangeliczny i inne kierunki, które Biblię biorą za podręcznik marksizmu, za manifest gospodarczy i socjalny, a religię za jakieś stowarzyszenie ubezpieczeniowe”³⁵.

Tendencje do wyrugowania chrześcijan z życia społecznego przejawia skrajny liberalizm, jako swoiste przeciwstawienie teologii wyzwolenia. Zjawisko to jest szczególnie widoczne w Ameryce Łacińskiej, gdzie ciągle żywotna jest ideologia marksistowska traktowana jako broń w walce przeciwko liberalizmowi, który

³¹ M. Linscott, *La situazione della religiosa nelle Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II*, „Vita Consacrata” 26(1990), nr 4, s. 358–374; cyt. za: P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 13.

³² A. Pardilla, *L'identità teologica della vita religiosa nel primo ventennio postconciliare (Dai lavori della 32a Assemblea dei Superiori Generali)*, „Vita Consacrata” 8–9(1986), s. 654.

³³ B. Secondin, *Prospettive attuali della teologia della vita consacrata* (Dalle giornate di studio dell'UMCG-Novembre 1991), „Vita Consacrata” 6–7(1992), s. 523; cyt. za P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 49–50.

³⁴ Cz.S. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. IV, Lublin 1999, s. 43.

³⁵ Tamże, s. 44.

przez wielu jest tam uważany za zjawisko, które obecnie zagraża Kościołowi najbardziej. Liberalizm obejmuje nie tylko sferę gospodarczą, lecz również religijną. Miliony ludzi każdego roku opuszcza Kościół katolicki i przechodzi do różnych wyznań chrześcijańskich, a także do wielorakich grup pseudochrześcijańskich. Sytuację pogarsza fakt, że wielu teologów, zamiast przeciwstawiać się błędom teoretycznym i praktycznym, jeszcze je wzmacnia. Ujawnił się wśród nich swoisty nurt humanizmu liberalno-chrześcijańskiego, który fałszywie zasłania się Soborem i jego wezwaniem do dialogu, choć nie głosi już wcale Dobrej Nowiny o Bogu. Wiele teologów po Soborze Watykańskim II wykazuje oznaki zagubienia, przyjmuje postawę niepewności i bije pokłony przed bożkami starych i nowych ideologii. Wydaje się, że epoka posoborowa nie dostrzegła jeszcze w pełni wielkości programu, który ujawnia całą swą specyfikę dopiero wtedy, gdy się go ujmuje całościowo³⁶. Konieczne jest ciągle odkrywanie nowości Ewangelii, w Duchu Świętym, który ogarnia całość życia jednostki i eklezjalnej społeczności. Nie wystarczy postawa zachwyty nad innością religijną czy kulturową, trzeba odnowy całości życia codziennego, która przeważnie oznacza wytrwały trud, zwyczajność, solidność wiary³⁷.

5. ODNOWA ŻYCIA KONSEKROWANEGO ODZWIERCIEDLENIEM POSOBOROWEJ ODNOWY KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO

Życie konsekrowane to nie tylko termin techniczny, wprowadzony niedawno do teologii, ale przede wszystkim realne wydarzenie, które trzeba opisać i objąć myślą teologiczną. Sobór Watykański II stanowi w tym względzie wyraźny przełom. Można też powiedzieć niejako odwrotnie, że życie konsekrowane stanowi ognisko soczewki, w której skupiają się wszelkie kwestie i które następnie promieniają na całość życia Kościoła. Dotyczy to zarówno sfery egzystencjalnej, jak i teoretycznej. Podczas Soboru i później dokonała się przemiana w refleksji teologicznej dotyczącej Kościoła w ogólności, a życia zakonnego w szczególności. Widoczne to jest wyraźnie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* oraz w dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* traktuje Kościół jako lud Boży, jako społeczność odzwierciedlającą tajemnicę Trójcy Świętej i specyficzną wspólnotę określoną terminem *communio*. Ukazano tam, w jaki sposób być chrześcijaninem i osobą zakonną. Życie zakonne zostało dowartościowane jako rzeczywistość w pełni tkwiąca w strukturach i realnej egzystencji Kościoła³⁸.

³⁶ H. Urs von Balthasar, *Sobór Ducha Świętego: apostolska wizja Kościoła*, [w:] *Duch Odnowiciel*, Kolekcja „Communio” 12, Poznań 1998, (s. 167–182), s. 180.

³⁷ J.R.G. Murga, *El Dios del amor y de la paz*, Madrid 1991, s. 211.

³⁸ P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 22.

Odnowa życia konsekrowanego wskazywała na ścisły związek życia Kościoła z dziejami ludzkości. Kościół coraz silniej nawiązywał kontakt ze światem. Również życie konsekrowane potraktowane zostało jako wplecione w społeczność tego świata. Zwłaszcza w drugiej połowie lat siedemdziesiątych akcentowano odnowę historyczną, zwracając uwagę na fakt realnego zanurzenia chrześcijaństwa w środowisko świata³⁹. Lud Boży w sobie samym, czyli z woli Jezusa Chrystusa, jest utworzony przez różne porządki, posługi, uwarunkowania życia, a zwłaszcza stany życia. Istnieje porządek ministerialny, zakonny i świecki. Tworzą one konstytutywną kompozycję Kościoła. Każda odpowiadająca im struktura realizuje świętość na swój własny sposób⁴⁰. Przemyslenia Soboru pozwoliły utworzyć nowy model teologiczny Kościoła realizującego się w konkretnej sytuacji tego świata. W tym nurcie pojawił się też nowy sposób myślenia i mówienia o życiu konsekrowanym, w tym odpowiednio o życiu zakonnym. Życie konsekrowane jest wyraźnie ukazane jako jeden ze sposobów życia w Kościele i bycia Kościołem⁴¹. Dziś istnieje już obfita literatura teologiczna dotycząca istoty Kościoła oraz wiele opracowań uwidaczniających eklezjalność życia konsekrowanego.

Pierwsze lata po Soborze były pod tym względem najbardziej znaczące. Teologia życia konsekrowanego rozwijała się burzliwie, ale w zasadzie nie wykaczała poza tematy sygnalizowane w dokumentach soborowych. Przykładem jest tu fundamentalna kwestia sposobu korzystania instytutu życia konsekrowanego z bogactwa myśli i świadectwa życia założyciela. Sobór Watykański II w dekreście *Perfectae caritatis* mówi o charyzmacie posiadanym przez założyciela instytutu życia konsekrowanego, ale nie mówi wiele o sposobie jego oddziaływania na założone przez siebie zgromadzenie zakonne, daje tylko ogólne wskazówki dla rozwoju refleksji w tej dziedzinie. *Perfectae caritatis* nawołuje do przystosowanej odnowy życia zakonnego poprzez powrót do ducha Założyciela, nie precyzuje jednak tego, co w konkretnym przypadku jest tylko jego, a co należy do duchowości nowego instytutu⁴². Teksty soborowe stały się inspiracją dla „Kapituł Odnowy” przeprowadzanych tuż po Soborze w Zgromadzeniach zakonnych i do tworzenia odpowiednich dokumentów opisujących charyzmat swego Założyciela. Po II Soborze Watykańskim konstruowano nową, bardziej charyzmatyczną wizję życia konsekrowanego. Pojawiło się wiele nowych określeń technicznych.

³⁹ C. Domeño Lerga, *Informe sobre la vida religiosa masculina en España*, „Confer” 3(1978), s. 393; P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 29.

⁴⁰ F. Sebastian, *Historia y analisis del capitulo VI de la Constitución „Lumen gentium”, VI de la Constitución „Lumen gentium”, „Teologia Espiritual” 10(1966), s. 355–387; P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 97.*

⁴¹ X. Pikaza, *Contemplación y vida religiosa. Tres modelos. Mística y compromiso redentor*, „Vida Religiosa” 4(1985), s. 255 n.

⁴² B. Olivier, *Il carisma della vita religiosa nel Concilio e nei documenti post-conciliari*, „Vita Consacrata” 5(1981), s. 336–338.

Każde z nich powinno mieć dokładnie określoną treść. Nie wolno używać tych określeń w sposób dowolny.

Okolo roku 1970, w pełnym kryzysie życia zakonnego spowodowanym głębokimi i szybkimi zmianami społeczno kulturowymi, zachodzącymi w świecie i wewnątrz Kościoła, niektórzy teologowie stwierdzili, że teksty soborowe nie wypracowały pełnej teologii życia zakonnego, ale też nie było to ich zadaniem, bo miały zaproponować jedynie linie pracy dla teologów w kontekście Objawienia i doświadczenia chrześcijańskiego. Aż do Synodu biskupów dotyczącego życia zakonnego, który miał miejsce w Rzymie pod koniec roku 1993, zagadnienie to nie posiadało należytego miejsca w świadomości wiernych, a nawet u zakonników. Jako przykład można podać pogląd, który reprezentuje E. Gambari: „Sobór Watykański II [...] zachęca osoby zakonne, by mu się przypatrywały, a tym same, lepiej go poznały i sprawdzały, czy zachowują jego ducha, zamiary i cele. [...] W nim to, niczym w zwierciadle, mają osoby zakonne przeglądać się i doszukiwać własnej indywidualności czy tożsamości oraz swojego dynamizmu”⁴³. Według niego każdy instytut zakonny otrzymał charyzmat taki sam, jaki miał założyciel. Tymczasem przeczą temu fakty historyczne. Istnieje grupa zgromadzeń zakonnych, które mają inny charyzmat niż założyciel lub nie mają charyzmatu założyciela. Oczywiście jest zatem, że pogłębianie duchowości przez osoby należące do tego typu instytutu życia konsekrowanego nie dokonuje się poprzez odnoszenie do charyzmatu założyciela.

Dziś w polskiej literaturze teologicznej można znaleźć publikacje porządkujące rodzaje charyzmatów życia konsekrowanego oraz załączki typologii założycieli instytutów życia konsekrowanego⁴⁴. Konieczny jest dalszy trud refleksji opartej na zdobyczach nauk biblijnych oraz na rzetelnej obserwacji realiów życia Kościoła. Tak było zawsze, tak powinno być również w przyszłości⁴⁵. Zdajemy sobie sprawę ze złożoności sytuacji Kościoła w świecie. Wiemy też, że Kościół sam w sobie jest rzeczywistością złożoną, misteryjną, jako uniwersalny sakrament Jezusa Chrystusa. Warto zwrócić uwagę na dwa komplementarne wymiary eklesjalne: obiektywny i subiektywny. Pierwszy jednoczy wszelkie wartości duchowe i porządkuje w strukturze hierarchicznej, która jest instrumentem łaski ofiarowanej całemu Kościołowi. Drugi subiektywny obejmuje przyjmowanie owoców sakramentów świętych, oraz spełnianie różnorodnych posług w Ciele Chrystusa⁴⁶.

⁴³ E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. i oprac. J.E. Bielecki (*Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*², Edizioni Monfortane 1985), Kraków 1998, s. 62.

⁴⁴ P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, s. 122.

⁴⁵ J.C.R. Garcia Paredes, *La vita religiosa nel dinamismo della Chiesa Note sulla teologia fondamentale del carisma della vita religiosa*, „Vita Consacrata” 12(1982), s. 716.

⁴⁶ V. Codina, *Teología de la vida religiosa*, Madrid 1969, s. 187–193.

6. ODNOWA TEOLOGII

Sobór Watykański II poszukując nowych metod teologicznych popierał też uznawaną przez wieki metodę scholastyczną. S. Wielgus zauważa, że korzenie jej tkwią głęboko w literaturze prawniczej, a konkretnie w samym prawie kanonicznym. Schemat tej metody to jakby odtworzenie procesu sądowego. Na tym jednak nie można poprzestać, gdyż ujawnia się w niej również prastary pęd człowieka do turniejów, zawodów i pojedynków, które przeniesione zostały do sfery gry intelektualnej, prowadzonej za pomocą słów, w mocy ducha a nie w mocy mięśni⁴⁷. Wszystko to jest ciągle aktualne i będzie aktualne zawsze. Niemądre jest pozbywanie się tej metody. Dziś człowiek i świat działają według tych samych reguł. W tej sytuacji należy poszukiwać takiej metody w teologii, która potrafi wykorzystać zarówno najnowsze osiągnięcia, jak i bogactwo tradycji, dla budowania wielkiej i bogatej całości. Na taką metodę wskazuje Sobór Watykański II, który konsekwentnie stosując swe zasady, nie zwalcza metody scholastycznej, lecz czerpie z niej to, co ubogacające, twórcze i nieprzemijające.

Tradycja nie oznacza rezygnowania z wysiłków intelektu rwącego się ku przyszłości. Wiek XXI może się w tym względzie sporo nauczyć z doświadczeń przeszłości. Niepotrzebne są ostre reakcje, czy ucieczka w milczenie, gdy pojawiają się takie słowa, jak herezja, modernizm itp. Konieczna jest postawa spokojna, twórcza, otwarta i solidna, do jakiej zachęca Jan Paweł II w encyklice *Fides et Ratio*. „Pod wpływem słusznej skądinąd troski o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, teolodzy skłonni są posługiwać się wyłącznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, nie zachowując wobec nich odpowiednio krytycznej postawy, jaką w świetle tradycji należałoby przyjąć” (FR 87). Niesłusznie postąpili teologowie zaniedbując ostrzeżenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przed modernizmem. Czy naprawdę wybór był tylko między rozwojem teologii drogą wyznaczoną przez nurt modernizmu, albo całkowitym zastojem? Trzeba rozwijać teologię wykorzystując inspiracje tego nurtu, ale strzegąc się jego pułapek. Ujął je dobrze ujął D. Castellano, powołując się na znanego filozofa włoskiego, Giovanni Gentile⁴⁸.

⁴⁷ S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 99.

⁴⁸ Fundamentem modernizmu jest przekonanie, że historia zawiera w sobie absolutną immanencję boską (ukoronowaniem tego jest marksizm). Boskość ukryta w materii rozwija się i ujawnia coraz bardziej, dochodząc do człowieka. Modernizm charakteryzuje się w tym kontekście pięcioma cechami, (pseudo) zasadami: a) zasada subiektywizmu (oznacza koniec starej metafizyki, która, według modernistów, wierzy w możliwość poznania realności na zewnątrz człowieka i jego myśli); b) zasada rozumu immanentnego i dlatego wolnego (który prowadzi świadomość do prymatu absolutnego, tak jak to rozumie protestantyzm i sekularyzm, czyli naturalizm); c) zasada religii jako konieczności immanentnej zadowalającej się intelektualnym wyobrażeniem obiektu, który odnajdywany jest w ludzkim duchu (filozofia byłaby sposobem tworzenia Boga, a przynajmniej Jego wyobrażenia, obrazu); d) zasada prawdy jako zgodności wytworzonego obrazu z duchem ludzkim

Fundamentalnie, modernizm jest doktryną filozoficzną, którą wyznacza a) agnostycyzm, teoria przyjmująca, że człowiek nie może dojść do poznania rzeczywistości i dlatego powinien zatrzymać się na poznawaniu zjawisk; b) immanencja życia, czyli pogląd utożsamiający prawdę z realiami życia; życie traktowane jest jako subiektywne doświadczenie, a nie jako droga prowadząca do zrozumienia fundamentalnych zasad; życie codzienne jest samo zasadą prawdy; c) subiektywizm, który wynosi „sąd prywatny” (czyli świadomość indywidualną) ponad wyrażenia wolnego rozumu, czy też ponad samoświadomość własnej immanen-nej boskości (jak to opisuje np. Giovanni Gentile)⁴⁹, prowadząc wyraźnie do ateizmu, powiązanego w pierwszym momencie z panteizmem.

Modernizm teologiczny jest wpleciony w wielki nurt ogarniający nie tylko myśl, lecz również postępowanie ludzi. Z wielką siłą objawił się na przełomie XIX i XX wieku i odżył pod koniec II wojny światowej, z wielu powodów. Najważniejsze z nich to fakt, że liberałowie utożsamiali państwa katolickie z państwami faszystowskimi oraz polityczne i kulturowe zwycięstwo Stanów Zjednoczonych. Amerykanizm głoszący totalną wolność, stał się przeciwstawieniem i jedyną szansą na zwyciężenie faszyzmu i komunizmu. Tak ustawione zasady nowego porządku światowego ze swej istoty prowadziły do likwidacji Kościoła, z innych przyczyn i w innej formie, niż czynił to faszyzm i komunizm. Pius XII bezskutecznie starał się uświadomić katolików, mówiąc o tym, co kryje się pod przykrywką światowego liberalizmu politycznego, że totalna wolność jest sprzeczna z zasadą dobra wspólnego. Świat wybrał wolność⁵⁰. Nawet niektórzy teologowie dali się przekonać, że wolność, sprawiedliwość społeczna i równość głoszone przez liberałów, są doskonale zgodne z Ewangelią. Wydawać by się mogło, że jest tylko jeden wybór, między skrajnym socjalizmem i skrajnym liberalizmem. Dziś teologowie wykazują większe opanowanie. W kontekście aktualnej sytuacji ideologicznej i realnej, widzą potrzebę wytrwałego trudu wgłębiania się w misterium Objawienia oraz spokojnego oceniania sytuacji świata⁵¹. Według D. Castellano, nawet uczestnicy II Soboru Watykańskiego nie potrafili do końca poznać mechanizmów światowej polityki i ocenić potęgi nowych i odradzających się (starych) nurtów ideologicznych. Wielu z nich nie potrafiło właściwie i realnie ocenić relacji

(jako zauważa encyklika *Pascendi*, prawda utożsamiałaby się z życiem, z samorealizacją, z samookreśleniem); e) zasada (polityczna) demokracji (rozumiana jako autentyczne samookreślanie swej tożsamości historyczno-socjologicznej ludów i/lub jednostek). Zasady te stanowią tezy Modernizmu społecznego. Pius X, w encyklice *Pascendi*, koncentruje się na pięciu kwestiach politycznych, które były szczególnie aktualne na początku ubiegłego wieku; D. Castellano, *El problema del modernismo social: apuntes para una „lectura” de la experiencia política italiana contemporánea*, przeł. C. García, „Verbo” 423–424(2004), (s. 197–216), s. 199.

⁴⁹ G. Gentile, *Il Modernismo e l'enciclica Pascendi*, [w:] *Il modernismo e i suoi rapporti fra religione e filosofia*, Opere, vol. XXXV, Firenze – Sansoni 1962, s. 45.

⁵⁰ Tamże, s. 205.

⁵¹ M. Qualizza, *Il cristianesimo ha fatto fiorire l'Europa*, „La vita cattolica”, Udine, s. LXXX, 30(2002), s. 8.

Kościółu we Włoszech do państwa. Wydawać by się mogło, że Kościół w świetle konkordatu z 1929, jest równorzędnym partnerem. Tymczasem układy laterańskie Go deprecjonowały. Pozory całkowitej wolności wynikały z zasady nowoczesnej demokracji, że państwem rządzi ta grupa obywateli, która ma największą siłę. W roku 1929 największą siłę mieli katolicy, ale po wielu dziesięcioleciach sytuacja się zmieniła; przewaga od dłuższego czasu nie istnieje. Konkordat uniknął poważnego ustalenia relacji między państwem a Kościołem. Dziś okazuje się, że brak ustaleń oznacza dowolność interpretowania spraw Kościoła przez władze państwowe⁵². Nowoczesne państwo nie toleruje religii, a jedynie wierzenia, bez ich religijnej, zewnętrznej ekspresji. Tak ustawia kwestię wiary prawo polityczne na całym świecie. Następuje wyraźna konfrontacja, zważywszy, że dekret II Soboru Watykańskiego o godności człowieka w świecie współczesnym, *Dignitatis Humanae*, potwierdza tradycyjną doktrynę Kościoła na temat polityki, wyrażoną w encyklice Piusa X *Pascendi*⁵³. Encyklika ta została przyjęta przez posłuszeństwo, ale biernie, bez zrozumienia. Nie zrodził się jakiś potężny ruch intelektualny opozycyjny wobec modernizmu, z obawy, że już sama aktywność intelektualna mogłaby być uznana za modernizm. Wydawało się, że zwalczanie go intelektem byłoby sprzecznością samą w sobie, że modernizm można zwalczać jedynie poprzez ograniczanie intelektu. W taki sposób zahamowano myśl teologiczną. Teologom aktywnym pozostawało jedynie iść ramię w ramię z modernistycznym nurtem. W praktyce encyklika *Pascendi*, wbrew jej zamiarom, wskutek niezrozumienia i wykorzystywania przez ludzi niechętnych rozwojowi teologii, przyczyniła się do wzmocnienia tendencji modernistycznych. Pius XI odczuł potrzebę naprawienia tej sytuacji, co starał się uczynić pisząc encyklikę *Ubi arcano* (23 grudzień 1922). Nowa encyklika skoncentrowała się na zagadnieniach społecznych, potępiła modernizm moralny prawny i społeczny, ale jednocześnie dała do zrozumienia, że kwestie społeczne mają ścisły związek z prawdami wiary⁵⁴. II Sobór Watykański nie zakończył trudnych problemów teologicznych i społeczno-eklezyjalnych, wskazał natomiast drogę prowadzącą do coraz lepszego rozwiązywania tych problemów.

Wiele lat przed Soborem odczuwana była konieczność przemian eklezyjalnych a jednocześnie potrzeba utworzenia całościowego opisu sytuacji, otwierającego nowy etap w życiu Kościoła. Dokonywało się wiele zmian i oczekiwano jeszcze bardziej znaczących. Okazało się, że po Soborze Kościół stał się wyrozumiały dla wymagań nowego społeczeństwa i demokratycznych przeobrażeń w życiu społeczeństw. Jednakże, wobec trwającego ciągle modernistycznego racjonalizmu i postmodernistycznego sceptycyzmu, Kościół proponuje pielęgnowanie bogactwa tradycji, skierowanej na żywy zmysł Bożej transcendencji.

⁵² D. Castellano, *El problema del modernismo social...*, s. 208.

⁵³ Tamże, s. 201 n.

⁵⁴ Tamże, s. 203.

Metoda scholastyczna powinna być – według wskazań II Soboru Watykańskiego – uzupełniona metodą analogii wiary. *Analogia wiary* jako termin oficjalny użyty został po raz pierwszy przez Leona XIII, gdy powoływał w roku 1902 Papieską Komisję Biblijną. „Problematyka analogii wiary znalazła dopełnienie na Soborze Watykańskim II, którego zasady w zakresie wykładni Pisma św. (KO 11–14) stanowią przezwyciężenia modernizmu oraz integrizmu. Analogia wiary jako jedna z reguł interpretacji teologicznej pełni rolę przygotowawczą i służebną wobec nadrzędnej funkcji wiary Kościoła i orzeczeń urzędu nauczycielskiego”⁵⁵. Metoda analogii wiary ściśle powiązana jest z rozwojem egzegezy biblijnej, z której teologowie po soborze coraz bardziej korzystają. Kierunek badań teologicznych wyznaczany jest dziś nie według zasobu sformułowań dogmatycznych, lecz przez Pismo św., które decyduje o doborze tematów i sposobie ich prezentacji. Odgrywa też istotną rolę przy rewidowaniu zagadnień teologicznych, które powinny mieć zawsze oparcie w Biblii. Sobór nawoływał do współpracy egzegetów i teologów, do zespalania swych sił w tym kierunku⁵⁶. Zalecił teologom, by sięgali również do tekstów Ojców Kościoła. Patrologia, podobnie jak nauki biblijne, wymaga troski o zrozumienie specyfiki myślenia autorów w ich kontekście kulturowym. Konieczne jest zrozumienie pojęć, sposób posługiwania się językiem oraz ogólny sposób myślenia. „Pojęcia są uzależnione od ogólnej mentalności, od atmosfery duchowej i panujących prądów filozoficznych”⁵⁷.

Oprócz sięgania do tekstów źródłowych (wiera) i posługiwania się rozumem, teolog powinien patrzeć na życie poszczególnych ludzi i całych społeczeństw, w ujęciu aktualnym oraz w rozwoju historycznym. Zarówno rozum jak i wiara potrzebują prawdy nadrzędnej, ostatecznej, która jest fundamentem i celem dążeń człowieka. Gdy przeanalizujemy ludzkie dzieje, okaże się, że człowiek, zwany od czasów Demokryta *animal rationale*, kroczy przez ten świat umacniając się bardziej różnymi wierzeniami, niż wnioskami rozumowymi. Tak jest również w czasach obecnych. Myśl chrześcijańska posługuje się wiarą i rozumem, starając się przezwyciężyć przeciwności i osiągając rezultat, który nie może być osiągnięty bez odpowiedniej współpracy rozumu i wiary⁵⁸.

Konieczność metody integralnej potwierdził Jan Paweł II w encyklice *Fides et Ratio*, zarówno w kontekście połączenia rozumu z wiarą głoszoną na kartach Biblii, jak i w wymiarze diachronicznym, dziejowym: „Podejmując prawie dosłownie nauczanie zawarte w Konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I i uwzględniając zasady sformułowane przez Sobór Trydencki, Konstytucja *Dei*

⁵⁵ B. Mikołajczak, *Analogia III. W Teologii, B. Analogia wiary*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989, (kol. 504–506), kol. 505.

⁵⁶ P. Leks, *Słowo Twoje jest prawdą. Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 67.

⁵⁷ M. Korczyński, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997, s. 16.

⁵⁸ A. Lobato, *La Encíclica Fides et Ratio y el futuro de la teología*, „Revista Teologica di Lugano, 1(1999), nr 115–137, s. 118.

verbum Soboru Watykańskiego II uczyniła kolejny krok naprzód, w odwiecznym dążeniu do zrozumienia wiary przez refleksję o Objawieniu w świetle nauczania biblijnego i całej tradycji patrystycznej” (*Fides et Ratio* 8). Papież wyraźnie ostrzegł tam przed zaniechaniem trudu tworzenia metody integralnej i ograniczenia się tylko do jednej metody, ignorując pozostałe. Stwierdził on: „Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje fideizmu, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest „biblicyzm”, który chciałby uczynić lekturę Pisma św. i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia. Dochodzi do tego, że utożsamia się Słowo Boże wyłącznie z Pismem św., a w ten sposób odmawia wszelkiego znaczenia nauczaniu Kościoła, które Powszechny Sobór Watykański II zdecydowanie potwierdził” (*Fides et Ratio* 55). W końcu mowa jest o wszelkich naukach, które są przydatne w teologii: „Trzeba też zwrócić uwagę na nieporozumienie, jakie powstało przede wszystkim w odniesieniu do tak zwanych „nauk humanistycznych”. Sobór Watykański II kilkakrotnie potwierdza pozytywną wartość badań naukowych zmierzających do głębszego poznania tajemnicy człowieka” (*Fides et Ratio* 61). W sumie potwierdzone zostaje polecenie Soboru, by tworzyć teologię integralną, by poszukiwać metody integralnej, całościowej, nie pomijającej niczego, aczkolwiek z zachowaniem słusznej autonomii metod cząstkowych: „pragnę wyrazić tutaj głębokie przekonanie – opierając się na tym, czego nauczali konsekwentnie papieże ostatnich pokoleń i co potwierdził także Sobór Watykański II – że człowiek jest w stanie wypracować jednolitą i organiczną koncepcję poznania. Jest to jedno z zadań, jakie myśl chrześcijańska będzie musiała podejmować w nadchodzącym trzecim tysiącleciu ery chrześcijańskiej. Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Czyż Kościół mógłby pozostać na to obojętny? Sama Ewangelia nakłada na jego Pasterzy zadanie szerzenia wizji mądrościowej i dlatego nie mogą oni uchylić się od tego obowiązku” (*Fides et Ratio* 85).

Teologia po Soborze Watykańskim II korzysta z najnowszych osiągnięć nauk o człowieku i społeczeństwie, a także nauk przyrodniczych. Teologowie starają się rozumieć terminy stosowane w teologii jak najlepiej, wykorzystując dorobek nauk. Przykładem tego jest termin *czas*, bardzo często występujący w teologii nie tylko jako jedno z wielu słów, ale jako generator koncepcji, wyobrażeń, modeli myślenia o treściach wiary⁵⁹. W praktyce nie zawsze jest to realizowane. Dziś modne jest zaangażowanie w świat albo idea radykalnej ucieczki, przede

⁵⁹ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1986; C.M. Scherover, *The human Experience of Time The development of its philosophic Meaning*, New York 1975; R. Balandin, *Czas, ziemia, mózg*, Warszawa 1976; E. Levis, B. Richard, H. Messel, *Time and man*, Oxford 1978.

wszystkim ucieczki od nauki w ascezę, przy czym powszechna jest raczej postawa działacza. Zakonnicy zajmujący się nauką traktowani są jako ławka rezerwowych, dla ewentualnego wspomagania zakonników zaangażowanych aktywnie w przeróżne sprawy organizacyjne. Dla utworzenia dzieła umacniającego wiarę przez wieki potrzebny jest pokój wewnętrzny i zewnętrzny trwający długi czas. Kiedyś było wielu zakonników przepisujących książki gęsim piórem. Dziś można używać komputera, dla tworzenia wielkich syntez oraz internetu, aby dotrzeć do ludzi na całym świecie, nawet za murem chińskiego ateizmu.

7. ANTROPOCENTRYZM TEOLOGII POSOBOROWEJ

Teologia współczesna, wracając do źródeł, a przede wszystkim do Pisma św., silnie akcentuje integralność osoby ludzkiej. Nie wystarczy jednak mówić tylko o integralności, gdyż taka postawa jest zbytnim uproszczeniem. Ważne jest opisanie relacji między ciałem, psychiką i duszą, a także odniesienie człowieka do świata i do Boga. Uświadamiają to sobie wszystkie nauki zajmujące się człowiekiem. Przykładowo, powstaje dziś wiele kierunków psychiatrii, przyjmujących założenia religijne, aczkolwiek nie zawsze mamy do czynienia z przyjmowaniem zasad, które niesie w sobie chrześcijaństwo. Kiedyś w obrębie kultury europejskiej widoczne były dwa nurty: religijny-chrześcijański oraz ateistyczny. Obecnie pojawiło się wiele różnych nurtów przyjmujących założenia różnych religii i wierzeń. Kwestia relacji pomiędzy psychiatrią a religią w istotny sposób się skomplikowała. Wśród nich są nurty wywodzące się z pseudo religii, które właściwie ograniczają się do tego, co proponowała psychologia ateistyczna, są nurty negujące czynnik materialny, cielesny i są nurty powiązane z religiami niechrześcijańskimi, takimi jak judaizm oraz islam. Dwie wielkie organizacje: *Stowarzyszenie Psychiatrii Spirytualnej* (IASP) i ściśle z nim powiązane *Rambana Institute for Self-Realization* preferują buddyzm i wedantyzm. Ich celem jest integracja wszystkich religii. Ostatecznie kryje się za tym tendencja ateizująca, w pierwszej linii nastawiona na niszczenie Kościoła katolickiego⁶⁰. Trzeba się zastanowić nad tym, dlaczego w krajach o kulturze chrześcijańskiej nauki humanistyczne chętnie sięgają do różnych religii i wierzeń, a lekceważą bogactwo antropologii chrześcijańskiej? Z pewnością oferta teologiczna powinna być bogata, interesująca, atrakcyjna, aby nauki humanistyczne mogły z niej czerpać chętnie i z należytym pożytkiem.

Mocnym drogowskazem może być w tym względzie antropologia filozoficzna Karola Wojtyły wyrażona w dziele *Osoba i czyn*. Łączy ona aktualne osiągnięcia

⁶⁰ A. Kokoszka, M. Wojnar, L. Bryła, J. Szumański, *Związki psychiatrii i religii pod koniec XX wieku: analiza metateoretyczna*, (artykuł redakcyjny), „Wiadomości Psychiatryczne”, t. 3, nr 4(2000), s. 226.

myśli uniwersalnej ze wskazaniem II Soboru Watykańskiego. Wspaniale pisze o tym Rocco Buttiglione: „Wydaje się, że zamiar napisania *Osoby i czynu* należy łączyć ze sposobem, w jaki Autor rozumiał historyczne znaczenie Soboru Watykańskiego II, w którym uczestniczył jako biskup. Kościół katolicki, wobec wyzwania nowożytnego subiektywizmu, rozwija na Soborze dyskurs o osobie, sumieniu i wolności, który w pewnym sensie zawarty był w tradycyjnym sformułowaniu jego doktryny. Nowość tego podejścia do tych problemów jest mocno osadzona na tradycyjnym podłożu filozofii bytu. [...] Całe studium *Osoba i czyn* jest refleksją nad tym osiągnięciem Soboru i nad stosunkiem pomiędzy sumieniem i prawdą. Sobór podjął wysiłek połączenia roszczeń prawdy z roszczeniami wolności człowieka. Aby jednak połączenie to mogło nastąpić, należy skorygować wszystkie te interpretacje Soboru, które widzą w nim poddanie się współczesnemu światu i filozofii świadomości z jej relatywizmem moralnym. Korektę tę podejmuje studium *Osoba i czyn* poprzez pozytywne rozwinięcie antropologii, która zawarta jest w wypowiedziach soborowych – z całą ich precyzyjną równowagą, nowością i zarazem nienaruszalną wiernością Tradycji”⁶¹.

Swoją myśl filozoficzną na temat człowieka, powiązaną z nurtem soborowym, Karol Wojtyła wykorzystywał w refleksji teologicznej jako papież Jan Paweł II. Przykładem jest fragment encykliki *Dominum et vivificantem*: „Wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku. Ta wewnętrzna prawda bytu ludzkiego musi być stale na nowo odkrywana w świetle Chrystusa, który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem, i w Nim musi być odkrywana także racja tego odnajdywania siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego wspólnie z innymi ludźmi [...] Dar i Miłość – to odwieczna moc samootwarcia się Trójjedynego Boga na człowieka i świat w Duchu Świętym. [...] W perspektywie roku dwutysięcznego po narodzeniu Chrystusa chodzi o to, ażeby coraz więcej ludzi umiało „odnajdywać siebie w pełni przez bezinteresowny dar z siebie”, wedle przytoczonego wyrażenia Soboru” (*Dominum et vivificantem* 59).

Teologowie polscy, idąc za wskazaniem soboru i rozumiejąc głębię myśli „naszego papieża” znajdują się w światowej czołówce rozwoju teologii personalistycznej. Personalizm stanowi istotny składnik twórczości księdza Czesława Stanisława Bartnika, znanego w świecie lubelskiego teologa. Wskazuje on wyraźnie na to, że integralne rozumienie człowieka wymaga dokładnego poznania struktury osoby ludzkiej oraz jej historii indywidualnej i społecznej. „Człowieka należy poznawać i rozumieć poprzez jego genezę, początki i dzieje. Istotną rolę odgrywa tu kształtowanie się nie tylko człowieka jako osoby, ale także i samego pojęcia osoby [...] „człowiek” oznacza różne upostaciowania i stany egzystencjalne:

⁶¹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki (tytuł oryginału: *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982), Lublin 1996, s. 190.

człowiek biologiczny (*animal*), człowiek społeczny (*animal sociale*), człowiek polityczny (*dzoon politikon*), człowiek ekonomiczny (*homo oeconomicus*), człowiek jako twórca cywilizacji i kultury (*homo faber et artifex*), człowiek religijny (*homo religiosus*), człowiek idealny (*homo idealis*), człowiek doskonały (*homo perfectus*), człowiek ukształtowany na podstawie ideologii (np. *homo sovieticus*) itp.⁶².

Wiek XXI oczekuje ubogacenia pojęcia osoby i rozwoju nauk o człowieku. Najbardziej tragicznym błędem wieku poprzedniego jest odizolowanie pojęcia osoby od pojęcia wspólnoty i uczynienie z niej jedynej zasady absolutnej wszelkich pojęć jurydycznych. Osoba jest dotąd przez wielu rozumiana jedynie jako jednostka, jako coś najbardziej intymnego, nieprzekazywalnego w człowieku. Atomizm, indywidualizm jest irracjonalnie doprowadzany do skrajności, co powoduje zanik rozumienia i szacunku wobec osoby. Wskutek skrajnego indywidualizmu zanika świadomość i odczuwanie wzajemnych więzi, co prowadzi do łatwości przeprowadzania aborcji i eutanazji, w których jednostki słabsze są likwidowane przez jednostki silniejsze. Zachodzi więc konieczność przemiany świadomości, konieczność zmiany pojęcia osoby, powiązania jej z pojęciem wspólnoty. Pojęcie osoby bez pojęcia wspólnoty nie istnieje. Trzeba na nowo opracować podstawowe definicje w dziedzinie antropologii. Bez tego mówienie o miłości, które wydaje się być czymś najbardziej „z życia”, jest puste, abstrakcyjne, mętne, nierealne⁶³.

8. CHRYSTOCENTRYZM

Teologia II Soboru Watykańskiego jest wybitnie chrystocentryczna. Teologia skoncentrowana ze swej istoty na Bogu Ojcu, kieruje dziś uwagę bardziej na pozostałe dwie Osoby Boskie. Niektórzy teologowie przesadzają, kładąc zbyt wielki nacisk na Osobę Chrystusa albo na Ducha Świętego. Chrystomonizm cechował teologię Karola Bartha. R. Karwacki, powołując się na W. Kaspiera i G. Sautera, informuje, że zarzut chrystomonizmu był stawiany przez „niektórych niekatolickich obserwatorów” dokumentom Soboru Watykańskiego II. Czy Sobór, akcentując Osobę Chrystusa, chciał przybliżyć się do nurtu teologii protestanckiej? Jeżeli tak, to trzeba zapytać, dlaczego zarzuty te padały ze strony obserwatorów protestanckich? Bardziej zrozumiałe jest stanowisko strony prawosławnej. W zupełności natomiast trzeba uznać zarzut „daleko idącego braku pneumatologicznego wymiaru eklezjologii soborowej”⁶⁴. Wydaje się jednak, że już pod koniec XX wieku ów brak został naprawiony.

⁶² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*², Lublin 2000, s. 43.

⁶³ G. Gironés Guillem, *Del Padre eterno a la madre temporal*, „Anales Valentinós” 49(1999), nr 1–14, s. 4.

⁶⁴ R. Karwacki, *Od chrystomonizmu ku pneumatologicznej teologii*, „Studia Podlaskie”, 13(1998), nr 1, nr 1–56, s. 1.

Sobór Watykański II rozwinął teologię *in persona Christi*, która wskazuje na specyficzny charakter posługi kapłańskiej mającej na celu uobecnianie i reprezentowanie Chrystusa przez kapłana podczas sprawowania funkcji liturgicznych, a zwłaszcza Eucharystii. Wyrażenie *in persona Ecclesiae* nie ogranicza się tylko do osoby kapłana, lecz podkreśla eklezjalny wymiar jego posługi. „Wynika stąd, że kapłan sprawuje eucharystyczną ofiarę *in persona Christi*, natomiast wierni – *in persona Ecclesiae* (KK 10)”⁶⁵.

9. PNEUMATOCENTRYZM

Sobór Watykański II przezwyciężył chrystomonizm i ożywił naukę o Duchu Świętym. Chrystocentryzm monistyczny odrywa nauczanie o Jezusie Chrystusie od nauczania o Duchu Świętym. Skutkiem jest zapomnianie o Duchu w teologii i pobożności, a w eklezjologii i w praktyce życia kościelnego „podporządkowanie Ducha Świętego Chrystusowi. To z kolei sprawia, wyrzucenie „profetyzmu pneumatologicznego” i pozostawienie jedynie „sakramentalizmu chrystologicznego”⁶⁶. Pneumatologia ma wartość nie tylko sama w sobie, poprzez pogłębianie wiedzy o misterium trzeciej Osoby Boskiej, lecz również z tego powodu, że przenika wszelkie inne traktaty teologiczne i podnosi poziom teologii jako całości. Oprócz tego uczy pokory, która jest początkiem modlitwy. Wierne, pozbawione pychy życia i uzurpacji rozumu trwanie przy Tajemnicy staje się doksologią. Oto cel integralnie uprawianej teologii⁶⁷. Konieczność postawy pokory można dostrzec w kontekście polemiki toczącej się przez wiele wieków wokół kwestii pochodzenia Ducha Świętego, znanej jako spór o *Filioque*. Dziś polemika została zastąpiona mrówczym trudem poszukiwania prawdy i dążenia do ujęcia integralnego, całościowego. Nadszedł wreszcie czas konstruktywnej twórczości, korzystającej równoprawnie z dwu ujęć: zachodniego i wschodniego. Jeden z najbardziej wybitnych teologów zachodnioeuropejskich, Bernard Sesboüé mówiąc o tej dyskusji formułuje postulat, aby każda tradycja mogła zachować swój schemat myślenia, rezygnując tylko z wypowiedzi wykluczających schemat drugi. Zachęca też do „zbierania właściwego znaczenia formuł, aby móc zaproponować rozwiązanie, które w największym możliwym stopniu respektowałoby jej (czyli *Filioque*) wymagania”⁶⁸. Ogół teologów katolickich zdaje sobie już sprawę z tego, że pneumatologia stanowi integralną część teologii, która zawsze jest trynitarna.

⁶⁵ A. Sikorski, W. Wołyniec, *In persona Christi*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, kol. 263–264.

⁶⁶ J. Szymik, *Filioque i dia tou Hyiou u progu trzeciego tysiąclecia*, [w:] *Duch Odnawiciel*, Kolekcja „Communio” 12, Poznań 1998, nr 83–100, s. 92.

⁶⁷ Tamże, s. 99.

⁶⁸ B. Sesboüé, J. Woliński, *Historia Dogmatów*, t. 1, *Bóg Zbawienia*, Kraków 1999, s. 300; cyt. za P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 7.

Należy śmiało sięgać do tego dziedzictwa, jakie w dziedzinie teologii pozostawili Ojcowie Kościoła, zgodnie z życzeniem i praktyką II Soboru Watykańskiego⁶⁹.

10. TRYNITARNOŚĆ TEOLOGII POSOBOROWEJ

Jesteśmy Kościołem Trójcy Świętej. Sobór Watykański II uświadomił nam, że Kościół to ludzie. My jesteśmy Kościołem, ale nie sami, lecz z Jezusem Chrystusem, a właściwie z całą Trójcą Świętą. Misteryjna rzeczywistość Kościoła jest dostępna tylko wtedy, gdy dostrzegane jest jego zakorzenienie w Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Przez chrzest człowiek zostaje wszczepiony w Paschę, czyli w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a to oznacza, że zostaje wszczepiony w misterium życia Trójcy Świętej. Człowiek staje się osobą wchodząc w głębię powiązań z Trójcą⁷⁰. W szczególny sposób życie konsekrowane jest drogą przemiany człowieka poprzez pogłębianie relacji z Osobami Trójcy Świętej⁷¹. Z całą pewnością teologia XXI wieku powinna przeprowadzić własną krytykę różnych nurtów myśli humanistycznej w oparciu o teologiczną „koncentrację antropologiczną” wynikającą z prawdy o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Jedynej. Antropologia teologiczna musi być koniecznie powiązana ściśle z tajemnicą Trójcy Świętej⁷². Należy oczekiwać, że wiek XXI rozwinie trynitologię, że cała teologia będzie odpowiednio trynitarna.

W tradycyjnej trynitologii, za św. Augustynem, wykorzystywana jest metoda analogii, odnosząca się do wnętrza osoby ludzkiej lub do struktury społecznej (np. rodzina, ojciec rodziny). Wydaje się jednak, że trzeba postąpić odwrotnie, trzeba wyjść od struktury wewnątrztrynitarniej na podstawie informacji Objawienia, a następnie pogłębiać wiedzę o człowieku i społeczeństwie (np. rodzinie, o roli ojca rodziny, itp.). Pomimo przewagi tzw. teologii odgórznej, tego rodzaju refleksja jest jeszcze w stanie załazkowym. Rozwój pneumatologii, możliwy dzięki wprowadzeniu bogactwa myśli wschodniej, z pewnością pozwoli lepiej rozwinąć katolicką trynitologię, a w konsekwencji lepiej ukazać związek świata, ludzkości i Kościoła z Trójcą Świętą⁷³. „Rozwój teologii biblijnej i patrystycznej, który w ostatnich latach był szczególnie widoczny, powinien dostarczyć nowych

⁶⁹ R. Karwacki, *Od chrystomonizmu...*, s. 56.

⁷⁰ V.M. Pedrosa, *Cateqesis trinitaria*, [w:] X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T.(red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca 1992, (s. 222–244), s. 234.

⁷¹ Adhortacja Apostolska *Vita consacrata* ujmując syntetycznie trynitologiczną myśl IX Posiedzenia Ogólnego Zwyczajnego Synodu Biskupów z października 1994 roku; Por. N. Silanes, *Dimensión teológico-trinitaria de la Exhortación Apostólica*, „Vita Consacrata”, „Confer” 136(1996), (s. 587–609), s. 589.

⁷² F. Elizondo, *La antropología teológica y el pensar actual sobre lo humano. El interés actual de la antropología*, „Revista Española de Teología” 53(1993), nr 209–240, s. 217.

⁷³ P. Liszka, *Duch Święty...*, s. 87.

informacji i możliwości metodologicznych, które pozwolą nie tylko na precyzyjne odczytanie starożytnych i średniowiecznych tekstów, lecz przyczynią się skutecznie do prac nad tworzeniem wielkiej, integralnej pneumatologii ekumenicznej. Ważnym zadaniem pneumatologii początków trzeciego tysiąclecia jest zbadanie pola semantycznego greckiego terminu *ekpóreusis*, najpierw w jego istotnym znaczeniu, w odniesieniu do Ojca, a następnie w jego znaczeniu drugorzędnym, którego jednak nie można pominąć milczeniem, w odniesieniu do Syna”⁷⁴.

11. MARIOLOGIA OGNISKIEM SOCZEWKI SKUPIAJĄCYM OGÓŁ ZAGADNIEŃ TEOLOGICZNYCH

Rola Błogosławionej Dziewicy wyjaśniona została w tekstach soborowych w kontekście tajemnicy Słowa Wcielonego i Ciała Mistycznego. Mariologia chrystotypiczna została ubogacona mariologią eklezjotypiczną (Por. KK 54). Konstytucja dogmatyczna o Kościele nazywa Maryję Córką Syjonu (KK 55), pierwszy raz w dokumentach Kościoła została nazwana tym bardzo biblijnym pełnym treści imieniem. Głęboką refleksję nad tajemnicą Maryi Córki Syjonu przeprowadził lubelski biblista, Józef Kudasiewicz⁷⁵. Po soborze Paweł VI poprzez adhortację *Marialis Cultus* (2 II 1974 r.) uporządkował dotychczasową teologię maryjną i pobudził do dalszego jej rozwoju. Papież przypomniał zaakcentowaną mocno przez Sobór Watykański II prawdę, że „gdy Matka czci doznaje, to poznaje się, kocha i wielbi w sposób należyty i zachowuje się przykazania Syna” (KK 66), podkreślając, iż kult Najświętszej Dziewicy „staje się drogą do Chrystusa”, który jest „Bogiem i Panem, Zbawicielem i Jedynym Pośrednikiem” (MC 32)⁷⁶. Zdaniem Jana Pawła II, z tekstu Ewangelii widać, iż chodzi tu o „pośrednictwo macierzyńskie”, przejawiające się konkretnie „w trosce Maryi o ludzi, w wychodzeniu im naprzeciw w szerokiej skali ich potrzeb i niedostatków” (RM 21)⁷⁷. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (1987), nazywa posługę Maryi „pośrednictwem w Chrystusie” (nr 38), „uczestnictwem w tym jedynym źródle, którym jest pośrednictwo samego Chrystusa”⁷⁸.

Relacja Maryi z Trójcą Świętą stanowi klasyczny temat służący pogłębianiu znajomości misterium Jezusa. Stąd z kolei dokonuje się głębsze zrozumienie u Maryi macierzyństwa Bożego. Właśnie jako *Theotokos* jest włączona w misterium

⁷⁴ Tamże, s. 94.

⁷⁵ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 46.

⁷⁶ *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki Redemptoris Mater*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 129.

⁷⁷ Tamże, s. 130.

⁷⁸ F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Mariologia Eklezjologia*, Kraków 1999, s. 189.

Trójcy Świętej⁷⁹. Relacja ta wymaga jeszcze dalszej teologicznych refleksji. Postać Maryi staje się lepiej zrozumiałą w kontekście rozwijającej się po Soborze Watykańskim II pneumatologii. Jest ona swoistym objawieniem cech personalnych posiadanych przez Ducha Świętego: głębia duchowa, stwórcza moc życia, wspólnotowość, pośredniczenie, dialogiczność, środowisko spotkania. W ten sposób staje się wzorem dla wszystkich, nie tylko dla kobiet, lecz również dla mężczyzn. Na ten temat wiele pisali L. Boff i X. Pikaza⁸⁰.

12. NOWA EWANGELIZACJA

Misja Kościoła rozumiana jest zazwyczaj w wymiarze antropologicznym: zbawienie człowieka, przede wszystkim w aspekcie negatywnym, jako uchronienie przed potępieniem. Niewiele mówiono dotychczas o Trójcy Świętej, która jest źródłem misji. Źródłem wszystkiego jest Ojciec, od którego pochodzą Syn Boży i Duch Święty, którzy spełniają swoją misję zbawczą w świecie, przyciągając ludzi i cały świat do siebie. Mówienie, że nie można poznać istoty Boga prowadzi do tego, że brakuje punktu odniesienia, ostatecznego fundamentu dla mówienia o działaniu Osób Bożych w świecie. Pozostaje tylko mówienie o samych ludziach. Teologia została sprowadzona do eklezjologii, a nawet tylko do socjologii; teologia znika, a w jej miejsce pojawia się socjologia, psychologia, czy filologia. Sobór Watykański II, a później encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Missio* koncentrują się na rdzeniu Misterium, i misję rozumieją przede wszystkim jako działanie Osób Bożych, a stąd dopiero przechodzą do działań ludzi, którzy o tyle realizują misję, o ile są wszczępieni w Boga Trójjedynego i spełniają Boże polecenia. Wszelkie zbawcze działanie ludzi ma wymiar trynitarny⁸¹. W tym kontekście jawi się konieczność Kościoła. Misję przekazaną przez Boga-Osobę może realizować jednostka ludzka. Misję Trzech Osób w pełni może realizować tylko wspólnota, społeczność, która ma strukturę analogiczną do struktury Trójcy Świętej. Kościół jako misterium (mysterion), jako sakrament, uobecnia w sobie misję trynitarną, a raczej Bóg Trójjedyny kształtuje Kościół trynitarnie i tak też się nim posługuje, kształtując w ten sposób jego misję. Źródłem dla refleksji w tym kierunku jest Pismo św., liturgia i dotychczasowa tradycja teologiczna⁸².

Nie poddajemy się naciskowi filozofii Heideggera, który więzi człowieka w okowach czasu, skazując go na całkowitą realizację swego bytu jedynie w czasie. Człowiek współczesny sympatyzuje natomiast z ujęciem neoplatońskim, w którym

⁷⁹ M. Navarro Puerto, *María*, [w:] *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, nr 853–863, s. 855.

⁸⁰ Tamże, s. 857.

⁸¹ N. Silanes, *Misión, misiones*, [w:] *Diccionario Teológico...*, Salamanca 1992, (s. 879–890), s. 879.

⁸² Tamże, s. 880.

intellectus est supra tempus. Człowiek przełomu tysiącleci, pełen lęków, tęskni do przewyciężenia starego wieku, aby wkroczyć w wiek nowy. Chrześcijanin, wiedząc o tym, że jest stworzony z prochu ziemi, ale jest nie tylko ciałem, lecz również duchem, podejmuje wysiłek zmierzenia czasu kosmicznego chcąc być architektem czasu chrześcijańskiego. Pragnie swoim duchem, owym augustyńskim *distensio animi*, zjednoczyć trzy momenty czasowości. Nie ma beznadziejnych odwiecznych powrotów, lecz przemiana czasu w wieczność. Żyjemy już w pełni czasów i oczekujemy momentu końcowego dziejów rozpoczętych w akcie stworzenia. Początek należy tylko do Boga. Natomiast proces rozwoju dwóch splatających się ze sobą historii, czyli zbawczej działalności Boga i ludzkiej wolności, zależy od współpracy człowieka z Bogiem. Bóg przekazał człowiekowi źródłowy projekt, który chrześcijanin powinien realizować, projektując swoją przyszłość w Chrystusie. W ten sposób przyszłość nie nadchodzi jako niedające się przewidzieć fatum, lecz tworzona jest dzień po dniu poprzez łaskę i czyny człowieka. W ten sposób przyszłość budowana jest na sposób duchowy. Budowanie jej rozpoczyna się od końca, w oparciu o codzienność, w procesie nieustannej transcendencji. Każda chwila odnosi się do końcowej pełni, tworząc nieustanne napięcie eschatologiczne⁸³.

Encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et Ratio* włożona jest w perspektywę struktury chrześcijańskiej przyszłości. Podpisana została 14 września 1998, w końcówce drugiego tysiąclecia. Stanowi ona projekt kulturowy, obejmujący sobą projekty poszczególnych chrześcijan. Człowiek nie jest tylko pod-miotem, sub-jectum, ani też tylko przed-miotem, ob-jectum, lecz jest jednocześnie projektem, pro-jectum. W tym wymiarze człowiek jest bytem, który nadchodzi, który czyni siebie podczas wędrówki do wyznaczonego celu, który jest nie tylko jej zakończeniem, lecz treścią życia, czymś ze wszech miar upragnionym i umiłowanym. Projekt człowieka związany jest z najgłębszą prawdą o człowieku, który ciągle zachowuje swą tożsamość, ale w pełni tworzy ją tylko w rozciągłości czasowej, obejmując całą historię jego życia. Prawda o człowieku odczytywana być może we współpracy rozumu i wiary. Jan Paweł II zachęca do tego, aby chrześcijanie byli architektami człowieczego projektu na trzecie tysiąclecie, poprzez używanie rozumu i wiary, poprzez filozofię i teologię, w autentycznej współpracy. Wraz z ukazaniem się Encykliki *Fides et Ratio* rozpoczęło się trzecie tysiąclecie. Dokument ten można porównać z analogicznym dokumentem Leona XIII, ogłoszonym na końcu wieku XIX. Obaj papieże wskazują na św. Tomasza z Akwinu jako ideał filozofa i teologa chrześcijańskiego, który był wszczepiony w tradycję i ofiarował w swych dziełach nieustanną nowość. W jego dziełach i w dokumentach obu papieży jest pamięć przeszłości, świadomość ograniczeń teraźniejszości i optymistyczny projekt przyszłości. Jest to projekt dla ludzi pragnących być zdo-bywcami prawdy w mocy Bożej łaski⁸⁴.

⁸³ A. Lobato, *La Encíclica Fides et Ratio...*, s. 115.

⁸⁴ Tamże, s. 116.

Ewangelizacja nie może zatrzymać się u progu istoty chrześcijaństwa. Życie chrześcijan powinno być kształtowane przez Prawdę, nie tyle przez prawdę o Bogu, co raczej przez Tego, który jest Prawdą, przez Jezusa Chrystusa, przez Boga Trójjedynego. Kerygma nie może być jedynie paschalna, lecz *paschalno-trynitarna*. Tym bardziej katecheza, która idzie dalej niż kerygma.

ZAKOŃCZENIE

Teologia trzeciego tysiąclecia powinna podejmować zagadnienia związane z treścią wiary i odpowiadać na pytania formułowane nie tylko przez chrześcijan, lecz również przez ludzi różnych wyznań i różnych religii. Takie zawsze było zadanie teologii i takie pozostanie, w nowych uwarunkowaniach. Wskazania II Soboru Watykańskiego zostały uwzględnione, ale chyba jeszcze nie w pełni. Nadal traktaty teologii dogmatycznej, wykładane w kościelnych uczelniach, są zbyt mało powiązane z innymi traktatami. Trudno uwzględnić wszystkie aspekty, wszystkie płaszczyzny w każdym wykładzie, w każdym podręczniku. Trzeba to czynić w odpowiedni sposób, aby zachować specyfikę danego zagadnienia i nie mówić za każdym razem o wszystkim. Dziś jednak znajdujemy się pod tym względem w istotnie lepszej sytuacji. Nowe środki techniczne umożliwiają gromadzenie większej ilości materiału badawczego i konstruowanie struktur, w których może się spleść bardzo wiele płaszczyzn i wątków. To też jest nowe uwarunkowanie kulturowe, sprzyjające rozwojowi myśli i bardziej złożonemu porządkowaniu jej. Każde zagadnienie, każda dziedzina mogą być ukazane w pełnej sieci relacji z innymi zagadnieniami i dziedzinami. Rozwój teologii jest konieczny i możliwy.

CAMINOS DE DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II EN EL CONTEXTO DE LAS NUEVAS CIRCUNSTANCIAS RELIGIOSAS Y CULTURALES

Resumen

El desarrollo de la teología después del Concilio Vaticano II depende de varios acontecimientos culturales y religiosos. Los cambios eclesiales coinciden con los sociales. Desde la perspectiva de los cuarenta años de la clausura del Concilio podemos observar los cambios ocurridos y, al mismo tiempo, esperar los que van a venir. La teología, dependiendo de la cultura, intenta responder a las preguntas formuladas por la sociedad moderna. El desarrollo de las ciencias teológicas puede y debe influir en el modo de pensar del hombre moderno.

AKTUALNOŚĆ SOBOROWEJ NAUKI O KOŚCIELE

Nawet pobieżna analiza funkcjonowania Kościoła dziś, jego codziennego życia, bycia w świecie i wobec świata, odsłania ciągły brak dostatecznej znajomości soborowej doktryny i jej pogłębionej recepcji. Dlatego magisterium Kościoła w ostatnich latach coraz mocniej apeluje o ponowne odkrycie i rzetelną recepcję wielkiego bogactwa treści wypracowanych przez ojców *Vaticanum II*.

Jan Paweł II napisał w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (57): „W miarę upływu lat teksty soborowe nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła. Dzisiaj, po zakończeniu jubileuszu, szczególnie mocno odczuwam powinność ukazywania Soboru jako wielkiej łaski, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła w XX wieku: został on dany jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna”. Wcześniej, w *Tertio millennio adveniente* (36), papież apelował o analizę stanu recepcji soborowej nauki, a w swoim testamencie upomniał się o dalszą realizację *Vaticanum II*.

Według soborowego audytora, profesora Stefana Swieżawskiego, w naszym Kościele w Polsce „dotychczas jest o wiele za mało owocowania Soboru. Dekrety i konstytucje soborowe powinny być programem Kościoła na całe stulecie i tysiąclecie. To jest program na całą przyszłość. To powinien być fundament całego kształcenia chrześcijan obecnie. Niestety, tego nie widać. Zresztą nie chodzi o dekrety, ale o ducha i trzy modele eklezjologii: wspólnotowy, służebny i otwarty, które są nie bardzo realizowane”¹.

Osobiście jestem przekonany, że lepsze wdrażanie w życie soborowej eklezjologii to dziś także wymóg chwili i jeden z zasadniczych kroków na drodze przezwyciężenia obecnego kryzysu Kościoła w Polsce. Nie czas tu na penetrację jego objawów. Pozwolę sobie odesłać do artykułu ks. Romana Rogowskiego. Przedłożonej diagnozie stanu Kościoła w Polsce nadał tytuł „Kościół zagubiony”, a mottem uczynił słowa z księgi proroka Jeremiasza (14,18): „Nawet prorok i kapłan błędzą po kraju nic nie rozumiejąc”².

¹ Z prof. Stefanem Swieżawskim o Soborze rozmawia Violetta Kmiecik, [w:] *Sobór bliski – Sobór daleki. W trosce o Kościół*, t. 4, red. V. Kmiecik, A. Czaja, K. Kowalik, Lublin 2003, s. 39.

² R. Rogowski, *Kościół zagubiony*, „Przegląd Powszechny” 118(2001), nr 4, s. 52–64 i nr 5, s. 171–183. Pierwotnie tekst został wygłoszony podczas I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej

Słyszysz się coraz częściej w różnych formach: Bóg – tak, a Kościół – nie! Na różne sposoby doświadcza się zubożenia, wobec eklezjalnej rzeczywistości, zwłaszcza ludzi młodych. Okazuje się, że przeciętny wierny w naszym kraju nie rozumie Kościoła, nie wie, po co Kościół, jaka jest jego natura, gdzie się realizuje? Stąd wezwanie do lepszego zaznajomienia się z myślą Soboru, ale także do rzetelnego formowania w duchu soborowych założeń, ponieważ recepcji nie można ograniczać do poziomu realizacji litery Soboru. Potrzeba recepcji z myślą o *ridimensionamento* – sprowadzaniu rzeczy do właściwych wymiarów, a szczególnie z myślą o *aggiornamento* Kościoła, czyli bez statycznego przytaczania tego, co wypracowano i uchwalono czterdzieści lat temu. Trzeba mieć to poczucie, że jesteśmy dziś w innym świecie, w którym coraz bardziej dochodzą do głosu nowe punkty odniesienia i trzeba je uwzględnić w wychodzeniu do wiernych, oczywiście z poszanowaniem prawdy objawionej.

Wychodząc z takiego punktu widzenia zamierzam poniżej ukazać aktualność kilku idei przewodnich soborowej eklezjologii, idei, które podjęła i rozwinęła posoborowa myśl teologiczna, ale egzystencję Kościoła ciągle zbyt słabo przenikają i kształtują³. Ze względu na ramy czasowe wystąpienia, ograniczę się zasadniczo do idei zawartych w *Lumen gentium*, do tych, które w moim przekonaniu mogą być bardzo pomocne w budzeniu i potęgowaniu u wiernych świadomości bycia Kościołem, jego umiłowania, dobrego wdrażania wiernych w życie i misję Kościoła oraz wiązania ich ze wspólnotą lokalną.

Z pewnością po upływie czterdziestu lat od zakończenia Soboru, byłoby dobrze zorganizować bardziej wnikliwe i wszechstronne studia nad stanem recepcji i aktualnością soborowej eklezjologii w życiu dzisiejszego Kościoła. Tę sugestię zgłaszam jako wartą podjęcia w badaniach naukowych z różnych dziedzin teologii. Potrzeba też wnikliwych analiz obecnej sytuacji Kościoła w Polsce. Jej diagnozowanie, odważne, krytyczne, to *conditio sine qua non* dojrzałej i głębokiej odnowy.

1. INTERPRETACJA SENSU, POCHODZENIA I WARTOŚCI KOŚCIOŁA

Dzisiejszy człowiek, zwłaszcza młody, nieraz lekceważy znaczenie Kościoła w swoim życiu, dlatego że nie rozumie, po co jest i co może dać. Tymczasem ojcowie Soboru swój wykład o Kościele (odpowiedź na pytanie: *Ecclesia, quid dicis*

w Kiekrzu–Poznaniu, 22 listopada 2000 roku, a mianowicie pt.: *Katolicyzm polski na przełomie wieków: mity – rzeczywistość – obawy – nadzieje*.

³ Por. A. Czaja, *O stanie recepcji „Lumen gentium”*, [w:] *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji „Lumen gentium” i „Unitatis redintegratio”*, red. A. Czaja, L. Górka, V. Kmiecik, Lublin 2005, s. 87–100.

de te ipsa?) rozpoczynają właśnie od wyjaśnienia jego sensu. Dają do zrozumienia, że Kościół nie jest celem samym w sobie i że nie można budować Kościoła dla niego samego, ale z myślą o dobru całej ludzkiej społeczności. Zasadniczym przedmiotem zainteresowania Kościoła jest życie Boże w człowieku (por. KK 2), głoszenie i krzewienie królestwa Bożego wśród wszystkich narodów ziemi (por. KK 5). Powołany jest do tego, aby udzielać ludziom owoców Chrystusowego odkupienia (por. KK 8), aby realizować w świecie posługę jednania człowieka z Bogiem i ludzi między sobą; ma przedłużać posłanie Chrystusa – Światłości narodów. Oznacza to, że Kościół nie jest jedynym miejscem zbawienia ani jego dysponentem, lecz znakiem i narzędziem zbawienia (por. KK 1); załącznikiem królestwa Bożego na ziemi (por. KK 5). Krótko mówiąc ma stanowić sakrament komunii Boga z ludźmi. „Chodzi mianowicie o to, aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślej więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również z Chrystusem” (KK 1). Jako taki, Kościół jest ze swej natury misyjny; ma służebny charakter wobec każdego człowieka i całego świata.

Te podstawowe stwierdzenia ojców Soboru są nie do przecenienia. Pokazują, w jakim znaczeniu człowiek jest drogą Kościoła (por. *Redemptor hominis* 14) i dlatego Kościół nie może zrezygnować z troski o niego; dlatego nie chodzi o to, by budować silny i bogaty Kościół, w znaczeniu mocnych struktur i sprawnej organizacji celem skutecznego konkurencyjnego i rywalizacji ze światem. Dają do zrozumienia, że zadaniem Kościoła jest niepowtarzalna posługa jednania człowieka z Bogiem celem obdarowania ludzkości zbawieniem (por. *Ecclesia in Europa* 20). Stanowi ona istotę posłannictwa Kościoła i jej powinno być podporządkowane wszelkie działanie w Kościele. Obok hierarchii prawd powinna istnieć w Kościele hierarchia działań duszpasterskich. W jej kształtowaniu trzeba zatroszczyć się o to, aby zdecydowanie dać pierwszeństwo temu, co naprawdę służy wiązaniu człowieka z Bogiem. Inaczej realizacja zbawczego posłannictwa Kościoła może przybrać karykaturalne formy.

Drugim ważkim krokiem w soborowej interpretacji eklezjalnej rzeczywistości jest w *Lumen gentium* podkreślenie boskiego pochodzenia Kościoła i bardzo wyraźne ukazanie go jako dzieła Trzech, a mianowicie: fundacja Ojca, Ciało i zarazem Oblubienica Chrystusa oraz Świątynia Ducha Świętego (por. KK 2–4). To ukazanie Kościoła jako ludu zjednoczonego „jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK 4) jest bardzo ważne z dwóch względów. Po pierwsze pokazuje, jak bardzo Kościół różni się od jakiegokolwiek społeczności ludzkiej. O tym się niestety bardzo często zapomina, że Kościół to dzieło bardziej Boskie, aniżeli ludzkie i że właśnie z tej racji bramy piekielne nie przemogą go. Po drugie w ramach trynitarnego interpretacji genezy Kościoła pełniej wybrzmiewa jej chrystocentryzm. Wychodząc od idei Kościoła w odwiecznym zamyśle Boga (od tzw. myślnego preegzystencji Kościoła), sięgając do wczesnochrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata ze względu na Kościół, odsłaniając dalej kolejne etapy

przygotowania Kościoła w dziejach Narodu Wybranego, stawia się w centrum wydarzenie Chrystusa. Można lepiej pokazać, jak Kościół poczyną się we wcieleniu Bożego Syna, w misterium paschalnym się rodzi, a objawia światu w dniu Pięćdziesiątnicy. Znaczące jest także zaakcentowanie roli Ducha Świętego w istnieniu Kościoła, a bardziej jeszcze w jego urzeczywistnianiu w życiu konkretnego człowieka i całych pokoleń ludzkich, czyli w ramach tzw. permanentnej eklezjogenezy, w której działanie Boskiego Ożywiciela polega na utrzymywaniu Kościoła w ciągłej młodości poprzez prowadzenie ludzi do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem (por. KK 4; 31). Pozwala to nam dostrzec prawdziwą Matkę Kościoła, nie w Maryi, lecz w Duchu Świętym. Maryja jest duchową Matką Kościoła, pierwowzorem naszego bycia członkiem Kościoła; „współdziała swą macierzyńską miłością w rodzeniu i wychowaniu synów i córek Kościoła-Matki” (*Redemptoris Mater* 44); jako taka jest Wspomożeniem wiernych. Natomiast Duch Święty rodzi nas do życia w Chrystusie, Boże życie w nas karmi i rozwija⁴.

Tak ujęty sens i geneza Kościoła mogą dziś pomóc na nowo dostrzec w Kościele wielki dar Boga dla świata i każdego człowieka, tzn. Boski ratunek dla ludzkiego pogubienia w świecie i jego niepowtarzalną wartość. W kontekście obecnego niepokoju, niepewności, konfliktów, terroryzmu i eskalacji zła, a także w sytuacji stale wzrastającej niesprawiedliwości, choćby w korzystaniu z dóbr naturalnych i przez człowieka wypracowanych, Kościół oznacza wielką szansę, zaczyn, środek i wzór dla budowania pokojowego współistnienia i cywilizacji miłości. On to „działalnością swoją sprawia – stwierdzają ojcowie soboru – że cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, wszystko to nie tylko nie ginie, lecz doznaje ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka” (KK 17). Jeśli się jeszcze pokaże, jak Kościół rozwija się w ciągłej dynamice przyjmowania od Boga⁵ i dzielenia się Jego darami z innymi, a więc nie na drodze konsumpcji, lecz na drodze otwierania się na Miłość i miłowania, nie trzeba będzie stwarzać dodatkowej motywacji, by przekonać do Kościoła i pobudzić do realizacji jego posłannictwa. Niejako z drugiej strony trzeba urabiać świadomość, że soborowa wizja Kościoła służebnego zakłada Kościół otwarty na cały rodzaj ludzki, a zwłaszcza na ludzi dobrej woli. Świat jest Kościołowi zadany. Nie chodzi więc

⁴ Zob. szerzej A. Czaja, „Matka Kościoła” w perspektywie eklezjologii *communio*, „*Salvatoris Mater*” 14(2002), s. 79–84.

⁵ Jest to zasadnicza teza eklezjologii papieża Benedykta XVI. Włącza tu w tok rozumowania lansowaną przez siebie zasadę pierwszeństwa przyjmowania przed działaniem (*Primat des Empfangens*), w myśl której człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje. Twierdzi, że w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii „na pierwszym planie nie stoi zgrupowanie ludzi, tylko dar Boży, który człowieka zwraca ku nowemu istnieniu, którego sam sobie dać nie może, ku wspólnotcie, którą może jedynie przyjąć”. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 281.

o ucieczkę od świata, lecz wyjście do świata i dialogu z nim. Bez przyjęcia tego stanu rzeczy trudno przezwyciężyć jakiegokolwiek wrogie nastawienie do świata i związaną z nim wizję Kościoła walczącego (*Ecclesia militans*).

2. INTERPRETACJA TEANDRYCZNEJ NATURY I ZŁOŻONOŚCI STRUKTURY KOŚCIOŁA

O wyjątkowości natury Kościoła stanowi jego teandryczność, tzn. jego bosko-ludzki charakter. Wskutek tego Kościół stanowi jedną złożoną rzeczywistość, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego, i na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego (por. KK 8). W przeszłości brak dostatecznego respektowania tej podstawowej prawdy o Kościele skazywał eklezjologię na bezdroża, a w życiu Kościoła rodził gorzkie owoce w postaci z jednej strony ruchów heterodoksyjnych, a z drugiej – takie układanie życia Kościoła jakoby stanowił monarchię, *imitatio imperi* i *societas inaequalium*. Dzisiaj prawdy tej nie wystarczy uznawać. Powinna torować drogę do większego otwarcia na rzeczywistość łaski w Kościele, na różnorodność form wzrostu królestwa Bożego wewnątrz eklezjalnej wspólnoty, a nade wszystko na dynamizm Bożego działania.

Otwarcie na Boskie działanie jest nam szczególnie potrzebne w sytuacji, gdy deizm coraz bardziej wkrada się w szeregi kościelnej społeczności. Wielu żyje dziś tak, jakby Boga z nami nie było. Wielu przypomina sobie o Nim najczęściej w sytuacjach doświadczania własnych ograniczeń i bezradności. Stąd, w adhortacji *Ecclesia in Europa* (nr 27) Jan Paweł II apeluje: „[...]od Kościoła w Europie wymaga się, by zachowywał pewność, że Pan – poprzez dar swego Ducha – jest zawsze obecny i działa w nim i w historii ludzkości”. Trzeba nam pamiętać, że w kształtowaniu eklezjalnej rzeczywistości nie jesteśmy zdani tylko na własne siły i własną aktywność. Co więcej, Kościół jest owocem Boskiej inicjatywy i aktywności; jego źródłem jest samoudzielanie się Boga człowiekowi, a mianowicie w Jezusie Chrystusie za sprawą Ducha Świętego. Dlatego trzeba dać pierwszeństwo kontemplacji Bożego oblicza przed jakąkolwiek ludzką aktywnością (por. *Novo millennio ineunte* 43)⁶. Nie przypadkowo wołają papież Jan Paweł II

⁶ W przemówieniu do uczestników XI Meetingu Przyjaźni Narodów, 1 września 1990 roku obecny papież Benedykt XVI mówił wyraźnie: „Aktywista; ten, kto chce wszystko budować sam, jest przeciwieństwem tego, kto admiruje. Aktywista stawia granice własnemu rozumowi i w ten sposób traci z oczu Tajemnicę. Im bardziej poszerza się w Kościele krąg spraw ustalonych samych przez się i zrobionych samoistnie, tym bardziej staje się on dla nas ciasny. Wyzwalający wymiar Kościoła nie jest zbudowany z tego, co my sami robimy, ale z tego, co nam wszystkim jest darowane; tego, co nie pochodzi z naszej woli i inwencji, ale nas poprzedza, jest przyjściem do nas tego, co jest niewyobrażalne i »większe od naszego serca«. Cyt. za A. Torielli, *Ratzinger strażnik wiary*, przeł. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 123 n.

i Benedykt XVI o otwarciu drzwi Chrystusowi. Tam, gdzie nie ma żywej więzi z Chrystusem, tam nie ma Kościoła.

W tym względzie myśl Soboru jest szczególnie wymowna, ale też – w moim przekonaniu – niedoceniona. Godzi się nam po czterdziestu latach bardziej zauważyć, że najgłębszą tajemnicę Kościoła ojcowie Soboru upatrują, podobnie jak św. Paweł (por. Ga 2,20) i św. Jan (J 15,1–10) oraz wielu pisarzy starożytności chrześcijańskiej, w niesamowitej *inegzystencji*, tzn. we wszczepieniu i trwaniu człowieka w Chrystusie (por. KK 7). Zwracają na to uwagę m.in. w ramach wykładni biblijnych obrazów i metafor (por. KK 5–6). Wyjaśniają, że jeśli cały Kościół to trzoda, wówczas Chrystus jest Pasterzem, jeśli Kościół owczarnią, to Chrystus Bramą, jeśli Kościół rolą uprawną, to Chrystus Winnym krzewem, gdy Kościół budowlą Bożą, wówczas Chrystus Kamieniem węgielnym, Kościół – Oblubienicą, wtedy Chrystus – Oblubieńcem, itd. Konieczność więzi z Chrystusem podkreślają również w wyjaśnianiu trudnej kwestii przynależności do Chrystusowego Kościoła. Mowa jest wyraźnie o potrzebie trwania w łonie Kościoła „sercem”, a nie tylko „ciałem” (por. KK 14). Chodzi o żywą, osobową więź z Chrystusem. Co z tego wynika? Nie wystarczy wiązać ludzi z określonymi artykułami wiary; w całej posłudze duszpasterskiej priorytetem powinna być troska o wiarę podmiotową. Tej sugestii soborowej eklezjologii nie można dziś przeoczyć. Ma ją na uwadze Ratzinger, gdy mówi, że chrześcijaństwo jest osobą⁷. Niestety ciągle przesadnie wiąże się wiernych z doktryną, a za mało z Chrystusem. Nie można się wtedy dziwić, że Chrystus nie jest Tym pierwszym w życiu chrześcijanina.

Mocując się z wyrażeniem na różne sposoby bosko-ludzkiego złożenia znamionującego naturę Kościoła, ojcowie Soboru zrezygnowali z podania definicji eklezjalnej rzeczywistości. Choć przypominają tzw. trynitarną definicję św. Cypriana (por. KK 4), nawiązują do definicji Bellarmina (por. KK 14) i Möhlera (por. KK 8), a we wstępie *Gaudium et spes*, krótko werbalizują zasadniczą myśl o Kościele z *Lumen gentium*⁸, zdecydowanie promują formę wypowiedzenia tajemnicy Kościoła za pomocą komplementarnej interpretacji wielu biblijnych metafor i obrazów. W ten sposób upominają się o to, aby w wyrażaniu misteryjnej rzeczywistości Kościoła nie stosować jakiegś jednej formy wyrazu, ponieważ wówczas ta jedna forma zbyt mocno wiąże treść, ogranicza jej bogactwo. Gdy zatem dziś ciągle jeszcze najczęściej operuje się w mówieniu o Kościele dwoma kategoriami: „Ciało Chrystusa” i „lud Boży”, nie można się dziwić, że rozumienie Kościoła jest nieraz zbyt naturalistyczne, socjologiczne, innym razem zbyt mistyczne,

⁷ W wykładzie w Foggi (21 X 1985) wyjaśniał: „Kościół nie jest aparatem, zwykłą instytucją, ani tym bardziej jednym z bytów socjologicznych; jest osobą”, cyt. za Tornielli, dz. cyt., s. 94.

⁸ „[...] wspólnota [...] ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawić je wszystkim” (KDK 1).

a na domiar złego krzywe, gdy nie postrzega się Kościoła jako prawdziwego Ciała Chrystusa, lecz mówi się o niejako Ciele Chrystusa.

II Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów w Rzymie, w 1985 roku, upomniało się o kategorię „communio” w interpretacji tajemnicy Kościoła, dostrzegając w niej ideę centralną i podstawową w dokumentach *Vaticanum II* (por. *Relatio finalis II,C,1*). Niestety szerszej recepcji tej części soborowej eklezjologii ciągle jeszcze nie widać. Zresztą nie chodzi tylko o lepsze wdrażanie eklezjologii *communio* w życie kościelnej społeczności. Nawet niektóre teoretyczne jej opracowania i prezentacje są bardzo powierzchowne, a nawet błędne.

Tymczasem w tej godzinie historii, tak dla refleksji o Kościele, jak i życia Kościoła, eklezjologia *communio* wydaje się mieć wyjątkowe znaczenie. „Wspólnota/Communio” to dla współczesnego człowieka, nie tylko młodego, słowo o szczególnej mocy przyciągania. Trzeba tym bardziej dobrze zinterpretować jego zastosowanie do wypowiedzenia rzeczywistości Kościoła. Rozumieniu współczesnego człowieka bliższe jest bowiem fałszywe ujęcie: kościelna komunია jako „konfraternia” czy „wolny kościół” (*Free church*), które realizację Kościoła wiąże zdecydowanie bardziej z ludzką kreatywnością⁹. Trzeba dlatego precyzyjnie rozwijać soborową wykładnię, w myśl której *communio* nie wyraża na pierwszym miejscu struktury Kościoła; wskazuje na źródło, z którego Kościół bierze początek i dla którego żyje; wypowiada transcendentną rzeczywistość zbawczą, która jest udziałem człowieka. Chodzi mianowicie o osobową więź człowieka z Chrystusem, a przez nią z innymi ludźmi, zapoczątkowaną przez wiarę i skierowaną do pełni eschatologicznej (por. *Communione notio* 3). Jako taka kościelna komunია oznacza wspólnotę obdarowanych udziałem w Boskim życiu i nie można jej zestawiać z jakąkolwiek ludzką wspólnotą, organizacją, stowarzyszeniem, czy zgromadzeniem. Jej źródłem nie jest konsens, ugoda, lecz ścisłe osobowe związanie, zjednoczenie z Jezusem, którego wzorem, źródłem i celem jest jedność Syna z Ojcem w darze Ducha Świętego (por. *Christifideles laici* 18). Nie chodzi zatem o więzy natury moralnej, lecz bytowej, o dar (*donum*) udziału (*participatio*) w życiu Trójjedynego (por. KK 2). Uczestnictwo to stanowi samą istotę eklezjalnej wspólnoty. Oznacza dostęp do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym (por. Ef 2,18) i jako takie czyni człowieka już na ziemi prawdziwie świętym¹⁰.

W ramach takiej soborowej interpretacji Kościoła jako *communio sanctorum*, czyli komunii urzeczywistniającej się na drodze przyjmowania w wierze Boskich darów: łaski i prawdy, można lepiej ukazać dzisiejszym wiernym znaczenie

⁹ Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa Struga 1986, s. 136.

¹⁰ Zob. szerzej A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w posoborowych dokumentach*, [w:] *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 109–133.

wiary, słowa Bożego i sakramentów. Nietrudno też wyjaśnić, dlaczego Kościół nie może dać się zepchnąć na poziom filantropii i akcji charytatywnej. Świat widzi w tym obszarze wiele zadań dla Kościoła i z pewnością Kościół nie może się z nich zwalniać. Jednak cóż może dać chrześcijanin światu, jeśli najpierw nie napęlni się Chrystusem. Cóż dałby Piotr chromemu od urodzenia, gdyby najpierw nie przyjął i nie nosił w sercu Chrystusa? „Nie mam srebra ani złota – powiedział – ale co mam, to ci daję: W imię Jezusa Nazarejczyka – chodź!” (Dz 3,6). Chrześcijańskie życie rozwija się w dialektyce przyjmowania od Boga i dopiero wtórnie dzielenia się z innymi tym, co się przyjęło¹¹. Jezus mówi wyraźnie do Piotra: „Jeśli Cię nie umyję nie będziesz miał udziału ze Mną” (J 13,8). To znaczy, że jeśli nie przyjmie Chrystusowej posługi przestanie być Jego uczniem. Tu widać jak bardzo na naszej żywej wierze, czyli osobowym akcie otwarcia się na Chrystusa, na korzystaniu ze stołu słowa Bożego i ze skarbnicy sakramentów opiera się chrześcijańska tożsamość i posłannictwo¹². Dobrze to pokazując można u wiernych rozwinąć solidną motywację nieustannej troski o żywą wiarę oraz chętnie czerpanie z pełni Bożej łaski i prawdy. Można wyjaśnić wiernym, w jakim znaczeniu nas nie stać na „luksus” marnotrawienia Boskich darów. Tu też widzę dużą szansę obudzenia i właściwego kształtowania aktywnego uczestnictwa (*participatio actiosa*) wiernych w liturgii¹³ oraz dzielenia się Chrystusem i Jego Ewangelią.

Gdy zaś idzie o strukturę Kościoła nie można zapomnieć o ukazywaniu ścisłego związku Kościoła pielgrzymującego z Kościołem chwalebnym i oczyszczającym się. Będzie też dobrze wyjaśnić, dlaczego od czasu Soboru nie mówi się już o Kościele walczącym, cierpiącym i tryumfującym. W omawianiu struktury Kościoła pielgrzymującego trzeba przede wszystkim wyjaśniać, dlaczego nie można postrzegać Kościoła jako sumy, czy federacji Kościołów lokalnych i co oznacza eklesjologiczna perychoreza, czyli współprzenikanie się, wzajemne zadomowienie Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego.

¹¹ Przed laty Ratzinger pisał wyraźnie: „Kościół najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary, który staje się dla nich życiem”; *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 288.

¹² Według Ratzingera Kościół nie jest zbudowany z tego, co my robimy, ale z tego, co nam wszystkim jest darowane; o jego żywotności decyduje bardziej *contemplatio*, aniżeli ludzkie *actio*. „[...] struktury pozostają rzeczami drugorzędnymi [...] i gdy będzie ewentualnie taka potrzeba, muszą zniknąć, aby nie przerodziły się, by tak rzec, w Kościół. [...] Jedynym elementem instytucjonalnym koniecznym dla Kościoła jest ten dany mu przez Pana: struktura sakramentalna ludu Bożego ześrodkowana na Eucharystii”, cyt. za Tornielli, dz. cyt., s. 124 n.

¹³ Zdaniem Ratzingera potrzebujemy dziś nowej świadomości liturgicznej, abyśmy w niej nie szukali samorealizacji i abyśmy znów nauczyli się w niej widzieć Boży dar i zarazem żywe dziedzictwo wiary minionych wieków. Musi zniknąć osobliwe i samowolne konstruowanie liturgii, ponieważ ma charakter „z góry ustalony”, a nie „dowolny” i trzeba obudzić wewnętrzny zmysł *sacrum*. Soborowego *participatio actiosa* nie można dalej interpretować bez uznania siebie za otrzymującego, a nie konstruującego. Por. *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 382–384.

3. INTERPRETACJA RÓWNOŚCI I ZRÓŻNICOWANIA CZŁONKÓW LUDU BOŻEGO

Omawiając społeczny wymiar urzeczywistniania się Kościoła ojcowie Soboru sięgnęli przede wszystkim po biblijno-patrystyczną ideę ludu Bożego (por. KK 9). Pokazali jednak, że ów nowy lud Boży jest równocześnie mesjański i kapłański, a jako taki stanowi wspólnotę wiernych, tzn. namaszczonych Duchem Świętym (por. Dz 11,26). Jako „dusza”, czyli zasada życia Kościoła (por. KK 7) Duch Święty kształtuje tożsamość każdego członka Chrystusowego Ciała. Sprawia, że wszyscy od dnia chrztu wcieleni w Chrystusa i ukonstytuowani jako lud Boży są uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa i jako tacy wezwani do sprawowania właściwego całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwa w Kościele i w świecie (por. KK 31).

Oznacza to, że w Kościele nie ma równych i równiejszych; nie może też być czynnych i biernych. Eklezjalna codzienność jest jednak inna. Mimo upływu czterdziestu lat, nie udało się przewyciężyć podziału pośród wiernych na nauczających i słuchających, tzn. stanowiących przedmiot duszpasterskiej troski. I sytuacja nie zmienia się zbyt, mimo dużego obudzenia świadomości bycia Kościołem wśród wielu wiernych. Potrzeba rozwinąć u świeckich poczucie większej odpowiedzialności za Kościół, a niejako z drugiej strony, uleczyć wielu duchownych z podejrzliwości i braku zaufania wobec świeckich. Tego nie da się jednak dokonać bez solidniejszego uświadomienia podmiotowego charakteru członkostwa wszystkich w Kościele, a soborowa myśl ma w tym względzie wiele do zaoferowania. Podpowiada, że we wspólnocie mesjańskiego ludu Bożego, którą znamionuje różnorodność stanów, łask, posług i działań, nie ma żadnej nierówności, ponieważ wszystko sprawia jeden i ten sam Duch (por. 1Kor 12,11) i wszyscy są kimś jednym w Chrystusie (por. Ga 3,28). Wspólna jest godność wszystkich wynikająca z ich odrodzenia się w Chrystusie, wspólna łaska dzieci Bożych, wspólne braterstwo w Chrystusie, powołanie do świętości i zbawienia, do działalności mającej na celu uświęcenie świata i budowanie Kościoła (por. KK 32).

Natomiast zróżnicowanie wiernych wynika z różnorodnego obdarowania Boskimi darami i ono jest u podstaw wyodrębnienia w społeczności wiernych trzech stanów: duchownego, świeckiego i zakonnego. Soborowe określenie ich specyfiki i tożsamości z pewnością wymaga dopełnienia. Najpierw jednak trzeba dostrzec do szerokich kręgów wiernych z tymi treściami, które na soborze wyraźnie sformułowano. Trzeba poszczególnym stanom precyzyjnie wyjaśniać specyfikę ich posłannictwa, a mianowicie, że świeccy mają podejmować w świecie, przez życie rodzinne, aktywność zawodową i działalność społeczną, współdziałanie w stwórczym dziele Boga, a poprzez wyzwalanie stworzenia ze zła i grzechu otwierać je na pełnię królestwa Bożego; że duchowni przeznaczeni są do służby

świętej w społeczności Kościoła, a mianowicie jako uzdolnieni (mocą Ducha) do działania w zastępstwie Chrystusa i że Bóg powołuje niektórych chrześcijan do stanu zakonnego, aby w życiu Kościoła, korzystając ze szczególnego daru rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, byli żywym znakiem królestwa Bożego (por. KK 31–45).

W sytuacji wzrastającego w społeczeństwie polskim antyklerykalizmu potrzeba też wyjaśniać sens i ukazywać wartość urzędu w Kościele. Wartą szczególnego podjęcia jest zasadnicza myśl z *Lumen gentium* (nr 18), że „Chrystus Pan dla pasterzowania Ludowi Bożemu i ustawicznego ludu tego pomnażania ustanowił w Kościele swym rozmaite posługi święte”. Piękne rozwinięcie można znaleźć m.in. w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Nikt nie może sam sobie udzielić łaski, ale musi być ona dana i ofiarowana. Zakłada to szafarzy łaski, upoważnionych i uzdolnionych przez Chrystusa. Od Niego otrzymują oni «świętą władzę» działania *in persona Christi Capitis*” (875; por. *Pastores dabo vobis* 17).

Wskazując na wartość małych wspólnot w łonie Kościoła lokalnego¹⁴, trzeba dziś informować o tym, co warunkuje ich eklezjalność. Trzeba mówić o konieczności przyjmowania całego depozytu wiary, karmienia się słowem Bożym i sakramentami, trwania przy swoich pasterzach oraz kształtowania wspólnoty otwartej, tzn. wspólnoty ewangelizującej, związanej z parafią i innymi wspólnotami, bez jakiegokolwiek formy zaborczości wobec swoich członków (por. KK 14; *Christifideles laici* 30).

POST SCRIPTUM

Zakończenia i podsumowania referatu od samego początku nie przewidywałem. Trudno bowiem podsumować refleksję, gdy ma się świadomość, jak wiele istotnego materiału trzeba było zostawić na boku (zwłaszcza z konstytucji *Gaudium et spes*) i że w swoim wyborze takich a nie innych treści, zasadnicze kryterium było na wskroś subiektywne, tj. własne doświadczenie Kościoła. Oto jednak końcowy wniosek: eklezjologia *Vaticanum II* jest aktualna nie tylko z tego powodu, że nas

¹⁴ Wartość małych wspólnot upatruje się najczęściej w tym, że wychodzą naprzeciw zapotrzebowaniom współczesnego człowieka i umożliwiają bezpośredni kontakt wszystkich członków. Dzięki temu stwarzają szansę aktywnej egzystencji i efektywnego działania we wspólnym byciu wewnątrz Kościoła na bazie przejścia od anonimowości i przerostów administracyjnych w stronę chrześcijaństwa wspólnotowego. Przekazowi ewangelicznemu potrafią nadać ładunek bardziej egzystencjalny, a codziennej egzystencji – charakter bardziej ewangeliczny. Swoich członków mogą efektywniej chronić przed zgubnymi wpływami świata. Mogą skuteczniej korygować wadliwe ich postawy, np. myślenie i zachowanie „stadne” (tak samo robią inni), konformistyczne (bo tak mi wygodniej), indywidualistyczne (bo tak mi się podoba), czy liberalne (bo jestem wolny i robię, co chcę).

obliguje do momentu zwołania nowego soboru; rzuca wiele cennego światła na drogę odnowy dzisiejszego Kościoła, nie tylko w Polsce.

L'ATTUALITÀ DELL'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA CHIESA

Riassunto

Il presente articolo dimostra l'attualità di alcune idee essenziali dell'ecclesiologia conciliare sviluppate chiaramente nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa.

L'autore dell'articolo ritiene che dalla loro buona conoscenza e dalla loro assimilazione profonda, che prende in considerazione nuovi punti di riferimento e di sfida, dipende il rinnovo dello spirito e della vita nella Chiesa contemporanea.

Riporta inoltre, nell'attuale situazione della Chiesa Polacca, le idee attinenti all'interpretazione del significato, della provenienza e del valore della Chiesa, le idee attinenti alla sua natura teandrica e al complesso delle sue strutture e le idee riguardanti l'uguaglianza e la diversità dei suoi membri.

In fine, secondo l'autore, dalla loro migliore introduzione nella vita dipende sia l'ulteriore sviluppo della consapevolezza dei credenti di essere Chiesa, sia la crescita della responsabilità per la Chiesa e dell'impegno dei fedeli nella sua missione salvifica.

Ks. Lucjan Balter SAC
Ołtarzew

SOBÓR WATYKAŃSKI II

ODCZYTYWANY PRZEZ JANA PAWŁA II

Refleksję niniejszą wypada podzielić, zgodnie z jej tytułem, na trzy części poświęcone kolejno Soborowi Watykańskiemu II, Janowi Pawłowi II i wnioskom (sugestiom) lub postulatom wynikającym z powyższych rozważań.

1. SOBÓR WATYKAŃSKI II

Sobór Watykański II doczekał się już niezliczonej ilości najróżnorodniejszych opracowań. Nie chodzi więc o ich referowanie, byłoby ono bowiem nie tylko bezsensowne, ale po prostu niemożliwe, ale o bardziej całościowe, panoramiczne spojrzenie wstecz celem uświadomienia sobie związanych z nim treści i wydarzeń. Takie całościowe spojrzenie na Sobór ułatwiają obecnie dotyczące go ściśle dokumenty, wydane przez Watykan w dwóch wielkich seriach: przedsoborowej¹ i soborowej², które pozwalają śledzić wszystkie związane z Soborem wydarzenia, przepracowywane stopniowo teksty, wypowiedzi Ojców soborowych, nanoszone przez nich poprawki, głosowania itd. – niemal dzień po dniu. Śmiało można powiedzieć, iż żaden sobór w dziejach Kościoła nie doczekał się tak rzetelnej i dokładnej, udostępnionej wszystkim bez wyjątku, dokumentacji³. Wnikliwe wnikanie w sugestie poszczególnych Ojców i nanoszone przez nich poprawki pozwala badaczowi tych tekstów lepiej zrozumieć sens i wymowę każdego z analizowanych dokumentów, uchwalonych ostatecznie przez Sobór. Takiej możliwości nie dawały teologom poprzednie sobory, w odniesieniu do których panowała w Kościele ogólna zasada, iż należy ich orzeczenia brać dosłownie, nie wnikając żadną miarą w zamysł autora czy ustawodawcy.

¹ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I: *Antepreparatoria*, Series II: *Praeparatoria*, Libreria Ed. Vaticana 1960–1969 (łącznie 23 tomy).

² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Libreria Ed. Vaticana 1970–1978 (25 tomów).

³ Godne uwagi jest to, że na kartach tytułowych niektórych tomów widnieje nadal dawny dopisek: *sub secreto*, sygnalizujący Ojcom konieczność zachowania dyskrecji w ramach prac nad dokumentami „roboczymi”.

Wiadomo powszechnie, że ranga poszczególnych dokumentów soborowych nie jest jednakowa. Najważniejszymi spośród ogłoszonych przez Sobór Watykański II szesnastu dokumentów są (cztery) Konstytucje. Wiążą się z nimi dosyć ściśle, albo raczej je rozwijają, konkretne Dekrety (w liczbie 9-ciu). I wreszcie mamy trzy Deklaracje, które – jak sama nazwa wskazuje – są poniekąd tylko oficjalnymi oświadczeniami Soboru (Kościoła zgromadzonego na Soborze) w danej konkretnej kwestii. Zanim zajmiemy się tymi dokumentami, spójrzmy jednak krótko na dzieje Soboru, pozwól one bowiem lepiej zrozumieć wagę i treść poszczególnych orzeczeń soborowych.

Zapowiedziany przez papieża Jana XXIII dnia 25 stycznia 1959 roku sobór powszechny został początkowo potraktowany jako sobór „zjednoczeniowy”, czyli mający zgromadzić w jedno wszystkie podzielone Kościoły chrześcijańskie. Na takie rozumienie oficjalnej wypowiedzi papieża wpłynęły zasadniczo dwie okoliczności: przede wszystkim data jego ogłoszenia, czyli dzień, w którym kończył się doroczny Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, a także użyta przez niego tradycyjna, względnie oficjalna, nazwa: „sobór ekumeniczny”. W trakcie prac przygotowawczych do Soboru dosyć szybko jednak się wyjaśniło, iż jest to grube nieporozumienie, albowiem faktyczne zjednoczenie chrześcijan nie tylko wymaga dobrej woli wszystkich zainteresowanych tą sprawą, ale przede wszystkim owocnego działania Ducha Świętego, który przemienia swą łaską serca i umysły wierzących. Sprawa zjednoczenia chrześcijan leżała niewątpliwie mocno na sercu papieżowi, ale on sam także szybko pojął, iż uprzednim jej warunkiem jest uporządkowanie Kościoła rzymsko-katolickiego „od wewnątrz”, ażeby tzw. „bracia odłączeni” nie mieli większych problemów ze zbliżeniem się do niego. Opowiada się niekiedy o tym, że gdy jeden z kardynałów zapytał wprost Papieża o cel i zadania przygotowywanego właśnie Soboru, Jan XXIII otworzył na oścież okno swego apartamentu, aby go „przewietrzyć”, wyjaśniając zarazem, iż o takie otwarcie okien Kościoła chodzi mu w rzeczy samej, albowiem – zgodnie ze starożytną maksymą – Kościół wymaga ustawicznej odnowy wewnętrznej (*Ecclesia semper reformanda*).

Znamienne jest także to, iż Jan XXIII traktował od początku zwołany Sobór jako nie tyle doktrynalny, co duszpasterski. Będąc z wykształcenia historykiem Kościoła, wiedział bowiem dobrze, że wszystkie ważniejsze herezje w dziejach Kościoła stawały się takimi nie przed, ale po danym soborze teologiczno-dogmatycznym, czyli w momencie, gdy ich pionierzy i przedstawiciele nie chcieli przyjąć lub uznać dopiero co ogłoszonej oficjalnie nauki Kościoła. (Nawiasem warto dodać, że sobory te były z reguły zwoływane w związku z tymi właśnie herezjami, które jawiły się wielu wiernym jako wyraźne odejście od wyznawanej przez nich wiary). Chociaż takie niebezpieczeństwo nie groziło formalnie Kościołowi w XX wieku, albowiem nie pojawiały się na horyzoncie wiary jakieś bardziej wyraźne jej naruszenia, Jan XXIII wołał nie ryzykować i zapowiedział publicznie

duszpasterski charakter Soboru (co nie zapobiegło mimo wszystko jego słusznym skądinąd obawom, czego wyrazem stała się m.in. głośna po Soborze schizma abp M. Lefebvre'a, nie mówiąc już o faktycznym i słownym podziale duchowieństwa na „konserwatywne” i „postępowe”). Chodziło mu bowiem głównie, jak to wprost oświadczył w przemówieniu wygłoszonym podczas uroczystego otwarcia Soboru, nie o powtarzanie tego, co jest dobrze znane w całej dotychczasowej nauce Kościoła, ale o wyrażenie tych prawd, nazywanych powszechnie „depozytem wiary”, w sposób odpowiadający naszym czasom: „Czym innym jest bowiem depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób, w jaki są one wyrażane z zachowaniem tego samego sensu i znaczenia. Temu sposobowi trzeba będzie wiele poświęcić czasu: gdy to się okaże konieczne, trzeba go będzie cierpliwie wypracować...”⁴.

Sobór rozpoczął się oficjalnie 11 października 1962 r. i miał cztery sesje. Dobrze będzie wyjaśnić w tym miejscu pewną dosyć istotną różnicę pomiędzy tym a poprzednim Soborem Watykańskim, który miał także cztery sesje, ale inaczej rozumiane i inaczej liczone. O ile mianowicie sobór poprzedni rozpoczął się mniej oficjalnie 7 grudnia 1869 r., a oficjalnie dnia następnego (czyli w wybraną świadomie w tym celu uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi – wyrażającą prawdę wiary, podniesioną do rangi dogmatu przez tegoż papieża w 1854 r.) i trwał nieprzerwanie aż do jego zawieszenia w początkach września 1870 roku, przy czym sesjami nazywano oficjalne jego posiedzenia z udziałem papieża (8 grudnia – otwarcie; 6 stycznia 1870 – zmiana regulaminu; 24 kwietnia – ogłoszenie Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*; 18 lipca – ogłoszenie Konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus*), kongregacjami zaś codzienne posiedzenia przedpołudniowe, to ojcowie Soboru Watykańskiego II gromadzili się w Rzymie czterokrotnie w latach 1962–1965 na tzw. sesjach roboczych, trwających każdorazowo około 3 miesięcy (11 X – 8 XII 1962; 7 X – 4 XII 1963; 10 IX – 6 XII 1964; 14 IX – 8 XII 1965), aby w przerwach – obok normalnych prac duszpasterskich – przepracowywać osobiście i w grupach lokalnych poszczególne teksty soborowe.

Chronologicznie pierwszym opracowanym przez Sobór tekstem doktrynalnym była Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, promulgowana w dniu zakończenia drugiej sesji roboczej. Pamiętam do dziś dosyć negatywne wrażenie, jakie ten fakt wywołał u wielu księży i wiernych świeckich. Czy trzeba było Soboru i aż dwóch lat pracy, aby zająć się czymś takim, jak liturgia? – pytano. Traktowano bowiem wówczas liturgię jako zbiór świętych obrzędów, ulegających od kilku dobrych lat dosyć widocznym zmianom. Już papież Pius XII zmienił pod koniec swego pontyfikatu obchody (i ceremonie) Triduum Sacrum, przenosząc je nawet z godzin porannych na wieczorne. Jan XXIII odnowił w 1960 r. kalendarz liturgiczny, usuwając z niego niemal wszystkie oktawy (za wyjątkiem trzech), a także niektóre pomniejsze święta lub wspomnienia. Soborowa Konstytucja wydawała się

⁴ Cyt. za: M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 223.

iść tym tropem, ale czy potrzebny był do tego Sobór? Dopiero z biegiem lat zaczęto bardziej i lepiej rozumieć ten (pozorny, jak się potem okazało) problem.

Sobór nie musiał zbyt długo pracować nad przygotowanym wcześniej schematem Konstytucji o liturgii, albowiem był on owocem rozwijającego się żywo w Kościele mniej więcej od r. 1870 ruchu liturgicznego: zasadnicze treści i ludzie angażujący się w to dzieło byli więc już przygotowani na nieodzowne tutaj zmiany. Zresztą konstytucja, poza pierwszym rozdziałem merytorycznym, stanowiącym faktycznie jakby streszczenie całej teologii, a zwłaszcza chrystologii i eklezjologii, podawała w dalszych rozdziałach jedynie wytyczne dotyczące możliwości i/lub konieczności wprowadzenia określonych zmian w roku kościelnym i w sprawowaniu kultu Bożego (zwłaszcza w sakramentach). To prawda, że nieco starsza i znacznie mocniej zakorzeniona w Kościele mentalność sprowadzała liturgię do ceremonii czysto zewnętrznych; wielu nie uświadamiało więc nawet sobie tego, iż ta właśnie Konstytucja stanowi krok milowy na drodze wewnętrznej reformy Kościoła, ukazując przede wszystkim życie sakramentalne na czele z Eucharystią jako punkt wyjścia i dojścia całego życia i pracy Kościoła, jako szczyt i źródło życia chrześcijańskiego, jako ten moment i to miejsce, w których Kościół jest naprawdę sobą. Dopiero posoborowe, zbyt pochopne i w niejednym przypadku niewłaściwe, wprowadzanie wytycznych tej Konstytucji w życie spowodowało w wielu rejonach świata zamęt oraz doprowadziło do sporów i podziałów w łonie samego Kościoła⁵.

Właśnie wówczas, gdy zaczęto wprowadzać zasugerowane przez Sobór zmiany liturgiczne w życie, dostrzeżono w tejże Konstytucji poważne mimo wszystko braki teologiczne. Czyżby nie została ona uchwalona zbyt pochopnie? Najbardziej rzuca się w niej w oczy całkowity brak uwzględnienia Ducha Świętego w samym sercu życia Kościoła, jakim jest właśnie liturgia. Prawdopodobnie obecność Ducha Świętego w liturgii wydawała się Ojcom soborowym tak oczywista, że nie zwrócili na nią nawet najmniejszej uwagi. Uczestnicy Soboru stwierdzają jednak wyraźnie, że podobnie było z innymi schematami przygotowanymi na Sobór, pomijającymi całkowitym milczeniem rolę/działanie Ducha Świętego w Kościele. Dopiero dzięki cichym najpierw (podczas pierwszej sesji) głosom zaproszonych na Sobór przedstawicieli Wschodu chrześcijańskiego, a następnie bardziej wyraźnym (na drugiej sesji) wypowiedziom Ojców reprezentujących tenże Wschód chrześcijański, zajęto się Duchem Świętym (na sesji trzeciej), uzupełniając przygotowany

⁵ Przeglądając się z bliska niektórym takim wydarzeniom, odnosiłem wrażenie, że papież Paweł VI nie za bardzo wie, po której opowiedzieć się stronie: progresistów, którzy w przekonaniu, że wprowadzają Sobór w życie, mówili już niekiedy nawet głośno o trzecim Soborze Watykańskim, który „oczyści” Kościół z wszelkich pozostałości tradycyjnych i nada mu oblicze pierwszych gmin chrześcijańskich (z Dziejów Apostolskich), czy też rzekomych lub faktycznych „konserwatystów”, którzy widząc wielkie spustoszenie w świątyniach, będące dziełem tych pierwszych, starali się ocalić za wszelką cenę (nawet chwilowego odstępowstwa od „takiego” Kościoła) to, co było drogą ich sercu, z czym wiązali swą wiarę, nadzieję i miłość.

już z grubsza tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* bardzo krótkim punktem 4, skupiającym jak w soczewce to wszystko, co dało się w owym czasie powiedzieć o roli Ducha Świętego w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych⁶. Niemniej, nawet uchwalone na czwartej sesji dokumenty cechują się tym samym dosyć poważnym z teologicznego punktu widzenia brakiem⁷, czemu dał publicznie wyraz sam papież Paweł VI, gdy zapowiadając w maju 1973 roku obchody Wielkiego Jubileuszu 1975 roku oficjalnie oświadczył: „Wszystkim wiadomo, że Sobór stronice swoich wzniosłych i nagłąco aktualnych dekretów wypełnił ciągłymi wzmiankami o Duchu Świętym. Naliczono ich tam 258”⁸. W dwa tygodnie później zaproponował natomiast Kościołom lokalnym rozpoczęcie tych obchodów uroczystością Zesłania Ducha Świętego w 1973 roku⁹, wyrażając przy tym głęboką nadzieję, iż „jednym z najbardziej mobilizujących i płodnych osiągnięć duchowości właściwej Świętemu Rokowi będzie to, że *po chrystologii, a zwłaszcza po eklezjologii Soboru powinny nastąpić nowe studia o Duchu Świętym i nowy kult Ducha Świętego jako nieodzowne uzupełnienie soborowej doktryny*”¹⁰. Papież musiał więc żywo odczuwać poważne braki w tej dziedzinie, która była jedynie wielokrotnie „wzmiankowana” w tekstach soborowych, zalecając całemu Kościołowi autentyczne jej pogłębienie. Pierwszym niejako krokiem tego pogłębienia miały być obchody Roku Świętego, którym papież wyznaczył dwa bardzo istotne – jego zdaniem – zadania: odnowę życia chrześcijańskiego oraz pojednanie dusz i spraw. Zaakcentował bowiem mocno w cytowanym przemówieniu, iż te dwie sprawy „odpowiadają ulubionym dziedzinom działania Parakleta, czyli Ducha Świętego, który jest naszym Wspomożycielem, Poczyszycielem i Rzecznikiem. Pierwszą z tych dziedzin jest serce człowieka”, rozumiane jako „intymny, wolny, osobowy ośrodek głębi naszego życia wewnętrznego”; wiąże się ona ściśle z hasłem „odnowy”; „drugą zaś dziedziną jest „*communio*, czyli społeczność braci”, wymagająca ustawicznego „jednania” serc i umysłów.

⁶ Godne uwagi może być spostrzeżenie G. Marteleto, pełniącego na Soborze funkcję teologa doradcy pewnego kręgu biskupów afrykańskich, który w wydanej tuż po Soborze książeczce, uwypuklającej główne idee Soboru, nie bez podstaw zauważył, iż gdy zachodni Ojcowie krytykowali przygotowany na Sobór schemat dokumentu o Kościele, wysuwając pod jego adresem potrójny zarzut: triumfalizmu, klerykalizmu i jurydyzmu, „nie zarzucali mu właściwie, prawdę mówiąc, nic więcej, jak tylko doktrynalną nieobecność Ducha Świętego”. G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Bruges 1966, s. 51. W ten sposób odczucia Ojców zachodnich zespoliły się faktycznie z otwartymi wypowiedziami wschodnich Ojców Soboru.

⁷ Na przykład promulgowany w przeddzień zakończenia Soboru Dekret o działalności misyjnej Kościoła streszcza – analogicznie do Konstytucji *Lumen gentium* – rolę Ducha Świętego, także w dodanym punkcie 4.

⁸ Przemówienie z dnia 23 maja 1973, „L'Osservatore Romano” z dnia 24 maja 1973 roku.

⁹ Kościół w Polsce rozpoczął te obchody decyzją Konferencji Episkopatu Polski, dopiero 1 stycznia 1974 roku.

¹⁰ Tekst przemówienia w „L'Osservatore Romano” z dnia 7 czerwca 1973 roku.

W przytoczonej wypowiedzi Pawła VI uważnego czytelnika tekstów soborowych może zaskakiwać akcent położony na opracowaną przez Sobór – jak można by mniemać z tej wypowiedzi – chrystologię. Owszem, pojawiają się bardzo związane i niewątpliwie cenne wzmianki o Chrystusie zwłaszcza w wieńczącej cały Sobór Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, którą można by nie bez racji nazwać, ze względu na jej treść, „Konstytucją o człowieku” żyjącym w świecie współczesnym, w niej bowiem każdy z czterech rozdziałów jej części pierwszej kończy się znakomitą podsumowaniem skoncentrowanym właśnie na Chrystusie¹¹, dlaczego jednak Paweł VI nie wspomniał ani słowem o rozpracowanej tak głęboko „antropologii teologicznej”, stanowiącej niewątpliwie bardzo wielkie osiągnięcie Soboru, do którego wniósł swój niemały wkład właśnie abp K. Wojtyła? Mógł też wspomnieć o soborowej mariologii. Może jednak wołał ją pominąć ze względu na kontrowersje związane z nią na Soborze. Wiadomo bowiem, że przygotowano osobny schemat (dokument) mariologiczny, napisany – rzecz jasna – w duchu typowym dla dominującej przed Soborem tzw. mariologii przywilejów. Dla Ojców zaangażowanych w dzieło zjednoczenia chrześcijan tekst ten nie nadawał się oczywiście nawet do tego, aby go potraktowano jako „dokument roboczy”. Dyskutowano zatem nie tylko nad treścią ewentualnego dokumentu maryjnego, ale także nad jego rangą, a więc przede wszystkim nad tym, czy nie włączyć go do jakiegoś innego ważniejszego tekstu soborowego. Niektórzy biskupi polscy po powrocie z pierwszej sesji Soboru oświadczaali, że będą bronić tego tekstu jako osobnego dokumentu; musieli jednak z biegiem czasu ulec motywom wysuwanych przez większość Ojców soborowych i zaczęli się godzić na jego włączenie do soborowej Konstytucji o Kościele¹², promulgowanej 21 listopada 1964 roku. Konstytucję tą wieńczy niewątpliwie typowo eschatologiczny rozdział VII, natomiast r. VIII – Maryjny – stanowi mimo wszystko trochę sztuczny dodatek, albowiem ukazuje (jak sam jego tytuł na to wskazuje) Bożą Rodzicielkę „w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”, sama zaś Konstytucja nie daje miarodajnych podstaw do tego, aby ją wieńczyć ukazywaniem Maryi „w tajemnicy Chrystusa”, która to tajemnica dopiero tutaj dochodzi bardziej wyraźnie do głosu. Rozdział ten ma ponadto własny podział (na pięć punktów), nie stosowany w poprzednich rozdziałach, a sam punkt IV,

¹¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* rozdz. I – *Godność osoby ludzkiej*, nr 22 (*Chrystus nowy Człowiek*); rozdz. II – *Wspólnota ludzka*, nr 32 (*Słowo Wcielone i solidarność ludzka*); rozdz. III – *Aktywność ludzka w świecie*, nr 39 (*Ziemia nowa i nowe niebo*); rozdz. IV – *Zadanie Kościoła w świecie współczesnym*, nr 45 (*Chrystus Alfa i Omega*).

¹² Przy czym kard. S. Wyszyński, o ile mnie pamięć nie myli, wypowiadał się raczej za umieszczeniem go na początku Konstytucji; niemniej, po powrocie z trzeciej sesji, na której ją uchwalono, bardzo lojalnie twierdził, iż takie było także stanowisko Episkopatu Polski, dając w ten sposób do zrozumienia, iż on sam opowiadał się także za umieszczeniem tego „maryjnego rozdziału” na samym końcu *Lumen gentium*.

poświęcony w całości kultowi Maryi w Kościele, ma charakter wybitnie „hamujący”, względnie poskramiający dotychczasowe nastawienie wielu duszpasterzy i wiernych, głównie z motywów ekumenicznych, ale nie tylko, albowiem Soborowi chodzi przede wszystkim o poprawne wyrażanie tej prawdy wiary, iż wszelkie „dary i przywileje Błogosławionej Dziewicy zawsze się odnoszą do Chrystusa, źródła wszelkiej prawdy, świętości i pobożności” (KK 67). Nic przeto dziwnego, że ogłoszenie tej Konstytucji wywołało nie tylko entuzjazm i radość, spowodowane tym, co w niej powiedziano o Kościele jako pielgrzymującym ludzie Bożym, ale także pewną konsternację wśród duszpasterzy i wiernych: zwłaszcza znający bliżej te kwestie mariologowie zwracali uwagę nie tyle na to, co Sobór powiedział o Maryi, ale głównie na to, czego nie powiedział (a przemilczał całkowicie takie rozpowszechniane dotychczas i drogie wielu katolikom tytuły Maryjne, jak: Wszechpośredniczka, Współodkupicielka, Rozdawczyni-Szafarka łask, Wszechmoc Błagająca, itp.), tonując przy tym także treść i sens tych akceptowanych przez siebie („Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki”), albowiem rozumie się je „w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika” (KK 62). Pewnym pocieszeniem dla wiernych mogły być jedynie podane na samym wstępie do tych rozważań stwierdzenia Soboru, iż „nie zamierza on jednak przedstawiać pełnej nauki o Maryi ani rozstrzygać kwestii jeszcze nie całkowicie wyjaśnionych pracą teologów. Zachowują tedy nadal swoje prawo poglądy, jakie w szkołach katolickich swobodnie podaje się o Tej, która w Kościele świętym zajmuje miejsce najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe” (KK 54). Prawdziwy problem posoborowy (i zasadnicza trudność z nim związana) polegał zatem – podobnie zresztą, jak w wielu innych przypadkach – przede wszystkim na połowicznym odczytywaniu tekstów soborowych, czyli konkretnie na tym, że każdy wybierał to i tylko to, co mu bardziej pasowało, nie zważając na wielką troskę Ojców soborowych o „wypośrodkowanie” doktryny pomiędzy różnorodnymi istniejącymi już lub ewentualnymi jej skrajnościami.

Z omawianą Konstytucją dogmatyczną o Kościele wiąże się faktycznie wszystkie Dekrety soborowe z wyjątkiem (jeśli można by tak powiedzieć) pierwszego, który był przygotowywany równolegle z Konstytucją o liturgii i został uchwalony razem z nią, a mianowicie Dekretem o środkach społecznego przekazywania myśli „*Inter mirifica*”. Wydaje się bowiem rzeczą w pełni logiczną i zrozumiałą samą przez się, iż prace nad liturgią i społecznym przekazem myśli toczono na Soborze niemal obok siebie, a to z tego względu, że właśnie liturgia z samej swej natury, jako miejsce i moment faktycznego urzeczywistniania się Kościoła, nadaje się jak najbardziej do tego, aby jej służyły społeczne środki przekazu.

Dwa uchwalone na trzeciej sesji, wraz z Konstytucją *Lumen gentium* (czyli 21 listopada 1964 r.), Dekrety: o Kościołach Wschodnich Katolickich i o ekumenizmie, wiążą się ściśle z rozdziałem II tejże Konstytucji, traktującym m.in.

o przynależności ludzi do Kościoła Chrystusowego. Dodać by można do nich z powodzeniem uchwalony na ostatniej sesji Soboru Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* oraz dwie Deklaracje soborowe: o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* i o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Rozwinięciem i praktycznym zastosowaniem treści zawartych w III rozdziale *Lumen gentium* poświęconym hierarchii kościelnej, są niewątpliwie trzy uchwalone na ostatniej sesji Soboru Dekrety: o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, o posłudze i życiu księży *Presbyterorum ordinis* oraz o formacji kapłanów *Optatam totius*. Rozdział IV Konstytucji, poświęcony w całości wiernym świeckim, został uzupełniony bardziej praktycznym Dekretem omawiającym wnikliwie apostołstwo wiernych świeckich *Apostolicam actuositatem*, a rozdział VI, poświęcony zakonnikom, doczekał się formalnego rozpracowania w Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. We wszystkich tych dokumentach można także dostrzec echa bardzo zwięzłego i nowatorskiego zarazem rozdziału V Konstytucji, omawiającego „powszechne powołanie do świętości w Kościele”. Można by dostrzec także w tejże Konstytucji jakiś punkt odniesienia do Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, chociaż – moim skromnym zdaniem – zespala się ona bardziej organicznie z Konstytucją duszpasterską *Gaudium et spes*.

Nie wspominałem, jak dotychczas, o przełomowej – zdaniem wielu znawców tej tematyki i bystrych obserwatorów poczyną Soboru – Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Jej ogłoszenie na czwartej sesji Soboru uznano nawet na Zachodzie za „przełom kopernikański” w teologii i za jedno z największych osiągnięć Soboru. Dzięki niej przestano bowiem patrzeć na Objawienie jak na jakąś martwą (dawno już bowiem spisana) literę, ale potraktowano je jako rzeczywistość żywą, wciąż obecną i czynnie działającą w Kościele. Przecież sama liturgia – czyli rzeczywistość analizowana w pierwszej z uchwalonych konstytucji – nie jest przypominaniem sobie tylko jakichś odległych w czasie wydarzeń, lecz je faktycznie uobecnia, urzeczywistnia, pozwala ludziom żyjącym tu i teraz włączać się czynnie¹³ w aktualizowane w Kościele dzieło zbawienia.

2. JAN PAWEŁ II

Już z powyższych rozważań wynika, że główny ciężar wprowadzania Soboru w życie spoczął na barkach Pawła VI. Zadanie to było o tyle trudne, a w niektórych dziedzinach niemalże niewykonalne, że zainteresowani nim (i Soborem) ludzie podchodzili do niego – co jest rzeczą zgoła naturalną – z własnej perspektywy,

¹³ „Czynnie” – wyrażenie podane przez Sobór bywało często źle rozumiane po Soborze: jako chodzenie (po kościele), żywe włączanie się do obrzędu, itd., chociaż chodzi w nim zasadniczo o osobisty udział każdego w uobecnianiu aktualnie ofierze Chrystusa (i Kościoła).

ale często jednostronnej, nie uwzględniając przy tym nie tylko całości Soboru (prawie że niemożliwej do jednolitego uchwycenia), ale także innych, odmiennych od własnego, punktów widzenia. Zaznaczyło się to i odbiło boleśnie na życiu Kościoła nie tylko we wspomnianej już posoborowej reformie liturgicznej, ale również w postulowanej przez Sobór reformie duchowieństwa, łącznie z posługiwaniem biskupów, w „przystosowanej” odnowie życia zakonnego, połączonej z wielkim kryzysem powołań zakonnych oraz licznymi odejściami z zakonów i z kapłaństwa, w aktywizowaniu wiernych świeckich do podejmowania przez nich właściwego im apostołstwa, itd. Po pewnym czasie dało się więc wyraźnie odczuć, że sam Papież czuje się tym wszystkim niejako zmęczony, piętrzą się bowiem różnorakie trudności wewnątrzkościelne, z którymi nie potrafi – mimo swej najlepszej nawet woli – poradzić.

Z taką mniej więcej sytuacją, trochę już wyciszoną wraz z upływem lat, spotkał się Jan Paweł II na progu swojego pontyfikatu. Liczono, że zreformuje on najpierw Kurię Rzymską, z którą jego wielki poprzednik miał niemałe problemy, a także dokona wiele niezbędnych zmian w życiu Kościoła. Był zresztą do tego znakomicie przygotowany, uczestniczył bowiem czynnie w całym Soborze, informował o nim wielokrotnie wiernych, a potem sam wprowadzał go w życie¹⁴, zwłaszcza w swojej Archidiecezji¹⁵.

Sam Jan Paweł II wspomina tamte wydarzenia następująco: „Miałem to szczególne szczęście, że dane mi było uczestniczyć w soborze od pierwszego do ostatniego dnia. To wcale nie było takie proste, ponieważ władze komunistyczne mojego Krakowa traktowały wyjazd do Rzymu jako przywilej, którym bez reszty dysponują. Jeżeli więc w tych warunkach dane mi było w soborze uczestniczyć od początku do końca, to słusznie można w tym upatrywać szczególny dar Boży”¹⁶. „Rozpoczyznałem swe uczestnictwo w soborze jako młody biskup¹⁷. Pamiętam, że moje miejsce było najpierw bliżej wejścia do Bazyliki Świętego Piotra, a od trzeciej sesji, odkąd zostałem mianowany arcybiskupem krakowskim, przeniósłem się bliżej ołtarza. *Sobór służył słuchaniu innych, ale służył też twórczemu myśleniu*. Oczywiście, że starsi i bardziej doświadczeni biskupi pracowali bardziej na rzecz dojrzewania myśli soborowej. Ja, jako młodszy, raczej się uczyłem, ale stopniowo doszedłem także do dojrzalszej i bardziej twórczej formy uczestnictwa w soborze. Tak więc już podczas trzeciej sesji *znalazłem się w zespole przygotowującym tak*

¹⁴ Warto zauważyć, że właśnie na nim jako przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Nauki Kościelnej, ciążył obowiązek wiernego przełożenia tekstów soborowych na język polski, czemu szybko sprostał: wyznaczone przez niego komisje tłumaczyły publikowane sukcesywnie teksty soborowe, które – po oficjalnym zatwierdzeniu tych przekładów – były publikowane w wydawnym w Krakowie miesięczniku „Znak”.

¹⁵ Służył temu m.in. zwołany przez niego w 1972 r. Synod Archidiecezalny, który on sam zakończył uroczystie, już jako papież, podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski, 8 VI 1979 r.

¹⁶ Jan Paweł II, *Autobiografia*, Kraków [b. r. w.], s. 167.

¹⁷ Karol Wojtyła miał wówczas 42 lata i był jednym z najmłodszych Ojców Soboru.

zwany *Schemat XIII*, późniejszą konstytucję pastoralną *Gaudium et spes*, i mogłem uczestniczyć w niezwykle ciekawych pracach tego zespołu. (...) Szczególnie wiele zawdzięczam Ojcu Yves Congarowi i Ojcu Henriemu de Lubac. Pamiętam jeszcze dzisiaj, jakimi słowami ten ostatni zachęcał mnie do kontynuowania tej linii, jaka się zaznaczyła przez moje uczestnictwo w dyskusji. (...) Od tego czasu szczególnie się z Ojcem de Lubac zaprzyjaźniłem.

Sobór był *wielkim przeżyciem Kościoła*, czy też – jak wówczas się mówiło – «*seminarium Ducha Świętego*». Na Soborze Duch Święty mówił Kościołowi o jego powszechności. O niej także stanowiło uczestnictwo biskupów z całego świata. Stanowiło także uczestnictwo bardzo licznie na tym Soborze reprezentowanych przedstawicieli Kościołów i Wspólnot poza-katolickich. A to, co mówi Duch Święty, jest zawsze głębszym przeniknięciem odwiecznej tajemnicy, a równocześnie wskazaniem drogi dla ludzi, którzy mają tę tajemnicę przenosić we współczesny świat. Sam fakt, że ludzie ci są zwołani przez Ducha Świętego, że podczas Soboru stanowią szczególną wspólnotę, która razem słucha, razem modli się, razem myśli i tworzy, posiada podstawowe znaczenie dla ewangelizacji – powiedzmy – *dla nowej ewangelizacji, która od tego Soboru Watykańskiego II musiała się rozpocząć*¹⁸.

O przebiegu prac Soboru informowali systematycznie świat chrześcijański przynajmniej niektórzy jego uczestnicy. I tak na przykład wspomniany przez Papieża Y. Congar publikował po każdej sesji bardzo dokładne sprawozdanie p.t. „Sobór z dnia na dzień”¹⁹. Podobnie czynił znany wybitny mariolog, R. Laurentin, który zasłynął na Soborze jako teolog starający się przyhamować albo nawet uziemić rozwijający się oddolnie kult Maryi w Kościele: obok publikowanych co roku, ale z pewnym nawet wyprzedzeniem, refleksji noszących tytuł: „Stawka Soboru”²⁰, wydał on zaraz potem książkę bilansującą prace i cały dorobek Vaticanum II²¹. Kard. K. Wojtyła opracował także dzieło przewyższające niewątpliwie wszystkie inne swą głębią i treścią, stanowiące niezwykle wnikliwe odczytanie całej problematyki Soboru ze szczególnym wypunktowaniem ujęć nowych, nowatorskich, niezwykle ważnych dla właściwego wprowadzania nauki soborowej w życie: „U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II”²². Sam zresztą w swych wspomnieniach zaznaczył: „Na podstawie soborowego doświadczenia powstała książka *U podstaw odnowy*. Na początku tej książki stwierdzam, że jest ona *próbą spłacenia długu*, jaki każdy biskup zaciągnął wobec Ducha Świętego, uczestnicząc w soborze. Tak, Sobór miał w sobie coś z Pięćdziesiątnicy. Skierował

¹⁸ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 124–125.

¹⁹ *Le Concile au jour le jour*, t. 1–4, Paris 1963–1966.

²⁰ *L'Enjeu du Concile*, t. 1–5, Paris 1962–1966.

²¹ *Bilan du Vatican II. Histoire – textes – commentaire*, Paris 1967.

²² Kraków 1972.

Episkopat całego świata, a więc i Kościół, na te właśnie drogi, po których powinien on kroczyć u kresu drugiego milenium”²³.

Celowo przytoczyłem te dosyć długie, ale jakże istotne, wypowiedzi Jana Pawła II, świadczą one bowiem dobitnie o tym, iż papież nie tylko znał dogłębnie Sobór i żył nim osobiście, ale także czuł się głęboko odpowiedzialny za urzeczywistnianie jego nauk i zaleceń w życiu Kościoła powszechnego.

W kontynuowanym po Pawle VI przez Jana Pawła II dziele wprowadzania rzeczywistości Soboru w życie trzeba by wyróżnić przede wszystkim jego działania i słowa im towarzyszące, konkretny bowiem czyn rzuca się nierzadko o wiele bardziej w oczy od wielu pobożnych życzeń i słów wypowiedzianych w tej kwestii. Nic więc dziwnego, że właśnie konkretne czyny Jana Pawła II wywoływały albo aplauz, a nawet swoisty entuzjazm, nagłaśniany mocno w środkach masowego przekazu, albo też mniej lub bardziej zdecydowany sprzeciw osób lub kół inaczej myślących, oskarżających go nierzadko o konserwizm, hamowanie nieodczłowiecznego postępu Kościoła, itp. Swoimi czynami już od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II zaskakiwał, zadziwiał i podbijał serca nawet inaczej myślących i czujących ludzi. Już w listopadzie 1979 r. powołał komisję mieszaną katolicko-prawosławną, złożoną z najwyższych dostojników kościelnych (patriarchów i ich najbliższych współpracowników) prawosławia i katolicyzmu²⁴, która pracowała owocnie przez kilka dobrych lat, aż ktoś bezmyślnie lub w sposób dobrze przemyślany²⁵ doprowadził do zawieszenia tej współpracy. Dążył także do zacieśnienia więzów i do współpracy z anglikanami, przekraczając już 29 maja 1982 r., jako pierwszy w dziejach papież, progi katedry anglikańskiej w Canterbury, ale niektóre późniejsze ich poczynania (zwłaszcza fakt wyświęcania kobiet na kapłanów i biskupów) ostudziły mocno ten zapowiadający się tak owocnie dialog. W roku następnym Jan Paweł II odwiedził, również jako pierwszy w dziejach papież, świątynię luterzańską w Rzymie i wygłosił w niej okolicznościowe przemówienie (11 grudnia 1983) – fakt raczej mało znany, albowiem nie zainteresowały się nim w sposób szczególny media światowe. Kiedy jednak w duchu soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Jan Paweł II odwiedził w trzy lata później (13 kwietnia 1986) synagogę rzymską, w której przemawiał do „starszych braci w wierze”, fakt ten został niesłychanie mocno nagłośnieiony

²³ *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 124.

²⁴ Warto zaznaczyć, że wszyscy patriarchowie prawosławni w liczbie 16-tu zaczęli się dzięki tej inicjatywie regularnie ze sobą spotykać.

²⁵ Takie przykre i bolesne wydarzenia pojawiają się nierzadko w samym tylko ekumenizmie, czego prostym przykładem może być fakt obchodów 1600. rocznicy Soboru Konstantynopolskiego I, kiedy to papież razem z patriarchą Konstantynopola odmówili w Bazylice Watykańskiej zmienione Wyznanie wiary (bez *Filioque*), a w polskiej wersji „L'Osservatore Romano”, relacjonującej te wydarzenia, opublikowano to samo *Credo* z tymże dodatkiem. Trudno powiedzieć, kto zawinił. Niemniej reakcja prawosławnych w Polsce była bardzo negatywna: zarzucali katolikom kłamstwa i oszustwa (czyli brak uczciwości w dialogu).

i był przypominany przez wiele lat w światowych środkach przekazu, czego nie można powiedzieć w odniesieniu do wielokrotnych jego kontaktów, zwłaszcza podczas rozlicznych podróży apostolskich, z całym światem arabskim. Papież zreorganizował ponadto całą Kurię Rzymską, powierzając najbardziej odpowiedzialne funkcje ludziom bardziej wyważonym i umiarkowanym. Podobnym nastawieniem kierował się w swoich nominacjach biskupich, narażając się tym samym na zarzut konserwatyzmu, stawiany mu ustawicznie przez tzw. koła liberalne, uznające się za katolickie. Bardzo leżało mu na sercu zażegnanie schizmy arcybiskupa M. Lefebvre'a, które – mimo najlepszych chęci i wielu starań ze strony papieża – nie doszło jednak do skutku, chociaż unaocznilo światu, jak ważne jest trzymanie się złotego środka w kierowaniu Kościołem katolickim. Można by mnożyć niemal w nieskończoność fakty i przykłady; sądzę jednak, że te – jak na razie – wystarczą do ukazania niezwyklej troski papieża o wprowadzanie zaleceń Soboru w codzienne życie Kościoła.

Gdy chodzi o pisma Jana Pawła II, to – wydawane jako „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” – liczą one ponad 100 tysięcy stron druku²⁶. Oczywiście, nie wszystkie te pisma są ogólno-kościelne, ani tym bardziej soborowe. Ponadto tylko niektóre wyszły bezpośrednio spod pióra papieża. Osobistym dziełem Jana Pawła II są niewątpliwie dwie jego pierwsze encykliki: *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*, przy czym sporządzenie przypisów w tej drugiej sam papież zlecił znanemu biblisty rzymskiemu. Bardzo osobiste są także najstarsze audyencje środowowe, poświęcone człowiekowi, małżeństwu i rodzinie, wydane potem przez Watykan w formie książkowej: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (1986). Są one typowo fenomenologicznym, typowym dla kard. K. Wojtyły i dlatego niesłychanie oryginalnym, odczytywaniem Biblii, idącym po linii wcześniejszego jego dzieła: „Osoba i czyn”²⁷. Nie ma w nich oczywiście wyraźnych odniesień do Soboru. Nie mam ponadto najmniejszej wątpliwości co do tego, że również teksty pierwszej pielgrzymki papieża do Polski były jego jak najbardziej osobistym dziełem, w którym Sobór Watykański II nie jest wprost wzmiankowany, albowiem na plan pierwszy wysuwają się sprawy związane z aktualną sytuacją Kościoła w Polsce. Dopiero późniejsze teksty, przygotowywane na zlecenie papieża przez współpracowników i aprobowane osobiście przez niego, zaczęły bardziej obfitować w słowa i cytaty soborowe. Czy jednak ważne są konkretne słowa, kiedy jest się żywym świadkiem całego Soboru?

Jedną wypowiedź z tej pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny jest dla mnie w tym kontekście szczególnie znamienita. Przemawiając 6 czerwca 1979 r.

²⁶ Przekład polski: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie...* Osobiście byłem przeciwny wydawaniu ich w Polsce ze względu na specyficzny charakter tego zbioru i trudności związane z przygotowaniem poszczególnych tomów do druku (Papież przemawiał bowiem w różnych językach, niekiedy jako Głowa Państwa Watykańskiego, odpowiadając na kierowane do niego słowa powitania, itd.). W rzeczy samej kolekcja ta ma już 20 lat opóźnienia i chyba nikt jej nie dokończy.

²⁷ Kraków 1969.

do księży zgromadzonych w katedrze częstochowskiej, powiedział wtedy m.in.: „Odwołuję się do listu do kapłanów, bo to jest pierwsza, pełniejsza wypowiedź. Ale i on nie jest jakimś dokumentem o charakterze magisterialnym. Tych dokumentów o charakterze magisterialnym mamy dość, chociażby w nauce Soboru. Chociażby encyklika Pawła VI *Sacri coelibatus*, chociażby w tylu różnych listach do kapłanów, które prawie każdy papież ogłaszał: i Jan XXIII, Pius XII, Pius XI...”. Dlaczego swój pierwszy list „wielkoczwartkowy”, datowany 8 kwietnia 1979 r. i przeniknięty na wskroś Soborem Watykańskim II, sam papież traktuje jako dokument „nie-magisterialny”, skoro analogiczne listy swoich poprzedników uważa za „magisterialne”? Czyżby tylko dlatego, że pisał go bardzo osobiście, przemawiając „z serca do serca”, jako ten, który „dla was jest biskupem”, ale „z wami jest kapłanem”²⁸? Czy kolejne listy papieża do kapłanów nie będą miały także charakteru magisterialnego? A jaką rangę mają w tym kontekście jego rozważania środowe i niedzielne? Powszechnie traktuje się je w teologii jako przejaw tzw. zwyczajnego nauczania papieża, czyli nadaje się im rangę magisterialną. Czyżby Jan Paweł II nie zamierzał świadomie nadawać takiego oficjalnego charakteru swoim licznym rozważaniom, traktując je raczej jako dzielenie się z wiernymi bogactwem swoich własnych, osobistych przemyśleń modlitewnych? Wydaje mi się, że bardziej jasną i miarodajną odpowiedź na te wszystkie pytania zabrał on już wraz ze sobą do grobu.

Zalecona przez Sobór Watykański II i wprowadzona w życie Kościoła przez Pawła VI instytucja „Synodu Biskupów” zasługuje w tym kontekście na szczególną uwagę. Zgodnie bowiem z ustaleniami Soboru, „Synod ten, jako reprezentujący cały episkopat katolicki, jest równocześnie znakiem, że wszyscy biskupi zespoleni hierarchicznie uczestniczą w trosce o cały Kościół” (DB 6). Jan Paweł II zwoływał regularnie posiedzenia tegoż Synodu, wyznaczając im konkretne i jak najbardziej aktualne tematy, związane zawsze ściśle z nauką Soboru Watykańskiego II. Owocem obrad niemal każdego z tych jesiennych z reguły posiedzeń, którym sam papież osobiście przewodniczył, była opracowywana przeważnie przez wybrane w tym celu osoby konkretna adhortacja apostolska, podpisywana i promulgowana uroczystie przez papieża. I tak owocem Synodu poświęconego zadaniom rodziny chrześcijańskiej (1981) stała się adhortacja *Familiaris consortio*; dziełem Synodu zastanawiającego się nad pojednaniem i pokutą w dzisiejszym posłannictwie Kościoła (1983) była adhortacja *Reconciliatio et poenitentia*; owocem Synodu zajmującego się powołaniem i misją wiernych świeckich w Kościele i świecie (1987) stała się adhortacja *Christifideles laici*; rezultatem Synodu poświęconego formacji kapłanów w dzisiejszym świecie (1990) była adhortacja *Pastores dabo vobis* (1992); dziełem Synodu poświęconego życiu konsekrowanemu i jego misji w Kościele i świecie (1994) stała się adhortacja *Vita consecrata*, a owocem Synodu poświęconego sytuacji Kościoła w Afryce – adhortacja *Ecclesia in Africa* (2000); owocem

²⁸ Cytując w tym liście znane słowa św. Augustyna, Sermo 340, 1; PL 38, 1483.

II. Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów, poświęconego Europie (1999)²⁹ była adhortacja *Ecclesia in Europa* (2003), natomiast rezultatem X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, poświęconego posłudze i zadaniom biskupów w Kościele (2001), stała się adhortacja *Pastores gregis* (2003). Wśród tych wszystkich poczynąń na szczególną uwagę zasługuje Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów, zwołane w dwudziestą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II (25 listopada – 8 grudnia 1985), na którym niejako odkryto i w szczególny sposób wyakcentowano, iż nicią przewodnią wielu, jeśli nawet nie wszystkich, dokumentów Soboru jest idea *communio*³⁰, dostrzeżona i wyeksponowana już wcześniej przez grupę teologów z H. U. von Balthasarem i J. Ratzingerem na czele³¹. Nie trzeba chyba dodawać, iż wszystkie te dokumenty są nie tylko przeniknięte duchem i myślą Soboru, ale stanowią swoiste jego przedłużenie i dalsze wcielanie jego wskazań w codzienne życie Kościoła.

Wypadałoby jeszcze wspomnieć o czterestu encyklikach Jana Pawła II, o rozlicznych jego przemówieniach, listach pasterskich, orędziach, itp. Nie zmieni to jednak zasadniczo naszkicowanego już tu panoramicznie obrazu jego działalności zmierzającej do wprowadzania uchwał Soboru Watykańskiego II w życie Kościoła powszechnego. Przejdźmy więc raczej do wniosków, sugestii i postulatów, nasuwających się z powyższych rozważań.

3. WNIOSKI I POSTULATY

W udzielonym parę tygodni temu wywiadzie dla Telewizji Polskiej papież Benedykt XVI, zapytany o swoje plany (pisarskie) na przyszłość, wskazał na olbrzymi dorobek pisarski Jana Pawła II, wymagający – jego zdaniem – należytego studium, refleksji, a zwłaszcza przyswojenia go sobie. Zwrócił przy tym bacniejszą uwagę na trzy obszary pasterskiej działalności i związanej z nią ściśle spuścizny pisarskiej zmarłego papieża: Eucharystię, rozpoczynającą³² i wieńczącą (Rok Eucharystyczny) jego pontyfikat, Miłosierdzie Boże oraz Maryjność. Ponieważ wszystkie te „obszary” Jan Paweł II wyniósł z Polski, jestem głęboko przekonany, iż są one nam bardzo bliskie i nie musimy w sposób szczególny ich tutaj rozwijać. Niezwykle ważne są one natomiast dla Kościoła w świecie, a zwłaszcza

²⁹ Pierwsze takie Zgromadzenie odbyło się w Rzymie w dniach 28 listopada – 14 grudnia 1991.

³⁰ Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 6(1986), nr 4, s. 26–42. Jest to tekst referatu wygłoszonego na otwarcie tego Synodu.

³¹ Por. zwł. kard. J. Ratzinger, *Communio – program*, „Communio” 12(1992), nr 5, s. 5–16.

³² Pamiętny List na Wielki Czwartek 1980 r. o tajemnicy i kulcie Eucharystii, akcentujący mocno ofiarniczy charakter Mszy św., w ślad za którym Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego wydała instrukcję *Inaestimabile donum*, w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej (z 3 kwietnia 1980 r.).

na Zachodzie Europy: stanowią bowiem życiowe przesłanie i poniekąd testament zmarłego Wielkiego Papieża.

Znamienne ponadto jest to, iż następca Jana Pawła II zwrócił uwagę na trzy działy teologiczno-dogmatyczne, pomijając rozliczne inne, zwłaszcza moralne. Tłumaczę to sobie w ten sposób, że Jan Paweł II był znakomitym etykiem, moralistą, mniej natomiast się zajmował kwestiami z zakresu teologii dogmatycznej. Akcentował więc w swej działalności pasterskiej problemy etyczne, wiążąc je na ogół z tak niezwykle mocno uwypuklaną przez siebie wielką godnością człowieka, stworzonego na obraz Boży i odkupionego przez Jezusa Chrystusa. Musiał natomiast odczuwać pewne braki dogmatyczne już w samym swoim przygotowaniu na ten najwyższy urząd w Kościele i dlatego na prefekta Kongregacji Nauki Wiary powołał znakomitego teologa dogmatyka w osobie kard. J. Ratzingera, tak że przez 25 lat wzajemnej współpracy obaj nawzajem znakomicie się uzupełniali.

Otóż tenże kard. Ratzinger jeszcze przed swym wyborem na Stolicę Piotrową dostrzegał poważne braki w posoborowej reformie liturgicznej, która dokonywała się w Kościele powszechnym o wiele za szybko, z całkowitym pominięciem przy tym względów duszpasterskich. Gdy na przykład kard. S. Wyszyński planował wydać dawny Mszał po-trydencki w tłumaczeniu na język polski, aby wprowadzić w ten sposób jeden z postulatów Soboru w życie Kościoła w Polsce, i pytał papieża Pawła VI, czy nie ukaże się niebawem całkowicie nowa, posoborowa wersja Mszału Rzymskiego, otrzymał zapewnienie, iż może śmiało przystąpić do tej pracy (podobne zapewnienie otrzymał także oficjalny wydawca Mszałów łacińskich – niejaki Pustet w Niemczech, który wkrótce potem zbankrutował na skutek konieczności wycofania całego nakładu z obiegu); tymczasem gdy ten stary Mszał drukowano dla Polski we Francji, ukazał się całkowicie nowy Mszał Rzymski. Ażeby nie niszczyć całego nakładu (ponad 10.000 egzemplarzy), Kardynał Prymas wymógł wówczas na Pawle VI zwłokę we wprowadzaniu tych nowości (z Mszałem wiązały się bowiem ściśle Breviarz, zwany odtąd Liturgią Godzin, oraz odnowiony Kalendarz liturgiczny), aby nie stwarzać wrażenia wyrzucania w błoto tak trudnych wówczas do zdobycia pieniędzy. Okazało się ponadto w międzyczasie, że powołana do życia przez Pawła VI Rada do wprowadzania Konstytucji o liturgii w życie wzięła nie tylko nazbyt dosłownie, ale nawet zdecydowanie przesadnie, słowa Soboru o szerszym udostępnieniu Pisma św. wiernym w Liturgii Mszy św. „Aby obficie zastawić dla wiernych stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak by w ustalonym przeciągu lat odczytać wiernym ważniejsze części Pisma św.” (KL 51), wydając aż siedem tomów Lekcjonarzy mszalnych, zawierających na dni powszednie dwa, a na niedziele trzy cykle czytań, i wprowadzając jeszcze w dni powszednie tzw. „lectio continua”. Nasuwa się w związku z tym dosyć dosadne pytanie: komu to duszpastersko było potrzebne? Jaki jest sens odczytywać wiernym w dni powszednie wyrwane z kontekstu i wymagające wielu konkretnych wyjaśnień fragmenty

ze Starego Testamentu? A sam układ tychże ksiąg jest oczywiście logiczny, ale zdecydowanie niepraktyczny. Tom I, adwentowo-Bożonarodzeniowy, pomija bowiem całkowicie świętych obchodzonych w oktawie Bożego Narodzenia: iluż to księży myli się właśnie dlatego, szukając bezskutecznie nieodzownych tekstów! Po tomie pierwszym trzeba brać do rąk tom trzeci, ale tylko na kilka tygodni, bo zaraz potem zaczyna się Wielki Post, zawarty wraz z Wielkanocą w tomie drugim. I wreszcie: czy ktoś widział kiedyś w użyciu VII tom Lekcjonarza, zawierający tzw. teksty wotywny?

Nie dziwię się więc temu, że kard. J. Ratzinger podjął nie tak dawno sprawę możliwości odprawiania Mszy św. według Mszału Trydenckiego, akcentując przy tym mocno, iż nie stracił on nigdy swej ważności. Nie dziwię się także temu, iż pojawiają się bardziej światli liturgiści, którzy twierdzą, że tzw. ołtarz soborowy jest wielkim nieporozumieniem, swoistą nowością nie znaną w dziejach Kościoła, albowiem wierni w czasach starożytnych otaczali co najwyżej ołtarz, ale nie stali nigdy twarzą w twarz z celebransem; modlili się jedynie wspólnie do Boga. Odnowiony Obrzęd Pokuty nie ma w Polsce praktycznego zastosowania, albowiem jest zupełnie niezyciowy. A co zrobiono ostatecznie z tak bardzo dawniej cenioną wodą święconą? Tego rodzaju przykłady można by oczywiście mnożyć; nie o to tu jednak chodzi. Chodzi jedynie o to, że wszystkie one świadczą wymownie o konieczności prawdziwie duszpasterskiego zreformowania „odnowionej” po Soborze liturgii. – *Ecclesia semper reformanda*.

Ta odnowiona (rzekomo) po Soborze liturgia zbliża nas bardziej do protestantyzmu, oddalając siłą rzeczy Kościół katolicki od prawosławia. Likwidowano przecież po Soborze w świątyniach katolickich figury oraz ikony, bez których w świątyniach prawosławnych liturgia byłaby po prostu nie do pomyślenia, jako że uobecniają one wiernym Świętą Liturgię Niebieską, aktualizowaną tu i teraz na ziemi. Twierdzono także, że może pozostać w świątyni katolickiej tylko jeden wizerunek tej samej postaci (chodziło zwłaszcza o figury i obrazy Maryi). Ogołocono wiele świątyń z wszystkiego, co święte, sakralne. Nie należy się więc dziwić w takiej sytuacji, że wielu wiernych odwróciło się od Kościoła i że wielu z nich szukało schronienia u tych, którzy odrzucili całkowicie soborową reformę liturgiczną. Trzeba to wszystko mieć przed oczyma, gdy się patrzy na Sobór z perspektywy czasu. Nie była to oczywiście wina samego Soboru; zasadnicza odpowiedzialność spoczywa bowiem na tych, którzy bezsensownie i całkowicie jednostronnie wprowadzali jego zalecenia w życie.

Po wielu latach osobistego zaangażowania ekumenicznego odnoszę także wrażenie, iż ekumenizm jako taki po prostu się wykończył. Nie da się bowiem prowadzić uczciwych i rzetelnych rozmów z prawosławiem i z różnymi luźnymi grupami protestantów równocześnie: są to dwa tak skrajne bieguny, iż można jedynie się rozpołować, a ostatecznie rozerwać na dwoje. Już pierwsze dokumenty będące owocem prac wspomnianej wyżej Komisji prawosławno-katolickiej,

mającej niewątpliwie najwyższą rangę w całym dotychczasowym dialogu ekumenicznym, zdecydowanie potwierdziły, iż Kościołem może być nazwana tylko ta wspólnota, która sprawuje ważnie Eucharystię, do ważnego natomiast sprawowania Eucharystii jest nieodzownie konieczne hierarchiczne kapłaństwo wywodzące się wprost od Chrystusa. Bez sukcesji apostoelskiej i związanego z nią ściśle i wyłącznie kapłaństwa nie ma Eucharystii, a tym samym także nie ma Kościoła! Nic więc dziwnego, że wydane ponownie za Jana Pawła II „Dyktorium ekumeniczne”³³ podtrzymało dawne, krytykowane mocno przez stronę protestancką, nazewnictwo: Kościoły i Wspólnoty eklezjalne (czyli faktycznie: kościoło-podobne). Osobiście jestem głęboko przekonany, że skoro prawie nic nas nie dzieli, a niemal wszystko łączy z prawosławiem, powinniśmy najpierw z nim doprowadzić dialog ekumeniczny do końca, a dopiero potem wspólnie się zastanawiać nad naszym odniesieniem do coraz bardziej liberalnego protestantyzmu we wszelakich jego przejawach.

Sobór Watykański II był i jest nadal wielkim wyzwaniem dla nas i dla świata. Dzięki niemu wiele już się zmieniło na lepsze w Kościele. Ale wiele jest spraw niezłatwionych i wiele wskazań lub wytycznych soborowych czeka nadal na rzetelne wprowadzenie ich w życie.

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL IN DER LEHRE JOHANNES PAULS II

Zusammenfassung

Vaticanum II war eine große Herausforderung und ist es immer noch. Viele seine Anweisungen warten immer noch auf eine richtige Verwirklichung. Johannes Paul II nahm an allen Sitzungsperioden des Konzils als Bischof von Krakau teil. Er kannte das Konzil sehr gut, sein Leben war von ihm geprägt. Nicht nur das, er fühlte sich für die Verwirklichung der Konzilslehre zutiefst verantwortlich. Um sie voranzutreiben und zu aktualisieren, berief Johannes Paul II regelmäßig die Bischofssynoden, denen er die mit der Konzilslehre verbundenen Themen aufgab. Alle Dokumente der päpstlichen Lehre sind vom Geist und Gedankengut des Konzils durchdrungen. Johannes Paul II verwirklichte die Konzilslehre durch konkrete Taten und Worte.

³³ Tekst polski „Communio” 14(1994), nr 2.

Ks. Alfons J. Skowronek
Warszawa

CHRZEŚCIJAŃSTWO W NAPIĘCIU MIĘDZY RELIGIJNĄ NIETOLERANCJĄ I TOLERANCJĄ¹

I. CHRZEŚCIJANIE JAKO OFIARY RELIGIJNEJ NIETOLERANCJI

Nad początkami chrześcijaństwa unosi się duch ekstremalnej nietolerancji: podwójne osądzenie Jezusa z Nazaretu i Jego skazanie jako bluźniercę, profanatora szabatu i wroga państwa. Właściwym aktem nietolerancji było zasądzenie śmierci Jezusa przez oficjalnych reprezentantów religii żydowskiej. Skazanie Nazarejczyka przez rzymskie organa okupacyjne było już li tylko państwowym aktem ratyfikacji wyroku wydanego przez żydowski Sanhedryn. Już niedługo po gwałtownej śmierci Męża z Nazaretu ofiarami religijnej nietolerancji stali się także Jego uczniowie. W Dziejach Apostolskich czytamy o aresztowaniu apostołów Piotra i Pawła i o ich odważnym świadectwie przed Najwyższą Radą. Z powodu przystawania do nauki Jezusa, do skazujących wyroków rychło doszło i w Jerozolimie: Szczepana, później Apostoła Jakuba, brata Jana, potem Jakuba brata Jezusa. Również relacje o Apostole Narodów Pawle, przedtem Szawle, obfitują w przykłady religijnej nietolerancji. Jego śmierć za Nerona była aktem państwowej arbitralności. Zainscenizowane przez tegoż cesarza prześladowanie chrześcijan w Rzymie zainaugurowało falę kolejnych prześladowań wobec młodej religii chrześcijańskiej trwających nieprzerwanie przez dwa i pół wieku.

II. WCZESNE OZNAKI RELIGIJNEJ NIETOLERANCJI W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Już wcześniej słyszymy też o nowym rodzaju nietolerancji, mianowicie w obrębie młodej gminy chrześcijańskiej. Do nowej wiary zaczęło się nawracać wielu nie-Żydów. Wedle prawa żydowskiego mężczyźni ci powinni byli poddać się rytowi obrzezania i respektować prawo żydowskie. Innego zdania był wykształcony na greckiej filozofii Paweł z Tarsu, który twierdził, że ten, kto przyjął chrzest z wody

¹ Tekst jest poszerzonym zapisem odczytu wygłoszonego 1 grudnia 2005 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w ramach Sympozjum „Człowiek drogą Kościoła”, poświęconego 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II.

i nie poddał się obrzezaniu, religijnie jest zrównany z Żydem. Na tym tle wiązała się ostra kontrowersja między chrześcijanami jerozolimskimi a Pawłem, w wyniku której wytworzyły się dwa typy zwolenników Jezusa: judeochrześcijananie, którzy nadal żyli wedle tradycji żydowskiej i chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa, którzy po swym nawróceniu zobowiązani byli tylko do przyjęcia chrztu z wody. Między tymi dwoma ugrupowaniami dochodziło do postępującego wyobcowania się. W procesie tym znaczącą rolę odegrała krystalizująca się doktryna chrześcijańska. I oto: im więcej wykształcała się nauka, tym większa stawała się religijna nietolerancja. Od rzymskiego Kościoła jęły się odłączać całe Kościoły, np. Kościół Egiptu, Etiopii, Armenii i wreszcie w XI w. całość Kościoła bizantyńskiego, rozłam, który trwa po dziś dzień. Dla zrozumienia tego stanu rzeczy należy krótko naświetlić stosunek religii chrześcijańskiej do państwa.

III. CHRZEŚCIJAŃSTWO I PAŃSTWO: NIETOLERANCJA I TOLERANCJA

1. Pojęcie tolerancji

W dzisiejszym odczuciu językowym tolerancja kryje w sobie znaczenie zdecydowanie pozytywne. Mówimy o tolerancyjnym człowieku lub tolerancyjnym myśleniu. W rzeczywistości termin „tolerancja” kryje jednak w sobie też pewien odcień negatywny. Tolerancja w swym znaczeniu pierwotnym oznacza bowiem cierpliwe znoszenie jakiejś formy zła, którego nie da się uniknąć. W sensie zawężonym tolerancja jest tolerowaniem odmiennego religijnego przekonania, którego człowiek sam ani nie aprobuje ani też nie odnosi się do niego obojętnie, lecz je tylko dopuszcza. Ze stanowiska dogmatyki religijne przekonanie odbiegające od nauki Kościoła jest moralnym złem, a więc nauką błędną. Zawsze należy jednak rozróżniać między błędną doktryną a błędzącą osobą, która głosi błędną naukę lub ją wprowadza w życie. Słynny w tym kontekście aforyzm św. Augustyna brzmi: *Errorem interficite, errantem diligite!* A więc tolerancja jest możliwa w stosunku do błędzącej osoby, lecz nigdy w odniesieniu do błędnej doktryny. Święta Inkwizycja częstokroć raczej nie rozróżniała między błędem i błędzącym. Do tego tematu wrócimy.

Na linii relacji państwo – Kościół ważne Edykty tolerancyjne ogłaszane są już w III w. (lata 311, 312, 313). Uwagę władców państw ściągać na siebie zaczęły dwa fenomeny: lawinowo rosnąca liczba chrześcijan łącznie z rosnącym przekonaniem, że chrześcijańskiej religii w żaden sposób nie da się wykorzenieć. W świetle tych faktów cesarz Konstanty promulguje swój wielki Mediolański Edykt Tolerancyjny (313), który chrześcijaństwu zapewnia nie tylko tolerancję, lecz zezwala także na publiczne sprawowanie kultu i nakazuje zwrócenie wszystkich skonfiskowanych dóbr. Konstanty odnosił się do Kościoła chrześcijańskiego z wielką życzliwością,

wspierając go, gdzie tylko to było możliwe. Ta nowa sytuacja miała znaleźć swe odbicie na przyszłych odniesieniach między chrześcijańskim Kościołem i państwem.

2. Państwo jako przedłużone ramię religii

Wobec pogańskich kultów i religii chrześcijaństwo nie знаło żadnej tolerancji. Każde religijne przekonanie odbiegające od nauki chrześcijańskiej było zwalczane. Tę duchową nietolerancję na płaszczyźnie doktryny zaczęto przenosić na działania praktyczne. Z prześladowanego chrześcijaństwo samo stało się religią prześladowaną. Jak wytłumaczyć ten zwrot? Odpowiedzi udziela historia. Po Konstantynie, który przyjął chrzest tuż przed swą śmiercią, rzeczą zrozumiałą samą przez się stał się fakt, że cesarze byli chrześcijanami. Jego synowie wyraśli w wychowaniu chrześcijańskim.

Powoli, ale stanowczo, chrześcijaństwo stawało się religią państwową. Był to rozwój, który za Teodozjusza Wielkiego (379-395) osiągnął swój punkt szczytowy. Państwo w coraz większym stopniu widziało siebie w roli obrońcy religii a cesarza jako wielkiego protektora Kościoła. Oto kilka przykładów: 373 zakazany zostaje pogański kult Mitry, zakorzeniony szczególnie wśród żołnierzy; tym samym zniesiony został kult „niezwyciężonego słońca”, symbol rzymskiego cesarza. Miejsce pogańskiego boga słońca zajął Bóg wcielony, Jezus Chrystus, boskie „słońce sprawiedliwości”. W r. 380 ogłoszony został tzw. Dekret Trzech cesarzy (Gracjana, Teodozjusza i Walentyniana), który wiarę w Tróję Świętą deklaruje jako wiarę jedynie prawdziwą. 382 cesarz Gracjan (375–383) nakazuje w Rzymie usunięcie z Senatu statui bogini Wiktorii, co jest równoznaczne z wyrzeczeniem się pogańskiej wizji państwa. W tym samym roku papieżowi Damazemu (366–384) udaje się przekonać cesarza Gracjana do rezygnacji z tytułu *Pontifex Maximus* i przekazania go Biskupowi Rzymu. Jest to duchowny tytuł władzy, którego papieże używają do dzisiaj. Te i inne rzeczy działy się w IV wieku, u którego początku, pod panowaniem cesarza Dioklecjana Kościół był jeszcze krwawo prześladowany.

W tym okresie dokonała się fundamentalna zmiana scenerii. Kościół, który przez dwa i pół wieku był prześladowany, teraz sam stał się instytucją prześladowaną. Najpierw prześladowany, potem tolerowany, zaś teraz sam nietolerancyjny. Jak to się stało możliwe?

3. Założenia przemiany

Podstawową rolę odegrały tu dwa przekonania wiary. Pierwsze stanowiła nauka o Jezusie Chrystusie, „Synu Bożym”; drugie to sprzęgnięta z tym artykułem wiary chrześcijańska „nauka o zbawieniu”.

a). Najpierw wizerunek Chrystusa. Według żydowskiej wiary jeden i wszechmocny Bóg wybrał Żydów spośród narodów jako „swój naród” i objawił się mu

na wiele sposobów. Wedle przekonania chrześcijańskiego Bóg ten, gdy nadeszła pełnia czasów, objawił się w sposób jedyny w swoim rodzaju w Jezusie z Nazaretu, swym Namaszczoneym, czyli Chrystusie. To objawienie się w Jezusie zaczęto niebawem pojmować jako samoobjawienie się Boga: Boga nigdy nie widział żaden człowiek, albowiem Bóg jest niewidzialny i niepojęty. Ojca zna jedynie „Syn Boży” (Mt 11,27). Ten Syn Boży objawił się jako człowiek i pouczył nas o Ojcu w niebiesiech (J 1,18). Tę kształtującą się w pierwszym wieku naukę określił zwolany przez cesarza Justyniana w r. 325 do Nicei sobór, który orzekł: Jezus Chrystus jest „współistotny” Ojcu i dlatego sam jest Bogiem. „Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, współistotny Ojcu.”

b). Religia, która swój rodowód w taki sposób wywodzi od samego Boga, ustawia wszystkie inne religie w cieniu. Owej chrześcijańskiej nauce o Bogu Wcielonym przeznaczone było zwycięstwo. Z tą chrystologią wiąże się ściśle chrześcijańska nauka o odkupieniu. Już św. Paweł rozwinął naukę o zbawieniu, według której Chrystus umarł nie tylko za „wielu”, lecz za „wszystkich” ludzi (2Kor 5,15; Rz 3,24). W Ewangelii św. Jana nauka ta znalazła jasny swój wyraz: Jezus Chrystus jest „Zbawicielem świata” (J 4,42; 1J 4,14; por. 2,2). Według tej nauki dla „wszystkich” ludzi nie ma innego pojednania z Bogiem jak tylko w Jezusie Chrystusie. On, i tylko On, jest Zbawicielem świata. Jest sprawą oczywistą, że ta uniwersalna nauka o zbawieniu przewyższała nieskończenie wszystkie misteryjne religie późnego antyku.

Zapamiętajmy na półmetku: *Oba czynniki, doktryna o Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym i uniwersalna nauka o zbawieniu, przyczyniły się rozstrzygająco do faktu, że w IV w. religia chrześcijańska zepchnęła na drugi plan wszystkie inne religie i sama stać się mogła religią państwową.*

4. Dogmatyczna nietolerancja nauki chrześcijańskiej

Wymienione dwie doktryny, względnie dogmaty chrystologiczne, uzasadniały nie tylko absolutne roszczenie dogmatyczne Kościoła, kryły w sobie także zarodek dogmatycznej nietolerancji wobec innych religijnych doktryn. Nic dziwnego, że ówcześni imperatorzy religię chrześcijańskiego Boga ustanowili religią państwową. Jedność w wierze okazała się polityczną koniecznością. Ale na tym nie koniec. Dla wewnętrznego pokoju cesarze poczuli się do obowiązku ochrony Kościoła przed herezjami. Jest to okres kościelności państwowej, czasy cesaropapizmu i bizantynizmu. Nieortodoksyjni papieże, patriarchowie i biskupi byli zsyłani na wygnanie.

Nie inaczej zachowywali się niektórzy papieże, rzucając klątwę na cesarzy i królów. Kościołowi średniowiecza obca jest tolerancja. Jeszcze w okresie reformacji pokój augsburski (1555) wymuszony został koniecznością polityczną. Protestantkie Wyznanie Augsburskie (1530) zyskało równouprawnienie obok wyznania katolickiego. Z osiągniętego pokoju wykluczeni byli jednak kalwiniści

i zwinglianizm. Wywalczony pokój obejmował zresztą tylko książąt i wolne stany. Dla podwładnych tolerancja nie istniała: *Cuius regio, eius religio* – brzmiało zawołanie. Wyznawcy innej wiary mogli emigrować.

Wrócić tu należy do osławionej instytucji inkwizycji utworzonej do ścigania kacerzy i heretyków, herezjarchów w szczególności. Śledczy ów organ powołany został do życia w połowie XIII w. przez papieża Grzegorza IX, który funkcję obrony wiary przekazał zakonowi dominikanów. W tym czasie wprowadzony został też system tortur dla wydobywania od oskarżonych przyznawania się do zarzucanych im czynów. Podejrzani byli zapraszani i przesłuchiwani. Oskarżonemu nie przedstawiano denuncjantów ani świadków, nie miał także wglądu w szczegóły aktu oskarżenia; obrońcy nie byli dopuszczeni. W wypadku przyznania się do winy skala stosowanych sankcji sięgała od kar kościelnych, jak modlitwa, jałmużna, posty, noszenie pokutnej siermięgi aż po pozbawienie własności, więzienie, a w wypadku „recydywistów” i „zagorzałych” ekstradycja w ręce świeckiej zwierzchności na śmierć przez spalenie na stosie. W kościelnej historiografii działanie Inkwizycji próbowano nieraz przedstawiać w łagodniejszym świetle, odwołując się do bez porównania bardziej bezwzględnej świeckiej inkwizycji rozpanoszonej w Hiszpanii. Cóż z tego, skoro Kościół swoich heretyków wydawał pod jej właśnie jurysdykcję, czyli w gruncie rzeczy sam podkładał ogień pod stosy wznoszone przez świeckie ramię. Gwałtowne postępowanie przeciwko odstępcom i innowiercom (przede wszystkim przeciwko Żydom) znajdowało w średniowieczu aprobatę pod piórem znakomitych teologów. Wśród 40 błędów Marcina Lutra, odrzuconych przez dwu papieży Hadriana VI (1522) i Klemensa VII (1523), pod numerem 33 figuruje potępienie następującego zdania: „Palenie na stosie heretyków jest sprzeczne z wolą Ducha” (Świętego)².

Dzisiaj Kościół otwiera się na swobodę badań nad Świętą Inkwizycją. W r. 1998 papież Jan Paweł II udostępnił uczonym dostęp do tajnych i zakazanych archiwów watykańskich. Pierwszym badaczem, który przekroczył progi sal ze zbiorami *inhibitów*, był angielski historyk Peter Godman. Leży przede mną plon jego badawczego trudu, który zamknął w sensacyjnej 400-stronicowej książce pod tytułem „Die geheime Inquisition. Aus den verbotenen Archiven des Vatikans”, München 2001. Do sensacji zaliczyć należy i ten fakt, że papież zezwolił mu na podjęcie pracy badawczej na dwa lata przed otwarciem watykańskich archiwów. Po wtóre, P. Godman deklaruje się jako niechrześcijanin a nawet niewierzący. Czy te fakty nie mówią same za siebie? Odważne zniesienie po Vaticanum II Indeksu Ksiąg Zakazanych owocuje i nie zatrzymuje się przed odtajnieniem strzeżonych przez wieki tajników.

Spokrewnione z nagonką na heretyków jest złożone zjawisko iście patologicznej gonitwy za czarownicami. Przegląd historycznych badań nad procesami

² DS 1483 (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, ed. XXXIV, Freiburg i. Br. 1965.

czarownic nie pozwala na sprowadzenie tego straszliwego obłądu do jednego przyczynowego mianownika. W tej paranoidalnej wielowiekowej akcji uczestniczyli i ponosili odpowiedzialność najpierw scholastyczni teologowie z rozbudową swych demonologicznych traktatów. Podręcznik „Młot na czarownice”, który w latach 1487 do 1669 osiągnął 30 wydań, awansował do standardowego dzieła dla teologów, prawników i lekarzy³. Procederowi tropienia czarownic błogosławiło Papieństwo i Kuria Rzymska. W masowej akcji procesów czarownic uczestniczyli cesarze i zwierzchności świeckie. Skonstruowano nową spiralę procesów (np. weryfikacja czarownic przez testy wodne i nakłuwanie igłami); wyegzekwowane przyznanie się do winy prowadziło na szafot (początkowo na stos, po roku 1600 najczęściej ścinano głowy). W obłądzie polowania na czarownice uczestniczył także kościelny lud wiernych żyjący w archaicznym strachu zakotwiczonym w magicznej wiedzy i praktykach.

Żaden najbardziej szczegółowy katalog nie jest w stanie wytłumaczyć tej niepojętej, zbiorowej aberracji. Dociekania tym trudniejsze, że wierę w demony i w moc zaklętą w czarownicach dzielali katolicy i protestanci. Skonfrontowanie tych nieszczęsnych praktyk z Ewangelią generalnie nikomu wówczas nie przychodziło na myśl. Katolicką stronę obciążała długa tradycja prześladowania kacerzy i czarownic, natomiast stronę protestancką cechował brak ewangelicznego uwrażliwienia i protestu w obliczu tego nieludzkiego i niechrześcijańskiego obłądu.

Pewne nadzieje wydostania się z tego zaklętego koła zła pojawiła się w postaci odważnego jezuity, spowiednika czarownic, Friedricha von Spee, który 1631 w anonimowo opublikowanym piśmie zgłosił swe zastrzeżenia wobec procesów czarownic. Protest ten nie miał jednak większego znaczenia. Większym echem odbiło się u progu Oświecenia wystąpienie protestanckiego jurysty Chrystiana Thomasiusa, który zaatakował teorię o pakcie z diabłem a tym samym cały sądowy proceder przeciwko czarownicom. Jego interwencja spotkała się w Niemczech z żywym oddźwiękiem społecznym. Podczas gdy masowe procesy w Niderlandach ustały już około roku 1600, a we Francji przed 1650, w Niemczech trwały jeszcze do roku 1680. Ostatniego spalenia czarownicy na stosie dokonano na Annie Schwägelin w 1775 r. i to na rdzennie katolickim południu Niemiec, w mieście Kempten. Wolno tu powiedzieć jedno: To nie Reformacja położyła kres psychozie polowania na czarownice, lecz raczej epoka oświecenia, która zerwała z makabrą ścigania czarownic, procesami i paleniem ich na stosach.

Jeżeli mimo to zapytamy jeszcze raz, jak do tego wszystkiego mogło dojść, trzeba będzie rozważyć jedno. W oczach człowieka średniowiecza religijny kacerz był jednocześnie politycznym rewolucjonistą, który przez swój atak na podstawy zachodnio-chrześcijańskiego społeczeństwa zagrażał równocześnie istnieniu Kościoła i państwa. Teologowie, zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu, odrzucali wprawdzie kategorycznie wszelkie bezpośrednie przymuszanie do wiary. Przy

³ Por. J. Spencer-H. Institoris, *Malleus maleficarum*, 1487.

całym wielkim szacunku dla prawdy w ogólności a prawdy wiary w szczególności, którą widziano tylko w pryzmacie chrześcijaństwa, pytanie, jak postępować z jednostkami, które tej wierze przeczą lub ją kwestionują, jawiło się w całkiem innej perspektywie niż dzisiaj. Istnieje tylko jedna jedyna prawda. Czy służy się jej lepiej stosując twarde środki albo podchodząc do zagadnienia z wyrozumiałą miłością? – oto podstawowe pytanie. Wierzący średniowiecza był przekonany o słuszności pierwszej postawy. Jeszcze i reformatorzy – Luter, Melanchton, a przede wszystkim Kalwin, myśleli i działali identycznie. Procesy o kacerstwo i prześladowanie czarownic istniały i toczyły się aż po czasy nowożytne zarówno w Witenberdze, jak i Genewie, tą samą surowością kierowano się w Kolonii i Paryżu. Zniosło je w XVIII w. dopiero oświecenie.

Fakt, że istniała oprócz tego inna jeszcze droga dla przezwyciężania niebezpieczeństw wiary i głoszenia Ewangelii, przed kilkoma wiekami zademonstrowali już św. Franciszek z Asyżu i św. Dominik. Założone przez nich zakony żebracze, głoszące i wcielające w życie bezwarunkowy ideał ubóstwa zyskiwały coraz większe znaczenie w Kościele. Z ich szeregów wyrastali także wybitni teologowie średniowiecza, których znaczenie zaczęto teraz na nowo doceniać. Do tych i innych przesłanek nawiązywać zaczęły wieki następne aż po Drugi Sobór Watykański.

Dzisiejszy ruch feministyczny w czarownicy upatruje symbol ucisku i oporu kobiet.

IV. KOŚCIÓŁ JAKO MIEJSCE ZBAWIENIA

1. Poza Kościołem nie ma zbawienia

Pewną tolerancję wobec innowierców i myślących inaczej okazywać zaczęto dopiero w XVIII w., choć w ramach określonych ograniczeń. Zaczęto sięgać po obrazy ze Starego Testamentu, np. symbol Arki Noego (Rdz 6-8). Kościół podobny jest do łodzi Noego, w którym uratowani będą wszyscy ludzie. W III stuleciu biskup Cyprian ujął to w słynne zdanie: *Extra Ecclesiam nulla salus* (Poza Kościołem nie ma zbawienia). Ową dogmatyczną nietolerancję akcentowano także w późniejszych wiekach, mimo iż ekskluzywność zbawienia uzupełniać zaczęto o klauzulę, w myśl której ci, którzy nie znają prawdziwej religii, przed Bogiem nie ponoszą żadnej winy, o ile ich niewiedza jest niepokonalna.

Tego rodzaju dogmatyczna nietolerancja może być dzisiaj dla wielu postawą niezrozumiałą. Należy jednak pamiętać, że jest ona konsekwencją przekonania o posiadaniu jedynie prawdziwej nauki o Bogu i zbawieniu człowieka. A zresztą, w okresie reformacji obowiązywała taka sama nietolerancja praktykowana przez Marcina Lutra, Filipa Melanchtona, Jana Kalwina i Ulryka Zwingliego. W tym kontekście nie należy też zapominać, że nie mało tzw. chrześcijańskich

sekt praktykuje radykalną nietolerancję w stosunku do innych religii, przy czym wymieniona nietolerancja stanowi często siłą napędową dla ich własnej misyjnej gorliwości.

2. Kościół i inne religie

Drugi Sobór Watykański szeroko otwiera się na horyzonty kulturowe i religijne wartości w innych religiach. Soborowa Konstytucja o Kościele stwierdza bez ogródek, że „i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej” (nr 8). A Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich z uznaniem mówi o doświadczeniu różnych narodów, które w różnych religiach znajdują autentyczny swój wyraz. Pewnie, że religie te w niejednym punkcie nie dzielą nauki Kościoła, „nierzadko jednak odbijają promień owej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (nr 2). Z wysokim respektem mówi Deklaracja o hinduizmie i buddyzmie (nr 2), o muzułmanach, „oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu..., który przemówił do ludzi” (nr 3).

Pewnie, że ten sposób przemawiania Boga do ludzi odnosi się najpierw do Abrahama, Mojżesza i innych Proroków, jak wierzą także muzułmanie. Pośrednio można dopatrywać się tutaj jednak także mówienia Boga skierowanego do Mahometa, Proroka Allaha, w ten choćby sposób, że i do niego Bóg wysłał „promień prawdy” (lub nawet całą ich więzkę). W każdym razie: dyplomatyczny język Deklaracji jest otwarty na późniejsze uzupełnienia i komentarze. Podobnie pozytywny wydźwięk mają wypowiedzi tejże Deklaracji o Żydach, „że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego Patriarchy” (nr 4).

W dokumentach Drugiego Soboru Watykańskiego odkrywamy nowe, w historii Kościoła bezprecedensowe spojrzenie na inne religie, postawę, która jest czymś więcej niż tolerancją, względnie znośnictwem wierzących inaczej. Tutaj zajęto się bardzo poważnie innymi religiami, studiowano je w nastawieniu, jakie w religiach tych dostrzega wielkie wartości i darzy je wysokim szacunkiem i czcią.

Konsekwentnie Sobór eksponuje Kościół jak miejsce zbawienia dla wszystkich. Wielka Konstytucja *Lumen gentium* rozróżnia więc między „przynależnością” do Kościoła i „przyporządkowaniem” do Kościoła. Oznacza to, że do katolickiej jedności ludu Bożego należeć można w różny sposób. I tak, wedle soborowych wypowiedzi, do Kościoła należą wierni katolicy, wszyscy zaś „inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia” są do Kościoła „przyporządkowani” (nr 13). „Co się zaś tyczy tych ludzi, którzy będąc ochrzczeni noszą zaszczytne imię chrześcijan”, lecz nie znajdują się w jedności ze „zwierzchnictwem Następcy Piotra, to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów” (nr 15). W myśl tego rozróżnienia

między przynależnością a przyporządkowaniem nikt nie może być już więcej wykluczony ze zbawienia, tylko dlatego, że nie należy do Kościoła widzialnego. Swe zbawienie naraża tylko ten, kto w zawiniony sposób do Kościoła nie należy albo też wspólnotę z nim dobrowolnie zrywa (nr1–14, por. nr 16).

W tym zróżnicowanym rozumieniu Kościoła katolicka teologia odnalazła drogę wyjścia, która pozwala z jednej strony na podkreślanie powszechnej woli zbawczej Boga, z drugiej zaś strony trzymanie się tradycyjnie jedynej szczególnej pozycji Kościoła katolickiego. Zadaniem Kościoła jest głoszenie krzyża Chrystusowego jako znaku uniwersalnej miłości Boga i jako źródło wszystkich łask. Kościół głosi Chrystusa, który jest PRAWDĄ, i w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego, i w którym to Chrystusie Bóg wszystko poєднаł z Sobą (DWK nr 4 i 2).

Na koniec zaskakująca obserwacja: W dokumentach II Soboru Watykańskiego słowo „tolerancja” nie pada ani jeden raz. Niech mi będzie wolno przytoczyć *passus* z mego artykułu w „Przeglądzie Powszechnym”: „Wypierając ze swego wokabularza termin *tolerancja* Vaticanum II bynajmniej nie obraca się w próżni. Owo mało operatywne pojęcie zastępuje wręcz lawinowo takimi HASŁAMI-PROGRAMAMI jak: godność człowieka i wypływające z niej prawa człowieka, wolność sumienia i przekonań nie tylko religijnych, dialog z jego inicjatywami imponujących dialogów ekumenicznych o szerokim wachlarzu partnerów tych spotkań; dialogi międzywyznaniowe, międzyreligijne (przede wszystkim z judaizmem i islamem), między kulturami i cywilizacjami na bazie umiłowanego przez Jana Pawła II zawołania „cywilizacji miłości”... Otóż: Tak szeroko zakreślonej GLOBALIZACJI postaw humanistycznych i religijnych daremnie doszukiwalibyśmy się w suchym i wychłodzonym terminie „tolerancja”⁴.

I tak żyjemy dzisiaj w nowym świecie, soborowo-posoborowym.

Bogu niech będą dzięki!

DAS CHRISTENTUM IM SPANNUNGSFELD VON INTOLERANZ UND TOLERANZ

Zusammenfassung

Das Wort „Toleranz“ birgt eine positive Bedeutung, wenn wir über einen toleranten Menschen oder über tolerantes Denken reden. Dieses Wort kann aber auch negativ gefärbt sein, wenn es das geduldige Ertragen des Bösen irgendeiner Art bezeichnet. Die Toleranz im engeren Sinn bedeutet das Tolerieren einer anderen religiösen Überzeugung, die man selbst nicht akzeptiert, dennoch zulässt. Man

⁴ Ks. Alfons J. Skowronek, *Tolerancja w myśli Kościoła. Drogi i rozdroża*, „Przegląd Powszechny”, (2005), z. 9, s. 52 n.

muss eine falsche Doktrin von der irrenden Person, die diese Doktrin verbreitet, unterscheiden. Die Kirche, die zweieinhalb Jahrhunderte verfolgt wurde, wurde selbst zu einer verfolgenden Institution (Inquisition, pathologische Hexenjagd). Eine dogmatische Intoleranz resultiert aus der Überzeugung vom Besitz der einzig wahren Lehre über Gott und über das Heil der Menschen. Das zweite vatikanische Konzil bringt eine neue Sicht anderer Religionen und exponiert die Kirche als den Ort des Heils für alle. Der Ausdruck „Toleranz“ wurde in den Konzilsdokumenten durch andere Wörter ersetzt, wie etwa: „Menschenwürde“, „Menschenrechte“, „Gewissensfreiheit“, „Dialog“.

Ks. Jerzy Szymik
Katowice

VISIO DEI, VITA HOMINIS

**ANTROPOLOGICZNY WYMIAR
TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ**

Projekt

1.

Teologia jako *scientia fidei et colloquium salutis*, rozpięta jest między oglądem Boga a życiem ludzkim. W swej najgłębszej istocie służy ona ich syntezie, czyli oglądaniu Boga w życiu człowieczym. Wymiar antropologiczny autentycznie teologicznej refleksji nie zamyka się w immanencji, ale otwiera myślenie człowieka i o człowieku na transcendencję, scala historyczność i wieczność. Ostatecznie bowiem głównym zadaniem teologii jest (chrysto)kształtowanie człowieka nowego: żyjącego z miłości i dla miłości – świętego.

Teologia jako słowo o Bogu wyrastające źródłowo ze Słowa Boga objawia człowiekowi tajemnicę jego istnienia, jego „skąd” i „dokąd”, a w konsekwencji także „jak” ludzkiego życia. To *visio Dei* nadaje *vitae hominis* transcendentną perspektywę: człowiek dzięki teologii („teo-logice”) zostaje uwolniony z duszącego gorsetu wyłączności immanencji. Prawda o człowieku jest bowiem zawarta w prawdzie o Bogu, z niej wynika, w niej się spełnia. Antropologiczne przesłanie teologii jest proklamacją prawdy o Bogu jako Stwórcy i Zbawcy człowieka, o Bogu jako źródle i celu ludzkiego życia.

2.

Mówić o antropocentryzmie współczesnej teologii to umieszczać owo centrum prawdy o człowieku we wnętrzu („na pniu”) teocentryzmu. Że nie może być mowy o sprzeczności egzystencjalnej („bosko-ludzka rywalizacja”) czy logiczno-semantycznej (*contradictio in adiecto*), pokazują Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, gdzie Boskie i ludzkie nie są konkurencyjne, ale – by tak rzec – „wprost proporcjonalne”. Wskazuje na to jednoznacznie wyrzeczenie się przez Kościół doketyzmu i arianizmu, nestorianizmu i monofizytyzmu. Dlatego w chrześcijańskiej teologii chrystocentryzm jest punktem wyjścia i dojścia teocentryzmu i antropocentryzmu oraz wzorcem i miarą ich wzajemnej relacji.

W tej perspektywie i przy powyższych założeniach każda wypowiedź teologiczna (teologiczno-dogmatyczna) jest zawsze zarazem wypowiedzią antropologiczną¹. Przesłanie chrześcijańskie traktuje o zbawieniu, skierowanym do potrzebującego zbawienia człowieka. Według modelu Chrystusa, tak Kościół, jak wszystko co chrześcijańskie, również teologia wpisuje się istotowo i funkcjonalnie w zasadę *propter nos et propter nostram salutem*. Dlatego też „człowiek potrzebuje teologii”².

3.

Wydaje się, że dla „potrzebującego teologii człowieka” początku XXI wieku jednym z największych zagrożeń jest rozpacz, a dojmującym głodem – brak nadziei. Pewien rodzaj duchowego wydrążenia, dramatyczny brak kierunku i perspektyw, owego „dokąd” ludzkiego życia – są one spadkiem po nowożytności i nowoczesności. Narodziły się bowiem na zgliszczach totalitaryzmów, kolonializmów i imperializmów wszelkich barw i maści (zawsze i ostatecznie bez-Bożnych). Są też one bezpośrednim robaczywym owocem XX-wiecznego rozczarowania człowiekiem a umacniają się w śmiercionośnym cieniu XXI-wiecznego terroryzmu.

To bodajże podstawowa różnica między opisem świata i jego wizją na kartach *Gaudium et spes* a dzisiejszym stanem świata i umysłów. W ciągu tych czterdziestu lat wzrosła potrzeba, by dać człowiekowi nadzieję. Jest to najważniejsze zadanie antropologicznego wymiaru teologii dzisiaj: przywrócić ludzkiej nadziei jej chrześcijański wymiar, czyli chrystologiczno-eschatologiczne uzasadnienie, takież ciężar i sens. „Najgłębszy sens historii wykracza poza historię i znajduje pełne wyjaśnienie w Chrystusie, Bogu-Człowieku. (...) ‘Nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności’ (Mdr 3,4)” – w ten sposób podsumowuje swoje uwagi na temat współczesności Jan Paweł II w profetycznych rozmowach pt. „Pamięć i tożsamość”³.

4.

Antropologiczny wymiar teologii najnowszej musi więc być konsekwentnie nadziejorodny i – jako taki – antropocentryczny. To nadzieja jest kotwicą duszy (Hbr 6,9-20) i to ona zakorzenia człowieka w prawdzie Słowa – słowa o Bogu i człowieku, teologii – chroniąc ludzkie losy przed losem plewy (por. Ps 1). Dzisiejsza teologia właśnie to jest winna dzisiejszemu człowiekowi – on jest drogą Kościoła⁴ i jego nauki.

W sferze idei rozpacz wydaje się być generowana przez dwa istotne dla nowoczesności i ponowoczesności kryzysy. Jeden to kryzys tzw. myśli mocnej,

¹ Por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 25.

² A. Nossol, *Der Mensch braucht Theologie*, Einsiedeln 1986.

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 160.

⁴ Tenże, *Redemptor hominis*, nr 14.

zideologizowanej, podejrzanej o sprzyjanie wprost i niewprost temu, co totalitarne i fundamentalistyczne. Drugi to kryzys tzw. myśli słabej, świadomie fragmentarycznej i anarchicznej, podejrzanej o sprzyjanie wprost i niewprost temu, co nihilistyczne i relatywistyczne. W obu przypadkach teologia zna i posiada remedium. W pierwszym przypadku jest nim personalizm – wywiedziony z Trójcy, chrystocentryczny. W drugim przypadku jest nią prawda – wywiedziona z Trójcy, chrystocentryczna. Prawda o człowieku jako osobie, która we wspólnocie osób Boskich ma swoje źródło i cel, w osobie Boga-człowieka otrzymuje dar zbawienia, dar realizowany we wspólnocie osób tworzących Kościół. „Świat wiary (...) wyprowadza nas poza ideologie” i niemoc – w nim „trzeba dotknąć tajemnicy Boga i stworzenia, a w szczególności tajemnicy człowieka”⁵.

5.

Bóg jest Stwórcą człowieka – człowiek jest stworzeniem Boskim. Oto nieredukowalny korzeń teologicznego rozumienia człowieka. „Od początku” człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga. Jego stworzenie zostało poprzedzone „jak gdyby trynitarną konsultacją i decyzją”: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26–27). Stąd też człowieczeństwo „od początku” kryje w sobie coś istotnie boskiego a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka jest Trójca Święta⁶ – nikt inny, nic innego. Stąd biorą się człowieka godność, prawa, przeznaczenie, a także wyjątkowa pozycja wśród innych stworzeń.

6.

Człowiek jednak tragicznie uwikłał swój los w dramat grzechu. Tajemnica nieprawości – *amor sui usque ad contemptum Dei*⁷ – popchnęła pierwszych rodziców ku pierwotnemu nieposłuszeństwu. „Znać dobro i zło jak Bóg” (Rdz 3,5), samemu stanowić o tym, co dobre a co złe, czyli nie godzić się na zależność od Stwórcy kondycję stworzenia, być jak Bóg – oto istota pierwotnej winy, każdego grzechu, a w końcu i człowieka jako grzesznika.

7.

Prawda o grzechu nie jest jednak kresem prawdy o człowieku. Wprawdzie „chrześcijanin jest wystarczająco realistą, aby widzieć otchłań grzechu, ale widzi ją w świetle tym większej nadziei, która została nam ofiarowana w Jezusie Chrystusie. Najważniejszym zadaniem nauki o grzechu pierwotnym jest wskazywanie na Jezusa Chrystusa jako nasze jedyne zbawienie”⁸. Istnieje nieusuwalna, wprost

⁵ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, nr 2, s. 13.

⁶ Por. tamże, s. 83, 103, 112, 115.

⁷ Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28.

⁸ *Katholischer Erwachsenenkatechismus* 1985, s. 137.

proporcjonalna relacja między Chrystusem a nadzieją w myśleniu o człowieku i w przeżywaniu człowieczeństwa, szczególnie wyrazista w sferach mrocznych tego, co ludzkie, to znaczy w sferachznaczonych przez zło, cierpienie, śmierć. Powrót do radykalnego chrystocentryzmu w antropologii teologicznej początku III tysiąclecia jest zatem proklamacją i służbą ludzkiej nadziei, powrotem do czystych źródeł „Boskiego człowieczeństwa”, źródeł wolnych od ułudy zdyskredytowanych w XX wieku krwawych utopii. U progu ponowoczesności szczególnie dobitnie brzmiał w tej kwestii głos Karla Bartha, a najgłębszej reorientacji teologii najnowszej dokonała bez wątpienia „chrystologia człowieka” zawarta w *Gaudium et spes*:

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest ‘obrazem Boga niewidzialnego’ (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samą została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności”⁹.

8.

Oto niezrównany obraz nauki o człowieku, którego chrystologiczny radykalizm jest ciągłym wyzwaniem dla teologii. Tkwiący korzeniami w objawieniu biblijnym (por. 1 Kor 15, 45-49), nawiązujący do idei antropologicznoteologicznych Ireneusza („kiedy Słowo Boże stało się ciałem (...) ukazało prawdziwy obraz i przywróciło podobieństwo”¹⁰) i Tertuliana¹¹, wielkich scholastyków (Tomasz, Bonawentura), kontynuowany przez wielu współczesnych, m.in. Karla Rahnera („chrystologia jest początkiem i celem antropologii”¹²) i Luisa Ladarii („ściśle chrystocentryczny charakter antropologii jest jedynym sposobem uczynienia zadość całemu szeregowi zasadniczych twierdzeń Nowego Testamentu”¹³). Zwłaszcza przez Jana Pawła II, z całą ostrością i radykalizmem: „Poza Ewangelią człowiek pozostaje dramatycznym pytaniem bez odpowiedzi. Właściwą bowiem odpowiedzią na pytanie o człowieka jest Chrystus – *Redemptor hominis*”¹⁴.

⁹ KDK nr 22.

¹⁰ *Adversus haereses* V, 16, 2.

¹¹ *De carnis resurrectione* 6, 3.

¹² *Mysterium Salutis* IV, 25.

¹³ L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997, s. 131.

¹⁴ *Pamięć i tożsamość*, s. 118.

Co więc znaczy „zwrot antropocentryczny” w teologii dziś, w 40 lat po *Gaudium et spes*? Jak go dziś rozumieć, ustrzec przed „jednostronnością immanencji”? Znaczy: pogłębiać chrystocentrycznie antropologiczny wymiar teologii – tego domaga się jej i świata kondycja. Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa są źródłem i celem, znakiem i przyczyną tego, że „Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem”¹⁵. Człowieczeństwo Jezusa „zaszczepione osobowo” (*unio hipostatica*) w bóstwie Jednorodzonego Syna jest najdoskonalszym spełnieniem bycia człowiekiem w ludzkiej historii. Taki też jest teologiczny model rozwoju tego, co człowiecze: zaszczerpić człowieczeństwo w krzewie Chrystusa¹⁶. Chrystokształtność¹⁷ człowieka jest jednoczesnym i niewykluczającym się przebóstwieniem i uczłowieczeniem istoty ludzkiej. Jest też darem i zadaniem zarazem.

9.

Teologiczna prawda o człowieku jest więc obrysowana trójkątem o wierzchołkach „stworzenie – grzesznik – odkupiony” z chrystocentrycznym punktem ciężkości jako punktem źródłowym i docelowym. A bardziej biblijnie:

Człowiek jest istotą rozpiętą na krzyżu przeciwieństw. Z jednej strony jest on bowiem podobny Bogu poprzez swoją kreatywność, wolność, zdolność miłowania. Z drugiej – jest wielorako ułomny i potrzebujący pomocy: „jest przemijalny, skłonny do sprzeciwu wobec swego Stwórcy, łatwo ulega pokusie”¹⁸. Pytanie Psalmu 8, sytuujące pytanie o człowieka w samym sercu pytania o Boga

„czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,

i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” –

– na kartach Starego Testamentu znajduje swoją najpełniejszą odpowiedź w Mądrości Syracha:

„Pan stworzył człowieka z ziemi

i znów go jej zwróci.

Odliczył ludziom dni i wyznaczył czas odpowiedni,

oraz dał im władzę nad tym wszystkim, co jest na niej.

Przydził im w moc podobną do swojej

i uczynił ich na swój obraz” (Syr 17,1–3).

Ale Nowy Testament w wielu miejscach uzupełnia tę odpowiedź o konieczny z punktu widzenia chrześcijańskiej antropologii i teologii komponent chrystologiczny. Chodzi tu o „element wieńczący”, o kamień węgielny antropologii

¹⁵ J. Szymik, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2000.

¹⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 103–104.

¹⁷ Ladaria, dz. cyt., s. 71; Langemeyer, dz. cyt., s. 204–215; J. Szymik, *Ku chrystokształtności kultury. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, [w:] tenże, *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie. Teologia, poezja, życie*, Wrocław 2003, s. 184–197.

¹⁸ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 53.

chrześcijańskiej, o chrystocentryczne „ugłównienie” prawdy o człowieku – w duchu dobitnej frazy z Listu do Efezjan (1,10).

Człowiek bowiem – brzmi antropologiczne przesłanie Nowego Testamentu – stworzony jako słaby i zarazem podobny do Boga, dochodzi do swojej doskonałości (pełni zamysłu Bożego) przez Jezusa, Syna człowieczego. A droga – paschalna: cierpienia, śmierci i zmartwychwstania – którą Jezus nas poprzedził jest drogą (i modelem, i przyczyną sprawczą) celu bycia człowiekiem, to znaczy misteryjnej rzeczywistości zbawienia.

Wszystkie elementy człowieczej esencji i egzystencji, które pojawiają się na kartach Biblii (*basar, nefes, ruach, sarx, soma, psyche, pneuma – ciało, dusza, duch*) we wszelkich swoich niuansach, kontekstach i swoistej „nieprzekładalności” (językowej, mentalnościowej, kulturowej) stanowią bez wątpienia nie tyle „części składowe człowieka” (jak nieraz mylnie i upraszczająco próbuje się rzecz tę imputować biblijnej antropologii), lecz raczej próbę opisu niewyrażalnego bogactwa kierunków (wymiarów), w jakich urzeczywistnia się ludzkie życie, czyli w jakich „jest się człowiekiem”. Wieloraka bywa bowiem złożoność sytuacji bycia człowiekiem i życiowych procesów. I – co szczególnie ważne – jakkolwiek rozdźwięk między nimi znajduje w Osobie i Wydarzeniu Chrystusa swoją nowotestamentalną, holistyczną, soteryczną syntezę. W Jezusie Chrystusie bycie człowiekiem osiąga doskonałość, a działanie Jezusa jest drogą do zbawienia całego człowieka¹⁹. Oto człowiek (J 19,5) – to zdanie o głębi daleko większej niż chciał i rozumiał wówczas, na kamieniach *Lithostrotos*, Piłat.

10.

Człowiek nie może żyć bez miłości. To najbardziej Boska ze wszystkich ludzkich cech. W tej sferze, na glinie człowieczego bytu zostawiają swój najwyraźniejszy ślad palce Stwórcy – Boga, który „jest miłością” (1J 4,16). Z tego też miejsca wybłyскуje najjaśniej odpowiedź na pytanie o tajemnicę człowieczego piękna: bierze się ono z obecności w człowieczym byciu i życiu połączenia miłości i Chrystusa.

W *Redemptor hominis* brzmi to tak: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi Mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”²⁰.

To „głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”. Oto więc dobra nowina o człowieku, niezbywalny, nieredukowalny horyzont antropologii i estetyki: jej punkt centralny znajduje się w miejscu przecięcia miłości i Chrystusa.

¹⁹ Tamże, s. 64 n.

²⁰ Tamże, nr 10.

W punkcie, w którym następuje ich utożsamienie. Bowiem właśnie związek antropologii i chrystologii ukazują misterium miłości²¹.

Amor, ergo sum – jestem kochany, więc jestem. Oto propozycja antropologii teologicznej na czas ponowoczesności. Źródło nadziei i projekt człowieczeństwa – wolność jest dla miłości; *dia-logos* zamiast *ideo-logos*; wywiedziona z Chrystusa miłość w miejsce pustki po totalitarnych i nihilistycznych ideologiach.

11.

A więc chrystocentryzm – bo jest Bóg-człowiek, czyli Bóg i człowiek „rosną i maleją” w człowieku razem. A więc jest nadzieja – bo wiara rodzi, uzasadnia i chroni miłość, czyli daje nadzieję; wiara jest zawsze nadzieją na miłość. A więc dialog ze światem – bo istnieje prawda o człowieku, czyli jest o czym rozmawiać.

12.

Jezus Chrystus jest pełnią *visio Dei, vita hominis*. Również inne adagium Ireneusza ukazuje głębię chrystologicznej więzi teologii i antropologii: „w Chrystusie człowiek jest wezwany do nowego życia – życia syna w Synu, które doskonale wyraża chwałę Boga: *gloria Dei vivens homo* – ‘chwałą Boga żyjący człowiek’ (Św. Ireneusz, *Adversus haereses* IV, 20,7)”²².

VISIO DEI, VITA HOMINIS

DIE ANTHROPOLOGISCHE DIMENSION DER MODERNEN THEOLOGIE

EIN ENTWURF

Zusammenfassung

Der Horizont der Theologie als der *Scientia fidei* und des *Colloquium salutis* spannt sich zwischen der Schau Gottes und dem menschlichen Leben. In ihrem innersten Wesen dient Theologie der Synthese von beiden, d. h. der Schau Gottes im menschlichen Leben. Die anthropologische Dimension einer wahrhaftig theologischen Reflexion verschließt sich nicht in einer Immanenz, sondern öffnet das menschliche Denken und das Denken über den Menschen zur Transzendenz hin, integriert das Historische und das Ewige, denn die grundlegende Aufgabe der Theologie ist schließlich (Christus)-gestaltung eines neuen Menschen, der aus Liebe und für Liebe lebt: eines heiligen Menschen.

²¹ *Teologia, chrystologia, antropologia*, D3. Dokument CTI z 1981 r.

²² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 32.

Über den Anthropozentrismus der modernen Theologie zu sprechen, bedeutet dieses Zentrum der Wahrheit über den Menschen innerhalb (auf dem Boden) des Theozentrismus zu stellen. Die Person und das Werk Jesu Christi, wo das Göttliche und das Menschliche miteinander nicht konkurrieren, sondern, sozusagen, «direkt proportional» zueinander sind, zeigen, dass keine Rede über einen existentiellen («Gott-Mensch-Wettstreit») oder einen logisch-semanticen (*contradictio in adiecto*) Widerspruch sein kann. Theologische Wahrheit über den Menschen ist also im Dreieck mit den Scheiteln «Geschöpf – Sünder – erlöst» eingeschlossen und hat ihren christozentrischen Schwerpunkt, der ihr Ausgang und Ziel ist.

Jesus Christus ist die Fülle der *Visio Dei*, der *Vita hominis*.

OSOBA LUDZKA A WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA

Osoba ludzka znajduje się w centrum badań różnych nauk, np: psychologii, pedagogiki, socjologii, etyki, filozofii i teologii. Każda z nich przedstawia opis osoby zgodnie z przedstawionym sobie wcześniej celem. Możemy powiedzieć, że osoba ludzka jest nie tylko najbardziej cudownym przedmiotem świata, przedmiotem, który poznajemy od zewnątrz, jak inne, ale jest ona jedyną rzeczywistością, którą równocześnie poznajemy i tworzymy od wewnątrz. W teologii pojęcie osoby zostało wypracowane w wiekach IV–V w procesie formułowania wiary chrześcijańskiej w Jezusa Chrystusa, będącego osobą Syna Bożego i wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, będących trzema Osobami, a jednym Bogiem. Momentem decydującym w rozumieniu terminu „osoba”, także w zastosowaniu do człowieka, było sformułowanie przez Boecjusza klasycznej definicji osoby, powtarzanej i wyjaśnianej do dziś, że osoba jest to jednostkowa substancja w naturze rozumnej¹. Według św. Tomasza o osobie decyduje jednostkowe istnienie. Istotę osoby konstituują trzy elementy: samoistność (własny akt istnienia), rozumność i indywidualność. W przypadku osoby ludzkiej istnienie zostaje sprecyzowane przez duszę rozumną. W wieku XVI i XVII o osobie mówi się w odniesieniu do wolności człowieka, podkreślając jej charakter jako podmiotu rozumnych i wolnych działań. Pojęcie osoby ma ogromne znaczenie w teologii, ponieważ odnosi się do tych charakterystycznych cech człowieka, które tworzą przesłanki jego relacji do Boga oraz jego czynów zbawczych. Bycie osobą oznacza samoposiadanie się podmiotu jako takiego, w świadomej i wolnej relacji do całej rzeczywistości i jej nieskończonej podstawy, Boga².

Przedmiotem naszej refleksji jest spojrzenie na osobę ludzką żyjącą we wspólnocie Kościoła w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji apostolskiej *Humanae salutis* z dnia 25 grudnia 1961 r., zapowiadającej Sobór, papież Jan XXIII podkreśla, że Sobór będzie starał się określić stosunek Kościoła do współczesnego świata. Natomiast w przemówieniu inauguracyjnym na rozpoczęcie I sesji obrad soborowych w dniu 11 października 1962 r., Jan XXIII powiedział, że Sobór powinien ukazać naukę Kościoła Chrystusowego w sposób dostosowany do mentalności i psychiki współczesnego człowieka. Z kolei

¹ Por. L. Kuc, *Osoba*, [w:] *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 371.

² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 307.

Ojcowie Soborowi w orędziu z 20 października 1962 r., skierowanym do całego świata, stwierdzili, że w trakcie obrad będą zwracać uwagę na wszystko, czego domaga się godność człowieka. A zatem, celem Soboru miało być opracowanie pogłębionej eklezjologii, która by posłużyła wewnętrznej odnowie Kościoła oraz przyczyniła by się do podjęcia dialogu i budowania jedności Kościoła z ludźmi żyjącymi we współczesnym świecie. Podstawowymi tematami Soboru stały się więc Kościół i chrześcijanin jako osoba we wspólnocie Kościoła oraz w relacji Kościół – świat.

1. OSOBA LUDZKA W UJĘCIU SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Sobór naucza o osobie ludzkiej, mniej lub bardziej, we wszystkich swoich dokumentach. Ojcowie Soboru stwierdzają, że wszyscy ludzie są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność. Stąd też zgodnie z własną naturą są zobowiązani do szukania prawdy, szczególnie w zakresie religii (por. DWR 2). Człowiek jako istota rozumna, wolna i odpowiedzialna, doświadcza siebie jako osoby i podmiotu, stojąc niejako wobec siebie samego. Bycie postawionym wobec samego siebie, ta konfrontacja z całością jego wszystkich uwarunkowań stanowią doświadczenie siebie jako osoby i podmiotu. Zdolność ustosunkowania się do samego siebie, zajmowanie się samym sobą jest rzeczywistością, która ustanawia podmiotowość człowieka w odróżnieniu od jego przedmiotowości³. Jest to więc byt jednostkowy o strukturze cielesno-duchowej, świadomy swojej odrębności, który jest zobowiązany do szukania prawdy oraz permanentnego udoskonalania siebie, a przy tym działając w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny ma na celu ubogacanie siebie i całej ludzkości.

Objawienie chrześcijańskie zakłada, że człowiek jest osobą. Bóg postanowił bowiem przyjąć ludzi do wspólnoty z sobą (por. KK 2). Powołując zaś człowieka do uczestnictwa w chwale, Bóg obdarowuje go łaską. Przyjęcie łaski zbawienia może być tylko w pełni dobrowolnym i swobodnym aktem człowieka, godnym jego osoby. Odpowiedzią człowieka jako osoby na Objawienie Boże jest wiara. W osobie Jezusa Chrystusa Bóg ukazał osobie ludzkiej w sposób najdoskonalszy siebie samego i swoje zamierzenia (por. DWR 11). Sobór naucza, że Jezus Chrystus w ukazaniu tajemnicy Ojca i Jego miłości, objawia też w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu jego najwyższe powołanie (por. KDK 22). Dzięki objawieniu jaśniej ukazuje się ludziom wielka tajemnica człowieka i szczególnie zdolność jego osoby (por. KDK 22; DWR 2). Bóg w Osobie Jezusa Chrystusa ukazał pełnię doskonałości Boga i ludzkiej osoby (por. KDK 22).

³ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 30–31.

Ojcowie soborowi nauczają ponadto, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego” (KDK 25, por. KDK 63). Osoba ludzka ogarniająca wszystko swym poznaniem i swoją miłością, będąca celem sama w sobie nie może stać się środkiem do jakiegokolwiek celu społeczeństwa czy państwa. Przeciwnie, to społeczeństwo jest przyporządkowane realnemu dobru bytu osobowego we wszystkim, co jest istotnie osobowe, a więc co płynie z otwartości tego bytu⁴. Sens istnienia społeczeństw sprowadza się zasadniczo do umożliwienia człowiekowi rozwoju w dziedzinie jego życia osobowego, a więc w rozwoju jego poznania, miłości, wolności i sprzężenia tych aktów w dziedzinach twórczości, religii, moralności i nauki⁵.

Z pojęciem osoby ludzkiej wiąże się także pojęcie kultury. Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę (zob. KDK 53). Dlatego powinna być traktowana jako świadomy i wolny podmiot tworzący kulturę⁶. Kultura ludzka powinna harmonijnie urabiać całą osobę ludzką wraz ze wszystkimi jej władzami uleczonymi przez Chrystusa (por. KDK 56; 61) oraz być środkiem do pełnej doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnoty i całej społeczności ludzkiej (por. KDK 59). Osobowy charakter człowieka wyznacza charakter, miejsce i cel całej ludzkiej kultury⁷. A zatem, osoba ludzka stanowi centrum wszelkich działań społeczno-kulturowych.

Prawo do kultury odpowiada godności osoby ludzkiej (por. KDK 60). Sobór podkreśla, że w naszej epoce ludzie uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej (por. DWR 1). Godność osoby jest następstwem jej intelektualnego charakteru. Wśród innych bytów samodzielnych tylko osoba zostaje rozpoznana przez inne osoby jako ich równorzędny partner⁸. Ojcowie Soboru przypominają, że godność osoby ludzkiej wypływa z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże (por. KDK 12). Osobowy wymiar jednostki pojawia się wtedy, gdy absolutnie niepowtarzalny Bóg nadaje jej niepowtarzalne imię⁹. Dzięki wezwaniu Bożemu człowiek staje się osobą, zostaje wyniesiony ponad wszelkie inne stworzenie. Według nauczania soborowego, osobie ludzkiej przysługuje niezwykła godność, gdyż przerasta ona wszystkie rzeczy, a jej prawa i obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny (por. KDK 26). Otwartość i suwerenność bytu osobowego człowieka jest racją ludzkiej godności i zupełności. Godność człowieka

⁴ M.A. Krąpiec, *Osoba i społeczność*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, red. Z. Zdybicka, s. 71.

⁵ Tamże, s. 73.

⁶ Por. S. Kamiński, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 77.

⁷ Z. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, [w:] tamże, s. 125.

⁸ Zob. L. Kuc, *Osoba...*, s. 372.

⁹ Por. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, t. 2/1, Einsiedeln 1976, s. 368.

jako osoby przejawia się w tym, iż jest on celem, a nie środkiem w ludzkim działaniu¹⁰. Sobór wymienia szczególne sytuacje, które naruszają godność osoby ludzkiej. Są to: różne występki indywidualne i społeczne (por. KDK 27); różne formy dyskryminacji (por. KDK 29); niegodziwe środki antykoncepcyjne (por. KDK 51); niewłaściwe formy ustroju politycznego (por. KDK 73). Dlatego istnieje pilna konieczność poszanowania osoby ludzkiej, której sprzeciwia się wszystko, co godzi w samo życie. Obowiązek poszanowania godności osoby ludzkiej wynika zaś z faktu jej szczególnego związku ze Stwórcą. Niewątpliwie, osobiwą rację godności właściwej osobie ludzkiej stanowi powołanie jej do uczestnictwa w życiu Boga (por. KDK 19). Człowiek jako osoba przerasta cały świat rzeczy. Uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie myli się, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych (por. KDK 14). W powołaniu człowieka jako osoby do wspólnoty z Bogiem mieści się również wezwanie do permanentnego rozwoju.

Istotną cechą osoby ludzkiej jest odpowiedzialność (por. DWR 2). Osobowa relacja do Boga, historia zbawienia o charakterze prawdziwego dialogu między Bogiem a człowiekiem, przyjęcie swojego własnego niepowtarzalnego i wiecznego zbawienia, pojęcie odpowiedzialności przed Bogiem i Jego sądem, wszystkie te twierdzenia chrześcijańskie implikują, że człowiek jest osobą i podmiotem¹¹. Człowiek jako osoba jest powierzony samemu sobie. Stąd podstawowym zadaniem osoby jako takiej w całym jej życiu jest „stawanie się”, tworzenie siebie, a w tym stawaniu się, stopniowe odkrywanie i poznawanie siebie samej¹². K. Rahner stwierdza, że odpowiedzialność przejawia się w fakcie, że osoba jest ostatecznie powierzona samej sobie nie tylko w poznaniu, a więc nie tylko w samoświadomości, ale również w samoaktualizacji¹³. „Ja” nieustannie doświadczane we wszystkim, co jest „moje”, wyłonione z „ja” i przez „ja” spełniane, to byt osobowy, to ludzka osoba. Jest ona bytem suwerennym, albowiem sobie sama panuje i o sobie decyduje, stanowiąc o swojej własnej twarzy, którą wypracowuje sobie przez swe czyny¹⁴. Podejmowane decyzje stanowią o osobowym profilu człowieka.

Podstawową cechą osoby ludzkiej jest również wolność, która łączy się z odpowiedzialnością. Wolność nie jest swobodą czynienia wszystkiego, co tylko się podoba. Prawdziwa wolność jest wzniosłym znakiem obrazu Bożego w człowieku i polega na tym, by człowiek działał ze świadomego i wolnego wyboru, a nie pod wpływem ślepego popędu czy przymusu zewnętrznego (por. KDK 17). Natura intelektualna osoby i związana z nią wolność jako władza samostanowienia

¹⁰ M.A. Krąpiec, *Osoba i społeczność*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, red. Z. Zdybicka, s. 70.

¹¹ Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 27.

¹² Por. J. Silva, *Kto jest osobą?*, Kolekcja „Communio” 16(2004), s. 56.

¹³ Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 36.

¹⁴ M.A. Krąpiec, *Osoba i społeczność...*, s. 69.

znajdują swój wyraz w sumieniu¹⁵. Sobór mówi o wolności obywatelskiej (por. KDK 71), wolności religijnej (zob. DWR), wolności głoszenia Ewangelii, wiary i nauki społecznej Kościoła (por. KDK 76), wolności wyboru stanu życia, założenia rodziny (por. KDK 26).

W nauczaniu soborowym istnieje aspekt eschatyczności w spojrzeniu na osobę. Człowiek jest osobą, to znaczy bytem samoświadomym, autonomicznym, wolnym, zdolnym do kierowania swoim życiem, do tworzenia siebie, co wyraża się w jego zdolności samopoznania i samoposiadania. Jest kimś, kto żyjąc wśród bytów natury i wśród innych osób, transcenduje je i wybiega ku „Ty” transcendentnemu¹⁶. Ma w sobie boskie ziarno nieśmiertelności (por. KDK 3, 18) i umocniony nadzieją zdąża ku zmartwychwstaniu (por. KDK 22). Osoba ma swoją odrębność jako centrum, do którego zmierzają bodźce zewnętrzne, a równocześnie jest aktywnym punktem wyjścia ku światu i innym ludziom. Buduje ona swój własny świat prawdy i dobra pracując we wspólnocie świeckiej i kościelnej¹⁷. Chrześcijaństwo nie tylko aprobeuje empiryczną odrębność i niezłączalność bytów jednostki ludzkiej z inną rzeczywistością, ale wierzy, że ta odrębność stanie się wiekuistą. Uczestnicząc w ogromie Absolutu Bożego będzie ona zawsze sobą i to nie tylko jako nieśmiertelna osobowość etyczna i psychiczna po śmierci ciała, ale jako pełna osoba ludzka po zmartwychwstaniu ciała. Zgodnie z nauczaniem soborowym osoba ludzka wskazuje nie tylko na trwanie doczesne, ale i na wiekuiste, lecz charakter tego trwania zależy od człowieka, który działając w sposób dobrowolny i wolny wybiera dobro lub zło. Działanie w kierunku dobra ubogaca samą osobę i całą ludzkość¹⁸. W pełni królestwa Bożego, w łączności z Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, osiągnie również swoją pełnię ludzka osoba (por. KDK 41) i zostanie nierozzerwalnie ugruntowana jedność społeczna w Duchu Świętym (por. KDK 42).

Podsumowując analizę tekstów soborowych stwierdzamy, że osoba ludzka jest jednością, złożoną z różnych elementów bytowych, przede wszystkim z materii i ducha, organicznie ze sobą powiązanych. Jest bytem dynamicznym, rozwijającym się, tworzącym siebie poprzez działania świadome i wolne. W spełnianiu czynu, który tworzy osobę jako osobę, biorą udział wszystkie czynniki bytowe i to w taki sposób, że osoba ludzka transcenduje i równocześnie integruje się w czynie. Jej transcendencja w czynie polega na tym, że jest nie tylko sprawcą, ale i twórcą czynu, nadaje mu treść i sens, a przez to człowiek jako osoba jest przez siebie posiadany, panuje nad sobą i kształtuje siebie¹⁹. Osoba ludzka to byt jednostkowy, indywidualny, substancjalny, cielesno-duchowy podmiot działający

¹⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 100.

¹⁶ Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym...*, s. 116–117.

¹⁷ Por. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 386.

¹⁸ Por. tamże, s. 386

¹⁹ Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym...*, s. 117.

w sposób rozumny, dobrowolny, moralny i społeczny, ubogacający siebie i innych. Uświadamia sobie nie tylko własne istnienie, lecz także fakt istnienia innych osób i rzeczy, z którymi wchodzi w relacje. Osoba ludzka jest istotą rozumną, wolną i odpowiedzialną, szczególnie obdarowaną łaską przez Boga Stwórcę, który zaprasza ją do dialogu ze sobą. Stworzenie na obraz i podobieństwo Boże jest podstawą godności człowieka. Człowiek jako osoba, będąc bytem odrębnym, samoistnym i świadomym siebie podmiotem cielesno-duchowym, jest zawsze skierowany ku Bogu i ku drugiej osobie ludzkiej.

2. WSPÓLNOTOTWÓRCZY CHARAKTER OSOBY LUDZKIEJ

Chrześcijanin żyje w rodzinie, narodzie, państwie, ale także we wspólnocie Kościoła. Osobowy charakter człowieka trzeba widzieć jako taką cechę, która może się realizować tylko w konkretnej cielesności, w „tu i teraz” historii, w dialogu z innym „ty”, a więc we wspólnocie i w sytuacji, w której człowiek w swoim działaniu od samego początku i stale narażony jest na bolesne doświadczenie świata²⁰. Ojcowie Soboru stwierdzają, że „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). Najgłębszą istotą rzeczywistości okazuje się więc relacja „bycie w odniesieniu”. „Bycie z drugim” okazuje się zarówno na poziomie stworzeń, jak przede wszystkim w Bogu, najdoskonalszą rzeczywistością, w najbardziej właściwym tego słowa znaczeniu²¹. Wspólnota powstaje wtedy, kiedy samodzielne dotąd osoby wchodziły w relację ze sobą i w realizowaniu swojej wspólnoty nadal pozostają niezależnymi osobami²². Rys wspólnotowy odbija się w całej ludzkiej egzystencji. Człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi zawsze jako człowiek-osoba. Osoba nie jest częścią innego bytu, ani materialnego, ani duchowego, nie jest częścią ani własnej rodziny, ani większych społeczności, chociaż jest z innymi powiązana wielorakimi węzłami²³. Biblia mówi, że mężczyzna i niewiasta zostali stworzeni „na obraz Boga” i przeznaczeni do życia we wspólnocie. Człowiek staje się osobą dopiero w relacji z innym człowiekiem jako osobą. Bóg stwarza go przez zwrócenie się do niego, przez to, że mówi do niego jak do osoby. Z kolei człowiek dochodzi do swego osobowego istnienia odpowiadając na dające istnienie wezwanie. Jego osobowe istnienie jest istnieniem w relacji. Osobowe istnienie nie poprzedza odpowiadania, lecz realizuje się w odpowiadaniu. Jest istnieniem w dialogu²⁴.

²⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny...*, s. 307.

²¹ G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 32.

²² Tamże, s. 28.

²³ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego...*, s. 386.

²⁴ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, [w:] *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 142.

Podstawą dialogu, jaki mają nawiązywać ze sobą wszyscy ludzie, jest wspólnota osób. Dialog polega na tym, że ludzie dobrowolnie i z ufnością udzielają sobie nawzajem bogactw swego umysłu i ducha. Sobór Watykański II mówi o dialogu człowieka z Bogiem, który wskazuje na fakt powołania człowieka do uczestnictwa w życiu Boga. Człowiek jest zapraszany do rozmowy z Bogiem, istnieje dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i w miłości zachowuje (por. KDK 19). Ojcowie Soboru nauczają o dialogu Kościoła ze światem, którego podstawą jest godność osoby ludzkiej, wspólnota ludzka i jej aktywność (por. KDK 40).

Podsumowując stwierdzamy, że osoba nie realizuje się jako taka bez komunii z innymi osobami. Prawdziwa komunikacja między ludźmi polega na tym, że ubogacamy siebie ubogając innych. Natomiast będąc w dialogu z innymi kształtujemy siebie. Osoba ludzka posiada bowiem zdolność przenikania w egzystencję drugiej osoby i niejednokrotnie dokonywania w niej poprzez swoje działanie istotnej przemiany. Druga osoba jest pewnego rodzaju „wyzwaniem” tworzącym sytuację wzajemnego dialogu. Egzystencja osoby nabiera wówczas nowego znaczenia wyrażającego się albo przyjęciem tego wyzwania, albo jego odrzuceniem²⁵. Im bardziej wychodzę ku innym, tym bardziej realizuję siebie. Całe nasze życie wyraża się w takim właśnie otwarciu na innych i byciu w relacji z innymi. Stąd możemy powiedzieć, że żyjemy w potrójnej relacji: „ja-świat”, „ja-ty”, „ja-Bóg”. Każda zaś z tych relacji tworzy osobę, a jej rozwój opiera się na związku z otaczającymi ją rzeczywistościami. Istotne jest to, aby człowiek poszukiwał swego wzrostu poza sobą, w odniesieniu do innego, gdyż tylko w ten sposób rozwijają się w nim te zdolności, które wypływają z jego istnienia jako świadomego podmiotu²⁶. Element wspólnotowy należy więc do istoty pojęcia osoby. Osoba i wspólnota to pojęcia wzajemnie się implikujące²⁷.

W naturze ludzkiej wzajemnie się przenikają i uzupełniają dwa elementy: osobowy i wspólnotowy. Dlatego też Sobór naucza, że Bóg nie stworzył człowieka samotnym, ale jako mężczyznę i niewiastę, a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień” (KDK 12). Osoba ludzka została przez Stwórcę powołana do wspólnoty. Powołanie do wspólnoty z Bogiem łączy się najściślej w tym samym ludzkim podmiocie z powołaniem do godności właściwej osobie i osobie też przez samą jej wewnętrzną rzeczywistość najautentyczniej zadanej. Na wskroś osobowe powołanie człowieka, które stanowi centralną treść Ewangelii, ma być urzeczywistniane we wspólnocie z innymi ludźmi²⁸. Powołanie osoby do życia we

²⁵ Por. W. Hryniewicz, *W głębi tajemnicy odkupienia. Doniosłość soteriologicznej nauki Jana Pawła II*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 183.

²⁶ J. Silva, *Kto jest osobą?...*, s. 44.

²⁷ Zob. H. de Noronha Galvao, *Teologiczny rodowód pojęcia „osoba”*, Kolekcja „Communio” 16(2004), s. 27.

²⁸ Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 101.

wspólnocie urzeczywistnia się w małżeństwie i rodzinie, w życiu gospodarczym i wspólnoty politycznej oraz w stosunkach międzynarodowych (por. KDK 23–32 i KDK 46–90). Możemy powiedzieć, że osoba jest dla wspólnoty, ale również wspólnota jest dla osoby. Dlatego Sobór mówi o poczuciu solidarności między-ludzkiej i międzynarodowej (por. KK 28; KDK 6, 23, 33, 42; DA 14). Ponieważ każdy człowiek żyjący na ziemi nosi w sobie wewnętrzne rozdarcie i zamęt, spowodowane przez grzech (por. KDK 30), dlatego tylko przy pomocy łaski Bożej i przez wielką pracę osoba ludzka może osiągnąć wewnętrzne scalenie (por. KDK 37), co z kolei przywraca ogólny ład wszechświata.

3. OSOBA LUDZKA TWORZĄCA WSPÓLNOTĘ KOŚCIOŁA I WRAZ Z NIĄ ZMIERZAJĄCA KU PEŁNI ESCHATYCZNEJ

Szczególne znaczenie posiada osoba ludzka we wspólnocie Kościoła. Fundamentem stosunku między Kościołem a światem, a zarazem bazą ich wzajemnego dialogu, jest szacunek dla osoby ludzkiej, a także dla całej ludzkiej wspólnoty oraz zrozumienie głębokiego znaczenia ludzkiej działalności (por. KDK 40). Wspólnota ludzi w Kościele jest w stanie permanentnego rozwoju. Jest to żywy proces jednoczenia ludzi zarówno w indywidualnych kontaktach pomiędzy nimi, jak i we wspólnotach rodzinnych, społecznych, narodowych, międzynarodowych, a także w takich, jak: kolegium biskupów, wspólnoty kapłańskie, instytuty zakonne, organizacje i ruchy religijne. U podstaw wspólnotowego charakteru osoby ludzkiej leży fakt, że „pодоbało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (KK 9). Ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa (KDK 32). Sobór Watykański II naucza o powołaniu człowieka do wspólnoty z Bogiem i nadprzyrodzonego uczestnictwa w życiu Boga. Nauka o powołaniu człowieka do wspólnoty z Bogiem jest przeniknięta nauką o tajemnicy odkupienia (por. KDK 17). Rzeczywistość odkupienia zespala poszczególne osoby w taką wspólnotę, w której wszyscy, „będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych”. (KDK 32). Każdy człowiek jest powołany do uczestnictwa w tajemnicy Jezusa Chrystusa, aby stać się synem Bożym poprzez wcielenie we wspólnocie kościelnej, w Tego, który ze swej natury jest Synem Bożym. Człowiek stanowi centrum tej wspólnoty. Osoba ma więc pełne prawo oczekiwać, że wspólnota religijna pomoże jej odkryć i wzmocnić relacje z Bogiem. W ramach wspólnoty Kościoła osoba może otrzymać pomoc w doskonaleniu swego wymiaru religijnego i osobowego²⁹.

²⁹ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 384–385.

Nadzwyczajny Synod Biskupów obradujący z okazji dwudziestolecia zakończenia Soboru Watykańskiego II podkreślił, że eklezjologia komunii jest centralną i podstawową ideą w dokumentach soborowych. Kościół ma być wyraźniej rozumiany jako komunია i bardziej konkretnie jako komunია urzeczywistniana. U podstaw chodzi o zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym³⁰. *Communio* jest wydarzeniem, procesem, w którym jednostki osiągają jedność w ich różnorodności, przez to że wzajemnie dzielą się własnym życiem i w ten sposób mają wspólne życie. Jedność komunii stanowi wymianę pomiędzy wieloma zachowującymi swą odrębność. Jest to wymiana tożsamości i różnicy, odmienności zmierzającej do tworzenia coraz pełniejszej jedności oraz jedności realizującej się właśnie w spotkaniu i dzieleniu się wielu³¹. Eklezjologia komunii jest podstawą ładu, a przede wszystkim właściwego stosunku między jednością i różnorodnością w Kościele³². Kościół jest wspólnotą osób, dążących do zjednoczenia z Bogiem i wzajemnie między sobą oraz z całym stworzeniem. Stanowi on *communio personarum*. Kościół bardziej jeszcze niż społeczność posiada naturę wspólnoty, w której poprzez wzajemne usługi świadczone sobie przez ludzi urzeczywistnia się na różne sposoby i w różnych odniesieniach ów „bezinteresowny dar z siebie”, poprzez który człowiek-osoba „w pełni się odnajduje” (por. KDK 24). W Kościele i przez Kościół ma się realizować *communio* i *communicatio*, do której zostali powołani wszyscy ludzie³³. *Communio* oznacza takie spełnienie wspólnoty, w którym osoba nie tylko siebie zachowuje, ale też ostatecznie spełnia. Czas ziemski Kościoła jest czasem budowania komunii osoby ludzkiej z Bogiem oraz z innymi osobami.

Jednym z głównych tematów eklezjologicznych Soboru Watykańskiego II stało się pojęcie ludu Bożego (por. KK 9–17). Określenie Kościoła jako „Ciało Mistyczne” Chrystusa wyraża organiczną wspólnotę Chrystusa z Kościołem i wiernych między sobą. Z kolei nazwanie Kościoła „ludem Bożym” ukazuje historyczny wymiar Kościoła i jego dynamiczny rozwój. Sobór naucza, że „spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” (KO 2). Człowiek odpowiada objawiającemu się Bogu w posłuszeństwie wiary, przez którą z wolnej woli cały powierza się Mu, okazując pełną uległość rozumowi i woli wobec objawiającego się Boga (por. KO 5). Jest to odpowiedź w pełni egzystencjalna. Wraz z nią człowiek jako osoba wchodzi do wspólnoty Ludu Bożego. Jest to zarazem odpowiedź na powołanie człowieka-osoby we wspólnocie i do wspólnoty. Powierzając

³⁰ Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986, s. 23.

³¹ G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego...*, s. 29.

³² Nadzwyczajny Synod Biskupów..., s. 24.

³³ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego...*, s. 78.

siebie całego Bogu, udziela się zarazem tej wspólnoty, jaką jest Kościół³⁴. Trzeba dostrzec wyraźny związek, jaki zachodzi pomiędzy rzeczywistością ludu Bożego a powołaniem człowieka jako osoby. Jest to zarazem powołanie we wspólnotę. Powołanie człowieka jako osoby we wspólnotę stanowi podstawę dla rzeczywistości ludu Bożego³⁵. Kościół okazując się światu jako lud złączony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK 4), jest zarazem znakiem i narzędziem jednoczącej miłości Trójcy Świętej. Jedność Osób Boskich dokonuje się w pełnym wzajemnym oddaniu, w Darze, czyli w Duchu Świętym. Analogicznie tworzy się jedność pomiędzy ludźmi: rodzi się bezinteresowny dar z siebie samego, czyniony przez osoby ludzkie innym osobom tak w relacjach indywidualnych, jak i społecznych, co więcej, każdy człowiek odnajduje własną pełnię tylko w takim właśnie darze i dzięki temu jedność rodziny Bożej służy rozwojowi osobowości poszczególnych jej członków (por. KDK 24–25). Świadomość Kościoła jako ludu Bożego jest dogłębnie przeniknięta świadomością powołania osoby i świadomością owej komunii osób, która w Kościele-Ludzie Bożym urzeczywistnia się właśnie dlatego, że jest on zarazem Ciałem Mistycznym Chrystusa. Kościół jest ludem Bożym złożonym z ludzi-osób. Rodzaj spójni i więzi, która jest właściwa Kościołowi jako ludowi Bożemu, złożonemu z ludzi-osób, odpowiada właściwości całej wspólnoty, nosi w sobie i wyraża sam profil międzyosobowych odniesień³⁶. Według nauczania soborowego, w Kościele poszczególne części przynoszą innym częściom i całej wspólnoty właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek tej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełnej jedności (por. KK 13). Osoby, będąc darem dla innych odnajdują siebie oraz potwierdzają siebie i doznają wzrostu we wspólnotę Kościoła. Kościół jako lud Boży ubogaca się przez bogactwo indywidualnego, osobowego życia poszczególnych członków. Przykładem tego są święci. Świętość i bycie w pełni osobą wzajemnie się warunkują. Sobór naucza, że poprzez życie tych ludzi, którzy będąc współuczestnikami naszego człowieczeństwa, w sposób jednak doskonalszy przemieniają się według wzoru Chrystusowego, Bóg ukazuje ludziom naocznie swoją obecność i swoje oblicze (KK 50). W wyjątkowy sposób dokonuje się to w osobie Maryi, która jest, jak mówi Sobór, najznajmniejszym i szczególnym członkiem Kościoła (por. KK 53) oraz obrazem tego, czym Kościół pragnie i spodziewa się być (por. KL 103). Sobór Watykański II nie tylko wskazuje na fakt powołania człowieka do wspólnoty z Bogiem, ale także analizuje konkretne powołania we wspólnotę ludu Bożego (por. KK 18-47; DZ; DFK; DK; DA). Na przykładzie powołania zakonnego (por. KK 44; 46), Ojcowie soborowi stwierdzają, że powołanie we wspólnotę i do wspólnoty jest autentycznym powołaniem osoby do spełnienia siebie. Świętość każdego chrześcijanina, płynąca z chrztu świętego, stanowi wezwanie Boże, aby

³⁴ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 120.

³⁵ Tamże, s. 98.

³⁶ Tamże, s. 116.

realizował on w swoim życiu to, co od Pana otrzymał. Różne są drogi realizacji powołania, właściwe poszczególnym stanom w Kościele, a także poszczególnym osobom. Wielość powołań w Kościele stanowi o jego wspólnotowym charakterze i zawiera treści personalistyczne.

Analizując w świetle nauczania soborowego miejsce osoby ludzkiej we wspólnocie Kościoła stwierdzamy, że Kościół rozumiany jest jako wspólnota osób, będących przez Chrystusa w relacji do Boga oraz do siebie wzajemnie. U podstaw społeczności Kościoła leży fakt związania konkretnej osoby w relacji indywidualnej i całościowej w sposób realny z osobą Jezusa Chrystusa i Jego dziełem. Przez sakrament chrztu świętego człowiek jako osoba uzyskuje swoje miejsce we wspólnocie Kościoła, rzeczywistości zbawczej. W tej wspólnocie realizuje swoje powołanie do świętości, wypełniając sumiennie obowiązki płynące z wyboru konkretnego stanu (kapłańskiego, zakonnego, małżeńskiego, czy też celibatariuszy w świecie). Osoba jednostkowa nie stanowi Kościoła we właściwym znaczeniu, Kościół może stanowić dopiero społeczność osób. Zwornikiem Kościoła, w płaszczyźnie indywidualnej i zbiorowej, jest osoba Jezusa Chrystusa. Jest On zasadą społeczności religijnej, ukierunkowanej ku Bogu Ojcu w Duchu Świętym. Społeczność ta dzięki Chrystusowi uzyskuje szczególny rodzaj więzi osobowej z Bogiem oraz między osobami. Wiąż ta przechodzi w pełną komunię osób³⁷.

PODSUMOWANIE

Osoba ludzka bytuje w sobie i w relacji „dla”, „ku” i „w odniesieniu do”. Z woli Stwórcy jest ona wartością samą w sobie oraz w niepowtarzalnej komunii z innymi. Stąd nie można jej traktować tylko jako sztucznie zamkniętą indywidualność, ale należy mówić o jej związku ze społecznością, którą tworzą przecież relacje międzypersonalne. Należy więc widzieć osobę ludzką najpierw samą w sobie, a następnie w relacji do drugiego i do społeczności. Sobór naucza, że osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego. Dialog braterski między ludźmi dochodzi do skutku nie dzięki postępowi, lecz głębiej, poprzez wspólnotę osób, która domaga się wzajemnego poszanowania dla ich pełnej duchowej godności (zob. KDK 23). Pełna świadomość powołania osoby wyznacza temu zasadniczemu wezwaniu perspektywę „komunijne”.

Wynikiem relacyjnego charakteru osoby ludzkiej jest założona przez Chrystusa wspólnota Kościoła. Nie istnieje ona poza osobami, lecz stanowi ją osoba ludzka będąca w relacji do Chrystusa i do drugiej osoby. Kościół stanowi społeczność osób, która dzięki Chrystusowi uzyskuje szczególny rodzaj więzi z Bogiem oraz pomiędzy osobami ludzkimi. Stąd powinno się określać Kościół kategoriami

³⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 57.

osobowymi. Kościół znajduje się w szczególnej relacji do Ducha Świętego. Być Kościołem Chrystusa, Jego „ciałem”, oznacza równocześnie być we „wspólnocie Ducha Świętego”. Duch Święty czyni ludzką wspólnotę rzeczywistością sakramentalną i zbawczą. Sam staje się tajemnicą więzi jedności pomiędzy Chrystusem a poszczególnymi osobami ludzkimi³⁸. Uczestnictwo w zbawczym misterium jest ostatecznie darem osobowym, dobrowolnie przyjętym przez człowieka. Zbawcze akty Chrystusa Zbawiciela stają się aktami Kościoła i każdego z wierzących dzięki osobowemu darowi udzielanemu przez Ducha Świętego³⁹.

Kościół jest tym środowiskiem, w którym realizuje się misterium spotkania człowieka ze zbawiającym go Bogiem. Stąd podstawowym zadaniem Kościoła jest takie działanie, aby człowiek jako osoba mógł dotrzeć do Chrystusowej prawdy. Dlatego Sobór Watykański II mówi o służebnej roli Kościoła i jego członków (por. KK 5, 27, 32, 36, 40, 41, 44; KDK 9, 13, 27, 64, 75, 76, 79, 90, 93; DK 1, 3, 9, 10, 16; DM 3, 5, 16, 27; DFK 4). Kościół rozumiany jako pielgrzymujący lud Boży i wspólnota temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa i zjednoczyć się z Nim. Jan Paweł II naucza, że człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego i zarazem społecznego, w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swego narodu czy ludu, a może jeszcze klanu lub szczepu, w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia⁴⁰. Kościół musi być z człowiekiem na wszystkich drogach jego życia. Kościół, który w rzeczywistości Ludu Bożego ogarnia swoją własną społeczną istotę zarówno *ad intra* jak też *ad extra*, musi również nie tylko *ad intra*, ale także *ad extra* szukać dróg dla urzeczywistniania komunii pomiędzy ludźmi⁴¹. Ośrodkiem wszelkiej działalności Kościoła powinien być człowiek jako osoba. Kościół to społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób, czasem bardzo wyraźnie uświadomiony i konsekwentny, a czasem słabo uświadomiony i bardzo niekonsekwentny, idzie za Chrystusem. W tym też przejawia się zarazem na wskroś „osobowy” profil i wymiar tej społeczności, która pomimo wszystkich braków życia wspólnotowego w ludzkim tego słowa znaczeniu, jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem, choćby przez to tylko, że noszą na swej duszy niezniszczalne znamię chrześcijanina⁴².

³⁸ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 229.

³⁹ Tamże, s. 276.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, s. 26.

⁴¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 125

⁴² Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, s. 49.

Osoba ludzka działając rozumnie i dobrowolnie współpracuje z Chrystusem we wspólnocie Kościoła.

Pismo św. ukazuje Boga interesującego się człowiekiem i działającego zbawczo w jego historii, dlatego również Kościół powinien zawsze mieć przed sobą obraz osobowego Boga działającego w osobie ludzkiej, wobec niej i dla jej zbawienia. Zadaniem Kościoła współczesnego jest poszukiwanie takiego sposobu działania, aby być blisko osoby ludzkiej. Na tyle, na ile rzeczywistość osoby i jej spełnienie się będzie podstawowym prawem działalności Kościoła, na tyle będzie on coraz wyraźniejszym obrazem działającego w nim Chrystusa, na tyle też będzie realizował dzieło Soboru Watykańskiego II.

A HUMAN BEING AND THE CHURCH COMMUNITY

Summary

The concept of a person is of great importance in theology as it refers to these characteristics features of a man that create his relation to God. Christian revelation affirms that to be a man means to be a person. In the person of Christ – in the most perfect way, God revealed Himself and His plans towards all human beings – towards all mankind. The act of taking His mercy and favour belongs to the deeds performed by every individual person willingly – it means that this way and only in this way can we take the grace of salvation from God. According to the Second Vatican Council (Vaticanum II), everything is understood by a man with his own cognition and love. Furthermore, what is indirectly connected with the concept of a person it is the concept of culture, human dignity, freedom and responsibility. A human being is always directed towards God and only in Him can he or she achieve complete perfection. The church in turn is the community of people: people who thanks to Christ build up the special relationship with God as well as develop personal ties of love and unity with one another – what consequently leads them to fellowship. The Holy Spirit makes the community to be a redemptive and sacramental reality. Therefore, the church should be defined in personal categories. In its missionary activity it should always have the image of personal God who acts in all human beings, towards them and for their salvation.

Ks. Piotr Jaskóła
Opole

CZŁOWIEK I KOŚCIÓŁ W PNEUMATOLOGICZNEJ MYŚLI JANA KALWINA

Pytania o rozumienie człowieka i Kościoła prowadziły od początku protestancką teologię do wielu szczegółowych problemów. Trudności antropologiczne pojawiają się już w rozumieniu szczególnej pozycji człowieka wśród wszystkich stworzeń i w stosunku do Boga. Rodzi się bowiem pytanie: Czy specjalna pozycja człowieka w stworzonym świecie jest trwała, tzn. nieutralna, czy też ma charakter relacyjny? W odniesieniu do eklezjologii problemem pozostaje nie tylko samo rozumienie Kościoła, ale także jego rola w procesie zbawienia.

Jan Kalwin, jeden z twórców reformacji XVI wieku, Francuz działający głównie w Genewie, w tekstach poruszających problematykę antropologiczną¹ i eklezjologiczną² wydaje się reprezentować poglądy typowe dla wszystkich reformatorów, ale ma też ujęcia oryginalne – głównie ze względu na wyraźnie pneumatologiczny charakter swojej myśli. Myśl, iż „człowiek jest drogą Kościoła”, która jest tematem naszego sympozjum, była mu jednak zupełnie obcą – i ze względów antropologicznych, i ze względów eklezjologicznych. Spróbuje to wykazać niniejsze krótkie wprowadzenie w naukę Kalwina o człowieku i o Kościele. Myślę, że da ono obraz myślenia innego wyznaniowo i czasowo, a jednak nie pozbawionego zupełnie elementów katolickich i współczesnych. W prezentowanym tekście nie dokonuję bezpośrednich porównań antropologii i eklezjologii Reformatora z myślą *Vaticanum II*. Metodologicznie byłby to zabieg mało uzasadniony. Już jednak sama prezentacja dwóch tematów antropologicznych: „natura człowieka” i „łaska powszechna” oraz dwóch tematów eklezjologicznych „Kościół – narzędzie zbawienia” i „Duch powołujący do Wspólnoty Świętych” pozwala

¹ Zwłaszcza w *Comentarius in Genesin*, [w:] *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed.: G. Baum – E. Cunitz – E. Reuss, [w:] *Corpus Reformatorum*, t. 29–87, Brunsvigae – Berolini 1863–1900, 23, 1–622 [dalej CO] oraz w *Joannis Calvini institutio christianae religionis*, red. A. Thulock, Berolini 1846, I 15, 1–8 [dalej ICR].

² O ile w pierwszym wydaniu *Institutio christianae religionis* z 1536 roku wykład swej eklezjologii Kalwin umieścił na marginesie analizy *Credo* i rozwijał w krótkich uwagach w ramach rozdziału zatytułowanego *O fałszywych sakramentach*, a częściowo też w rozdziale *O wolności chrześcijańskiej*, to w ostatecznej redakcji tego dzieła z 1559 roku, doktryna eklezjologiczna w jej ścisłym związku z nauką o sakramentach została wyłożona w osobnym tomie na 372 kolumnach i opatrzona znamienym tytułem *De externis mediis vel adminiculis quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet*.

odczuć odmienność ewangelickich i katolickich struktur myślenia teologicznego, jak i pewne wspólne ujęcia treściowe.

1. NATURA CZŁOWIEKA

W porównaniu z innymi istotami człowiek pozostaje dla francuskiego reformatora koroną wszelkiego stworzenia. W człowieku ucieleśnia się całe bogactwo stwórczego aktu, ponieważ właśnie on jest stworzeniem, które ma udział zarówno w tym, co zostało stworzone jako widzialne, jak i w tym, co niewidzialne. Stwórca dał mu prawo panowania nad wszystkimi stworzeniami na ziemi, chociaż wraz z nimi jest on całkowicie zdany na życie, któremu daje początek i które podtrzymuje Duch Boży³.

Wyjątkowej pozycji człowieka wśród wszystkich stworzeń nie zmienia nawet fakt grzechu⁴. Status darowany Adamowi ma również znaczenie w jego relacji do Boga. Żadnemu stworzeniu poza człowiekiem, abstrahując od aniołów, i to zarówno człowiekowi w stanie pierwotnej doskonałości, jak i po grzechu, nie objawił Bóg siebie, kierując bezpośrednio do niego swoje słowa⁵. W perspektywie relacji między człowiekiem a Bogiem można tym samym mówić o pewnym wyjątkowym i nieutralnym statusie, który znajduje swoje oparcie w duchowości człowieka i w strukturze samoudzielania się Boga człowiekowi w słowie Objawienia.

Ze względu na swą cielesność człowiek nie różni się od innych istot żywych. Podobnie jak wszystkie inne istoty żywe ma duszę, rozumianą jako pryncypium życia (*anima vivens*)⁶. Istota człowieka, specyfika jego człowieczeństwa, nie zawiera się jednak w samym wymiarze biologicznym. Jedyna w swoim rodzaju wielkość człowieka ugruntowana jest – według Kalwina – w charakterystycznym sposobie działania nań Ducha Bożego. Człowiek należy wprawdzie do wielkiego kręgu stworzeń żywych, które doświadczają działania *arcana virtus Spiritus Sancti*⁷, ale oprócz tego należy on do węższego kręgu stworzeń, które mają udział w szczególnych darach Ducha. Ta możliwość partycypacji w darach, której nie mają inne stworzenia, kształtuje wyjątkową relację człowieka do Boga.

³ ICR I 15, 3; CO 33, 146; 38, 69.

⁴ CO 52, 179; 32, 441; por. T.F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, London 1949, s. 30; S. Scheld, *Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin*, Stuttgart 1989, 50 n.

⁵ Kalwin zwraca uwagę na różnicę między zwierzętami, które Bóg milcząco podtrzymuje w istnieniu, a człowiekiem, który otrzymał dar rozumu i może świadomie i dobrowolnie odpowiadać Bogu. CO 32, 441 (Ps 147,19).

⁶ CO 44, 401. Por. CO 23, 35 (Rdz 2,7); 49, 558.

⁷ Używając takiego sformułowania Kalwinowi chodzi o ukryte, tajemne i powszechne działanie Ducha Świętego w świecie. Por. np. CO 23, 131; 27, 632; 32, 86 n.; zob. też W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, s. 33.

Wśród istot żywych jedynie człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże został wyróżniony podwójnie: darami Ducha, które pozwalają mu żyć jako istota rozumna, i darami Ducha, które uzdalniają do życia we wspólnocie z Bogiem. Wyraźnie zaznaczając granicę między człowiekiem, a istotami żywymi nie należącymi do kręgu ludzkiego, reformator chce odciąć się od antropologii, którą można by nazwać antropologią biologiczną.

Wyjątkowej godności człowieka reformator nie pojmuje na płaszczyźnie porównania z innymi stworzeniami, które w procesie rozwoju stoją niżej od człowieka i dla niego zostały stworzone. Już sama taka orientacja patrzenia „w dół” i „wokół siebie”, próba rozumienia samego siebie poprzez horyzontalne porównania, wydaje się reformatorowi niczym innym, jak tylko znakiem upadłego, grzesznego człowieczeństwa⁸. Dopiero spojrzenie wertykalne, antropologia teologiczna, może uświadomić człowiekowi jego własną istotę.

Teologiczna antropologia, ujmująca człowieka w jego ścisłej relacji do Boga, nie może opierać się na stwierdzeniach antropologii biologicznej, czy też korzystać z ujęć naturalistycznych koncepcji filozoficznych⁹. Ona może bazować tylko na tym, co mówi Objawienie, co sam Bóg powiedział o człowieku. Objawione słowo ukazuje wyraźnie relację człowieka do Boga i Boga do człowieka, zwłaszcza zaś historię tej relacji.

Kalwin uczy o stworzeniu człowieka dychotomicznie i kreacjonistycznie. Kommentując biblijne obrazy, twierdzi, że Bóg stworzył człowieka z dwóch substancji: ciała i duszy. Ciało zostało stworzone z materii, dusza natomiast stworzona została z niczego. W wyraźnym odróżnieniu od zwierząt, które Stwórca mocą swojego słowa stworzył od razu jako żyjące istoty cielesne, przy stworzeniu człowieka mamy do czynienia z uformowaniem ciała z już istniejącej materii nieożywionej. Dopiero później ciało została dana z nicości utworzona dusza, będąca centrum życia człowieka¹⁰. Ten drugi, decydujący akt, czyniący z człowieka dopiero istotę żywą, zachował Bóg bezpośrednio dla siebie także w procesie dalszego rozrastania się rodzaju ludzkiego.

Niższy, mniej szlachetny sposób powstania ciała – uformowanie go z mułu ziemi, i to szczególne pochodzenie duszy – tchnienie Boga, z góry zakłada w pewnym stopniu utajony aksjologiczny dualizm. O tym specyficznym dualizmie można mówić zwłaszcza dlatego, że nie ma się do czynienia z substancjalną jednością ciała i duszy, lecz tylko aktualną: ciało i dusza zachowują sobie właściwe *essentia*, analogiczne do dwóch natur w osobie Jezusa Chrystusa. Wobec ludzkiego ciała dusza stanowi dla naszego autora tę część, która jest *praecipua*,

⁸ Por. ICR I 14, 22; CO 26, 255.

⁹ Kalwin mówi, że prawdziwe samopoznanie człowieka prowadzi do *odium nostri* i do *vera humilitas* (ICR II 1, 1). ICR II 1, 3. Zob. M.P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology*, Atlanta 1988.

¹⁰ Por. CO 23, 35 (Rdz 2,7). Zob. G. Babelotzky, *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*, Wiesbaden 1977.

excellentior, nobilior, pretiosior – po prostu tą lepszą częścią człowieka¹¹. Te porównawcze określenia nie zawierają wprawdzie żadnej etycznej degradacji ciała, ale wyrażają pewne stopnie porządku wartości¹². W swych prapoczątkach ta wyraźna różnica wartości nie obejmowała żadnego momentu napięcia, dusza i ciało znajdują się wobec siebie w zupełnej syntezie. Stosunek ten – według reformatora – w wymowny sposób oddaje obraz schroniska i gościa¹³. Gdyby Adam nie zgrzeszył, nie byłoby żadnej potrzeby, aby „gość” opuszczał swe „schronisko”. Adam byłby w całej swej pełni przeszedł z ziemskiego życia do wiecznego¹⁴. Grzech Adama miał jednak bardzo znaczące konsekwencje. Ten utajony dualizm aksjologiczny przechodzi po grzechu pierworodnym w etyczną deprecjację ciała. Po grzechu relacja ciało – dusza nie wyraża się już w obrazie schroniska i gościa, ale w obrazie „więzienia” i „więźnia”. Ciało stanowi *carcer, ergastulum* duszy, jarzmo, którym ona jest obciążona¹⁵. Ten typ myślenia antropologicznego przesadnie akcentującego skutki grzechu pierworodnego obcy był i jest katolickim koncepcjom człowieka. Teologowie katoliccy i protestanczy więcej elementów sobie wspólnych mogliby znaleźć w pneumatologiczno-charytologicznej perspektywie ujmowania antropologii, zwłaszcza gdyby oparli się na rozważaniach Kalwina o łaskę powszechną.

2. ŁASKA POWSZECHNA

W *Institutio* oraz w różnych komentarzach biblijnych i kazaniach¹⁶ Kalwin przedstawił naukę o „łasce powszechnej” (*gratia generalis*). Rozumie przez nią wielość działań przypisywanych Duchowi Świętemu, które nie są ukierunkowane tylko na zbawienie wybranych, ale których przedmiotem jest każdy bez wyjątku człowiek¹⁷. Koncepcja powszechnej łaski, którą Kalwin ugruntowuje na płaszczyźnie pneumatologicznej, jest próbą wskazania właściwej interpretacji faktu

¹¹ CO 47, 57; 33, 488; 49, 133; OS III 174, 28.

¹² W. Krusche przypomina, że augustyńska antropologia na szczycie porządku wartości umieszcza Boga jako *bonum maximum*, następnie duszę jako *bonum magnum*, wreszcie ciało jako *bonum infirmum*. Tym samym mamy do czynienia ze skalą analogiczną do stopni w neoplatonickiej etyce, gdzie każdej wartości odpowiada stopień bytu. Augustyn zna *magis* i *minus esse*. U Kalwina trudno byłoby dopatrzeć się związku ontologii z aksjologią. On mówi o Bogu jako *summum bonum* (np. CO 23, 39), ale nie spotyka się określenia Boga jako *summum esse*. Zob. tenże, dz. cyt. 37.

¹³ ICR I 15, 2; I 15, 6; CO 33, 488 (Job 10,8).

¹⁴ CO 23, 45 (Rdz 2,16); 23, 77 (Rdz 3,19). Całkiem podobnie u Augustyna: *sine mortis supplicio transiturus* – za W. Krusche, dz. cyt. 37.

¹⁵ CO 7, 120; 33, 144; 50, 62 (2Kor 5,4); 55, 330 (1J 3,20); ICR I 15, 2; III 2, 19; III 3, 20.

¹⁶ W szczególności *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, CO 49, 11. 14–15.

¹⁷ Por. np. CO 2, 199; 34, 503; ICR II 2, 14. Kalwin dostrzega związki między łaską ogólną a szczegółową m.in. w tym, że łaskę ogólną traktuje jako „preludium” do łaski szczegółowej.

zachowania przez człowieka jego ludzkiej tożsamości i ciągłości jego gatunkowego wyposażenia.

Utrata darów Ducha związana z funkcjonowaniem ludzkiej duszy, która nie jest tożsama z zupełnym odebraniem człowiekowi mocy rozumu i woli, a tym samym i nie jest przekreśleniem jego człowieczeństwa, nie ma ugruntowania w ontologicznej strukturze ludzkiej natury. Według reformatora od samego początku, tzn. już w samym fakcie zaistnienia grzechu pierworodnego, Bóg nie dopuścił, by człowiek stoczył się poniżej granic swego człowieczeństwa. Upadły człowiek zachował konstytutywne dla swej natury moce duszy, chociaż to „zachowanie” nie oznacza, że człowiek utrzymał pełną sprawność władz decydujących o jego ludzkiej tożsamości. Kalwin woli stwierdzić, że to Bóg, mimo upadku człowieka, zachowuje tę moc w człowieku i tylko jako dar Boży człowiek ją posiada¹⁸.

„Naturalna” rozumność człowieka jest dla Genewczyka darem Bożej łaskowości. Uważa on, że na przykładzie ludzi upośledzonych umysłowo najbardziej jaskrawo staje się widoczne, jakie skutki w odniesieniu do władz ludzkiej duszy pociąga za sobą utrata darów Ducha Świętego związana z grzechem pierworodnym. W jego rozumieniu ułomność w tym względzie, jakkolwiek są to przypadki wyjątkowe, jest także specjalnym „darem” Opatrzności, najlepiej unaoczniającym reszcie ludzi obraz ludzkiego umysłu pozbawionego łaski światła Bożego. Natomiast w samym normalnym, zdrowym funkcjonowaniu wszystkich władz ludzkiej duszy należy – zdaniem autora *Istitutio* – dopatrywać się sprawczej obecności Bożego Ducha¹⁹.

Fakt, że człowiek potrafi działać w sposób rozumny oraz że wielu ludzi posiada różnorodne dodatkowe uzdolnienia związane z darem rozumu opisuje Kalwin jako „naturalne” działanie Ducha Świętego. „Naturalne” nie rozumie on jako wypływające z natury, ale jako dar, którym obdarzeni są zarówno wierzący, jak i niewierzący, wybrani i potępieni, a więc ludzie jako tacy. To „naturalne” nie wyklucza charakteru daru, ale właśnie także go zakłada²⁰. Myśl ta – według naszego autora – znajduje potwierdzenie w przypowieści o talentach. Pojęciem „talent” Jezus nie czyni żadnej różnicy między darem natury a darem Ducha, gdyż każda zdolność znajduje swoje ostateczne odniesienie w Bogu²¹. Pod pojęciem łaski ogólnej Kalwin więc rozumie działanie Boga Ojca, który poprzez swojego Ducha obdarza różnorodnymi darami i opatrnościowo troszczy się o każdego człowieka z osobna i o wszystkich ludzi razem w ich społecznych strukturach.

Paradoksalnie kalwińska koncepcja powszechnej łaski Bożej, której podstawowym celem było potwierdzenie unicestwiającego człowieczeństwo skutku

¹⁸ Np. CO 33, 542. W komentarzu do Rdz 3, 6 Kalwin znowu podkreśla, że światło naszego rozumu jest jednym z najwspanialszych darów Ducha Świętego, którego teraz jesteśmy pozbawieni. CO 23,62.

¹⁹ CO 49, 344 (1Kor 2, 14); 40, 57; CO 25, 62 (Wj 35,31).

²⁰ Por. np. CO 40, 587 (Dn 2, 30).

²¹ Zob. Mt 25,14–30; CO 45, 568 (Mt 25,15).

grzechu pierworodnego, stała się w spuściźnie pisarskiej reformatora unikalnym terenem apologii ludzkich możliwości i dokonań. Jedno i drugie ukazane jako wyłączny wyraz łaski objawiały tym większą chwałę Boga, im znaczniejsze rozdziły owoce. Stąd też wypływały zainteresowania autora wszelkimi rodzajami dyscyplin poznawczych: filozofią, prawem, polityką, ekonomią, astronomią, sztuką i muzyką. Nauki, które tradycyjnie obejmowano mianem *artes liberales*, a także umiejętności rzemieślnicze, były dla niego dowodem, iż człowiek z „natury” swej posiada zdolność do działań rozumnych. W dodatku zainteresowania reformatora nabrały konkretnych form realizacyjnych przy założeniu Akademii Genewskiej w 1559 roku²². Wobec powyższego może rodzić się pytanie, jak Kalwin doszedł do koncepcji „naturalnego” działania Ducha Świętego, które kryje się pod pojęciem *gratia generalis*?

W nauce Kalwina o łasce powszechnej wyraża się podziw dla faktu, że dzięki działaniu Bożego Ducha upadła ludzkość nie uległa zupełnemu rozkładowi. Wprawdzie w związku z grzechem pierworodnym Reformator namalował ciemny obraz człowieka, to jednak fakt, iż ludzkość pozbawiona darów Bożego Ducha nie pogrążyła się w „pełnej duchowej nocy”, że w swych strukturach społecznych nie popadła w destrukcyjną anarchię, ale wprost przeciwnie, że spotyka się prawdziwe, dobre, pożyteczne wytwory ludzkiego ducha, że istnieje prawo i człowiek żyje w uporządkowanych strukturach społecznych, że istnieje dobro jako wyraz gotowości do ponoszenia ofiar – jest dowodem bezpośredniego działania łaski. Wszystkie te dobra mogą pochodzić tylko od Bożego Ducha, który jest *unicus omnium bonorum fons*²³. Wszelka prawda, mądrość i jedność w Nim odnajdują swoje źródło²⁴. Pneumatologiczny charakter ma też kalwińska nauka o Kościele.

3. KOŚCIÓŁ – „NARZĘDZIE ZBAWIENIA”

Eklezjologia Kalwina w swej dojrzałej formie prawie w całości mieści się w *Institutio* z 1559 roku. Czwarta księga tego dzieła mówi o „zewnętrznych środkach” (*externis mediis*) czy też „środkach pomocniczych” (*adminiculis*), których używa Duch Święty, by nas doprowadzić do jedności z Jezusem Chrystusem. Centrum zainteresowania stanowi ujęte w pneumatologicznej perspektywie zagadnienie Kościoła. Bogate w eklezjologiczne treści są również komentarze reformatora do Listów Nowego Testamentu²⁵. Źródła te pozwalają nie mieć wątpliwości, że dzięki

²² Zob. W. Krusche, dz. cyt. 102–110.

²³ CO 30,1 73.

²⁴ CO 30, 316. Por. CO 23, 619; 30, 268; 38, 571; 45, 105; 47, 230.

²⁵ Spośród monograficznych opracowań eklezjologii Kalwina na szczególną uwagę zasługują prace: J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankes*, Breslau 1937; K. Mc Donnell, *The Church and the Eucharist*, Princeton 1967;

Duchowi Świętemu Kościół w różnych swoich wymiarach partycypuje w zbawczym misterium. Głosząc Ewangelię, Kościół staje się miejscem zbawczego działania Ducha, który czyni też z Kościoła „narzędzie zbawienia”.

Zaraz na początku pierwszego rozdziału czwartej księgi *Institutio* reformator wyraźnie przedstawia rolę, jaką przypisuje Kościołowi. To ze względu na ograniczoność ludzkiej natury potrzebne są „zewnętrzne środki”, dzięki którym może w nas zrodzić się i rozwijać wiara. Bóg powierzył Kościołowi przepowiadanie Ewangelii, ustanowił też pasterzy i nauczycieli, by pouczać ich ustami. Celem przepowiadania Ewangelii i misji nauczycielskiej jest pobudzenie do wiary, gromadzenie we wspólnocie i uświęcenie członków kościelnej wspólnoty. W Kościele Bóg ustanowił sakramenty, o których Kalwin twierdzi, że są środkami, wzmacniającymi i żywiącymi w najwyższym stopniu naszą wiarę²⁶. Jak więc Duch Święty rodzi zbawczą wiarę we wnętrzu człowieka, tak też ten sam Duch posługuje się Kościołem i sakramentami jako „zewnętrznymi środkami” uskuteczniania zbawienia.

Potrzebę Kościoła porównuje Kalwin z koniecznością wcielenia. Podobnie jak inkarnacja Syna Bożego była środkiem, dzięki któremu Bóg odnowił przerwana więź z upadłą ludzkością, tak również używa On ziemskich środków dla uświęcenia ludzi, którzy zostali obdarowani łaską wiary. Do tych ziemskich środków należą też urzędy i funkcje, w które Kościół został wyposażony. Bóg je wybrał dla swego Kościoła, by urzeczywistniał na ziemi dzieło uwielbionego Chrystusa. Z tego też powodu uważa, że Kościół istnieje z ustanowienia Bożego nie tylko we wspólnocie swoich wiernych, ale także w swoich urzędach i powierzonych im zadaniach. Oczywiście, Genewczyk nie zapomina, że Bóg wybierając zewnętrzne środki, nie wiąże się z nimi. Bóg ze swej strony pozostaje zawsze zupełnie wolny. Swoją łaską może obdarzać również poza słowem Bożym głoszonym przez pasterów i poza udzielonymi sakramentami. Jeżeli jednak Bóg w swej istocie pozostaje w pełni autonomiczny i Jego wola nie podlega żadnym koniecznościom, to nasza sytuacja jest już zupełnie inna: „Boża wolność nie jest naszą wolnością”²⁷. Już przez sam fakt ustanowienia Kościoła jesteśmy związani z nim i powierzonymi mu środkami uświęcenia²⁸.

B. Gassmann, *Ecclesia reformata – Die Kirche in der reformierten Bekenntnisschriften*, Freiburg – Basel – Wien 1968; A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg – Basel – Wien 1968; B.Ch. Milner, *Calvin's Doctrine of the Church*, Leiden 1970; T. George, *John Calvin and the Church*, Louisville 1990; Wiele interesujących ujęć ekstezyologicznych zawiera też praca, której autorem jest S. Scheld, *Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin*, Stuttgart 1989.

²⁶ ICR IV 1, 1.

²⁷ ICR IV 1, 5.

²⁸ CO 31, 803 (Ps 87,5): *non aliter renascimur in coelestem vitam, quam per ecclesiae ministerium*. Kalwin zdecydowanie zwraca się przeciwko trendom reformacyjnym, które odrzucały potrzebę „zewnętrznych środków”. Zob. ICR IV 1, 5.

Przepowiadanie Ewangelii jest zwyczajnym środkiem, który rodzi w nas wiarę. Wiara bowiem rodzi się ze słyszenia. Ale nie tylko w tym celu został ustanowiony Kościół; całe duchowe życie, nasze uświęcenie zależą od niego. Ze względu na rolę Ducha Świętego i przepowiadanego słowa Bożego już w najwcześniejszym wydaniu *Institutio* Kalwin określa istotę Kościoła jednym słowem, które znane było we wczesnym chrześcijaństwie: „Kościół jest naszą matką”²⁹. Uważa, że skoro zbawcza i uświęcająca rola Ducha Świętego, który jest *Effector reconciliationis*, ma miejsce tylko w Kościele przepowiadającym Boże słowo, „stąd nie ma innego sposobu, aby odrodzić się do życia wiecznego, jak tylko ten, że Kościół jako nasza matka nas zrodzi i wykarmi, nas prowadzi i nami kieruje póki nasze śmiertelne ciała nie zostaną przemienione na podobne aniołom (...). Poza jej łonem nie możemy mieć nadziei ani na odpuszczenie grzechów, ani na zbawienie”³⁰.

Ponieważ – jak już wspomniano – Kościołowi został powierzony „skarb” Bożego słowa i jego przepowiadania, a Duch Święty działa zbawczo tylko w łączności z tym słowem, stąd też Kościół jest tym boskim narzędziem, dzięki któremu możemy mieć udział w zbawieniu. Jeżeli zaś Duch związany jest z Bożym słowem, a słowo ze zwiastującym je Kościołem, to Kościół jest tym jedynym miejscem w świecie, gdzie przepowiadane jest słowo o zbawieniu, a słowo o zbawieniu jest tym jedynym słowem, w którym udziela nam się Duch Święty. Ekskluzywność ta sprawia, że autor *Institutio* nie tylko może, ale wprost musi opowiedzieć się za starym chrześcijańskim twierdzeniem Cypriana: *extra Ecclesiam nulla salus*³¹, przy czym wyraźnie ma na myśli – przynajmniej w *Institutio* z 1559 roku – widzialny, zwiastujący Ewangelię Kościół³².

Interesującym musi wydawać się fakt, że w powyższym kontekście Reformator, jako protestant, przeciwstawia się religijnemu indywidualizmowi. Skoro Ducha nie można oddzielić od Ewangelii, a Ewangelia związana jest z przepowiadaniem Kościoła to – jego zdaniem – sami stawiają sobie *extra Ecclesiam* zarówno ci, którzy oczekują szczególnego objawienia Ducha, objawienia niezależnego od słowa Bożego, jak i ci, którzy uważają przepowiadanie Kościoła za zbyteczne dla

²⁹ Zob. np. ICR IV 1, 1; 1, 4. Idea Kościoła-Matki pojawia się wielokrotnie także w innych pismach Kalwina, co świadczy o randze, jaką nadawał jej reformator. Zob. np. komentarze do Ef 4,12; 1 Tym 3,15; Ps 87,5 (CO 50,239.646; 51,199). Rozwijana przez reformatora idea Kościoła-Matki, znana już z pism Cypriana (np. *De catholica ecclesiae unitate*, PL, 519) czy Augustyna (np. *De baptismo*, PL, XLIII, 170), na ogół uchodziła w oczach kalwinologów za symbol pierwotin kalwińskiej koncepcji widzialności Kościoła. Por. np. W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 183 n.

³⁰ ICR 1,4; por. CO 52, 288 (1Tm 3,15); zob. też CO 47, 408 (J 19,7).

³¹ ICR IV 1, 4. 20. 22; por. CO 11, 25; 36, 578 (Iz 33,24); zob. W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 186 n.

³² ICR IV 1, 4. W kręgach badaczy pism Kalwina powszechnie zauważa się rozwój eklezjologii reformatora w kierunku coraz mocniejszego podkreślania roli widzialnego Kościoła. Wyrażnie widać to przy porównaniu ostatniego wydania *Institutio* z wydaniem z 1539 r. Wielu uważa, że jest to uwarunkowane wpływem Bucera podczas pobytu Kalwina w Strasburgu. Zob. W. Krusche, dz. cyt. 302; A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans*, s. 140–175.

siebie i zadawałają się „osobistym kontaktem” z Pismem św.³³. Obydwie formy indywidualizmu uważa Kalwin za równie szkodliwe. Biblia winna być czytana, ale przede wszystkim winna być słuchana. Nieme pismo nie zastąpi żywego słowa. Nasz autor uważa, że kto nie korzysta z możliwości słuchania publicznie, eklezjalnie głoszonego słowa Bożego i indywidualnie interpretuje sobie teksty Pisma św., „ten tego typu separację od Kościoła będzie musiał odpokutować, gdyż nie uchroni się od błędu”³⁴. Przy innej okazji bardzo wyraźnie wskazuje, gdzie znajdują się korzenie takiego indywidualizmu. Są nimi: *superbia*, *arrogantia* lub *aemulatio*, które nie chcą uznawać żadnego autorytetu³⁵. Związek Ducha Świętego ze słowem Bożym ma swoje dalsze eklezjologiczne konsekwencje pokazujące Kościół jako Wspólnotę Świętych.

4. DUCH POWOŁUJĄCY DO WSPÓLNOTY ŚWIĘTYCH

Kościół, któremu powierzona została *doctrina Evangelii*, pełni pomocniczą rolę w procesie zbawienia, gdyż jest miejscem, gdzie, dzięki działaniu Ducha, człowiek dostępuje dóbr zbawczych. W nim, jak w łonie matki zostaje złożone nasienie słowa Bożego, a dzięki odradzającej mocy Ducha Świętego powstaje nowy człowiek. Kościół jest jednak dla Kalwina nie tylko „organem zbawczym”, ale zawsze także „wspólnotą zbawionych”. Kościoła jako matki nie można sobie wyobrazić bez pokrewnego uzupełniającego obrazu: Kościoła jako wspólnoty dzieci tej jednej matki. Na podstawie tego związku reformator podaje jedną z najpiękniejszych definicji Kościoła jako Wspólnoty Świętych zjednoczonych nauką Chrystusa i Duchem³⁶. W definicji tej słowo i Duch znów występują razem. Obraz Kościoła jako Wspólnoty Świętych charakteryzują bliżej pojęcia: Kościół widzialny i niewidzialny.

Rozważając teologiczną myśl Kalwina o *ecclesia visibilis i invisibilis* można się przekonać, że dla naszego autora ten ukryty, niewidzialny, Bogu znany Kościół nie jest żadnym innym, drugim obok nam znanego Kościoła. Kalwin nie uczył o dwóch odrębnych Kościołach: niewidzialnym i widzialnym. Mimo że miał on skłonność do używania augustyńsko-platońskich pojęć, Kościół niewidzialny i widzialny nie znajdują się u niego w takiej relacji do siebie jak idea do zjawiska czy idea do rzeczywistości. Kalwin zna właściwie tylko jeden Kościół, którego jedną stronę my znamy, a którego druga strona znana jest tylko Bogu³⁷.

³³ Por. CO 45, 349 (°k 11, 27); zob. też ICR IV 16, 19.

³⁴ ICR IV 1, 5; por. CO 32, 739; 52, 384.

³⁵ CO 44, 94.

³⁶ CO 5, 394.

³⁷ CO 7, 561. W języku polskim eklezjologię Kalwina od strony założeń filozoficznych opracował S. Piwko, *Jan Kalwin*, Warszawa 1995, s. 120–131; zob. też H. Quistrop, *Sichtbare und unsichtbare Kirche bei Calvin*, „Evangelische Theologie” 9(1949/50), s. 99.

Nie można więc mówić – w jego przekonaniu – o jakimś odrębnym niewidzialnym Kościele, który istniałby obok czy poza Kościołem widzialnym. To związek działania Ducha ze słowem Bożym i sakramentem decyduje o różnicy między widzialnym a niewidzialnym Kościołem. Kościół jest niewidzialny, ponieważ dla ludzkich oczu pozostaje zakryte, jak i u kogo Duch Święty czyni i czynił zbawczo skutecznym usłyszane słowo i przyjęty sakrament. Jak dalece Duch Święty działa swą mocą tylko na tych, którym przepowiadana jest Ewangelia, którzy jej słuchają oraz którym udzielane są sakramenty, tak tylko członkowie widzialnego Kościoła mogą należeć do niewidzialnej Wspólnoty Wybranych. Jak dalece jednak Duch Święty nie zstępuje na wszystkich, którym głoszona jest Ewangelia i udzielone sakramenty, lecz tylko na wybranych przez Boga do zbawienia, tak nie wszyscy członkowie widzialnego Kościoła należą do Kościoła niewidzialnego. Można powiedzieć, że – według Genewczyka – Kościół niewidzialny objawia się w Kościele widzialnym, jak i również jest w nim ukryty. Ponieważ trudno nam wnikać w tajemnicze działanie Ducha Świętego, stąd też nie można w żaden sposób stwierdzić, kto ze słuchających słowa Bożego należy do *numerus electorum*³⁸.

Duch działa w sposób ukryty. Nie ma takich znaków, które z całą pewnością pozwalałyby nam stwierdzić, kto należy do Kościoła niewidzialnego: „Pan zna swoich, my nie”³⁹. Przy tej okazji Kalwin daje praktyczne pouczenie: w *iudicium caritatis* za członków Kościoła winniśmy uważać wszystkich, którzy przez wiarę, przykładne życie i udział w sakramentach wyznają razem z nami tego samego Boga i Chrystusa. „To jest jedynie sprawą Boga już obecnie znać swoich, a kiedyś «oddzielić owce od kozłów». Naszą sprawą jest miłosiernie sądzić, że do owiec należą wszyscy, którzy są posłuszni Chrystusowi Pasterzowi, gromadzą się w Jego owczarni i w niej pozostają”⁴⁰. Do „sądu miłości” należy więc przekonanie, kto jest członkiem niewidzialnego Kościoła.

ZAKOŃCZENIE

Temat „Człowiek drogą Kościoła” jest z pewnością wyrazem posoborowej antropologicznej koncentracji we współczesnej katolickiej eklezjologii, akcentuje on służebną rolę Kościoła wobec ludzi. U Kalwina, jak i innych reformatorów, ta służebna rola też jest przynajmniej do pewnego stopnia obecna – chociażby w obrazie Kościoła-Matki. W teologii ewangelickiej jednak dominującym zawsze pozostaje wymiar ściśle soteriologiczny, a w tym wymiarze nie tyle człowiek jest drogą Kościoła, ale, co najwyżej, Kościół jest drogą człowieka.

³⁸ CO 55,207 (I P 1,1).

³⁹ ICR IV 1,8.

⁴⁰ CO 52,59 (Flp 4,3).

MENSCH UND KIRCHE IN DER PNEUMATOLOGISCHEN REFLEXION VON JOHANNES CALVIN

Zusammenfassung

In den anthropologischen Ansichten ist die von Calvin oft geäußerte Minderakzeptanz des Leiblichen nur scheinbar und hängt damit zusammen, daß er der Seele einen besonderen Wert einräumt. Auf jeden Fall kann man in seinen Überlegungen keine leibfeindlichen Tendenzen erkennen. Er kennt kein axiologisches *magis* oder *minus esse*. Seine Bewertungsskala hat keine ontologische Grundlage, sie ist pneumatologisch bedingt. Jedes Dasein ist so viel wert, soweit es ein Ort und Werkzeug des Heiligen Geistes ist. Die Seele als vegetatives Zentrum einer Person ist nur ein Ort der Aktivitäten der s.g. *arcana virtus Spiritus Sancti*. Als edlerer Teil kann die Seele nur dann gesehen werden, wenn sie als Zentrum der Person verstanden wird, denn erst dann wird der Heilige Geist in ihr anders aktiv als in der Natur.

Die Aktivität des Heiligen Geistes in der Seele, die als Zentrum der Person verstanden wird, unterscheidet sich von den allgemeinen Aktivitäten des Heiligen Geistes als Erhalter des Daseins in der Schöpfung. Calvins Überlegungen über Schaden der Erbsünde in der Schöpfung sind ambivalent. Von der einen Seite versuchte er den Kontrast zwischen dem vollkommenen Zustand der Schöpfung vor der Erbsünde und dem Zustand der Schöpfung nach der Erbsünde hervorzuheben. Von der anderen Seite würde eine völlige Depretiation der menschlichen Natur, die Calvin gleich mit der Funktion der menschlichen Seele setzt, direkt den Menschen als Fundament der Moralität in Frage stellen.

Der Genfer Reformator lehrt ähnlich wie Luther, daß der ganze Mensch sündig ist. Luther gibt dennoch den naturalen Kräften des sündhaften, menschlichen Intellekts relativ breite Aktivmöglichkeiten. Für Calvin wird jedoch *corruptio* so verstanden, daß selbst die menschliche Vernünftigkeit und insbesondere verschiedene Fähigkeiten des menschlichen Geistes im Bereich der Wissenschaft und Kunst ein Ergebnis des Einflusses von Gottes Geist sowohl in den gläubigen als auch ungläubigen Menschen ist. Das man die Errungenschaften des menschlichen Geistes nicht anders erklären kann als daß sie aus der Kraft des Heiligen Geistes kommen, hat auch Zwingli gelehrt. Für Calvin und Zwingli hat jede Wahrheit – unabhängig davon wo man sie findet – letztendlich ihre Quelle im Geist Gottes.

Nach Calvin hat Gott der Kirche anvertraut, das Evangelium vorherzusagen. Er hat auch manche zu Seelsorgern und Lehrern eingesetzt, um durch sie belehren zu können. Er unterstrich auch die dienliche Rolle der Kirche den Menschen gegenüber. Diese dienliche Aufgabe ist bis zu einem gewissen Grade auch in der Rolle der „Kirche als Mutter“ präsent. Die Kirche besteht gemäß der Ernennung Gottes nicht nur in der Gemeinschaft ihrer Gläubigen, sondern auch in ihren

Ämtern und den ihnen zugedachten Aufgaben. In der protestantischen Theologie bildet eigentlich nicht der Mensch den Weg der Kirche, sondern umgekehrt, die Kirche stellt den Weg dar, den der Mensch geht.

Ks. Grzegorz Strzelczyk
Katowice

RECEPCJA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II W CHRYSTOLOGII KATOLICKIEJ NIEKTÓRE ASPEKTY

Katolicka teologia II połowy XX wieku i początku wieku XXI w sposób naturalny zwraca się wciąż ku Soborowi Watykańskiemu II, widząc w nim moment pod wieloma względami przełomowy. Dla części dyscyplin teologicznych Sobór stanowił i nadal stanowi bezpośrednie źródło inspiracji na płaszczyźnie treściowej – odnosi się to w sposób szczególny do eklezjologii, która była głównym przedmiotem zainteresowania Ojców, czy do teologii fundamentalnej, ze względu na koncepcję Objawienia wypracowaną w Konstytucji *Dei verbum*. Na inne obszary teologii Sobór wpłynął natomiast bardziej na płaszczyźnie formalnej, wyznaczając niejako styl i nowe kierunki badań.

Chrystologię należy zaliczyć raczej do tej drugiej grupy: Ojcowie *Vaticanum II* nie wypracowali jakiegś spójnej, oryginalnej interpretacji osoby i dzieła Chrystusa. Żadnego dokumentu soborowego nie można uznać za ściśle chrystologiczny. Nie wyklucza to jednak ogromnego wpływu na meta-poziomie. Z perspektywy pięćdziesięciu lat wydaje się możliwa przynajmniej wstępna ocena owego wpływu. Temu poświęcone będzie niniejsze studium, przy czym nasza intencja jest bardziej syntetyczna, niż analityczna: spróbujemy wskazać – częściowo w formie roboczych hipotez – na wątki myśli *Vaticanum II*, które miały największy wpływ na współczesną refleksję nad osobą Chrystusa i jednocześnie na obszary chrystologii w których dokonała się recepcja tych wątków oraz na sposób w jaki się dokonała.

1. RECEPCJA CHRYSTOLOGII SOBOROWEJ A RECEPCJA SOBORU W CHRYSTOLOGII. KWESTIA METODOLOGICZNA

Nie ulega wątpliwości, że dla rozwoju refleksji chrystologicznej recepcja myśli soborów miała decydujące znaczenie. W zasadzie przez pewien okres (zwłaszcza wieki IV–VI) chrystologia „systematyczna” nie była niczym innym, jak właśnie

refleksją dokonującą się wokół wielkich definicji soborowych, wśród których *Credo* Soboru Nicejskiego (325 r.) i formuła Soboru Chalcedońskiego (451 r.) mają znaczenie szczególne. Sobory owego okresu zajmowały się bezpośrednio problemami chrystologicznymi i zostawiały po sobie ściśle chrystologiczne teksty. Proces ich recepcji był zatem – z formalnego punktu widzenia – stosunkowo prosty: chodziło o to, w jaki sposób owe teksty oddziaływały na Kościół, jak interpretowali je teologowie, które z elementów budziły kontrowersje etc.

W przypadku Soboru Watykańskiego II sprawa się komplikuje: Ojcowie nie pozostawili nie tylko żadnej formuły chrystologicznej, ale nawet nie zajęli się problematyką chrystologiczną w sposób bezpośredni. Dlatego mówić będziemy dalej nie tyle o recepcji chrystologii Vaticanum II¹, lecz recepcji Soboru Watykańskiego II w chrystologii. To przesunięcie ma zasadnicze znaczenie metodologiczne. Punktem wyjścia będzie dla nas nie tyle Sobór, ile chrystologia ostatnich kilkudziesięciu lat, a w szczególności zmiany, jakie się w niej dokonały i dokonują nadal. Uchwycenie dynamizmów odpowiedzialnych za te zmiany pozwala z kolei na odniesienie ich do Soboru Watykańskiego² w celu weryfikacji, na ile są od niego zależne, czy z nim związane. W ten sposób dojść można do poszczególnych wątków myśli soborowej, których recepcja w chrystologii była szczególnie intensywna. Niekoniecznie muszą to być (i, jak zobaczymy, *de facto* nie będą) wątki ściśle chrystologiczne.

Oczywiście wyczerpujące opracowanie recepcji Soboru Watykańskiego II w chrystologii według wskazanej metody, wymagałoby studium znacznie obszerniejszego niż niniejsze. Ograniczymy się zatem do wskazania na wątki, w których związek pomiędzy zmianami w chrystologii a Vaticanum II jest najściślej i przez to także stosunkowo łatwo uchwytny.

¹ Ona sama budzi niewielkie zainteresowanie badaczy, o czym świadczy niewielka ilość publikacji: na około 2500 z szeroko pojętej chrystologii, jakie ukazały się na świecie od roku 2001, tylko dwie odnoszą się ściśle do Vaticanum II: J.D. Szczurek, *The Unique Priesthood of Christ in the Teaching of the Second Vatican Council*, [w:] „Theologia Bogoslovie” 1(2001), s. 57–73 i V. Bottella Cubells, *Encarnación y Vaticano II*, [w:] *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología Histórica (6–8 marzo 2002)*, Valencia 2003, s. 315–324 (dane wg redagowanej przeze mnie bibliografii on-line: www.chrystologia.pl/bibliografia).

² Tu konieczna jest jeszcze jedna uwaga: Vaticanum II można pojmować na dwóch płaszczyznach – jako wydarzenie eklesjalne, które miało miejsce w określonych okolicznościach historycznych, wiązało się z określonym sposobem procedowania itd., i jako zespół tekstów stanowiący niejako samodzielną całość. Naszym zdaniem oba aspekty muszą być brane pod uwagę, gdyż praktycznie niemożliwe jest właściwe zrozumienie tekstów Soboru, jeśli zignoruje się jego eklesjalny kontekst oraz to, co działo się w auli i kularach soborowych. Do pewnego stopnia w złożoność owych zależności pozwala wejrzeć opublikowana w ostatnich latach pod redakcją G. Alberigo pięciotomowa *Storia del Concilio Vaticano II* (Bologna 1995–2001). Także na ostatnie lata przypada kilka publikacji osobistych dzienników uczestników Soboru – za najgłośniejszy uznać należy liczący ponad tysiąc stron *Mon Journal du Concile* Y. Congara (t. 1–2, Paris 2002), które rzucają bezcenne światło także na motywacje i wewnętrzne napięcia, które ożywiały wysiłki autorów Soboru.

2. KLUCZOWE INSPIRACJE NA PŁASZCZYŹNIE FORMALNEJ

Analizę związków pomiędzy Soborem Watykańskim II a późniejszą chrystologią katolicką rozpoczniemy od płaszczyzny formalnej, a więc od tego, co wiąże się ze strukturą, doborem źródeł i metodologią badań chrystologicznych. Na tej płaszczyźnie wiele się w chrystologii XX wieku wydarzyło.

2.1. Inspiracje związane z odnową koncepcji objawienia

Analiza rozwoju katolickiej chrystologii XX wieku³ prowadzi przede wszystkim do konstatacji gwałtownych zmian, jakie dokonały się w sposobie jej uprawiania na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a więc w trakcie trwania i krótko po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Najistotniejsze wydają się dwa aspekty tych zmian, zresztą ściśle ze sobą powiązane:

- przejście od metody scholastycznej do metody pozytywnej, co wiąże się z dość radykalną zmianą sposobu argumentacji;
- zastosowanie metod historycznych do „obróbki” danych biblijnych, patrystycznych etc., wykorzystywanych następnie w refleksji systematycznej.

Mimo, że stosuje się do nich jeszcze słowo „traktat”, chrystologie posoborowe różnią się radykalnie od scholastycznych traktatów *De Verbo incarnato*. Nie stanowią już syntetycznego zbioru twierdzeń, z których każde poparte jest serią sylogizmów, których przesłanki tworzą pojedyncze frazy biblijne, patrystyczne czy Magisterium (często sztucznie wyprowadzone z oryginalnego kontekstu i tym samym narażone na zmiany znaczenia), lecz synteza stworzona jest jako efekt złożonego procesu krytycznej interpretacji danych tradycji. Dane te analizowane są najpierw wewnątrz ich oryginalnego kontekstu tak, by mogły przemówić niejako własnym głosem, a dopiero na tej podstawie dokonuje się właściwa refleksja systematyczna.

Oczywiście zmiany te dotknęły nie tylko chrystologii – dokonywały się one we wszystkich dogmatycznych traktatach⁴ (czego skutkiem było także odbudowanie i pogłębienie związków pomiędzy nimi, a w szczególności pomiędzy chry-

³ Podjęte zostały już próby oceny dorobku XX-wiecznej chrystologii; należy wymienić zwłaszcza artykuł: M. Bordoni, *Cristologia: lettura sistematica*, [w:] *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, (red.) G. Conobbio, P. Coda, t. 2: *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, s. 5–22 oraz obszerniejszą pracę, która ukazała się niedawno w prestiżowej serii chrystologicznej *Jésus et Jésus-Christ* (jako tom 90): J.-L. Souletie, *Les grand chantiers de la christologie*, Paris 2005.

⁴ Wymienione zmiany dochodzą do głosu w sposób bodaj najbardziej wyrazisty w podręczniku *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (red. J. Feiner, t. 1–5 Einsiedeln 1965–1976), który uznać można za sztandarowy przykład dogmatyki inspirowanej duchem Vaticanum II. I to może bardziej jeszcze właśnie „duchem”, niż tekstami, jako że wśród autorów tej pracy odnajdujemy liczne grono autorów soborowych schematów oraz ekspertów najbardziej czynnych w kuluarach Soboru.

stologią i soteriologią). W chrystologii jednak miały – jak się wydaje – znaczenie szczególne. Metoda scholastyczna stawiała w centrum uwagi „kwestie”, które z czasem przerodziły się w twierdzenia: syntetyczne sformułowania poszczególnych prawd wiary, pojedynczych aspektów tajemnicy Chrystusa. Odejście od tej metody pozwoliło na to, by – jakkolwiek paradoksalnie by to nie zabrzmiało – chrystologia zajęła się na nowo osobą (i dziełem) Jezusa Chrystusa.

Czy zbieżność tych zmian z Soborem Watykańskim II jest jedynie akcydentalna, czy też znajdują one swoją bezpośrednią inspirację w dokumentach soborowych?

Niewątpliwie należy opowiedzieć się za drugą z alternatyw. Przemiany metodologiczne w katolickiej dogmatyce połowy XX wieku zostały umożliwione i po części zainspirowane⁵ poprzez odnowę rozumienia Objawienia, jaka zawarta została w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Ograniczymy się tutaj do przywołania dwóch passusów o kluczowym znaczeniu. Pierwszy dotyczy samego Objawienia:

„Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości *objawić siebie samego* i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której *przez Chrystusa*, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury. Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan zbawienia urzeczywistnia się przez *czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane*, tak że czyny dokonane przez Boga w *historii zbawienia* ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w *osobie Chrystusa*, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”⁶.

Drugi tekst odnosi się do sposobu, w jaki Tradycja („składowa” objawienia) jest przekazywana:

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, *rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego*. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków *dąży stale do pełni prawdy Bożej*, aż wypełnią się w nim słowa Boże”⁷.

⁵ Naszym zdaniem należy zachować ostrożność w przypisywaniu tekstom *Vaticanum II* roli głównego inspiratora zmian. Sam Sobór był wynikiem fermentu pulsującego w niektórych obszarach teologii katolickiej od kilkudziesięciu lat. Do kwestii tej powrócimy w dalszej części naszego studium.

⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja o objawieniu Bożym *Dei verbum* 2 [podkreślenia moje, G.S.].

⁷ Tamże, 8 [podkreślenia moje, G.S.].

Niektóre z akcentów zawartych w tych tekstach Vaticanum II (i szerzej – w wypracowanej na tym Soborze koncepcji objawienia) znalazły swoje bezpośrednie odbicie w sposobie uprawiania chrystologii posoborowej. I tak:

- przesunięcie akcentu z prawd objawionych na samoobjawienie się boskich Osób doprowadziło do skoncentrowania uwagi na osobie Chrystusa i odnalezienie w Nim właściwego przedmiotu chrystologii⁸;

- zwrócenie uwagi na to, że objawienie dokonuje się poprzez „słowa i czyny” pozwoliło na integralne objęcie refleksją osoby (tożsamości) i misji Chrystusa, jako nierozłącznych⁹;

- wprowadzenie pojęcia „historii zbawienia” pozwoliło na podjęcie refleksji nad osobą i dziełem Chrystusa w szerokim kontekście relacji Bóg-człowiek, realizujących się w ludzkiej historii;

- jasne stwierdzenie historycznego charakteru objawienia otworzyło drogę do wprowadzenia i pełnego, krytycznego dowartościowania metod historycznych, co z kolei doprowadziło do pogłębienia i odnowy biblijnego obrazu Chrystusa oraz lepszego zrozumienia chrystologicznej tradycji dogmatycznej;

- wskazanie na różnorodne czynniki rozwoju tradycji dogmatycznej otworzyło drogę do poszerzenia obszaru źródeł, z których korzysta refleksja chrystologiczna poza obszary wyznaczone przez klasyczną, sięgającą Melchiora Cano, scholastyczną koncepcję źródeł teologicznych¹⁰;

- stwierdzenie, iż Kościół nieustannie „dąży” do pełni prawdy znalazło swoje odbicie w odnowionym postrzeganiu fundamentalnych chrystologicznych orzeczeń dogmatycznych, które nie są traktowane już przede wszystkim jako ostateczne, czyli zamykające dyskusję postanowienia, lecz raczej punkty zwrotne, otwierające na nowe pytania i perspektywy refleksji nad osobą i dziełem Chrystusa¹¹.

⁸ Punktem wyjścia traktatów chrystologicznych staje się w konsekwencji osoba Jezusa z Nazaretu, Jego ziemską historią, jaką przekazał Nowy Testament. Chrystologia biblijna zajmuje miejsce scholastycznej kwestii „o ludzkiej naturze Chrystusa”.

⁹ W konsekwencji coraz częściej odchodzi się od traktowania chrystologii i soteriologii jako osobnych traktatów, lecz rozwija się je łącznie. Por. np. z nowszych prac A. Ziegenaus, *Jesus Christum Die Fülle des Heils* (L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Vierter Band), Aachen 2000.

¹⁰ Odnośnie koncepcji Cano, por. zwłaszcza B. Körner, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994. Na polskim gruncie poszerzanie obszaru źródeł teologicznych objęło przede wszystkim literaturę – por. J. Szymik, W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako *locus theologicus*, Katowice 1994.

¹¹ I nie musi to wcale pociągać za sobą zanegowania, bądź osłabienia obowiązującego charakteru tych orzeczeń. Ogromne znaczenie dla takiego rozumienia dogmatów chrystologicznych miał wydany jeszcze przed Soborem tekst K. Rahnera, *Chalkedon – Ende oder Anfang?* Opublikowany w pomnikowym dziele *Das Konzil von Chalcedon* (Würzburg 1954, t. 3, s. 3–49), wydanym z okazji 1500-lecia Soboru Chalcedońskiego pod redakcją A. Grillmeiera i H. Bachtla.

2.2 Inspiracje związane z otwarciem ekumenicznym

Chrystologia przedsoborowa nie była szczelnie zamknięta na inspiracje pochodzące od innych wyznań chrześcijańskich, jednak przepływ myśli oraz wzajemne kontakty między teologami były znacząco ograniczone przez instytucjonalną barierę, jaką stanowił brak oficjalnych kontaktów i dialogu między Kościołami. Co gorsza – przekonanie o tym, że pełnia środków zbawienia spoczywa wyłącznie w Kościele katolickim prowadziło niejednokrotnie do deprecjacji niejako *a priori* wszystkiego, co niekatolickie. Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* wezwał katolików do radykalnej rewizji tego podejścia: „muszą katolicy z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci odłączonych” (nr 4), co mogło i *de facto* zostało odczytane jako otwarcie także na teologię innych wyznań chrześcijańskich. Jednocześnie dekret zalecał zachowanie „należytnej wolności”, której owocem może być różnorodność „nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy” (nr 4). Dzięki temu stwierdzeniu przełamana została trudność związana z pozytywną recepcją nieco odmiennych optyk innych wyznań – zwłaszcza teologii protestanckiej.

Owocem tego otwarcia na gruncie chrystologicznym miał stać się już wkrótce owocny dialog¹², niewątpliwie ułatwiany przez fakt, że fundamentalne chrystologiczne orzeczenia dogmatyczne oraz podstawy interpretującej je tradycji teologicznej zostały wypracowane w okresie poprzedzających wielkie podziały chrześcijaństwa. Dwadzieścia pięć lat po Vaticanum II można stwierdzić, że chrystologia katolicka pozostaje w dynamicznym, otwartym dialogu zwłaszcza z chrystologią protestancką¹³.

2.3 Inspiracje związane z otwarciem na kontekst historyczno-kulturowy

Jednym z istotnych wątków soborowego dorobku było pozytywne otwarcie na „świat” w jego pluralistycznej, dynamicznie zmieniającej się postaci. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przedstawiła ów świat przede wszystkim jako szansę i zadanie dla Kościoła. Z takim podejściem wiązać się musiały nowe zadania stawiane teologii i teologom, którzy zostali wezwani do podjęcia wysiłku pozostawania w dynamicznym dialogu ze współczesnością: „zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom współczesnym; bo czym innym jest sam

¹² O zachodzących przekształceniach łatwo się przekonać, na przykład śledząc zmiany w sposobie cytowania autorów protestanckich w chrystologiach katolickich. I tak przedsoborowa chrystologia W. Granata (*Chrystus. Bóg-człowiek*, Lublin 1959), czy wydana w trakcie Soboru praca A. Piolantiego (*Dio uomo*, Roma 1964) nie odwołują się w ogóle do K. Bartna, zaś posoborowa chrystologia W. Kaspera (*Jesus der Christus*, Mainz 1974) ma już tych odniesień kilkanaście. Proces recepcji teologii Bartha prześledził A. Nossol: *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979 – do tej pracy odsyłamy odnośnie danych szczegółowych.

¹³ Przy czym najistotniejszy wydaje się wpływ K. Bartha, J. Moltmanna i W. Pannenberg.

depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia”. I dalej: „niech starają się współpracować z ludźmi biegłymi w innych gałęziach wiedzy, zespalać z nimi swoje siły i pomysły. (...) Dociekanie teologiczne (...) niech nie zaniedbuje kontaktowania jej [prawdy objawionej] ze współczesnością...”¹⁴.

Efektem tych apeli miało być na płaszczyźnie chrystologicznej zwracanie baczniejszej uwagi na konkretny kontekst społeczno-kulturowy, w którym i dla którego buduje się interpretację tożsamości Chrystusa. Do chrystologii wkroczyło najpierw zjawiska, a potem także pojęcia kontekstualizacji i inkulturacji¹⁵. Nie był to jednak proces bezproblemowy, gdyż nie zawsze udawało się zachować właściwą równowagę pomiędzy dążeniem do aktualizacji, a wiernością chrystologicznej tradycji, co doprowadziło ostatecznie do reakcji Urzędu Nauczycielskiego¹⁶.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Sobór Watykański II otworzył drogę do uprawnionego pluralizmu chrystologicznego¹⁷, rozumianego jako wielość komplementarnych interpretacji tych samych, normatywnych danych tradycji¹⁸. Pluralizacji katolickiej chrystologii towarzyszy jednak – naszym zdaniem – rosnąca świadomość komplementarnego charakteru poszczególnych ujęć¹⁹.

¹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 62, por. też nr 44.

¹⁵ Por. przede wszystkim M. Bordoni, *Le inculturazioni della cristologia e la tradizione cristologica della Chiesa*, [w:] *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, red. M. Maritano, Roma 2002, s. 43–61. Podjęcie problematyki inkulturacji doprowadziło do powstania szeregu prac omawiających poszczególne „skontekstualizowane” chrystologie, jak np. F. Domingues, *Christology and Traditional Religion in Africa. Naming Christ Anew from within the Context of African Traditional Religion, with Particular Reference to four New Christological Titles*, Roma 1999, czy D. Pinheiro, *The Current Advaitic Christological Discussions in India: an Analytic-critical Study*, Roma 2001 – by przywołać tylko najświeższe przykłady.

¹⁶ W postaci Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary: *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (6 VIII 2000). Wcześniej niektóre wątki chrystologiczne były silnie obecne w kontrowersji wokół południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia – por. dokumenty tejże Kongregacji: Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia”, *Liberatis nuntius* (6 VIII 1984) oraz Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Liberatis conscientia*, (22 III 1986).

¹⁷ Warto podkreślić za J. Doré, że pluralizm ten „exprime et traduit bien plutôt quelque chose qui se situe à la fois bien en deçà et bien au-delà de cette pluralité, à savoir la richesse même du Christ” (*Christologies d’aujourd’hui. Presentation*, [w:] J.-L. Souletie, *Les grand chantiers de la christologie*, Paris 2005, s. 8).

¹⁸ By się o tym przekonać, wystarczy przeanalizować strukturę poszczególnych posoborowych traktatów chrystologicznych oraz porównać kluczowe pojęcia, służące w nich do opisu tożsamości Chrystusa.

¹⁹ Chrystologia wciąż czeka na opracowanie tego zagadnienia, analogiczne do tego, jakie powstało na gruncie soteriologicznym – T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994. Zadanie wydaje się być jednak nieco trudniejsze, niż w przypadku soteriologii, bowiem modele chrystologiczne nie zawsze odznaczają się wyrazistością i tym samym nieco trudniej je wyobaczyć jako przedmioty analizy.

3. WYBRANE INSPIRACJE NA PŁASZCZYŹNIE TREŚCIOWEJ

Wpływ Soboru Watykańskiego II na późniejszą chrystologię nie ogranicza się oczywiście do płaszczyzny formalnej. Inspiracje na płaszczyźnie treściowej są oczywiście różnorodne u różnych autorów – ich dokładne prześledzenie wymagałoby znacznie obszerniejszego studium. Wskażemy tutaj zatem jedynie na te z nich, które – naszym zdaniem – są z jednej strony charakterystycznym pokłosiem Vaticanum II, z drugiej – można mówić o ich dość powszechnej recepcji w katolickiej chrystologii posoborowej.

Jednym z najważniejszych dzieł soborowych była niewątpliwie reforma liturgiczna, której jednym z kluczowych zadań było przywrócenie w celebracji tajemnic chrześcijańskich centralnego miejsca Misterium Paschalnego²⁰ – zarówno w ramach roku liturgicznego, jak i w odniesieniu do niedzielnej Eucharystii. W konsekwencji chrystologia katolicka podjęła intensywną refleksję nad rolą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dla zrozumienia Jego tożsamości²¹. Doprowadziło to wręcz do swoistego „paschocentryzmu” chrystologii²², wobec którego w ostatnich kilku latach następuje reakcja w postaci odnowionego zainteresowania wcieleniem²³.

Charakterystyczną cechą myśli soborowej jest dowartościowanie wątków antropologicznych, będące efektem recepcji rozwijającego się prężnie przed Soborem, jak i – zapewne – osobistego wpływu K. Rahnera. Przy czym podjęcie antropologii wiąże się wyraźnie z rysem chrystologicznym: „w świetle (...) Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka...”²⁴. Chrystologia zostaje zatem ukazana jako klucz hermeneutyczny antropologii²⁵,

²⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 5.

²¹ Istotną rolę odegrał tu tekst H.U. von Balthasara, *Mysterium paschale*, opublikowany w *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1969, s. 133–326.

²² „(Neoscholastyczna) teologia szkolna nieco lekceważyła wydarzenie wielkanocne, ograniczając się do samego Wcielenia (...). We współczesnej teologii łatwo można zauważyć odwrotne nastawienie: ujmuje się Wcielenie jako wypowiedź drugorzędą” (Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 66).

²³ Świadczy o tym rosnąca liczba publikacji poświęconych Wcieleniu. Wymieńmy najważniejsze: G. O’Collins, *Incarnation*, London, New York 2002, *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología Histórica* (6–8 marzo 2002), Valencia 2003, *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, red. S.T. Davis i in., Oxford 2002, G. Cavalcoli, *Il mistero dell’incarnazione del Verbo*, Bologna 2003. Na gruncie polskim zaś J. Szymik, *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.

²⁴ *Gaudium et spes*, nr 10.

²⁵ „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”, tamże 22.

a Chrystus jako „Człowiek doskonały”²⁶, ośrodek ludzkiej historii. Antropologia Vaticanum II jest swoiście chrystocentryczna, a chrystocentryzm nosi wyraźny akcent antropologiczny. W konsekwencji rosnać musi zainteresowanie Jezusem-człowiekiem, jako „przestrzenią” objawienia prawdy o Bogu i człowieku. Przerodziło się ono po Soborze w intensyfikację badań nad następującymi kwestiami:

- możliwością i ewentualnymi konsekwencjami budowania chrystologii oddolnej (wychodzącej od antropologii);

- problemem Jezusa historycznego, a zwłaszcza Jego żydowskimi korzeniami;

- objawicielskim i zbawczym znaczeniem tajemnic życia Jezusa.

Trzecim obszarem inspiracji, na który chcemy zwrócić uwagę, są rozwijające się w ostatnich latach w teologii katolickiej badania nad teologią mistyków, a więc konsekwentnie także nad ich chrystologią²⁷. Nietrudno dostrzec, że ten kierunek rozwoju badań chrystologicznych opiera się na odnowionej na Soborze Watykańskim II koncepcji objawienia, a przede wszystkim na wyraźnym włączeniu doświadczenia duchowego wiernych w krąg elementów ubogacających tradycję Kościoła²⁸. I znowu następuje tutaj nie tyle recepcja soborowej chrystologii, co recepcja Soboru jako takiego, jego „ducha”.

4. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: VATICANUM II – PUNKT WYJŚCIA CZY PUNKT DOJŚCIA W CHRYSOLOGII?

Na koniec pozostaje do rozstrzygnięcia jeszcze jedna kwestia: Sobór Watykański II był rzeczywistym punktem wyjścia, inicjatorem zmian w chrystologii, czy raczej punktem dojścia pewnego procesu, który miał swoje źródła gdzie indziej?

Nie ma wątpliwości, że ożywczy ferment w chrystologii (i szerzej – w teologii) zaczął się na długo przed Soborem i związany był na gruncie katolickim z ruchem odnowy biblijno-liturgicznej pod hasłem „powrotu do źródeł”. Zmiany te jednak torowały sobie drogę z niejakim trudem – przełomowy podręcznik M. Schmausa *Katholische Dogmatik*, który ukazał się pod koniec lat pięćdziesiątych zachowywał jeszcze tradycyjną scholastyczną strukturę, mimo odnowionego, krytycznego podejścia do źródeł. W chrystologii protestanckiej przemiany zachodziły bardziej dynamicznie, co widać może najbardziej w pracach K. Bartha.

²⁶ Por. tamże 45.

²⁷ Należy zwrócić przede wszystkim uwagę na dwutomową pracę V. Battaglii, *Cristologia e contemplazione*, Bologna 1996, s. 2001. Rośnie systematycznie liczba monografii poświęconych chrystologii poszczególnych mistyków, jak np. N. Martín Ramos, *Cristo, sacramento de Dios en Fray Luis de Granada*, Salamaca 2005, by podać najświeższy przykład.

²⁸ Por. *Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 8; por. także V. Battaglia, *Cristologia e contemplazione*, t. 1: *Orientamenti generali*, Bologna 1996, s. 15.

Można zatem uznać, że na Soborze dokonała się krytyczna recepcja owego teologicznego i chrystologicznego fermentu. Vaticanum II był zatem punktem dojścia. Jednak dopiero ta krytyczna soborowa recepcja umożliwiła na gruncie katolickim ostateczne przełamanie uprzedzeń w stosunku do stosowania metod historycznych w teologii oraz lęku przed krytycznym dialogiem ze światem współczesnym. Dlatego można uznać, że Sobór był punktem zwrotnym dla katolickiej chrystologii. A proces recepcji jego inspiracji – naszym zdaniem – jeszcze się nie zakończył.

LA RICEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II NELLA CRISTOLOGIA CATTOLICA ALCUNI ASPETTI

Sommario

Sarebbe alquanto difficile parlare della ricezione della cristologia del Concilio Vaticano II in quanto questo Concilio non ha sviluppato una cristologia propria in modo esplicito. Preferiamo quindi porre la domanda come il Concilio ha condizionato la riflessione cristologica successiva. Possiamo distinguere le ispirazione sul piano formale (metodologico) e sul piano del contenuto. Le prime riguardano la ricezione della rinnovata concezione della rivelazione, il che porta al rinnovamento dell'impostazione stessa del trattato cristologico, del metodo in cristologia ecc.; poi concernono l'apertura ecumenica che ha portato al dialogo fruttuoso con la cristologia protestante (soprattutto); più spazio dato nella riflessione ai contesti vivi nei quali nasce teologia. Sul piano del contenuto vale la pena segnalare soprattutto l'apertura della cristologia verso la riflessione antropologica moderna e – in modo più generale – l'approfondimento degli studi relativi all'umanità storica di Gesù e alle sue radici giudaiche. Questo ha portato anche all'interesse nuovo riguardo i misteri della vita di Cristo, e cioè alla più grande considerazione del ruolo salvifico della vita di Cristo (oltre l'incarnazione e la pasqua solitamente considerati). A nostro parere tutti questi processi sono ancora in fieri.

Ks. Henryk Witczyk
Lublin

W CZTERDZIESTOLECIE KONSTYTUCJI *DEI VERBUM* OSIĄGNIĘCIA I AKTUALNE WYZWANIA

Na synodzie biskupów w roku 1985, który miał miejsce w Rzymie i był poświęcony Soborowi Watykańskiemu II, konstytucja *Dei Verbum* została nazwana zaszczytnym mianem teologiczno-pastoralnej Magna Carta. Określenie to w pełni jej przynależy. Konstytucja ta podejmuje bowiem ważne kwestie dotyczące owocnego *śluchania* i *głoszenia* Słowa Bożego, które jest zawarte w Biblii i przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. *Dei Verbum*, ogłoszona 18 listopada 1965 roku, w istotny sposób pogłębiła dotychczasowe rozumienie – typowo scholastyczne – trzech ważnych kwestii.

Po pierwsze, ojcowie soboru porzucili szkolne pojęcie objawienia jako zwykłego „komunikowania prawdy Bożej”, a przywołali biblijną i patrystyczną naukę o objawieniu jako „dialogu miłości między Bogiem, który mówi i człowiekiem, który słucha”.

Po drugie, dokładniej określili, jak rozumieć prawdę wiary dotyczącą natchnienia Ksiąg świętych oraz eklezjalnego charakteru tegoż natchnienia.

Po trzecie, Sobór wezwał egzegetów do interpretowania Pisma św. w Kościele i wskazał na pierwszoplanowe – wraz z Eucharystią – miejsce Biblii w życiu Kościoła. Ojcowie soborowi upomnieli się o interpretację Pisma św. „w Duchu, w którym zostało napisane”. A więc, o odkrywanie oprócz sensu historycznego (wyrazowego) także sensu duchowego. Dzięki takiej integralnej interpretacji Biblia winna stać się coraz bardziej duszą teologii i źródłem ożywiającym wspólnotę Kościoła – tak w odkrywaniu własnej tożsamości jak i w jej wielorakich działaniach: ewangelizacyjnych, pastoralnych i ekumenicznych.

W czterdziestolecie *Dei Verbum* należy najpierw dostrzec osiągnięcia i wciąż aktualne wyzwania płynące z soborowej konstytucji o Objawieniu. Równocześnie należy zapytać, w jakim kierunku winny iść dalsze badania biblistów i teologów oraz działania pasterzy Kościoła w Polsce, aby jak najlepiej wypełnić nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w konstytucji *Dei Verbum*.

1. OBJAWIENIE – NOWOŚĆ SOBOROWEJ KONCEPCJI I WYNIKAJĄCE Z NIEJ WYZWANIA

Sobór ukazał objawienie Boże jako dialog miłości między Bogiem, który mówi, i człowiekiem, który słucha. Dialog ten, rozpoczęty w momencie stworzenia świata, zintensyfikowany w dziejach biblijnego Izraela, osiągający swą pełnię w osobie, życiu i nauczaniu Jezusa, a utrwalony w Piśmie świętym i trwający w żywej Tradycji Kościoła. W ten sposób indywidualistyczne i statyczne pojęcie objawienia – dominujące w przedsoborowej teologii i biblistyce scholastycznej – zostało w gruncie rzeczy zastąpione pojęciem historiozbawczym, dynamicznym, dialogicznym i eklesjalnym. Nade wszystko jednak sobór naucza o objawieniu Bożym jako czymś co dokonało się nie tylko w przeszłości, ale nieustannie dokonuje w teraźniejszości: Bóg i Chrystus nie przestaje prowadzić dialog ze swoją Oblubienicą. Słowa Soboru są tak precyzyjne a zarazem tak istotne dla nowego rozumienia Objawienia, że należy je tu przytoczyć: *Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit* (DV, n. 8).

Bibliści i teologowie polscy szybko zdali sobie sprawę z tak wielkiego odkrycia w rozumieniu objawienia Bożego. Pisali o nim w introdukcjach do Pisma św. (służących jako podręczniki dla studentów) jak i w opracowaniach naukowych i popularno-naukowych. Już w roku 1968 ukazał się naukowy artykuł biblisty krakowskiego Eugeniusza Florkowskiego pt. „Objawienie Boże według konstytucji *Dei Verbum*”¹. Rok później biblista Wincenty Dudek² opublikował znacznie szerszy artykuł (liczący 35 stron), w którym na łamach kwartalnika „Ateneum Kapłańskie” przybliżał polskim teologom, ale i duszpasterzom nowość soborowego ujęcia objawienia Bożego. Po tych publikacjach biblistów na temat objawienia na uwagę zasługują artykuły wybitnych teologów dogmatyków i fundamentalistów. Już w roku 1967 czołowy wówczas polski teolog fundamentalista ks. Edward Kopeć³ pisał w RTK na temat pojęcia i przekazywania objawienia w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Dziesięć lat później Romuald Łukaszczyk⁴ ukazywał stworzony świat jako pierwszy etap objawienia Bożego. W roku 1992 ks. Henryk

¹ Zamieszczony w pracy zbiorowej *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 31–43.

² *Objawienie Boże w ujęciu Konstytucji „Dei Verbum”*, „Ateneum Kapłańskie” 61(1969), s. 235–270.

³ *Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14(1967), z. 2, s. 17–32.

⁴ *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia Bożego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977), z. 4, s. 141–153.

Seweryniak⁵ powrócił do pytania o fundamentalne cechy objawienia biblijnego. Z kolei dogmatyk ks. Czesław Bartnik⁶ analizował zależność między słowem i zdarzeniem w procesie objawienia Bożego, a inni dwaj badali problem rozwoju dogmatów i ich służebnej roli względem objawienia Bożego⁷. Ze zdziwieniem należy zauważyć, że po tych publikacjach temat objawienia Bożego powrócił dopiero 20 lat później w serii niezwykle ciekawych ujęć, takich jak: „Chrystus popaschalny a dalszy ciąg objawienia”⁸ i „Pojęcie objawienia Bożego w religiach”⁹.

O niezwykle złożonym problemie wzajemnej relacji między Tradycją i Pismem jako jednym depozycie Słowa Bożego pisał wybitny polski dogmatyk ks. A. Zuberbier¹⁰. Ale są to publikacje adresowane do szerokiego grona czytelników i raczej stawiają problem zaledwie szkicując dostrzeżone zależności.

W najbliższej przyszłości należałoby spodziewać się większego zainteresowania biblistów przede wszystkim problemem wielorakiej zależności między Słowem Bożym (jako Słowem zbawienia) i żywą Tradycją, a dokładniej mówiąc między objawieniem dokonany w dziejach biblijnego Izraela i wydarzeniach składających się na dzieje Chrystusa (słowa i fakty) z jednej strony, a ich bezpośrednią recepcją oraz interioryzacją przez apostołów i pierwszych uczniów z drugiej. Recepcja ta zaowocowała nie tylko powstaniem Ksiąg Pisma św. NT w czasach apostoelskich, ale także samym sposobem uformowania się Kościoła jako wspólnoty istniejącej dzięki Słowu życia (por. 1J 1,1–3), jego wieloraką aktywnością, zwłaszcza liturgiczną, pastoralną, apostoelską, teologiczną, a wreszcie charakterystyczną moralnością i kulturą chrześcijańską. Wszystko to zwykło się nazywać mianem świętej Tradycji¹¹.

W dobie absolutnego panowania metody historyczno-krytycznej ukształtowało się przekonanie, że Pismo św. zawiera „całe Słowo (Orędzie) Boże”, podczas gdy mamy w nim tylko „Słowo Boże spisane”. Przywykło się widzieć Pismo św. i Tradycję jako dwie całkowicie różne, nie mające ze sobą nic wspólnego rzeczywistości.

⁵ H. Seweryniak, *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19–20(1991–1992), s. 7–16.

⁶ *Słowo i zdarzenie w objawieniu*, „W drodze” 6(1978), nr 12, s. 57–62.

⁷ A. Skowronek, *Dogmat w służbie Objawienia*, [w:] *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński – A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 64–77; J. Salij, *Rozwój dogmatów w Kościele katolickim*, „W Drodze” 22(1994), nr 1, s. 47–57.

⁸ A. Jankowski, *Chrystus popaschalny a dalszy ciąg objawienia. Dane teologii biblijnej Nowego Testamentu*, [w:] *Diligis me?*, red. S. Czerwik i in., Sandomierz 1999, s. 188–198.

⁹ M. Rusecki, *Pojęcie objawienia Bożego w religiach*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 46(1999), z. 2, s. 13–27.

¹⁰ *U źródeł Objawienia. Tradycja i Pismo – jeden depozyt Słowa Bożego*, „Gość Niedzielny”, 61(1984), nr 14.

¹¹ Szerzej na temat soborowego pojęcia Objawienia zob. G. O’Collins, *Rivelazione: passato e presente*, [w:] *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*, red. R. La-tourelle i in., t. 1, Assisi 1988², s. 125–135, zwł. s. 132–134.

Niemal całkowicie pomijano w dotychczasowych badaniach biblijno-teologicznych rolę Tradycji w przekazywaniu spisanego Słowa Bożego jako Słowa żywego. Chodzi tu o dwie role Tradycji (której podmiotem jest wspólnota wierzących):

- proklamowanie spisanego Słowa Bożego nie jako reliktu dawnej historii, ale jako Orędzia Bożego adresowanego do człowieka w teraźniejszości i przyjmowanego w wierze jako takie;

- umożliwianie skutecznego oddziaływania Słowa Bożego na współczesne dzieje świata i człowieka;

Bez tej podwójnej roli Tradycji na przestrzeni wieków objawienie Boże (a zwłaszcza nauka i wydarzenia z życia Chrystusa) pozostałoby martwą literą, przechowywaną w księgach uznawanych tylko za szacowne zabytki piśmiennictwa.

Słowem Bożym – według *Dei Verbum* – nie jest księga Pisma św. wyjęta z żywego nurtu Tradycji. Objawienie Boże – powtórzmy jeszcze raz – nie wyczerpuje się w zwyczajnym przekazaniu ludziom (w formie pisemnej) określonego kompleksu prawd. W istocie swej polega ono na ofiarowaniu ludziom nowej formy życia – w dialogu zaufania i wspólnoty miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

Należałoby zatem w większym stopniu badać, jak wyglądała owa pierwotna – fundamentalna – recepcja Słowa zbawienia, objawionego w pełni w Chrystusie. Jak Słowo życia – utrwalone na piśmie – kreowało żywą Tradycję, i odwrotnie: jak żywa Tradycja przekazywała Słowo spisane jako żywe. Podstawą do tych badań jest stwierdzenie: *Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei* (DV, n. 8).

Drugim, coraz pilniej zarysowującym się przedmiotem badań biblistów jest objawienie Boże dokonujące się w teraźniejszości. Nie chodzi tylko o wyliczenie form, w których ono się dokonuje, ale doprecyzowanie kryteriów jego odczytywania oraz interpretacji. Najważniejszą kwestią w tej materii będzie określenie relacji między objawieniem dokonany w przeszłości (*rivelazione fondante*), czyli w historii biblijnego Izraela, w Chrystusie i w Kościele apostoelskim (i utrwalonym w Piśmie św. oraz w Tradycji), a objawieniem Bożym dokonującym się w teraźniejszości (*rivelazione dipendente*), w Kościele i świecie współczesnym¹². Nasuwa się w tej materii kilka pytań:

- czy pierwsze jest dla drugiego miarą i normą absolutną, rozumianą jako wszystko obejmujący model, do którego wszystko musi być nieustannie sprawdzane?

- czy może istnieje między nimi zależność podobna do tej między ziarnem i rośliną, między światłem poranka (rozbłyskującym w zmartwychwstałym Chrystusie) a blaskiem południa (jaśniejącym także w coraz to nowych członkach Jego mistycznego Ciała)?

¹² Tych dwu określeń używa G. O'Collins, art. cyt., s. 131–133; Natomiast A. Shorter (*Revelation and Its Interpretation*, London 1983, s. 139–143) proponuje nieco inne nazewnictwo: objawienie.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z powtarzaniem teraz tego, co zostało już objawione w przeszłości. W drugim należałoby być wyczulonym na rozwój objawienia Bożego. Ale od razu nasuwa się pytanie o to, na czym by on polegał: na objawieniu nowych praw religijno-moralnych? Na rozwinięciu prawd teologicznych „skrępowanych” lub marginalizowanych w samej Biblii z powodu ograniczeń cywilizacyjno-kulturowych typowych dla czasów od Mojżesza do Chrystusa?

2. EKLEZJALNY CHARAKTER NATCHNIENIA ORAZ INTERPRETACJI KSIĄG ŚWIĘTYCH

Soborowa nauka na temat natchnienia i interpretacji Pisma św. ogranicza się do tego, co istotne. Księgi ST i NT mają Boga za autora, a spisane zostały przez ludzi, których On wybrał. Chodzi o „ludzi używających własnych umiejętności i sił, ludzi, którymi posłużył się, tak aby działając w nich i przez nich, to wszystko i tylko to, co sam chciał, przekazali na piśmie jako prawdziwi autorzy” (DV, n. 11). W kwestii interpretacji Sobór uczy, że „interpretator powinien starannie dociekać, co hagiografowie zamierzali powiedzieć i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić” (n. 12). Następnie, oprócz uwzględniania gatunków literackich Sobór domaga się aby „Pismo Święte było odczytywane i objaśniane w Duchu, w którym zostało spisane; celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma” (n. 12). Do tego trzeba mieć na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary.

Sformułowana przez Sobór nauka o natchnieniu zostawiała wiele miejsca dla dalszych badań teologicznych. Nastąpiły one dzięki wykorzystaniu najnowszych wyników poszukiwań egzegetycznych, dotyczących w głównej mierze roli dynamizmu wspólnoty eklezjalnej (*Formgeschichte* oraz wnikliwe rozeznanie na temat *Sitz im Leben* biblijnych ksiąg). Postulowane już w czasie Soboru poglądy K. Rahnera¹³ o eklezjalnym wymiarze natchnienia biblijnego, znalazły swe rozwinięcie w latach dziewięćdziesiątych¹⁴. Rahner widział natchnienie biblijne jako element interwencji Boga w dzieje ludzkości, a dokładniej wspólnoty wierzących i łączył je z Bożą inicjatywą powołania Kościoła pierwotnego i jego różnorodnych charyzmatów. Poprzez tę właśnie wspólnotę Bóg jest inspiratorem i sprawcą, czyli autorem Pisma św.

Wizję tę poszerza Limbeck o odniesienie do Izraela (ST) i o wyraźniejsze podkreślenie woli zbawczej Boga, która obejmuje wszystkich ludzi, jakkolwiek

¹³ *Über die Schriftinspiration*, Freiburg im Br. 1962.

¹⁴ Zob. M. Limbeck, *Die Heilige Schrift*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, t. 4, Freiburg im Br. 1988, s. 86 n.

dociera do nich poprzez dzieje biblijnego Izraela i Kościoła apostołskiego. Rzecz jasna, nie chodzi o wspólnotę jako autora ksiąg biblijnych, ale o cały szereg osób należących do wspólnoty wierzących, głoszących Słowo Boże wewnątrz niej i na zewnątrz (misje). Do owego szeregu postaci, które obejmuje łaska (charyzmat) natchnienia należy zaliczyć wszystkie osoby, które w jakikolwiek sposób uczestniczyły w procesie głoszenia Słowa Bożego (najczęściej świadków wydarzeń zbawczych, apostołów) i przekazywania go, a nie tylko ostatecznych redaktorów poszczególnych ksiąg biblijnych.

Wielu teologów proponuje, aby charyzmatu natchnienia dopatrywać się także w działalności tłumaczy Septuaginty, których przekład w wielu miejscach otwiera tekst natchniony na nowe możliwości znaczeniowe.

Jeszcze inni mówią o konieczności rozciągnięcia charyzmatu natchnienia także na czytelników Biblii¹⁵. Powołują się na obecny już w Biblii proces relektury, którego owocem są liczne poszerzenia, dodatki, parafrazy, nowe redakcje wcześniejszych tradycji lub nawet tekstów spisanych. W tym ujęciu łaska natchnienia obejmowałaby nie tylko proces pisania Biblii, ale także jej czytania i interpretowania, czyli coraz głębszego rozumienia. Należałoby więc mówić nie tylko o natchnionych autorach, ale także o natchnionych czytelnikach oraz interpretatorach Biblii. Ich zasługą byłoby nie tylko odczytywanie głębszego sensu tekstów biblijnych, ale także ubogacanie tego sensu poprzez odkrywanie jego nowych warstw.

Wreszcie, wychodząc od prawdy o wspólnotowym (eklezyjalnym) charakterze natchnienia współcześni teologowie coraz wyraźniej mówią o natchnieniu pasywnym i aktywnym. Biblia najpierw jest obiektywnym zarejestrowaniem wiary, instytucji zbawczych oraz kształtu wspólnoty eklezyjalnej formowanej przez Boga, który objawiając się kreował je wszystkie (natchnienie pasywne – Biblia jako spisane słowo Boże, pełniące rolę lustra dla Kościoła wszystkich czasów).

Równocześnie ta sama Biblia jest dla Kościoła żywym Słowem, które Bóg nieustannie do niego kieruje. Wszystkie księgi biblijne właśnie jako natchnione zawierają Słowo Boże żywe i skuteczne, które oddziałuje na Kościół: mówi do niego, prowokuje go, inspiruje (natchnienie aktywne)¹⁶. Biblia tchnie Bogiem, karmi Kościół mądrością Bożą, miłością i życiem wiecznym. Tchnie Duchem Świętym: „Słowa, które wam powiedziałem, są Duchem i życiem” (J 6,63).

Soborowa nowość ujęcia prawdy o natchnieniu znalazła w ostatnim czterdziestoleciu żywe odbicie w biblistyce polskiej. Problematyka ta była podejmowana przez biblistów w różnych ośrodkach naukowych. Nie sposób przytaczać tutaj wszystkich publikacji, jakie wyszły spod ich pióra. Odwołam się tylko do najważniejszych kierunków badań. Na KUL-u ks. Józef Homerski przybliżył soborową

¹⁵ U. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.

¹⁶ Por. B. Maggioni, „*Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*”. *Commento alla „Dei Verbum”*, Padova 2003, s. 99.

debatę i najważniejsze aspekty prawdy o natchnieniu biblijnym wyłożonej w *Dei Verbum*¹⁷. Na Wydziale Teologicznym w Krakowie kwestię natchnienia badał ks. Jerzy Chmiel. Wiele miejsca poświęcił przybliżeniu istoty natchnienia biblijnego przez odwołanie się do modeli antropologicznych¹⁸. W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w problematyce natchnienia biblijnego specjalizował się ks. Henryk Muszyński, podkreślając jego charyzmatyczny i eklezyjalny wymiar¹⁹.

Co sądzić o tych najnowszych poglądach teologicznych na temat natchnienia? Nie ulega wątpliwości, że teza o *eklezyjalnym* charakterze natchnienia stanowi konieczne dziś rozwinięcie nauki zawartej w *Dei Verbum*. Wyekspozowana przez Sobór rola autorów ludzkich Biblii musi być postrzegana w kontekście ich zakorzenienia w Kościele apostoelskim. Wynika stąd postulat dowartościowania Kościoła w procesie interpretacji tekstów Pisma św. (utrwalonych w nich wydarzeń historii zbawienia), dzięki czemu możliwe jest odkrywanie w nich nowych pokładów sensu. Toczące się dzisiaj w Kościele dzieje zbawienia pozwalają lepiej widzieć doniosłość wszystkich niemal wydarzeń zbawczych, o których mówi Biblia. I tak na przykład w każdej niemal epoce Kościół odkrywa nowe aspekty prymatu Piotra, czy exodusu poprzedzonego rozkazem eksterminacji Żydów. To samo należy powiedzieć o tezie podkreślającej niezwykłą rolę biblijnego Izraela w procesie powstawania ksiąg ST-u. I z tego wynika niezwykła rola żydowskiej wspólnoty wierzących w procesie ich interpretacji – dla Żydów. Co raz częstsze uwzględnianie tej interpretacji w biblistyce chrześcijańskiej należy uznać za dowód autentycznego, teologicznego dialogu z judaizmem, tak bardzo postulowanego przez Sobór, a zarazem nowy model owego współzawodnictwa między Izraelem Bożym a Kościołem, o którym pisze św. Paweł w Liście do Rzymian (rozdz. 9–11).

Gdy chodzi o eklezyjalną interpretację Pisma św., to należy podkreślić, że w ostatnich dziesięcioleciach dowartościowano te wszystkie metody interpretacji, które pozwalają w większym stopniu niż metoda historyczno-krytyczna

¹⁷ Zob. J. Homerski, *Dyskusje nad istotą natchnienia biblijnego*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 17(1964), nr 5, s. 261–274; tenże, *Ku nowym rozwiązaniom niektórych problemów w nauce o natchnieniu biblijnym*, „Ateneum Kapłańskie” 56(1964), s. 193–201; tenże, *Natchnienie biblijne i prawda ksiąg świętych*, „Ateneum Kapłańskie” 61(1969), s. 388–397; tenże, *O natchnieniu i interpretacji Pisma Świętego*, [w:] *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 67–88.

¹⁸ Modele antropologiczne w interpretacji natchnienia biblijnego, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 34(1981), nr 2, s. 81–88; zob. także tego samego autora: *L'inspiration biblique chez saint Justin*, „Analecta Cracoviensia”, t. 9, Kraków 1977, s. 155–164; *Intencja autora jako zasada hermeneutyczna. Przyczynek do teologii natchnienia*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 32(1979), nr 1, s. 4–14.

¹⁹ H. Muszyński, *Trudności i postulaty aktualnego ujęcia problemu natchnienia biblijnego*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 31(1979), nr 1, s. 52–56; tenże, *Słowo natchnione. Zarys teologicznych treści natchnienia biblijnego*, Kraków 1983; *Le charisme de l'inspiration de la Bible dans la theologie contemporaine*, „Collectanea Theologica” 51(1981) numer specjalny, s. 5–90.

odkryć nie tylko intencję autorów natchnionych, ale także to, co Bóg zechciał ujawnić w słowach, którymi oni się posłużyli (intencja tekstu). Eklezjalna zasada jedności ludu Bożego stanowi bazę dla metod analizy literackiej uznających Biblię za jedną księgę, a poszczególne księgi za zwarte całości literackie.

W języku polskim ukazały się już liczne artykuły naukowe i opracowania książkowe, w których poszczególne teksty Pisma św. są interpretowane z zastosowaniem nowych metod (głównie narratywnej i retorycznej) oraz podejść badawczych. Można mieć nadzieję, że młode pokolenie biblistów polskich wykorzysta je w jeszcze pełniejszym stopniu.

Obserwuje się współcześnie dwa sposoby interpretowania Biblii: przez pryzmat indywidualnego doświadczenia egzystencjalnego lub przez pryzmat innych tekstów Biblii. I tak z jednej strony powstają niezliczone, indywidualne interpretacje poszczególnych tekstów biblijnych, zależnie od różnorodności doświadczeń życiowych każdego z komentatorów; z drugiej strony pisane są wielkie teologie biblijne, które pozostają bardzo oderwane od współczesnego życia i stawianych przezeń wyzwań. Należałoby postulować większy niż dotychczas wpływ wierzących i pasterzy Kościoła na naukową interpretację Biblii. Zdarza się, że nawet wybitni egzegeci pracują w oderwaniu od aktualnych zmagających Kościoła w świecie współczesnym, od stawianych mu wymagań ze strony tegoż świata.

3. BIBLIA W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Ostatni rozdział *Dei Verbum* mówi o Piśmie świętym w życiu Kościoła. Wraz ze świętą Tradycją jest ono uważane nie tylko „za najwyższą regułę wiary”, ale nade wszystko za moc kreującą Kościół i karmiącą go. Zawarta w Słowie Bożym moc i potęga „staje się dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego” (n.21).

Boża moc obecna w Piśmie świętym winna Kościół kreować i karmić. Dlatego konstytucja *Dei Verbum* zaleca wiele, różnorodnych działań o charakterze naukowo-pastoralnym. Nade wszystko jednak Sobór domaga się interpretacji Biblii w kontekście życia Kościoła i świata (aktualizacja Słowa Bożego).

A. Postulaty naukowo-pastoralne

Zalecenia naukowo-pastoralne dotyczą głównych przejawów istnienia i życia Kościoła, takich jak liturgia, teologia, przepowiadanie i katecheza, medytacja. A są one następujące:

– nowe, oparte na tekstach oryginalnych przekłady Pisma św., stosowane tak w liturgii jak i w prywatnej lekturze;

- udostępnianie wiernym wyników fachowych i uznanych przez Magisterium Kościoła badań egzegetycznych;
 - współpraca między wszystkimi chrześcijanami nad ekumenicznym przekładem Biblii oraz odpowiednimi do niego objaśnieniami;
 - zażyłość z Pismem św. poprzez pilne czytanie duchowe, które byłoby odnowioną formą *lectio divina*²⁰;
 - staranne studium biblijne, konieczne wszystkim pełniącym posługę Słowa w Kościele: kaznodziejom, homiletom, katechetom, i wszystkim innym nauczycielom wiary chrześcijańskiej;
 - tworzenie za przyzwoleniem i pod opieką pasterzy Kościoła odpowiednich instytucji i form działania mających na celu przybliżanie słowa Bożego wiernym.
- Należy odnotować, że w każdej z tych dziedzin bibliści polscy we współpracy z pasterzami Kościoła podjęli odpowiednie i ważne działania²¹. Do roku Wielkiego Jubileuszu 2000 były one następujące:
- przekłady Pisma św.²²;
 - komentarze biblijne, adaptacje i wypisy z tekstu biblijnego, podręczniki akademickie, encyklopedie, słowniki, konkordancje i introdukcje biblijne²³;
 - serie wydawnicze²⁴;
 - popularyzacja Biblii, Biblia w katechezie, dni, tygodnie o konkursy biblijne, prelekcje wywiady i wykłady w środkach masowego przekazu, techniki multimedialne²⁵;

Obchody Jubileuszu 2000 Roku zainspirowały do wielu innych jeszcze działań, które przybliżają Biblię wiernym Kościoła w Polsce. Najważniejsze z nich – tak te sprzed jak i te po roku 2000 – można ostatecznie ująć w kilka grup, odpowiadających postulatowi Soboru Watykańskiego II.

1. Postulat nowych przekładów Biblii został zrealizowany w pierwszym rzędzie przez wydanie Biblii Tysiąclecia, którą przygotowywano w kontekście tysiąclecia chrztu Polski. Jej pierwsze wydanie (dzięki staraniom wydawnictwa Pallottinum, red. A. Jankowski, Poznań 1965) zbiegło się z datą zakończenia Soboru. W ciągu czterdziestu lat upływających od tamtego momentu było ono

²⁰ Sobór nie używa tego określenia, ale opis owego „pobożnego czytania” doskonale odpowiada temu, czym było *lectio divina*, w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, szczególnie przypominiana (teoretycznie i w praktyce) przez kard. C.M. Martiniego.

²¹ Zostały one zwięźle zaprezentowane w opracowaniu ks. W. Chrostowskiego, *Bibliistyka katolicka w Polsce na progu XXI wieku*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1755–1785.

²² Tamże, s. 1771–1773.

²³ Tamże, s. 1773–1775.

²⁴ Tamże, s. 1783–1784.

²⁵ Tamże, s. 1784–1785.

wydawane kilka razy, a piąte wydanie (2000 r.) zostało gruntownie zrewidowane i w wielu miejscach w istotny sposób poprawione dzięki uwzględnieniu nowych i pewnych wyników badań historyczno-krytycznych i egzegetycznych. Nakład Biblii Tysiąclecia osiągnął ok. 4 mln egzemplarzy.

Od roku 1995 ten właśnie przekład drukowany jest w oryginalnej, nowoczesnej formie jako „Biblia dla każdego” (wyd. Jedność, Kielce). Edycja ta zawiera komentarz ciągły, zwięzły słownik egzegetyczno-archeologiczno-teologiczny, reprodukcje starożytnych zabytków archeologicznych związanych ze środowiskiem powstawania Biblii, reprodukcje najwybitniejszych dzieł sztuki inspirowanych Biblią oraz szkice z teologii biblijnej. Dotychczas ukazało się już sześć z dziesięciu zaplanowanych tomów.

Oprócz Biblii Tysiąclecia już trzydzieści lat istnieje inny katolicki, całościowy przekład Pisma św., znany jako Biblia Poznańska (red. M. Peter, M. Wolniewicz, wyd. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1973–75, trzy tomy). W odpowiedzi na wyraźne zalecenie Soboru wydanie to zawiera obszerne komentarze pod tekstem. Biblia Poznańska do dziś jest poszukiwana przez tych, którzy chcą samodzielnie wnikać w tekst natchniony i znajdować w nim światło dla lepszego rozumienia świata i człowieka.

Poza Biblią Tysiąclecia i Biblią Poznańską odnotować należy przekład Nowego Testamentu dokonany przez ks. bpa K. Romaniuka w 1974 roku; przekład Starego Testamentu tego samego autora czekał długo na druk. Całość wyszła w 1997 roku nakładem Towarzystwa Biblijnego w Polsce (jest to tzw. Biblia Warszawsko-Praska).

Wielkie nadzieje rozbudziło we wrześniu bieżącego roku ukazanie się przekładu Nowego Testamentu i Psalmów (Biblia Paulińska, wyd. Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005), opracowane przez zespół biblistów z różnych ośrodków w Polsce i spoza jej granic. Oprócz języka wierniejszego oryginałowi, bardziej współczesnego i komunikatywnego zaletą tej edycji jest – obok not filologiczno-historycznych – wyjątkowo obszerny, a zarazem przejrzysty i bogaty teologicznie komentarz o charakterze egzystencjalno-pastoralnym.

Jeżeli każdy z powyższych przekładów spełnia określone przez redakcję naukową zadania, to soborowy postulat, aby przekłady świętych tekstów były opatrzone niezbędnymi i w pełni wystarczającymi objaśnieniami, tak iżby „dzieci Kościoła mogły bezpiecznie i owocnie obcować z księgami świętymi oraz przyjmować ich ducha” (n. 25) w największy stopniu spełnia „Biblia dla każdego” oraz najnowszy przekład Nowego Testamentu i Psalmów, który – *nota bene* – zostanie dopełniony przez przekład Starego Testamentu.

2. Postulat udostępniania wiernym najnowszych wyników badań w zakresie biblistyki jest realizowany przez całe ostatnie czterdzieści lat w różnym stopniu – w zależności od uwarunkowań polityczno-ekonomicznych.

W ostatnim półwieczu został opracowany jeden liczący się, ściśle naukowy komentarz historyczno-krytyczny, wydawany od 1959 roku staraniem biblistów związanych z KUL (seria: *Pismo Święte Nowego Testamentu* – całość 12 tomów, zakończono w 1979, oraz wydawana od 1961 roku seria *Pismo Święte Starego Testamentu* – ukazało się 18 tomów, pozostałe są opracowywane). W ostatnich latach staraniem wydawnictwa Vocatio ukazały się dwa komentarze: *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (2000), oraz tłumaczenie JBC pod nazwą *Katolicki komentarz biblijny* (2001). Natomiast w Roku Jubileuszu 2000 w wydawnictwie Verbinum ukazała się polska edycja cenionego na świecie dzieła *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, które zawiera także cenne artykuły na temat wybranych zagadnień duszpasterskich. Z radością należy odnotować ukazanie się wiosną 2005 roku pierwszego tomu z serii *Nowy Komentarz Biblijny*, opracowywanej przez biblistów z różnych ośrodków uniwersyteckich (Ewangelia według św. Mateusza, rozdz. 1–13, red. A. Paciorek i inni, wyd. Świętego Pawła jesienią ukazał się już kolejny tom, zawierający komentarz do Księgi Tobiasza). Oprócz analizy literacko-historycznej i egzegezy poszczególnych perykop komentarz ten zawiera bardzo ważny dla aktualizacji aspekt kerymatyczny. Stanowi długo oczekiwaną i poważną odpowiedź na bodaj główne wezwanie Soboru, aby egzegeci katoliccy nie szczędzili wysiłków, by w ten sposób zgłębiać Pisma Boga i wyjaśniać, żeby „jak najliczniejsi głosiciele Bożego słowa mogli z pożytkiem podawać wiernym pokarm Bożych Pism dla oświecenia umysłu, umocnienia woli i rozpalenia serc miłością Boga” (n. 23). Dorobek biblistów polskich na polu ich specjalistycznych badań udostępniany był głównie w postaci publikacji na łamach czasopism uniwersyteckich oraz ogólnopolskich kwartalników (m.in. „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, „Roczniki Teologiczne KUL”, „Zeszyty Naukowe KUL”, „Collectanea Theologica”, „Studia Theologica Varsaviensia”, „Ateneum Kapłańskie”, „W Drodze”, „Znak”, „Więź”). Wielu drukowało też bardzo poczytne książki z zakresu biblistyki. Dla przykładu książki ks. prof. J. Kudasiewicza (*Biblia – historia – nauka; Ewangelie synoptyczne dzisiaj*) drukowane były przez ponad dwadzieścia lat w kilkudziesięciotysięcznych nakładach²⁶.

W ostatnich latach na uwagę zasługuje działalność wydawnictwa Vocatio, a zwłaszcza ten jej nurt, w którym publikowany jest dorobek biblistów polskich (seria książkowa *Rozprawy i studia biblijne*, oraz seria *Ksiąg Pamiątkowych ku czci biblistów polskich*).

Przybliżaniem najnowszych osiągnięć polskiej biblistyki zajmuje się istniejący od czterech lat Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, wydający półrocznik „Verbum Vitae” (ukazało się już 7 numerów tematycznych) oraz serię książkową „Studia Biblica” (wydano już 11 książek).

²⁶ Do roku 2000 został wnikliwie przedstawiony przez ks. P. Ostańskiego, *Bibliografia biblistyki polskiej (1945–1999)*, t. 1–2, Poznań 2002.

Typowo popularyzatorski charakter ma kwartalnik „Bliżej Biblii”, ukazujący się w Warszawie od 2002 roku. Jest on wydawany na wysokim poziomie wiedzy merytorycznej, a zarazem wykorzystuje się w nim nowoczesne i bardzo interesujące formy aktywizacji czytelników, która ma na celu ich głębszy kontakt z Pismem św.

3. Również trzeci postulat dotyczący ekumenicznego przekładu Biblii jest realizowany w Polsce, jakkolwiek z pewnym opóźnieniem wynikającym z istniejących do niedawna trudności natury ustrojowej. Powołany w 1995 roku trzydziesto osobowy zespół tłumaczy z różnych wyznań i Kościołów chrześcijańskich przygotował, a protestanckie Towarzystwo Biblijne wydało ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Księgi Psalmów (Warszawa 2001). Trwają intensywne prace nad ekumenicznym przekładem Starego Testamentu. Szkoda, że precyzyjnie dokonany przekład zaopatrzony został w bardzo zwięzłe wprowadzenie do każdej z ksiąg i przypisy zawierające tylko najważniejsze miejsca paralelne (za wyjątkiem 2 Kor i Księgi Psalmów).

4. Postulat zwiększania zażyłości wiernych z Pismem św. w dekadzie zaraz po Soborze był realizowany poprzez liczne godziny biblijne, nabożeństwa Słowa Bożego, kręgi biblijne, prowadzone lub animowane przez większość duszpasterzy. Od roku Jubileuszu 2000 postulat ten jest realizowany z odnowionym zapałem, głównie poprzez powstające w różnych diecezjach Szkoły Słowa Bożego, w których czyta się Pismo św. metodą *lectio divina*. Istnieją one w Gliwicach, w Lublinie, Krakowie, Warszawie. W roku 2002 na KUL-u odbyło się sympozjum mające na celu przybliżenie młodzieży studiującej teologię teorii i praktyki *lectio divina*²⁷.

5. Staranne studium Pisma św. dla osób zaangażowanych w posłudze Słowa zapewniają tak Seminaria Duchowne jak i Wydziały Teologii, a w stopniu szczególnym Instytut Nauk Biblijnych na Wydziale Teologii KUL. Oprócz tego normalnego toku studiowania zagadnień z zakresu biblistyki należy wymienić nowe formy kształcenia:

- dni duchowości biblijnej;
- tygodnie biblijne;
- sesje i kursy biblijne.

Są one organizowane głównie przez Centrum Formacji Duchowej w Krakowie (Salwatorianie), ale także w ośrodkach akademickich i pastoralnych.

6. Postulat tworzenia odpowiednich instytucji mających na celu przybliżanie szerokim rzeszom wiernych Biblii jako Słowa Bożego mógł być realizowany wyłącznie w nowych warunkach ustrojowych. Po części odpowiedzią na apel

²⁷ Materiały tego sympozjum ukazały się drukiem: *Uważajcie, jak słuchacie. Teoria i praktyka „lectio divina”, „Verbum”, Kielce 2004.*

Soboru jest istnienie i działalność diecezjalnego ośrodka Katolickiego Apostolatu Biblijnego w Warszawie²⁸. Od dwóch lat prowadzone są starania zmierzające do zatwierdzenia statutu i rejestracji ogólnopolskiego Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. W dniu 22 września 2005 roku na dorocznym zjeździe biblistów polskich w Łowiczu (w dn. 21-23 września 2005) odbyło się zebranie założycielskie Dzieła Biblijnego, któremu przewodniczył ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz, członek Papieskiej Komisji Biblijnej. W zebraniu tym wzięło udział 52 biblistów polskich, którzy wybrali zarząd Dzieła Biblijnego (ks. dr hab. K. Bardski; ks. dr hab. S. Hałas; ks. Dr A. Malina; ks. dr hab. Z. Pawłowski) oraz jego przewodniczącego (ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk). Na wniosek zebrania założycielskiego Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła opracowany statut Dzieła Biblijnego oraz erygowała je jako organizację kościelną w dniu 23 września 2005 roku. Po uzyskaniu cywilnej osobowości prawnej, którą nadaje MSWiA Dzieło Biblijne rozpocznie swą działalność we wszystkich diecezjach Kościoła w Polsce.

B. Aktualizacja Słowa Bożego w Kościele i świecie

Najważniejsze zadanie wskazane egzegetom przez Sobór to aktualizacja Słowa Bożego. Aktualizacja nie jest w zasadzie możliwa wtedy, gdy w interpretacji Pisma św. korzysta się wyłącznie z metody historyczno-krytycznej, zwłaszcza gdy egzegeta posługujący się nią całą swoją uwagę poświęca odtworzeniu historii powstawania tekstu (wyodrębnianiu jego hipotetycznych warstw i wychodząc z założenia, że jedynie pierwotna warstwa tekstu zawiera sens historyczny). Jakkolwiek samo odkrywanie sensu wyrazowego (w tym historycznego) tekstu leży u podstaw procesu aktualizacji, to „metoda historyczno-krytyczna z założenia nie bierze pod uwagę aktualizacji znaczenia tekstu biblijnego w przeżyciu współczesnego człowieka, co według dokumentu PKB *Interpretacja Biblii w Kościele*, stanowi jej fundamentalną słabość”²⁹. Dlatego też usilnie zalecane są metody analizy literackiej, opierające się na nowych hermeneutykach filozoficznych. Pierwsza z nich to hermeneutyka H. Gadamera, według której w każdej interpretacji tekstów konieczne są trzy działania: rozumienie, wyjaśnienie, zastosowanie. Przy czym na etapie rozumienia nie wyklucza się czynników subiektywnych, a zwłaszcza wiary interpretatora.

Druga to hermeneutyka opierająca się na nowej definicji tekstu, podanej przez P. Ricoeura. W tej hermeneutyce tekst nie jest traktowany jak „okno” dające wgląd w poza tekstualną rzeczywistość (i służy do odtwarzania tego, „jak było” – metoda historyczno-krytyczna), ale jako „zwierciadło”, które odbija a dokładniej mówiąc uobecnia pewien świat, możliwy do przyswojenia przez czytelnika.

²⁸ Historię powstania i działalność tego ośrodka prezentuje ks. A. Banaszek, *Katolicki Ośrodek Apostolatu Biblijnego*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich”, 2(2005), s. 347–352.

²⁹ Z. Pawłowski, *Kontekst interpretacji Biblii: Kościół czy uniwersytet*, „Verbum Vitae” 5(2004), s. 181.

W obydwu tych hermeneutykach uwaga badacza koncentruje się na języku, obiektywnie istniejącym i przyjmowanym za kanoniczny w całości tekstu Pisma św. Każda czynność w tak rozumianych procesach interpretacji podlega weryfikacji i to na wszystkich trzech etapach: rozumienia, wyjaśnienia i zastosowania. Winna ona skutecznie chronić aktualizację (zastosowanie), podatną na wszelkiego rodzaju zabiegi psychologizujące, przed wyciąganiem błędnych, czysto subiektywnych wniosków.

Sobór nie używa jeszcze określenia „aktualizacja”, ale w gruncie rzeczy opiewa o niej właśnie mówi jako najważniejszym (finalnym) zadaniu egzegetów. Dokument PKB *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) najpierw wskazuje na konieczność aktualizacji: „Kościół nie uważa Biblii tylko za zespół historycznych dokumentów dotyczących jego pochodzenia. Przyjmuje ją jako Słowo Boga, skierowane do niego i do całego świata w obecnych czasach. To przekonanie wiary przynosi w konsekwencji praktykę aktualizacji i inkulturacji orędzia biblijnego”.

Następnie Komisja Biblijna wyjaśnia na czym polega aktualizacja, podaje metody i wskazuje na jej granice.

Aktualizacja – według dokumentu PKB – nie oznacza manipulowania tekstami. „Nie chodzi w niej o rzutowanie na pisma biblijne opinii lub nowych ideologii, ale o szczerze szukanie światła, które one niosą dla czasów obecnych” (IV A 1).

Właściwa aktualizacja suponuje:

- poprawną egzegezę tekstu, która określa jego sens wyrazowy;
- interpretację Pisma przez Pismo jako najpewniejszą i najbardziej płodną metodę;
- usytuowanie wobec tajemnicy Chrystusa i Kościoła (nie zalecać jako wzorca postaw ze Starego Testamentu bez ich odniesienia do postaw proponowanych przez Chrystusa w Nowym Testamencie);

Każda aktualizacja winna być dokonywana w trzech etapach:

- słuchanie słowa wychodzące z obecnej sytuacji;
- rozpoznanie aspektów obecnej sytuacji, które tekst biblijny naświeśla lub kwestionuje;
- wydobywanie z pełnego sensu biblijnego elementów zdolnych płodnie przekształcić obecną sytuację, zgodnie ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie³⁰.

Aktualizacja słowa Bożego jest zadaniem, które bibliści polscy wykonują głównie przez opracowywanie komentarzy praktycznych do Pisma św. Inaczej mówiąc, aktualizacja słowa Bożego – wciąż pilne i najtrudniejsze wyzwanie dla biblistów. Z perspektywy czterdziestu lat od daty ogłoszenia *Dei Verbum* należy

³⁰ Tak procedurę aktualizacji przedstawia Papieska Komisja Biblijna, która równocześnie kreśli jej pewne granice i przestrzega przed możliwymi dewiacjami (lektury selektywne, lektury w oparciu o założenia sprzeczne z podstawową orientacją tekstu Biblii – np. w oparciu o racjonalizm przeciwstawiony wierze lub ateistyczny materializm; lektury sprzeczne ze sprawiedliwością i miłością ewangeliczną).

z satysfakcją odnotować ogromny rozwój w biblistyce światowej. Nauczanie Soboru zostało w biblistyce chrześcijańskiej nie tylko z wdzięcznością przyjęte, ale było systematycznie rozwijane. Dzięki intensywnym badaniom naukowym soborowe rozumienie objawienia Bożego i natchnienia Pisma św. zostało w istotny sposób pogłębione i poszerzone. W dużej mierze zrealizowane zostały praktyczne postulaty Soboru dotyczące przybliżenia Pisma św. Kościołowi.

Stosunkowo łatwo było w Kościele posoborowym wykonać niektóre zalecenia *Dei Verbum* dotyczące nowych przekładów i większej obecności tekstów Pisma św. w liturgii, kaznodziejstwie, katechezie.

Należy jednak stwierdzić, że znacznie trudniej było zrealizować najważniejszy postulat Soboru, a mianowicie wezwanie do takiej interpretacji Biblii, aby służyła ona wzrostowi wiary, nadziei i miłości, a życiu duchowemu dawała nowy dynamizm i zapal³¹. Wprowadzenie tego postulatu w życie nie okazało się sprawą łatwą głównie dlatego, że przez prawie trzydzieści lat po Soborze dominowała w egzegezie metoda historyczno-krytyczna. W 1988 roku w Nowym Jorku miała miejsce konferencja pod znamienym tytułem: „Biblijna interpretacja w kryzysie”. Wzięli w niej udział egzegeci katoliccy i protestanccy, a główny referat wygłosił kard. J. Ratzinger. Zastanawiano się nad kondycją współczesnej interpretacji biblijnej, zdominowanej przez metodę historyczno-krytyczną i jej racjonalistyczno-pozytywistyczne założenia. Stwierdzono, że ta, uprawiana przez dziesięciolecia interpretacja Biblii nie ma większego wpływu na istnienie i życie Kościoła.

Ta dramatyczna konferencja stała się inspiracją do późniejszych prac Papieskiej Komisji Biblijnej, zwieńczonych ogłoszeniem dokumentu pt. „Interpretacja Biblii w Kościele” (1993 rok). Postuluje się w nim – jako zadanie pilne do wykonania – aktualizację Pisma św. tak w Kościele jako wspólnocie jak i w życiu pojedynczych ludzi wierzących, a także niewierzących.

Można mieć nadzieję, że powszechniejsze stosowanie w biblistyce światowej i polskiej Gadamerowskiej i Ricoeurowskiej hermeneutyki oraz nowych metod analizy literackiej w istotny sposób przyczyni się do tego, że egzegeci w znacząco lepszy niż dotąd sposób odpowiedzą na najpilniejsze wezwanie zawarte przez Sobór w konstytucji *Dei Verbum* – wezwanie do słuchania słowa Bożego i głoszenia go we współczesnym Kościele i świecie, czyli wezwanie do aktualizacji. Wypada jednak podkreślić, że poprawna aktualizacja jest możliwa tylko wtedy, gdy przyjmuje tę wizję Pisma św., jaka jest zawarta w *Dei Verbum*. Bo-wiem proces aktualizacji zakłada, że Pismo św. rozumiane jest jako słowo Objawienia, które nieustannie się dokonuje oraz jako słowo natchnione, które wciąż

³¹ Postulat ten kierowany był przez Sobór do egzegetów, aby nie szczędząc wysiłków i stosując „odpowiednie metody tak zgłębiali i wyjaśniali Pisma Boga, żeby jak najliczniejsi głosiciele słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać wiernym pokarm Bożych Pism dla oświecenia umysłu, umocnienia woli i rozpalenia serc miłością Boga” (nr 23).

tchnie Duchem Świętym i karmi coraz to nowe pokolenia odwieczną Mądrością Bożą. Interpretacja Biblii na progu trzeciego tysiąclecia nie może poprzestać na wyjaśnianiu tekstów (historycznym, filologicznym, narracyjno-retorycznym czy innym). Winna obejmować także zastosowanie słowa Bożego w życiu współczesnego człowieka. Bez takiej aktualizacji człowiek współczesny (chrześcijanin) będzie traktował Biblię jedynie jako zabytek piśmiennictwa religijnego, jako dzieło literackie, a nie jako Księgę zawierającą Dei Verbum.

QUARANTA ANNI DOPO LA PROCLAMAZIONE DELLA *DEI VERBUM*

RISULTATI E SFIDE DI OGGI

Riassunto

L'Autore presenta i frutti dell'insegnamento conciliare sulla rivelazione e ispirazione, contenuto nella costituzione Dei Verbum. Indagando sul postconciliare sviluppo degli studi in ambedue le questioni, egli definisce nuove sfide che stanno davanti agli esegeti; egli postula di continuare la ricerca sulla relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione e sul rapporto fra la rivelazione avvenuta nel passato, che è testimoniata dalla Sacra Scrittura insieme con la Tradizione, e la rivelazione realizzata nel presente. Inoltre egli mette in risalto l'affermazione conciliare che Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto (DV, n. 8). Allo stesso tempo l'Autore addita la necessità di un'interpretazione più ecclesiale della Bibbia, perciò richiede un maggiore dialogo degli esegeti con i teologi e pastori. La necessità di passare dalla comprensione e spiegazione della Sacra Scrittura alla sua attuazione egli la considera, quaranta anni dopo la proclamazione della Dei Verbum, come la più urgente sfida oggi per le scienze bibliche.

QUID SIT ANIMA THEOLOGIAE?

Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* przedstawia relację między spisanim słowem Bożym a teologią w sposób charakterystyczny dla dokumentów soborowych. Nie posługuje się definicjami, lecz odwołuje się do obrazów. Pojawiają się metafory fundamentu i duszy (DV 24):

„Święta teologia opiera się na spisanim słowie Boga w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym *fundamencie*. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium Księgi Świętej (*Sacrae Paginae studium*)¹ stanie się jakby *duszą* świętej teologii”.

W sekwencji zdań oznajmujących zwraca uwagę życzeniowy tryb (*coniunctivus optativus*) zdania traktującego o relacji między teologią a studium Pisma św. Obraz duszy występuje, i to w formie o podobnym znaczeniu, w Dekrecie o formacji kapłańskiej. Zalecając reorganizację studiów kościelnych, dekret ten stawia na pierwszym miejscu „studiowanie Pisma Świętego, które powinno być jakby duszą całej teologii [...]” (*Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet [...]*)” (OT 16). W zacytowanych fragmentach soborowych nie jest rozwinięte znaczenie tej metafory. W konstytucji następne zdanie wymienia inne dziedziny działalności Kościoła, dla których studium Pisma św. ma podobne znaczenie jak dla teologii: kaznodziejstwo, katecheza, wszelkie nauczanie chrześcijańskie, a zwłaszcza homilia liturgiczna. W dekrecie są zaś przedstawione etapy studiowania Pisma św.: wprowadzenie, poznanie metod egzegezy i najważniejszych zagadnień objawienia Bożego. W czterdziestoleciu po Soborze Watykańskim soborowy postulat był wielokrotnie cytowany, dlatego należy zapytać czy jest realizowany w jego pełnym znaczeniu.

1. SYMBOLIKA CHRYSTOCENTRYCZNA

Relacja przedstawiona przez obraz fundamentu stanowi uzasadnienie („i z tego powodu” – *ideoque*) dla postulat wyrażonego za pomocą metafory duszy.

¹ W tekście łacińskim cytowanego fragmentu występuje liczba pojedyncza. W przekładzie włoskim występuje liczba mnoga, wprowadzona zapewne z powodu izofonii łacińskiego genetivu *Sacrae Paginae* i włoskiej liczby mnogiej *Sacre Pagine*.

Wynikanie to wiąże metaforę duszy ze znaczeniem obrazu fundamentu. Dokument soborowy nie wskazuje źródeł symboliki fundamentu, ale jej znaczenie jest czytelne: wielkość i trwałość budowli zależą od fundamentu, a jego usunięcie oznacza całkowite zniszczenie. Obraz fundamentu może być przedstawiony statycznie jako symbol solidności i pewności. W tym znaczeniu pojawia się po raz pierwszy w punkcie poświęconym roli Ewangelii: „Co bowiem Apostołowie na polecenie Chrystusa głosili, to [...] na piśmie nam przekazali, jako fundament wiary, mianowicie czteropostaciową Ewangelię [...]” (DV 18)². Może on być odczytywany także dynamicznie jako symbol spójności i skuteczności budowania. W tym drugim, właśnie dynamicznym znaczeniu ukazują się korzyści dla teologii opartej na fundamencie spisane słowa Bożego i tradycji: „w nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza” (DV 24).

Chociaż biblijne odniesienia mogą być liczne³, bliższy kontekst wypowiedzi soborowej przywołuje Pawłowe nauczanie o różnych zadaniach głosicieli Ewangelii: „Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1Kor 3,10–11)⁴. Hipotezę tę potwierdzają wspólne elementy w obydwu tekstach: dynamiczny obraz budowania oraz ugruntowania i odmładzania się, rola głoszonego słowa, odniesienie do osoby Chrystusa, a zwłaszcza znaczenie eklezjalne obydwu wypowiedzi. Paweł mówi o fundamencie w związku z sytuacją w Kościele korynckim. Kontekst soborowego posłużenia się obrazem fundamentu jest podobny, ponieważ rozdział *Dei Verbum*, w którym on się pojawia, traktuje o roli Pisma św. w życiu Kościoła. Wydaje się jednak, że na tym kończą się zbieżności. W Pierwszym Liście do Koryntian metafora fundamentu służy krytyce zwróconej przeciw wprowadzającym podziały. Polemiczny ton nadaje wypowiedzi Apostoła łańcuch pytań retorycznych: „Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cielesni i nie postępujecie tylko po ludzku? Skoro jeden mówi: «Ja jestem Pawła», a drugi: «Ja jestem Apollosa», to czyż nie postępujecie tylko po ludzku? Kimże jest Apollos? Albo kim jest Paweł? Sługami, przez których uwierzyliście według tego, co każdemu dał Pan” (1 Kor 3,3–5). Tym podziałom przeciwstawiona jest

² Statyczny obraz pojawia się w przywołanej (przez DV w przyp. 30) wypowiedzi Ireneusza z Lyonu: „Filarem i utwierdzeniem Kościoła jest Ewangelia i Duch życia, wobec tego Kościół ma cztery filary, które ze wszystkich stron tchną nieskazitelną i ludzi darzą życiem. Z tego jasno wynika, że Słowo, ten Artysta wszechrzeczy, który siedzi na cherubinach (Ps 79,2) i wszystko obejmuje (Mdr 1,7) objawiwszy się ludziom, dał nam czterokształtną Ewangelię” (AH III, 11, 8).

³ Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003, s. 203.

⁴ Por. I. de la Potterie, *Il Concilio Vaticano II e la Bibbia*, [w:] L. Pacomio, ed., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, s. 27.

prawda o jednoczącym fundamencie, „którym jest Jezus Chrystus”. Dialektyki sporu nie ma w zastosowaniu obrazu fundamentu w wypowiedzi soborowej.

Symbolika fundamentu ukazuje zależność działalności apostołskiej i uprawiania teologii od osoby Chrystusa. Konstytucja wyraża to precyzyjnie: zorientowanie na całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa stanowi o tożsamości teologii opartej na fundamencie spisanego słowa Bożego i Tradycji. Wynika stąd ważny związek: tożsamość teologii zależy od chrystocentrycznej orientacji lektury Biblii⁵.

2. POCHODZENIE FORMUŁY *ANIMA SACRAE THEOLOGIAE*

Porównanie studium Pisma św. do duszy teologii pojawia się we wcześniejszych dokumentach magisterium Kościoła. Tekst konstytucji *Dei Verbum* odsyła do dwóch encyklik: Leona XIII *Providentissimus Deus* (Enchiridion Biblicum 114) oraz Benedykta XV *Spiritus Paraclitus* (EB 483) Druga encyklika cytuje wyraźnie formułę z pierwszej, a ta nie posiada żadnej wskazówki, skąd mogłaby ona pochodzić. Jej źródła odkrył stosunkowo niedawno hiszpański jezuita J.M. Lera⁶. Sformułowanie to pojawia się już w XVII wieku. W 1687 roku XIII Kongregacja generalna Towarzystwa Jezusowego przygotowała nową *Ratio studiorum*, której celem była odnowa studiów teologicznych. Pojawiły się bowiem nowe wyzwania wobec tendencji racjonalistycznych w krytyce biblijnej (m.in. Hugo Grotiusa, Barucha Spinozy i Richarda Simona). Dwa wieki później w *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros. Introductio generalis*, będącej pierwszym tomem monumentalnego dzieła *Cursus Scripturae Sacrae*, Rudolph Cornely odsyła do siedemnastowiecznej *Ratio studiorum*: stwierdziwszy, że królową wszystkich nauk jest teologia, podkreśla, że duszą tej ostatniej powinno być poznanie Pisma Świętego⁷. Nie można udowodnić, że

⁵ Na jej konieczność wskazuje sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej w tytule swojego najnowszego tekstu; wynika ona z chrystocentrycznej koncentracji tekstów biblijnych: „Zadaniem egzegezy jest ukazanie autentycznego sensu tekstów. Jeśli w tekstach w centrum znajduje się osoba Jezusa, to celem ich autentycznej egzegezy jest doprowadzenie do poznania osoby Jezusa” (K. Stock, *Poznanie osoby Jezusa jako cel egzegezy biblijnej*, [w:] A. Kucz, A. Malina, red., *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, Kielce 2005, s. 39).

⁶ Por. J.M. Lera, *Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase)*, „Miscelanea Comillas” 41(1983), s. 409–422 – cyt. za I. de la Potterie, *Il Concilio Vaticano II e la Bibbia*, s. 28.

⁷ R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, vol. I: *Introductio generalis*, Parisii 1885, s. 1: „Attamen sicuti theologiam omnium scientiarum reginam esse omnes fatentur, quippe cuius argumentum altissimum sit, quot excogitari queat, et certitudo firmissima, quum ex divinae scientiae lumine derivetur: ita verae theologiae animam esse Scripturarum scientiam nemo negabit, qui illas esse praecipuum divinae revelationis fontem perpendit” (kursywa w tekście pochodzi od R. Cornely). W przypisie do wyróżnionego fragmentu

istnieje bezpośrednia zależność encykliki Leona XIII od *Introductio generalis*. Można wskazać przesłanki wskazujące na tę zależność: w 1879 roku R. Cornely został wezwany z Paryża do Rzymu i rozpoczął wykłady na Uniwersytecie Gregoriańskim; *Introductio* opublikowano w 1885 roku, czyli osiem lat przed ogłoszeniem encykliki, a dedykowano papieżowi Leonowi XIII. Odtwarzając dzieje formuły od jej pojawienia się w drugiej połowie XVII wieku aż do jej recepcji w pierwszej encyklice biblijnej, L.M. Lera zwrócił uwagę na to, że wówczas dostrzeżono niewystarczalność teologii spekulatywnej wobec nowych interpretacji historyczno-krytycznych Biblii. Szybki ich postęp dokonał się pod wpływem racjonalistycznych prądów oświecenia i historycyzmu niemieckiego XIX wieku, oraz odkryć archeologicznych końca XVIII i całego XIX wieku⁸. Ten rozwój odśłonił braki teologii katolickiej w odwoływaniu się do Pisma św., które polegało na wyprowadzeniu „gotowych” cytatów dla uzasadnienia tez według schematu *probatum ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione*.

W encyklice Leona XIII formuła pojawia się na początku paragrafu poświęconego kształceniu teologicznemu w formie bardzo uroczystej: „To zaś jest najbardziej pożądane i konieczne, aby korzystanie z Pisma św. wpływało na wszystkie studia teologiczne i było jakby ich duszą”⁹. Wprowadzenie wyrażenia „korzystanie (*usus*) z Pisma Świętego” zamiast sformułowania „znajomość (*scientia*) Pisma Świętego” odpowiada ograniczeniu roli Pisma św. do narzędzia. Podczas gdy *Introductio generalis* rozważała relację jego poznania do całej teologii, a przez nią do wszystkich nauk, papież zaleca, aby korzystać z Biblii w polemice z herezykami, a następnie obszernie wyjaśnia, na czym powinna polegać apologetyka biblijna. W tym samym punkcie encykliki pojawiają się jednak sformułowania, które otwierają się ku pełniejszemu, bardziej pozytywnemu rozumieniu formuły: „Takie, istotnie, zdanie zawsze głosili i w praktyce stosowali Ojcowie, a także

autor zaznacza: „Nomine hoc Scripturarum scientiam decoravit Institut[us] Jes[us] Congreg. XIII. decr. 15” (tamże, s. 2).

⁸ Do XVIII wieku również teolodzy protestanccy uznawali w Piśmie Świętym dzieło Boga. Reforma nie zmieniła tradycyjnej interpretacji, lecz nadała spisane słowo Bożemu status jedynego świadka objawienia oraz uznała jego absolutną wyższość nad Kościołem i tradycyjną interpretacją Biblii. Dopiero z oświeceniem zaczęto dostrzegać w nim dzieło wyłącznie ludzkie, to znaczy traktowano je jak inne dokumenty historyczne i utwory literackie pochodzące z przeszłości. Zmiana statusu hermeneutycznego była bardziej radykalna, a jej konsekwencje o wiele poważniejsze w teologii protestanckiej niż katolickiej, co można dostrzec na przykładzie modernizmu, który także w katolicyzmie ujawnił tendencje racjonalistyczne i liberalne egzegezy, występujące o wiele wcześniej w pismach autorów protestanckich. W Kościele katolickim świadectwem objawienia Bożego obok Pisma Świętego jest Tradycja, przekazywana w Kościele, dlatego wobec postulatów modernizmu wystarczało zaakcentować rolę Tradycji i Kościoła dla poprawnej interpretacji biblijnej. Natomiast konsekwencje nowego podejścia do tekstów biblijnych stanowiły większe zagrożenie dla teologii protestanckiej, dla której jedynym źródłem objawienia pozostawało Pismo Święte, odczytywane przez reformatorów w opozycji do Tradycji i Kościoła.

⁹ EB 114 = *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1993, s. 169.

najsławniejsi teologowie. [...] starali się [...] wydobyć z niego pojęcie, rozumienie i związek katolickich dogmatów między sobą. [...] znakomite miejsce wśród źródeł objawienia należy się Bożym księgom, tak że bez ustawicznego ich studiowania i korzystania z nich nie można nauki teologicznej traktować w sposób należyty i godny”. Po opublikowaniu encykliki sytuacja nie sprzyjała temu bardziej pozytywnemu rozumieniu formuły, które mogłoby prowadzić ku odnowie teologii katolickiej. Na przełomie XIX i XX wieku przeważały dwie antymodernistyczne tendencje: podporządkowanie egzegezy biblijnej apologetyce oraz wpływ neotomizmu sprzyjającego teologii spekulatywnej, akcentującej argumentację *ex ratione*¹⁰. Świadectwem takiego wąskiego rozumienia tej formuły jest jej polemiczne wykorzystanie w encyklice Benedykta XV *Spiritus Paraclitus*. Formuła ta uzasadnia czerpanie z Biblii argumentów „przy pomocy których naświetlamy, utwierdzamy i bronimy prawd wiary. Wyróżnił się on [= św. Hieronim] w tym walcząc ze współczesnymi heretykami: wszystkie jego dzieła pokazują, jak dla ich pokonania solidną broń czerpał z Pisma Świętego”¹¹. W takim rozumieniu Pismo św. znowu staje się tylko *locus theologicus* według modelu teologii kontrowersji. Wprawdzie jest uznane za najważniejsze źródło poznania teologicznego, to celem tego poznania jest obrona prawd wiary przed błędnymi interpretacjami, zwłaszcza pochodzącymi z niekatolickich ujęć.

3. ZNACZENIE SOBOROWEJ FORMUŁY

W dokumentach soborowych formuła występuje dwa razy. Zwraca uwagę forma gramatyczna oraz jej kontekst. Tryb życzeniowy odróżnia się od zdań wcześniejszych: „niech studium Księgi Świętej stanie się jakby *duszą* świętej teologii” (DV 24). Sformułowanie postulat (sit) pozwala sądzić, że dla ojców soborowych wymagała istotnej zmiany dotychczasowa relacja między teologią a katolicką interpretacją Biblii. Przypuszczenie to potwierdza się w użyciu tego samego sformułowania we wcześniejszym dokumencie soborowym. Obraz duszy występuje, i to również w zdaniu postulatycznym, w Dekrecie o formacji kapłańskiej, który w rozdziale piątym zaleca rewizję studiów kościelnych. Szczególnie ważnym elementem tej reorganizacji ma być położenie nacisku na „studiowanie Pisma św., które powinno być jakby *duszą* całej teologii” (OT 16). W bezpośrednim kontekście nie występują sformułowania znane z wcześniejszych wypowiedzi magisterium Kościoła, które zalecały korzystanie z Pisma św. w celu znalezienia w nim argumentów dla obrony prawd wiary katolickiej i obalenia opinii heretyckich.

¹⁰ Por. M. Tábet, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teologia: „Dei Verbum” 24*, [w:] tenże, ed., *La Sacra Scrittura anima della teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, „Città del Vaticano” 1999, s. 84–86.

¹¹ EB 483.

Termin *usus*, obecny w dwóch encyklikach, w dokumentach soborowych został zastąpiony przez rzeczownik *studium*, znacznie bliższy pierwotnemu określeniu *scientia* i nie sprowadzający Biblii do roli narzędzia. Zmiany te wyrażają pełniej znaczenie formuły, której przyjęcie miało odnowić uprawianą dotychczas teologię katolicką.

Przypominając rozpowszechnioną okresie przedsoborowym metodę, komentarze do konstytucji *Dei Verbum* precyzują znaczenie postulatu w tym pełniejszym rozumieniu. Nie chodzi tylko o odrzucenie dawnych argumentacji teologii spekulatywnej, „w których rozważania dialektyczne stanowczo górowały nad tekstami biblijnymi, wyznaczając im niepokażne miejsce gdzieś w zaułkach wywodów”¹². Komentatorzy konstytucji słusznie zauważają, że sens metafory wymaga nie tyle radykalnej zmiany ilościowej, ile istotnego przekształcenia jakościowego relacji między odwoływaniem się do Biblii a uprawianiem teologii. Przytaczanie większej liczby cytatów biblijnych nie wystarcza dla jej ożywienia w sensie soborowej metafory. Pismo św. nie powinno być traktowane jako źródło *dicta probantia*, przez które jest ono umieszczone w szeregu dowodów dla tez teologicznych: tekst biblijny, ojcowie Kościoła, teolodzy, urząd nauczycielski Kościoła. W sensie pozytywnym chodzi bowiem o tę samą relację, jaka zachodzi między ciałem a duszą, a mianowicie teologia powinna być ożywiana w całości oraz w każdej części przez studiowanie Pisma św. Powinno ono wpływać zarówno na wybór zagadnień teologicznych, jak i ich przedstawienie i systematyczne przyporządkowanie¹³.

4. RECEPCJA POSOBOROWA POSTULATU

Soborowy postulat jest często cytowany. Rozwój biblistyki oraz otwarcie na rezultaty jej badań w teologii katolickiej mają być świadectwem jego realizacji. Powierzchnowość tej oceny stanu współczesnej teologii może budzić wątpliwości odnośnie do podstaw dla takiego optymizmu. Z tych powodów należy krytycznie ocenić posoborową realizację tego postulatu.

4.1. Obecność postulatu

W przytaczaniu formuły zwraca uwagę powtarzająca się niedokładność. „Pismo Świąte jest duszą teologii” – w takim brzmieniu pojawia się to zdanie jako śródtytuł encykliki Leona XIII „O Studiach Pisma Świętego” *Providentissimus*

¹² To minimalistyczne rozumienie jeszcze w E. Dąbrowski, *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 274.

¹³ Por. O. Semmelroth, M. Zerwick, *Vatikanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum”: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung*, Stuttgart 1966, s. 57.

Deus w łacińsko-włoskim wydaniu *Enchiridion Biblicum*¹⁴. Śródtytuły nie występują w łacińskim tekście dokumentu, a pierwsze zdanie wyróżnionego włoskim śródtytułem paragrafu nie pozwala na takie sformułowanie. W polskim wydaniu tej encykliki tytuł paragrafu brzmi w tej części poprawnie: „Studium Biblii duszą teologii”¹⁵. Podobny brak powtarza się w wielu publikacjach przywołujących tę formułę. W tym niepełnym brzmieniu zdanie pojawia się w oficjalnym dokumencie Konferencji Episkopatu Polski na temat formacji seminaryjnej, który uzupełniony jest przez *Ratio studiorum*, czyli program studiów filozoficzno-teologicznych obowiązujący w ramach formacji intelektualnej alumnów¹⁶. Polski tytuł książki J.A. Fitzmyera, „Pismo duszą teologii”¹⁷, tłumaczy wiernie angielski oryginał *Scripture, the Soul of Theology*¹⁸. W przedmowie autor przekonuje czytelnika, że zaczerpnął ten tytuł „bezpośrednio z Konstytucji dogmatycznej o Bożym objawieniu Soboru Watykańskiego II (DV 24)”¹⁹. Tego odwołania nie uzasadnia angielskie tłumaczenie dokumentu soborowego: „the study of the sacred page is, as it were, the soul of sacred theology”²⁰.

Określenie samego Pisma św. jako duszy teologii może mieć dwie negatywne konsekwencje dla rozumienia relacji między teologią a jego interpretacją. Po pierwsze, nie zabezpiecza ono refleksji teologicznej przed nienaukowym podejściami do Biblii, a po drugie, dopuszcza uprawianie teologii bez związku z soborowym rozumieniem tego, czym powinno być studium Pisma św. Warunki realizacji tego zadania wyraźnie określa konstytucja soborowa:

„Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w którym zostało napisane; celem odszukania właściwego znaczenia świętych tekstów, z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary” (DV 12).

¹⁴ EB 114 – zob. wyżej, przyp. 9.

¹⁵ *Biblia w dokumentach Kościoła. Wybór tekstów i komentarz*, red. H. Lempa, Wrocław 1997, s. 34. Paragraf noszący ten tytuł nie mówi jednak o studium, lecz o korzystaniu z Pisma Świętego.

¹⁶ Normy i przepisy dotyczące formacji seminaryjnej w Polsce są zawarte w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski, zatytułowanym: *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*; por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 134–221 (cytowane zdanie na s. 162).

¹⁷ Kraków 1997.

¹⁸ New York, Mahwah, NJ 1994.

¹⁹ Tenże, *Pismo duszą teologii*, s. 11; por. także s. 67.

²⁰ Dwuznaczne mogą być przekłady fragmentu z Dekretu o formacji kapłańskiej: „Ze szczególnym staraniem należy przysposabiać alumnów do studiowania Pisma Świętego, które powinno być jakby duszą całej teologii”, „The students are to be formed with particular care in the study of the Bible, which ought to be, as it were, the soul of all theology” (OT 16). Łacińska składnia jest jednak jednoznaczna: „Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet”, a odwołanie w przypisie do przytoczonego powyżej fragmentu *Providentissimus Deus* nie pozostawia żadnej wątpliwości, że duszą teologii powinno być właśnie studium Pisma Świętego, a nie samo Pismo.

W komentarzach przytacza się poprzednie zdania jako określenie metody egzegezy naukowej:

„Chcąc odkryć zamiar hagiografów należy między innymi uwzględnić również «gatunki literackie» [...] musi więc komentator szukać tego znaczenia, jakie w określonych okolicznościach swego czasu i kultury hagiograf zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą stosowanych wówczas gatunków literackich [...] trzeba uwzględnić owe naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania występujące w czasach hagiografa, jak i te, które w tamtym czasie były powszechnie stosowane we wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą” (DV 12).

Tekst soborowy wymienia warunki konieczne dla odczytania sensu tekstów biblijnych, jednak wcale z niego nie wynika, że wymienione kroki badawcze są wystarczające dla interpretacji Pisma św. Właściwe jego studium polega bowiem dopiero na odczytywaniu i interpretowaniu go w tym samym Duchu, w którym zostało napisane. Duża litera (w polskim, poprawionym tłumaczeniu błędnie zmieniona na małą) oznacza, że nie chodzi tu o rozumienie w duchu epoki, zgodne z jej mentalnością, lecz chodzi o czytanie i rozumienie tekstu w Duchu Bożym. Studium Pisma św. powinno zatem być, w najpełniejszym sensie tych słów, lekturą teologiczną, egzegezą chrześcijańską i interpretacją duchową.

4.2. Trudności w realizacji postulatów

Przywołując soborowe zdanie należy pamiętać o jego trybie: wyraża ono wyraźny postulat sformułowany wobec uprawiania teologii. Życzenie Soboru Watykańskiego II, które znalazło się u podstaw odnowy teologii, pozostaje ciągle aktualne, dlatego nie należy przemilczać trudności w jego realizacji.

W dzisiejszej teologii wyizolowane cytaty biblijne nie są przytaczane w celu potwierdzania prawdziwości tez doktrynalnych. Pojawiły się jednak *dicta probantia* nowego rodzaju: miejsce dawnych cytatów zajęły odwołania do rezultatów współczesnej biblistyki. Mogą one sprawiać wrażenie, że opatrzone pokaznym i nowoczesnym aparatem przypisów twierdzenia teologii systematycznej opierają się na pewnych i ustalonych rezultatach badań egzegetycznych²¹. Sytuacja przedstawia się zdecydowanie mniej optymistycznie. Nie chodzi o nienadążanie teologów dogmatyków i moralistów za rozrastającą się literaturą naukową w dziedzinie nauk biblijnych. Konsultacja całej bibliografii biblijnej przekracza

²¹ Za to przekonanie odpowiedzialni są po części sami egzegeci, kiedy sugerują istotną, jakościową zmianę w podejściu do Biblii w teologii posoborowej, przejawiającą się rzekomo w ścisłej współpracy ze współczesną biblistyką: „Z powodu swej orientacji spekulatywnej i systematycznej, teologia często ulegała pokusie uważania Biblii za zbiór *dicta probantia* przeznaczony do potwierdzania tez doktrynalnych. Za naszych czasów dogmatycy głębiej uświadomili sobie doniosłość kontekstu literackiego i historycznego dla poprawnej interpretacji starożytnych tekstów i nawiązywali współpracę z egzegetami” (*Interpretacja Biblii w Kościele*, III.D.4. [w:] R. Rubinkiewicz, red. i przeł., *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 86).

możliwości nawet samych egzegetów: monograficzne wykazy bibliograficzne są niekompletne, a pełne przedstawienie stanu badań dla coraz liczniejszych zagadnień nie jest możliwe. Może pewnym poważnym brakiem jest nieznamość języków biblijnych i nieumiejętność weryfikacji rezultatów badań filologicznych w oparciu o tekst biblijny. Nie ten jeszcze brak zasługuje na krytyczną ocenę.

Największym brakiem teologii systematycznej jest odwoływanie się do opracowań egzegetycznych bez uwzględnienia pluralizmu metodologicznego, a przecież pluralizm metod i podejść związany jest ze zróżnicowaniem przedmiotów badawczych, a tym samym pociąga za sobą różnice między rezultatami analiz tych samych tekstów rozważanych właśnie z różnych perspektyw. Trudno o jakąś generalną klasyfikację, ale można wymienić trzy opcje hermeneutyczne²².

1) Hermeneutyka zainteresowana autorami tekstów. Przedmiotem analizy są fragmenty (wyrazy, wyrażenia, zwroty, zdania, perykopy, sekcje, księgi i ich zbiory) oderwane od całości Pisma św. Pojedyncze teksty biblijne, często hipotetyczne rekonstrukcje ich wcześniejszych postaci, są traktowane jako wyraz poglądów, uwarunkowań religijnych, społecznych i politycznych środowisk, w których one powstawały, były redagowane i przekazywane. Stary i Nowy Testament nie jest traktowany nigdy razem jako wspólny przedmiot interpretacji.

2) Hermeneutyka zainteresowana tekstem jako takim. W egzegezie narratywnej, retorycznej i semiotycznej stosuje się analizy wypracowane na gruncie współczesnych badań językoznawczych, literackich i krytyki filmu. W tę opcję zorientowaną na tekst można wpisać kanoniczną metodę analizy tekstów²³. W analizach charakteryzujących się tą opcją nie pomija się autora i czytelnika, ale ich „tożsamość” zależy od tekstu.

3) Hermeneutyka zainteresowana adresatem tekstu. Rolę odbiorcy tekstu akcentuje analiza pragmatyczna czy *reader response criticism*, a także kontekstualne podejścia ideologiczne (lektura materialistyczna, feministyczna, politycznie zaangażowana).

Hermeneutyka zorientowana na tekst najpełniej odpowiada naturze tekstu biblijnego w rozumieniu konstytucji *Dei Verbum*, ponieważ tylko przy takim podejściu można zachować Biblię jako interpretowaną całość, a samą interpretację prowadzić według naukowych metod stosowanych w analizie innych tekstów. W tej opcji hermeneutycznej nie trzeba pomijać realnego wpływu autora Boskiego na kształtowanie się treści i ich przekaz w Biblii (czyli pełnego Sitz im Leben obejmującego obiektywny wpływ Boga – bezpośredni lub pośredni – zarówno na autora-człowieka, jak i na czytelnika): „W kontekście natchnienia tekst jest

²² Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003, s. 73.

²³ Jej prezentacji poświęcony jest jeden z ostatnich doktoratów z teologii biblijnej, obronionych na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie: A. Sanecki, *Approccio canonico tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B.S. Childs dal punto di vista cattolico*, Roma 2004.

wynikiem słuchania (Boga przez autorów biblijnych) i dlatego również domaga się posłuchu (ze strony swoich czytelników)”²⁴. W akademickich publikacjach egzegetycznych ta opcja hermeneutyczna przyjmowana jest dopiero od kilkunastu lat. Z tego powodu przed teologią systematyczną pojawia się dopiero teraz zadanie konfrontacji z rezultatami tego rodzaju badań.

5. POSTULAT AKTUALNY

Z różnych opcji hermeneutycznych wynika wielość interpretacji. Łatwo wówczas o odwoływanie się do ich rezultatów, które przypominają dawne posługiwanie się *dicta probantia*; to znaczy mogą one potwierdzić każdą tezę teologa, nadając jej „biblijny” fundament. Ponadto w większości publikacji egzegetycznych na poziomie akademickim teksty Biblii są rozważane w kontekście pozbawionym ich podstawowego wymiaru teologicznego; wcale nie uwzględnia się ich związku z historią zbawienia i wpływu tej relacji na ich interpretację. Wyrazem tego podejścia jest pomijanie takich pojęć, jak kanon, natchnienie, które nie pojawiają się na żadnym etapie wielu analiz egzegetycznych, a zagadnienia z nimi związane są uważane za bez znaczenia dla ich rezultatów. Ten rodzaj interpretacji tekstów nie może ożywiać teologii w rozumieniu soborowego postulat.

Konfrontacja teologów ze współczesną egzegezą, a zwłaszcza z hermeneutyką zorientowaną na tekst, powinna zachęcać do podejmowania wysiłków o właściwie pojmowany biblijny charakter teologii. Realizacja soborowego postulat wymaga nieustannego trudu w docieraniu do tego, co może ożywiać teologię, a przede wszystkim zakłada rozwijanie umiejętności osobistego i zarazem naukowego studium Pisma św. To doniosłe wyzwanie dla współczesnej teologii.

QUID SIT ANIMA THEOLOGIAE?

Sommario

L'immagine dello studio della Sacra Scrittura come anima della teologia indica ciò che l'interpretazione della Bibbia deve rappresentare per la teologia: il lavoro teologico deve essere animato da quello esegetico come il corpo viene animato dall'anima. Per la prima volta la formula appare nel XVII secolo nella *Ratio studiorum* redatta della XIII Congregazione generale della Compagnia di Gesù, nel 1885 viene riferita da R. Cornely nella sua *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, in seguito essa viene recepita nelle encicliche

²⁴ Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg...*, s. 74.

Providentissimus Deus di Leone XIII e XV *Spiritus Paraclitus* Benedetto, per apparire finalmente nei due documenti conciliari: *Dei Verbum* (24) e *Optatam totius* (16). La teologia rinnovata non può più trattare la Bibbia come una fonte dei *loci probantes*, ma essa deve essere determinata dallo studio della Scrittura sia nella scelta dei temi teologici che nel loro trattamento e nella sistemazione. Di fronte al pluralismo dei metodi ed approcci al testo biblico il teologo deve orientarsi all'opzione ermeneutica rivolta al testo e attenta alla sua dimensione teologica.

Ks. Alojzy Drożdż
Katowice – Tarnów

SOBÓR WATYKAŃSKI II A SPRAWY MORALNE

Jednym z głównych celów Soboru Watykańskiego II było odnowienie życia chrześcijańskiego, a w jego ramach także chrześcijańskiego etosu. W konsekwencji miało to prowadzić do pogłębionej refleksji nad moralnością chrześcijańską i do odnowy samego życia moralnego. W okresie posoborowym przeanalizowano na nowo wiele zagadnień moralnych.¹ Między innymi przedmiotem długotrwałej i ożywionej dyskusji wśród chrześcijańskich etyków i moralistów stało się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o specyfikę moralności chrześcijańskiej, a także o podstawowe kryteria oceny moralnej ludzkich czynów. Autorzy licznych publikacji zastanawiali się po Soborze Watykańskim II nie tylko nad samą koncepcją teologii moralnej (w sposób decydujący przeważał schemat – „daru i odpowiedzi na powołanie Boże”²), ale również i nad specyfiką moralności chrześcijańskiej w społeczeństwie pluralistycznym i dziś – informatycznym. Zastanawiano się nad recepcją kolejnych dokumentów magisterialnych (zwłaszcza encyklik i adhortacji papieskich). Trzon dyskusji skupiał się przede wszystkim nad tym, czy prawo moralne ma charakter subiektywny, czy obiektywny; czy normy moralne są wyrazem stale istniejącego ładu moralnego, niezmiennego i obowiązującego powszechnie, czy też są tworzone przez człowieka dla człowieka, w zależności od konkretnych uwarunkowań społeczno-historycznych; żywo dyskutowano nad tym, czy jakość moralną ludzkiemu postępowaniu nadaje intencja działającego człowieka oraz istniejące okoliczności, czy też jakość ta uzależniona jest od przedmiotu danego czynu i spełniania powołania chrześcijańskiego. Nie od dziś wiadomo, że niektóre środowiska moralistów akcentowały konieczność zrewidowania tradycyjnej nauki moralnej Kościoła podkreślającej obiektywizm norm moralnych. Tendencja ta znalazła swój wyraz nawet w nazwie – „nowa teologia moralna”, albo „teologia moralna postępową” – którą nadano tej dyscyplinie, dla podkreślenia nowego sposobu jej uprawiania. Trzeba też przyznać, że posoborowa dyskusja nad odnową teologii moralnej była śledzona z uwagą i niepokojem przez

¹ Por. szerzej F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993. Zob. także zestaw bibliografii – *Moralia – Diez annos de teologia moral* – „Moralia” 12(1990), nr 46–47.

² Por. m.in. „pomnikowe” dzieło S. Olejnika *Dar – wezwanie – odpowiedź*, Warszawa 1988–1990, t. 1–6; B.A. Gunthor, *Chiamata e risposta*, Roma 1979, t. 1–3.

Magisterium Kościoła. Nic zatem dziwnego, że znalazła ona ostatecznie swój oddźwięk w Katechizmie Kościoła Katolickiego (KKK)³ i została podsumowana w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*⁴ i „*Fides et ratio*”.

Trwające przez prawie czterdzieści lat poszukiwania etyczne miały wymiar teoretyczny, ale pociągały też ze sobą praktyczne konsekwencje duszpasterskie (np. cała dziedzina sakramentologii moralnej, czy nowe dziedziny bioetyczne i te związane z szerokim polem moralności rodzinnej). Wydaje się też, że w czterdzieści lat po Soborze jednym z najbardziej dyskusyjnych i kontrowersyjnych obszarów moralności jest obszar moralności małżeńskiej i rodzinnej. Natomiast doświadczenie i nauki społeczne (demograficzne) uczą, że nie wszyscy małżonkowie podają w wątpliwość instytucję małżeństwa i rodziny⁵. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* jest w całej swej rozciągłości poświęcona temu właśnie problemowi. Dokument ten wyraża soborową naukę, że ludzka seksualność z istoty swojej skierowana jest nie tylko na uzupełnienie się dwojga ludzi w miłości, ale także na wydanie potomstwa, czyli prokreację. W przeciwieństwie do dawniejszej nauki o małżeństwie, prokreacji nie traktuje się już jako jedynego celu małżeństwa. Mówi się o niej jako o *uwieńczeniu miłości małżeńskiej*, jak i o tym, że *dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i przynoszą rodzicom najwięcej dobra*. Tym samym podkreśla się to, że także w małżeństwie zrodzenie dziecka jest etycznie naprawdę dobre tylko wtedy, jeśli dzieje się to z miłości i w sposób odpowiedzialny.⁶ Wszystkie jednak dyskusje moralne o rodzinie i małżeństwie nie są oderwane od uprzednich teoretycznych analiz poświęconych zarówno podstawowej strukturze etyki, jak i jej obiektywności osobowej.

1. O STRUKTURZE ETYKI

W świecie po Soborze Watykańskim II obserwujemy dużą jednomysłność w akceptowaniu potrzeby odnowy życia moralnego ludzi (nie tylko chrześcijan). Obserwujemy dużą zgodność w potępianiu najcięższych przestępstw moralnych (np. pedofilii czy terroryzmu)⁷. Natomiast ogromna rozbieżność panuje w sposobach uprawomocniania i systematyzowania przekonań etycznych, a nawet w samym podejściu do filozofowania na tematy moralne. Sytuacja taka może być jedynie częściowo usprawiedliwiona ogólnie przyjętym twierdzeniem metodologicznym, że teoria jest najbardziej zmiennym elementem w nauce. W odniesieniu do etyki

³ Por. KKK, Poznań 1994, nr 1750–1754.

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor. O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*. Rzym 1993.

⁵ Por. tamże, 33.

⁶ Por. tamże, 14; KDK 48, 50.

⁷ Doświadczenie potoczne w dziedzinie wartościowania i obowiązku moralnego nie wykazuje istotnych odmienności w porównaniu z doświadczeniem w dziedzinie czysto informatywnej.

bowiem mamy do czynienia nie tylko z historyczną, lecz także z jednoczesną rozmaitością teorii i sposobów oceniania moralnego (np. odnośnie antykoncepcji po „kazusie kolońskim”, czy odnośnie eutanazji w dzisiejszej Holandii). Wydaje się, że źródłem tego stanu rzeczy jest rozbieżność w pojmowaniu tego, jaka ma być podstawowa nauka o moralności oraz jak należy rozumieć moralność w ogóle⁸. Nie wchodząc – w miarę możliwości – w te zasadnicze dla epistemologii szczegółowej spory, trzeba powiedzieć, że Sobór Watykański II dokonał szkicowej charakterystyki metodologicznej oraz treściowej związanej z moralnością. W swych Konstytucjach (np. *Gaudium et spes* nr 16) wyraźnie mówi o strukturach teorii sumienia, która staje się fundamentem dla tzw. etyki normatywnej, bez której nie może być mowy o moralności ludzkiej i chrześcijańskiej. Po Soborze skupiamy zatem uwagę głównie na problemie adekwatnej weryfikacji różnych systemów etycznych przede wszystkim w świetle etyki soteryjnej (etyki Przymierza albo „etyki błogosławieństw”). Z drugiej strony po Soborze – jak nigdy dotąd w historii Kościoła – zostaje poddanych szczegółowej analizie cały szereg zjawisk i zainteresowań intelektualnych jakie niesie ze sobą współczesna kultura. Można powiedzieć nawet, że nauki o kulturze stały się częścią teologii moralnej, która przez swą obecność w kulturze broni zasadności poznania racjonalnego. Od mniej więcej końca lat siedemdziesiątych XX wieku zaczyna się rozwijać w kulturze masowej myślenie irracjonalne. Tego Sobór chyba nie przewidywał.

Mówiąc o istnieniu pooświeconiego myślenia liberalnego w kulturze, trzeba przypomnieć, że chrześcijańskiej moralności normatywnej, raz po raz, przeciwstawia się etyki wyłącznie opisowo-wyjaśniające. Te ostatnie występują przede wszystkim jako psychologie, socjologie i historie moralności (tzw. etologie), albo jako semiotyczno-epistemologiczne teorie systemów moralności, ograniczając się niemal wyłącznie do odpowiedzi na pytanie o możliwość zbudowania tzw. metaetyki⁹. Natomiast etyki normatywne, nie wykluczając potrzeby „opisów moralności” – tak jak czyni to w wielu miejscach Vaticanum II – znamionuje głównie to, że sugerują, co ludzie powinni uważać za moralnie dobre lub jak obowiązani są postępować zgodnie z uniwersalnymi normami moralnymi obowiązującym wszystkich ludzi. Chodzi więc o to, że po Soborze Watykańskim II katolicka teologia moralna została wciągnięta, jak nigdy chyba dotąd w historii chrześcijaństwa – do obrony „uniwersaliów”.

Trzeba przyznać, że spora część etyków i moralistów po Soborze Watykańskim II „dała się uwieść” przekonaniu, iż ratunkiem dla moralności ludzkiej i chrześcijańskiej jest promocja sytuacjonizmu moralnego. Nieraz mówiono, że chrześcijańska wizja moralności jest „piękna”, ale nie jest do zastosowania

⁸ Por. S. Kamiński, *O różnych rodzajach wiedzy o moralności*, STV 7(1968), nr 1, s. 193–204.

⁹ Niekiedy próbuje się wyjść poza te granice i znaleźć przejście od metaetyki do etyki normatywnej, np. łącząc intuicjonizm z obiektywizmem. Por. H.J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, The Hague 1969.

w praktyce słabych ludzi.¹⁰ Wydaje się jednak, że samo umieszczanie przedmiotu etyki w czasie przyszłym nie decyduje jeszcze o jej normatywności. Nie od dziś wiadomo bowiem, że istnieje konieczność, aby etyka wskazywała i uzasadniała uniwersalne, podstawowe powinności człowieka z punktu widzenia dobra i zła moralnego (lub naczelne kryteria dobra i zła moralnego). Można powiedzieć, że moralność normatywna ma charakter nauki praktycznej, ale w tym sensie, iż realizując cele poznawcze odnośnie do postępowania moralnego (*operabile*), uzyskuje zarazem doniosłość praktyczną (teoretycznie uzasadnia zdania praktyczne); dąży do kierowania nim poprzez ukształtowanie odpowiedniej o nim wiedzy angażującej¹¹.

Nie dziwi więc opinia wyrażona w *Redemptor hominis* Jana Pawła II, że „trzeba gruntownie śledzić wszystkie procesy rozwoju współczesnego, trzeba niejako przeświećlać poszczególne jego etapy pod tym właśnie kątem widzenia. Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby – jak to sformułował współczesny myśliciel, a powtórzył Sobór – nie tyle „więcej mieć”, ile „bardziej być”. Istnieje bowiem bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępowaniem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego. Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu czysto materialistycznym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swych pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę. U korzenia współczesnej troski o człowieka leży z pewnością ta sprawa. Nie chodzi tu tylko o abstrakcyjną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, ale o cały dynamizm życia i cywilizacji, o sens różnych poczynąń życia codziennego, a równocześnie założeń wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i wielu innych”.¹²

W swej pierwszej encyklice Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że jego pontyfikat będzie także recepcją nauczania Soboru. Między innymi świadczy o tym następujący fragment: „Jeśli sytuację człowieka w świecie współczesnym ośmielamy się określić jako daleką od obiektywnych wymagań porządku moralnego,

¹⁰ Por. S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 16 n.

¹¹ Trzeba z naciskiem podkreślić, iż nie kieruje poszczególnymi aktami w konkretnych warunkach (nie sugeruje, co ten oto powinien wobec tego oto), bo nie utożsamia się ze sztuką dobrego życia, roztropnością, głosem sumienia, ale zasadnie normuje podstawowe typy postępowania.

¹² RH 16.

daleką od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej – to przemawiają za tym dobrze znane fakty i porównania, które wielokrotnie już znajdowały swój oddźwięk na kartach wypowiedzi papieskich, soborowych, synodalnych. Sytuacja człowieka w naszej epoce nie jest oczywiście jednolita, jest wielorako zróżnicowana. Różnice te mają swoje przyczyny historyczne. Mają jednak równocześnie swój potężny wydźwięk etyczny¹³.

W moralności fundamentalną rolę odgrywają tak zwane „formuły praktyczne”. Determinacja ich natury budzi jednak dziś ogromne kontrowersje¹⁴. W dyskusjach medialnych po Soborze mało się zazwyczaj pamięta, że istnieją trzy odmiany formuł praktycznych: oceny, normy i polecenia (nakazy – zakazy). Wszystkie one odznaczają się tym, że w swej treści, obok informacji zawierają – w różnym zresztą stopniu – moment rekomendacji i motywacji. Nie wolno jednak zapomnieć, że praktyczne wypowiedzi etyczne są zawsze jakimiś ocenami lub normami, zawsze związanymi z określonymi wartościami (lub antywartościami). Nie są to nigdy „puste” lub „ślepe” nakazy czy zakazy (lub „wirtualne”, tak jak w świecie programów komputerowych). Nie wolno zapomnieć, że zawarta w nich powinność jest czymś życiodajnym dla człowieka: powinność niespełniona – jest zawsze czymś destrukcyjnym, gdyż zawsze związana jest ona z prawdą lub jej brakiem¹⁵. Stąd mówi się o ścisłym związku powinności z wartością i przechodzeniu wartości w powinność¹⁶.

Sobór Watykański II wypracował metodę analizy konkretnych zjawisk duchowych i moralnych (np. „sytuacji rodziny” w *Gaudium et spes*, potrzeby wolności w kilku dokumentach, zjawiska ateizmu, znaczenia mediów itp.). Po Soborze kolejne dokumenty magisterialne nawiązując do Soboru, znacznie szerzej omawiają te szczegółowe kwestie. Na przykład w adhortacji *„Pastores dabo vobis”* Jan Paweł II pisze: „Dziś zanikają uprzedzenia ideologiczne i gwałtowne sprzeciwy wobec głoszenia wartości duchowych i religijnych, a pojawiają się nowe i nieoczekiwane możliwości ewangelizacji i rozwoju życia kościelnego w wielu częściach świata. Coraz bardziej rozpowszechnia się znajomość Pisma św. Młode Kościoły wykazują żywotność i siłę, odgrywając coraz znaczącą rolę w obronie i krzewieniu wartości osoby oraz życia ludzkiego. Kościoły środkowowschodniej Europy złożyły wspaniałe świadectwo męczeństwa, inne zaś

¹³ RH 16.

¹⁴ W sprawie odróżnienia zdań praktycznych od teoretycznych ze względu na ich przedmiot i uzasadnienie zob. S. Kamiński, *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 18(1970), z. 1, s. 79–88.

¹⁵ Wypada zasygnalizować, że termin „norma” występuje w etyce nie tylko jako zdanie powinnościowe, lecz także jako naczelne kryterium wartości moralności.

¹⁶ Na temat powiązania wartości i powinności na gruncie postępowania osoby ludzkiej zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 170–176.

Kościół, które są nadal prześladowane i uciskane z powodu wiary, wciąż dają dowody swej wierności i odwagi”¹⁷.

Pragnienie Absolutu oraz żywego i głębokiego z Nim kontaktu jest dziś tak silne, że sprzyja szerzeniu się pewnych form religijności bez Boga oraz sekt wszędzie tam, gdzie brak autentycznego przepowiadania całej Ewangelii. Rozprzestrzenianie się sekt, również w niektórych środowiskach tradycyjnie chrześcijańskich, niech będzie dla wszystkich synów Kościoła, a zwłaszcza dla kapłanów, stałym nakazem przeprowadzania rachunku sumienia odnośnie do wiarygodności ich świadczenia o Ewangelii i równocześnie znakiem, jak głębokie i powszechne jest poszukiwanie Boga.

Dokument ten podkreśla, że obok wymienionych, jak i innych pozytywnych zjawisk, „występuje jednak wiele elementów wątpliwych lub negatywnych. W szerokim zakresie rozprzestrzenia się jeszcze *racjonalizm*, który w imię zawężonej koncepcji „nauki” odbiera umysłowi ludzkiemu wrażliwość na spotkanie z Objawieniem oraz z Boską transcendencją. Trzeba również wspomnieć o przesadnym podkreślaniu *podmiotowości* osoby, co prowadzi do zamknięcia człowieka w indywidualizmie i czyni osobę niezdolną do nawiązania prawdziwie ludzkich relacji. Tak więc zwłaszcza dorastająca i dojrzała młodzież bardzo często stara się wypełnić tę samotność różnego rodzaju zastępczymi formami przeżyć, bardziej lub mniej jaskrawymi formami hedonizmu, ucieczką od odpowiedzialności. Młodzi, przytłoczeni świadomością przemijania, próbują „zdobywać” jak najmocniejsze i przynoszące największą satysfakcję osobiste doznania i doświadczenia emocjonalne, co powoduje, że w obliczu wezwania do wyboru drogi życiowej, uwzględniającej wymiar duchowy i religijny oraz potrzebę solidarności, pozostają z konieczności obojętni i niemal sparaliżowani”¹⁸.

Sobór przypomniał, że jeśli coś moralnie obowiązuje kogoś, to nie dlatego, iż nadaje się na środek do osiągnięcia pewnego celu, ale z racji posiadanej wartości w sobie samym. Wartością Najwyższą jest Osobowy Bóg, wartością jest godność człowieka, wartością jest świętowanie, wartością jest praca, „wartością jest życie ludzkie itp. Na straży tych wartości staje nie tylko Dekalog, ale i etyka błogosławieństw (należy je brać łącznie). Nie są to więc oceny i normy moralne typu prakseologicznego¹⁹. Chodzi tu bowiem o podkreślenie teleologicznego i deontycznego charakteru norm etycznych, a nie względności ocen lub norm. Chodzi też o wykazanie słabości wszelkich relatywistycznych ujęć moralności, jakie dosyć powszechnie są głoszone we współczesnej kulturze.”²⁰.

¹⁷ PDV 6.

¹⁸ PDV 6–7.

¹⁹ Ostatnie rozróżnienie wprowadza T. Czeżowski (*Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” 1970, nr 7, s. 133–143) ze względu na sposób wprowadzania norm do systemu etyki. Ma to jego zdaniem ułatwiać typologię struktur teorii etycznych.

²⁰ Trzeba także przyznać, że relatywizm mocno wpłynął na posoborowy rozwój teologii moralnej. W licznych opracowaniach znajdujemy bowiem szerokie uwzględnienie tak zwanego doświadczenia

2. CZŁOWIEK MORALNIE DOBRY – TO CZŁOWIEK WOLNY W CHRYSZCIE

Kontynuacją soborowego nauczania o moralności jest *Veritatis splendor*. Jednym z głównych wątków tego dokumentu, dziesiątej encykliki Jana Pawła II, jest wykład dotyczący wzajemnej relacji pomiędzy wolnością człowieka a prawdą moralną, pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem moralnym. Problem ten omawiany i prezentowany jest na różne sposoby²¹. Jest to niezmiernie poszerzana sprawa, jaką kiedyś postawił Sobór Watykański II.

Sobór ten z całą mocą podkreśla, że pojęcie osoby ludzkiej, „prawda o człowieku”, nie są kwestiami wyłącznie akademickimi, lecz poważnym problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania, którego – na płaszczyźnie rozumu – nie jest możliwe ponowne odkrycie sensu i wartości etyki i prawa, czyli „moralnej struktury wolności”.²² Słusznie zauważają filozofowie, na przykład J. Maritain, A. Del Noce czy V. Possenti, T. Styczeń, oraz tacy prawnicy, jak na przykład S. Cotta, J. Hervada czy J. Finnis, – autorzy już dziś niemal „klasyczni”²³ – że kwestia wolności i jej rozumienia urasta dziś do najbardziej podstawowego problemu ludzi Zachodu. Niestety, ideologia radykalnego liberalizmu, z płynącym z niej relatywizmem moralnym, pozbawiając kulturę fundamentu zasad i wartości obiektywnych w niebezpieczny sposób zatarła granice racjonalności i prawomocności normy. Głęboko osłabiło to tkankę życia moralnego, a cały porządek prawny postawiło wobec pokusy wolności „wyzwolonej”, to jest wolności pozbawionej

moralnego. Niektórzy uważają, że również oceny ogólne narzucają się wprost intuicji. Ale co do uzasadnienia ocen ogólnych godzą się, iż opiera się ono o oceny jednostkowe. Warto wreszcie dodać, że tzw. etyka ogólna operuje ocenami lub normami uniwersalnymi odnośnie do sytuacji, dla których nie wyróżnia się typów z punktu widzenia obowiązku (powinności) lub wartości moralnej w ogóle. Natomiast etyka szczegółowa tak opracowane zasady aplikuje do wybranych relacji osobowych (np. etyka jednostki, rodziny, społeczna, zakonna).

²¹ Dobry przegląd koncepcji subiektywistycznych w moralności chrześcijańskiej znajduje się w książce A. Szóstka: *Natura-Rozum-Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

²² „Czy jesteśmy świadkami jednego z najbardziej złożonych i decydujących okresów ludzkiej historii? Czy jest to koniec jakiejś epoki czy też początek?” – Te słowa Jana Pawła II przywołują na pamięć słowa św. Augustyna, w których wyrażał on przekonanie, że upadek Imperium Rzymskiego pod ciosami barbarzyńców rozpoczyna nową epokę ludzkości. 17 sierpnia 1988 roku papież stworzył tymi dwoma pytaniami międzynarodowe kolokwium „At the End of the Millennium” zorganizowane w Castel Gandolfo przez Instytut Nauk o Człowieku z Wiednia. Zob. „L'Osservatore Romano”, wyd. włoskie, 17 VIII 1998. s. 1.

²³ Z różnych perspektyw i z różnym rozłożeniem akcentów mówią o tym między innymi J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; J. Hervada, *Derecho natural, democracia y cultura*, „Persona y Derecho” 6(1979), s. 200 n.; S. Cotta, *Diritto naturale: ideale o vigente*, „Iustitia” 1989, nr 2, s. 119 n.; J. Fornés, *Pluralismo z fundamentación ontológica del Derecho*, „Persona y Derecho” 9(1982), s. 109.; J. Finnis, *Liberalism and Natural Law Theory*, „Mercer Law Review” 45(1994), s. 687–701.

rzeczywiście wyzwających ograniczeń obiektywnej prawdy o godności człowieka i o niezbywalnych prawach osoby ludzkiej, to jest praw prawdziwych, nierozdzielnie związanych z normalną naturą człowieka²⁴.

Zwieńczenie wieloletnich dyskusji na temat znaczenia ludzkiej wolności znajdujemy w następującym fragmencie *Veritatis splendor*: „Ludzkie problemy najszerszej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka.

Można z całą pewnością stwierdzić, że w naszych czasach ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności. „W naszej epoce ludzie coraz bardziej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej” – stwierdza już soborowa deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej. Stąd postuluje się, aby „w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą i odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku”. Zwłaszcza prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby.

Tak zatem pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury. Wrażliwość ta, sama w sobie autentyczna, wyrażana jest na różne sposoby, mniej lub bardziej odpowiednie. Niektóre z nich jednak odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i Jego obrazie i dlatego muszą zostać skorygowane lub oczyszczone w świetle wiary²⁵.

Kluczową ocenę sytuacji znajdujemy w dalszym tekście: „I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą”, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego”²⁶.

Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do

²⁴ Zob. J. M. Martinez Doral, *Hay una verdad incondicional del hombre?*, „Persona y Derecho” 3(1976), s. 475–483.

²⁵ VS 31.

²⁶ VS 32.

zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej²⁷. Te różnorodne koncepcje stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością²⁸. Gubi się osoba, gubi się prawda, gubi się życiodajne i zbawcze odniesienie do Boga.

Oderwana od prawdy o człowieku, wolność przeradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego odniesienie do prawdy o człowieku – prawdy powszechnie poznawalnej poprzez prawo moralne, wpisane w serce każdego z nas – nie jest bynajmniej ograniczeniem wolności ani zagrożeniem dla niej, ale w rzeczywistości gwarantuje przeszłość wolności²⁹.

Widzimy zatem, gdzie Jan Paweł II dostrzega fundament „moralnej struktury wolności”: w prawdzie, a zwłaszcza w „prawdzie o człowieku”. W istocie z owej konkretnej „prawdy o człowieku” wypływa treść wszelkich innych prawd: o godności osoby, jej niezbywalnych prawach, naturze małżeństwa, rodziny, społeczeństwa itd. Te obiektywne prawdy określają następnie przestrzeń rozwoju autentycznej wolności i jej ograniczenia. W ten sposób, dzięki owej wewnętrznej „logice”, wolność realizuje się w sposób rozumny, jest oparta na fundamencie moralnym, co wyklucza dowolność na płaszczyźnie indywidualnej i samowolę na płaszczyźnie społecznej i politycznej. Chodzi o ocalenie wolności dla odzyskania nadziei, jak to wyraża szeroko „*Ecclesia in Europa*”.

Sobór zwraca uwagę na chrystocentryzm moralności. Jest on czymś tak fundamentalnym, że nie można sobie dziś wyobrazić recepcji Soboru bez odniesienia do tego właśnie wymiaru. Już w pierwszej swej encyklice *Redemptor hominis*, Jan Paweł II nawiązując wiele razy do Soboru mówi: „Nawrócenie, które z misji Kościoła ma wziąć początek – wiemy dobrze – jest dziełem Łaski, w którym człowiek ma siebie samego w pełni odnaleźć.

I dlatego Kościół naszej epoki przywiązuje wielką wagę do tego wszystkiego, co Sobór Watykański II wypowiedział w *Deklaracji o wolności religijnej*, zarówno w pierwszej, jak i drugiej części tego dokumentu. Odczuwamy głęboko zobo-

²⁷ VS 32.

²⁸ Zob. J. Herranz, *L'agonia del diritto agnostico*, „*Studii Cattolici*”, 1994, nr 4. s. 166–171.

²⁹ Tamże, s. 8.

wiązujący charakter Prawdy, która została nam objawiona przez Boga. Odczuwamy szczególnie wielką za tę prawdę odpowiedzialność. Kościół z ustanowienia Chrystusa jest jej stróżem i nauczycielem, obdarzonym szczególną pomocą Ducha Świętego, aby tej Bożej prawdy wiernie mógł strzec, aby mógł jej bezbłędnie nauczać (por. J 14,26).

Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32); uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu. Jakże wspinałym potwierdzeniem tego byli i stale są ci wszyscy ludzie, którzy dzięki Chrystusowi i w Chrystusie osiągnęli prawdziwą wolność i ukazali ją, choćby nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia”³⁰.

3. SOBÓR A UTOPIE DWUDZIESTEGO WIEKU

Analizując poszczególne dokumenty Soboru Watykańskiego II z łatwością dostrzegamy swoistą konfrontację uczestników Soboru z wielkimi utopiami dwudziestego wieku. Można powiedzieć, że całe nauczanie Kościoła w minionym stuleciu koncentrowało się przede wszystkim wokół konieczności obrony sumień chrześcijan i sumienia całej ludzkości przed wielkimi ideologicznymi utopiami, które stały się także systemami politycznymi na skalę światową: totalitarną utopią sprawiedliwości bez wolności oraz liberalistyczną utopią wolności bez prawdy. Podkreślił to Jan Paweł II, kiedy powiedział w Wilnie: „Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia”³¹.

Pierwsza z tych utopii – a wraz z nią systemy polityczne, które w różnych formach wcielały ją w Europie – jest już w stadium upadku i zaniku, pozostawiając jednak za sobą ogrom zniszczeń duchowych i społecznych. Mówi o tym *Veritatis splendor*: „Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w prawdzie: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego

³⁰ RH 12.

³¹ *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki, Wilno, 5 IX 1993, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 14(1993), nr 12, s. 17.

stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężyć różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby. „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. (...) Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciw mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując, czy usiłując unicestwić”³².

Druga natomiast – utopia wolności bez prawdy – znajduje się niestety w okresie ciągłej ekspansji. Wyrostała na filozoficznym podłożu oświecenia i agnostycznego relatywizmu, znajdując swoje narzędzie prawne (a zatem: społeczne i polityczne) w ścisłym pozytywizmie prawnym. Dla systemu tego bowiem – negującego *explicite* lub *implicite* postulaty prawa naturalnego – racjonalność prawną i prawomocność moralną norm czy wyroków gwarantuje nie prawda obiektywna, lecz prawda konwencjonalna, pragmatyczny owoc kompromisu statystycznego lub politycznego.

Nie jest przypadkiem, że główny reprezentant pozytywizmu prawnego, Hans Kelsen, komentując pytanie skierowane przez Piłata do Jezusa: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38), pisał, że w rzeczywistości to pytanie pragmatycznego polityka zawierało już w sobie odpowiedź: prawda jest nieosiągalna. Dlatego też Piłat, nie czekając na odpowiedź Jezusa, zwraca się do tłumu i pyta: „Czy zatem chcecie, abym wam uwolnił Króla Żydowskiego?” (J 18,39). Czyniąc tak – konkluduje Kelsen – Piłat zachowuje się jak prawdziwy demokrat: problem ustalenia tego, co prawdziwe i sprawiedliwe, przekazuje bowiem opinii większości, chociaż sam jest przekonany o całkowitej niewinności Nazarejczyka³³.

Jan Paweł II, medytując nad dramatycznym procesem Jezusa, napisał: „Tak więc wyrok człowieka na Boga nie opiera się na prawdzie, ale na przemocy, na doraźnej koniunkturze. Czyż to właśnie nie jest prawdą dziejów człowieka, prawdą naszego

³² VS 99.

³³ Zob. V. Possenti, *Società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Milano 1991, s. 345 n.

stulecia? Ten wyrok współcześnie powtórzył się w tylu trybunałach w ramach systemów totalitarnej przemocy. Czy ten wyrok nie powtarza się także w demokratycznych parlamentach, kiedy na przykład poprzez stanowione prawo skazuje się na śmierć człowieka nie narodzonego?”³⁴.

Niestety, tak jest. Wraz z papieżem trzeba stwierdzić, że w drugiej połowie wieku XX agnostycyzm religijny oraz relatywizm moralny i prawny, gorzkie owoce immanentyzmu filozoficznego, przyczyniły się do powstania „chorego” społeczeństwa demokratycznego, w dużej części materialistycznego i permissywnego, oderwanego nie tylko od prawd transcendentnych dotyczących wiecznego przeznaczenia człowieka, ale również od podstawowych wymagań moralności naturalnej. Pomyślny o deprecjacji małżeństwa (z którym chce się zrównać „związki faktyczne”, również homoseksualne), o łatwym rozwiązywaniu węzła małżeńskiego i płynącym stąd podważaniu stabilności rodziny, o permissywnym w stosunku do szerzenia się przemocy i pornografii, narkotyków, aborcji, eutanazji, o „przewrotnych manipulacjach genetycznych”. Za tymi praktykami kryją się prawie zawsze jakieś teorie utopijne.

Mało się o tym mówi, że każda encyklika czy adhortacja Pawła VI i Jana Pawła II przywołuje jakiś tekst soborowy. W każdym dokumencie odnajdujemy z łatwością opisy „źródeł lęków i niepokojów współczesnego człowieka. I tak na przykład w *Dives in misericordia* czytamy: „Człowiek słusznie się lęka, że może paść ofiarą nacisku, który pozbawi go wewnętrznej wolności, możliwości wypowiedzenia prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, możliwości słuchania głosu sumienia, który wskazuje prawą drogę jego postępowaniu. Środki bowiem techniczne, którymi dysponuje współczesna cywilizacja, nie tylko kryją w sobie możliwości samozniszczenia na drodze konfliktu militarnego, ale także możliwości „pokojowego” ujarzżenia jednostek, środowisk, całych społeczności i narodów, które z jakiegokolwiek powodu mogą uchodzić za niewygodne tym, którzy dysponują odnośnymi środkami i są gotowi posługiwać się nimi bez skrupułów. Trzeba także pamiętać, że istnieją wciąż jeszcze na świecie tortury, bezkarnie stosowane, którymi systematycznie posługują się władzą jako narzędziem panowania lub politycznego ucisku.

Tak więc obok świadomości zagrożenia biologicznego rośnie świadomość innego zagrożenia, które bardziej jeszcze niszczy to, co istotowo ludzkie, co najściślej związane z godnością osoby, z jej wewnętrznym prawem do prawdy i do wolności.

A to wszystko rozgrywa się na rozległym tle tego gigantycznego wyrzutu, którym dla ludzi i społeczeństw zasobnych, sytych, żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, musi być fakt, że w tej samej rodzinie ludzkiej *nie brak takich jednostek, takich grup społecznych, które głodują*. Nie brak małych dzieci, które umierają z głodu na oczach swoich matek. Nie brak w różnych częściach świata,

³⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 65.

w różnych systemach społeczno-ekumenicznych, całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju. Ten fakt jest powszechnie znany. *Stan nierówności* pomiędzy ludźmi i ludami nie tylko się utrzymuje, ale powiększa. Wciąż wypada bytować obok tych, którzy są zasobni i obfitują, takim, którzy żyją w niedostatku, którzy przymierają w nędzy, a czasem po prostu umierają z głodu; liczba tych ostatnich idzie w miliony, w dziesiątki i setki milionów. W związku z tym ów niepokój moralny musi się jeszcze pogłębiać. Najwidoczniej istnieje jakaś głęboka wada, albo raczej cały zespół wad, cały mechanizm wadliwy, u podstaw współczesnej ekonomii, u podstaw całej cywilizacji materialnej, który nie pozwala rodzinie ludzkiej oderwać się niejako od sytuacji tak radykalnie niesprawiedliwych³⁵.

Właściwa ocena utopii agnostyczno-liberalnych widoczna jest w następujących słowach Jana Pawła II: „Mając przed oczyma obraz pokolenia, do którego należymy, *Kościół podziela niepokój tylu współczesnych ludzi*. Musi poza tym niepokoić *upadek* wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu *ludzkiej moralności, kultury moralnej* — takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozdzielnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” — wbrew wszelkim pozorom — ulega moralnej dekadencji³⁶.

W podsumowaniu — należy podkreślić, iż chrystocentryzm moralności wiąże się najściślej z potrzebą „nowej ewangelizacji”: wiąże się z ideą nawrócenia, z ideą naśladowania Chrystusa i z ideą odpowiedzi człowieka na stwórczo-zbawcze obdarowanie przez Boga. Jan Paweł II w historycznym przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 1995, stwierdza: „Jeśli pragniemy wiosny ludzkiego ducha, musimy ponownie odkryć podstawy nadziei. Jedynym możliwym lekarstwem na liberalną utopię, która grozi przemianą ludzkiej wspólnoty w społeczeństwo bezprawia, jest odpowiedzialne korzystanie z wolności. Wolność jest miarą godności i wielkości człowieka, jest kwestią fundamentalną, którą należy podjąć. I dlatego trzeba, aby wszyscy — filozofowie, prawnicy, politycy, socjologowie i inni — skierowali swą uwagę ku zagadnieniu „moralnej struktury wolności, która decyduje o wewnętrznej architekturze kultury wolności i jej prawdziwym, żywotnym dynamizmie³⁷”.

³⁵ DM 11.

³⁶ DM 12.

³⁷ Tenże, *Od praw człowieka do praw narodów*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995), nr 11–12, s. 4–9.

IL CONCILIO VATICANO II E LE QUESTIONI MORALI

Summarium

Autore nel presentato l'articolo riassume il problema della struttura etica dopo il Vaticano II. Il concetto della morale cristiana vissuta durante il Concilio si concentra intorno all'idea "chiamata divina e risposta umana". Le conseguenze di tale orientamento sono diverse, cominciando dai principi di etica, e finendo alle dissusioni contemporanee di scottante etica familiare. Nell'articolo Autore si concentra alla critica sul problema del subjectivismo morale. Lui ripropone la necessità della rilettura la "Veritatis splendor" nel contesto di accettazione le ispirazioni conciliari toccati all'esperienza umana e cristiana. L'esperienza, in generale, è il risultato di un'attività che ci mette in relazione di conoscenza, di attività, di affettività con gli altri e con noi stessi e così ci arricchisce e ci trasforma. L'esperienza non è una cosa passiva, uno stato: essa include sempre, più o meno, un attivo processo morale, una reazione dinanzi alle cose e alle persone. In questo senso possiamo parlare di esperienza dell'etica, di esperienza della sofferenza, della vita religiosa o del matrimonio dopo il Concilio ecc.

L'Autore suppone che ogni esperienza è "al tempo stesso personale e comunitaria, poiché la coscienza è intenzionale; essa implica la relazione viva: io tra gli altri, io verso gli altri e gli altri verso di me. Ogni esperienza si realizza in un ambiente, in una comunità ed è l'esperienza di una relazione a questa comunità e a questo ambiente. Certo, ogni esperienza è personale in quanto essa è attuata da una persona (persona singola o gruppo; si parla infatti dell'esperienza della Chiesa); ma ciò non implica che l'esperienza morale riguardi la sola persona singola. Dopo il Concilio si dice, che l'esperienza può riguardare il soggetto dell'esperienza con gli altri. In un primo tempo, l'esperienza della mia persona implica la relazione con Dio; solo in un secondo tempo posso osservare l'aspetto «soggettivo» di questa esperienza, cioè la situazione «soggettiva» in cui io sono situato come persona; e allora osservo diversi aspetti comunitari. L'esperienza integrale si ritrova nella rinnovata e rinnovatrice vita ecclesiastica. L'ultima non si può divenire mai "vita nella utopia".

Ks. Grzegorz Kucza
Katowice

ESCHATOLOGIA W PERSPEKTYWIE EKLEZJOLOGII SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Pierwsi chrześcijanie żyli zwróceniu ku przyszłości, w oczekiwaniu na powtórne przyjście Chrystusa. Wierzyli oni, że wraz z powtórным przyjściem Pana dokona się sąd nad światem oraz zmartwychwstanie umarłych. Życie religijne pierwszych gmin chrześcijańskich było zdominowane tematyką eschatologiczną. Objawienie się Pana i los ludzkości z jednej strony, a osobiste przeznaczenie każdego człowieka po śmierci z drugiej, były dwoma biegunami, wokół których obracała się eschatologia chrześcijańska. W zależności od epoki dawano pierwszeństwo jednemu lub drugiemu aspektowi. Jednak obydwa były zawsze obecne w refleksji eklezjalnej¹. Problem przyszłości budził zawsze w człowieku ciekawość przeplataną niejednokrotnie z lękiem. Papież Jan XXIII zwołując II Sobór Watykański chciał, aby zajął się on poszukiwaniem nowych form podawania zasad wiary współczesnemu światu. Sobór ma dążyć do tego, by ludziom współczesnym, żyjącym w konkretnej, dzisiejszej rzeczywistości, przedstawić w języku zrozumiałym i pociągającym, czym jest Kościół i czego on naucza². Głównym zadaniem Soboru jest więc odpowiedzieć na szereg pytań, które stawia sobie współczesna ludzkość, a stawiając je sobie, stawia zarazem Kościołowi. Sobór miał mieć charakter eklezjologiczny, ale z drugiej strony, miał być otwartym na wszystkie sprawy współczesnego świata. W Konstytucji „*Gaudium et spes*” czytamy, że „Sobór ma przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości” (KDK 2).

Najboleśniejszym wydarzeniem w życiu człowieka jest śmierć. Człowiek jest jedyną istotą, która posiada świadomość zbliżającej się śmierci. Jaki jest los ludzkiej egzystencji, co będzie po śmierci człowieka, oto pytania stawiane w każdej religii, wokół których również Sobór nie mógł przejść obojętnie. W Deklaracji

¹ L.F. Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 2, *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 356.

² G.M. Garrone, *Orientacje Soboru*, tłum. J. Sadzik, W. Tokarek, Paris 1969, s. 17.

o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* czytamy, że „ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona Tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1). Pytanie chrześcijanina o wydarzenia ostateczne w jego życiu, o losy jego bliskich, którzy już odeszli do wieczności oraz o przyszłość Kościoła, do którego należy pozwalają w pełni uzasadnić konieczność udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II.

1. ESCHATOLOGICZNY WYMIAR LUDZKIEJ EGZYSTENCJI

Analizując byt ludzki Sobór naucza, że człowiek stanowi jedność ciała i duszy; obejmuje w sobie pierwiastek duchowy i nieśmiertelny oraz elementy świata materialnego (por. KDK 14). Posiada on w sobie boskie ziarno nieśmiertelności (por. KDK 3, 18). Ciało nie jest w nas jakimś elementem całkowicie zewnętrznym i jakby jakimś dodatkowym uzupełnieniem. Jest częścią naszej istoty; jest naszym jestestwem. Nasze ciało i duch są tak ze sobą związane w akcie istnienia, jak dźwięk i jego znaczenie w akcie mowy. Toteż duch nie może być nigdy bez ciała, ani ciało bez ducha, a zarówno jedno, jak i drugie nie mogą się obejść bez świata³. Według nauczania soborowego, „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w Tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, Nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (KDK 22). Człowiek jest nie tylko istotą o strukturze cielesno-duchowej, ale również osobą powołaną do dialogu z Bogiem. Jest on wezwany do upodobniania się do Nowego Adama, Jezusa Chrystusa. Człowiek znajduje się zawsze między tym, „co już jest dokonane”, a tym, „co nie zostało jeszcze osiągnięte”, a zdolność do stałego przekraczania siebie jest nieodłącznym atrybutem jego natury jako istoty rozumnej i wolnej⁴. Tajemnica dziejów ludzkich to wzajemne przenikanie się państwa ziemskiego i niebieskiego, które daje się pojąć tylko wiarą, pozostając naprawdę tajemnicą zamąconych przez grzech dziejów ludzkich, aż do pełnego objawienia się światłości synów Bożych (por. KDK 40).

³ G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, tłum. M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 19.

⁴ S. Moysa, *Nadzieja chrześcijańska a nadzieja ludzka*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 11, *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 160.

Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, że „tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko bóleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze. Zaród wieczności, który w sobie nosi, jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci” (KDK 18). Człowiek, który umiera, zawsze jest istnieniem niedokończonym. To, co najgłębsze w nim: dążenie do prawdy, dążenie do dobra, potrzeba miłości, niespokojne serce, perspektywa piękna, horyzont Absolutu, to wszystko w człowieku jest tu, kiedy żyje. Kiedy umiera to wszystko się urywa i dlatego jest istnieniem niedokończonym⁵. Choć wobec śmierci wszelka wyobraźnia zawodzi, Kościół jednak pouczony Bożym objawieniem stwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej (por. KDK 18). Nadzieja każe mu wierzyć, że dzięki łaskawości Bożej jego życie doczesne wraz z jego całym bogactwem i wartością nie ulegnie całkowitemu unicestwieniu, ale dzięki łaskawości Bożej zostanie podniesione, uszlachetnione i przeniesione w życie wieczne człowieka zmartwychwstałego⁶. Na życie ludzkie należy zatem patrzeć zawsze w świetle przeznaczenia do wieczności (por. KDK 51). A zatem, nie wolno człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku (por. KDK 14). W odniesieniu do spraw ostatecznych człowieka Kościół zachowuje mocną nadzieję (por. KK 64), której zadatek zawarł Bóg w sakramencie Eucharystii (por. KDK 38). Bóg bowiem powołuje człowieka, aby przyłączył się do niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego (por. KDK 18). Znakiem niezawodnej nadziei dla każdego człowieka jest Maryja Wniebowzięta (por. KK 69). Ojcowie soborowi przypominają, że „nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoї i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią ludzkie serca. Wtedy to po pokonaniu śmierci zmartwychwstaną synowie Boży w Chrystusie i to, co było wsiane w słabości i zepsuciu, odzienie się nieskażonością, a wobec trwania miłości i jej dzieła, całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości” (KDK 39). Przyszłość absolutna człowieka nie jest transcendentna w znaczeniu absolutnego oderwania się od świata, ale w jakimś sensie pozostaje przez ten świat uwarunkowana. Nie jest ona jedynie oglądaniem istoty Bożej, czy też wspólnotą duszy ludzkiej z Bogiem. Jest to przyszłość absolutna i transcendentna w tym znaczeniu, że jest dziełem Boga, ale polega na oddaniu się Boga całemu człowiekowi, co zostało zapoczątkowane

⁵ Por. K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979, s. 47.

⁶ Por. S. Moysa, *Nadzieja chrześcijańska a nadzieja ludzka...*, s. 168.

już tu na ziemi, a ukazuje pełnię we wspólnocie Boga ze społecznością zmarłych⁷. Dlatego oczekiwanie nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata (por. KDK 39). Jeśli człowiek odpowiada łasce, umocniony nadzieją, zdąża ku zmartwychwstaniu (por. KDK 22).

Sobór naucza również o Sądzie Bożym stwierdzając, że „zanim panować będziemy z Chrystusem pełnym chwały, wszyscy staniemy przed trybunałem Chrystusowym, aby każdy zdał sprawę z czynów dokonanych w ciełe, dobrych i złych, i na końcu świata ci, którzy dobrze czynili, wyjdą na zmartwychwstanie życia, a którzy źle czynili, na zmartwychwstanie sądu” (KK 48). Sobór nie mówi o sądzie szczegółowym w chwili śmierci człowieka oraz o sądzie ostatecznym na końcu świata, jak to czyni eschatologia tradycyjna. Analizując wypowiedź soborową na ten temat należałoby raczej wnioskować o istnieniu Sądu Bożego jakby w dwóch aspektach, indywidualnym – w momencie śmierci i powszechnym, ostatecznym – w chwili powtórnego przyjścia Chrystusa. Decyzja Sądu Bożego w momencie śmierci zostanie niejako „publicznie” wyrażona na końcu świata, kiedy „ci, którzy pełnili dobre czyny wyjdą na zmartwychwstanie życia, a którzy źle czynili, na zmartwychwstanie sądu” (J 5, 29). Chrześcijanina nie przeraża wizja śmierci i sądu, ponieważ jest on świadomy faktu, że Bóg powołał i powołuje człowieka, aby przylgnął do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego. To zwycięstwo odniósł Chrystus Zmartwychwstały, uwalniając swą śmiercią człowieka od śmierci. Wszystkim osobom zatroskanym o sprawy ostateczne, Kościół na Soborze Watykańskim II odpowiada, że „każdemu myślącemu człowiekowi wiara, przedstawiona w oparciu o solidne argumenty, daje odpowiedź na jego niepokój o przyszły los, a zarazem stwarza możliwość obcowania w Chrystusie z umiłowanymi braćmi zabranymi już przez śmierć, niosąc nadzieję, że osiągnęli oni prawdziwe życie w Bogu” (KDK 18). Przeznaczeniem człowieka jest zmartwychwstanie (por. KO 4). Natomiast po zmartwychwstaniu powstanie nowa ziemia i nowe niebo (por. KDK 39). Człowiek jako osoba zostaje przez Boga powołany do przebywania z Nim we wspólnocie miłości. Jednakże cel ten bez pomocy Bożej byłby dla człowieka niemożliwy do osiągnięcia. Stąd należy podkreślić, że przebywanie w wieczności z Bogiem jest dla człowieka łaską, darem Bożym. Jednocześnie jednak cała działalność doczesna człowieka stanowi zasadniczy wkład w ostateczne spełnienie się człowieka i całego świata. Dlatego Sobór przypomina, że „nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie nowymi pobudkami. Natomiast przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie

⁷ Tamże, s. 169.

nierzadko popadają w rozpacz” (KDK 21). Chrześcijanina przynagla potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąża on umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu (zob. KDK 22). Tak więc, umocnieni w wierze i w nadziei mamy wykorzystywać czas obecny (por. KDK 35, 48). Sobór naucza również, że „Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań. To On jest tym, którego Ojciec wskrzesił z martwych, wywyższył i posadził na swojej prawicy, ustanawiając Go Sędzią żywych i umarłych. Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej, które odpowiada w pełni planowi Jego miłości” (KDK 45). Ojcowie soborowi zwracają ponadto uwagę na chrystologiczne ukierunkowanie wszelkich wypowiedzi o wydarzeniach ostatecznych człowieka podkreślając, że „Chrystus przez swoje zmartwychwstanie ustanowiony Panem, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, już działa w sercach ludzi mocą Ducha swojego, nie tylko budząc pragnienia przyszłego wieku, lecz tym samym też ożywiając, oczyszczając i umacniając te szlachetne pragnienia, dzięki którym rodzina ludzka zabiega o uczynienie własnego życia bardziej ludzkim i o poddanie całej ziemi temu celowi. Różne zaś są dary Ducha: gdy jednych powołuje On, by dawali jawne świadectwo pragnieniu nieba i zachowali je żywe w rodzinie ludzkiej, innych wzywa, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo królestwa Niebieskiego” (KDK 38).

Podsumowując stwierdzamy, że Sobór Watykański II podejmując się odpowiedzi na podstawowe pytania, którymi żyje współczesna ludzkość nie mógł pominąć spraw ostatecznych. Prawdopodobnie jednak właściwym zadaniem, jakie postawił sobie Sobór było nie tyle samo wyjaśnianie całej prawdy wiary dotyczącej wydarzeń ostatecznych, lecz wskazanie na trzy podstawowe fakty: a) nieunikniona w życiu człowieka jest śmierć; b) człowiek został powołany do życia we wspólnocie z Bogiem i jego przeznaczeniem jest zmartwychwstanie; c) nadzieja życia z Bogiem powinna zdynamizować postępowanie człowieka i pragnienie czynienia dobra w celu zdobycia nieba.

2. ESCHATOLOGICZNY KONTEKST W EKLĘZJOLOGII SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II

Według nauczania soborowego, ukazywanie Bożej tajemnicy, jaką jest cel ostateczny człowieka, powierzone zostało Kościołowi, przeto Kościół otwiera człowiekowi oczy na sens własnej jego egzystencji, czyli na najgłębszą prawdę o człowieku (por. KDK 41). Człowiek został stworzony i przeznaczony do zba-

wienia we wspólnocie. Jest on istotą społeczną. Analizując eklezjologię Soboru Watykańskiego II odnajdujemy w niej elementy eschatologiczne, najpierw w idei powołania Ludu Bożego. Ojcowie soborowi nauczają, że w odwiecznym planie zbawienia Bóg zechciał uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz we wspólnocie, czyniąc sobie z nich lud, który by Go poznawał i służył Mu (por. KK 9). Dlatego wierzących w Chrystusa Bóg Ojciec postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie (zob. KK 2). Kościół jest nowym Ludem Bożym, utworzonym na skutek nowego, doskonałego przymierza między Bogiem a ludźmi, ustanowionego przez Jezusa Chrystusa. Ten nowy Lud Boży stanowi równocześnie wspólnotę życia, miłości i prawdy, która antycypuje wspólnotę zbawionych w niebie. Wszyscy ludzie, należący do tej wspólnoty powołani są do jednego i tego samego celu, to jest Boga samego (por. KDK 24). Natomiast zadaniem członków Ludu Bożego jest utworzenie na ziemi wraz z innymi ludźmi jednej rodziny dzieci Bożych (por. KDK 40). W pewnym stopniu dokonuje się to poprzez fakt, że cały rodzaj ludzki zespala się coraz bardziej w jedność obywatelską, ekonomiczną i społeczną (por. KDK 43). Wspólnota ludzi w Kościele jest już potężnym łańcuchem tej jedności, która rozwijać się będzie poprzez wieki, aż osiągnie miarę pełnej dojrzałości w królestwie Ojca Niebieskiego (por. KK 5, 9; KDK 42). Lud Boży jest Kościołem pielgrzymów (por. KK 50) do domu Ojca. Wierzący w Chrystusa, pielgrzymujący do ojczyzny niebieskiej, powinni szukać i dążyć do tego, co w górze. Przez to bynajmniej nie zmniejsza się, lecz raczej wzrasta dla nich doniosłość zadania współpracy z wszystkimi ludźmi w budowaniu świata bardziej ludzkiego (por. KDK 57). Podczas swojej ziemskiej wędrówki lud Boży nie przestaje podlegać grzechowi w członkach swoich, ale mimo to wzrasta w Chrystusie, a Bóg wie dzie go łaskawie wedle swoich tajemnych planów aż do radosnego zdobycia całej pełni wiecznej chwały w Niebieskim Jeruzalem (por. DE 3). Ponadto, w pielgrzymce tej łączą się wszyscy członkowie Kościoła: ci którzy jeszcze wędrują przez ziemską doczesność, ci, którzy doszli do kresu, lecz poddają się oczyszczeniu, i wreszcie ci, którzy już zażywają chwały, widząc Boga twarzą w twarz (por. KK 49). Mamy tutaj wzmiankę o czyściu, jako miejscu dokonującego się oczyszczenia. Sobór wskazuje na łączność całego Kościoła podkreślając, że cały lud Boży ukazuje się światu jako jedna rodzina w Chrystusie, złączona miłością ku chwale Trójcy Przenajświętszej i przez to odpowiada najgłębiej powołaniu Kościoła, uczestnicząc już teraz w przedsmaku liturgii doskonałej chwały, jaką będzie oddawać Bogu w wieczności (por. KK 51).

Sobór podkreśla, że Kościół ma cel zbawczy o charakterze eschatologicznym, który w pełni zostanie osiągnięty w przyszłym świecie (por. KDK 40), gdy obecny

świat związany z człowiekiem odnowi się w sposób doskonały w Chrystusie (por. KK 48). Kościół wśród świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce, zwiastując Krzyż i śmierć Pana, aż przybędzie. Mocą zaś Pana Zmartwychwstałego krzepi się, aby utrapienia i trudności swe, zarówno wewnętrzne, jak zewnętrzne, przezwyciężać cierpliwością i miłością, a tajemnicę Jego, choć pod osłoną, wiernie przecieć w świecie objawiać, póki się ona na koniec w pełnym świetle nie ujawni (por. KK 8). Złączeni zatem z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi, ale jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale, w której będziemy podobni Bogu, ponieważ ujrzymy Go, jako jest (por. KK 48).

Eschatologiczny wymiar zawiera się w relacji Kościół – królestwo Boże. We wspólnocie Kościoła realizuje się królestwo Boże. Jako wspólnota realizująca królestwo Boże w doczesności Kościół jest równocześnie zapowiedzią eschatologicznej wspólnoty zbawionych w królestwie Ojca Niebieskiego. Kościół rozumiany jako królestwo Boże określa się jako Zgromadzenie święte, które współrealizuje się w osobach, osiągających pełnię zewnętrznej i wewnętrznej relacji z Chrystusem. Owa pełna relacja między społecznością osób a Chrystusem jest rezultatem dynamicznego ukierunkowania Kościoła, który wciąż zmierza do osiągnięcia swej pełni w zjednoczeniu z Bogiem. Eschatologiczne królestwo Boże to pełna wspólnota człowieka z Bogiem i ludzi między sobą.

Eschatologiczny wymiar Kościoła zawarty jest w powołaniu wszystkich do świętości. Ojcowie soborowi przypominają, że cały Lud Boży jest święty, ponieważ Jezus Chrystus oddał za to swe życie, aby go uświęcić i dokonał tego łącząc go ze sobą jako swe własne Ciało (por. KK 39). Ponadto, w człowieku ochrzczonym działa Duch Święty, który go pobudza i uzdalnia do miłowania Boga ponad wszystko, co istnieje, a ludzi w taki sposób, w jaki Chrystus ich umiłował (por. KK 40). Z pomocą łaski Bożej wszyscy zmierzamy do świętości, która w pełni ukaże się w czasach ostatecznych. Świętość Kościoła powinna więc stale wzrastać (por. KK 41). W niebie zaś Kościół będzie nieskalaną Oblubienicą (por. KK 6). Sobór wskazuje ponadto na różne sposoby osiągnięcia świętości, właściwe poszczególnym stanom (por. KK 40), np. biskupów (por. KK 26-27, 41), kapłanów (por. DK 12-13, KK 41), zakonników (por. KK 44), wiernych świeckich (por. KK 41, DA 4). Świętość jest zadaniem i podlega rozwojowi w ten sposób, że przy współpracy z łaską Bożą, staje się coraz czytelniejszym znakiem chrześcijanina. Sobór mówi o świętości w aspekcie eschatologicznym wskazując, że jej pełnia będzie związana z pełną realizacją panowania Bożego w świecie i w człowieku.

Kościół w drodze do osiągnięcia pełni jest zobowiązany do szukania prawdy oraz przyjęcia jej i zachowywania (por. DWR 1-3; KDK 16), a także do urzeczywistniania miłości (por. DM 13; KDK 93) i sprawiedliwości (por. KDK 93; DFK 11; DK 3; DA 8; KDK 30, 72, 90), która w pełni zapanuje w niebie (por. KK 48).

Dziełem miłości i sprawiedliwości jest pokój (por. KDK 78, 81). Według nauki soborowej, pokój ziemski jest skutkiem pokoju Chrystusa, zwyciężającego na krzyżu nienawiść i dającego Ducha miłości (por. KDK 78). Jest on owocem porządku nadanego społeczeństwu ludzkiemu przez boskiego jego Założyciela, nad którego urzeczywistnieniem mają pracować ludzie pragnący coraz to doskonalszej sprawiedliwości (por. KDK 78). Prawda, sprawiedliwość, miłość i pokój rozwijają się w życiu doczesnym członków Kościoła aż osiągną swoją pełnię w czasach ostatecznych. Ojcowie soborowi nauczają, że obiecane odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępując dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele, w którym przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie naszego życia doczesnego, doprowadzając do końca z nadzieją dóbr przyszłych dzieło powierzone nam przez Ojca w świecie i pracując nad naszym zbawieniem (por. KDK 48).

Eschatologiczny wymiar Kościoła przejawia się także w szczególnym posłannictwie Kościoła zmierzającym do zespalania wszystkich ludzi na płaszczyźnie dialogu i współpracy (por. KDK 92). Kościół jako lud złączony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK 4), jest równocześnie znakiem i narzędziem jednoczącej miłości Trójcy Świętej, a tym samym jest powszechnym sakramentem zbawienia (por. KK 1). Sobór stwierdza, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Kościół jako sakrament stanowi dla człowieka pomost w rozpoznaniu przemijalności i nietrwałości rzeczywistości doczesnej, a równocześnie jest ukierunkowany na rzeczywistość ponadczasową i transcendentną, zbawiającego Boga. W chrzcie, a zwłaszcza w Eucharystii, ale i w innych sakramentach, otrzymujemy zaczątki i zadatek naszego przyszłego zmartwychwstania, a wraz z nim możliwość wypełnienia, urzeczywistnienia naszej obecnej egzystencji⁸. W szczególny sposób jedność wspólnoty Kościoła buduje Eucharystia. Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach posiada postać tego przemijającego świata (p. KL 48). Z drugiej strony, sakramenty typicznie zapowiadają i wyobrażają niebo nowe i ziemię nową (por. KK 35). Sakramentalno-historyczna struktura Kościoła nie jest jego formą ostateczną. W Kościele uobecnia się odnawiające działanie Chrystusa i uświęcająca moc Ducha Świętego. Mocą tych tajemnic Kościół tkwi w eschatycznym nurcie historii zbawienia. Czasowa skończoność trwania Kościoła w postaci widzialno-sakramentalnej wskazuje na jego eschatyczną orientację ku dopełnieniu się w Chrystusie jako Boskim Eschatonie⁹.

⁸ A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 2005, s. 395.

⁹ F. Dylus, *Eschatyczny charakter tajemnicy Kościoła w świetle Konstytucji „Lumen gentium”*, „Communio” 51(1989), s. 115.

Eschatologiczny charakter posiada również liturgia, która jest szczytem działalności Kościoła (por. KL 10), chociaż nie wyczerpuje całej jego działalności (por. KL 9). Liturgia ziemską daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej. W niej wspominamy ze czcią Świętych i spodziewamy się otrzymać jakąś część i wspólnotę z nimi. W niej oczekujemy Zbawiciela, Pana naszego Jezusa Chrystusa, aż się ukaze jako Ten, który jest życiem naszym, a my z Nim razem pojawimy się w chwale (KL 8). W liturgii dokonuje się nasze zjednoczenie z Kościołem chwalebnym. Sprawując bowiem Ofiarę eucharystyczną, najściślej jednoczymy się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół w niebie, wchodząc w święte obcowanie z Nim i czcąc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także świętego Józefa, świętych Apostołów i Męczenników oraz wszystkich Świętych (por. KK 50).

Eschatologiczny charakter Kościoła ujawnia się w kulcie oddawanym świętym. Święci żyją już taką rzeczywistością, do której Kościół jeszcze zmierza. Sobór naucza o szczególnej łączności wszystkich członków Kościoła, zarówno żyjących jak i tych, którzy odeszli już do wieczności. Wszyscy jesteśmy złączeni w miłości. Łączność pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusowym, bynajmniej nie ustaje, przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła, umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych (zob. KK 49). Szczególnej czci w Kościele doznaje Matka Jezusowa, która w niebie doznaje już chwały co do ciała i duszy będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku. Tu na ziemi, poki nie nadejdzie dzień Pański, przyświeca Ona Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy (por. KK 68). Wspólnota świętych jest rozumiana w aspekcie eschatologicznym jako wspólnota Kościoła doczesnego z Kościołem niebieskim, ze społecznością błogosławionych, ich życiem i wstawiennictwem. Źródła tej wzajemnej łączności należy szukać w Chrystusie¹⁰. *Communio sanctorum*, wspólnota dóbr duchowych oraz osób istnieje tylko w Chrystusie¹¹. Kiedy Chrystus ukaze się w chwale nastąpi chwalebne zmartwychwstanie umarłych, jasność Boża oświeci Miasto Niebieskie. Wtedy cały Kościół Świętych w pełnym błogosławieństwie miłości uwielbiać będzie Boga (zob. KK 51).

Eschatologiczny charakter posiada działalność misyjna Kościoła, która przypada na okres między pierwszym a drugim przyjściem Pana oraz zmierza do pełni eschatologicznej (por. DM 9). Kościół tkwi w czasie, a jednocześnie spełnia się poza czasem w Bogu, w Jego ponadczasowej transcendencji. Jest on tajemnicą wieczności istniejącej początkowo w czasie, aby czas dopełnił się w wieczności¹².

¹⁰ Por. M. Gesteira, *Wierzę w świętych obcowanie*, „Communio” 51(1989), s. 34.

¹¹ Ch. Schönborn, „*Communio sanctorum*” jako wspólnota trzech stanów Kościoła: pielgrzymującego, oczyszczającego się i chwalebnego, „Communio” 51(1989), s. 99.

¹² F. Dylus, *Eschatyczny charakter tajemnicy Kościoła w świetle Konstytucji „Lumen gentium”*..., s. 117.

W przeciwieństwie do społeczności świeckich, nastawionych wyłącznie na trwanie w czasie, Kościół widzialny uznaje się za rzeczywistość przemijającą, a swój stan dopełnienia pragnie osiągnąć poza wymiarem czasu, w Bogu. W ziemskim pielgrzymowaniu Kościoła jest już poniekąd obecne, choć w zarodku, jego ostateczne spełnienie. Tu na ziemi Kościół przebywa na tułaczce daleko od Pana, ma się za wygnańca, szukając tego i to miłując, co w górze jest, gdzie przebywa Chrystus siedzący po prawicy Bożej, gdzie życie Kościoła ukryte zostało z Chrystusem w Bogu aż do chwili, gdy z Oblubieńcem swoim ukaże się w chwale (zob. KK 6).

3. NOWE DROGI ESCHATOLOGII POSOBOROWEJ

Sobór Watykański II podjął tematykę eschatologiczną przede wszystkim w rozdziale VII Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” oraz w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”. Sobór wskazał na problem hermeneutyczny związany z doktryną eschatologiczną Kościoła. Chodzi przede wszystkim o stosunek twierdzeń do ich obrazowych przedstawień, jakie miały wcześniej miejsce. Eschatologia przedsoborowa nie zawsze potrafiła zachować tu stosowny dystans. Dlatego często stawiała się „biurem informacji” o przyszłych losach człowieka i świata. Aż do najnowszych czasów teologia usiłowała miejsca eschatologiczne określić przestrzennie, umieszczając je gdzieś na mapie świata; obecnie natomiast panuje powszechny pogląd, że miejsca te należy pojmować jako pozaziemskie sposoby istnienia, w których decydujące jest spotkanie z Bogiem¹³. Eschatologia soborowa nieco różni się od koncepcji eschatologicznych preferowanych przed Soborem Watykańskim II. Analizując dokumenty soborowe możemy określić podstawowe cechy eschatologii soborowej. Eschatologia jako katolicka nauka o ziemskim kresie dwuwymiarowej rzeczywistości człowieka i świata, zapoczątkowanej przez stworzenie świata oraz kontynuowanej przez Wcielenie Syna Bożego, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a mającej się definitywnie zrealizować w związku z powtórным Jego przyjściem została tutaj ściśle powiązana z eklezjologią. Ten wzajemny związek między eschatologią a eklezjologią polega na tym, że w czasach ostatecznych, wraz z powtórным przyjściem Chrystusa, Kościół osiągnie swój cel ostateczny. Odnowa świata jest już w pewien sposób realizowana w doczesności dzięki świętości Kościoła. Kościół jest miejscem kształtowania się królestwa Bożego, którego pełnia nastąpi wraz z powtórным przyjściem Pana. Wymiar eschatologiczny przenika całe doczesne pielgrzymowanie Kościoła.

¹³ J. Finkenzeller, *Eschatologia*, [w:] *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 2000, s. 14.

Ojcowie soborowi nauczają o zbawczej woli Boga, który pragnie zbawienia człowieka. W dokumentach soborowych istnieje również związek między eschatologią i chrystologią. W Konstytucji „Lumen gentium” czytamy, że „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym” (KK 2). Dlatego „Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie” (KK 7). Eschatologia soborowa jest chrystocentryczna, gdyż jest przedstawiona jako konsekwencja odkupienia, jako owoc tajemnicy paschalnej Chrystusa, która działa w człowieku poprzez „utrapienia czasu niniejszego” w kierunku „przyszłej chwały”¹⁴. W Chrystusie Zmartwychwstałym rozpoczęło się już odnowienie świata. On jest Tym, który ma doprowadzić świat i historię ludzką do pełni (por. KDK 45). W Jezusie Chrystusie oba wymiary Kościoła, wymiar doczesny i eschatologiczny, nie tylko łączą się ze sobą, ale stale wzajemnie przenikają. Wspólnota eschatologiczna Kościoła stale się tworzy w żywej łączności z dążeniami Kościoła pielgrzymującego na ziemi, a ośrodkiem i źródłem tej łączności jest Chrystus¹⁵. W Chrystusie obecnym w Kościele i przez Chrystusa dotykamy już obecnie wieczności. Świadomość eschatologiczna Kościoła jest najściślej zespólna ze świadomością stworzenia i odkupienia. Ogarnia ona „świat” jako tę uniwersalną rzeczywistość stworzoną, w centrum której Stwórca postawił człowieka i która wraz z człowiekiem ma zostać ostatecznie odnowiona w Chrystusie¹⁶. Sobór naucza o zbawczej woli Boga, który robi wszystko, aby dać człowiekowi możliwość osiągnięcia życia wiecznego.

Charakterystycznym pojęciem w eschatologii soborowej i posoborowej jest nadzieja. Ojcowie soborowi przypominają, że Kościół zachowuje mocną nadzieję (por. KK 64), oraz że chrześcijanin umocniony w wierze i nadziei powinien wykorzystywać czas obecny (por. KK 35, 48). Nadzieja ma ogromne znaczenie w życiu chrześcijańskim. Ona urzeczywistnia egzystencję chrześcijańską. Należy widzieć w niej jeden z „teologicznych znaków czasu”¹⁷. Absolutną nadzieją dla chrześcijanina jest Jezus Chrystus. Przez wiarę łączymy się z Chrystusem. Nadzieja jest oczekiwaniem tego wszystkiego, co w wierze zostało nam przyobiecane. Oznacza ona otwarcie człowieka na absolutną przyszłość. Stąd nadzieja powinna znaleźć swe istotne miejsce w refleksji eschatologicznej. Teologia nadziei¹⁸ może być formą uaktualnienia zagadnień eschatologicznych oraz płaszczyzną ich reinterpretacji.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 155.

¹⁵ Tamże, s. 157.

¹⁶ Tamże, s. 158.

¹⁷ Por. F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969, s. 20.

¹⁸ Na ten temat zob. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966.

Eschatologia posoborowa zawiera w sobie akcenty personalistyczne. Jest bowiem nauką o Chrystusie zmartwychwstałym i uwielbionym oraz o człowieku, mającym nadzieję zmartwychwstania i dostąpienia chwały nieba. Jest ona nie tylko czymś zewnętrznym w stosunku do świata, ani czymś absolutnie przyszłym, ale jest wewnątrz świata i jest antycypowana już obecnie. Człowiek i świat są bytami w sobie eschatologicznymi. Życie ziemskie ludzkości, jej rozwój i doskonalenie, stanowi konieczny środek do osiągnięcia celu ponadludzkiego, ponadhistorycznego i wiecznego¹⁹.

Podsumowując należy stwierdzić, że Sobór Watykański II dał nowy impuls w rozumieniu prawd wiary z zakresu eschatologii. Posoborowa eschatologia uwzględnia dorobek współczesnej egzegezy biblijnej, która odróżnia przekazywaną treść od sposobu jej przekazywania. Egzystencjalne ustawienie problemów dotyczących rzeczywistości ostatecznej pozwoliło również oczyścić eschatologię katolicką z elementów filozoficznych i antropomorficznych. Cechą charakterystyczną eschatologii posoborowej jest ściśle powiązanie jej z chrystologią, i soteriologią oraz z antropologią i eklezjologią.

PODSUMOWANIE. WNIOSKI

Rzeczywistość ostateczna określa obszar niedostępny dla człowieka żyjącego na ziemi. Poznajemy świat oraz inne osoby, doświadczając ich obecności w naszym życiu. Jednakże w obliczu wydarzeń ostatecznych pozostaje tylko wiara i nadzieja. Chrześcijanin mówi o wydarzeniach eschatologicznych dzieląc się treścią swej nadziei. Zadaniem zaś teologów współczesnych jest uchronić eschatologię przed płytką ciekawością ludzką. Tak też i czynią ojcowie soborowi. Pozaziemiska rzeczywistość eschatologiczna jest tylko ostatecznym spełnieniem tego, co stając się, już jest obecne w naszej ziemskiej historii. Eschatologia jest wyrazem przeświadczenia, że historia pozostaje w ręku Boga, że historia świata może znaleźć swe spełnienie we wspólnocie z Bogiem i że znajdzie to spełnienie w Chrystusie, który ucieleśnia Boże obietnice²⁰.

Analizując nauczanie Soboru Watykańskiego II stwierdzamy, że bytu ludzkiego nie można zredukować tylko do materii, która ulega zepsuciu. Ludzka egzystencja, chociaż jest nietrwała i przemijająca, to jednak posiada w sobie „pierwiotki Ducha” (por. KK 48), co sprawia jej eschatologiczne ukierunkowanie. Jezus Chrystus jest początkiem i końcem wszystkiego. Jest On również sensem i fundamentem ludzkiej historii. W Nim jest obecne życie wieczne, którego i my stajemy się poniekąd uczestnikami przede wszystkim w sakramencie Eucharystii.

¹⁹ Cz.S. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 295.

²⁰ E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, „Concilium” 1–5(1969), s. 39.

stii. Sobór Watykański II ukazuje eschatologię w perspektywie eklezjologicznej, mocno osadzoną w Piśmie świętym. Kościół możemy właściwie zrozumieć jedynie w relacji do Chrystusa, dlatego możemy również mówić o centralnej pozycji Chrystusa w eschatologii soborowej. Eschatyczny wymiar Kościoła pojawia się w kontekście tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa oraz Jego zbawczego i uświęcającego działania. Nie znajdziemy tu tradycyjnego podziału na eschatologię indywidualną, obejmującą takie wydarzenia, jak: śmierć, sąd szczegółowy, czyściec, niebo lub piekło oraz na eschatologię powszechną, dotyczącą takich wydarzeń, jak: koniec świata, zmartwychwstanie ciał, sąd ostateczny i odnowienie świata. Sobór wskazuje na różnicę zachodzącą między Kościołem w doczesności a jego dopełnieniem w wieczności. Obecny czas Kościoła to czas wzrostu królestwa Bożego i nadziei na ostateczną pełnię. Ojcowie soborowi nauczają, że „Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie” (KK 48). Sobór zwraca uwagę na eschatologiczny charakter naszego powołanie w Kościele, które osiągnie swoją pełnię w chwili powszechnego zmartwychwstania. Ponadto mówi on o eschatologicznej nadziei, która nie powinna nas odrywać od budowania lepszego świata. Życie wieczne jest ostatecznym spełnieniem powołania człowieka, realizującego się we współpracy z łaską Bożą. Podkreślona została również eschatologiczna wartość aktywności ludzkiej w świecie. Przyszłość będzie wprawdzie czymś nowym, jednak nie w tym sensie, że to, co ją poprzedzało, straci wszelką wartość i wszelkie znaczenie. Człowieka oczekuje „absolutna przyszłość”, stanowiąca spełnienie, do którego człowiek sam z siebie nie byłby zdolny. Tą absolutną przyszłością, której podporządkowane są wszelkie dążenia ludzkie, jest Bóg; jeśli człowiek jest zawsze zwrócony ku przyszłości, to dzieje się tak dlatego, że jest on istotą otwartą, ukierunkowaną ku Temu, który stanowi jego absolutną przyszłość²¹. Przyszłość jest wewnętrznym wymiarem teraźniejszości, jest związana z obecnymi wydarzeniami, choć nieznaną w swym rzeczywistym kształcie. Przyszłość staje się przedmiotem oczekiwania w realizacji Bożej obietnicy, która w Chrystusie znalazła swoje pierwsze i istotne spełnienie²². W eschatologii soborowej odrzuca się wszelkie koncepcje, które by pozbawiały życie ziemskie eschatologicznego ukierunkowania. Wraz ze śmiercią kończy się dla człowieka czas ziemskiego zasługiwania na niebo. Eschatologia soborowa potwierdza nieśmiertelność duszy ludzkiej, duchowej i nieśmiertelnej,

²¹ R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 449.

²² A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, [w:] *Człowiek we wspólnotie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 457.

ale podmiotem rzeczywistości eschatologicznej jest cały człowiek. Sobór przypomina dyskretnie naukę o czyśćcu. Kościół pielgrzymujący pozostaje w pewnej relacji do Kościoła oczyszczającego się w czyśćcu oraz do Kościoła chwalebego w niebie. Nasza jedność urzeczywistnia się przede wszystkim w liturgii. Sobór w bardzo powściągliwy sposób mówi również o transformacji świata, która dokona się w czasach ostatecznych, wskazując przy tym na nietrwałość życia ziemskiego. Ostatecznym celem wszelkiej wizji eschatologicznej jest Osoba Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus, Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył. Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań. Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej. W nauczaniu soborowym można odnaleźć elementy eschatologii indywidualnej, dotyczącej przyszłości każdego człowieka. Jednakże zdecydowanie bardziej Sobór otwiera przed nami eschatologię wspólnoty Kościoła. Chrześcijanin należy do wspólnoty Kościoła, a zatem jej przyszłość jest nierozdzielnie związana z jego przyszłością. Stąd też oba wymiary indywidualny i wspólnotowy wzajemnie się przenikają w doktrynie eschatologicznej Soboru Watykańskiego II.

ESCHATOLOGY IN THE LIGHT OF THE SECOND VATICAN COUNCIL'S ECCLESIOLOGY

Summary

The events of the end of the world, or the ultimate events are outside human field. They are the final things that are hidden from a man who lives on earth; they are hidden from a man who lives and learns the world – who enjoys it and experiences the presence of other people. What remains it is only faith and hope. A man has ‘the elements of the Spirit’ whereas life in God is human destiny. The Second Vatican Council gives the eschatological dimension of the Church we all are admitted to by baptism. All Christians belong to the community of the Church – so the future of the community is inextricably linked with the future of the Church. Therefore, both dimensions: the individual one and the communitarian one interpenetrate each other. The central figure of such an eschatology is the Person of Jesus Christ. Eternal life will finally be the completion of the vocation of a man who finds fulfilment in fruitful cooperation with God’s grace in the Church. This final extraterrestrial reality will be the complement to everything that is happening – it means to everything that is already present in the history of world.

Ks. Andrzej Perzyński
Warszawa – Łódź

PROBLEM METODY W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

1. PROBLEM METODY W TEOLOGII DO VATICANUM II

Problem metody uważany jest zawsze za jeden z najbardziej istotnych w każdej dyscyplinie naukowej. Wydawało się, że wyjątek mogą stanowić dyscypliny o charakterze doświadczalnym. Ze względu na ich sposób postępowania, oparty zasadniczo na empirycznej obserwacji, uznawano je za dziedziny, których rozwój mógł się odbywać przez linearny przyrost i stopniowe gromadzenie wiedzy. W rzeczywistości trzeba było jednak uznać, że jest to wyjątek co najmniej wątpliwy. Odwoływanie się bowiem do doświadczalnej obserwacji nie jest nigdy wyłącznością. Nie można przecież oddzielić jej od przedrozumienia mniej lub bardziej uświadomionego, w ramach którego nabiera ona sensu i zastępczo pełni rolę teoretycznego wsparcia, wciąż wystawionego na „rewolucje”, również o charakterze radykalnym¹.

Teologia nie stanowi pod tym względem wyjątku. Od kiedy zaistniała, musiała zastanawiać się nad problemem metody. W średniowieczu, w odniesieniu do arystotelesowskiej koncepcji nauki, debata przeciwstawiła sobie zwolenników teologii rozumianej jako nauka spekulatywna (św. Tomasz z Akwinu) zwolennikom pojmowania jej jako nauki praktycznej (Duns Szkot)². Na początku doby nowożytnej, wśród dążeń do przezwyciężenia arystotelesowskiej wizji nauki, w wyniku nacisku nominalizmu i zainteresowania nauką empiryczną, zarysowuje się nowe rozumienie teologii jako „kompozycji” teologii pozytywnej i teologii spekulatywnej (Melchior Cano). Z końcem tejże epoki, Leon XIII za sprawą odnowienia „filozofii tomistycznej” przez encyklikę *Aeterni Patris* (1879 r.), skutecznie przyczynia się do przemian w teologii³. Współcześnie Sobór Watykański II, eksponując pojęcie objawienia (Konstytucja *Dei Verbum*), zwraca tym samym uwagę na fundament teologii, postulując jego odnowione rozumienie (Dekret

¹ Por. Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1972.

² Por. I. Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1995; Id., *Grazia ragione e contemplazione. La teologia, le sue forme, la sua storia*, Milano 2000.

³ Por. C. Colombo, *La metodologia teologia dal 1900 al 1950*, [w:] Id., *Scritti teologici*, Venezia Inf. 1966, s. 9–31.

Optatam totius). Wymienione dokumenty przywołują i przypominają o nigdy nie kończącym się zadaniu dla zajmujących się teologią⁴.

Warto zauważyć, że podjęcie tematu Objawienia w Konstytucji *Dei Verbum* nie było w pierwotnym zamierzeniu jej autorów skierowane wprost ze względu na teologię. Dokument miał przede wszystkim fundamentalną wartość dla całego życia Kościoła, a jednocześnie dla historii ludzkości, w której Kościół uczestniczy bezpośrednio i czynnie. Konstytucja *Dei Verbum*, zbierała rezultaty ponadwiekowych naukowych poszukiwań odnośnie „kwestii biblijnej”, a zarazem wyrażała głębokie dążenie „ludu Bożego”, by sięgnąć do początku i zaczerpnąć ze źródeł wiary. Ścisłej sprawę ujmując, badanie „kwestii biblijnej” wykazało, że nie jest ona wyłącznie zagadnieniem naukowym, ale stanowi przede wszystkim kwestię życia dla ludu Bożego. Cały Kościół, wskutek zmieniających się zewnętrznych uwarunkowań społecznych, a także dzięki zmieniającej się wewnętrznej sytuacji, czuł potrzebę wyjścia, ze stanu wielowiekowej polemiki z protestancką reformacją i zwrócenia się wprost do tekstów objawienia. Chodziło o możliwość zaczerpnięcia pokarmu dla wiary i życia, we wszystkich jego przejawach: liturgicznym, duszpasterskim, misyjnym i teologicznym⁵.

Jest nieuniknione, że wiara Kościoła ukierunkowana na swoje źródła odnowi się, nie w sensie wymazania własnej historii lub wyparcia się swej tożsamości. Idzie raczej o wyzwolenie jej z uwarunkowań narzuconych przez okoliczności, w różnych momentach nieuchronne, ale skazane na utratę aktualności. Wiara Kościoła zwrócona do swojego początku odnawia się. We właściwym sensie jest to *aggiornamento* – by użyć słowa drogiego Janowi XXIII. Dokonuje się ono jednak nie przez powierzchowną „aktualizację” podstawowych przejawów życia Kościoła, ale przez wejście w głąb, dla poszukiwania większej spójności ze wszystkim, co leży u początków. Tylko od tychże początków, od źródeł może przyjść światło potrzebne do odczytania „znaków” i zrozumienia czasów⁶.

Teologia usytuowana jest w centrum całego życia Kościoła. Teologia, w swojej tożsamości rozumienia odzwierciedlanego przez wiarę – *fides quaerens intellectum* – ma za przedmiot wiarę Kościoła. Odsyła ona do Objawienia jako do źródła – wiara bowiem jest przyjęciem Objawienia, ale także odsyła do życia Kościoła ponieważ wiara Kościoła nie jest teorią, ale praktyką życia. Ta ostatnia nie jest przypadkowa, ale pozostaje obiektywnie zgodna z nauczaniem doktrynalnym. Ze współzależności łączącej historyczne rozumienie Objawienia i historyczne rozumienie wiary zrodził się istotny impuls do epokowego odnowienia metodologii teologicznej⁷.

⁴ C. Vagaggini, *Teologia*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Alba 1982, s. 1597–1711.

⁵ Por. G. Bof, *Teologia cattolica. Duemila anni di storia, di idee, di personaggi*, Milano 1995, s. 217–219.

⁶ F. Arduoso, *Teologia contemporanea*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia*, dz. cyt., s. 2051–2067.

⁷ Por. S. Kamiński, *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, „Roczniki Filozoficzne” 2(1977), s. 81–96.; Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998.

Trwałą zdobyczą osiągniętą na drodze rozumienia Objawienia w okresie od Soboru Watykańskiego I do Soboru Watykańskiego II jest przejście od rozumienia konceptualnego, a więc ahistorycznego do rozumienia realnego i historycznego. Do obrania tego kierunku skutecznie przyczynił się kontekst kulturowy, uznający zasadniczo historyczny charakter człowieka. Narzucił także korektę perspektywy, postulując przejście od postrzegania antropologii w ujęciu esencjalnym do ujęcia historycznego⁸. W ten epokowy zwrot wpisuje się nauczanie Soboru Watykańskiego II⁹.

Na Soborze Watykańskim I pojęcie objawienia, bez jego tematycznego ujęcia, było niejako zakładane („przedrozumiane”) i to jedynie negatywnie w odniesieniu do pojęcia „nadprzyrodzoności”, a więc w przeciwstawianiu rozumowi „naturalnego” poznania. Natomiast na Soborze Watykańskim II, pojęcie to podjęto bezpośrednio jako temat i zrozumiano pozytywnie w jego wymiarze *ekonomii*, realizowanej *przez czyny i słowa wewnątrznie ze sobą połączone* albo *dzieje zbawienia* urzeczywistniające się w Jezusie Chrystusie, będącym *zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia* (por. K0 2). Nieuchronnie zmiana rozumienia objawienia domaga się przeformułowania koncepcji teologii. Wszak ostatecznie teologia postrzega samą siebie jako funkcję objawienia pośredniczonego przez wiarę. Postać teologii wyłaniająca się z pojęcia objawienia z Soboru Watykańskiego I powinna zostać „uaktualniona” w nowej postaci wynikającej z pojęcia objawienia zawartego w dokumentach Soboru Watykańskiego II¹⁰.

Na wstępie należy zwrócić uwagę, że pojęcie objawienia nie istnieje „dla siebie” albo „w sobie”, lecz powiązane jest z pojęciem wiary. Oba pojęcia, w ich obiektywnej relacji, są głęboko zjednoczone nie tylko w tym sensie, że wiara teologiczna nie może istnieć bez objawienia. W dalszej perspektywie oznacza to, że „naturę” wiary określa „natura” objawienia, a co za tym idzie, rozumienie wiary określa się w funkcji rozumienia objawienia.

Widać więc, że pojęcie wiary zdeterminowanej przez pojęcie objawienia, nie sprowadza się jedynie do „wyindukowanego” i wynikającego z przedrozumienia przeciwstawienia jej pojęciu rozumu. Przeciwstawienie ogranicza się bowiem do stwierdzenia, że wiara nie jest rozumem, zgodnie z konotacją czysto negatywną, która nie może jednak nic powiedzieć o właściwym pojęciu wiary i która rzeczywiście, w celu pozytywnego jej wyjaśnienia, musi koniecznie odwołać się do objawienia.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że zarówno brak szacunku dla obiektywnego powiązania objawienia i wiary, jak też uprzedzające określenie pojęcia wiary

⁸ Por. J. Ratzinger, *Storia e dogma*, Milano 1971; W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.

⁹ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992; C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972.

¹⁰ G. Volta, *La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II*, [w:] *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* (red.), *La teologia italiana oggi*, Milano 1979, s. 195–244.

przeciwstawionej rozumowi, mogą jedynie zafałszować dyskurs o teologii, nadając mu sens domniemany, w rzeczywistości albo przesądzony z góry, albo nieokreślony¹¹. W oparciu o te uwagi wstępne można zrozumieć jaka była teologia, która legła u podstaw Soboru Watykańskiego I oraz jaka powinna być teologia zgodna z wizją Soboru Watykańskiego II¹².

W szczególności rozumiałe jest, że teologia, która stanęła u podstaw Vaticanum I mogła ukształtować się w formie sylogizmu dedukcyjnego. Uznając Biblię, albo Tradycję, za *źródło* prawdy nadprzyrodzonej, każda prawda (nadprzyrodzona) przedstawiała się rozumieniu wierzącego, a szczególnie teologowi, jako wprowadzenie do poddania sylogistycznej „obróbce” w celu wyodrębnienia zawartego w niej lub potencjalnego momentu objawionego i tym samym „pogłębienia” poznania objawienia. Jedynie w swojej formalności sylogistycznej teologia wydawała się zahaczać o tradycję klasycznej scholastyki; w rzeczywistości przyjęcie nowoczesnego elementu „czystego rozumu” zmieniało zasadniczo jej istotę. Przez „czysty rozum” należy bowiem rozumieć rozum filozoficzny. Od początku ery nowożytnej oderwał się on od wiary i dalej funkcjonował autonomicznie, oddzielony od wiary. Różnica tkwi w tym: podczas gdy „wnioski teologiczne” scholastyki wyciągane były w perspektywie wiary, zachowując spójnie swoją formę teologiczną, to wnioski neoscholastyczne, wydobyte z „czystego rozumu”, a więc pod tym względem jemu podporządkowane. Obiektywnie okazywały się wystawione na ryzyko zniszczenia własnej formy teologicznej, ograniczając się do funkcji materialnego powiększenia dziedzictwa *fides quae*. Aby zapobiec podobnym rezultatom nie mogło wystarczyć obowiązkowe doprecyzowanie, że w kontekście zróżnicowanego i wręcz sprzecznego pluralizmu filozoficznego epoki nowożytnej, „czysty” rozum był rozumiany jako „zdrowy” albo *recta ratio*. Reforma Leona XIII (encyklika *Aeterni Patris*) wyodrębniła, bez naruszania ciągłości, w *filozofii chrześcijańskiej* albo filozofii *ad mentem Sancti Thomae*. W rezultacie, teologia przedstawia się jako „kombinacja”, a dokładniej „zestawienie” wiary i rozumu. Wiary jako prawdy objawionej do poznania, to znaczy przedmiotu poznania, i rozumu – *recta ratio*, a co za tym idzie, filozofii tomistycznej – jako narzędzia konceptualnego niezbędnego dla poznania.

Zbyteczne powinno być zauważenie, że taka postać teologii była konceptualnym przekładem wizji rzeczywistości, która ukształtowała się poczynając od epoki nowożytnej. Oddzielając się od wiary, nowożytny rozum odrzucił jej rozumienie świata, alternatywnie zamykając się we własnym świecie, zbudowanym na swoją miarę. Był to przykład tak zwanej „czystej natury”, dokładniej ujmując „czystej”, znaczy wolnej, od oddziaływania wiary i łaski. Należy zauważyć, że świat „czystej natury”, zrodzony z dialektycznego przeciwstawienia wierze,

¹¹ Por. G. Lorizio, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Torino 2003.

¹² C. Rocchetta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna 1985.

a dokładniej jako wytwór „czystego” rozumu, jest rezultatem swoistej predeterminacji (przedokreślenia) konceptualnej. Chodzi o rozum, który przypisał sobie zadanie planowania (kreowania) rzeczywistości, zamiast jej uznania. Trzeba także stwierdzić, że w operacji tej „czysty” rozum został zbyt łaskawie wsparty przez teologię, która poczynając od początku epoki nowożytnej, pozwoliła zamknąć się w świecie wiary, rozumianym jako własny świat, znajdujący się na granicy, ale oddzielony od świata rozumu. W ten sposób ukształtowała się, zachowując przychylność teologii wobec kultury nowożytnej, dokładniej w oparciu o strukturę separacji rozumu od wiary, tak zwana teologia „podwójnego porządku”. Dla wiary zarezerwowała ona wyłącznie porządek „nadprzyrodzony”, a rozumowi (filozoficznemu i naukowemu) przypisywała, także wyłącznie, porządek „przyrodzony”, świat „naturalny”. Była to teologia tamtego czasu. Sobór Watykański I oraz podążająca za myślą Soboru encyklika *Aeterni Patris*, nie mogły postąpić inaczej, jak tylko odzwierciedlić ją we własnych tekstach¹³.

Trzeba podkreślić, że właśnie oddzielenie wiary od rozumu, wpisane w taką postać teologii, spowodowało jej krytykę jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Z jednej strony bowiem redukuje ona tendencyjnie wiarę do *fides quae* albo – używając terminologii tomistycznej – do *tego, co wyrażalne (enuntiabile)*; z drugiej zaś, właśnie dlatego, że odwołuje się do *tego, co wyrażalne* zamiast *ad rem*, operacja teologiczna – a właściwie „konkluzja”, czyli „wniosek teologiczny” – okazuje się pozbawiony swojego formalnie teologicznego charakteru, ograniczając się tendencyjnie do operacji filozoficznej.

Biorąc pod uwagę ówczesny kontekst kulturowy, przedmiotem krytyki staje się stopniowo również ahistoryczny charakter wyznawanej prawdy. Prawdę, uchwyconą w „istocie” rzeczywistości, pojmowano jako transcendentną wobec historii. Narażano ją tym samym na proces uprzedmiotowienia, w tej mierze, w jakiej wykorzenienie jej z historii powodowało oddzielenie prawdy od podmiotu, co w dualistycznym przeciwstawieniu prowadziło do zredukowania prawdy do przedmiotu empirycznej weryfikacji. Zrozumiałe, że tą drogą – przynajmniej tymczasowo – zamiast filozofii nauka zajęła się rozstrzyganiem problemu prawdy. Ujmując skrótowo, ani czysto konceptualna oczywistość filozofii, ani empiryczna oczywistość nauki, nie są odpowiednimi miarami dla prawdy. W obu przypadkach, chociaż w różny sposób, podstawową wadą jest przedmiotowa redukcja prawdy – można powiedzieć – „depersonalizacja” zagadnienia prawdy. Nie zaskakuje zatem fakt, że filozofię i naukę, zmuszone przez swoje założenia, łączyło odsunięcie, oddalanie problemu prawdy, którego oczywiście nie były w stanie całkowicie usunąć¹⁴.

¹³ Por. S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii?*, [w:] tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 373–380.

¹⁴ *L'evidenza e la fede*, red. G. Colombo, Milano 1998.

Poza strukturalnym ograniczeniem omawianej teologii, trzeba również podkreślić, że wnioski teologiczne okazywały się niezdolne do sformalizowania systematycznego dyskursu teologicznego. Dopiero na Soborze Watykańskim II odkryto, jakby to była „nowość”, że należało uznać wewnętrzną jedność prawd objawienia, połączonych w oparciu o ustaloną „hierarchię”¹⁵. Istotnie, w teologii, która stała u podstaw Soboru Watykańskiego I schematu właściwego dyskursu teologicznego nie tworzyły prawdy objawione ani wnioski teologiczne z nich wyprowadzone. Schemat był bowiem rozmaicie wcześniej założony („przedrozumiany”) i zasadniczo przeniesiony z tradycji scholastycznej do teologii podręcznikowej. Niezmieniony przez Objawienie, pozostawał obiektywnie otwarty na możliwe sprostowania i poprawki. Ściślej sprawę ujmując, niewystarczające przyłgnięcie teologii do objawienia, a jeszcze bardziej brak pozytywnego określenia pojęcia objawienia, stanowi wyjaśnienie jak mogło dojść do zawężenia prawdy, że objawienie jest podstawową zasadą teologii.

Przemiany w omawianej kwestii dokonały się po Soborze Watykańskim I. Na początku XX wieku, w reakcji na stanowisko modernistyczne, uznające za niemożliwe pogodzenie alternatywy między historią i dogmatem, zarazem między metodą historyczno-krytyczną a metodą teologiczną, teologia katolicka odwołuje się do mediacji (pośrednictwa) Magisterium kościelnego, czyniąc z niego spoiwo zespalające oba rodzaje poszukiwań. Jeśli z jednej strony operacja taka, niezależnie od niejasności związanych z koniunkturą historyczną, nie była pozbawiona przedmiotowego (obiektywnego) uwierzytelnienia, to z drugiej strony zradykalizowała się ona, powodując efekt w postaci nadmiernego uprzywilejowania Magisterium Kościoła w odniesieniu do teologii. Nie chodzi tylko o sens formalny, to znaczy o Magisterium jako wiarygodnego interpretatora Objawienia, w określonych warunkach nieomylnego, ale także o sens materialny, gdyż proponuje się, by teologia wychodziła od nauczania Magisterium i ograniczała swoje wnioski, udowadniając jego prawdziwość¹⁶.

Nie przychylając się do niesprawiedliwego wniosku, jakoby teologia katolicka umieszczala Magisterium kościelne „ponad” objawieniem Bożym¹⁷, trzeba jednak uznać, że w pewien sposób, to znaczy utożsamiając swój przedmiot z nauczaniem Magisterium Kościoła, teologia katolicka rezygnowała z odnoszenia się wprost do Objawienia. W konsekwencji niebezpiecznie ograniczała zakres kompetencji swoich badań. Niezaprzeczalne jest bowiem, że „strukturalne” odniesienie Magisterium do Objawienia nie stawia sobie w za ostateczny cel systematyczne badanie Objawienia. W swoim istotnym zamierzeniu wypowiedzi Magisterium mają służyć życiu i wspólnocie wierzących, ożywiając jej wzrost,

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 11.

¹⁶ Por. C. Colombo, *La metodologia e la sistemazione teologica*, [w:] *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, I, Milano 1957, s. 20.

¹⁷ W. Kasper, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1968.

broniąc przed błędami i zagrożeniami. W ostatecznym rozrachunku to cel pastoralny – w najpełniejszym znaczeniu tego słowa – uwierzytelnia właściwy Magisterium charyzmat interpretowania Objawienia. W życiu wspólnoty kościelnej, więc w historycznej przygodności, znajduje ów charyzmat swoją najgłębszą rację. Stąd teologia zbudowana bezpośrednio na nauczaniu Magisterium jest teologią nieuchronnie „częstkową” i niejako „przesadnie zdeterminowaną” w stosunku do całości Objawienia, zarazem w stosunku do zadania właściwego teologii, które nie polega na „redukowaniu” – choćby tylko jako pewna skłonność – Objawienia do nauczania Magisterium, ale odwrotnie, polega na wiernym, integralnym przyjęciu nauczania Magisterium, na usytuowaniu go na nowo w całości Objawienia, gdzie jedynie staje się w pełni zrozumiałe.

Na koniec stwierdzić trzeba, że rozmaite i powiązane – albo w każdym razie znajdujące się pod wzajemnym wpływem – są racje, które przynaglały teologię, jaka została wypracowana przez Sobór Watykański I do tego, by domagała się ona powrotu do swojego źródła, do objawienia¹⁸.

2. PROBLEM METODY W TEOLOGII W ŚWIETLE VATICANUM II

Historyczne rozumienie Objawienia, jakie wypracowano na Soborze Watykańskim II nie ma na celu zaprzeczanie ahistorycznego rozumienia Vaticanum I, ale zamierza je przyjąć i zintegrować w oparciu o operację stwierdzającą uprzedzająco możliwość wykluczenia koncepcyjnej alternatywy między prawdą a historią. Świadomość ta jest wyrażona przez Sobór Watykański II w zadeklarowanym zamierzeniu podtrzymania kontynuacji z Vaticanum I.

Jednocześnie należy powiedzieć, że generalne ukierunkowanie kultury, chociaż z pewnymi wyjątkami, zmierza w przeciwnym kierunku niż wspomniana alternatywa. Dlatego też wybór historii jako naczelnej kategorii został zrozumiany jako odrzucenie problemu prawdy, by zająć się wyłącznie problemem sensu. Taki wybór spowodował ustąpienie kategorii rozumu weryfikującego prawdziwość (*ragione veritativa*), zaangażowanego w rozpoznawanie prawdy, na rzecz przyjęcia kategorii rozumu hermeneutycznego, nastawionego na odnajdywanie sensu historii, przy pominięciu kwestii prawdy¹⁹.

Nacisk wywołany przez ten kierunek kulturalny spowodował pewien kryzys w teologii posoborowej, która z jednej strony utrzymywała, że nie może oddzielić się od kultury, aby nie popaść w kategorię mitu; z drugiej jednak strony nie mogła zrezygnować z prawdy, by się nie wynaturzyć i nie pozbawić znaczenia teologii. Rezygnacja z prawdy oznacza rezygnację z Objawienia, ponieważ właś-

¹⁸ A. Bertuletti, P. Sequeri, *La rivelazione come „principio” della ragione teologica*, [w:] *Fa-coltà Teologica dell'Italia Settentrionale* (red.), *La teologia italiana oggi*, dz. cyt., s. 149–193.

¹⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej*, RTK 23(1976), f. 2, s. 5–17.

nie ono jest objawieniem prawdy. W konsekwencji, teologia utrzymująca dotąd, że może się kształtować bezpośrednio w oparciu o prawdę, pomijając historię, musiała się głęboko przeobrazić, wiążąc prawdę z historią, a zatem uznając prawdę w historii.

2.1. Historyczne rozumienie objawienia i wiary

Istotnie, uznając objawienie prawdy w osobie i historii Jezusa z Nazaretu, w którym Trójca Święta udzieliła się ludziom, Vaticanum II wyzwala pojęcie objawienia od ahistorycznego przedrozumienia ze skłonnością do jego uprzedmiotawiania. Przywraca mu zatem jego tożsamość wydarzenia historycznego²⁰. Prawda bowiem jest nierozzerwalnie związana z wydarzeniem.

Jeśli chodzi o wydarzenie chrześcijańskie, należy je rozumieć tylko w odniesieniu do „wypełnienia”, to znaczy w odniesieniu do wszystkiego, dokładniej do trynitarnej rzeczywistości Boga, objawionej w osobie i historii Jezusa. Zrozumiałe, że prawda Boża – pojmowana w sensie prawdy absolutnej, pełnej, to znaczy *sic et simpliciter* – może się udzielać. Stawać się więc może „rzeczywistością historyczną”, zachowując jako oczywiste założenie, że przypisywanie historii Trójcy Świętej jest co najmniej niewłaściwe. Zrozumiałe jest, że „kwestia” prawdy jest właściwa człowiekowi i wpisana w jego naturę – pomijając inne stworzone natury rozumne – ściślej kwestię ujmując w naturę historyczną, która, „stworzona w Chrystusie”, ma w Bogu-Trójcy swój fundament albo „początek” i tylko w Bogu-Trójcy może znaleźć swoje wypełnienie.

Wynika z tego, że „problem” prawdy rozstrzyga się właściwie w podwójnej relacji albo „przestrzeni” logicznej. Po pierwsze, chodzi o relację między człowiekiem a Jezusem Chrystusem, w tym sensie, że prawda o człowieku znajduje się rzeczywistość, a zatem „wzorcowo” w Jezusie Chrystusie. Pozostając w „zgodności” z Jezusem Chrystusem człowiek może znajdować albo „czynić” prawdę. Po drugie, przeznaczenie człowieka rozstrzyga się w relacji między jego początkiem i końcem. Każdemu człowiekowi prawda wyznacza przestrzeń jego historii, cechującej się we wszystkich wypadkach korzystaniem z własnej wolności.

Zbytecznie jest precyzować, że podwójnej relacji nie należy pojmować paralelnie, ale trzeba ją interpretować w oparciu o wewnętrzną współzależność. Podwójność polega bowiem jedynie na spojrzeniu z różnej perspektywy. Istotnie, korzystanie człowieka z wolności, wyróżnia go i personalizuje, *realizuje* jego historię, łącząc ze sobą początek i koniec, narodzenie i śmierć. Ostatecznie jednak doświadczane jest w jego odniesieniu do Jezusa Chrystusa. Stanowi On w ten sposób perspektywę prawdziwości historii jako możliwego wyboru relacji zgodności, urzeczywistniającej prawdę człowieka lub niezgodności, która w różnorodności negatywnych form go osłabia.

²⁰ Por. G. O'Collins, *Rivelazione: passato e presente*, [w:] R. Latourelle (red.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, Cittadella Ed., Assisi 1987, s. 125–135.

Należy też przyjąć wniosek, że w podstawowej i ustanawiającej konfiguracji Jezusa Chrystusa z pochodną i relatywną konfiguracją człowieka, prawda, w zgodności ze swoim historycznym charakterem, nie ukazuje się w formie „wypełnienia”. Stanowi ona zadatek albo obietnicę wypełnienia, czemu można nadać znaczenie „realnego symbolu”. Wyrażenie takie oznacza nastawienie krytyczne, zarówno wobec każdej czysto formalistycznej koncepcji prawdy, powstającej wówczas, gdy oddzieli się prawdę od rzeczywistości (albo wydarzenia) – w przypadku Jezusa Chrystusa, a co za tym idzie człowieka. Także wobec mityczno – obiektywistycznej koncepcji prawdy, powstającej wtedy, gdy urzeczawia się prawdę, jakby stanowiła ona hipotezę samą w sobie i dla siebie. Pojęcie symbolu – rzeczywistości ma na celu uniknięcie dwóch przeciwstawnych pochodnych, stwierdzając, że „faktem” – odnośnie Jezusa Chrystusa i człowieka – jest rzeczywistość prawda; a ponieważ jednak to prawda dana, nie we właściwej jej formie, którą jest ostateczne wypełnienie, ale w formie historycznej, która nie może być niczym innym, jak tylko zadatkiem lub obietnicą wypełnienia. W tym sensie uprawniona staje się terminologia „symbolu”²¹.

Jeśli taka jest postać prawdy, staje się zrozumiałe jej wewnętrzne przeznaczenie do wiary. Ukazując się nie jako „wypełnienie”, ale jako „zadatek albo obietnica” w formie „realnego (rzeczywistego) symbolu”, jawi się ona zatem jako przedmiot wiary i jednocześnie może być rozpoznana i uznana jedynie w akciepostawie wiary.

Dlatego, że prawda stanowi przedmiot wiary, podkreślić należy, że Jezus Chrystus nadał historyczny kształt zarówno Objawieniu, jak i prawdzie. Jeśli w abstrakcyjnej formie oba pojęcia pozostają rozróżnione, tak, że w teologii Vaticanum I są ze sobą zestawione, to w historycznym ujęciu utożsamiają się one ze sobą. Jezus Chrystus jest bowiem w równej mierze historycznym ukonkretnieniem Objawienia, jak i prawdy, udzielając się jako przedmiot wiary. Istotnie, wiara wierzy (w) Jezusa Chrystusa, który jest prawdą, który jest Objawieniem.

Podkreślić należy, że Jezus Chrystus to nie jakieś imię, ale pewna historia, właściwie „wyjątkowa” historia „ukrzyżowanego, który zmartwychwstał”. Przedstawia się On jako „treść”, zawartość Objawienia, a więc jako prawda objawiona, a co za tym idzie przedmiot wiary. Jezus udziela się jako „wzorcowa” historia człowieka, to znaczy każdego człowieka. Wskazuje to na fakt, że tylko w historii Jezusa, a zatem w zgodności z Jego historią odnajduje się prawdę o człowieku.

W odniesieniu do historii Jezusa uprzedzając ujawnia się fakt, że człowiek może odnaleźć prawdę jedynie we własnej historii, a nie poza nią. Dokładniej, człowiek odnajduje prawdę tylko w zgodności własnej historii z historią Jezusa. Poza tym prawda nie istnieje, ponieważ w historii człowieka niezgodnej z historią Jezusa prawda jest negowana, a nie „realizowana”. Poza historią człowieka może istnieć tylko konceptualne (albo formalne) przedstawianie prawdy, ale nie sama

²¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001.

prawda. W pełniejszym ujęciu człowiek dochodzi do poznania prawdy dając wiarę Jezusowi Chrystusowi. Żyjąc bowiem w wierze w Jezusa Chrystusa człowiek „weryfikuje” w swoim życiu walor prawdziwości, a dokładniej wartość zbawczą i wiarygodność historycznej egzystencji Jezusa Chrystusa.

Zbyteczne wydaje się podkreślanie, że Jezus Chrystus, Jego wyjątkowa, jedyna w swoim rodzaju historia Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego jako przedmiot wiary, określa „kryteria wiarygodności”. Okazują się one konieczne dla uwierzytelnienia aktu wiary. Inaczej mówiąc, nie należy się w najmniejszym stopniu obawiać, że uznanie historycznego charakteru przedmiotu wiary, a więc prawdy objawionej umniejsza krytyczny wymóg wiary; po prostu podejmuje go ono w perspektywie historycznej. Sprecyzowanie, że zamierzeniem tej perspektywy jest uznanie normatywnej wartości historii Jezusa, wyklucza wszelkie niejasności w tym względzie.

Zwrócić natomiast trzeba uwagę, że oddzielając pojęcie Objawienia od czystej konceptualności formalnej, umożliwia się jego historyczną weryfikację, powierzając nieuchronnie wolności człowieka. Przedmiotem wiary jest „uznanie” historii Jezusa (w jej wartości zbawczej i wiarygodności), stąd nie tylko wiara, ale także Objawienie, okazują się określone przez służbę na rzecz wiary. Nie mogą bowiem znaleźć rozwiązania w doświadczeniu czysto subiektywnym. W perspektywie historii Jezusa, która nie skończyła się wraz z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, staje się zrozumiałe istnienie i rola Kościoła, szczególnie gdy idzie o jego historyczno-instytucjonalną tożsamość „stróża” Objawienia, to znaczy właściwie „historii Jezusa”.

Określenie „stróż” jest jedynie metaforą. Właściwe jej znaczenie wskazuje rzeczywistość zadania i funkcji, którą chce ono wyrazić. Sprecyzowanie, jakie przyniosła Objawieniu historia Jezusa podpowiada, że wspomnianego określenia nie można pojmować zwyczajnie w sensie obrony abstrakcyjnych prawd przeciwko błędnym albo niebezpiecznym interpretacjom. Należy je rozumieć bardziej radykalnie i podstawowo w sensie dbania, by historia Jezusa była żywa w konkretnym życiu „ludu Bożego”, będącego ludem wierzącym w historię Jezusa i otrzymującym od niej dopełnienie zbawczej prawdy. W tej perspektywie sytuuje się, wewnątrz „ludu Bożego”, troska o zgodność z historią Jezusa. Otwiera ona logiczną przestrzeń, a jednocześnie uprawomocnia zadanie właściwe Magisterium jako autentycznego „tłumacza” i „gwaranta” wierności wobec historii Jezusa w jej teoretyczno-praktycznym splocie. Zrozumiałe staje się także, iż tylko obiektywna wierność historii Jezusa może konstituować „lud Boży” w charakterze świadka albo raczej „świadcstwa” składanego historii Jezusa, tym samym jako głosiciela albo raczej jako rzeczywiste „orędzie” zbawczej prawdy historii Jezusa²². Bez gwarancji wierności, świadectwo posiada wartość raczej niepewną.

²² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), nr 27.

Wystawione jest ono zdecydowanie bardziej na niebezpieczeństwo bycia nie do końca określonym przedmiotem wiary.

Należałoby dodać, że wiara, określona w swoim przedmiocie, wymagana jest do tego, by żyć w perspektywie prawdy, zważywszy na to, że prawda dana jest jedynie w Objawieniu Jezusa Chrystusa, które może być przyjęte tylko w wierze. Z jej strukturalnej relacji do Objawienia Jezusa Chrystusa wypływa fakt, że wiary nie można rozumieć „intelektualistycznie”, jako „przedstawienie” prawdy. Intelektualistyczna koncepcja wiary jest bowiem związana z przedmiotową redukcją prawdy. Pozostaje więc radykalnie wyłączona, gdy chodzi o odniesienie do prawdy rozumianej jako „realny (rzeczywisty) symbol”. W zaprezentowanej perspektywie wiara zostaje określona jako przyłgnięcie wolności do prawdy Objawienia danego w formie, w postaci albo w osobie Jezusa Chrystusa.

W celu uniknięcia niejasności trzeba podkreślić, że określenie wiary może dokonać się tylko w odniesieniu do Objawienia, a nie z pominięciem go. W konsekwencji, wskazać należy powszechnie przyjmowane ograniczenie pojęcia wiary, poczynając od początku epoki nowożytnej. Ponieważ nie opiera się ono na odniesieniu do Objawienia, ale na zwyczajnym, frontalnym przeciwstawieniu wiary rozumowi, nie jawi się przeto jako „właściwe” dla wiary i nieuchronnie prowadzi do redukcji wiary. Stosowne zatem byłoby uwolnienie się od niego, by na nowo skonfigurować wiarę w bezpośredniej relacji do Objawienia Jezusa Chrystusa.

W związku z tym okazuje się uprzedzająco pośpieszne i umniejszające rozwiązanie przedstawiające wiarę w jej wymiarze psychologicznym. Wiara strukturalnie „odwołująca się” do Objawienia jawi się jako determinacja ontologiczna, która ma pierwszeństwo i jest głębsza od jej wymiaru psychologicznego. „Odpowiada” bowiem wewnętrznemu celowi – *finis operis* – objawienia. Logicznie, iż tej perspektywy nie można pojmować jako „przyłączonej” akcydentalnie i przypadkowo do człowieka już ukonstytuowanego. Należy ją rozumieć jako „istotną”, kształtującą człowieka. Człowiek bowiem jest pierwotnie „zwrócony”, ukierunkowany na objawienie/prawdę i „związany” z nim nierozzerwalnie poprzez relację nieuchronnie wyrażającą się w określonej opcji. Stąd zrozumiałe jest, że „wypełnienie” czy ostateczne spełnienie człowieka może się dokonać jedynie w wierze. Wiara bowiem, jako pozytywne przyłgnięcie człowieka do Objawienia, nie jest wyobcowana ze struktury antropologicznej, ale pozostaje z nią wewnętrznie zgodna; rzeczywiście ją „realizuje”, określając zwyczajnie jej możliwość. Przyłgnąwszy bowiem do Objawienia, a przyłgnięcie to jest możliwe jedynie w wierze i z wiarą, człowiek przylega do prawdy. Prawda zaś „czyni” człowieka prawdziwym, to znaczy „czyni” go człowiekiem.

Zgodność i spójność wiary ze strukturą antropologiczną wyraża rozumność wiary, gdzie po raz kolejny pojęcia rozumności wiary nie należy rozumieć i interpretować w oparciu o redukcję intelektualistyczną, ale w jego pierwotnym, bardziej całościowym znaczeniu, zgodnym z naturą człowieka, a ściślej mówiąc

zgodnie z rozumną naturą człowieka. „Rozumność” wiary nie powinna być także pojmowana w sensie przyłgnięcia wymuszonego, ale przeciwnie, w sensie wolnego przyłgnięcia. „Rozumność” bowiem i „wolność”, oprócz „nadprzyrodzoności”, są istotnymi, a więc niezbywalnymi „właściwościami”, które klasyczna analiza aktu wiary odkrywa i uwydatnia²³.

Zbyteczne jest zapewne precyzowanie odnośnie nadprzyrodzoności, przypomnienie że składnik „łaski”, z którego nadprzyrodzoność wynika, wyraża darmość inicjatywę – zatem obecność – Boską w akcie wiary, a w konsekwencji w cnocie wiary, którą teologia słusznie określa jako cnotę „teologalną”. Należy ją jednak pojmować nie tylko w znaczeniu łaski „aktualnej” albo „habitualnej” udzielanej pojedynczej osobie, aby mogła uczynić akt wiary. Bardziej zaś radykalnie należy rozumieć w znaczeniu jej „początku”, chodzi o samoudzielenie się Trójcy Świętej w Jezusie Chrystusie, który jest ostatecznym początkiem, źródłem i fundamentem „ekonomii” wiary jako pierwotnej i wolnej inicjatywy Trójcy, zatem każdego aktu wiary, a dokładniej aktu wiary każdej osoby wierzącej.

Należy zwrócić także uwagę, że rozumność i wolność, powiązane odpowiednio z rozumem i wolą, są sprowadzalne w sposób najbardziej radykalny, do podstawowej, pierwotnej jedności człowieka. Przede wszystkim jednak nie należy rozumieć ich w oparciu o wzór czystej istoty człowieka. Chodzi bowiem w każdym razie o rozumność i wolność podmiotu historycznie określonego i nieuchronnie „współokreślonego” przez sytuację historyczną, w której wolność wyróżnia się jako synteza oryginalna i niezbywalna, ale nie pomijając niczego z tego, co wkroczyło w budowanie historii. Precyzując zagadnienie, człowiek istniejący historycznie cechuje się w sposób istotny pozytywną lub negatywną determinacją swojej wolności wobec Objawienia prawdy w Jezusie Chrystusie. W takiej perspektywie wolność ludzka ukazuje transcendentálny charakter, będący wciąż w akcie. Należy go uznać we wszystkich kategorialnych determinacjach, przez które konkretnie się wyraża i kształtuje, budując historię człowieka²⁴.

2.2. Rozum teologiczny

Strukturalna relacja objawienie-wiara rodzi teologiczny rozum, nakreślając kontekstualnie postać teologii. Po odrzuceniu przedkrytycznego rozumienia wiary, określającego ją konwencjonalnie jako alternatywę wobec rozumu, wiara przedstawia się we właściwej dla siebie tożsamości przyłgnięcia do Objawienia. Jako taka, to znaczy w swojej relacji do Objawienia, wiara jawi się jako nieodłącznie nadprzyrodzona, a ponadto posiadająca cechy wolności i rozumności. Jeśli te dwie własności wydają się nie do pogodzenia, jest tak tylko dlatego, że uprzedzająco ukształtowała się alternatywa pomiędzy wiarą a rozumem, uznając

²³ P. Sequeri, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Milano 2002.

²⁴ L. Ladaria, *L'uomo alla luce di Cristo nell' Vaticano II*, [w:] R. Latourelle (red.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, Assisi 1987, s. 939–951.

w konsekwencji, że wiara charakteryzuje się wolnością, a rozum koniecznością. Logicznie jednak, że skoro nie da się podtrzymać alternatywy, upada również twierdzenie o niezgodności. Istotnie wolność nie jest z definicji irracjonalna. Wręcz przeciwnie, tylko działanie wolne i zgodne z rozumną naturą człowieka, który właśnie w „racjonalnym”, a nie „irracjonalnym” określeniu własnej wolności ukazuje własną rozumną, a jednocześnie wolną naturę. Cecha konieczności przypisywana rozumowi jest tylko konsekwencją wyrzeczenia się przez rozum wypełniania swojego pierwotnego zadania. Bardziej przystępnie, otwarcie wyrażone w ostatnich czasach przez rozum przekonanie o odrzuceniu możliwości poznania prawdy o człowieku, a generalnie prawdy w ogóle²⁵, należy uznać za wynik odstąpienia rozumu od jego pierwotnego zadania. Rozum, spolaryzowany wokół swoich zadań „drugorzędnych” i „pochodnych” tj. wokół konstruowania świata, ostatecznie sam dał się sprowadzić i zredukować do tychże zadań, przybierając nieuchronnie charakter rozumu praktycznego, kierowanego w deterministyczny sposób przez oczywistość typu doświadczalnego typu. W konsekwencji, rozumność w takiej perspektywie przedstawia się jako nacechowana koniecznością wyłączną, ponieważ alternatywną wobec wolności²⁶.

W radykalnym odrzuceniu podanego rozwiązania rozum teologiczny odzyskuje pierwotną syntezę rozumności i wolności, która charakteryzuje człowieka, sprowadzając rozum do jego pierwszoplanowego zadania rozpoznawania prawdy, a dokładniej prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie. Zbyteczne podkreślać, że prawda nie może być inna niż prawda *tout court*; inaczej mówiąc jest jedyna, nie znosi ograniczeń i w historycznej formie Jezusa Chrystusa przedstawia się nie jako „dodatek” do rzeczywistości stworzonej, a właściwie do już ustanowionej rzeczywistości ludzkiej. Prezentuje siebie raczej jako „początek” lub „fundament”, i w tym sensie „konstytutywny składnik” rzeczywistości stworzonej (czy bardziej ogólnie skończonej), a w szczególności rzeczywistości ludzkiej. Rzeczywistość skończona bowiem, a więc rzeczywistość ludzka aktualnego porządku historycznego, nie tylko nie posiada sama w sobie własnego początku czy fundamentu, ale nie ma też innego początku ani fundamentu, jak tylko Trójcę Świętą – początek i źródło, pełny i wyłączny fundament. W samoudzielaniu się Jezusa Chrystusa Trójca Święta udzieliła się *ad extra*, dając „początek” stworzonemu i skończonemu światu.

Wynika stąd, że rozumienie egzystencji świata stworzonego, więc rzeczywistości ludzkiej, w sposób uprzedni wobec autokomunikacji, czyli udzielenia się Trójcy Świętej w Jezusie Chrystusie, odpowiada logicznemu wymogowi obronienia wolności Boga i w danym przypadku absolutnej darmowości nadprzyrodzoności, poprzez afirmację możliwości czystej natury (DS 3891). Nie wyraża ono

²⁵ Jedynie tytułem przykładu można zainteresowanych odesłać do pracy, red. G. Barbieri, P. Vidali, *Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità*, Roma – Bari 1986.

²⁶ P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 2000.

natomiast historycznego faktu wolności Boga, która została w sposób precyzyjny i jedyny określona przez udzielenie się Trójcy w Jezusie Chrystusie. Chodzi o fakt wcielenia Słowa, co pociąga za sobą stworzenie człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, a bardziej radykalnie ujmując, stworzenie ludzi „w Chrystusie”.

Stąd, korygując nawyk arbitralnego myślenia wzbudzony przez teologię „podwójnego porządku” (*duplex ordo cognitionis*), który polegał na uprzedzeniu nakazującym oddzielić rozum od wiary, ważne jest podkreślenie, że człowiek nie jawi się faktycznie inaczej – pomijając kategorię czystej możliwości – jak tylko w relacji z Trójcą Świętą i wzajemnie Trójca udziela się, a więc objawia – także faktycznie, pomijając kategorię czystej możliwości – tylko w Jezusie Chrystusie, a więc w człowieku. Pociąga to za sobą fakt, że jeśli Trójca (sama w sobie i w człowieku „immanentna” i „ekonomiczna”) nie stanowi przedmiotu czystego doświadczenia rozumnego, ale jest poznawalna jedynie przez objawienie Jezusa Chrystusa, więc przez wiarę w Jezusa Chrystusa, to wiara, będąc zgodną, a nie odmienną od rozumnej natury człowieka, jest nie do pomyślenia jako „nakładająca się”, to znaczy „zewnątrzna” w stosunku do rozumu człowieka. Nie da się także relatywnie pomyśleć rozumu „zewnątrznego” – ani tym bardziej alternatywnego – lecz tylko „wewnętrzny”, nieodłączny od wiary. W związku z tym nasuwa się wniosek, że tylko przy założeniu oddzielenia od rozumu można wysuwać przeciwko wierze oskarżenia o to, że jest ona „nadbudową”, a przeciwko teologii, że jest ideologią.

Po odrzuceniu uprzedzającego dualizmu i odzyskaniu pierwotnej jedności, wiara i rozum są do odzyskania w ich obiektywnej, pierwotnej funkcjonalności, wywodzącej się z odniesienia do rzeczywistości, którą należy uznać. Rzeczywistością tą jest prawda objawiona w Jezusie Chrystusie, a dokładniej prawda o człowieku w jego pierwotnej relacji do Trójcy Świętej.

Ponieważ perspektywa właściwa teologii jest perspektywą wiary, którą należy rozumieć w strukturalnym odniesieniu do Objawienia przyniesionego przez i w Jezusie Chrystusie (nie zaś w znaczeniu alternatywy czy oddzielenia od rozumu), teologia, będąca częścią wiary, uznaje w Objawieniu swój początek i źródło. Ponieważ Objawienie należy rozumieć w sensie historycznym, co oznacza, że ma ono swój moment „końcowy” w osobie i w historii Jezusa, teologia pojmuje siebie ostatecznie jako wywód, dyskurs o rzeczywistości w świetle historii Jezusa. Nie ma potrzeby zaznaczać, że w perspektywie historii Jezusa Objawienie wprowadza w rzeczywistość pewne antropologiczne przedrozumienie, w tym znaczeniu, że rzeczywistość jest uznawana i pojmowana w oparciu o zasadniczo antropologiczną determinację. Nie wynika z niej jednak wizja antropocentryczna, budząca obawy, czasem nieco naiwne, wyrażane w literaturze związanej z ochroną środowiska i obroną praw zwierząt (ekologia). „Antropocentryzm chrześcijański” jest w rzeczywistości *contradictio in terminis*, ponieważ wizja chrześcijańska cechuje się nie antropocentryzmem, ale chrystocentryzmem, gdyż jedynie w nim człowiek znajduje prawdę o sobie.

Wynika stąd, że istnieją dwa centralne, istotne dla teologii momenty początkowego zainteresowania: historia Jezusa i historia ludzi. Postrzegać je należy nie oddzielnie albo jako zwyczajnie ze sobą zestawione, zgodnie ze wszystkimi możliwymi wariantami, ale w oparciu o ich „pierwotną”, początkową relację, objawioną przez Jezusa Chrystusa i w Nim samym. Jest to relacja nierozzerwalnie łącząca człowieka i jego historię z Tróją Świętą. Relacja trynitarna, która powstała przez stworzenie „w Chrystusie”, nie może być pojmowana jako „nadbudowa” albo „dodatek” do człowieka, który sam w sobie jest już ukształtowany. Dla człowieka jest ona nader istotna, „konstytutywna”, w znaczeniu wyjaśnionym powyżej. Przedstawia się ona więc jako zasada hermeneutyczna samego człowieka, nie pozwalając w żaden sposób na uprzednie oddzielenie antropologii od teologii. Przeciwdziała, niejako u samych podstaw, niebezpieczeństwu wpisanemu w teologię „podwójnego porządku”. Stąd, w perspektywie teologicznej relacji trynitarniej, którą należy rozumieć „radzykalnie”, gdyż nie jest ona po prostu „nałożona” na ukształtowanego już człowieka, wolność każdego człowieka w przyjęciu albo odrzuceniu relacji czy też „daru” trynitarnego, decyduje się w wolności przyjęcia lub odrzucenia samego siebie. Inaczej mówiąc: wolność określająca się w wierze albo w odrzuceniu wiary jest pierwotnym aktem człowieka. Nie może być inaczej, ponieważ człowiek, uprzedzając wobec każdego swojego aktu, jest już niejako „wrzucony w byt, w istnienie”. W związku z tym, nie ma on żadnej władzy nad swoim początkiem. Posiada jedynie władzę uznania go, uznając siebie samego jako byt „darowany”. Posiada też zdolność zaprzeczenia temu, jednakże pozbawia się wtedy nadziei, to znaczy traci możliwość zmiany sytuacji. Oczywiście uznanie lub zaprzeczenie otwierają dwie różne drogi, ukazując dwie różne wizje człowieka. Teologia proponuje wizję wiary wypracowaną w perspektywie historii Jezusa, wykonując zadanie ukazania jej wartości w sposób krytyczny, a więc przytaczając jej najgłębsze racje, przeciwko wszelkim ewentualnym zaprzeczeniom i negacjom.

Z historii Jezusa logicznie wypływa odwołanie się do *miejsc* tej historii, głównie do Pisma św. Zarazem chodzi o odpowiednie wyjaśnienia Tradycji, która je przekazuje i Magisterium, interpretujące je wiarygodnie i autorytatywnie (por. *Dei Verbum* 2). Gdy chodzi o Pismo św., trzeba je postrzegać całościowo, ponieważ Nowy Testament jest niezrozumiały inaczej, jak w świetle Starego Testamentu. Nowy Testament pozwala z kolei na nowo, w kluczu chrystologicznym, odczytać Stary Testament.

Jeśli chodzi o historię ludzi, należy stwierdzić, że wkracza ona całkowicie w obszar zainteresowań teologii, bez możliwości umniejszania jej. W szczególności należy przezwyciężyć obiektywną redukcję obecną w teologii poprzedzającą historyczny zwrot, która ogranicza swoje zainteresowania do jedynie człowieka i do jego filozofii. Nie tylko filozofia, ale również nauki humanistyczne i wszystko, co ma związek z historią ludzi, ma także związek z teologią. Przedstawia się

ona jako zdolna do odsłonięcia prawdy o człowieku, która w historycznej tożsamości nie może być rozumiana jako odsłonięta raz na zawsze, ale wciąż na nowo stanowi zadanie, który trzeba podejmować.

Należy wyjaśnić, że prawda o człowieku odsłaniana bezpośrednio umożliwia człowiekowi poznanie jego miejsca w obliczu Objawienia, dokładniej ukazuje mu wolność „wzbudzoną” przez Objawienie i „wobec” Objawienia, w niesprecyzowanym sensie „za” albo „przeciw”, które ona za sobą pociąga kontekstualnie: objawienie możliwości zbawienia człowieka, który sam z siebie jawi się jako ten, którego przeznaczeniem jest śmierć; objawienie, że zbawienie może się dokonać tylko „przez łaskę”; objawienie pokazujące, że zbawienie związane jest z określeniem się wolności, a ściślej z wiarą.

Oczywiście dyskurs teologiczny, w rzeczywistej ciągłości z *kerygmatem*, w odniesieniu więc do Jezusa z Nazaretu, który umarł i zmartwychwstał, jest *in recto* soteriologią i *in obliquo* oskarżeniem wszelkiego samozbawienia. W konsekwencji uwidacznia się skłonność współczesnej teologii do uprzywilejowywania, z jednej strony chrystologii, i kontekstualnie, z drugiej strony, antropologii, jednakże nie jako dyscyplin „specjalnych”, ale jako dyscypliny „podstawowej”. W ostatecznym rozrachunku widoczne jest silne nawiązanie do przedsoborowej teologii fundamentalnej, gdzie jednak dwumian rozum-wiara, rozumie się nie abstrakcyjnie, ale historycznie, i określa się go jako objawienie/historia Jezusa Chrystusa, a co za tym idzie historia człowieka.

THE PROBLEM OF METHOD IN CONTEMPORARY THEOLOGY

Summary

This article describes the itinerary of question of method from a preconiliar formality to a postconciliar theology, while highlighting the reasons for the transition. The Second Vatican Council was received as a watershed insofar as it renewed the notion of revelation, receiving it in a historical perspective, and applied it, consequently, to theology. In his way, there has been a change from an existentialist theology (corresponding to an existential notion of faith, of revelation and, in the last analysis, of truth) to a historically structured theology (always corresponding to historically changing understandings of the notions of faith, revelation and truth, which are fundamental notions of theology). The conclusion shows that the limitations of preconiliar theology are able to be reduced to the separation arbitrarily instituted between reason and faith. Consequently they can be overcome, reinstating the original anthropological unity of faith and reason.

Ks. Jan Twardy
Katowice – Przemyśl

PRZEMIANY W POLSKIEJ TEORII HOMILII POD WPŁYWEM NAUKI II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Homilia należy do najstarszych form głoszenia słowa Bożego, a swoimi korzeniami sięga Starego Testamentu, kiedy to w synagodze czytano i objaśniano ludowi Pismo św. Praktykował ją również Jezus Chrystus, który w synagodze czytał i objaśniał Pismo Święte Starego Testamentu, a w swoim nauczaniu często powoływał się na nie i wzywał słuchaczy do wypełniania słowa Bożego w życiu. Stąd też kościelna praktyka homilii zakorzeniona jest mocno w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, a w czasach Ojców Kościoła dokonał się jej wielki rozkwit. Tu chcemy skoncentrować się na przemianach w pojmowaniu homilii związanych z nauką II Soboru Watykańskiego i okresu posoborowego. Wymaga to przybliżenia najpierw teorii homilii w polskiej homiletyce przedsoborowej, aby z kolei można było uwydatnić nowe ujęcia po soborze, wskazać na przemiany zaistniałe w wieku XX. Pozwoli to lepiej dostrzec podobieństwa i różnice pomiędzy dawnym a nowym pojmowaniem homilii, a także uwydatnić jej różnice w relacji do kazania katechizmowego.

1. TEORIA HOMILII W POLSKIEJ HOMILETYCE XIX I XX WIEKU

Homilia wywodzi się z praktyki, że w kościele podczas nabożeństw odczytywano Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, a biskup wykladał tekst święty ku zbudowaniu wiernych¹. Do istoty homilii należy jej związek z Pismem św., gdyż jest ona z natury biblijna i można by ją określić również jako kazanie oparte na Piśmie Świętym lub kazanie biblijne.

Teoria homilii rozwijała się w ciągu wieków równolegle do jej praktyki. Świadczą o tym wszystkie podręczniki homiletyki w języku polskim z wieku XIX i pierwszej połowy wieku XX². Teorii homilii poświęcali homileci jednak znacznie mniej miejsca niż teorii kazania tematycznego, które wówczas dominowało w kaznodziejstwie³.

¹ W. Krynicki, *Wymowa święta*², Poznań 1921, s. 117.

² W tym okresie ukazało się w sumie jedenaście podręczników homiletyki.

³ Zob. np. Krynicki, dz. cyt., s. 7–8.

a) Definicje homilii

W ostatnich dwu stuleciach przez homilię rozumiano kaznodziejski wykład tekstu biblijnego, Ewangelii lub lekcji, z podaniem odpowiednich wskazań moralnych i zastosowań życiowych. Definicję wyprowadzano z greckiego słowa *homilein*, oznaczającego przyjacielską i poufną rozmowę. Oto definicje homilii zawarte w podręcznikach homiletyki XIX wieku.

Ks. Jan Skideł w 1935 roku napisał: „Homilią nazywamy wykład dla ludu niektórych miejsc Pisma św., z zastosowaniem go do obyczajów”⁴.

Ks. Józef Wilczek w 1864 roku napisał: „Homilia jest to mowa religijna, w ciągłym opowiadaniu do słuchacza dorosłego, w której objaśniają się teksty z części Pisma św. na niedzielę lub święto przeznaczone, i wykładają się w nich zawarte prawdy wiary i obyczajowości, z których to prawd dołączają się potrzebne do ludu zastosowania”⁵.

Ks. Józef Krukowski w roku 1869 tak definiuje homilię: „Homilia, w znaczeniu ściślejszym mowa religijna do ludu dorosłego, w której perykopa Pisma św. na części rozebrana i objaśniona, służy za podstawę do różnych nauk dogmatycznych lub moralnych, zastosowanych do obyczajów i życia ludu”⁶. Natomiast w 1880 tenże autor napisał: „Homilia w ściślejszym słowa znaczeniu jest to nieprzerwana nauka religijna popularna do ludu, tłumacząca perykopę ewangelijną i prawdy w niej zawarte wprost do życia odnosząca”⁷.

Ks. Józef Szpaderski w 1870 roku pisze: „Homilia z grecka znaczy rozmowa, rozprawianie poufne w sposób jasny i praktyczny, stąd w nauczaniu religijnym oznacza jasne i praktyczne wyjaśnienie Ewangelii lub Epistoły w celu pouczenia wiernych o zawartych tam zasadach religijnych i upomnienia ich do dobrego”⁸.

Według ks. Augustyna Lipnickiego homilia jest to „przemowa pasterska do ludu połączona z wykładem ksiąg świętych”⁹.

W ujęciu ks. Aleksandra Ważyńskiego „Homilia to jasny, pobożny wykład Ewangelii lub Epistoły, z zastosowaniem moralnym dla zbudowania słuchacza.” Składają się na nią dwa warunki: wykład i nauka¹⁰. Ks. Bronisław Markiewicz twierdzi, że „homilia jest najwłaściwszą do tłumaczenia ludowi odczytywanych w niedziele i święta Ewangelii i Lekcji”¹¹.

Widzimy więc, że według homiletów XIX wieku homilia winna być popularnym i jasnym wykładem czytanych z Pisma św. lekcji lub ewangelii, połączonym z zastosowaniem prawd w nich zawartych do życia słuchaczy.

⁴ *Celniejsze prawidła homiletyki, czyli wymowy kazalnej*, Wilno 1835, s. 127.

⁵ *Pastoralna o homiletyce*, t. 1, Kraków 1864, s. 140.

⁶ *Teologia pasterska katolicka*, t. 1, Przemyśl 1869, s. 222.

⁷ *Teologia pasterska katolicka*², Kraków 1880, s. 147.

⁸ *O zasadach wymowy mianowicie kaznodziejskiej*, t. 1, Kraków 1870, s. 253.

⁹ *Zasady kaznodziejstwa*, t. 2, Wilno 1860, s. 206.

¹⁰ *Homiletyka*, Kraków 1991, s. 255.

¹¹ *O wymowie kaznodziejskiej*, Kraków 1898, s. 444.

Z kolei należy zwrócić uwagę na definicję homilii w polskich podręcznikach XX wieku. Ks. Władysław Krynicki pisze o homilii: „Jest to budujący i praktyczny wykład jakiegoś określonego ustępu Pisma św., najczęściej perykopy ewangelijnej lub lekcyjnej. Jest ona najdawniejszą formą nauczania”¹².

Ks. Henryk Haduch rozumie homilię jako „krasomówczy wykład danego wątku Pisma św., ujęty w pewną całość ideową, i zastosowany do życia praktycznego”¹³. Wskazuje to na kontynuację dziewiętnastowiecznego nurtu w rozumieniu homilii, ale stopniowo wchodziło wówczas do homiletyki pojęcie homilii wypracowane przez niemieckiego homiletę bpa Pawła Kepplera. Wpływ ten widoczny jest u Ildefonsa Bobicza, który pisze: „Homilię określamy za Kepplerem jako taki rodzaj głoszenia słowa Bożego, który najczęściej łączy się z dłuższym lub krótszym ustępem Pisma św., omawia zawarte w nim myśli i rozwija je kolejno według porządku tekstu.(...) Wykład ten ma być budujący, ściśle związany z życiem”¹⁴. Ks. Jan Czuj pisze: „Homilia była i będzie zawsze miłym i wdzięcznym środkiem tłumaczenia i objaśniania słów ewangelijnych (...)Nawiązywanie do aktualnego życia czyni homilię interesującą i zajmującą”¹⁵. Na pięć lat przed II Soborem Watykańskim ks. Zygmunt Pilch określił homilię jako „kaznodziej-skie omówienie jednolitego urywka Pisma św. perykopy, trzymające się jego myśli przewodniej i myślowego toku tekstu”¹⁶.

Z podanych wyżej definicji homilii wynika, że rozumiano ją jako wykład, względnie wyjaśnienie lub tłumaczenie tekstu biblijnego słuchaczom. Wykład ten winien być jasny, zrozumiały, popularny, ujęty w całość ideową, a zarazem skierowany do życia słuchaczy, czyli budujący i praktyczny, a więc zawierający zastosowanie moralne. Tak pojęta homilia miała charakter doktrynalny i moralny, przybliżała prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego.

b) Przymioty homilii

Ówczesni homileci zwracali również uwagę na przymioty homilii. Powinna ona być gruntowna, czyli ułatwiać słuchaczom zrozumienie ducha Pisma św. i zawierać solidny wykład prawdy objawionej. Pomoże w tym kaznodziei uwzględnianie kontekstu i miejsc paralelnych. Wykład ten powinien być zupełny, czyli całościowy, a więc z uwzględnieniem wszystkich ważnych części danej

¹² Dz. cyt., s. 117.

¹³ *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej*, Kraków 1927, s. 273.

¹⁴ *Źródła kaznodziejstwa. A. Pismo Święte*, [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 208.

¹⁵ *Wymowa kościelna*, Warszawa 1955, s. 75, 77.

¹⁶ *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 132. Ks. Pilch napisał: „Homilia oznaczała pierwotnie przemówienie religijne na zebraniu wiernych (...). Od czasów Orygenesa określała budujące przemówienie na temat pewnego urywku Pisma Świętego. W średniowieczu przybyła jeszcze nazwa postylli. Oznaczała ona omówienie budujące perykopy wiersz za wierszem, a nawet słowo za słowem (*post illa verba*), a zatem wykład drobiazgowy, przeprowadzony metodą analityczną (homilia niższa)”. Tamże, s. 324.

perykopy. Homilia winna być także jasna, podana językiem zrozumiałym, ale bez spłylenia i wypaczenia tekstu. Do istotnych przymiotów homilii należą jej krótkość, treściwość, głębokość (głębia), precyzja myśli, prostota, naturalność i użyteczność. Przy czym ten ostatni przymiot jest szczególnie ważny, gdyż homilia winna zawierać odpowiednie zastosowania do życia słuchaczy, ukazywać środki i sposoby realizacji powinności moralnej, wynikającej z perykopy. Zastosowania winny być dobrze umotywowane i konkretne¹⁷.

Homileci wskazywali także na zalety i niedociągnięcia homilii. Do jej głównych zalet należy to, że pozwala ona w ciągu roku podać wiernym całość prawd wiary i obyczajów i że prawdy te oparte na Piśmie Świętym łatwiej trafiają do słuchaczy. Kaznodzieja natomiast przede wszystkim głosi słowo Boże, a nie tylko popularyzuje samą teologię. Zapoznaje słuchaczy z Pismem św., a przez to łatwiej utrzymuje ich uwagę, gdyż treści biblijne są podane obrazowo i konkretnie¹⁸.

Ujemną stroną homilii jest to, że kaznodzieja ma przed sobą zbyt obfity materiał i nie zawsze potrafi go należycie wyłożyć, a słuchacze nie mogą przyswoić wszystkich treści. Grozi to powierzchownością i jednostajnością wykładu tekstów biblijnych, zacieraniem różnicy pomiędzy tym, co ważne, a co nieważne. Łatwo też o powtarzanie tych samych treści, tematów i wątków¹⁹.

c) Rodzaje homilii

Podział homilii jest dychotomiczny, gdyż ówczesnie homileci rozróżniali dwa rodzaje homilii: analityczną i syntetyczną.

Homilia analityczna była analizą tekstu polegającą na wyjaśnieniu wiersza po wierszu, a nawet słowa po słowie, szczególnie gdy chodziło o trudniejsze wyrazy i pojęcia. W tym znaczeniu w średniowieczu przyjęła miano postylli, gdyż zgodnie z łacińskim zwrotem *post illa Serba*, czyli „po tych słowach” następowały kolejne i należało je objaśniać. W związku z tym ten rodzaj homilii otrzymywał miano rozbiorczej lub egzegetycznej, gdyż kaznodzieja rozbiierał tekst na części, nawet drobne, i po kolei je objaśniał. Była to kaznodziejska egzegeza tekstu i stąd homilia nosiła miano egzegetycznej. Nazywano ją także homilią prostą (homilia simplex) lub niższą, gdyż nie wymagała specjalnego przygotowania i była łatwo zrozumiała przez słuchaczy niewykształconych (prostych).

W homilii analitycznej mieszczą się także nauki homiletyczne, w których kaznodzieja wykladał tylko kilka ważniejszych części perykopy. Miało to zastosowanie szczególnie w przypadku perykop dłuższych, a m.in. przy omawianiu tekstów narracyjnych, np. w przypadku opisów cudów lub przypowieści.

Tego rodzaju analiza lub rozbiór tekstu służyły przybliżeniu (ukazaniu) prawdy objawionej, słowa Bożego lub woli Bożej i zastosowania ich do życia słuchaczy.

¹⁷ Zob. Krynicki, dz. cyt., s. 118–119; Haduch, dz. cyt., s. 275–282.

¹⁸ Haduch, dz. cyt., s. 275–276; Pilch, dz. cyt., s. 326.

¹⁹ Krynicki, dz. cyt., s. 118–121; Haduch, dz. cyt., s. 283–284; Pilch, dz. cyt., s. 331–336.

Taka homilia analityczna składa się z szeregu krótkich nauk lub pouczeń oraz związanych z nimi zachęt lub napomnień. Jest więc łatwa i prosta zarówno dla mówiącego, jak i dla słuchacza²⁰.

Homilia syntetyczna była określana mianem homilii zbiorczej, wyższej, wzniosłej lub subtelnej (*sublimis*). Nazywano ją także homilią oratorską (*homilia oratoria*), albo homilią tematyczną lub nawet kazaniem homiletycznym. Przedmiotem tego rodzaju homilii była główna myśl perykopy, czyli tzw. skopus – sedno lub rdzeń tekstu, zawarte zwykle w węzłowym lub głównym jego zdaniu. Do przeprowadzenia tego rodzaju homilii najbardziej nadają się węzłowe teksty biblijne zawierające jednolite wątki treściowe, np. główne tajemnice wiary: zwiastowanie, narodzenie, post i kuszenie, cuda przypowieści, męka, śmierć i zmartwychwstanie. Wtedy tekst naczelny jako główna myśl perykopy może być zarazem tematem homilii. Ten rodzaj homilii polegał m.in. na budującym wykładzie Pisma św. w formie kazania tematycznego. Homilię syntetyczną uważano za najlepszą i często stosowano w kaznodziejstwie. Nie jest ona jednak łatwa, gdyż wymaga dobrej znajomości tekstu biblijnego i jego kontekstu. Zawsze bowiem zagraża jej doczepianie do tekstu tematów luźno z nim związanych²¹.

Należy dodać, że ks. Józef Krukowski dzieli homilie na częściowe i całkowite, w zależności, ile tekstu objaśnia się, a także wyróżnia homilie mieszane oraz analityczno-syntetyczne i syntetyczno-analityczne²². Ks. Jan Czuj pisze, że „na granicy między homilią a kazaniem istnieje forma pośrednia, mianowicie kazanie homiletyczne²³”.

d) Budowa homilii

Ogólnie biorąc, każda homilia powinna mieć wstęp, część główną czyli rozwinięcie i zakończenie. Pod tym względem homilia, a szczególnie homilia syntetyczna, w swojej kompozycji podobna jest do kazania tematycznego, chociaż występują między nimi zasadnicze różnice.

Wstęp wprowadza w perykopę przez to, że wiąże ją z kontekstem biblijnym, a także nawiązuje do poprzednich tekstów biblijnych, jeżeli objaśniamy je w sposób ciągły. Można więc nawiązywać do realiów biblijnych i okoliczności powstania tekstu. Wstęp może poprzedzać tekst naczelny brany z omawianej perykopy, co od początku sygnalizuje przyjęte w homilii akcenty treściowe.

²⁰ Zob. przykłady homilii analitycznych: Orygenes, *Homilia na temat Jeremiasza 2, 21 n.*, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 378–380; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, [w:] Michalski, dz. cyt., s. 380–389.

²¹ Krynicki, dz. cyt., s. 118–121; Haduch, dz. cyt., s. 283–284; Pilch, dz. cyt., s. 331–336.

²² *Teologia pasterska katolicka*, Przemyśl 1869, s. 225.

²³ „Bierze ono temat z perykopy, ale traktuje go swobodnie, czerpiąc dowody także z innych źródeł, nie objaśnia tekstu Pisma Świętego i nie krępuje się podziałem materiału ani biegiem myśli zawartych w perykopie, ten rodzaj jest pociągający i nader pożyteczny; jest też u nas obecnie najczęściej stosowany.” Czuj, dz. cyt., s. 77.

Część główna zawiera najpierw kaznodziejski wykład tekstu, jego wyjaśnienie kolejno wierszami i słowami, jak w przypadku homilii analitycznej, albo głównej myśli perykopy, jak to ma miejsce w przypadku homilii syntetycznej. Przeprowadzając wykład cząstkowy lub ogólny, należy uwypatnić główną prawdę wiary. Po części doktrynalnej następuje część moralna czyli zastosowanie ukazanej prawdy do życia słuchaczy, zawierające wskazania praktyczne i odpowiednie ilustracje i przykłady²⁴.

Można więc część główną ująć w trójstopniowy podział lub trzy etapy:

- wyjaśnienie tekstu biblijnego w formie egzegezy kaznodziejskiej – *explicatio*;
- uwypatnienie zawartej w nim prawdy Bożej lub nauki – *doctrina*;
- zastosowanie przybliżonego słowa Bożego do życia słuchaczy – *applicatio*.

Tego rodzaju trzystopniowy proces można przeprowadzać na przykładzie każdego kolejnego wiersza, jak to ma miejsce w przypadku homilii analitycznej. Natomiast w homilii syntetycznej przedmiotem tego procesu będzie główne orędzie perykopy. Niezależnie od rodzaju homilii zawsze musi być w niej część doktrynalna i moralna, słowo Boże ma znaleźć powiązanie z aktualnym życiem słuchaczy.

Zakończenie homilii stanowi gorącą zachętę do stosowania w życiu usłyszanej prawdy. Może też być przypomnieniem kilku zastosowań, które miały miejsce przy wyjaśnianiu poszczególnych części perykopy. Następuje teraz krótkie powtórzenie tych zastosowań, streszczenie, podsumowanie głównych myśli homilii. Końcowym elementem homilii winna być serdeczna zachęta wypływająca z jej przewodniej treści. W ten sposób homilia układa się w zwartą całość myślową, której tok wypływa z omawianej perykopy lub z zaczerpniętego z niej tematu.

Widzimy więc, że homilia ze swej istoty jest związana z tekstem biblijnym. Najbardziej ścisły związek ma homilia analityczna, gdyż stanowi kaznodziejską egzegezę tekstu, przybliża jego orędzie i wiąże je z życiem słuchaczy. Również homilia syntetyczna jest mocno związana z tekstem biblijnym, gdyż wnika w jego orędzie i przybliża je słuchaczom. Nie jest ona jednak łatwa, gdyż wymaga od kaznodziei solidnego przygotowania, aby mógł głosić słowo Boże w duchu Pisma św. Jeżeli kaznodzieja trzyma się głównego przesłania tekstu, unika tym samym popadania w peryferyzm, czyli odchodzenia od autentycznego słowa Bożego.

Można powiedzieć, że wypracowana w ciągu wieków teoria homilii uwypatnia jej istotę jako kazania biblijnego, które opiera się na objawieniu Bożym i żywi się słowem Bożym. Ta najstarsza forma przechodziła jednak w ciągu wieków różne koleje losu, a to w związku z praktykowanym również kazaniem tematycznym. W historii kaznodziejstwa były bowiem okresy, kiedy to homilia schodziła na drugi plan, a na czoło wysuwało się kazanie tematyczne, jak np. w okresie średniowiecznej scholastyki, w czasach baroku i oświecenia, a także w wieku XIX i w XX do II Soboru Watykańskiego. Uważano nawet, że kazanie tematyczne jest

²⁴ Pilch, dz. cyt., s. 338–341; Bobicz, art. cyt., s. 208–213; Haduch, dz. cyt., s. 279–282.

bardziej odpowiednie dla ludzi wykształconych, a homilia dla prostego ludu. Było i tak, że homilię głoszone w niedziele na mszy porannej, a kazanie tematyczne, zwykle katechizmowe, na uroczystej sumie. Interesujące byłoby zatem badanie historii homilii w Kościele katolickim i w całym chrześcijaństwie

2. ODRODZENIE HOMILII PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Przełomowe znaczenie w kościelnej nauce o posłudze słowa, a w tym w nauce o homilii, ma II Sobór Watykański. Sprecyzował on bowiem pojęcie homilii oraz ukazał jej miejsce i funkcję w liturgii. Od tego czasu w okresie przeszło 40 lat ukazało się kilkadziesiąt dokumentów Kościoła, w których jest mowa o homilii²⁵. Nigdy dotąd tak często i z takim naciskiem Urząd Nauczycielski Kościoła nie akcentował potrzeby głoszenia homilii. Być może jest tak dlatego, że pierwotnie była ona czymś oczywistym, a później z różnych względów na czoło wysuwało się kazanie tematyczne, a nawet odchodzono od Pisma św. w posłudze słowa i trzeba było powrócić do tej najstarszej formy kaznodziejstwa.

Chcąc więc należycie zrozumieć, czym jest homilia, trzeba zacytować najważniejsze wypowiedzi Kościoła na jej temat. Ukazanie ich w porządku chronologicznym pozwoli przybliżyć również rozwój niektórych akcentów we współczesnej nauce Kościoła.

Przełomowym dokumentem w nauce Kościoła jest Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium* z 4 grudnia 1963 roku²⁶. Według tego dokumentu Pismo św. ma doniosłe znaczenie w sprawowaniu liturgii. „Z niego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii” (KL 24). Rubryki powinny „wskazywać najbardziej odpowiednie miejsce dla kazania, ponieważ jest ono częścią czynności liturgicznej.” (KL 35,2). „Zaleca się bardzo, by homilia, w której w ciągu roku liturgicznego przedstawia się na podstawie świętego tekstu tajemnice wiary i zasady chrześcijańskiego życia, była częścią sprawowanej liturgii. Bez poważnego powodu nie należy jej więc opuszczać we Mszach św. sprawowanych z udziałem wiernych w niedziele i święta nakazane”. (KL 52).

Drugim dokumentem Kościoła, który uwydatnił znaczenie homilii, jest Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii *Inter oecumenici* z 26 września 1964 roku²⁷. Znajdujemy tam następujące określenie: „Przez homilię, głoszoną w oparciu o święty tekst rozumie się wyjaśnienie albo jakiegoś aspektu czytań Pisma św, ewentualnie innego tekstu z części stałych lub własnych

²⁵ W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 10–16, 21, 87–92, 101–146.

²⁶ [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78.

²⁷ [w:] *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 1, z. 2, zebrał i przeł. E. Szafrowski, Warszawa 1969, s. 199–200.

Mszy św. z dnia, uwzględniając czy to czczoną tajemnicę, czy szczególne potrzeby słuchaczy.” (IOe 54). Widzimy więc, że w tym dokumencie nastąpiło poszerzenie akcentów, bowiem źródłem homilii może być również tekst liturgiczny, brany z części stałych lub części zmiennych Mszy św. Należy również uwzględnić w homilii sprawowane misterium, czyli podkreślać związek głoszonego słowa z liturgią, a także należy pamiętać o szczególnych potrzebach słuchaczy.

Z kolei Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, z 18 listopada 1965 roku²⁸ podkreśla, że „tym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz święcie umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo, nadto katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna powinna zajmować naczelne miejsce” (KO 24).

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego *Institutio Generalis Missalis Romani*, z 6 kwietnia 1969²⁹ roku tak definiuje homilię: „Homilia stanowi część liturgii. Jest bardzo zalecana jako nieodzowny czynnik zasilający życie chrześcijańskie. Ma to być albo wykład ujmujący pewien aspekt czytań Pisma św., albo wyjaśnienie innego tekstu, zaczerpniętego z części stałych czy też własnych Mszy z dnia, z uwzględnieniem obchodzonego misterium bądź szczególnych potrzeb słuchaczy.” (OWMR 41). Podobne akcenty treściowe, chociaż ujęte w nieco inne słowa, zawiera „Ogólne wprowadzenie do trzeciego wydania Mszału Rzymskiego”³⁰.

Trzecia instrukcja wykonawcza do Konstytucji o świętej liturgii *Liturgicae instaurationes*, z 5 września 1970 roku³¹ podkreśla, że „celem homilii jest wyjaśnienie wiernym głoszonego słowa Bożego i przystosowanie go do współczesnego sposobu myślenia. Należy ona przeto do kapłana. Natomiast wierni powinni się powstrzymywać od uwag, dialogów (dyskusji) i tym podobnych rzeczy. Nie wolno brać tylko jednego czytania” (LI 2a).

Naukę Kościoła o homilii precyzuje jeszcze bardziej Instrukcja Kongregacji Biskupów na temat pastoralnej posługi biskupów *Ecclesiae Imago – Directorium de pastorali ministerio episcoporum*, z 22 lutego 1973 roku³², wskazuje: „Szczególną formą przepowiadania do wspólnoty już ewangelizowanej jest ‘homilia’. Głosi ją biskup podczas sprawowania Służby Bożej, posługując się językiem po-

²⁸ Sobór Watykański II..., s. 350–362.

²⁹ *Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 1986, s. 26.

³⁰ Poznań 2004. „Homilia będąca częścią liturgii, jest bardzo zalecana: stanowi bowiem pokarm konieczny dla podtrzymywania chrześcijańskiego życia. Winna być wyjaśnieniem jakiegoś aspektu czytań Pisma Świętego albo innego tekstu spośród stałych i zmiennych części Mszy danego dnia, z uwzględnieniem zarówno obchodzonego misterium, jak i szczególnych potrzeb słuchaczy.” (OWMR III 65), tamże, s. 32. Widać więc, że kaznodzieja winien w homilii uwzględnić zarówno sprawowane misterium, jak i potrzeby słuchaczy (OWMR III 65), nie zaś akcentować lub wybierać „bądź” jedno, „bądź” drugie, jak to zdaje się sugerować tekst wcześniejszy (OWMR 41).

³¹ [w:] *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 3, z. 2, zebrał i przeł. E. Szafrowski, Warszawa 1971, s. 186.

³² [w:] *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, zebrał i przeł. E. Szafrowski, Warszawa 1975, s. 94–95.

prawnym, rodzinnym i dostosowanym do pojętności słuchaczy. Na podstawie tekstu świętego przedstawia wielkie dzieła Boże i tajemnice Chrystusa oraz podaje wiernym zasady chrześcijańskiego życia.”(EI 59). Tak pojęta homilia „przewyższa inne formy przepowiadania i w pewien sposób je przejmuję, zwłaszcza ‘katechezę’” (EI 59).

Instrukcja Kongregacji sakramentów i Kultu Bożego sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej *Inaestimabile Donum*,³³ z 3 kwietnia 1980 roku mówi: „Homilia ma na celu wyjaśnić wiernym słowo Boże zawarte w czytaniach oraz wskazać na jego współczesną wymowę. Homilia należy zatem do kapłana lub diakona.” (ID 3).

Dotychczasową naukę o homilii streszcza Kodeks Prawa Kanonicznego – *Codex Iuris Canonici* z 25 stycznia 1983 roku³⁴.

Kanon 767 § 1 poucza: „Wśród różnych form przepowiadania szczególne miejsce zajmuje homilia. Stanowi ona część samej liturgii i jest zarezerwowana kapłanowi lub diakonowi. W ciągu roku liturgicznego należy wyklądać w niej na podstawie świętych tekstów tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego”³⁵.

Z przytoczonych wypowiedzi Kościoła wynika, że Urząd Nauczycielski Kościoła przywiązuje wielką wagę do homilii, akcentując różne aspekty jej głoszenia. W dokumentach tych dostrzega się również częste przypomnianie istotnych elementów homilii i rozwój soborowej nauki o tej formie posługi słowa. Dlatego współczesna nauka Kościoła o homilii wywarła wielki wpływ na polskich homiletów, którzy w ostatnich latach opublikowali kilka książek³⁶ i kilkadziesiąt artykułów na jej temat³⁷. Soborowa i posoborowa nauka Kościoła o homilii oraz związane z nią wskazania homiletów znalazły odzwierciedlenie w polskich synodach

³³ Tamże, s. 337–338.

³⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład*, Poznań 1984, s. 333.

³⁵ Zob. W. Góralski, *Misja nauczania w Kościele w perspektywie odnowionego Prawa Kanonicznego*, „Studia Płockie”, 9(1983), s. 193–195; H. Simon, *Przepowiadanie kaznodziejskie w świetle nowego Prawa Kanonicznego*, „Homo Dei”, 53(1984), nr 4, s. 282–287.

³⁶ Zob. W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999; H. Sławiński, „Dziś spełniły się słowa Pisma...”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych* (przeł. z ang. H. Sławiński), Włocławek 2002; W. Pazera, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002.

³⁷ M. Brzozowski, *Przepowiadanie homilijne*, „Współczesna Ambona”, 12(1984), nr 3, s. 163–168; J. Nałaskowski, *Homilia jako słowo świadczące Boga*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 11(1973), nr 1, s. 255–272; H. Simon, *Homilia jako integralny element Eucharystii*, „Współczesna Ambona”, 4(1987), nr 3, s. 105–120; E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A.L. Szafrński, Lublin 1977, s. 165–253; W. Świerżawski, *Proklamacja słowa Bożego w liturgii*, AK, 56(1964), t. 67, s. 45–55; tenże, *Mysterium Christi*, Kraków 1975, Misterium. 229–243; J. Twardy, *Homilie niedzielne dla dorosłych*, „Współczesna Ambona”, 17(1989), nr 3, s. 107–123; W. Wojdecki, *Homilia w liturgii mszalnej*, [w:] *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972–1974*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1979, s. 386–396; A. Zuberbier, *Homilia a kazania katechizmowe*, „Współczesna Ambona”, 2(1984), nr 5, s. 161–164.

diecezjalnych³⁸. Spróbujmy zatem usystematyzować i zwięźle przedstawić główne założenia zainspirowanej przez sobór homilii.

1. Homilia jest szczególną formą głoszenia słowa Bożego, stanowi integralną część liturgii, a jako taka przewyższa inne formy posługi słowa i w pewien sposób je przejmuje, zwłaszcza katechezę. Liturgia, a szczególnie niedzielna i świąteczna, bez głoszenia homilii, a jedynie ze stołem słowa zawierającym czytania, byłaby niepełna. Homilia stanowi akt liturgiczny.

2. Dlatego homilia jest obowiązkowa w niedziele i święta nakazane i nie wolno jej opuszczać bez ważnej przyczyny. Nakazana jest również we Mszach obrzędowych, jak ślubne i pogrzebowe. Zaleca się również głoszenie homilii we Mszach odprawianych w ciągu tygodnia, a zwłaszcza w okresie adwentu, wielkiego postu i Wielkanocy, szczególnie wtedy, gdy wierni liczniej przybywają do kościoła, w liturgii uczestniczy ich większa liczba.

3. Głosem homilii jest biskup, kapłan lub diakon. Może ją bowiem głosić jedynie upoważniony do tego urzędowy świadek wiary Kościoła, a to na mocy sakramentu święceń, czyli kapłaństwa służebnego. W pierwotnym Kościele głosił ją przede wszystkim biskup. Ludzie świeccy nie mogą głosić homilii, gdyż jest ona integralną częścią liturgii i w pierwszym rzędzie należy do celebransa, którym jest człowiek duchowny. Nawet biskup nie może dyspensować od tych przepisów i dopuszczać świeckich do głoszenia homilii w ramach liturgii. Ludzie świeccy mają wiele innych możliwości głoszenia słowa Bożego i trzeba ich do tego przygotowywać. „Homilię z zasady winien głosić kapłan celebrujący. Może on ją zlecić kapłanowi koncelebrującemu, także diakonowi, nigdy zaś osobie świeckiej” (OWMR III 66). Celebrans główny jednoczy bowiem stół słowa i Eucharystii, jest znakiem nauczającego Chrystusa.

4. Wielką wagę przywiązuje Kościół do źródeł treści homilii i odpowiedniego ich traktowania przez kaznodziejów. Jej źródłem jest przede wszystkim Pismo św., a z niego są brane czytania biblijne, czyli teksty święte, które należy wyjaśniać, biorąc np. pod uwagę „któryś z aspektów Pisma Świętego”. Źródłem treści homilii może być także liturgia, jej części stałe lub zmienne. Na ukierunkowanie treści homilii mogą wskazywać szczególne potrzeby słuchaczy.

5. Treścią homilii jest słowo Boże, a jego ukierunkowanie wynika z zaczerpniętych źródeł. W oparciu o tekst święty należy w ciągu roku liturgicznego wyklądać słuchaczom prawdy wiary, przybliżać wielkie dzieła Boże i tajemnice Chrystusa. Należy także na podstawie tekstów świętych uczyć wiernych życia według Ewangelii, czyli wypełniania słowa Bożego. Treść homilii ma również aspekt mistagogiczny, gdyż należy w niej uwzględniać celebrowane misterium, wtajemniczać w nie wiernych, a w rezultacie winna ona doprowadzać do tego, by świadomie i z wiarą uczestniczyli w tajemnicy paschalnej uobecnianej w Eucharystii w ciągu roku liturgicznego. Homilia w swej treści ma więc wymowę

³⁸ Zob. Broński, dz. cyt., s. 92–93, 113–115, 117–118, 120–123, 125–132, 134–143, 145–146.

kerygmatyczną, moralną i mistagogiczną. Można także mówić o dogmatycznych, moralnych i kulturowych aspektach homilii.

6. Znamienna jest także troska Kościoła o słuchaczy, których szczególne potrzeby należy uwzględniać w homilii. Wymaga to znajomości ich życia, aktualnych problemów i posługiwania się odpowiednim językiem. Winien to być język poprawny, rodzinny, dostosowany do pojęć słuchaczy, aby można było przystosować słowo Boże do współczesnego sposobu myślenia, czyli dokonać jego poprawnej aktualizacji.

7. Taka homilia jako integralna część liturgii jest aktem liturgicznym, ma zarazem charakter kulturowy, a jej celem jest chwała Boża. Homilia jest wydarzeniem zbawczym, gdyż w głoszonym słowie obecny jest i działa Chrystus zmartwychwstały. Budzi ona i pogłębia wiarę, a przez to prowadzi do owocnego udziału w sakramentach uobecniających Chrystusowe dzieło zbawienia człowieka. Ostatecznie więc homilia prowadzi do jednoczenia ludzi z Bogiem i wzajemnie ze sobą, czyli do budowania wspólnoty Kościoła na Ziemi.

Widzimy więc, że soborowa i posoborowa nauka Kościoła o homilii jest bogata w treść i wielostronnie naświetla znaczenie tej liturgicznej formy kaznodziejstwa. W refleksji tej dostrzega się wyraźny rozwój zarówno w dziedzinie treści, jak i formy homilii. Wynika to z powrotu do źródeł biblijnych i liturgicznych w głoszeniu słowa Bożego. Pismo św., czyli słowo Boże, stanowi główne źródło homilii, a obok niego istotnym źródłem jest liturgia, która stanowi aktualizację słów i czynów zbawczych Boga dokonanych w dziejach zbawienia. Dlatego też w nauce Kościoła zaznacza się misteryjne spojrzenie na liturgiczną posługę słowa, traktowaną jako akt zbawczy i forma kultu.

Porównując soborowe i posoborowe spojrzenie na homilię z ujęciem przedsoborowym, należy zaznaczyć, że są między nimi podobieństwa i różnice. Podobieństwo wynika stąd, że homilia ze swej istoty oparta jest na Piśmie św., które przybliża i wyjaśnia wiernym jako słowo Boże, a z kolei wiąże je z życiem i ma przez to zawsze wydźwięk moralny. Wspólna dawnemu i nowemu pojęciu homilii jest także troska Kościoła o odpowiedni jej język, jasny i zrozumiały dla słuchaczy. Nadal aktualna jest też kompozycja homilii, w której powinien być odpowiedni wstęp, część główna i zakończenie; nie do przyjęcia jest lekceważenie tej struktury i mówienie bez należytego uporządkowania treści. Podobnie jak kiedyś, tak i dzisiaj głosicielem homilii winien być duchowny, czyli kapłan lub diakon.

Zarysowują się także wyraźne różnice pomiędzy dawnym a nowym pojmowaniem homilii. Wskazuje na to akcentowany we współczesnej nauce Kościoła związek homilii z liturgią, która obok Pisma św. może być jej źródłem. Podobnie nowym akcentem w relacji do homiletyki przedsoborowej jest potrzeba nawiązywania w homilii do sprawowanego misterium, czyli tzw. aktualizacja mistagogiczna słów i czynów Boga. Wydaje się jednak, że o tych akcentach mało pamiętają współcześni kaznodzieje, skoro spora część autorów homilii drukowanych

nie nawiązuje do liturgii mszalnej i liturgii roku liturgicznego. Nowym akcentem w nauce Kościoła o homilii jest także zalecenie, aby uwzględniać w niej szczególne potrzeby słuchaczy. Wprawdzie dawniej homileci i kaznodzieje również interesowali się potrzebami słuchaczy, ale współcześnie ta troska Kościoła się spotęgowała, co jest uzasadnione zmianami w społeczeństwie.

W ten sposób we współczesnej nauce Kościoła zaznaczyła się szczególna troska o głoszenie homilii, jej treść i formę. Wynika to z traktowania kaznodziejstwa jako głoszenia słowa Bożego, które posiada moc zbawczą i wino być wiernie przybliżane słuchaczom. Tak więc homilia, a nie kazanie katechizmowe jest główną formą (wykładnikiem) posługi słowa, co wynika z przyznania słowu Bożemu priorytetu w kaznodziejstwie i stanowi powrót do tradycji biblijnej i patrystycznej.

Dla lepszego uwydatnienia istoty homilii przytoczmy kilka prób jej definicji. Ks. Edward Sobieraj pisze: „Homilia jako część integralna liturgii jest proklamowaniem dzieł Bożych dokonanych w historii zbawienia; inspirując się tekstem świętym ma na względzie sprawowaną tajemnicę paschalną Chrystusa oraz egzystencjonalne potrzeby słuchaczy.”³⁹ Ks. Mieczysław Brzozowski wskazuje na cel homilii: „Zadaniem tego rodzaju przepowiadania jest kontynuacja i aktualizacja czytań biblijnych, wykład prawd wiary i moralności oraz proklamacja dokonującego się misterium.”⁴⁰ Ks. Jan Janicki tak określa homilię: „Jest to przemówienie, z reguły celebrianskie, oparte na tekście mszalnym, biblijnym lub liturgicznym, a zawierające jego wyjaśnienie w kontekście całego objawienia, w świetle sprawowanej tajemnicy i uwzględniające szczególne potrzeby słuchaczy. Homilia jest we Mszy św. kontynuacją tekstów biblijnych i liturgicznych i stanowi integralną część liturgii mszalnej. Nie jest dodatkiem ani przerwą w liturgii mszalnej lecz etapem tejże liturgii, przejściem między czytaniem słowa Bożego a modlitwą i akcją eucharystyczną.”⁴¹ Tak pojęta homilia liturgiczna jest kontynuacją i aktualizacją tekstów biblijnych i liturgicznych, uwzględniającą sprawowane misterium oraz sytuację życiową słuchaczy, a głoszoną na sposób świadectwa. Kaznodzieja czyli głosiciel homilii lub homilista jest sługą słowa Bożego i wiarygodnym jego świadkiem – daje o nim świadectwo swoim słowem i życiem. Homilia jest kazaniem biblijno-liturgicznym, a jej istota polega na wiernym i aktualizującym głoszeniu słowa Bożego. Jest ona kontynuacją tekstów biblijnych i liturgicznych, głoszeniem orędzia zbawienia w powiązaniu ze sprawowanym misterium oraz w odniesieniu do życia i potrzeb aktualnych słuchaczy.

³⁹ E. Sobieraj, dz. cyt., s. 169.

⁴⁰ *Posługa słowa w liturgii*, „Collectanea Theologica”, 41(1971), fasc. 4, s. 83.

⁴¹ J. Janicki, *Homilia*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985, s. 208–209.

3. WNIOSKI

W wieku XX pod wpływem II Soboru Watykańskiego i związanym z nim powrotem do źródeł biblijnych i patrystycznych, na nowo dowartościowano homilię w kaznodziejskiej posłudze słowa. Biblijna odnowa kaznodziejstwa i związany z nią obficie zastawiony stół słowa wymagały powrotu do tej formy przepowiadania, aby można było wiernie przybliżać słuchaczom słowo Boże i odpowiednio wiązać je z ich życiem, dokonując poprawnej aktualizacji. Odnowa liturgii rozumianej jako uobecnianie zbawczych słów i czynów Boga w sprawowanym misterium wymagała ścisłego mistagogicznego powiązania z nim homilii.

W ten sposób homilia stała się na nowo formą proklamacji zbawienia uobecnianego w liturgii. Nowością jest jej mistagogiczny charakter w odróżnieniu od homilii w ujęciu przedsoborowym, mającej charakter doktrynalno-moralny. W ten sposób homilia wyparła z celebracji mszalnej kazanie katechizmowe, które jako kazanie tematyczne winno prowadzić wiernych do czynnego udziału w liturgii. Niezbędna jest bowiem wiedza religijna, odpowiednio usystematyzowana i ciągle pogłębiana, aby wierni mogli świadomie i owocnie uczestniczyć w liturgii. W związku z nakazem głoszenia homilii przez Kościół po soborze, zaznaczyła się wśród kaznodziejów dyskusja na temat roli kazania katechizmowego, co wymaga osobnego omówienia.

Dobra homilia musi być biblijna, a więc powinna opierać się na słowie Bożym, powinna być aktualna, a więc nawiązywać do problemów i przeżyć słuchaczy, powinna być liturgiczna, a więc wtajemniczać w sprawowane misterium, powinna być drogowskazem życia chrześcijańskiego indywidualnego i wspólnotowego, a także powinna stanowić drogowskaz do osiągnięcia eschatycznej pełni słuchaczy.

Na doniosłość, treść i formę głoszenia homilii wskazują słowa: „Nowa ewangelizacja domaga się posługi słowa pełnej zapału, całościowej i dobrze umotywowanej, o przejrzystej treści teologicznej, duchowej, liturgicznej i moralnej, uwzględniającej konkretne potrzeby ludzi, do których zamierzamy dotrzeć. (...) Naśladując Chrystusa, kapłan winien głosić słowo w sposób pozytywny i pociągający ludzi w kierunku Dobra, Piękna i Prawdy, jaką jest Bóg”⁴².

⁴² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów [b. r. w], s. 30–31, 35.

THE CHANGES IN POLISH THEORY OF HOMILY UNDER THE IMPACT OF VATICAN II

Summary

The Vatican II has inspired the reform of liturgy and within it also the biblical revival of preaching. The richly set table of God's word needed the enhancing of sermon which during last centuries got out in the background – mainly due to influence of thematic sermon. Owing to Vatican II and its documents, a significant development of reflection concerning the homily has occurred in Polish homiletics. To emphasise the changes that have occurred, the notion of homily that existed before the Vatican II and after it has been approximated. The comparison of both the notions helped to highlight the new content of Polish homiletics. The contemporary homilets emphasise firmly the biblical-kerygmatic, updating and mystology-liturgical character of homily. So one may say about the real revival of the theory of homily in Polish language that occurred during last 40 years under the impact of Vatican II. Some books and several dozen of articles that have been published as regards this matter mean that the subject is very important.

Ks. Michał Drożdż
Kraków – Tarnów

KOMUNIKOWANIE I INFORMACJA W SŁUŻBIE POSOBOROWEGO KOŚCIOŁA

Między Kościołem, któremu początek daje Chrystus – Wcielone Słowo Boga, a komunikacją masową, istnieje wiele punktów stycznych¹. Chrystus dał przykład tego, że komunikowanie to nie tylko głoszenie nauki, wypowiadanie myśli, ale także komunikacja zbawcza. Nie ulega wątpliwości, że komunikowanie i informacja medialna stały się po Soborze Watykańskim II jedną z ważniejszych dziedzin życia eklezjalnego.

Kościół, naśladując Chrystusa, czyni wszystko, by doprowadzić ludzkość do Boga, włączając się w proces komunikowania. Istnieje zatem ścisły związek między komunikowaniem społecznym, a Kościołem Słowa². Dlatego też Kościół, co wyraża dokument posoborowy *Aetatis novae*, pragnie by środki społecznego przekazu objęte zostały ewangelizacją i służyły jako jej narzędzie.

Punktem wyjścia dla ewangelizacji stanowi Chrystus – Słowo, który przyszedł na świat, by go zbawić, także przez obecność w kulturze³. Instrukcja *Aetatis novae* starając się dać odpowiedź na wymogi ewangelizacji podkreśla, że odniesieniem w przekazywaniu prawdy powinien być zawsze Jezus Chrystus, gdyż jest On „zawsze treścią i źródłem tego, co oznajmia Kościół, głosząc Ewangelię”⁴.

Instrukcja mówi także o tym, że Kościół winien podjąć odpowiednie środki, by mass media budowały wspólnotę ludzką i stały się narzędziem nowej ewangelizacji⁵. Gwarancją skuteczności ewangelizowania za pomocą mediów jest, jak mówi *Aetatis novae*: „świadomość, że słowo Boże przekazuje samo siebie”⁶.

¹ Por. A. Lepa, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu?*, „Ethos” 24(1993), s. 21.

² Zob. K. Klauza, *Teologiczne aspekty komunikowania społecznego*, „Chrześcijanin w świecie” 1(1992), s. 153–161.

³ Por. A. Lepa, *Uwięzienie słowa*, art. cyt., s. 21.

⁴ AN 6.

⁵ Por. AN 6–11.

⁶ AN 10.

1. MEDIA W SŁUŻBIE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

Zaistnienie epoki środków masowego przekazu o olbrzymim zasięgu i możliwościach stanowi wielkie wyzwanie dla Kościoła, a zwłaszcza dla jego misji ewangelizacyjnej. Znajduje to wyraz w Instrukcji *Aetatis novae*, która stwierdza, że: „potęga środków przekazu jest tak wielka, że wpływają one nie tylko na to jak ludzie myślą, ale także, o czym myślą. Dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywiste; wszystko zaś to, czemu nie poświęcają uwagi, wydaje się pozbawione znaczenia”⁷.

Od początków istnienia Kościół starał się ewangelizować wszelkimi dostępnymi metodami. Najpierw był to przekaz ustny, później pisemny. Ważną rolę w życiu chrześcijan odgrywały przede wszystkim: świadectwo życia, modlitwa, obrzędy liturgiczne, symbole religijne, itp. Podstawowym sposobem przekazywania Ewangelii było więc przez wieki słowo mówione i drukowane. W miarę rozwoju innych technik przekazu społecznego, Kościół zaczął wykorzystywać je do swoich celów⁸. Dokumentem, w którym Kościół przedstawia swoją etyczną i teologiczną ocenę dotyczącą filmu, radia i telewizji, była encyklika Piusa XII *Miranda prorsus* z 1957 roku. Przeżywając kolejną rocznicę Soboru, warto przypomnieć, że stała się ona punktem wyjścia do soborowego dekretu *Inter mirifica* (1963), czyli Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli⁹.

Nauka Soboru zawarta w tym dekrete wyznaczyła nową drogę dla Kościoła i zaowocowała wieloma dokonaniem w dziedzinie środków masowego przekazu.

Jednym z takich dokonań jest działająca od 1964 roku Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu. Wydała ona wiele dokumentów, m.in. dwie instrukcje: instrukcję duszpasterską *Communio et progressio* (1971) oraz instrukcję *Aetatis novae* (1992), zawierające doktrynę oraz wytyczne dla działalności Kościoła w dziedzinie środków społecznego komunikowania¹⁰.

Jak ważne są mass media dla ewangelizacyjnej działalności Kościoła świadczy obchodzony od 1967 roku Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, podczas którego papież kieruje orędzie na ten temat, natomiast Episkopat wydadają listy pasterskie, poświęcone problematyce mediów, uwzględniając aktualne potrzeby społeczeństwa. Instrukcja *Aetatis novae* podkreślając ważność przekazu mówi, iż „biskupi oraz inne osoby odpowiedzialne za wykorzystanie ograniczonych ludzkich i materialnych zasobów Kościoła powinny przyznawać

⁷ AN 4.

⁸ Zob. J. Chrapek, J. Góral, *Zarys historii ważniejszych wynalazków z dziedziny masowego komunikowania oraz wypowiedzi Kościoła na temat środków społecznego przekazu*, [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 197–208.

⁹ Zob. A. Ruszkowski, *Sobór Watykański II a środki społecznego przekazu*, „Znaki czasu” 18(1990), s. 183–195.

¹⁰ Zob. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, 1995, s. 103–125.

tej dziedzinie należy priorytet – przy uwzględnieniu konkretnej sytuacji swego kraju, regionu, czy diecezji”¹¹.

Zgodnie z inspiracjami Soboru Watykańskiego II działają w Kościołach lokalnych specjalne Komisje Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu, które koordynują prace w tym zakresie na szczeblu diecezjalnym, czy też parafialnym. Działają też liczne organizacje katolickie, które mają na celu ewangelizowanie przez środki masowego przekazu.

We współczesnym świecie częstokroć obserwuje się rozdźwięk między wartościami kultury medialnej, tzw. „medialną wolnością człowieka”, a etyką i religią. Człowiek, zwłaszcza wierzący, winien uczynić wszystko, by nie było takich sztucznych granic. Jest to możliwe, gdyż każdy rodzi się z naturalną potrzebą dobra¹². Dobro zaś związane jest z wyborem i ukierunkowaniem na kogoś drugiego: zarówno na Boga jak i na człowieka¹³. Soborowy dekret *Inter mirifica* mówi wyraźnie, że Kościołowi przysługuje naturalne prawo używania środków, które są pomocne w osiągnięciu przez ludzi zbawienia. Dekret przypomina również, że informacja powinna być pełna i prawdziwa, a dziennikarz winien zachowywać w sobie sprawiedliwość i miłość wobec tych, którym przekazuje informacje. Każdy, kto doskonali się moralnie, sprzyja doskonaleniu innych ludzi, a to sprawa, że wzmacnia się społeczeństwo¹⁴.

Soborowa eklezjologia w zderzeniu z kulturą masową ujawnia, że dzisiaj często uwidacznia się „lekkie” traktowanie religii w życiu, języku i postępowaniu chrześcijan. By temu zaradzić na nowo należy zgłębić tajemnicę Chrystusa i Kościoła, aby wszyscy odkryli, jak wielkie znaczenie ma dla każdego człowieka życie pełnią Ewangelii. Chrześcijaństwo odcisnęło swoje piętno w historii świata, mimo iż wielu nie zdaje sobie z tego sprawy. Wielopokoleniowy proces laicyzacji sprawia, iż ulega zmianie świadomość ludzi. Wielu jest przekonanych, że Bóg w codziennym życiu nie jest im potrzebny. W takim świecie trudno jest głosić prawdy wiary. Przede wszystkim należy uzdolnić człowieka żyjącego w Kościele do składania świadectwa wiary¹⁵. Ewangelizujący winni więc zachować funkcję dydaktyczną i wychowawczą, odznaczając się przy tym wysoką moralnością i szacunkiem dla godności, wiary i przekonań osób najsłabszych.

Zachodzi wręcz konieczność dążenia do rzetelnej, kompletnej informacji, która pełni rolę narzędzia ewangelizacyjnego¹⁶. Celem życia człowieka wiary jest

¹¹ AN 20.

¹² Por. J. Sochoń, *Mass media w czasach szczególnej odpowiedzialności*; [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 150–167.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1993.

¹⁵ Por. K. Lehmann, *Czym jest nowa ewangelizacja Europy*, [w:] *Nowa Ewangelizacja*, Kolekcja „Communio”, 8(1993), s. 71.

¹⁶ Zob. D. Morawski, *Niezależność dziennikarza w służbie prawdzie i człowiekowi*; [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 168–185.

całkowite zjednoczenie się z Bogiem. Kościół pragnie doprowadzić do komunii ze Stwórcą przez solidarność międzyludzką, która opiera się na prawdzie. Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* uzasadnia rolę mediów w głoszeniu zbawienia w ten sposób, że „Kościół widzi w środkach społecznego przekazu dar Boży, ponieważ zgodnie z opatrnościowymi zamiarami Boga doprowadzają one do braterskiej przyjaźni między ludźmi, którzy w ten sposób łatwiej odpowiadają Jego zbawczej woli”¹⁷.

Jako cel wszelkiej komunikacji międzyludzkiej powyższa instrukcja wskazuje zjednoczenie, wspólnotę i współpracę, której pierwowzorem jest komunია wewnętrzna-trinitarna: „z samej natury środki społecznego przekazu zmierzają do tego, aby ludzie, dzięki częstym kontaktom między sobą nabrali większego poczucia wspólnoty. W ten sposób człowiek, jakby prowadzony ręką Boga, razem z innymi ludźmi przyczynia się do wypełniania Jego planów w historii. Współżycie i zjednoczenie ludzi, pierwszorzędny cel wszelkiej komunikacji, wywodzi się zgodnie z wiarą chrześcijańską i znajduje swój największy przykład w odwiecznym współżyciu Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, żyjących tym samym życiem Bożym”¹⁸.

Zjednoczenie przez komunikację medialną jest możliwe, gdy głoszona jest prawda, gdy jej nie ma lub jest zniekształcona, zagrożony jest człowiek, jego świat wartości, dochodzi do rozdzwieku między kulturą a Ewangelią¹⁹. Wspólnotę można budować jedynie na prawdzie.

Reasumując powyższe rozważania, trzeba podkreślić, że celem Kościoła i kościelnych środków przekazu w myśl instrukcji *Communio et progressio* oraz *Aetatis novae* jest budowanie wiary, duchowy rozwój, jednoczenie zarówno wspólnoty kościelnej jak i międzyludzkiej, czyli zbawianie²⁰.

2. MEDIA W SŁUŻBIE NOWEJ EWANGELIZACJI

Zaistnienie nowej „epoki środków masowego przekazu”, oddziałującej w tak przeogromny sposób na ludzi, stało się wielkim wyzwaniem i zobowiązaniem dla Kościoła, zwłaszcza w jego dziele ewangelizacyjnym. W czwartym artykule instrukcji *Aetatis novae* czytamy, że „dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywiste; wszystko, czemu nie poświęcają uwagi, wydaje się pozbawione znaczenia”²¹. Jeżeli jest to prawdą, to nieobecność Ewangelii w środkach przekazu, byłaby dla wielu jej nieobecnością w życiu.

¹⁷ CP 2.

¹⁸ CP 8.

¹⁹ Por. R. Brague, *Prawda was wyzwoli*, „Communio” 4(1987), s. 23–36; zob. także: P. Henrici, *Grzech jako nieprawda*; „Communio” 1(1990), s. 22–32.

²⁰ F. Mickiewicz, *Ewangelia ta sama wczoraj i dziś*, „Communio” 8(1993), s. 86.

²¹ AN 4.

Nowa ewangelizacja nie jest dziełem jedynie ludzkim, ale polega na współdziałaniu z Bogiem w realizacji zbawienia²². Natomiast celem nowej ewangelizacji jest wewnętrzna przemiana człowieka, by mógł on na nowo opowiedzieć się za Stwórcą.

W dziele ewangelizacji wzorem do naśladowania jest i zawsze pozostaje Jezus Chrystus, którego *Communio et progressio* nazywa doskonałym „Głosicielem”. Chrystus nakazał Kościołowi głosić Słowo Boże i nauczać o zbawieniu: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. (...) Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19–20). Słowa Jezusa skierowane do Apostołów są ciągle aktualne i zobowiązują do ciągłego ewangelizowania świata najlepszymi, w danym czasie, metodami²³.

Nowa ewangelizacja polega na głoszeniu tej samej Ewangelii, co przed wiekami, ale innym nowym językiem, dostosowanym do kultury i mentalności nowego pokolenia. Jest to przekazywanie treści orędzia w ten sposób, by docierała do odbiorców, obejmując zarazem całą Dobrą Nowinę. *Aetatis novae* podkreśla, że „przekaz społeczny, jaki dokonuje się w Kościele i poprzez Kościół polega głównie na oznajmianiu Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa. Jest to głoszenie Ewangelii jako słowa prorockiego i wyzwającego, skierowanego do ludzi naszych czasów; jest to – w obliczu radykalnej laicyzacji – świadectwo o Bożej prawdzie i o transcendentnym przeznaczeniu człowieka”²⁴.

Powyższe słowa wskazują, iż spotkanie człowieka ze słowem Bożym ma dla niego moc wyzwającą. To spotkanie świata z Ewangelią nie może odbywać się w obrębie abstrakcyjnych wartości, uważanych przez większość za uniwersalne. Nowa ewangelizacja musi głosić osobę Jezusa Chrystusa, Jego świadectwo i zaproszenie „pójdź za mną”. W głoszonym przez Kościół odkupieniu Chrystusa człowiek współczesny znajdzie odpowiedź na stawiane sobie pytania: o sens życia moralnego, wolność czy służbę wspólnocie²⁵. Nic więc dziwnego, że ewangelizacja świata jawi się dzisiaj jako sprawa pierwszej wagi. Chodzi w niej, coraz częściej o człowieka, który w pewien sposób zatracił sens wiary: chrześcijaństwo, które zna niezbyt dokładnie nie pociąga go, nie wywołuje żadnej głębszej reakcji, a niekiedy nie potrafi odróżnić go od innej religii czy sekty. Jest to człowiek wychowany w głównej mierze przez środki społecznego przekazu, wzorujący się na przekazywanych przez nie modelach życia. Taki chrześcijanin, który nie rozumie swej wiary praktycznie nie różni się od człowieka zlaicyzowanego, gdyż sposób

²² Por. M. Figura, *Nowa Ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, [w:] *Nowa Ewangelizacja*, kolekcja „Communio”, Poznań 1993, s. 7.

²³ Por. M. Dubost, *Środki przekazu jako miejsce sakramentalne?*, „Communio” 6(1995), dz. cyt., s. 64.

²⁴ AN 9.

²⁵ Por. A. Suqvia, *Nowa Ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa*, [w:] *Nowa Ewangelizacja*, dz. cyt., s. 51.

myślenia i postępowania w obydwu przypadkach jest taki sam. Dramatem niejednego współczesnego człowieka jest oddzielenie wiary od życia. Dlatego też Kościół na nowo musi rozpocząć naukę poznawania i przeżywania odkupienia Jezusa, którą posiada sam w sobie. Potwierdzają to słowa Instrukcji *Aetatis novae*: „Przekazywanie prawdy może istotnie mieć moc odkupieńczą, pochodzącą od osoby Chrystusa. Jest On bowiem wcielonym Słowem Bożym i obrazem niewidzialnego Boga. W Nim i przez Niego Bóg udziela siebie ludzkości przez działanie Ducha. (...) Dlatego społeczny przekaz musi być jednym z najważniejszych aspektów życia kościelnej wspólnoty”²⁶.

Podstawę godności człowieka stanowi jego odniesienie do Tajemnicy transcendentnej²⁷. Dla człowieka wiary doskonałym wzorcem jest Jezus Chrystus, Syn Boga a równocześnie Człowiek, który przez Wcielenie stał się bliski wszystkim i każdemu z osobna. W Jezusie widać najpełniej, że dążenie człowieka do doskonałości nie jest czymś nierealnym, lecz jest dążeniem do pełnej Prawdy. Jezus ukazał nam, że prawdziwa moralność polega na bezgranicznym zaufaniu do Boga „bogatego w miłosierdzie”. Z moralnością zaś wiąże się ściśle kwestia wolności człowieka, o której tak dużo mówi *Veritatis splendor*.

Człowiek posiadający swoją godność, jako osoba rozumna, już z samej swej natury powołany jest do szukania prawdy i do jej odkrywania. Człowiek wybiera w swoim życiu drogę, którą chce kroczyć. Będąc wolnym i chcąc zachować wolność, wybiera to, co dla niego i innych jest dobre i sprawiedliwe, a przede wszystkim jest zgodne z wolą Boga. W ten sposób osoba może się w pełni zrealizować. Chrześcijanie powinni dawać jasne świadectwo umiłowania wolności w prawdzie, gdyż znają ewangeliczne miłosierdzie i zbawczą łaskę samego Boga.

Kościół, ze swej natury, jest znakiem nie tylko powołania człowieka do zjednoczenia z Bogiem, ale również do budowania jedności wśród ludzi, zmierzając ku „ostatecznemu zjednoczeniu eschatycznemu”²⁸, przezwyciężając liczne podziały międzyludzkie, społeczne czy religijne. Dążenie chrześcijan do jedności wśród ludzi jest świadectwem o Chrystusie. On bowiem zbawia człowieka, jednocząc go z Bogiem i z innymi ludźmi. Ewangelizacja przez mass media prowadzi do tego samego celu. Potwierdza to dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania* (1986), w słowach: „Posoborowe nauczanie Kościoła wskazuje, że wszelkie komunikowanie powinno doprowadzić do komunii – wspólnoty, niezależnie od tego, czy jest to komunikowanie międzyosobowe czy masowe.”(3) Wiele bowiem zależy od jednostek, które działają w zrzeszeniach, parafiach, duchowych wspólnotach. Wszyscy, którzy są zakorzenieni w wierze, powinni dawać świadectwo i być osobiście zaangażowani w szerzenie Dobrej

²⁶ AN 6.

²⁷ KDK 12, 14–16, 36.

²⁸ AN 6.

Nowiny. Adresatem ewangelizacji jest człowiek, i dopiero przez niego wspólnoty ludzkie oraz cała kultura²⁹.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* naucza, iż należy głosić Słowo Boże nie tylko poganom, ale należy je w szczególny sposób adresować do ludzi ochrzczonych, którzy „utracili sens wiary, albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii”³⁰. Stąd wywodzi się współczesna, pilna, potrzeba ponownej ewangelizacji Europy i chrześcijańskich krajów całego świata. Współczesny człowiek żyje częstokroć tak, jakby Bóg nie istniał³¹. Taki stan rzeczy sprzyja demoralizacji i laicyzacji całego życia społecznego.

Nie dziwi więc fakt, że po Soborze Watykańskim II sporo uwagi poświęca się „kryzysom”. Współczesny świat przeżywa wielorakie kryzysy: kryzys wartości moralnych, kryzys kultury i cywilizacji. W poszukiwaniu religii młodzież często tworzy „własne religie”, szuka zrozumienia w sektach, próbując znaleźć odpowiedź na egzystencjalne pytania, dotyczące sensu życia, szczęścia, zbawienia. Świat potrzebuje dzisiaj reewangelizacji, albo lepiej – nowej ewangelizacji. Jest to ta sama Ewangelia, co przed wiekami, ale głoszona w nowy sposób, dostosowany do nowej kultury i mentalności współczesnego społeczeństwa. Do reewangelizacji przez środki masowego przekazu wzywa też *Aetatis novae* w słowach: „Środki społecznego przekazu mogą i powinny być narzędziami w służbie prowadzonej przez Kościół reewangelizacji i nowej ewangelizacji współczesnego świata”³². By ożywić wiarę, a także przekazać ją niewierzącym, należy uwzględnić różne uwarunkowania, zarówno osobiste, jak i kulturowe ewangelizowanych. Sposób przepowiadania musi się zmienić, gdyż zmienia się także człowiek, żyjący w danym czasie.

Nowa ewangelizacja zakłada gotowość dialogu między poszczególnymi religiami. Mówi o tym dokument Papieskiej Rady ds. Międzyreligijnego Dialogu oraz Ewangelizowania Narodów z dnia 19 maja 1991 roku *Dialog i Przepowiadanie*: „Prawdziwy międzyreligijny dialog zakłada od strony chrześcijan pragnienie, aby lepiej ukazać i przybliżyć Chrystusa oraz rozbudzić ku Niemu miłość. Głoszenie Jezusa Chrystusa musi być prowadzone w dialogowym duchu Ewangelii”³³. Potwierdza to także instrukcja *Aetatis novae* mówiąc, iż odpowiedzialni za chrześcijański dialog ze światem za pomocą środków społecznego przekazu, winni nawiązać z wyznawcami innych religii relacje oparte na wspólnych wartościach, nacechowane zaufaniem i szacunkiem³⁴.

²⁹ Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru...*, art. cyt., s. 135.

³⁰ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 33.

³¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Ecclesia in Europa*, 7–8.

³² AN 11.

³³ Por. *Redemptoris missio*, 55; por. M. Figura, *Nowa Ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, [w:] *Nowa Ewangelizacja*, dz. cyt., s. 12.

³⁴ Por. AN 8.

Innym ważnym elementem ewangelizacji jest szerzenie katolickiej nauki społecznej jako narzędzia głoszenia wiary. Encyklika *Centesimus annus* mówi, iż katolicka nauka społeczna „podejmuje zagadnienia, takie jak: prawa każdego człowieka a szczególnie „proletariatu”, rodzina i wychowanie, powinność Państwa, ustrój społeczności narodowej i międzynarodowej, życie gospodarcze, kultura, wojna i pokój, szacunek dla życia od chwili poczęcia aż do śmierci”³⁵. Wszystkie te elementy są niezwykle ważne w budowaniu nowego świata w duchu Ewangelii. Adresatem nowej ewangelizacji jest nie tylko człowiek, ale również kultura ludzka, którą on tworzy.³⁶ Warto przybliżyć tutaj pojęcie kultury. Dla przykładu podamy określenie według polskiego socjologa Jana Szczepańskiego. Kultura jest to według niego „ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych wartości i uznanych sposobów postępowania, zobiektyzowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom”³⁷.

Już od encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum* Kościół przejawiał życzliwość wobec kultury, lecz jedynie wówczas, gdy służyła religii chrześcijańskiej. Sobór Watykański II uznał autonomię kultury ludzkiej jako skarbnicę wartości, które służą osobie i wspólnocie ogólnoludzkiej³⁸. Środki społecznego przekazu tworzą dzisiaj nową kulturę, dlatego też Kościół chcąc skutecznie ewangelizować, musi brać udział w jej tworzeniu „wskazując właściwe kryteria etyczne i moralne, wypływające z wartości zarazem ludzkich i chrześcijańskich”³⁹.

Nowa ewangelizacja jawi się dzisiaj jako sprawa najważniejsza. Załamanie się totalitarnych systemów rządzenia, dzięki czemu Kościół odzyskał wolność w Europie Środkowej i Wschodniej; upadek moralności na świecie – wszystko to sprawia, że Kościół dąży do tego, by na nowo uzdolnić ludzi do opowiedzenia się za Bogiem. Głoszenie Dobrej Nowiny jest tutaj współdziałaniem i uprzedzającą łaską Boga przemieniającą człowieka. Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985) zwrócił uwagę na podstawowe treści wspólne każdej ewangelizacji. Podkreślił on przede wszystkim, że „misterium życia Bożego, w którym Kościół uczestniczy, trzeba zwiastować wszystkim narodom. (...) Przekaz wiary i wartości moralnych wpływających z Ewangelii i podawanych młodemu pokoleniu, jest dziś na całym świecie w niebezpieczeństwie. Znajomość wiary i uznanie porządku moralnego często sprowadza się do minimum. Niezbędny jest więc nowy wysiłek ewangelizacji i integralnej systematycznej katechizacji”⁴⁰. Na temat dróg nowej ewangelizacji w obrębie Kościoła katolickiego wypowiadają się także: adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* oraz dokument końcowy specjalnego Zgromadzenia Synodu

³⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 54.

³⁶ Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja*, dz. cyt., s. 215.

³⁷ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 78.

³⁸ Por. KDK 59.

³⁹ AN 12.

⁴⁰ Por. M. Figura, *Nowe Ewangelizacje jako centralne zadanie Kościoła*, art. cyt., s. 9.

Biskupów, poświęconego Europie *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwoli*”. W dokumencie tym Biskupi stwierdzają, iż nowa ewangelizacja jest możliwa jedynie wówczas, gdy wszyscy chrześcijanie uznają to za swój prorocki obowiązek. Wskazane są również warunki, które trzeba spełnić, by nowa ewangelizacja była możliwa i odniosła zamierzony skutek. Są to: uporczywa modlitwa, rozważanie Słowa Bożego, Eucharystia oraz częste przystępowanie do sakramentu pokuty. *Evangelii nuntiandi* prócz dróg ewangelizowania, zwróciła także uwagę na to, jak ważną sprawą jest wykorzystanie środków masowego przekazu dla celów ewangelizacji⁴¹.

Celem nowej ewangelizacji jest spotkanie świata z Ewangelią, czyli z osobą Jezusa Chrystusa w Kościele współczesnym. Należy więc głosić wiarę jako więź Boga z człowiekiem, która nie zależy wyłącznie od rozumu. Trzeba także respektować wolność osobistą ewangelizowanych, opierając się na autorytecie Chrystusa, który postępował z miłością i cierpliwością. Ważną sprawą jest także umiejętne zachęcanie ludzi do uczestnictwa w zbawieniu przez ukazywanie dobrodziejstw królestwa Bożego⁴². Takie głoszenie Słowa Bożego ma ogromny wpływ na człowieka. Oddziałuje przede wszystkim na jego umysł, który zapoznaje się z poznawaną prawdą, a następnie próbuje ją zrozumieć, by w konsekwencji przyjąć ją bądź odrzucić. Niebagatelną sprawą jawi się tutaj postawa głosicieli Słowa Bożego: ich osobiste przekonanie czy życie zgodne z głoszonymi prawdami, gdyż wszystko to przyczynia się do powstawania wiary u słuchających. Ewangelizacja oddziałuje także na wolę człowieka, która podobnie jak rozum, jest nieodzowna do powstania aktu wiary u ewangelizowanych.

Nowa ewangelizacja ma więc na celu nie tylko obudzić akt wiary u niewierzących, czy umacniać ją u chrześcijan, ma na także budować Kościół jako wspólnotę⁴³. Taki ma być również cel mediów chrześcijańskich, które winny przede wszystkim budować wspólnotę braterską wśród ludzi, opartą na wspólnocie z Bogiem. Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (1988) podkreśla rangę środków przekazu w realizacji tych zadań: „na wszystkich drogach świata, a więc także na jego wielkich arteriach, jakimi są prasa, film, radio, telewizja i teatr, musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii”⁴⁴. Ewangelizacja ma więc na celu rozbudzić wiarę, która prowadzi do zbawienia. Ma to czynić za pomocą środków społecznego przekazu. Potwierdza to *Aetatis novae*: „Ewangelizacja w dzisiejszych czasach powinna czerpać środki i możliwości z aktywnej i otwartej obecności Kościoła w świecie środków przekazu”⁴⁵.

⁴¹ Por. Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, 44.

⁴² Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja*, dz. cyt., s. 145–151.

⁴³ Tamże, s. 198.

⁴⁴ ChL, 44.

⁴⁵ AN 11.

3. ETYCZNY ASPEKT POSŁANNICTWA DZIENNIKARZY

Środki masowego przekazu modelując świadomość indywidualną i zbiorową odbiorców są w znacznym stopniu odpowiedzialne za kulturę masową. Wobec zagrożeń, jakie stwarza taka sytuacja, Kościół wielokrotnie w swych dokumentach poruszał zagadnienie komunikowania społecznego. Bogaty w teologiczną refleksję nad środkami masowego przekazu są dokumenty Soboru Watykańskiego II i cały pontyfikat Jana Pawła II⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że dziś dziennikarze w sposób szczególnie kształtują wiele dziedzin życia, dlatego ważną sprawą są zarówno ich kwalifikacje zawodowe, jak i jeszcze bardziej – moralne. Podkreśla to szczególnie instrukcja *Aetatis novae*: „(...) jest rzeczą istotną, aby osoby pracujące zawodowo w świeckich środkach przekazu oraz w gałęziach przemysłu związanych ze społecznym przekazem wypełniały swe odpowiedzialne zadanie, kierując się wartościami moralnymi i wolą służenia ludzkości”⁴⁷.

Środkom masowego przekazu bardzo trudno dotrzeć i zadowolić wszystkich odbiorców. Opinia publiczna, to ludzie różniący się od siebie pochodzeniem społecznym, wykształceniem, przynależnością polityczną, wyznawaną religią. To, co interesuje lub zadowala kogoś bogatego, nie interesuje człowieka żyjącego na skraju nędzy. Powodzenie przekazu zależy więc od akceptacji tych, do których dociera. Gwarancją zachowania grona odbiorców jest postępowanie zgodne z normami etycznymi.

W mediach można odnaleźć dwie miary komunikowania, gdzie przez jednych dziennikarzy ich zawód jest traktowany jako służba prawdzie, która może nadać walor życiu ludzkiemu, a przez drugich spowodowana jest do prymitywnego quasi-dziennikarstwa, deformującego świadomość osoby poprzez jej koniunkturalne wykorzystanie. Dziennikarze mają znaczący, a może wręcz ogromny wpływ na egzystencję indywidualną i społeczną, kształtując lub deformując pewność postaw swoich odbiorców, orientując ich lub dezorientując. Dlatego nie bez znaczenia jest, kto zostaje dziennikarzem, kim jest dziennikarz i kim może się stać, jeśli jego profesja nie będzie harmonizować z etosem⁴⁸.

Obecność etosu dziennikarskiego w komunikowaniu „jest papierkiem lakmusem na to, czy dziennikarz jest człowiekiem etyki zasad czy etyki sytuacyjnej; czy jest człowiekiem odpowiedzialności czy lekkomyślności; postępu czy podstępu, prawdy czy fałszu; czy posiada etyczną wrażliwość, która jest niezbęd-

⁴⁶ Zob. K. Klauza, *Prawda – informacja – moralność*, „Ethos” 24(1993), s. 44–52.

⁴⁷ AN 19.

⁴⁸ Por. Z. Kobylińska, R.D. Grabowski, *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, Olsztyn 1996.

nym warunkiem ujawniania prawdy o rzeczywistości; czy też reprezentuje oportunistyczną słabość, która podsuwa laksystyczne i utylitarne rozwiązania”⁴⁹.

Drogą do komunikacji międzyludzkiej są słowa, obrazy i dźwięki. Aby można było się porozumieć muszą zawierać prawdę. Bóg objawił siebie – Prawdę, człowiekowi poprzez Słowo, które stało się Ciałem. Wiara w Boga staje się wiarą w Słowo. Prawda jest zatem podstawą komunikacji człowieka z człowiekiem. Instrukcja *Aetatis novae* mówiąc o znaczeniu prawdy zwraca uwagę na to, że „cała koncepcja tego, czym jest w Kościele przekaz społeczny, opiera się na świadomości, że Słowo Boże przekazuje samo siebie”⁵⁰. Opowiedzenie się za prawdą musi więc dotyczyć każdego, kto przekazuje słowo innym ludziom. Wszelkie kodeksy etyki dziennikarskiej nawiązują do zastosowania prawdy, jako normy postępowania zawodowego⁵¹. Każdy, kto odpowiada za przekaz informacji, dając świadectwo prawdzie, która dzieje się w życiu publicznym, odsłania to, co najbardziej ludzkie. W prawdzie urzeczywistnia się wolność, a sprzeniewierzenie się jej godzi zarówno w człowieka, jak i w Boga. Potwierdzają to słowa papieża Jana Pawła II wypowiedziane podczas homilii w Olsztynie dnia 6 czerwca 1991 r., w których mówił, iż „wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać w służbę kłamstwa. Wielu ludziom trudniej zrozumieć, że ten świat jest Boży. (...) Czekają nas wielka praca nad naszą mową, jaką się posługujemy. Nasze słowo musi być wolne, musi wyrażać naszą wewnętrzną wolność. Tylko wtedy ludzkie słowo jest prawdziwie narzędziem prawdy”⁵². Postępując zgodnie z zasadami etycznymi, czyli uznając całą moc prawdy, osoba może stać się w pełni wolną.

Kodeksy deontologii dziennikarskiej są systematycznym zbiorem norm etyki zawodowej. Odnoszą się one do zastosowania prawdy w przekazie informacji oraz do właściwego interpretowania zaistniałych sytuacji. Wszelkie jednak prawa etyki dziennikarskiej zobowiązują twórców przekazu jedynie w sumieniu, dlatego też w instrukcji *Aetatis novae* omawiając aktualne wezwania czasu wyraźnie podkreśla, iż: „Kościół nie rości sobie prawa do narzucania (tych) decyzji i wyborów, stara się jednak pomagać w ich podejmowaniu wskazując właściwe kryteria etyczne i moralne, wypływające z wartości zarazem ludzkich i chrześcijańskich”⁵³.

Dziennikarz – jak każdy człowiek – powinien odróżniać dobro od zła. Filozof niemiecki Immanuel Kant, znany etyk, twierdził, że „każdy z nas posiada

⁴⁹ Tamże, s. 37.

⁵⁰ AN, 10.

⁵¹ Por. I. Dobosz, *Prawo prasowe*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków, 1996, s. 247–254; zob. również: L. Brajnovic, *Kodeksy deontologii dziennikarskiej*, [w:] Z. Kobylińska, R.D. Grabowski, *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, dz. cyt., s. 10–22.

⁵² K. Klauza, *Prawda – informacja – moralność*, art. cyt., s. 48.

⁵³ AN 3.

moralną świadomość, która nie powstaje z doznań i doświadczeń, ale wyrasta z absolutnego imperatywu czynienia dobrze, samemu w sobie – dla spokoju sumienia, dla własnej świadomości. Ów nakaz skłania nas do akceptowania maksymy, którą gotowi bylibyśmy uznać za prawo naturalne, a ponadto za obowiązek do traktowania każdego jako cel, a nie środek prowadzący do celu”⁵⁴.

Rozróżnienie dobra i zła dokonuje się w sumieniu i jest bardzo ważne, gdyż od niego zależy czy sam człowiek jest dobry czy zły. W przypadku dziennikarzy poziom moralny odzwierciedla także ich kwalifikacje zawodowe. Dotyczy to zarówno odpowiedzialności, sumienności jak i pracowitości. Aby ocenić, czy dany przekaz jest dobry, należy zwrócić uwagę na jego przedmiot, okoliczności i cel⁵⁵. Przekaz jest wówczas dobry, gdy zgadza się z normami etycznymi sumienia. Równie ważny jest cel, który zawsze musi być godny człowieka, od niego bowiem zależy prawość czynu. Nie można w imię dobra, dopuścić się złego czynu. Zło godzi bezpośrednio w ludzką godność, dlatego też kryterium oceny dobra jest dobro człowieka, a wszystko co je narusza jest działaniem złym. Dziennikarz musi posiadać świadomość moralnej oceny prawd życiowych: im bardziej doniosła jest prawda dla odbiorcy, tym większy jest obowiązek prawdomówności. Konieczna jest zatem osobista odpowiedzialność i osobiste powołanie, które nie utożsamiają się z zawodem, gdyż się w nim nie wyczerpują, ale się w nim urzeczywistniają⁵⁶.

Mając na względzie dobro odbiorców instrukcja *Aetatis novae* nawołuje wręcz do tego, by „osoby pracujące zawodowo w świeckich środkach przekazu oraz w gałęziach przemysłu związanych ze społecznym przekazem wypełniały swe odpowiedzialne zadanie, kierując się wartościami moralnymi i wolą służenia ludzkości”⁵⁷. Kierowanie się „wartościami moralnymi” to nic innego jak postępowanie zgodnie z zasadami etycznymi wyrosłymi z sumienia. Dobry dziennikarz powinien odznaczać się ciekawością, krytycyzmem oraz dążeniem do niezależności⁵⁸. W ten sposób staje się on konieczny dla społeczeństwa, które potrzebuje jego rady, czy też wolnej, krytycznej opinii.

Twórcy przekazu muszą to jednak czynić w sposób wolny od uprzedzeń, z zachowaniem podstawowej wartości prawdy, która pozwoli im stać się wolnymi. Odpowiedzialność moralna za proces komunikacji spada na obie strony procesu, dlatego jest sprawą istotną, by wszyscy korzystający z przekazu społecznego, „znali podstawowe zasady moralne i ściśle je w tej dziedzinie wcielali w życie”⁵⁹.

⁵⁴ W.L. Rivers, C. Mathews, *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995, s. 24.

⁵⁵ K. Czuba, *Etyczne konsekwencje manipulacji w mass mediach*, [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 131.

⁵⁶ Por. D. Morawski, *Niezależność dziennikarza w służbie prawdzie i człowiekowi*, [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 168–185.

⁵⁷ AN 19.

⁵⁸ Por. K. Lehmann, *W trosce o kompleksowe rozumienie*, „Communio” 6(1995).

⁵⁹ IM 4; (cyt. za AN 4).

Z przekazem prawdy łączy się zawsze obiektywizm. Nie jest on całkowicie możliwy, gdyż dziennikarze są ograniczeni okolicznościami, własnym życiem, poglądami; ale obiektywizm jest konieczny, gdyż dzięki niemu możemy ukazać wierny obraz rzeczywistości. Kryterium obiektywności dla dziennikarza powinna być uniwersalna hierarchia wartości odkrywana w prawym sumieniu⁶⁰.

Jednym z wymogów obiektywizmu jest krytycyzm⁶¹. Dziennikarz, przekazując informację nie może troszczyć się jedynie o własne dobro, czy też interes określonej grupy politycznej, czy ideologicznej. Każde zafałszowanie prawdy, również przez stronniczość jest kłamstwem. Mówi o tym Jan Paweł II w *Orędziu na światowy dzień pokoju* w słowach: „Przez nieprawdę należy rozumieć każdą formę, i to na jakimkolwiek poziomie, wyrażającą brak, odrzucenie czy wzgardę prawdy, a więc kłamstwo we właściwym tego słowa znaczeniu, informacje niepełne czy zniekształcone, propagandę stronnictwą, manipulowanie środkami przekazu i tym podobne”⁶².

Informacje powinny być zatem obiektywne, gdyż jest to warunkiem tego, by odbiorca miał możliwość wyrobienia sobie własnego zdania o otaczającym go świecie w duchu prawdy i wolności. Mimo, iż obiektywność w idealnym kształcie jest nieosiągalna, to obowiązkiem każdego dziennikarza jest dążenie do maksymalnej obiektywności.

Reasumując powyższe rozważania można stwierdzić, iż niezależnie od tego, w jaki sposób pojmujemy obiektywizm, jest on środkiem do tego, by w sposób uczciwy i zgodny z prawdą ukazać obraz rzeczywistości. Instrukcja *Aetatis novae* podkreśla, że właściwe wykorzystanie środków przekazu „wymaga oparcia na zdrowych wartościach i podejmowania mądrych decyzji i wyborów przez jednostki, instytucje prywatne i publiczne oraz społeczeństwo jako całość”⁶³.

Podstawowe zasady społecznego komunikowania tj. prawda, wolność, międzyludzka solidarność, sprawiedliwość, uzasadniane są wówczas, gdy odnoszą się do osoby. Poszanowanie ludzkiej godności staje się zatem jednym z podstawowych kryteriów oceny etycznej środków masowego przekazu. W dzisiejszym świecie nie jest to łatwym zadaniem, gdyż jak mówi instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* „zdarza się, że środki przekazu zaostrzają zjawiska jednostkowe i społeczne, stanowią przeszkodę dla solidarności i integralnego rozwoju człowieka”⁶⁴. Środki przekazu mogą przyczyniać się zatem do niszczenia tożsamości odbiorców. Wciąż otwartym problemem jest potrzeba chrześcijańskiej formacji w dziedzinie mass mediów. Sobór Watykański II w swych dokumentach nawołuje do tego,

⁶⁰ Por. K. Klauza, *Etyczne aspekty słowa i obrazu w komunikacji międzyludzkiej*, [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 91–93.

⁶¹ Zob. A. Lepa, *Mass media – niezależność czy odpowiedzialność*, [w:] *Dziennikarski etos*, dz. cyt., s. 114–115.

⁶² Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień pokoju 1980 r. Prawda siłą pokoju*, 1.

⁶³ AN 12.

⁶⁴ AN 13.

„by środki przekazu społecznego stosowane były skutecznie – bez zwłoki i z jak największą zapobiegliwością – w rozlicznych pracach apostołskich”⁶⁵. Stanie się to jednak możliwe wówczas, gdy w mediach będą pracować ludzie wiary, odpowiednio przygotowani do posługi apostołskiej.

W dziele ewangelizowania przez środki społecznego przekazu świeccy winni korzystać z opieki swych duszpasterzy, mówi o tym *Aetatis novae* w następujących słowach: „świeccy specjaliści katoliccy i inne osoby pracujące w środkach przekazu (...) oczekują często od Kościoła wskazań duchowych i opieki duszpasterskiej”⁶⁶. Dlatego też Instrukcja podaje propozycje programu duszpasterskiego w zakresie społecznego przekazu. Zakłada on między innymi pogłębianie formacji zawodowej przez świeckich katolików i innych pracowników środków przekazu, poprzez dni skupienia, rekolekcje, seminaria itp., oraz opiekę duszpasterską, pomocną w pielęgnowaniu wiary i motywacji do pracy, w szczególny sposób przez głoszenie wartości ewangelicznych i autentycznych wartości ludzkich⁶⁷.

IL COMUNICARE E L'INFORMAZIONE AL SERVIZIO DELLA CHIESA POSTCONCILIARE

Sommario

Tra la Chiesa e la comunicazione di massa esistono numerosi punti di contatto. Dopo il Concilio Vaticano II il comunicare e l'informazione sono diventate degli elementi principali della vita ecclesiale. La Chiesa dovrebbe intraprendere i mezzi appropriati affinché i mass media costruissero la comunità umana e diventassero veri mezzi della nuova evangelizzazione. Le regole fondamentali del comunicare sociale: la verità, la libertà, la solidarietà, la giustizia, vengono realizzate quando riferite alla persona. Il rispetto per la dignità umana diventa uno dei criteri fondamentali del giudizio etico sui mezzi di comunicazione di massa.

⁶⁵ CP 13.

⁶⁶ AN 29.

⁶⁷ Por. AN, 29.

Ks. Ireneusz Celary
Katowice

WSKAZANIA PASTORALNE DEKRETU *RESBYTERORUM ORDINIS* SOBORU WATYKAŃSKIEGO II AKTUALNE DZIŚ

Od kilkunastu lat Kościół w świecie przeżywa kryzys powołań i równocześnie kryzys tożsamości kapłańskiej¹. Również przybierające ogromne rozmiary zjawisko odchodzenia prezbiterów (zwłaszcza w Europie Zachodniej oraz Ameryce Północnej) z czynnego posługiwania wraz z katastrofalnym w niektórych krajach spadkiem powołań wywołuje zatroskanie, graniczące czasami z przestraszaniem². Dokument Papieskiego Dzieła Powołań Duchownych analizując tę sytuację zauważa jednak, że: „[...] kryzys powołań w ostatnich kilku dziesięcioleciach jest przejawem głębszego kryzysu wartości ludzkich i religijnych. [...] Mentalność wolności zasiana w nowych pokoleniach sprawia, iż jest konieczny ogromny wysiłek, aby ukazać głębokie motywacje zdolne skłonić do bardzo wymagających zadań związanych z życiem duchowym”³.

Troska zatem o kształtowanie życia jako powołania wydaje się być jednym z podstawowych obowiązków Kościoła w dzisiejszych czasach⁴. Należy to czynić w autentycznym duchu Ewangelii, a zarazem trafnie odczytywać znaki czasów, na które zwrócił uwagę Sobór Watykański II⁵.

Niniejszy artykuł jest propozycją skromnego skierowania uwagi czytelników na naukę Soboru Watykańskiego II na temat kapłaństwa prezbiterów w świetle dekretu o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*⁶. Już od ponad czterdziestu lat dekret ten określa posoborową drogę Kościoła, dotyczącą nauki na temat tożsamości, służby oraz życia prezbiterów w dzisiejszym świecie, wyrażając przy tym

¹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, red. I. Skubiś, Częstochowa 1999, s. 17; zob. *Inny dla innych. Z ks. Romanem Rogowskim rozmawia Józef Majewski*, [w:] *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, red. Z. Nosowski, Warszawa 1996, s. 350–351.

² Por. A. Dulles, *Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Refleksje teologiczne*, Kraków 2005, s. 7.

³ *Papieskie Dzieło Powołań Duchownych, Rozwój duszpasterstwa powołań w Kościołach lokalnych*, [w:] *Nauka Kościoła o powołaniach duchownych. Wybór dokumentów dotyczących duszpasterstwa powołań*, red. T. Nowak, Gniezno 1995, nr 71, s. 367.

⁴ Por. *Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*, [w:] *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 43, s. 171.

⁵ Tamże.

⁶ Dalej: DP.

radości, nadzieje, problemy i niepokoje prezbiterów, którzy swoje życie poświęcili Chrystusowi, Głowie i wiecznemu Kapłanowi, jak również Kościołowi⁷.

Przedstawiona poniżej analiza pragnie zatem przypomnieć najbardziej istotne zagadnienia zawarte w tym soborowym dekreście oraz skupić naszą uwagę na treści pastoralne tu obecne, aktualne dzisiaj.

1. TOŻSAMOŚĆ PREZBITERÓW

Człowiek, który przyjął sakrament kapłaństwa, istnieje nadal jak przedtem, ale jednocześnie istnieje inaczej. Istnieje jako kapłan, czyli uczestnik jedyne go zbawczo-odkupieńczego pośrednictwa Chrystusa. Posiada od tej pory wyodrębniającą go w ludzie Bożym tożsamość prezbitera⁸. Kapłaństwo zatem, to najpierw określony sposób istnienia, a dopiero potem określony sposób postępowania. Tutaj również obowiązuje prymat „być” przed „mieć”. Tylko ten bowiem, kto rzeczywiście stał się kapłanem, ma szansę w sposób owocny wykorzystać swoją wiedzę oraz kompetencje, jak również dobra materialne, którymi dysponuje⁹. Współczesny człowiek potrzebuje kapłanów, którzy ukształtowali w sobie dojrzałą, ewangeliczną postawę. Wykazuje bowiem trudności ze zrozumieniem samego siebie oraz traci świadomość własnej tożsamości; prowadzi go to do frustrującego poczucia niepewności, do zagubienia i niepokoju emocjonalnego, jak również do chaosu w myśleniu i działaniu. Pierwszym i najważniejszym narzędziem wychowania nie może być tutaj jakiś program formacyjny ani pomoce dydaktyczne, ale osoba wychowawcy: jego tożsamość oraz wynikający z niej sposób bycia¹⁰. Także tożsamość prezbitera winna wyrażać się w sposobie jego bycia i działania oraz w tym, jakie wartości i normy moralne przyjmuje¹¹. Na kwestię tożsamości kapłana zwraca się uwagę również w dekrecie Soboru Watykańskiego II o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, gdzie podkreślone zostało, że prezbiter, pragnący stać się w dzisiejszych społeczno-kulturowych realiach, „solą” i „światłem” dla tego świata, musi najpierw uświadomić sobie swoją kapłańską tożsamość. Jasna oraz pełna jej świadomość pomoże mu bo-

⁷ Por. *Kongregation für den Klerus, Internationales Symposium zum 30. Jahrestag des Konzilsdekrets Presbyterorum Ordinis (28 XII 1995)*, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, s. 5.

⁸ Por. S. Grzechowiak, *Prezbitera o powołania kapłańskie troska własna*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Misja ewangelizacyjna kapłanów w nauczaniu Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 169.

⁹ Por. M. Dziewiecki, *Kapłan świadek Miłości*, Kraków 2005, s. 37.

¹⁰ Por. tamże, s. 130–131; zob. K. Dyrek, *Formacja ludzka w wychowaniu seminaryjnym do kapłaństwa w świetle dokumentów posoborowych Kościoła i literatury teologicznej (1967–1997)*, Warszawa 1998, s. 85.

¹¹ Więcej na ten temat zob.: A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, Kraków 2002.

wiem zachować równowagę w życiu i z niej także wynikać będzie owocność jego duszpasterskiej misji. Bardzo aktualne wydają się zatem słowa dekretu przypominające, że: „[...] kapłaństwo prezbiterów [...] udzielane jest [...] przez specjalny sakrament, mocą którego prezbiterzy, dzięki namaszczeniu Ducha Świętego, zostają naznaczeni szczególnym znamieniem i wskutek tego upodabniają się do Chrystusa Kapłana, tak iż mogą działać w osobie Chrystusa Głowy” (nr 2).

Dla prezbiterów, którzy otrzymują to znamię wraz z sakramentalnym namaszczeniem Ducha Świętego, oznacza ono bowiem szczególną konsekrację¹², w odniesieniu do chrztu oraz bierzmowania; głębsze upodobnienie do Chrystusa Kapłana, który czyni ich aktywnymi sługami w sprawowaniu oficjalnego kultu Boga i w uświęcaniu braci; władzę służebną, sprawowaną w imieniu Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła (por. KKK 1581–1584)¹³.

Prezbiter staje się więc w sposób ontologiczny uczestnikiem kapłaństwa Chrystusa; jest naprawdę konsekrowany. Wyklucza to z pewnością próbę interpretowania wszelkiej posługi kapłańskiej w kategoriach świeckich, tak jakby prezbiter zajmował się wprowadzaniem sprawiedliwości albo szerzeniem miłości w świecie¹⁴. Prezbiter jest bowiem „człowiekiem – sacrum”, wybranym jak Chrystus do sprawowania kultu Ojca oraz do prowadzenia misji ewangelizacyjnej, dzięki której szerzy oraz ofiaruje braciom rzeczy święte – prawdę, łaskę Bożą.

2. MISJA EWANGELIZACYJNA PREZBITERÓW

Presbyterorum ordinis przypomina także, że rozwój wydarzeń w ostatnich czterdziestu latach oraz początek nowego trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa, wzywa wszystkich prezbiterów Kościoła, aby starali się jeszcze aktywniej uczestniczyć w dziele ewangelizacji, jako nieustraszeni świadkowie miłości, którą Bóg

¹² Por. A. Kokoszka, *Rozpalać kapłański charyzmat. Kapłaństwo jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*, [w:] *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, Tarnów 2002, s. 139.

¹³ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 238; zob. J. Szkodoń, *Oddani na służbę ludowi Bożemu*, Kraków 1994, s. 119–121.

¹⁴ Raptowne przemiany społeczno-kulturowe Europy i świecie sprawiły, że w wypowiedziach wielu awangardowych teologów, zwłaszcza w ciągu dekady od 1965 do 1975, zaczęły coraz częściej pojawiać się stwierdzenia, w których autorzy ci wzywali do zaprzestania stosowania określenia „kapłan” w odniesieniu do szafarzy Kościoła i używania raczej określeń funkcyjnych, takich jak „przywódca” i „przewodniczący”. Poglądy te spotkały się z dezaprobatą rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary wyrażoną w liście apostolskim *Sacerdotium ministeriale* z 6 sierpnia 1983 roku. Kongregacja, nawiązując zwłaszcza do nauki Soboru Watykańskiego II, poglądy te uznała za „obrażające dla wspólnoty eklezyjalnej”. Zob. H. Küng, *Wozu Priester?*, Zürich – Einsiedeln 1971; Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii *Sacerdotium ministeriale*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 202–207.

pragnie nappełnić wszelkie stworzenie, aby każdego dnia jeszcze pełniej oddali się do większej „dyspozycji” Bogu¹⁵.

Powołaniem wszystkich wierzących w Kościele jest głoszenie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa, przekazywanie jej w sposób coraz pełniejszy wierzącym (por. Kol 3,16) oraz zapoznavanie z nią niewierzących (por. 1P 3,15). Żaden chrześcijanin nie może się dziś czuć zwolniony z tego obowiązku, wpływającego z sakramentów chrztu oraz bierzmowania, i podejmowanego pod działaniem Ducha Świętego. Należy zatem zaznaczyć, że ewangelizacja nie jest zadaniem zarezerwowanym tylko dla jednej kategorii członków Kościoła. Należy jednak przyznać, że biskupi są jej głównymi podmiotami, a prezbiterzy winni ich wspomagać w tym dziele¹⁶.

Bardzo aktualna staje się więc nauka Soboru, zawarta w nr. 6 dekretu *Presbyterorum ordinis* gdzie czytamy, że: „W budowaniu wspólnoty chrześcijańskiej prezbiterzy nigdy nie służą jakiegś ideologii czy grupie ludzi, ale jako heroldowie Ewangelii i pasterze Kościoła trudzą się nad osiągnięciem duchowego wzrostu Ciała Chrystusowego”.

Misja przepowiadania słowa Bożego została powierzona prezbiterom przez Kościół jako udział w zbawczym pośrednictwie Chrystusa (por. DP 2); dlatego winni oni spełniać ją w mocy i zgodnie z wymogami Jego polecenia (por. 1Tm 2,5)¹⁷. Sobór uwypukla też tę misję, wiążąc ją z kształtowaniem ludu Bożego oraz z prawem wszystkich do otrzymania od kapłanów orędzia ewangelicznego (por. DP 4)¹⁸.

„*Presbyterorum ordinis*” przypomina, że celem przepowiadania słowa Bożego jest wzbudzanie i ożywianie wiary oraz przyczynianie się do wzrostu Kościoła. „Przez zbawcze słowo – mówi Sobór – rodzi się bowiem wiara w sercach niewierzących, a serca wierzących nim się karmią; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wierzących, według słów Apostoła: ‘Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa’ (Rz 10,17) (nr 4)”. O tej zasadzie trzeba i dzisiaj stale pamiętać: szerzenie, umacnianie i wzrost wiary powinien być podstawowym celem każdego głosiciela Ewangelii, a więc prezbitera, który w sposób szczególny i tak bardzo często wzywany jest do pełnienia „posługi słowa”¹⁹.

Dekret podkreśla też, że: „Prezbiterzy są dłużnikami wszystkich, po to żeby dzielić się z nimi prawdą Ewangelii, którą cieszą się w Panu. Czy więc, żyjąc wzorowo pomiędzy ludźmi, doprowadzają ich do oddania chwały Bogu, czy też, otwarcie nauczając, zwiastują niewierzącym misterium Chrystusa, czy też przekazują katechezę chrześcijańską lub wyjaśniają naukę Kościoła, czy starają się badać problemy swojego czasu w świetle Chrystusowym, zawsze mają uczyć nie

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 236.

¹⁶ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999, nr 1, s. 7–9.

¹⁷ Por. A. Dulles, *Posługa kapłańska...*, s. 34.

¹⁸ Por. J. Nowak, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy...*, s. 131.

¹⁹ Por. A. Dulles, *Posługa kapłańska*, s. 52–56.

swojej mądrości, lecz słowa Bożego, wszystkich usilnie zachęcać do nawrócenia i świętości” (nr 4).

Kościół wskazuje więc następujące sposoby przepowiadania słowa Bożego aktualne i dziś: świadectwo życia, które pomaga odkryć potęgę miłości Bożej i uwiarygodnia słowa tego, który ją głosi; bezpośrednie głoszenie tajemnicy Chrystusa niewierzącym; katecheza oraz uporządkowany i pełny wykład nauki Kościoła; zastosowanie objawionej prawdy do oceny i rozwiązania konkretnych problemów²⁰. W tych warunkach przepowiadanie prezbiterów ukaże piękno i pociągnie ludzi pragnących także i dziś widzieć chwałę Boga.

Potrzebie autentyczności i pełnego przepowiadania nie sprzeciwia się zasada „przystosowania” sposobu głoszenia słowa, szczególnie podkreślona przez *Presbyterorum ordinis* (zob. DP 4). Jest więc sprawą oczywistą, że prezbiter powinien przede wszystkim odpowiedzialnie oraz z poczuciem realizmu postawić sobie pytanie, czy słuchacze rozumieją to, co głosi, czy posiada wpływ na ich sposób myślenia i życia. Winien również uwzględnić w swoim własnym przepowiadaniu różne potrzeby słuchaczy i okoliczności, z powodu których się gromadzą i proszą go o zabranie głosu.

Koniecznym jest również stałe odwoływanie się prezbitera do łaski Bożej i Ducha Świętego (por. DP 12). Bardziej bowiem niż naturalnymi talentami, przepowiadający słowo Boże powinien posługiwać się w swej misji nadprzyrodzonymi charyzmatami: powinien zatem prosić Ducha Świętego, by natchnął go przy wyborze najbardziej odpowiedniego i skutecznego sposobu przepowiadania, zachowania się i prowadzenia dialogu ze słuchaczami²¹.

Zgodnie ze wskazaniami Soboru, prezbiter, jako głoszący orędzie ewangelizacyjne, powinien także dotrzeć do wszystkich środowisk i warstw społecznych, uwzględniając także niewierzących: zarówno prawdziwych ateistów, jak – co się zdarza coraz częściej – agnostyków bądź ludzi obojętnych²².

3. DUCHOWOŚĆ PREZBITERÓW

Każdy prezbiter, świadom specyfiki duchowości kapłana, winien również od początku troszczyć się o absolutne pierwszeństwo życia duchowego w swojej posłudze²³. Troska o życie duchowe nie staje się bowiem dzisiaj tylko jego osobistym obowiązkiem, ale także prawem wiernych, do szukania w kapłanie człowieka

²⁰ Por. A. Kokoszka, *Rozpalać kapłański charyzmat...*, s. 129.

²¹ Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa...*, s. 23.

²² Por. Jan Paweł II, *Misja ewangelizacyjna prezbiterów (21 IV 1993)*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy...*, s. 208.

²³ Zob. J. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1994)*, Częstochowa 1999.

Bożego – ojca duchownego²⁴. Prezbiter powinien pamiętać, że łaska upodobnienia do Chrystusa w posłudze duszpasterskiej (*in persona Christi*) wymaga „[...] oddychania klimatem przyjaźni i osobistego spotkania z Jezusem, służby Kościołowi – Jego Ciału i świadectwa, że miłuje się Go przez wierne i niestrudzone wypełnianie posługi duszpasterskiej. Tylko to pozwala uniknąć izolacji i rutyny oraz przezwyciężyć wyzwania, które niesie ze sobą mentalność świecka”²⁵.

Specyficzna rola, jaką pełnią prezbiterzy w dzisiejszym Kościele, wymaga od nich głębokiego życia duchowego²⁶. O tym ich zadaniu przypomina również *Presbyterorum ordinis*, który po ukazaniu prezbiterom ich obowiązku dążenia do doskonałości na mocy konsekracji chrzcielnej, stwierdza, że: „Do osiągnięcia tej doskonałości kapłani są zobowiązani ze szczególnego powodu; właśnie jako ci, którzy przez przyjęcie święceń w nowy sposób poświęceni zostali Bogu, mają oni stać się żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana, aby mogli prowadzić dalej przez wieki Jego przedziwne dzieło, które mocą z wysoka odnowiło cały zniewolony rodzaj ludzki” (nr 12).

Święcenia kapłańskie oznaczają zatem nie tylko przekazanie misji w Kościele, posługi, ale również i konsekrację osoby, związaną z wyrytym przez sakrament kapłaństwa znamieniem, który jest niezniszczalnym znakiem duchowym szczególnej przynależności do Chrystusa w tym, czym człowiek jest oraz w tym, co robi²⁷. Troska prezbitera o prowadzenie pogłębionego życia duchowego wiąże się więc przede wszystkim z jego uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa jako sprawcy odkupienia (por. DP 12)²⁸. Dlatego też prezbiter uzyskuje pewien rodzaj zwierzchnictwa łaski, pozwalający mu cieszyć się pełnym zjednoczeniem z Chrystusem i jednocześnie oddawać się pasterskiej służbie dla dobra braci. Prezbiter winien więc w sposób szczególny naśladować Chrystusa Kapłana dzięki łasce święceń. Nie będzie mu to przeszkadzać w wypełnianiu posługi, ale może pomóc osiągnąć doskonałość i wzrastać w świętości.

Presbyterorum ordinis podkreśla wreszcie, że uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusowym musi wzbudzać w prezbiterze ducha ofiary, przejawiającego się w umartwieniu. Jakże aktualne i ważne to przypomnienie w czasach, gdy tematyka ta wydaje się być bardzo niepopularna. W nr 12 dekretu czytamy: „Chrystus, którego Ojciec uświęcił, czyli poświęcił i posłał na świat, ‘wydał samego siebie

²⁴ Szerzej na ten temat zob.: W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996; P. Socha, *Życie duchowe kapłana*, „Ateneum Kapłańskie” 504(1993), s. 223–237; A. Suski, *Duchowość pasterza*, „Pastores” 1(1998), s. 91–102.

²⁵ *Kapłaństwo i życie konsekrowane...*, nr 67, s. 176; Krajowa Rada Katolików Świeckich, *Laikat wobec wyzwań trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa (z doświadczeń i nadziei)*, „Wiara – Kultura – Społeczeństwo” 1(1997), s. 9–67.

²⁶ Por. J. Szkodoń, *I Ja was posyłam*, Kraków 1996, s. 123–124.

²⁷ Por. *Inny dla innych...*, s. 349.

²⁸ Zob. A. Suski, *Priorytety duchowości kapłana trzeciego tysiąclecia*, [w:] *Duchowość osób powołanych*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2002, s. 13–27.

za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości [...] (Tt 2,14) [...]. W podobny sposób i prezbiterzy, poświęceni przez namaszczenie Ducha Świętego i posłani przez Chrystusa, umartwiają w sobie uczynki ciała i oddają się całkowicie na służbę ludzi; w ten sposób dzięki świętości, którą zostali ubogaceni w Chrystusie, mogą dojrzywać do ludzkiej doskonałości”.

Oczywiście, zawsze potrzebna jest postawa otwarcia i współpracy z łaską, dlatego Sobór przypomina, że: „Prezbiterzy osiągną świętość w sposób im właściwy, wypełniając szczerze i niestrudzenie swe zadania w Duchu Chrystusowym” (DP 13). Głoszenie słowa zachęca ich bowiem do urzeczywistniania w samych sobie tego, co głoszą innym. Sprawowanie sakramentów umacnia ich w wierze i zjednoczeniu z Chrystusem. Cała ich pasterska posługa pogłębia w nich miłość: „Jako kierownicy i pasterze ludu Bożego pobudzani są miłością Dobrego Pasterza, by dawali życie za owce swoje, gotowi również do najwyższej ofiary” (por. DP 13). Ich ideałem będzie osiągnięcie jedności życia w Chrystusie, poprzez syntezę modlitwy i posługi, kontemplacji i działania, dokonującą się dzięki nieustannemu poszukiwaniu woli Ojca oraz uczynieniu z siebie daru dla dobra owczarni (por. DP 14).

Dekret zaleca także, by kapłani „[...] za pomocą wszystkich środków zalecanych przez Kościół, zdążali stale do owej zawsze coraz wyższej świętości, dzięki której mogą stawać się z każdym dniem coraz doskonalszymi narzędziami w służbie całego Ludu Bożego” (nr 12).

4. WSPÓLNOTA I BRATERSKA WIĘŹ MIĘDZY PREZBITERAMI

Kapłan uświęca się przez troskę o kształtowanie Kościoła jako komunii²⁹. Polega ona zwłaszcza na szczerym pragnieniu zachowania głębokiej, pokornej i synowskiej komunii hierarchicznej³⁰. Sobór Watykański II podkreśla, że jest rzeczą bardzo ważną, by każdy prezbiter umiał dziś traktować ze zrozumieniem i szacunkiem komunię jedności między uczestniczącymi w sakramencie kapłaństwa, która w szczególny sposób winna przejawiać się w więzi między prezbiterami i ich biskupami (por. DB 15). Każdy prezbiter wyraża tę komunię w Modlitwie Eucharystycznej, gdy modląc się za papieża, swojego biskupa oraz wszystkich biskupów świata, poświadcza autentyczność sprawowanej przez siebie Eucharystii³¹.

Wszyscy prezbiterzy danego Kościoła partykularnego, „[...] tworzą prezbiterium diecezji. Jest to głęboka rzeczywistość teologiczna i prawna Kościoła partykularnego, w której każdy kapłan znajduje rodzinę zrodzoną z daru święceń,

²⁹ Zob. A. Cencini, *Oddech życia...*, s. 48–50.

³⁰ Por. *Kapłaństwo i życie konsekrowane...*, nr 8, s. 161.

³¹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31 I 1994), [w:] *Nauka Kościoła o powołaniach...*, nr 24.

bliskie wzory ewangelicznych postaw kapłańskich, a także konkretną pomoc w dziele ewangelizacji i osobistego uświęcenia”³². Cytowane tu „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” bardzo konkretnie nawiązuje do soborowego dekretu *Presbyterorum ordinis*, w którym czytamy, że: „Wszyscy prezbiterzy, przez święcenia włączeni do stanu prezbiterów są ze sobą najgłębszym braterstwem sakramentalnym, szczególnie zaś tworzą jedno prezbiterium w diecezji, w której służą pod zwierzchnictwem własnego biskupa” (por. nr 8).

Jak zaznacza Sobór, więzy tej miłości pasterskiej znajdują swe odbicie zwłaszcza w posłudze oraz w liturgii, „Z innymi więc członkami tegoż prezbiterium każdy kapłan jest związany szczególnymi więzami miłości apostolskiej, posługi i braterstwa, co już od starożytnych czasów wyraża się w liturgii, kiedy prezbiterzy, wraz z biskupem udzielającym święceń otaczający nowo wybranego, wzywani są do wkładania rąk i gdy zgodnym sercem koncelebrują świętą Eucharystię” (DP 8). W tym przypadku chodzi o jedność sakramentalną, jak również i duchową, znajdującą w liturgii swoje źródło, by głosić Bogu i świadczyć braciom o jedności ducha³³.

W *Presbyterorum ordinis* czytamy również o braterstwie kapłańskim, wyrażającym się w jedności posługi duszpasterskiej (por. DP nr 8). Możemy mieć tu do czynienia ze znaczną różnorodnością zadań (np. posługa w parafii, na szczeblu dekanatu, diecezji; apostołat; posługa miłosierdzia; działalność ekumeniczna; sztuka religijna; misja ewangelizacyjna poprzez środki przekazu itd.). Sytuacja ta nie może jednak tworzyć odrębnych kategorii i nierówności, chodzi bowiem o zadania, które dla prezbiterów stanowią część dzieła ewangelizacji. „Wszyscy [...] – mówi Sobór – dążą do jednego, mianowicie do budowania Ciała Chrystusowego, a budowanie to zwłaszcza w naszych czasach wymaga różnorakiego rodzaju służby i nowych przystosowań” (DP 8).

5. STAŁA FORMACJA PREZBITERÓW

Kolejny obszar troski o charyzmat kapłański³⁴, bardzo mocno związany dziś z formacją pastoralną kapłanów, łączy się ze wskazaniem *Presbyterorum ordinis* dotyczącymi zagadnienia stałej formacji prezbiterów. W nr. 18 dekret podkreśla, „Aby we wszystkich okolicznościach życia prezbiterzy mogli pielęgnować jedność z Chrystusem, poza świadomym wykonywaniem swej posługi mają do dyspozycji zwyczajne i szczególne, nowe i stare środki, których Duch Święty nie

³² *Kapłaństwo i życie konsekrowane...*, nr 9, s. 162.

³³ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 163–164.

³⁴ Zob. A. Kokoszka, „*Blaski i cienie*” formacji stałej polskich kapłanów, „*Currenda*” 2(2001), s. 253–261.

przestał nigdy podsuwać Ludowi Bożemu i które Kościół dla uświęcenia swoich członków zaleca, a nawet niekiedy i nakazuje”.

Jak więc wynika z cytowanego wyżej fragmentu dekretu, szczególnie istotne jest dziś dostrzeżenie wewnętrznej więzi, jaka istnieje między formacją poprzedzającą święcenia kapłańskie a formacją późniejszą. Formacja stała nie może być jednak powtórzeniem formacji seminaryjnej, zwykłym jej przypomnieniem czy też poszerzeniem o nowe wskazania praktyczne. Przynosi ona nowe treści, a przede wszystkim powinna być prowadzona nowymi metodami³⁵. Ten doniosły i zintegrowany proces, zakorzeniony w formacji seminaryjnej wymaga na kolejnych etapach pewnych przystosowań, aktualizacji i zmian, które nie mogą jednakże przerywać ani osłabiać jego ciągłości³⁶. Według wskazań *Presbyterorum ordinis*, stała formacja powinna być kontynuacją ogólnego i integralnego procesu ciągłego dojrzewania, polegającego na pogłębianiu każdego wymiaru formacyjno-ludzkiego, duchowego, intelektualnego i duszpasterskiego – a równocześnie na umacnianiu wewnętrznej i żywotnej więzi między nimi.

W ludzkim wymiarze formacji kładzie się nacisk na kształtowanie i rozwijanie u prezbiterów wrażliwości, która pozwala im rozumieć potrzeby ludzi, spełniać ich prośby, wyczuwać ich niewypowiedziane pytania, dzielić ich nadzieje i oczekiwania, radości i uciążliwości życia. Jest to także kształtowanie postawy dialogu ze wszystkimi oraz umiejętności współpracy z innymi kapłanami i świeckimi³⁷.

Sobór wymaga szczególnego uwzględnienia w procesie dojrzewania prezbitera formacji duchowej, którą Kościół nazywa sercem całej formacji. Formacja ta, będąc bowiem nakazem nowego i ewangelicznego życia na skutek wylania Ducha Świętego w sakramencie święceń, jest niezbędna również ze względu na posługę kapłańską, na jej autentyczną i duchową płodność³⁸.

Presbyterorum ordinis postuluje też dobrze zorganizowaną formację intelektualną prezbiterów (por. DP 19). Intelektualny wymiar formacji winien bowiem stale zasilac duchowe życie prezbitera. Studium teologii jest też potrzebne po to, by mógł on w sposób sumienny pełnić posługę słowa, głosić je bez błędów i dwuznaczności, odróżniając je od zwykłych opinii, choćby uznanych lub rozpowszechnionych³⁹.

³⁵ Zob. H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy...*, s. 148–161.

³⁶ Por. J. Szkodoń, *I Ja was...*, s. 117–118.

³⁷ Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary...*, s. 149–151; zob. B. Dittrich, *Der Priester und Mystagoge und Missionar*, [w:] *Priester heute. Anfragen, Aufgaben, Anregungen*, Hrsg. K. Hillenbrand, Würzburg 1990, s. 255.

³⁸ Por. A. Suski, *Jak w świetle wskazań synodalnych rozpałać charyzmat kapłana diecezjalnego*, [w:] *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II polskiego synodu plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 274; zob. O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgesichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, s. 263–266.

³⁹ Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary...*, s. 157–159.

Pasterski wymiar formacji, wynikający z formacji duchowej, przenikniętej duchem pasterskiej miłości, jak również i wzmacniany formacją teologiczną, winien, według *Presbyterorum ordinis*, skłaniać prezbitera do coraz lepszego poznawania rzeczywistych warunków życia ludzi i poszukiwania właściwych metod oraz bardziej przydatnych form sprawowania posługi w dzisiejszych czasach (zob. DP 20–21).

ZAKOŃCZENIE

Należy stale potwierdzać, że praca prezbiterów w Kościele i w świecie jest niezastąpiona i konieczna⁴⁰. W dobie pluralizmu zdarza się jednak, że prezbiterzy „[...] cierpią dziś z powodu nadmiernego rozproszenia pośród stale rosnącej liczby obowiązków duszpasterskich; w obliczu trudnych problemów społecznych i kulturowych współczesności widzą konieczność powtórnego przemyślenia stylu życia i priorytetów pracy duszpasterskiej oraz uświadamiają sobie coraz bardziej potrzebę nieustannej formacji”⁴¹.

U niektórych prezbiterów „widać przerost aktywizmu na niekorzyść życia wewnętrznego, u innych przerost pragmatyzmu nad zainteresowaniem dzieł teologicznych, jeszcze u innych przerost socjologii i psychologii nad teologią w przepowiadaniu. [...] Te i inne cienie w postawach kapłanów są zagrożeniem dla ich owocnej posługi”⁴².

W nr 13 „*Presbyterorum ordinis*” przypomina, że prezbiterzy jako współpracownicy biskupa (por. KK 28) są zobowiązani do głoszenia Ewangelii, do sprawowania czynności sakramentalnych i duszpasterskiego kierowania powierzonymi im wspólnotami chrześcijańskimi⁴³. Jako słudzy Eucharystii, przekazicieli miłosierdzia Bożego w sakramencie pokuty i pojednania, dawcy pocieszenia dla dusz oraz przewodnicy wspólnoty wierzących w trudnych chwilach dnia codziennego, działają oni w z polecenia Chrystusa i *in persona Christi*⁴⁴.

⁴⁰ Por. S. Cichy, *Misja kapłaństwa służebnego*, [w:] *Ewangelizacja w tajemnicy...*, s. 145–147; zob. J. Wątroba, *Wzajemne relacje kapłanów i wiernych świeckich w procesie dojrzewania duchowego*, [w:] *Duchowość osób...*, s. 39–56.

⁴¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych po Synodzie Biskupów o formacji kapłanów we współczesnym świecie (25 III 1992) *Pastores dabo vobis*, Żabki 1992, nr 3.

⁴² *Chrystusowe kapłaństwo w Kościele w Polsce*, [w:] *II Polski Synod Plenarny. Teksty roboty*, Poznań – Warszawa 1991, nr 19, s. 149.

⁴³ Zob. B. Dziwosz, *Sakrament kapłaństwa w odnowionych obrzędach święceń*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 373–374; L. Balter, *Kapłaństwo ludu Bożego*, Warszawa 1982, s. 261; S. Głowa, *Kapłaństwo według myśli Soboru*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 205.

⁴⁴ Por. Paweł VI, *Orędzie do kapłanów z okazji zakończenia Roku Wiary (30 VI 1968)*, [w:] „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 8–9(1969), s. 171; zob. *Pastores dabo vobis*, nr 15; P. Socha, *Kapłan sługą Kościoła – misji*, „Dobry Pasterz” 14(1994), s. 167–168.

Wierne i ofiarne wypełnienie tych zadań nie będzie jednak możliwe bez pogłębionej i stałej formacji, dzięki której współczesny presbiter może stać się czytelnym i przekonującym świadkiem Chrystusa na miarę czasów współczesnych⁴⁵.

Duszpasterskie „dziś” i duszpasterskie „jutro” pracy Kościoła domaga się również tego, by każdy presbiter dochował wierności charyzmatowi, jaki otrzymał w sakramencie święceń kapłańskich⁴⁶. Tę troskę wypowiedział też Vaticanum II w omawianym wyżej dekrete *Presbyterorum ordinis*. Dlatego warto na zakończenie przytoczyć zachętę tu zawartą do wszystkich presbiterów: „Niech presbiterzy pamiętają o tym, że w wykonywaniu pracy nigdy nie są sami, lecz opierają się na potęgze Wszechmogącego Boga, a wierząc w Chrystusa, który ich powołał do uczestnictwa w swoim kapłaństwie, niech z całą ufnością poświęcają się swemu posługiwaniu, wiedząc, że Bóg potrafi pomnożyć w nich miłość” (DP 22).

DIE HEUTE AKTUELLEN PASTORALEN HINWEISE ZUM DEKRET *PRESBYTERORUM ORDINIS* DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

Zusammenfassung

Seit mehreren Jahren erlebt die Kirche in der Welt eine Krise der Berufungen und gleichzeitig eine Krise der priesterlichen Identität. Ebenso die zunehmende Dimension des Phänomens des Abgang es der Presbyterianer (hauptsächlich in Westeuropa und in Nordamerika) aus der aktiven Dienerschaft, gleichzeitig mit der in manchen Ländern katastrophalen Abnahme der Berufungen, bewirkt ein mit furcht grenzendes Besorgnis.

Die Sorge um die Gestaltung des Lebens als Berufung scheint demnach eine der fundamentalen Pflichten der Kirche in den heutigen Zeiten zu sein. Man muss dass im authentischen Geiste des Evangeliums tun, und zugleich zutreffend die Zeichen der Zeit ablesen, auf welche das II Vatikanische Konzil verwiesen hat.

Diese Publikation /Dieser Artikel/ ist ein Vorschlag einer bescheidenen Lenkung der Aufmerksamkeit der Leser auf die Lehre des II Vatikanischen Konzils über das Priestertum der Presbyterianer im Licht des Dekrets vom Dienst und Leben der Presbyterianer „*Presbyterorum ordinis*“

⁴⁵ Por. M. Dziewiecki, *Kaplan świadek...*, s. 73–74; zob. też: A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, Kraków 2003, s. 59–75.

⁴⁶ Zob. G. Greshake, *Priester sein*, Freiburg–Basel–Wien 1983, s. 22–23; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 67–74.

Schon seit vierzig Jahren bestimmt dieses Dekret den nach-Konzilen Weg der Kirche, betreffend der Lehre von der Identität, des Dienstes und des Lebens der Presbyterianer in der heutigen Welt, und bringt dabei die Freude, die Hoffnung, die Probleme und die Besorgnisse der Presbyterianer, die ihr Leben Christus dem Haupt und ewigem Priester wie auch der Kirche geopfert haben, zum Ausdruck.

Die vorgestellte Analyse will daher an die wesentlichen, in der Verordnung enthaltenen, Probleme erinnern und die Aufmerksamkeit an die, hier anwesenden und aktuellen pastoralen Inhalte lenken.

Getreue und aufopfernde Erfüllung dieser Aufgaben wird nicht ohne vertiefter und stetiger Formation, dank welcher der zeitgenössische Presbyterianer ein verständlicher und überzeugter Zeuge Christus in der gegenwärtigen Zeit sein sollte, möglich sein.

Das seelsorgerische wirken der Kirche „Heute“ und „Morgen“ verlangt, das jeder Presbyterianer das Charisma, welches er im Sakrament der Priesterweihe bekam, aufrecht erhalten möge. Diese Sorge hat auch das II Vaticanum in dem oben erwähnten Dekret „*Presbyterorum ordinis*“ geäußert: „So sollen denn die Priester daran denken, dass sie in der Ausübung ihres Amtes nie allein sind, sondern sich auf die Kraft des allmächtigen Gottes stützen können. Im Glauben an Christus, der sie zur Teilhabe an seinem Priestertum berufen hat, sollen sie sich mit ihrem ganzen Vertrauen ihrem Dienst weihen, im Wissen darum, daß Gott mächtig ist, die Liebe in ihnen zu mehren (DP 22)“.

Ks. Grzegorz Ignatowski
Katowice – Łódź

RELACJE CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKIE WEDŁUG OJCÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II I DEKLARACJI *NOSTRA AETATE* nr 4

Jednym z warunków budowania nowych, pozytywnych relacji z każdą społecznością religijną lub kulturową, w tym także z Żydami, jest szczerza, rzeczowa i pozbawiona apologetycznych wątków ocena wzajemnych stosunków w przeszłości. Wielu Żydów, również zaangażowanych w dialog z chrześcijanami, uważa, że członkowie narodu żydowskiego byli poniżani i prześladowani przez Kościół katolicki, w którym dominowało, jak to określił fracuski historyk żydowskiego pochodzenia Jules Isaac, „nauczanie pogardy”¹. Leon Klenicki z Ligi przeciw Zniesławianiu Żydów B’nai B’rith stwierdza, że ilekroć wychodzi w sobotę z synagogi zawsze widzi krzyż na pobliskim kościele. Stanowi on dla niego wyzwanie. Zostaje wówczas zmałowana świętość dnia przez wspomnienia i obrazy prześladowań oraz nauczania pogardy przekazywane przez kolejne pokolenia żydowskie, również przez jego rodziców. Krzyż jest dla Klenickiego symbolem chrześcijan, którzy w imieniu własnej religii byli w przeszłości nieżyczliwi, często wrogo nastawieni do jego wspólnoty religijnej². Wizja takiej historii jest niezmiernie trudna do zaakceptowania przez chrześcijan. Wskazują oni, że pomimo wielu napięć i prześladowań istniały w historii okresy wzajemnej tolerancji i współpracy. Niezależnie od rozbieżnych ocen chrześcijanie i wyznawcy judaizmu zaangażowani na rzecz wzajemnego pojednania uważają, że jednym z koniecznych warunków dla budowania wspólnej przyszłości jest zdecydowane potępienie przez Kościół wszelkich przejawów antysemityzmu oraz rozrachunek z bolesną przeszłością.

Wśród najważniejszych dokumentów Kościoła katolickiego na temat Żydów i judaizmu wymienia się: Deklarację soborową o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 października 1965 r.), a następnie trzy dokumenty opracowane przez watykańską Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem: *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji*

¹ Na temat „nauczania pogardy” według Julesa Isaaca zob. G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003, s. 92–101.

² L. Klenicki, *On Christianity: Towards a Process of Historical and Spiritual Healing-Understanding the Other as a Person of God*, [w:] *Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God?*, red. D. Pollefeyt Louvain 1997, s. 63.

soborowej *Nostra aetate* nr 4 (1 grudnia 1974 r.), *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego wyjaśniania tych zagadnień* (25 czerwca 1985 r.) oraz *Pamiętamy: Refleksja nad Szoah* (16 marca 1998 r.). Ostatni z wymienionych dokumentów opublikowany został w czasie przygotowań Kościoła katolickiego do uroczystych obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Wypowiadając się na temat jego znaczenia, Jan Paweł II w liście skierowanym do przewodniczącego watykańskiej Komisji, australijskiego kardynała Edwarda Idrisa Cassidy'ego napisał, iż w okresie przygotowania do obchodów Jubileuszu „Kościół zachęca swoich synów i córki, aby oczyszczali swoje serca przez pokutę za niewierności i błędy popełnione w przeszłości”. Papież, mając na uwadze relacje chrześcijańsko-żydowskie, wyraził nadzieję, że dokument „pomoże uleczyć rany nieporozumień i niesprawiedliwości”³. Przyjmuje się powszechnie, że publikując *Pamiętamy: Refleksja nad Szoah*, Kościół katolicki podjął trudną próbę rozrachunku wspólnej i bolesnej historii⁴. Najbardziej znaczące wyrazy skruchy za postawę chrześcijan wobec Żydów w przeszłości, nie tylko ze względu na treść wystąpienia, lecz również na kontekst, w jakim zostały okazane, stanowią słowa Jana Pawła II wypowiedziane 23 marca 2000 r. w instytucie Yad Vashem: „Jako Biskup Rzymu i Następca Apostoła Piotra zapewniam naród żydowski, że Kościół katolicki, kierując się ewangelicznym prawem prawdy i miłości, a nie względami politycznymi, jest głęboko zasmucony z powodu nienawiści, aktów prześladowania i okazywania antysemityzmu skierowanego przeciw Żydom przez chrześcijan w jakimkolwiek czasie i miejscu”⁵. Według zgodnej opinii teologów i historyków *Nostra aetate* otwiera nowy, pozytywny rozdział w stosunkach katolicko-żydowskich. Dokument soborowy był przedmiotem licznych i pozytywnych ocen, zarówno osób zaangażowanych we wzajemne relacje ze strony Kościoła katolickiego, jak i spośród samych Żydów. Wobec deklaracji wysuwano kilka negatywnych uwag. Zarzucano jej przede wszystkim, że nie podejmuje kwestii dotyczącej najważniejszych wydarzeń w dziejach współczesnych Żydów, a więc Holocaustu, określanego coraz częściej jako Szoah oraz utworzenia w 1948 r. Państwa Izrael. Trzeci z najczęściej powtarzanych zarzutów dotyczy braku rozrachunku z nabrzmiałą przeszłością⁶.

³ Jan Paweł II, *Do czcigodnego Brata kard. Edwarda Idrisa Cassidy'ego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1998, nr 5/6, s. 52.

⁴ E.I. Cassidy, *Le sens et la portée du document du Vatican: Nous nous souvenons. Une réflexion sur la Shoah*, *La Documentation Catholique* 1998, nr 13, s. 630–636; J. Pawlikowski, *Nous nous souvenons: une critique constructive*, „Istina” 1998, nr 4, s. 386–391; A. Doobov, *The Vatican and the Shoah: Purified Memory or Reincarnated Responsibility?*, „Policy Forum. Institute of the World Jewish Congress” 1998, nr 15, s. 5–22; S. Gądecki, *Dokument o Shoah spowiedzią Kościoła*, KAI 1998, nr 11, s. 7; J. Turowicz, *Akt skruchy*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 13, s. 1, 9.

⁵ Jan Paweł II, *Budujemy nową przyszłość*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2000, nr 5, s. 28.

⁶ Zob. np.: E. J. Fisher, *Official Roman Catholic Teaching on Jews and Judaism: Commentary and Context*, [w:] *In Our Time. The Flowering of Jewish – Catholic Dialogue*, red. E. J. Fisher,

Próba odpowiedzi na pytanie o stosunek *Nostra aetate* do ostatniego z wymienionych powyżej zagadnień może wydawać się zadaniem dość ryzykownym, pozbawionym szans na znalezienie pozytywnych rozwiązań, ze względu na to, iż dokument soborowy nic nie mówi bezpośrednio na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich. Fakt ten może wzbudzać pewne zdziwienie, ponieważ pewien ślad rozrachunku z historią katolicko-muzułmańską odnajdujemy w trzecim punkcie *Nostra aetate*, który dotyczy islamu. W tekście soborowym czytamy, że „w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości”⁷. Analiza kolejnych schematów deklaracji wraz z uwzględnieniem wypowiedzi Ojców soborowych pozwala jednak na sformułowanie kilku wniosków dotyczących relacji katolicko-żydowskich w przeszłości.

Dla przejrzystszego wykładu należy przypomnieć, że podczas obrad soborowych, najpierw schemat o Żydach – a potem już jako projekt deklaracji o religiach niechrześcijańskich, zawierający punkty poświęcone muzułmanom i wyznawcom innych religii – był czterokrotnie prezentowany na Soborze przez Augustina Beę, przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, osobiście odpowiedzialnego za przygotowanie deklaracji. W swoich wypowiedziach Bea dwukrotnie wypowiadał się na temat historycznych relacji chrześcijańsko-żydowskich. Pierwszy raz uczynił to 19 listopada 1963 r., prezentując dokument zatytułowany *O postawie katolików do niechrześcijan, a szczególnie do Żydów*, stanowiący czwarty punkt schematu dekretu *De oecumenismo*. Należy podkreślić, że zgodnie z ustalonym porządkiem obrad, projekt nie miał być wówczas, podczas drugiej sesji soborowej, poddany dyskusji, którą chciano ograniczyć do omówienia kwestii ekumenizmu⁸. Niektórzy jednak Ojcowie odstąpili od ustalonego tematu obrad i swoje wystąpienia, w mniejszym lub większym zakresie, poświęcili problematyce żydowskiej. Przypominając najważniejsze wypowiedzi, zauważmy na początku, że zanim tekst został omówiony przez Beę, biskup Philip Pocock z Toronto wyraził opinię, że rozumie powody, dla których podjęto na Soborze kwestię żydowską. Pierwszym z nich był fakt, że Żydzi zostali wybrani przez Boga, aby odegrać szczególną rolę w historii zbawienia. Ponadto, w naszych czasach – przypomniał Pocock – Żydzi byli w sposób szczególny znienawidzeni i prześladowani⁹. Wspomniany powyżej Bea, prezentując Ojcom soborowym w 1963 r. projekt deklaracji, pytał, czy kaznodzieje, przede wszystkim podczas

L. Klenicki, New York, Mahwah, N.J., s. 3–18; L. Klenicki, *From Argument to Dialogue: „Nostra Aetate” Twenty-Five Years Later*, tamże, s. 77–103.

⁷ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* nr 3, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 335.

⁸ Na temat historii deklaracji zob.: F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, s. 171–222.

⁹ P. Pocock, *Schema decreti „de Oecumenismo”*, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (dalej – *Acta Synodalia*), vol. II, pars 5, *Typis Polyglottis Vaticanis* 1973, s. 467.

omawiania męki Chrystusa, posługują się właściwym językiem, aby wyrazić odpowiedni szacunek, który należy się ludowi żydowskiemu szczególnie ze względu na Stary Testament, za wybranie Izraela przez Boga oraz założenie i rozwój pierwotnego Kościoła. Nawiązując do współczesnej historii, Bea zauważył, że podczas rządów sprawowanych przez narodowych socjalistów w Niemczech popełnione zostały okrutne zbrodnie, które doprowadziły do „unicestwienia kilku milionów Żydów”¹⁰.

Fortunato da Veiga Coutinho, biskup Bangalore (Indie), przyznał, że w ostatnich latach popełniono największe zbrodnie na Żydach. Dodał on jednak, polemizując z wypowiedzią przewodniczącego Sekretariatu, iż „nie jest to wystarczający powód, aby Sobór w *specjalnym, odrębnym* tekście wypowiadał się o Żydach”¹¹.

Koptyjski patriarcha Aleksandrii Stephanos Sidarouss uważał, że Kościół katolicki w czasie prześladowań jakich doznawali Żydzi w przeszłości, określani przez niego jako „naród hebrajski”, otwarcie ich bronił wydając uroczyste dokumenty, a „przede wszystkim poprzez czyny niewolne od zagrożeń i poświęceń”¹².

Endre Hamvas, biskup Szeged-Csanád na Węgrzech, twierdził, że Żydzi w przeszłości wzbudzali zdecydowaną niechęć z powodu swojego potencjału nie tylko ekonomicznego, lecz także intelektualnego. Jednakże podczas drugiej wojny światowej, zaznaczył Hamvas, tamtejszy Kościół zawsze odrzucał i zwalczał antysemityzm, a wyżsi duchowni katoliccy – jak np. prymas Justinien Serédi, poprzedni biskup Csanád Gyula Glattfelder oraz nuncjusz apostolski Angelo Rotta – zdecydowanie chronili Żydów przed prześladowcami, ocalając wielu z nich przed śmiercią. Hamvas dodał, że podczas wojny Żydzi ze środkowej i wschodniej Europy zostali niemal całkowicie unicestwieni¹³.

Vincentas Brizgys, biskup Kaunas (Litwa) przypomniał, że inni biskupi z jego kraju nie mogą brać udziału w obradach soborowych ze względu na ograniczenia wolności w jego kraju. Pytał, dlaczego więc Sobór zajmuje się niechrześcijanami, szczególnie Żydami, a pomija miliony katolików i innych chrześcijan prześladowanych za wiarę i życie według jej zasad. Milczenie Soboru przynosi prześladowanym chrześcijanom ogromny ból. Współcześni Żydzi, nawet i niektórzy inni chrześcijanie, według Brizgysa, „całkiem bezwstydnie złorzeczą imieniu Boga, usiłują odwrócić młodzież od wiary i religii stosując nie tylko perswazję,

¹⁰ A. Bea, *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, tamże, s. 482–483.

¹¹ F. da Veiga Coutinho, *Patrum orationes „de Oecumenismo” in genere*, tamże, s. 745. Podobnie uważał arcybiskup Bombaju Valerian Gracias, *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema „de Oecumenismo” ante diem 21 maii 1964*, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1974, vol. III, pars II, s. 784.

¹² S.I. Sidarouss, *Patrum orationes „de Oecumenismo in genere”*, s. 541–542.

¹³ E. Hamvas, tamże, s. 678. Postawę Kościoła węgierskiego wobec Żydów podczas wojny omawia P. Blet, *Pius XII i druga wojna światowa w tajnych archiwach watykańskich*, Katowice 2000, s. 277–303.

ale także stosując najbardziej bezbożne, niesprawiedliwe prawa”. W schemacie dokumentu znajdowały się słowa, że Kościół „surowo odrzuca krzywdy wyrządzone ludziom gdziekolwiek, tak tym bardziej jeszcze po matczynemu głęboko opłakuje i potępia nienawiść i prześladowania, jakie były skierowane przeciwko Żydom zarówno w przeszłości, jak i w czasach obecnych”¹⁴. Według biskupa z Litwy, Sobór prosi niemal o wybaczenie prześladowań, niezależnie od tego kiedy zostały popełnione. W dokumencie należałoby wyjaśnić, że prześladowań mających miejsce w czasach współczesnych dopuścili się ludzie, którzy wyrzekli się chrześcijaństwa. Litwin nie miał jednak na myśli zbrodni nazistowskich. W swojej wypowiedzi dodaje, że współczesne prześladowania popełnione zostały za pośrednictwem łóż masońskich i organizacji marksistowskich, w skład których wchodzi również Żydzi. Bywa niekiedy, tłumaczył Brizgis, że chrześcijanin, który został zmuszony do porzucenia swojej wiary, moralnie okaleczony, zwraca się przeciwko własnym oprawcom. Z tego też powodu Sobór powinien rozważyć propozycję wezwania chrześcijan i Żydów do powstrzymania się od działalności ateistycznej i antychrześcijańskiej¹⁵.

Wspomnijmy jeszcze dwie wypowiedzi: Frane Franiča, biskupa Splitu-Makaraska oraz Alessadro Scandara, koptyjskiego biskupa Assiut. Pierwszy z nich przekonywał, że Żydzi ponoszą odpowiedzialność za śmierć Syna Bożego. Z tego właśnie powodu cierpieli i doznawali strasznych cierpień. Jest prawdą, że czynów tych dopuścili się ludzie niesprawiedliwi. Zostali oni jednak usposobieni do takiego postępowania przez Boga¹⁶. Scandar, podobnie jak Franič, uważał, że wszystkie nieszczęścia jakich doznali Żydzi wynikają z faktu, że odrzucili oni Chrystusa i wydali Go na ukrzyżowanie. Drugim powodem ich złego losu jest wyznawany przez Żydów faryzeizm, o którym można przeczytać w Talmudzie. Przez całe wieki byli i pozostają wrogami Chrystusa i chrześcijan. Jedynym ratunkiem dla Żydów, według Scandara, jest okazywanie przez nich szacunku dla tego wszystkiego, co nie jest żydowskie. Postawa taka pozwoli Żydom dostrzec miłość i heroizm chrześcijan, które emanują z krzyża¹⁷.

Nie wszystkie jednak wypowiedzi z tego okresu są nieprzychylnie Żydom. Biskupi z południa Francji uważali, że zadaniem dokumentu soborowego jest przypomnienie chrześcijanom o miłosiernej postawie Chrystusa wobec swojego ludu. Wielu z nich nie okazuje jednak miłości do Żydów. Z tego też powodu Sobór powinien ich upomnieć, aby wyzbyli się błędnego nauczania i wrogich uczuć do ludu

¹⁴ *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos, Acta Synodalia*, vol. II, pars V, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1973, s. 432. Polski przekład podaje G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 154–155.

¹⁵ V. Brizgys, *Animadversiones scripto exhibitae quoad cap. I schematis „de Oecumenismo”*, *Acta Synodalia*, vol. II, pars VI, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1973, s. 104–105.

¹⁶ F. Franič, tamże, s. 660.

¹⁷ A. Scandar, *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema „de Oecumenismo” ante diem 21 maii 1964*, s. 803–804.

żydowskiego. Ponadto należy pamiętać, że Żydzi wielokrotnie byli traktowani przez chrześcijan w sposób niesprawiedliwy, prześladowani, nawet przez władze kościelne. Biskupi postulowali, aby Sobór potępił antyżydowskie postawy dla przeciwdziałania ich nawrotowi. Twierdzili, że jest wielu chrześcijan, którzy kierują się uprzedzeniami w stosunku do Żydów, ponieważ w sposób błędny interpretują fakty religijne, uważając lud żydowski za „naród bogobójców” lub „naród wyklęty”¹⁸.

Schemat dokumentu o Żydach został poprawiony w przerwie między trzecią a czwartą sesją soborową. Nowy projekt, nieznacznie poszerzony o wyznawców innych religii, szczególnie o islam, przedstawiony został przez przewodniczącego Sekretariatu 25 września 1964 r.¹⁹ Zwróćmy uwagę w jaki sposób potępiono wrogie postawy wobec Żydów. Po przypomnieniu, że chrześcijanie przyjęli od Żydów religijne dziedzictwo oraz wezwaniu do wzajemnego dialogu schemat deklaracji mówił, że Sobór, tak jak „surowo odrzuca krzywdy wyrządzone ludziom gdziekolwiek, tak też głęboko opłakuje i potępia nienawiść i obelgi, jakie były skierowane przeciwko Żydom”. W projekcie apelowano, aby kaznodzieje „nie czynili nic takiego, co mogłoby odstręczać umysły od Żydów”²⁰.

W dyskusji, która odbyła się w auli soborowej 28 i 29 września 1964 r., Ojcowie wielokrotnie powracali do relacji chrześcijańsko-żydowskich. Zagadnienie to było często poruszane podczas omawiania problemu odpowiedzialności za śmierć Chrystusa. Ogólnie, wypowiedzi biskupów można podzielić na kilka grup. Pierwszą z nich stanowią ci, którzy twierdzili, że chrześcijanie w przeszłości prześladowali Żydów.

Wspominany powyżej Bea zauważył, iż w historii różnych narodów możemy odnaleźć liczne przykłady, kiedy to chrześcijanie przekonani, że Żydzi ponosząc winę za zabicie Syna Bożego, są przeklęci i odrzuceni przez Boga. Z tego powodu byli pogardzani, a nawet prześladowani²¹.

Richard Cushing, arcybiskup Bostonu, pytał, czy Sobór nie powinien z pokorą wyznać, że chrześcijanie w stosunku do Żydów nie postępowali jak prawdziwi i ufni wyznawcy Chrystusa. W dalszej wypowiedzi stwierdził: „Ileż oni wycierpieli w tym naszym stuleciu! Iluż zginęło z powodu obojętności i milczenia chrześcijan?” Zadaniem Soboru, mówił Cushing, jest w sposób uroczysty ogłosić, że chrześcijanie nie mają żadnego uzasadnienia, zarówno z perspektywy teolo-

¹⁸ *Episcopi Provinciarum Aquensis et Avenionensis et Dioecesium Massiliensis et Monoecensis, Acta Synodalia, Animadversiones scripto exhibitae circa schema decreti „de Oecumenismo” post diem 10 decembris 1963, ante diem 20 maii 1964, Acta Synodalia, vol. III, pars III, [w:] Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 768–769.*

¹⁹ Na temat kwestii islamu na Soborze Watykańskim II zob.: G. Ignatowski, *Problem islamu na Soborze Watykańskim II*, [w:] *Idźcie i nauczajcie. Wyzwania ewangelizacyjne dzisiaj*, G. Noszczyk (red.), Katowice–Sosnowiec 2004, s. 131–143.

²⁰ *Declaratio altera. De Iudaeis et de non christianis, Acta Synodalia, vol. III, pars II, [w:] Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 328.* Polski przekład podaje G. Ignatowski, *Kościół wobec...*, s. 156.

²¹ A. Bea, *Relatio super declarationem de Iudaeis et de non-christianis, Acta Synodalia, vol. III, pars II, [w:] Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 559.*

gicznej, jak i historycznej, aby popełniać czyny niesprawiedliwe i prześladowania, okazywać nienawiść „przeciwko naszym żydowskim braciom”. Deklaracja powinna upominać tych wszystkich, którzy usiłują usprawiedliwiać wrogie postawy, także prześladowania, odwołując się do chrześcijańskiego nauczania, szczególnie dotyczącego odpowiedzialności za śmierć Zbawiciela. Projekt dokumentu mówił o wspólnym dziedzictwie. Arcybiskup Bostonu postulował, aby Sobór ogłosił, że chrześcijanie mają okazywać z tego powodu Żydom „wyjątkowy szacunek i szczególną miłość”. Cushing przypomniał również, że dopiero w ostatnich czasach chrześcijanie zaczęli występować przeciwko postawom antyżydowskim. Z tego powodu Sobór powinien w sposób pokorny zabrać głos w kwestii żydowskiej²².

Franz König, arcybiskup Wiednia, dopominał się, aby chrześcijanie zmienili postępowanie wobec Żydów, które wynika nie tylko ze złych zamiarów, lecz również z błędnej interpretacji Pisma Świętego²³. Joseph Ritter, arcybiskup Saint Louis, przypominał, że chrześcijanie w ciągu wieków w sposób niewłaściwy i niesprawiedliwy postępowali w relacjach z Żydami. Ich postawa nie ograniczała się jedynie do czynów, lecz dotyczyła także błędnego nauczania, a świadectwem tego są dokumenty kościelne. Owo niewłaściwe nauczanie dotyczy szczególnie przedstawiania zagadnienia męki i śmierci Chrystusa, określania Żydów za pomocą terminów „naród bogobójców”, lud „opuszczony” przez Boga i „wiarołomny”²⁴. Wspominany już Pocock ogólnie domagał się, aby deklaracja potępiła i wyraziła ubolewanie z powodu prześladowań lub dyskryminacji na tle religijnym lub rasistowskim, których Żydzi doznawali zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych²⁵.

Niezmiernie stanowcza jest wypowiedź Franjo Šepera – arcybiskupa Zagrzebia. Domagając się bardziej zdecydowanego potępienia przez Sobór wrogich postaw antyżydowskich, podkreślał, że Kościół nie może pozostać obojętny wobec prześladowań jakich doznali Żydzi, szczególnie w czasach współczesnych. Zwracając się do uczestników obrad soborowych wspominał, iż są w auli osoby, które znają z własnego doświadczenia i dlatego mogą zaświadczyć, jak wiele krzywd wycierpieli Żydzi tylko dlatego, że należeli do „narodu izraelskiego”. Šeper zaznaczył również, że prześladowania Żydów w przeszłości były niekiedy usprawiedliwiane przez nauczanie chrześcijańskie²⁶.

²² R. I. Cushing, *Patrum orationes. Declaratio altera „de Iudaeis et de non-christianis*, tamże, s. 593–594.

²³ F. König, tamże, s. 595. Stosunek arcybiskupa Wiednia do Żydów dobrze prezentuje publikacja: *Żydzi i chrześcijanie jedną mają przyszłość. Z kardynałem Franzem Königiem i Ernestem Ludwigiem Ehrlichem rozmawia Bernhard Moosbrugger*, Kraków 2001. Ehrlich jest europejskim dyrektorem Ligi przeciw Zniesławianiu Żydów B'nai B'rith.

²⁴ I. Ritter, *Patrum orationes. Declaratio altera „de Iudaeis et de non-christianis*, s. 599.

²⁵ P. Pocock, tamże, s. 602.

²⁶ F. Šeper, *Patrum orationes „de Iudaeis et non-christianis”*, *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1974, s. 13.

Sergio Méndez Arceo, biskup meksykańskiego Cuernavaca, przypomniał, że z historii Kościoła dowiadujemy się o krzywdach wyrządzonych Żydom przez chrześcijan różnych wyznań, które wynikały nie tylko z bardzo błędnej interpretacji Objawienia, lecz także z faktu, iż zapominano o prawie, sprawiedliwości i miłości. Biskup z Meksyku zwrócił uwagę na następujące fragmenty Pisma św.: Mt 24,2 i par., Mt 27,25; Rz 9,22. Arceo domagał się potępienia postaw antyżydowskich, szczególnie tych, które popełnili chrześcijanie opierając swoje stanowisko na religijnych uprzedzeniach. Stwierdził nawet, że nie powinno być dla Kościoła ciężarem uznanie, że chrześcijanie postępowali w tak niesprawiedliwy sposób. Dodajmy jeszcze, że Arceo był przekonany, iż taka postawa przyczyni się do uznania przez Żydów czystych intencji chrześcijan, a w konsekwencji do ich nawrócenia. Twierdził więc, że „Kościół powinien w matczynym duchu opłakiwać i potępiać nienawiść i prześladowania skierowane przeciwko Żydom [...], szczególnie te, które w jakikolwiek sposób zostały zadane przez chrześcijan”²⁷.

Simon Hoa Nguyen-van Hien, biskup Đr Lat (Wietnam), wskazując na konieczność dokonania pewnych zmian w deklaracji, uważał, iż wyraźne wyznanie przez Sobór winy za postawy antyżydowskie chrześcijan z przeszłości i okazanie za nie dezaprobaty, wzbudzi wśród Żydów poczucie wdzięczności i zaufania²⁸. Również Patrick O’Boyle, arcybiskup Waszyngtonu, proponował, aby w deklaracji znalazł się akt pokory i uniżenia za postawę chrześcijan wobec Żydów. Prawdziwy dokument dotyczący Żydów nie może pominąć faktu, że pewni chrześcijanie zadawali cierpienia członkom narodu żydowskiego. Najlepszym sposobem okazania miłości Żydom będzie, według arcybiskupa Waszyngtonu, prośba, aby przebaczyli takie antyżydowskie wystąpienia²⁹.

Stephen Leven, biskup z Sao Antonio, występujący w imieniu biskupów ze Stanów Zjednoczonych, uważał, że wszelkie wystąpienia chrześcijan i popełnione przez nich zbrodnie na Żydach wynikały z przekonania, że naród żydowski ponosi odpowiedzialność za „bogobójstwo”, czyli zabicie Syna Bożego. Należy więc potępić wszystkie tego typu oskarżenia i usunąć je z języka chrześcijańskiego³⁰. Nie możemy do końca zgodzić się z danymi podanymi przez kolejnego biskupa, Johna Carmela Heenana – arcybiskupa Westminster. Jego wypowiedź wymaga jednak szczególnej uwagi, ponieważ odnajdujemy w niej pewną polemikę z Levenem. Arcybiskup Westminster przypomniał, że w czasach współczesnych, a więc w okresie panowania nazistów, Żydom wyrządzone zostały niehumanitarne krzywdy. Faktycznie, chrześcijanie uważali, iż wszyscy Żydzi ponoszą odpowiedzialność za śmierć Chrystusa. Nie można jednak twierdzić, ponieważ

²⁷ S.M. Arceo, tamże, s. 18-19. Na temat Mt 27,25 zob.: W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 2(1990), s. 222–241.

²⁸ S.H. Nguyen-van Hien, *Patrum orationes „de Iudaeis et non-christianis”*, s. 24.

²⁹ P.A. O’Boyle, tamże, s. 41.

³⁰ S. Leven, tamże, s. 31.

byłoby to niesprawiedliwe – mówił Hweenan – że wszyscy chrześcijanie europejscy ponoszą winę za zamordowanie w naszych czasach sześciuset tysięcy (*sexcentorum millium*) Żydów w Niemczech i w Polsce³¹.

Najbardziej zdecydowane jest wystąpienie Léona-Arthura Elchingera, biskupa ze Strasburga. Stwierdził, że musimy pamiętać, iż nie tylko w dwudziestym wieku, ale także w przeszłości, chrześcijanie – określani przez biskupa Strasburga jako synowie Kościoła – popełniali wobec Żydów niegodne czyny. Możemy uznać za przejaw uzurpacji, że owi chrześcijanie przekonywali, iż występują w imieniu Kościoła. Elchinger mówił dalej o zniewagach i prześladowaniach, jakich doznali w historii Żydzi, wymienił więc zniewalanie ich sumień, nawracanie siłą. W końcu, mówił dalej biskup, nie powinniśmy zaprzeczać, że aż po lata ostatnie zbyt często przedstawiano ich w nieprzychylnym świetle, zarówno przepowiadając Ewangelię, jak i nauczając katechezy. Czy w takim razie Sobór – występujący w imieniu licznej grupy chrześcijan i czerpiący natchnienie z Ewangelii – nie powinien poprosić Żydów o przebaczenie za popełnione zło i niesprawiedliwość. Oczywiście, kontynuował Elchinger, Żydzi także dopuszczali się zła i błędzili. Ewangelia Jezusa Chrystusa wymaga jednak od nas, abyśmy wyznawali nasze grzechy i nie czekali na takie same gesty ze strony Żydów. Ponadto, jest obowiązkiem i zadaniem Soboru wykorzenić z katechezy wszelkie błędne nauczanie o Żydach, szczególnie oskarżenie o „bogobójstwo”³².

Na tle powyższych wystąpień – zdecydowanych i wyraźnych, w sposób stonowany brzmiały wypowiedzi biskupów niemieckich. Rudolf Graber, biskup Ratyzbony, przypomniał słowa Jacquesa Maritaina: „Izrael jest Jezusem pośród narodów, a żydowska diaspora wśród chrześcijan jest długą drogą cierpienia”³³. W imieniu biskupów niemieckich przemawiał Franz Hengsbach, biskup Essen. Wyraził on zadowolenie z powodu podjętych przez Sobór prac nad deklaracją, ponieważ biskupi niemieccy są świadomi największych win „których dopuszczono się wobec Żydów w imieniu naszego narodu”³⁴.

Drugą grupę stanowią biskupi, którzy wspominając krzywdy i cierpienia zadane Żydom w przeszłości, nie twierdzili jednak wprost, że prześladowcami byli chrześcijanie. Jules Deam, biskup Antwerpii, poparł tych chrześcijan, którzy w duchu miłości usiłują nawiązać i podtrzymać dobre stosunki między katolikami i członkami narodu żydowskiego. Potępiał wszystkie krzywdy, a więc przejawy

³¹ I.C. Heenan, tamże, s. 39.

³² A. Elchinger, tamże, s. 28. Francuski przekład wystąpienia Elchingera znajduje się w publikacji *Les Églises devant le judaïsme. Documents Officiels 1948-1978*, red. M.T. Hoch, B. Dupuy, Paris 1980, s. 345–349.

³³ R. Graber, *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema „de Iudaeis et de non christianis”*, *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1974, s. 167. Stosunek Maritaina do kwestii żydowskiej prezentują jego publikacje: *Le mystère d'Israël et autres essais*, Paris 1965; *De l'Église du Christ*, Paris 1975; *L'impossible antisémitisme*, Paris 1994.

³⁴ F. Hengsbach, *Animadversiones scripto...*, s. 169.

nienawiści, prześladowania, pogromy, zabójstwa i zbrodnie, które popełnione zostały na Żydach z powodu pochodzenia lub wyznawanej religii. Wyraził także nadzieję, że ustaną one w przyszłości³⁵.

Edmund Nowicki, biskup Gdańska, przemawiając w imieniu biskupów polskich, którzy postulowali dokonanie pewnych zmian w tekście, stwierdził, że ogromne krzywdy i okrucieństwa, jakie zadane zostały narodowi żydowskiemu „w naszych czasach i na naszych oczach [...] napawają nas ogromnym smutkiem”. Wydarzenia te sprawiły, że zmieniła się postawa chrześcijan „do narodu żydowskiego, dzięki głęboko współczującej miłości chrześcijańskiej”³⁶.

Zwróćmy teraz uwagę na wypowiedzi kilku biskupów domagających się dokonania korekt w schemacie deklaracji. Przypomnijmy, iż w projekcie napisano, że Sobór „surowo odrzuca krzywdy wyrządzone ludziom gdziekolwiek” [...], głęboko opłakuje i potępia nienawiść i obelgi, jakie były skierowane przeciwko Żydom”. Sobór apelował również, aby kaznodzieje nie odstręczali umysłów chrześcijan od Żydów. Arcybiskup Bolonii, Giacomo Lercaro uznał, że termin „obelgi” (*vexationes*) jest zbyt łagodnym określeniem na opisanie czynów popełnionych wobec Żydów w przeszłości, a szczególnie w czasach współczesnych³⁷.

Paul Émile Léger, arcybiskup Montrealu, uważał, że powodem potępienia wrogich postaw w stosunku do Żydów nie powinny być tylko ogólne przekonania. Kościół powinien je potępić, ponieważ – mówił arcybiskup Mediolanu – św. Paweł stwierdza, że Żydzi „gdy jednak chodzi o wybranie, są oni – ze względu na praojców – umiłowani [...], bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne (Rz 11, 28-29)”. Sobór powinien potępić prześladowania Żydów, które pochodzą z fałszywej filozofii lub błędnie interpretowanych prawd chrześcijańskich³⁸.

Albert Gregory Meyer, arcybiskup Chicago, proponował, aby w sposób jaśniejszy wyartykułowano powód, dla którego Kościół potępia prześladowania Żydów. Należy wyraźnie – twierdził Meyer – zwrócić uwagę na ogromną moc i liczbę krzywd wyrządzonych Żydom w przeszłości³⁹. Pieter Antoon Nierman z Groningen, przedstawił nową propozycję tekstu, stwierdzającą, że Sobór „potępia nienawiść i prześladowania skierowane przeciw Żydom opłakując krzywdy wyrządzone temu ludowi, niegdyś wybranemu i uwielbionemu przez Boga jako „święty korzeń” (Rz 11, 16)”. Nierman uważał, że przedstawiony przez niego tekst zwraca uwagę na obelgi i zniewagi wyrządzone wszystkim ludziom w ogólności oraz wyróżnia krzywdy, jakich doznali Żydzi w przeszłości⁴⁰.

³⁵ I. Deam, *Patrum orationes...*, s. 605.

³⁶ E. Nowicki, *Patrum orationes „de Iudaeis et non-christianis”*, s. 22–23.

³⁷ I. Lercaro, *Patrum orationes...*, s. 589.

³⁸ P.A. Léger, tamże, s. 590. Na temat wybrania Izraela pisze M. Czajkowski, *Co nas łączy? ABC relacji chrześcijańsko-żydowskich*, Warszawa 2003.

³⁹ A.G. Meyer, *Patrum orationes...*, s. 597.

⁴⁰ P. Nierman, tamże, s. 604.

Cytowany już Pocock prosił, aby w deklaracji potępiono i wyrażono ubolewanie z powodu prześladowań lub dyskryminacji Żydów na tle religijnym lub rasowym, z którymi spotykają się również w naszych czasach⁴¹. Joseph Shehan, arcybiskup Baltimore, przemawiając w imieniu niemal wszystkich biskupów z USA, zaproponował, aby zamiast łagodnego stwierdzenia „odstręczać umysły od Żydów” w tekście znalazło się bardziej zdecydowane stwierdzenie „zrodzić nienawiść lub pogardę wobec Żydów”. Obecny tekst, argumentował Shehan jest bardzo słaby. Nie oddaje do końca przekonań ani złej woli ludzi, którzy przez wieki, a zwłaszcza w tym stuleciu dopuszczali się wobec Żydów strasznych zbrodni⁴².

Chcąc przedstawić w pełnej perspektywie poglądy, jakie mieli biskupi na relacje chrześcijańsko-żydowskie należy zwrócić również uwagę na kilka innych wypowiedzi. Ernesto Ruffini – arcybiskup Palermo – uważał, iż Sobór powinien zwrócić się do Żydów, aby mając na uwadze okazaną im w deklaracji miłość, odwzajemnili się w taki sam sposób katolikom. Są oni bowiem, twierdził arcybiskup, wrogo nastawieni do chrześcijaństwa, wspierają potępioną przez Kościół masonerię. Podczas drugiej wojny światowej, mówił Ruffini, Kościół dał wiele przykładów świadczących o miłości do Żydów, chronił wielu z nich przed deportacjami, a w konsekwencji przed śmiercią. Arcybiskup Palermo przypomniał również, że wyrazy wdzięczności dla Stolicy Apostolskiej za postawę z okresu wojny okazał najwyższy rabin Rzymu⁴³.

Arcybiskup Lourenço Marques w Mozambiku Custódio Alvim Pereira, okazując dużą dezaprobatę dla dokumentu, prosił o dodanie wezwania, aby Żydzi oraz wyznawcy innych religii nie żywili nienawiści do katolików⁴⁴. Maroniski biskup Sarba (Liban), Michael Doumitha przypominał, że Sobór pragnie, aby w przyszłości unikano nienawiści i okazywania wrogich postaw wobec Żydów ze względów religijnych. Deklaracja nie powinna więc wspominać w sposób szczególny o Żydach, ponieważ zasługują oni na taką samą troskę, jak inne narody. Dopuszczając się czynów niesprawiedliwych, sami mogą przyczyniać się do okazywania im wrogich postaw⁴⁵. Biskup Chiusi-Pienza we Włoszech, Carlo Baldini uznał, iż Sobór słusznie potępia w deklaracji najsroższe prześladowania, jakich doznali Żydzi podczas prześladowań rasistowskich, które miały miejsce za panowania

⁴¹ P. Pocock, tamże, s. 602.

⁴² L. I. Shehan, *Patrum orationes „de Iudaeis et non-christianis”*, s. 46.

⁴³ E. Ruffini, *Patrum orationes. Declaratio altera „de Iudaeis et de non-christianis”*, s. 586. Wielki rabin Rzymu, Israel Zolli uczynił to podczas audiencji otrzymanej 25 lipca 1944 r. Zaznaczmy, że 17 lutego 1945 r., Zolli przyjął chrzest. Decyzja rabina wynikała z życzliwej postawy Piusa XII wobec Żydów podczas drugiej wojny światowej. Zob.: M. Horoszewicz, *Przez dwa milenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 259–260.

⁴⁴ C.A. Pereira, *Animadversiones scripto...*, s. 158.

⁴⁵ M. Doumith, tamże, s. 163.

niemieckich nazistów. Problem jednak w tym, że porównał on niemiecki rasizm z ruchem syjonistycznym⁴⁶.

Podsumowując nakreśloną powyżej dyskusję, członkowie Sekretariatu ds. Jedności napisali, że niektórzy Ojcowie prosili, aby Sobór dokonał wyznania win popełnionych przez chrześcijan wobec Żydów. Inni biskupi, jak podaje Sekretariat, uważali, iż tekst deklaracji powinien być bardziej umiarkowany. Wielu Ojców, porównując pierwszą i drugą wersję deklaracji, uważało, że lepsza była wersja przedstawiona w 1963 r. Prześladowania Żydów zostały w tym projekcie potępione w sposób dużo bardziej zdecydowany⁴⁷.

Jeszcze podczas trzeciej sesji soborowej tekst deklaracji został poprawiony. 18 listopada 1964 r. Ojcowie otrzymali poprawiony schemat. W obecnej więc, trzeciej już redakcji dokumentu, czytamy w komentarzu Sekretariatu, wykorzystano sformułowania zawarte w pierwszym projekcie⁴⁸. Faktycznie, w zaproponowanym przez Sekretariat tekście, który przyjęty został przez Sobór 20 listopada 1964 r., Kościół – wskazując na wspólne duchowe dziedzictwo, zachęcając do wzajemnego poznania i poszanowania – odrzuca „krzywdy wyrządzone ludziom gdziekolwiek [...], pamiętając o wspólnym dziedzictwie, głęboko opłakuje i potępia nienawiść i prześladowania, jakie były skierowane przeciwko Żydom zarówno w przeszłości, jak i w czasach obecnych”⁴⁹.

Czy w takim razie Sobór nie potępił chrześcijańskich, antyżydowskich postaw? Zauważmy więc, że w przerwie między trzecią a czwartą sesją soborową Sekretariat pracował w dalszym ciągu nad przyjętym już tekstem dokumentu, a Ojcowie przysyłali propozycje kolejnych zmian. Niektórzy biskupi domagali się potępienia nie tylko prześladowań fizycznych i moralnych, jakich doznali w przeszłości Żydzi, lecz również wyrządzonych im krzywd ekonomicznych. Argumentowali, że w przeszłości miały one miejsce. Prośba ta nie została jednak przyjęta przez Sekretariat. Inne propozycje zmian wynikały z troski, aby dokument soborowy nie został odczytany w sposób polityczny, ponieważ obawiano się gwałtownych protestów ze strony krajów arabskich. Pewni Ojcowie, zaznaczając, iż do wystąpienia antyżydowskich dochodziło w przeszłości, proponowali potępienie aktów skierowanych wobec Żydów, „szczególnie tych, które wyrządzone zostały przez chrześcijan” albo „z powodu kultu lub religii”. Inni biskupi proponowali sformułowania natury ogólnej, w których Sobór stwierdzałby, że kierując się powszechnym braterstwem, odrzuca wszelkie prześladowania i niesprawiedliwości skierowane przeciwko wszystkim ludziom. Sekretariat chcąc uniknąć jakichkolwiek politycznych interpretacji mogących wynikać z potępienia antysemityzmu – czytamy

46 C. Baldini, tamże, s. 159.

47 *Relatio de emendationibus, Acta Synodalia*, vol. III, pars VIII, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1974, s. 648.

48 Tamże.

49 *Schema Declarationis de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas, Acta Synodalia*, vol. IV, pars IV, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1977, s. 659.

w oficjalnym komentarzu – zaznaczył, iż piętnując wrogie postawy wobec Żydów kieruje się wyłącznie chrześcijańską miłością. W tym samym celu wskazuje, że potępia wszelkie prześladowania, zarówno te z czasów współczesnych, jak i z przeszłości⁵⁰.

Deklaracja została uchwalona 28 października 1965 r. W ostateczności tekst dokumentu brzmi: „Kościół, który odrzuca wszelkie prześladowania zwrócone przeciwko jakimkolwiek ludziom, pomnąc na wspólne dziedzictwo z Żydami, nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej głęboko opłakuje akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez jakichkolwiek ludzi kierowane były przeciwko Żydom”⁵¹. Komentarza wymaga znaczenie terminu „antysemityzm”, który znalazł się dopiero w ostatniej wersji deklaracji. Za pomocą tego określenia Sobór potępił przede wszystkim antyżydowskie uprzedzenia, które wynikały z przekonań chrześcijan, iż Żydzi, jako ogół ponoszą dziedziczną odpowiedzialność za śmierć Chrystusa⁵². Możemy więc powiedzieć, że już w 1965 r. Sobór zdystansował się od antyżydowskich postaw, które były okazywane przez chrześcijan. Niektórzy Ojcowie domagali się, aby Kościół okazał akt skruchy za antyżydowskie postawy katolików. Dokonany on został w sposób jednoznaczny dopiero trzydzieści pięć lat później.

THE CHRISTIAN-JEWISH RELATIONS ACCORDING TO THE STATEMENTS OF THE FATHERS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL AND OF THE DECLARATION OF *NOSTRA AETATE* NO 4

Summary

The one of the important problems in the Catholic-Jewish dialogue is the evaluation of the common history. The Jews contend that for centuries the Christians had persecuted members of their nation and their religious convictions through the Church legislation and its implementation in their daily lives. In the official dialogue the Catholics usually acknowledge that the numerous of their laws were hostile to the Jewish people but they also indicate certain periods of the harmonious co-existence. The article presents the different opinions of the Councilar Fathers on the subject of the common relations in the history and

⁵⁰ *Expensio modorum*, tamże, s. 711.

⁵¹ *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, *Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, [w:] *Typis Polyglottis Vaticanis* 1978, s. 619. Por. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* nr 4, s. 336.

⁵² G. Ignatowski, *Pojęcie antysemityzmu w deklaracji „Nostra aetate”*, „*Studia Oecumenica*” 2004, nr 4, s. 121–131.

the attitude of the Secretariat for the Promoting of Christian Unity the members of which had been responsible for the preparation of the declaration on the Jewish people. Eventually the author of the article mentions that the term “anti-Semitism”, as used in the declaration, means, first of all the anti-Jewish ideas and actions of Christians, which had been inspired by the fallacious (based on error) religious teachings. By rejecting the anti-Semitism the Council condemned the attitudes of the Christians who had persecuted the Jews in the common history.

Ks. Jan Górecki
Katowice

ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ GRZESZNIKÓW

W roku 2005 mija 40 lat od zakończenia II Soboru Watykańskiego. Warto więc u progu 2006 roku dokonać refleksji teologicznej nad „Kościołem grzeszników”¹.

Karl Rahner w latach pięćdziesiątych XX w. wydał broszurkę „Kirche der Sünder” „Kościół grzeszników”. W pewnej mierze zdystansował się wobec treści tej broszurki papież Pius XII. Zaś Yves Congar stwierdzał, że mówienie o Kościele grzeszników jest teologicznie poprawne. Natomiast błędne byłoby sformułowanie, że Kościół w swej istocie jest grzeszny. Kościół bowiem składa się z ludzi, a przed Bogiem wszyscy jesteśmy grzesznikami.

1. PROCES ZDOBYWCZY – ZBAWIENIE

Grzech jest niczym innym jak zakłóceniem przez człowieka fundamentalnej relacji między nim Bogiem². Człowiek powiedział Bogu „nie”, odszedł od Niego, zerwał osobową przyjaźń i szukał szczęścia poza Nim. Grzech osłabia dochodzenie do prawdy. Kościół jako konkretna rzeczywistość realna ma dochodzić do pełni prawdy na swoją miarę, chociaż Duch Święty i Chrystus posiadają pełnię prawdy³. Wypływa stąd ciekawa dialektyka: Kościół posiadający prawdę dąży do Prawdy. *Chrystus jest obecny w swoim Kościele a my pielgrzymujemy do Chrystusa (in parusione)*. W efekcie Kościół jest tajemnicą, gdyż obecny jest w Nim Bóg⁴.

¹ Oto soborowe określenia Kościoła: „Tak to cały Kościół okazuje się jako Lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” KK p. 4’; „Chrystus jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich” KK 8; „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*)” KK 14.

² Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s.149.

³ „Każda prawda, jakkolwiek głoszona, pochodzi od Ducha Świętego” (Ambroży) cyt. za: W. Kasper, *chrześcijaństwo* [w:] *Pięć wielkich religii świata. Hinduizm, buddyzm, islam, judaizm, chrześcijaństwo*, red. E. Brunner-Traut, przeł. J. Doktor, Warszawa 2002, s. 169.

⁴ *Die Kirche ist ein Geheimnis* [w:] *Katholischer Erwachsenen – Katechismus. Das Glaubens – Bekenntnis der Kirche. Herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz*, 4 Auflage, Bonn 1989, s. 271–272.

Słowo jest nie tylko informacją, ale jest narzędziem zbawczego działania doprowadzającym człowieka do zbawienia. Rolę słowa podkreśla patrystyka uważając słowo w sakramentach świętych za nośnik Ducha Świętego. Słowo reprezentuje czynnik Ducha Świętego – czynnik Boży. Karl Rahner twierdzi, że sakramenty stanowią zbawcze słowo Boże w najgłębszym skondensowaniu. Sakramenty to słowo Boże w swej największej intensywności. Sakramenty święte to najpełniejsza i skuteczna realizacja słowa. Przez słowo Boże przenosi się moc i skuteczność zbawcza. Słowo konstituuje sakrament.

Kościół jest podporządkowany Chrystusowi obecnemu w Nim. Tak jak Chrystus był posłany, tak Kościół ma być posłuszny Duchowi Świętemu. Kościół jest więc pośrednictwem „uzależnionym” od Chrystusa.

Proces zbawczy utożsamia się z samym zbawieniem. To jest wybawienie człowieka przez Boga z niewoli szatana, grzechu i śmierci. Biblijną aluzją do procesu zbawczego było wyzwolenie z niewoli Izraela. Zbawienie Boże zostało dokonane za pośrednictwem Chrystusa i Kościoła⁵. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem (1Tm 2,5). Tak więc proces zbawczy dokonuje się przez Chrystusa i Kościół⁶. Spotykając się z Chrystusem spotykamy się z Bogiem. Jeżeli jednocześnie się z Chrystusem to dokonuje się zbawienie. Spotkanie człowieka z Bogiem to otwarcie się i oddanie się Mu. Jeżeli potrafię się otworzyć znaczę, że jestem sobą. Spotkanie osób musi być wolne. Bóg staje przed człowiekiem, wzywając go do wolnego przyjęcia objawienia i do wolnego otwarcia się wobec Boga.

Zbawcze pośrednictwo Kościoła jest konieczne. Wynika to z woli samego Chrystusa. Chrystus chciał, by wyznawcy Go reprezentowali. Tam Chrystus w sposób widzialny nie staje przed ludźmi, ale daje Kościół. Kościół jest przedłużeniem

⁵ ks. Andrzej Zuberbier mówił o tej prawdzie wiary tak: „Sobór Watykański II nazywa Kościół sakramentem jedności wszystkich ludzi z Bogiem i między sobą (KK 1). Ta jedność jest czymś zrozumiałym, jeżeli się wierzy, że Bóg jest Stwórcą wszystkiego i wszystkich i że wszyscy ludzie, stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, są sobie braćmi. Jedność między ludźmi jest też powszechnie uznawana za istotne dobro, do którego trzeba zdecydowanie dążyć. Każdy grzech burzy tę jedność. Jest zwycięstwem miłości wiernej nad miłością do innych, a zarazem jest nieposłuszeństwem wobec Boga – dawcy przykazań. Zbawienie dokonane i ciągle dokonywane przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, jest przywracaniem burzonej przez grzech jedności ludzi z Bogiem i między sobą. Jezus Chrystus objawia, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, a wszyscy ludzie są braćmi. Domaga się miłości Boga i bliźniego jako jednej i niepodzielnej postawy. Miłości posuniętej aż do oddania życia za innych. Sam posłuszny Ojcu aż do śmierci, oddaje życie za nasze zbawienie, a zatem za wyzwolenie od grzechu i śmierci, za jedność, która, ma ostatecznie połączyć w Nim wszystkich ludzi z Bogiem i między sobą (J. 17).” [w:] A. Zuberbier, *Czy wiem w co wierzę*, Kielce 1992, s. 223–224. Na innym miejscu tenże teolog pisze: „Zbawienie każdego człowieka, choćby nigdy nie słyszał (lub nie słyszał przekonująco) o Jezusie Chrystusie, dokonuje się dzięki Jezusowi Chrystusowi. I dokonuje się dzięki Kościołowi, który w swoich wyznawcach jest ciągle obecnym znakiem zbawienia świata przez Jezusa Chrystusa”. Tamże, s. 222.

⁶ Por. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, przeł. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 62–63.

uwielbionego Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca⁷. Kościół ma być manifestacją uwielbionego Chrystusa.

Katolicy są wcieleni w Chrystusa. Oni mają ducha Chrystusowego a więc jest tu zaakcentowany związek nie tylko widzialny, ale i niewidzialny. O zbawieniu stanowi miłość i zgodność swojego postępowania z sumieniem. Dziś nie mówi się kto należy lub nie do Kościoła ale jaki ktoś ma związek z Kościołem i to przez nawrócenie z drogi zła⁸.

2. ŚWIĘTY, POKORNY KOŚCIÓŁ

W *Credo* wyznajemy naszą wiarę w „Święty pokorny Kościół... świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie...”. Może właśnie w kontekście świętości Kościoła należałoby rozpatrywać *mysterium iniquitatis* Kościoła.

Trzeba spojrzeć na Kościół obiektywnie, tj. uwzględnić dwa wektory z góry na dół – wektor łaski, obecności Boga i wektor grzechu, zła, nieprawości. Kościół może sobie urobić na tej podstawie istnienie dwóch Kościołów: jeden święty, a drugi grzeszny. Taki twór w ogóle nie istnieje i nie może istnieć. Jest tylko jeden Kościół Święty składający się z grzeszników. Karl Rahner we wspomnianej wyżej broszurce powiedział, że „Kościół jest tak przerażająco święty, że potrzebuje wciąż oczyszczenia”. Ojcowie Soboru Watykańskiego bez kozery mówili o Kościele jako o *casta meretrix* – czyli o czystej nierządnicy.

Świętość Kościoła to światłość zaś grzeszność jest biblijną „doliną śmierci”. Można też ten stan rzeczy porównać do funkcjonowania naczyń połączonych w fizyce. Dolewając do próbówki cieczy zwiększa się automatycznie poziom cieczy we wszystkich próbkach *et vice versa*.

Ale nade wszystko kryterium świętości Kościoła jest posłuszeństwo Bogu, postawa służebności i ubóstwa. Maryja jest Matką Kościoła i jako Matka uczy nas postawy służebnej, gdyż ona przez cały bieg życia służyła. Maryja jako pierwszy członek Kościoła spełnia wobec nas taką rolę, jaką spełnia matka względem dziecka: doprowadza do Boga Ojca przez Chrystusa. Ten, kto nie słucha najpierw Boga, ten nie ma światu nic do powiedzenia.

Można powiedzieć, że zagadnienie ubóstwa Kościoła stanowiło na Soborze prawdziwy *leitmotiv* wszystkich debat nad misterium Kościoła. Wielkie, a nieraz wstrząsające słowa padały szczególnie z ust Ojców soborowych rekrutujących się z określonych stref geograficznych (biskupi południowoamerykańscy, francuscy

⁷ Ed. Schillebeeckx powiada, że Kościół jest na tym świecie, ziemskim sakramentem uwielbionego Chrystusa. Por. Yves Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, przeł. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 65.

⁸ Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 148–149.

i walońsko-belgijscy, belgijscy a także kard. G. Lercaro). Przez posłuszeństwo dokonuje się odkupienie. Samo zaś posłuszeństwo jest też funkcją Kościoła⁹.

Ten ostatni oświadczył, że hierarchia kościelna (biskupi, kapłani, diakoni) mniej powinni ukazywać swe oblicze jako *potestas*, a więcej występować w roli służebności, diakonii¹⁰. Podobnie jak Chrystus, tak „i Kościół darzy miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się służyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi”¹¹.

Chrystus przez całe swoje życie służył ubogim. Kościół ma obrać ten sam styl tzn. ma dawać przykład ubóstwa i pokory i służyć ubogim, gdyż z istoty swej jest ubogi. Przez ubóstwo Kościół ma wypełniać świat Bogiem. Będąc prześladowanym, Kościół był mocą. Tak pojęty Kościół co do swej funkcji jest małym symbolicznym państwem mającym jednak wiele do powiedzenia.

Ubóstwo Kościoła wiąże się ze służbą ubogich. Ubóstwo i prześladowanie to jakby warunek dobrej funkcji Kościoła. Sobór Watykański II mówiąc o ciągłym nawracaniu i oczyszczaniu Kościoła, wraca często do tej podstawowej wizji, Kościoła ubogich, jak się Go określało na Soborze. Kościół jest więc powołany, by kroczyć drogą służby. Służba ubogim przez miłość czyli *caritas*, jest podstawową funkcją Kościoła, mocno wyartykułowaną na II Soborze Watykańskim.

Chrystus dokonał w ubóstwie i prześladowaniu zbawienia, stąd i Kościół ma spełniać swoją misję w ubóstwie i prześladowaniu. Ten Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit in Ecclesia Catholica*) w Kościele katolickim. Chrystus dokonał zbawienia, przez śmierć i zmartwychwstanie Kościół zaś udziela owoców zbawienia.

Jest oczywistą prawdą, że Kościół ma swój początek w Jezusie Chrystusie począwszy od tajemnicy Wcielenia. Piotr jako widzialna Głowa Kościoła towarzyszył Jezusowi. W starych modlitewnikach morawskich prawda ta jest uwidoczniiona na tytułowej rycinie. Obok krzyża Jezusowego stoją: Matka Boża, św. Jan, Maria Magdalena i św. Piotr z kluczami. Kościół towarzyszy swojej niewidzialnej Głowie przez całe życie Jezusa¹².

Z zagadnieniem tym wiąże się również kwestia wyzbycia się wszelkich postaci triumfalizmu. Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie odżegnuje się od wszystkich przejawów wyniosłości i paternalizmu. W tym kontekście trzeba jeszcze zacytować akapit: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia” (*Ecclesia... sancta simul et semper purificanda*)

⁹ Por. KK 3.

¹⁰ Por. E.H. Schillebeeckx, *Die Signatur des Zweiten Vaticanums. Rückblick auf die drei Sitzungsperioden*, Wien 1965, s. 126.

¹¹ KK 8.

¹² Por. *Katolický Kancyonál*⁸... opracowany przez Tomasza Fryčage, Brno 1835. Por. R. Rak, Wprowadzenie do książki pt. *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.* Wybór i komentarz R. Rak, *Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”*, Londyn 1987, s. 8.

podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”¹³. Ale nawrócenia nie można sprowadzić do prywatnej relacji z Jezusem. W rzeczywistości byłby to monolog. Nawrócenie, idąc tokiem myśli św. Pawła, ma być wejściem w „my” Kościoła, ma posiadać charakter eklezjalny¹⁴.

Arcybiskup Bejrutu J. Ziade na II Soborze Watykańskim, wygłosił znamienne wyznanie: Grzeszna sytuacja w jakiej ciągle znajduje się Kościół, uwidacznia się dobitnie w fakcie, że papież nie ma już swej siedziby w macierzystym Kościele jerozolimskim, ale w Rzymie. Fakt ten jest apokaliptycznym znakiem wygnania Kościoła, w którym to wygnaniu oczekuje Kościół wśród ucisku przyjscia Zmartwychwstałego, Żyje więc Kościół w oczekiwaniu, że grzech zostanie przezwyciężony, a zacznie się nowe, niebiańskie Jeruzalem¹⁵.

Biskup S. László (Eisenstadt, Austria) w dyskusji nad grzechem w Kościele wygłosił czteropunktowy apel:

a) nie wolno przemilczeć istnienia grzechu w świętym Kościele Bożym ani w jego hierarchii, równocześnie jednak należy mówić o chwale Kościoła.

b) akcentować wszędzie należy nie tylko jedność Kościoła z Chrystusem, ale również podkreślać trzeba z niemniejszym naciskiem dystans między Chrystusem a Kościołem pielgrzymującym i pokutującym,

c) wyraźnie powiedzieć należy, że Kościół podlega ustawicznej reformie,

d) wreszcie sobór winien złożyć oficjalne wyrażne wyznanie współodpowiedzialności i współwiny naszego Kościoła za rozłam w chrześcijaństwie¹⁶.

Z zadowoleniem stwierdzić należy, że wszystkim tym czterem punktom sobór dobitnie uczynił zadość.

3. GRZECHY PRZESZŁOŚCI KOŚCIOŁA

Kościół nie przemilczał grzechu, który spowodował Schizmę Wschodnią (1054) i Reformację (XVI w.).

Najazd Krzyżowców 17 lipca 1203 roku na Konstantynopol był postawieniem kropki nad „i”, gdy chodzi o rozłam w chrześcijaństwie. Jeszcze po 1054 roku spotykali się przy ołtarzu papież i patriarcha Konstantynopola. Natomiast najazd krzyżowców mieniących się chrześcijanami w Wielki Piątek na chrześcijan w Konstantynopolu dokonał formalnego rozłamu w chrześcijaństwie¹⁷.

¹³ KK 8; Por. B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 9–10.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 66.

¹⁵ *Väterreden über das Volk Gottes und die Laien*, [w:] *Vaticanium Secundum*, Leipzig 1965, II, s. 362.

¹⁶ *Väterreden zur theologie der Kirche*, [w:] tamże, s. 267.

¹⁷ Por. J. Kracik, *Powszechny, apostołski w historię wpisany*, Kraków 2005 s. 37 n. Temat ten podejmuje również praca zbiorowa zatytułowana *Sto punktów zapalnych w historii Kościoła*. Przeł. z francuskiego oryginału *Cent points chauds de L'histoire de l'Eglise* T. Szafrąński, Warszawa 2001.

Papieżem, który zmniejszył rozłam w Kościele był Jan Paweł II. Program zjednoczenia chrześcijan kontynuuje jego następca Benedykt XVI¹⁸.

Na Kościół trzeba spojrzeć dynamicznie, gdyż jako Wspólnota znajduje się On w drodze do niebieskiego Jeruzalem. „Kościół wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce, zwiastując krzyż Pana, aż przybędzie”¹⁹. Kościół jest w drodze, w zrywie, tak jak Izraelici przed wymarszem z niewoli egipskiej. Stąd Kościół nie może osiąść na laurach, usadowić się w konkretnym systemie społeczno-gospodarczym, politycznym, czy nawet w danej kulturze. Egzystując w drodze, Kościół wymaga permanentnej korekty, nieustannej reformy²⁰. Stąd *Ecclesia semper reformanda*. Jak tu nie przytoczyć słów soborowych: „Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół rozpatrywany jako ziemską i ludzką instytucją, wciąż potrzebuje”²¹. Sam wyraz „reforma” zelektryzował Ojców soborowych. Przywoływał im na pamięć reformację dr Marcina Lutra. Mimo początkowego zakwestionowania tego terminu, zwrot ostał się, gdyż Drugi Sobór Watykański był *de facto* soborem reform.

Teza Marcina Lutra o człowieku, który jest usprawiedliwiony przez łaskę w myśl Lutrowej zasady *simul iustus et peccator*, równocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem, jest koherentna z Konstytucją Dogmatyczną o Kościele w której w nr 8 czytamy: „A podczas gdy Chrystus, święty i niepokalany, nie znał grzechu, lecz przyszedł dla prześladowania jedynie za grzechy ludu, Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia,

„...Ostatecznym detonatorem stały się spory wewnętrzne w Konstantynopolu: pierwszy atak na miasto doprowadził do osadzenia na tronie syna Izaaka II jako Aleksego IV. Nie zdołał on jednak zrealizować żadnej ze swych obietnic, poza tym został zamordowany przez awanturnika Aleksego Morzuphlosa, który ogłosił się cesarzem jako Aleksey V i zobowiązał się wypędzić krzyżowców. W takiej sytuacji przywódcy krzyżowców doszli do przekonania, że jedynym ratunkiem dla nich jest polityka siły: postanowiono zaatakować miasto i dokonać podziału cesarstwa. Ów drugi atak zakończył się krwawą rzezią i rabunkiem, miejsca święte zostały sprofanowane, ludność wynarodowiona. „Dopuszciliście się odchylenia i sprowadziliście armię chrześcijańską z dobrej drogi na złą... Ci obrońcy Chrystusa, którzy mieli obrócić swe miecze przeciw niewiernym, skąpali je we krwi chrześcijańskiej. Nie mieli względu na religię, wiek czy płeć” – powiedział Innocenty III, a słowa te są wystarczającym potępieniem. Poza tym dokonując podziału cesarstwa bizantyńskiego, krzyżowcy zniszczyli ostatni szaniec świata chrześcijańskiego broniący przed atakami islamu. Również zainstalowanie się Kościoła łacińskiego na terytorium greckim nie mogło przynieść oczekiwanych rezultatów: nie można przywracać jedności chrześcijan na fundamencie gwałtu” [w:] *Sto punktów zapalnych w historii Kościoła*, dz. cyt. s. 123. O innej Europie kreowanej przez św. Bernarda z Clairvaux w kontekście wypraw krzyżowych pisze Andrzej Zieliński w rozprawie pt.: *Opat Krzyżowców – Święty Bernard*, Warszawa 2005.

¹⁸ Por. H.J. Fischer, *Benedykt XVI. Ein Porträt*, Herder–Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 163–168.

¹⁹ KK 8.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako Komunia*, red. S.O. Horn i Vinzenz Pfnür, Kraków 2005.

²¹ DE 6.

podejmuje ustawiczną pokutę i odnowienie swoje”²². Tak więc do Kościoła należą grzesznicy i nie odmawia się miejsca przy stole nikomu.

Można by mówić o Kościele, w którego strukturze jest złożona rzeczywistość, gdyż jest święty i ma uobecniać świętość. Ale patrząc na drugą stronę Kościół jako wspólnota ma zacząć proces nawrócenia od siebie. To Kościół potrzebuje oczyszczenia, a nie tylko grzesznicy. Jest święty i ciągle potrzebujący oczyszczenia. Odnowie i reformie poświęcony jest Dekret o Ekumenizmie 6. Ma to być nie tylko wewnętrzna odnowa, *metanoja*, ale także zmiana zewnętrznych uwarunkowań, form i struktur w Kościele, które czasem mogą spowalniać proces duchowej odnowy. Kościół wciąż tej reformy potrzebuje – *Ecclesia semper reformanda*. Ta reforma winna objąć także dziedziną obyczajów, zwyczajów a także pobożności ludowej. To jest też zadanie Kościoła w stosunku do samego siebie, czyli do procesu samobudowania, np. zniesienie rygorystycznych przepisów postu eucharystycznego. Cnota pokory m.in. warunkuje skuteczność odnowy Mistycznego Ciała Chrystusa. W Ewangelii Jezus opowiedział się za postawą celnika a nie faryzeusza.

Drugi Sobór Watykański zainspirował wspólnoty parafialne angażujące się społecznie. To zaangażowanie społeczne wynikało przede wszystkim z bolesnego doświadczenia uciśnionych, biednych, zepchniętych na margines życia społecznego. w tym kontekście zaczęto wypracowywać nowe modele przepowiadania orędzia ewangelicznego i naśladowania Chrystusa.

Do „ważniejszych błędów, a nawet grzechów naszych czasów” jak mówi *Gaudium et spes* w nr 43, należy zaliczyć rozdzwięk między życiem doczesnym a religijnym, wynikłym z teologii dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego²³.

4. EUCHARYSTIA ŹRÓDŁEM JEDNOŚCI Z BOGIEM I LUDŹMI

Przeciwieństwem grzechu w Kościele jest wiara, która jest niczym innym jak osobowym posłuszeństwem Chrystusowi. Oprócz wiary właściwą postawą chrześcijanina jest naśladowanie Jezusa Chrystusa. Nic też dziwnego, że po Ewangelii książka Tomasza a Kempis jest w dalszym ciągu na drugim miejscu.

²² KK 8.

²³ „Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale niemniej błędzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą tak się pogryźć w interesach ziemskich jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie podlega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną, a życiem codziennym występujący u wielu trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów” (*Gaudium et spes* nr 43). Szczegółowo temat przezwyciężania dualizmu natura – nadprzyrodzoność rozwiązuje A. Zuberbier w rozprawie: *Relacja natura – nadprzyrodzoność. W świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973.

Kościół w myśl ducha soborowego winien być *Eccelesia semper reformanda*, ale powinien być również *Eccelesią reformatą* czyli zreformowanym, mimo ewidentnych usterek, są w nim także świadectwa ludzi, którzy na serio zawierzili Chrystusowi i obrali radykalizm ewangeliczny.

Grzech powoduje rozbitcie, destrukcję Kościoła, zaś Eucharystia odnawia i buduje Kościół, wzmacnia naszą wiarę, nadzieję i miłość. Na Eucharystii uwiadcza się jedność wiernych z Chrystusem w Kościele. Chrystus przez Eucharystię chce zaprosić wszystkich do jedności²⁴. Jedność wokół Eucharystii to jest dynamiczno-eklezjologiczny znak²⁵. Ojcowie Kościoła mocno podkreślali, że Sakrament Eucharystii ciągle buduje Kościół. Nie wolno do Eucharystii podchodzić egoistycznie, jakby była ona środkiem jedynie własnego uświęcenia. Trzeba przyjąć postawę otwartą, dynamiczną w relacji do wiernych swoich braci i siostr, a także wobec całego świata, który określił Sobór Watykański II jako świat wartości ludzkich. Eucharystia jest zatem sakramentem budowania Kościoła, o ile Kościół pojmujemy jako wspólnotę zespoloną więzami wiary, nadziei i miłości, a nigdy jako instytucję prawną. Stałe działanie, tworzenie i budowanie się Kościoła, dokonuje się przez Chrystusa oraz tych, którzy są w Niego wszczepieni. „Beze mnie nic uczynić nie możecie”. Ten element dynamiczno – wspólnotowy jest mocno akcentowany w teologii protestanckiej. Przyjmując Eucharystię mamy być znakiem jedności dla całego świata i budować święty Kościół.

DIE HEILIGE KIRCHE DER SUNDER

Zusammenfassung

Im Credo der heiligen Messe bekennen wir: Ich glaube an die eine, heilige, allgemeine/katholische und apostolische Kirche. Es ist die eine heilige Kirche, obwohl sie Sünder umfaßt. Das II. Vatikanische Konzil ruft stets alle ihre Glieder zur Bekehrung auf. Der Satz *Eccelesia semper reformanda* und *reformata* bezieht sich nicht nur auf die Glieder des Volkes Gottes, sondern auch auf das Reformieren der Strukturen. Hilfe in diesem Prozeß ist Christus selbst und seine Worte, die in diesem Kontext ihre Aktualität nicht verlieren: Ohne mich könnt ihr nichts tun (Joh 15,5). Der Prozeß unserer Bekehrung das heißt, daß wir uns aufs Neue zu Gott und zu den Menschen wenden ist ein kontinuierlicher und ständiger Prozeß. Dieses dynamisch – gemeinschaftliches Element, das so sehr in der protestantischen Theologie betont wird, ist ein wesentliches Moment unserer metanoia.

²⁴ Szerzej na temat Eucharystii w dialogu ekumenicznym traktuje książka: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1978.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 132.

Im Bewußtsein die Sünden des Hasses und der Vernachlässigung der Vergangenheit habend, muß man sich aufs Neue auf den Weg der Nachahmung Jesu Christi begeben. Die Eucharistie ist die Quelle der Einheit mit Gott und den Menschen. Sie ist auch die Kraft und Inspiration für die Sendung der Christen in die Welt. Weder die Kirche, noch die Eucharistie sind ein Ziel für sich, sie sind für das Heil der Welt da. Deshalb soll man auch mit der Eucharistie die Sendung verbinden.

Der einen, nicht geteilten Kirche, hat der Herr seine größte Gabe, das Sakrament der ganzen Hingabe anvertraut. Die Eucharistie ist die größte Herausforderung zur Einheit der Christen. Das Gebet der Epiklese der Kirche ist nicht nur ein Flehen um die Wandlung der heiligen Gaben, aber auch um die Umwandlung und Einheit von uns selbst in der heiligen Kirche. Wir bitten demütig, daß der Heilige Geist uns alle, die wir den Leib und das Blut Christi empfangen, vereinige (Zweites Hochgebet)²⁶.

²⁶ Im Schott-Messbuch: Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und laß uns eins werden durch den Heiligen Geist.

Ks. Bogdan Biela
Katowice

ZNAKI I WYMAGANIA CZASU DLA RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE

Po Soborze Watykańskim II, nastąpił dynamiczny rozwój ruchów i stowarzyszeń w Kościele. Ten nowy dynamizm ruchów określony został jako „wiosna Kościoła”¹. Ta wiosna pojawiła się w dużej mierze w Kościele polskim dzięki Ruchowi Żywego Kościoła, który w latach 70. ubiegłego stulecia określił się jako Ruch Światło-Życie (RŚŻ). Dzieło to jest przede wszystkim zasługą ks. Franciszka Blachnickiego, który dzięki asymilacji dorobku Vaticanum II, studiom teologicznym oraz wręcz prorockiej intuicji duszpasterskiej, trafnie odczytał znaki i wyzwania czasu stojące przed Kościołem.

Ks. Blachnicki zastanawiając się jak RŚŻ może służyć budowaniu żywego Kościoła we wspólnotach lokalnych, wskazał na konkretne charyzmaty Ruchu: charyzmat Światło-Życie, czyli dar metody owocnego działania; charyzmat ewangelizacji – dar źródła i fundamentu; charyzmat „ewangelii wyzwolenia” – dar głoszenia z mocą; charyzmat katechumenatu – dar drogi formacji autentycznych chrześcijan we wspólnocie lokalnej; charyzmat liturgii – dar zrozumienia i przyjęcia odnowionej przez II Sobór Watykański liturgii jako źródła i szczytu życia Kościoła; charyzmat Chrystusa-Sługi i diakonii – dar drogi do budowania Kościoła wspólnoty i jedności wszystkich chrześcijan; charyzmat „domowego Kościoła – dar odnowy rodzinnego katechumenatu i rodziny jako „eklezzjoli”; charyzmat żywego Kościoła – dar *communio* jako syntezy eklezjologii Vaticanum II; charyzmat Niepokalanej, Matki Kościoła – dar tajemnicy Kościoła żywego i życiodajnego oraz charyzmat jedności – dar tajemnicy Ducha Świętego dla budowania Kościoła².

Czterdzieści lat po Soborze, trzeba zapytać, na ile w dzisiejszych warunkach RŚŻ spełnia jeszcze swoją rolę? Pozostaje także ciągle aktualne pytanie: Co robić,

¹ W przesłaniu Jana Pawła II do I Kongresu Ruchów Katolickich, który odbył się w 1994 r. w Warszawie, czytamy: „Niezwykły rozkwit ruchów i stowarzyszeń katolików świeckich w Kościele jest jednym z wielkich znaków czasu, który trzeba ciągle na nowo odczytać (...). Zwykło się mówić dzisiaj o nowej wiosnie zrzeszeń w Kościele (...). Jest to dar Ducha Świętego dla Kościoła w naszych czasach, którego nie wolno zmarnować. Dzisiaj odnowa Kościoła przebiega w znacznej mierze tą właśnie drogą” (zob. A. Schulz, *Wiosna Kościoła w Polsce*, [w:] A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 9).

² F. Blachnicki, *List z Boliwii*, [w:] tenże, *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1985, 69–75.

aby RŚŻ owocniej przyczynił się do odnowy Kościoła w Polsce w świetle impulsów duszpasterskich Vaticanum II oraz wyzwań współczesności?

1. RUCH ŚWIATŁO-ŻYCIE JAKO FORMA AUTOREALIZACJI EKLEZJALNEJ WSPÓLNOTY

Pragnąc stwierdzić aktualność i znaczenie dla Kościoła posiadanych przez dany ruch charyzmatów, trzeba spojrzeć na niego wpierw pod kątem eklezjalności. Chodzi więc o odpowiedź na pytanie: Czy w jego charyzmatach są obecne wszystkie cechy i istotne elementy niezbędne do budowania wspólnoty Kościoła? Czy w przyjętych celach, założeniach metodycznych i formacji buduje żywy Kościół?

Ogólnie mówiąc, ruchem eklezjalnym nazywamy taki, który stosując właściwe metody rozbudzania i pogłębiania wiary, w centrum swoich wysiłków i dążeń stawia sprawę osobistej relacji do Chrystusa w Duchu Świętym. Ta wspólnota wertykalna wyraża się jednocześnie we wspólnocie horyzontalnej, a więc w małych wspólnotach, w których członkowie w bezpośrednich, międzyosobowych relacjach mogą doświadczać środowiska żywej wiary i w których mogą przeżywać Kościół w kategoriach „my”. W oparciu o kryteria eklezjalności, stanowiących pewne minimum, do istotnych elementów takiej wspólnoty należą: słowo Boże, przeżywane jako aktualne wezwanie i zarazem norma dla życia, modlitwa – będąca odpowiedzią na to słowo, *metanoia* – będąca zarazem podstawową formą świadectwa, *agape* – wyrażająca się w służeniu wspólnocie za pomocą otrzymanych darów, liturgia – ukazująca istotę wspólnoty oraz skutecznie pomagająca w jej realizacji, jedność z nadrzędnymi wspólnotami w Kościele oraz uczestnictwo w ewangelizacyjnej misji Kościoła³.

Pierwszym i podstawowym elementem eklezjalnej wspólnoty jest doprowadzenie do osobistej relacji z Bogiem. W Ruchu Światło-Życie dokonuje się to poprzez program ewangelizacyjny, którego istotnym elementem są rekolekcje ewangelizacyjne oraz oaza rekolekcyjna. W związku z wprowadzeniem w latach 70. ubiegłego wieku do RŚŻ programu ewangelizacyjnego, pojawiły się zarzuty, iż formacja oazowa przekazuje „katechezę niepełną”. Wyniknęło to z nieznamośności faktycznego stanu rzeczy, zapomniano bowiem, że na formację oazową składa się nie tylko ewangelizacja, ale jako jej konsekwencja – wdrażanie do dojrzałego życia chrześcijańskiego zgodnie z wizją „Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”. Warto tutaj powołać się na księdza Blachnickiego, który w oparciu o swoje studia z zakresu katechetyki fundamentalnej dobrze wiedział, że jednym z głównych źródeł kryzysu katechezy jest brak osobowego,

³ B. Biela, *Kościół-Wspólnota*, Katowice 1993, s. 214–215. Por. *Kryteria charakteru kościelnego zrzeczeń laikatu* [w:] Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 30.

żywego i modlitewnego kontaktu z Chrystusem u katechizowanego. Dlatego też „realizowany system formacji oazowej nie jest tylko jakimś dodatkiem do katechezy, ale w wielu przypadkach jest czymś fundamentalnym w stosunku do niej, warunkującym jej skuteczność (...). Katecheza nie jest bowiem pełnym katechumenatem, lecz tylko jej integralnym elementem. Natomiast oaza to pełny system formacji deuterokatechumenalnej. Dlatego też nie ma obawy, że zaakcentowanie na pewnym etapie tego systemu nuty ewangelizacyjnej stanie się zagrożeniem systemu. Nuta ta natomiast jest konieczna, aby pełniej zabrzmiał akord”⁴.

Osobowa więź z Chrystusem domaga się pogłębienia i nieustannego ożywiania w środowisku żywej wiary, w małych grupach. Zasadniczą bazą, na której opiera się formacja zarówno na oazach rekolekcyjnych, jak i w ciągu pracy całorocznej jest kontakt ze słowem Bożym. Wykorzystuje się w tym celu różnego rodzaju „metody”, między innymi: dzielenie się Ewangelią, krąg biblijny, ewangeliczną rewizję życia, krąg liturgiczny. Wdrażanie do życia słowem Bożym jest ponadto osobnym tematem formacji deuterokatechumenalnej. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na tak bardzo zalecane przez Kościół nabożeństwa słowa Bożego, które są integralnym elementem całej formacji deuterokatechumenalnej RŚŻ.

Wezwane słowem Bożym wspólnoty winny stawać się niejako automatycznie podmiotami modlitwy, będącej jednym z podstawowych elementów każdej oazy i każdego spotkania małej grupy. Modlitwa jest również wymogiem praktyki osobistej (tzw. Namiotu Spotkania). Inicjacja w życie modlitwy odbywa się także w ramach szkoły modlitwy ONŻ I stopnia, jest tematem szóstego kroku formacji deuterokatechumenalnej oraz na specjalnie organizowanych tzw. oazach modlitwy. Warto także zauważyć, że pogłębianie życia modlitwy obejmuje wszelkie jej rodzaje, od modlitwy liturgicznej, poprzez adorację, aż do charyzmatycznej modlitwy wstawienniczej i uwielbienia.

Liturgia – jako kolejny element eklezjalności – stanowiła od początku „trzon” Ruchu Żywego Kościoła, gdyż z niego miały się wywodzić wspólnoty służby liturgicznej, które z kolei miały być nosicielami soborowej odnowy Kościoła, szczególnie przez odnowę liturgii. W procesie formacyjnym – oprócz osobnego kroku w formacji deuterokatechumenalnej – oaza II stopnia jest tym momentem, w którym problem liturgii i jej odnowy jest w szczególny sposób podejmowany. Rozpoczyna się wtedy nie tylko etap pogłębionej inicjacji liturgicznej, ale ponadto uczestnicy mają odkryć swoje powołanie do diakonii na rzecz odnowy liturgii we wspólnotach lokalnych. Można wręcz śmiało powiedzieć, że wśród ruchów posoborowej odnowy Kościoła trudno znaleźć drugi podobny ruch, który tak zdecydowanie byłby zorientowany na liturgię i jej odnowę jak RŚŻ.

Urzeczywistnianie się Kościoła może dokonywać się jedynie poprzez stałe dążenie do życia według norm Ewangelii. *Metanoia* jest procesem całego życia. Szczególnym wyrazem tej przemiany jest dla członków RŚŻ abstynencja od al-

⁴ „Biuletyn Informacyjny RŚŻ” 1980, nr 2, s. 77–78.

koholu, tytoniu i wszelkiego rodzaju narkotyków. Jest to jeden z podstawowych wymogów przyjętych przez Ruch w ramach dziewiątego kroku formacji deuterokatechumenalnej. „Nowa Kultura” jest wyrazem przeciwstawienia się wszystkiemu, co uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa, co czasem może aż zagrażać jego egzystencji. W efekcie powstała w ramach RŚŻ Krucjata Wyzwolenia Człowieka – uroczyste proklamowana przez papieża w Nowym Targu w czasie jego pielgrzymki do Ojczyzny.

Z *metanoią* nierozłącznie związane jest świadectwo, jako jej podstawowa forma. W szczególności sposób wezwania do świadectwa jest tematem kroku ósmego do dojrzałości chrześcijańskiej. Jest ono uważane w RŚŻ za najistotniejszy element ewangelizacji i apostołstwa. Dlatego też nieodłącznym elementem różnego rodzaju spotkań, rekolekcji, dni wspólnoty itp. jest jakaś forma świadectwa, mającego na celu ubogacenie innych przez podzielenie się swoim życiem w Chrystusie.

Wspólnoty eklezjalne muszą być dla swych członków środowiskiem i miejscem doświadczenia miłości – *agape*, wyrażającej się we wzajemnym znoszeniu siebie, przebaczeniu oraz służeniu sobie i lokalnej wspólnotie za pomocą otrzymanych darów. Miłość „jako bezinteresowny dar z siebie” jest tematem ostatniego kroku w ramach formacji deuterokatechumenalnej. Jeśli jednak chodzi o stopień ważności, to jest ona podstawowym „przykazaniem” w RŚŻ. „Jeśli ta postawa *agape* będzie realizowana – ciągle podkreślał ksiądz Blachnicki – to w oazie tryskać będzie źródło nowego życia i dzięki temu oaza będzie oazą – miejscem rozkwitu życia”⁵.

W zrozumieniu tej tajemnicy ma pomóc wyeksponowany w Ruchu kult Maryi – Niepokalanej. Tajemnica Niepokalanej wyrażona w akcie oddania RŚŻ Niepokalanej, Matce Kościoła a przeżywana szczególnie w ramach drugiego kroku formacji deuterokatechumenalnej i na oazie III stopnia ma w efekcie przyczynić się do zrozumienia i przeżycia tajemnicy Kościoła jako wspólnoty powstającej w wyniku aktualizacji relacji międzyosobowych. Dopiero taka wizja Kościoła, wyrażająca się w „my” świadomości, jest dla ks. Blachnickiego właściwym fundamentem diakonii i apostołstwa. Założyciel RŚŻ był w pełni świadomy – czemu dał wyraz podczas prezentacji Ruchu wobec Komisji Episkopatu ds. Apostołstwa Świeckich – że „doprowadzenie do świadomości, że się jest komórką w ciele, to istotny próg, który musimy przejść, jeżeli apostołstwo świeckich ma się stać czymś realnym, jeżeli nie ma być tylko jakąś fikcją. Dopomaganie do tego jest celem Ruchu Światło-Życie”. Dlatego też charyzmat oazy, nazywany też charyzmatem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym we wspólnocie żywego Kościoła, z natury swej staje się źródłem dynamiki apostołskiej i powstania różnego rodzaju diakonii⁶.

⁵ F. Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, tenże, *Charyzmat Światło-Życie*, Kraków 1987, s. 63.

⁶ Tamże, s. 71.

Do istotnych elementów wspólnoty eklezjalnej należy także otwarcie się ku jedności. Dotyczy to zarówno różnych ruchów i wspólnot działających na danym terenie, jak i ich łączności z hierarchią Kościoła. Można stwierdzić, iż mimo zdarzającego się niezrozumienia istoty i działań RŚŻ przez pasterzy Kościoła (zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku), Ruch tkwi bardzo mocno w jedności z Kościołem hierarchicznym. Możemy nawet powiedzieć więcej. Ruch Światło – Życie pragnie uczyć rozwiązywania w praktyce i wcielania w życie soborowej nauki o Kościele. Czynił to i ciągle czyni, organizując choćby różnego rodzaju rekolekcje czy kursy pastoralno-liturgiczne⁷.

Konkludując, można powiedzieć, że RŚŻ spełnia wszystkie kryteria eklezjalności, czyli inaczej mówiąc w przyjętych celach, założeniach metodycznych i programie rekolekcji oazowych oraz w realizowanej formacji buduje Kościół.

Potwierdzeniem eklezjalności RŚŻ, były niejako słowa samego papieża. W 1980 r. Jan Paweł II skierował do RŚŻ list, w którym dziękuje Bogu za dzieło realizacji Kościoła przez Ruch oraz zachęca jego członków do brania odpowiedzialności za konkretne odcinki życia Kościoła w Polsce⁸. Z kolei w liście skierowanym do Ruchu z okazji 30-lecia poświęcenia go Niepokalanej Matce Kościoła papież pisze: „Tchnienie Ducha, jakie odczuwało się w coraz to nowych inicjatywach Ruchu, jest darem dla Kościoła w Polsce i na świecie (...). Chcę wyrazić przekonanie, że nowe czasy nie mniej niż dawne potrzebują tego świadectwa. Może nawet bardziej niż kiedykolwiek dotąd, Kościół w Polsce potrzebuje wiary, nadziei i miłości młodych ludzi, którzy starają się budować swoje życie w oparciu o Słowo Boże, o liturgię i udział w życiu rodzimej parafii. (...) Prawdziwie Boża była myśl ks. Blachnickiego, by ten Ruch związać z parafią”⁹.

2. PRIORYTETY DUSZPASTERSKIE DLA KOŚCIOŁA U PROGU NOWEGO TYSIĄCLECIA

W kontekście charyzmatu RŚŻ rodzi się pytanie, na ile dziś – 40 lat po *Vaticanium II* – jest on odpowiedzią na wyzwania współczesnego Kościoła? Odpowiadając na to pytanie warto sięgnąć do listu apostolskiego *Novo millennio ineunte*. Na początku trzeciego tysiąclecia Jan Paweł II wskazał pewne priorytety duszpasterskie, aby orędzie Chrystusa docierało do ludzi i kształtowało wspólnoty

⁷ Zob. Biela, *Kościół-Wspólnota*, s. 214–226. Por. M. Sędek, *Drogi dojrzałości*, Krościenko 2002, s. 228–240.

⁸ F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg–Lublin 1989, s. 165.

⁹ Zob. List skierowany do bpa Wiktora Skworca, [w:] B. Biela, *Rekolekcje oazowe jako metoda wychowawcza uczestników Ruchu Światło-Życie*, [w:] Ksiądz dr Franciszek Blachnicki. *Wychowawca młodzieży polskiej*, red. R. Brom, J. Śliwiok, Katowice 2003, s. 70–72.

Kościółów lokalnych (por. NMI 29–41)¹⁰. Tymi priorytetami są: „świętość, modlitwa, niedzielna Eucharystia, sakrament pojednania, pierwszeństwo łaski, słuchanie słowa Bożego, głoszenie słowa Bożego” (NMI 30–40). Można powiedzieć, że są to swoistego rodzaju słowa – klucze, mające być drogowskazami, by „czynić Kościół domem i szkołą komunii” (NMI 43). Jest to więc propozycja strategii pastoralnej dla Kościoła.

Perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości (NMI 30). Podporządkowanie programu duszpasterskiego priorytetowi świętości, wynika z włączenia się w świętość Boga na chrzcie św. Zakłada to cały zespół inicjatyw, w których chodziłoby o pogłębienie rozumienia i przeżywania wiary otrzymanej na chrzcie¹¹. Chodzi więc w efekcie o „katechumenacką” koncepcję duszpasterstwa, którą postulował już w latach siedemdziesiątych ks. Blachnicki. Według tej koncepcji z instytucji katechumenatu można odczytać i przejąć podstawowe prawa życia i rozwoju chrześcijanina¹². Wymaga to jednak – jak się wyrażał F. Blachnicki – dokonania w naszym duszpasterstwie zwrotu kopernikańskiego: przejście od duszpasterstwa do ewangelizacji. „Jeżeli zaszczerpi się parafiom ewangelizację w znaczeniu metody – przekonywał ks. Blachnicki – to każda parafia musi zrozumieć, że jej normalną funkcją jest prowadzenie ewangelizacji. W konsekwencji z tego powstanie w parafii katechumenat jako owoc ewangelizacji. W każdej parafii musi powstać w tej chwili nowy system formacji do dojrzałej wiary, który uzupełni braki katechezy. Katecheza jest jednym z elementów katechumenatu. Ona oczywiście zostanie, jest potrzebna i pożyteczna, nikt jej nie będzie kwestionował. Katecheza musi mieć swoje podłoże, uwarunkowania, których sama w sobie nie posiada, wtedy dopiero będzie

¹⁰ Jan Paweł II pisze wprost: „Właśnie w Kościołach lokalnych można określić konkretne elementy programu – cele i metody pracy, zasady formacji i doskonalenia duszpasterzy i ich współpracowników, sposoby poszukiwania potrzebnych środków dzięki którym orędzie Chrystusa może docierać do ludzi, kształtować wspólnoty, głęboko na nie oddziaływać poprzez świadectwo o wartościach ewangelicznych, składane także w życiu społecznym i kulturze. Usilnie zachęcam zatem Pasterzy Kościołów partykularnych, aby z pomocą różnych środowisk ludu Bożego z ufnością wytyczali etapy przyszłej drogi, uzgadniając zamierzenia poszczególnych wspólnot diecezjalnych z Kościołami sąsiednimi oraz z całym Kościołem powszechnym” (NMI 29).

¹¹ A. Przybecki, *Jak być Kościołem w Polsce dzisiaj? „siedem słów” jako propozycja dla duszpasterstwa*, [w:] tenże, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań 2001, s. 133.

¹² Por. D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, [w:] red., *Mistagogia a duchowość* red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 66–68. Nietrudno zauważyć, że priorytety duszpasterskie podane przez Jana Pawła II w NMI ściśle łączą się z cechami klasycznego starochrześcijańskiego katechumenatu oraz zaleceniami posoborowego Rytuału *Ordo initiationis christianae adultorum* (6 styczeń 1972). Zob. F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, [w:] *Biblioteka Animatora*, z. 2, Krościenko n. Dunajcem 1977, s. 59–60; Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003. Na temat roli i znaczenia katechumenatu w duszpasterstwie, zob. zbiór artykułów F. Blachnickiego w *Sympaty czy chrześcijaństwo? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002.

skuteczna. Katechumenat, wychowuje ludzi zdolnych do świadectwa, do kolejnej aktywnej ewangelizacji. Wtedy parafia ze statycznej przemieni się w dynamiczną i nie tylko powstrzyma proces kurczenia się, ale odwróci go. Będą z niej wychodziły różne impulsy ewangelizacyjne i parafia będzie mogła być Żywym Kościołem¹³. Nie dziwi w tym kontekście postulat II Polskiego Synodu Plenarnego, by wykorzystywać istniejące już doświadczenia i projekty odnowy parafii¹⁴, w których wielką rolę odgrywają „kościelne wspólnoty podstawowe, czyli wspólnoty sąsiedzkie, w których z Pismem Świętym w rękę ludzie głębiej poznają swoją wiarę i przeżywają swoje chrześcijaństwo”¹⁵. Łączy się to jednak ściśle – jak postuluje Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* – z bardziej stanowczą odnową struktur parafialnych¹⁶.

Kolejne elementy proponowanego programu duszpasterskiego wyrastają z tego pierwszego podstawowego. Podłożem bowiem „pedagogiki świętości powinno być chrześcijaństwo wyróżniające się przede wszystkim sztuką modlitwy (...). Uczyć się chrześcijańskiej modlitwy (...) – oto jest sekret naprawdę żywego chrześcijaństwa, które nie musi się obawiać przyszłości, ponieważ nieustannie powraca do źródeł i z nich czerpie nowe siły” (NMI 32). Ustalając priorytety duszpasterskie, trzeba się więc pytać, gdzie i w jaki sposób jest w nim miejsce na wychowanie czy też wdrażanie w sztukę modlitwy w warunkach tzw. zwyczajnego duszpasterstwa. Jak kształtować duszpasterstwo, by nasze parafie stawały się prawdziwą „szkołą” modlitwy, „w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe ‘urzeczenie’ serca” (NMI 33). W RŚŻ modlitwa jest wymogiem praktyki osobistej (tzw. Namiotu Spotkania). Inicjacja w życie modlitwy odbywa się w ramach szkoły modlitwy ONŻ I stopnia, jest tematem szóstego kroku formacji deuterokatechumenalnej oraz na specjalnie organizowanych tzw. oazach modlitwy. Warto

¹³ F. Blachnicki, *Rekolekcje dla wspólnoty kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991, s. 14. „Kiedyś mówiłem na sympozjum katechetycznym w Lublinie referat na temat: ‘Wychowanie do świadectwa przez katechezę’ i stwierdziłem, że nasza przeciętna, normalna katecheza nawet nie ma takiej ambicji, żeby wychowywać świadków. Mamy tylko ambicję nauczyć tego, co człowiek musi zrobić, żeby zbawić swoją duszę. Jak już tegośmy go nauczyli, to dobrze, a tymczasem ten tylko może zachować wiarę dla siebie, kto potrafi przekazywać ją innym, bo zachowanie dokonuje się w przekazywaniu. Rządzi tu to samo prawo, co w miłości, że przyjmowanie dokonuje się w dawaniu” (tamże).

¹⁴ Przykładem mogą tutaj być współczesne propozycje-projekty odnowy parafii: „Nowy obraz parafii” Ruchu dla Lepszego Świata, metoda „ewangelizacyjnych komórek parafialnych”, projekt „parafia wspólnotą wspólnot” (zob. A. Żądło, *Współczesne propozycje odnowy parafii*, [w:] *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, 2002, s. 94–108) oraz program odnowy parafii według projektu „Nowa Wspólnota” (zob. B. Biela, *Czynić Kościół domem – ku holistycznej wizji urzeczywistniania wspólnoty parafialnej*, [w:] *Teologia w służbie społeczności górnośląskiej*, red. M. Kubista-Wróbel, Katowice 2003, s. 13–27).

¹⁵ Potrzeby i założenia nowej ewangelizacji art. 44, s. 22; por. ChL 26.

¹⁶ Por. ChL 26.

także zauważyć, że pogłębianie życia modlitwy obejmuje wszelkie jej rodzaje, od modlitwy liturgicznej, poprzez adorację, aż do charyzmatycznej modlitwy wstawienniczej i uwielbienia.

Wśród papieskich priorytetów jest także apel, aby Kościół u progu trzeciego tysiąclecia nie bał się „podjęcia z nową odwagą duszpasterską codziennej pedagogii chrześcijańskiej wspólnoty, która potrafi przekonująco i skutecznie zachęcać do praktyki Sakramentu Pojednania” (NMI 37). Urzeczywistnianie się Kościoła może dokonywać się jedynie poprzez stałe dążenie do życia według norm Ewangelii. W RŚŻ wiąże się to ściśle z *metanoią* i „nową kulturą”. Szczególnym wyrazem tej przemiany jest dla członków RŚŻ abstynencja od alkoholu, tytoniu i wszelkiego rodzaju narkotyków. Jest to jeden z podstawowych wymogów przyjętych przez Ruch w ramach dziewiątego kroku formacji deuterokatechumenalnej.

Otwartość na przesłanie Dobrej Nowiny i ciągłe powracanie do słuchania słowa Bożego, będącego – idąc za myślą *Novo millennio ineunte* – jednym z ważniejszych priorytetów duszpasterstwa, jest tą sprawnością, która w znaczący sposób wpływa na kształt życia poszczególnych chrześcijan. Bez niej trudno urzeczywistnić tak bardzo podkreślane przez papieża pierwszeństwo świętości i modlitwy. „Chodzi o to, aby słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, zgodnie z wiekową i nadal aktualną tradycją *lectio divina*, pomagającą odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie” (NMI 39).

W RŚŻ zasadniczą bazą, na której opiera się formacja zarówno na oazach rekolekcyjnych, jak i w ciągu pracy całorocznej jest kontakt ze słowem Bożym. Wykorzystuje się w tym celu różnego rodzaju „metody”, między innymi: dzielenie się Ewangelią, krąg biblijny, liturgiczny. Wdrażanie do życia słowem Bożym jest ponadto osobnym tematem formacji deuterokatechumenalnej. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na tak bardzo zalecane przez Kościół nabożeństwa Słowa Bożego, które są integralnym elementem całej formacji deuterokatechumenalnej RŚŻ.

Kolejny element – *Eucharystia*. Należy w duszpasterstwie, przywiązać „szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i do samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego” (NMI 35). Wymaga to utrwalania w świadomości wiernych, że liturgia „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa jego moc” (KL 10), a następnie rozumienia Eucharystii jako serca wspólnoty. Wszelkie inicjatywy pastoralne powinny więc brać początek z niedzielnej Eucharystii, która jest centrum organizacji całej aktywności kościelnej wspólnoty i zarazem szkołą eklezjologii. Taki bowiem będzie w świadomości chrześcijan obraz Kościoła – wspólnoty różnorodnych służb i charyzmatów, jaki będzie kształt i porządek niedzielnej liturgii eucharystycznej. Łączy się z tym ściśle wysiłek zmierzający do angażowania laikatu w wypełnianie przynależnych mu w liturgii funkcji, a także wychowywanie w ramach katechezy mis-

tagogicznej do świadomego przeżywania Mszy św. jako ofiary i dziękczynienia. W procesie formacyjnym RŚŻ – oprócz osobnego kroku w formacji deuterokatechumenalnej – oaza II stopnia jest tym momentem, w którym problem liturgii i jej odnowy jest w szczególny sposób podejmowany. Rozpoczyna się wtedy nie tylko etap pogłębionej inicjacji liturgicznej, ale ponadto uczestnicy mają odkryć swoje powołanie do diakonii na rzecz odnowy liturgii we wspólnotach lokalnych. Można śmiało powiedzieć, że wśród ruchów posoborowej odnowy Kościoła trudno znaleźć drugi podobny ruch, który tak zdecydowanie byłby zorientowany na liturgię i jej odnowę jak RŚŻ.

Kolejny duszpasterski priorytet zawiera się w zdaniu – *pierwszeństwo łaski*. Istnieje bowiem realna pokusa – jak przypomina Jan Paweł II – „która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego królestwa wykorzystywali wszelkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa ‘nic nie możemy uczynić’ (por. J15, 5) (NMI 38). Oznacza to, że punktem wyjścia wszelkiej aktywności kościelnej wspólnoty, powinno być głębokie zakorzenienie w Jezusie Chrystusie, z którego chrześcijanin czerpie moc swego działania. Przyjmując dar, któremu na imię Jezus Chrystus, odkrywamy, że nie ma wśród nas nikogo, kto nie miałby co dać. Nie ma w życiu chwili, w której nie mielibyśmy niczego do dania. Nie ma też okoliczności, w których nie byłoby komu dawać¹⁷. Przypomnijmy słowa Jezusa do św. s. Faustyny Kowalskiej: „Żądam od ciebie uczynków miłosierdzia, które mają wypływać z miłości ku mnie. Miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie bliźnim, nie możesz się od tego usunąć ani wymówić, ani uniewinnić. Podaję ci trzy sposoby czynienia miłosierdzia bliźnim: pierwszy – czyn, drugi – słowo, trzeci – modlitwa; w tych trzech stopniach zawiera się pełnia miłosierdzia i jest niezbitym dowodem miłości ku mnie. W ten sposób dusza wysławia i oddaje cześć miłosierdziu mojemu” (*Dzienniczek* 742). Uczymy się również wtedy pojmować własne życie jako wielki dar, który człowiek otrzymuje po to, aby dawać go innym (por. KDK 24).

Miłość „jako bezinteresowny dar z siebie” jest tematem ostatniego kroku w ramach formacji deuterokatechumenalnej RŚŻ. Jeśli jednak chodzi o stopień ważności, to jest ona podstawowym „przykazaniem” w RŚŻ. „Jeśli ta postawa *agape* będzie realizowana – ciągle podkreślał ksiądz Blachnicki – to w oazie tryskać będzie źródło nowego życia i dzięki temu oaza będzie oazą – miejscem rozkwitu życia”¹⁸. W zrozumieniu tej tajemnicy ma pomóc wyeksponowany w Ruchu kult

¹⁷ Por. T. Węclawski, *Siedem słów*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 50, 1, 10.

¹⁸ Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i w Kościele*. [w:] *Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, s. 63.

Maryi – Niepokalanej. Tajemnica Niepokalanej wyrażona w akcie oddania RŚŻ Niepokalanej, Matce Kościoła a przeżywana szczególnie w ramach drugiego kroku formacji deuterokatechumenalnej i na oazie III stopnia ma w efekcie przyczynić się do zrozumienia i przeżycia tajemnicy Kościoła jako wspólnoty powstającej w wyniku aktualizacji relacji międzyosobowych. Dopiero taka wizja Kościoła, wyrażająca się w „my” świadomości, jest dla ks. Blachnickiego właściwym fundamentem dla diakonii i apostołstwa. Dlatego też charyzmat oazy, nazywany też charyzmatem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym we wspólnocie żywego Kościoła, z natury swej staje się źródłem dynamiki apostołskiej i powstania różnego rodzaju diakonii¹⁹.

Formułując pastoralne propozycje dla odnowy eklezjalnej wspólnoty niezwykle istotną sprawą jest apostołstwo. Związane jest ono ściśle z *głoszeniem słowa Bożego*. „Jest to – mówi papież – z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia” (NMI 40). Ów nowy rozmach w apostołstwie, „które byłoby przeżywane jako codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich” (NMI 40), oznacza nie tyle wysiłek, którego celem jest przemieszczanie się z miejsca na miejsce, ile postawę życiową. Z całą pewnością to najprostsze słowo jest najtrudniejsze. Ten ostatni priorytet duszpasterski jest związany z obudzeniem pierwotnej gorliwości i przyzwolenia na to, aby udzielił się nam zapał apostołskiego przepowiadania, które wzięło początek z Pięćdziesiątnicy (por. NMI 40). Moc Ducha Świętego jest także potrzebna do świadectwa, które jest tematem kroku ósmego do dojrzałości chrześcijańskiej. Jest ono uważane w RŚŻ za najistotniejszy element ewangelizacji i apostołstwa. Dlatego też nieodłącznym elementem różnego rodzaju spotkań, rekolekcji, dni wspólnoty itp. jest jakaś forma świadectwa, mającego na celu ubogacenie innych przez podzielenie się swoim życiem w Chrystusie.

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż priorytety duszpasterskie dla Kościoła wskazane przez Jana Pawła II na początku nowego wieku, są tożsame z tym, co ma do zaoferowania Kościołowi RŚŻ. Otwartą pozostaje sprawa, jak założenia RŚŻ są realizowane w praktyce oraz gdzie położyć akcenty, aby potencjał RŚŻ mógł być jeszcze owocniej wykorzystany.

3. CHARYZMATY RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE W SŁUŻBIE KOŚCIOŁA

Opierając się na badaniach empirycznych przeprowadzonych w archidiecezji katowickiej w 2000 r., na sporej grupie ankietowanych (475 ankiet), można jednakże powiedzieć, i to jest generalny wniosek z badań, że „kościelność członków Ruchu Światło-Życie na terenie archidiecezji katowickiej, badana w wymiarze

¹⁹ Tenże, *Charyzmat Światło-życie*, s. 71.

praktyk religijnych, przywiązania do parafii, akceptacji religijnej roli kapłana oraz akceptacji doktryny religijnej, okazała się być bardzo żywotna. Niewątpliwie znaczącą rolę odgrywa tutaj rzetelna praca formacyjna prowadzona w parafialnych grupach oazowych i w czasie letnich rekolekcji. Badania potwierdzają, że kościelność oazowiczów pozostaje w związku z czasem i stopniem ich formacji²⁰. Innymi słowy mówiąc, stan i poziom kościelności członków RŚŻ bardzo wyraźnie odbiega, od przeciętnej diecezjalnej.

Inne badania pokazały w jakich dziedzinach RŚŻ spostrzegany jest na parafiach²¹. Oto zestaw wypowiedzi: odnowa liturgii poprzez jej odpowiednie przygotowanie, pomoc w formacji ministrantów, pomoc w przygotowaniu do bierzmowania, schola, pomoc gospodarcza, rekolekcje, triduum paschalne, organizacja festynu, dożywianie dzieci, kursy parafialne np. na temat abstynencji, nauki przedślubne, korepetycje, szkoła modlitwy, przygotowanie czuwań np. adwentowych, przygotowanie pielgrzymek, organizacja zawodów sportowych, kształtowanie odpowiedzialności polityczno-społecznej poprzez organizowanie prelekcji, ewangelizacja w szkołach, świadectwo wiary dla młodych przez obecność oazy w kościele, głoszenie słowa Bożego w rodzinach, organizacja wakacji dla dzieci, prowadzenie Jutrzní, promocja KWC, misteria, musicale, koncerty, festiwale, ewangelizacje, wprowadzanie nowych, liturgicznych pieśni z *Exultate Deo*, organizacja chrześcijańskich dni młodzieży, msze młodzieżowe, pomoc starszym, gazetka parafialna, roraty dla młodzieży, prowadzenie nabożeństw, duszpasterstwo rodzin.

Taki jest zestaw działań oazowiczów w naszych parafiach. Oczywiście parafia parafii nierówna, to samo dotyczy i grup oazowych w parafiach. Realizacja formacji czy też podejmowanych zadań w poszczególnych wspólnotach zależy z pewnością od wielu czynników. Jest również oczywiste, że RŚŻ w swoich strukturach, metodach i zaangażowaniu musi ciągle dojrzewać oraz odczytywać znaki czasu, zwłaszcza w kontekście wyzwań pastoralnych Kościoła lokalnego. Spróbujmy zatem na koniec podać parę sugestii ukazujących kierunek najważniejszych działań RŚŻ *ad intra* i *ad extra*.

4. POSTULATY

Nawiązując do słów Jana Pawła II skierowanych do RŚŻ: „Może bardziej niż kiedykolwiek dotąd, Kościół w Polsce potrzebuje ludzi, którzy starają się budować swoje życie w oparciu o Słowo Boże, o liturgię i udział w życiu rodzimej

²⁰ J. Kupny, *Eklezjalność Ruchu Światło-Życie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2005, t. 38, z. 1, s. 116.

²¹ Autor artykułu przeprowadził badania na ćwiczeniach z teologii laikatu wśród studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w październiku 2005 r.

parafii”, jawi się problem, czy RŚŻ nie powinien bardziej skoncentrować się na działaniach związanych szczególnie z charyzmatami Ruchu, a więc na tych działaniach, z których go nikt nie wyręczy.

Pierwszym i podstawowym charyzmatem RŚŻ jest oaza rekolekcyjna, jako skuteczna metoda wychowania Nowego Człowieka²². Należy więc robić wszystko, by tych oaz było jak najwięcej, by jak najwięcej ludzi mogło doświadczyć żywego Kościoła, by potem uczestniczyć w formacji deuterokatechumenalnej. Można śmiało powiedzieć, że na tej bazie opiera się głównie duszpasterstwo młodzieży w parafii, duszpasterstwo akademickie, nie mówiąc już o adeptach teologii, a zwłaszcza klerykach. Jeśli potrzeba w parafii animatorów do prowadzenia jakichś grup, to najczęściej szuka się oazowiczów.

Włączanie ludzi do oaz jest ściśle związane z tzw. pierwszą ewangelizacją. Ks. Blachnicki stawiał tutaj sprawę niezwykle jasno: Jako, że jest to źródło i fundament całego życia chrześcijańskiego, dlatego też uznanie absolutnego priorytetu tego zadania powinno prowadzić do rewizji i odnowy całego stylu duszpasterstwa. Jest to według ks. Blachnickiego pilne zadanie podjęte świadomie przez Ruch, jako szczególnie jego charyzmat²³.

Pytanie jak to zadanie wygląda w naszych parafiach, jak to zadanie wygląda w naszych diecezjach? Kto w ogóle myśli o tym wśród strategów duszpasterstwa w diecezjach, aby pod tym kątem „odnowić styl duszpasterstwa”. Nie ma ani w Ruchu, ani w parafiach, ani w diecezji jakiegoś programu permanentnej ewangelizacji, są tylko jakieś sporadyczne, mniej czy bardziej „prywatne” akcje.

Trzeba w związku z tą sytuacją zwrócić uwagę na jedną rzecz. Mianowicie wydaje się, iż podstawowa formacja deuterokatechumenalna nie przygotowuje odpowiednio do ewangelizacji, w sensie pierwszej ewangelizacji. To co np. robią tzw. szkoły ewangelizacji poprzez organizację odpowiednich kursów, które konkretnie uczą co i jak robić, by poradzić sobie z głoszeniem Dobrej Nowiny. Kościół musi naprawdę poważnie zaangażować się w powstające inicjatywy, dzięki którym formowani są głosiciele Ewangelii i świadkowie Jezusa Chrystusa²⁴. „Z pewnością – podkreśla papież w *Christifideles laici* – nakaz Jezusa *Idźcie*

²² B. Biela, *Rekolekcje oazowe jako metoda wychowawcza uczestników Ruchu Światło-Życie*, [w:] *Ksiądz dr Franciszek Blachnicki. Wychowawca młodzieży polskiej*, red R. Brom, J. Śliwiok, Katowice 2003, s. 36–72.

²³ Blachnicki, *List z Boliwii*, s. 70–71.

²⁴ Por. ChL 33–35. Warto zwrócić uwagę na fakt, który od razu rzuca się w oczy: działania związane z „nową ewangelizacją” są przede wszystkim inicjatywami oddolnymi jako dojrzały owoc ruchów eklesjalnych. Żadna bodaj z wymienionych inicjatyw nie powstała w wydziałach duszpasterskich. Nadzieją napawa to, że stopniowo akceptowane, coraz częściej bywają pilotowane przez poszczególnych księży biskupów. Poza tym potrzeba poważnego, a nie li tylko „dekoracyjnego” współudziału świeckich w dziele ewangelizacji. Być może warto czasami popatrzeć na Kościoły afrykańskie, gdzie udział świeckich w przygotowywaniu programów duszpasterskich jest nieraz bardzo duży (por. L. Koj, *Od bezradności do programu*, „Znak” 1992, nr 10, s. 36; J. Życiński, *Krajobraz z nadzieją*, tamże, s. 28).

i głoscie Ewangelię zawsze pozostaje tak samo ważny i przynaglający. Jednak sytuacja *aktualna* nie tylko świata, ale także różnych części Kościoła *absolutnie wymaga*, aby na słowo Chrystusa odpowiedzieć *posłuszeństwem bardziej zdecydowanym i wielkodusznym*. Każdy uczeń jest wezwany osobiście. Nikomu nie wolno się uchylać od osobistej odpowiedzi: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9,16)”²⁵.

Darem, który od początku ściśle związany był z Ruchem Żywego Kościoła jest liturgia. Ks. Blachnicki był przekonany, że wspólnoty Ruchu mogą przyczynić się do budowania Kościoła w parafiach przez kształtowanie żywych zgromadzeń liturgicznych, aby stawały się epifanią i sakramentem Kościoła – Wspólnoty²⁶. Myślę, że w kontekście zakończonego co dopiero Roku Eucharystii, wspólnoty RSŻ powinny szczególnie przejąć się przygotowywaniem liturgii w parafii, i to nie tylko na tzw. swoich Mszach. Można np. w ramach kręgów liturgicznych przed niedzielą Eucharystią zapraszać wszystkich chętnych, czy też konkretnie członków innych grup parafialnych z kapłanami na czele. Niestety obraz Mszy św. w wielu parafiach delikatnie mówiąc, pozostawia wiele do życzenia. Powinna tu się rozpocząć jakaś wielka ofensywa Ruchu, także, a może przede wszystkim wobec pasterzy parafii. Parafianie i członkowie Ruchu powinni odważniej mówić duszpasterzom to, co im się nie podoba!

I wreszcie trzecia sprawa, parafia. Dla ks. Blachnickiego, Ruch miał prowadzić do przekształcenia parafii w wspólnotę, dlatego też prędzej czy później RSŻ, chcąc być wierny charyzmatowi, będzie musiał podjąć to ciągle niezrealizowane zadanie. Na razie zajmuje się nim jedynie kilkunastu zapaleńców na corocznych sympozjach „Koinonia”, zapoczątkowanych przez ks. Blachnickiego w 1997 r. Nie miejsce w tym artykule, by szczegółowo rozwijać ten temat. Trzeba jednak stwierdzić, że patrząc na rzeczywistość naszych parafii można powiedzieć, iż niewiele z nich jest wspólnotami. W czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II ciągle przypominają „piramidalne” instytucje zarządzane przez proboszczów dla zapewnienia społeczności katolickiej posług religijnych. Zwróćmy tylko uwagę, że parafią, wspólnotą wspólnot nie jest jeszcze ta, w której są jakieś grupki. Tutaj naprawdę potrzeba, projektu czy też programu budowania parafii z prawdziwego zdarzenia, który wspomaga powstawanie na terenie parafii podstawowych wspólnot kościelnych. Bez nich nie ma mowy o parafii wspólnotowej. Taki projekt wypracował np. Ruch dla Lepszego świata. W takich sąsiedzkich wspólnotach, w parafii podzielonej na rejony duszpasterskie, możliwa jest dopiero formacja katechumenalna parafian żyjących na obrzeżach wiary. Ostatecznie wspólnoty te prowadzą do aktywnego zaangażowania się wiernych w proces budowania parafii²⁷.

²⁵ ChL 33.

²⁶ Blachnicki, *List z Boliwii*, s. 72.

²⁷ Por. A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy*, Kielce 1994, s. 23–24.

Nie dziwi w tym kontekście wielkie wołanie Jana Pawła II o odnowę parafii. W *Christifideles laici*, papież podał nawet dwa podstawowe warunki, aby parafie mogły stanowić prawdziwe chrześcijańskie wspólnoty. Po pierwsze władze lokalne powinny zadbać „o przystosowanie struktur parafialnych z dużą elastycznością, jaką w tej dziedzinie dopuszcza Kodeks Prawa Kanonicznego, mając na względzie przede wszystkim udział świeckich w odpowiedzialności duszpasterskiej”. Po drugie chodzi „o tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość. Wspólnoty te są prawdziwym wyrazem kościelnej komunii i ośrodkami ewangelizacji, działającymi w łączności ze swoimi pasterzami”²⁸.

Próbując podać kilka zasad, których wcielenie jest warunkiem *sine qua non* realizacji parafii wspólnotowej, można wskazać następujące: przyswoić sobie obraz Kościoła jako komunii. Bez poprawnej wizji Kościoła nie będzie poprawnego duszpasterstwa parafialnego; otworzyć się na laikat, bez niego nie ma Kościoła ani prawdziwej ewangelizacji; przygotować odpowiednio świeckich do współodpowiedzialności za misję Kościoła; rozpoznać charyzmaty i uznać ich rolę w duszpasterstwie parafialnym; wyjść z kręgu „sakramentalizmu, kultualizmu i dewocjonizmu” i iść na poszukiwanie owczarni, czyli opcja na rzecz ewangelizacji. Ona jest w sumie tożsama z opcją na rzecz ubogich; dostrzec i uznać istniejące na terenie parafii grupy, stowarzyszenia, wspólnoty i ruchy oraz podjąć z nimi współpracę w ramach programu odnowy parafii; opracować konkretny, albo wybrać jeden z już istniejących i realizowanych przez innych, projekt odnowy duszpasterstwa parafialnego; powołać do istnienia faktycznie działającą parafialną radę duszpasterską, w której parafia odnajdzie się jako wspólnota. Nie można bowiem nadać duszpasterstwu parafialnemu cech wspólnotowości, jeżeli nie istnieje w niej rada, której zadaniem jest projektowanie duszpasterstwa jednolitego, wspólnego dla wszystkich; dać początek, szczególnie w dużych parafiach miejskich, istnieniu podstawowych wspólnot kościelnych, stanowiących prawdziwe małe komórki życia parafialnego. Ich rolę mogą pełnić wspólnoty „domowego Kościoła”, które będąc środowiskiem domowego katechumenatu, mogą być nie tylko drogą do odnowy małżeństwa i rodziny, ale także wspólnoty parafialnej jako „rodziny rodzin”. W tym świetle duszpasterstwo rodzin, tworzenie kręgów domowego Kościoła powinno być czymś priorytetowym w parafii²⁹.

W związku z tym, można powiedzieć, że duszpasterze w parafii powinni przede wszystkim zająć się realizacją powyższych postulatów wypływających z eklezjologii komunii, a nie *gros* sił i czasu poświęcać skądinąd potrzebnej katechezie szkolnej. Ona nie może być jednak priorytetem, bo inaczej nasze parafie będą zamierać, a duszpasterze coraz bardziej będą się stawać urzędnikami martwej

²⁸ ChL 26.

²⁹ Por. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 69–73.

instytucji a nie pasterzami żywego Kościoła. Tak też odnowę duszpasterstwa, już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku widział ks. Blachnicki³⁰. Dlatego też wizję parafii wspólnotowej próbował realizować poprzez stworzenie Ruchu żywego Kościoła³¹.

Konkludując, można stwierdzić, że RŚŻ stał się wielką szansą nie tylko dla posoborowego duszpasterstwa, ale także, a może przede wszystkim dla Kościoła A.D. 2005. Wymownie w tym kontekście brzmią słowa kard. Wojtyły wypowiedziane na spotkaniu z przedstawicielami RŚŻ w 1976 roku: „Ruch oazowy jest zaadresowany do parafii przyszłości, nie do tej, jaką ona była i wciąż jeszcze jest siłą ciężkości.(...) Dlatego też ruch oazowy pozostaje w jakimś szczególnym stosunku do całego Kościoła w Polsce, z niego wyrasta i do niego chce wracać, jemu chce służyć”³². Rodzą się w związku z tym pytania. Sprowadźmy je do dwóch: Czy Ruch Światło-Życie jest widziany i przyjmowany przez pasterzy jako szczególny dar dla Kościoła? Co robimy w związku z tym w duszpasterstwie zwyczajnym Kościoła, aby realizowało ono wizję Kościoła ukazaną w *Lumen Gentium* i *Gaudium et spes*, a konkretnie wizję parafii wspólnoty wspólnot? Bez przesady można powiedzieć, iż od odpowiedzi na te pytania, będzie zależała w dużej mierze kondycja Kościoła w Polsce u progu nowego tysiąclecia.

SIGNS AND REQUIREMENTS OF TIME FOR LIGHT-LIFE MOVEMENT

Summary

After Vaticanum II there was a very dynamic development of movements and associations within the Church. This new dynamism was described as “spring of the Church”. This spring became present within the Polish Church mainly thanks to the Living Church Movement, which in the 70s of the last century called itself Light-Life Movement [Ruch Światło-Życie (RŚŻ)]. To a large extent credits for this achievement go to father Franciszek Blachnicki, who thanks to assimilation of Vaticanum II, theological studies and almost prophetic pastoral intuition was able to interpret rightly the signs and challenges of time for the Church. The challenges were to be achieved via RŚŻ through such gifts as: charism of Światło-Życie, i.e. the gift of fruitful actions method, charism of evangelisation, “Gospel of liberation”, catechumenate, liturgy, diaconship, home Church, “living Church”, Immaculate – Mother of the Church and charism of unity. The question arises whether today, 40 years after Vaticanum II, RŚŻ is still a valid answer to

³⁰ Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, s. 26–37.

³¹ Tenże, *Życie swoje oddałem za Kościół*, Kraków 2005, s. 25–27.

³² Blachnicki, *Godziny Taboru*, s. 81–82.

the challenges of the Church today. To answer this question one might like to go through an apostolic letter *Novo millennio ineunte*. At the beginning of the third millennium John Paul II pointed at certain “pastoral priorities” which would let the message of Christ reach people and form communities of local Churches (see: NMI 29–41). These priorities are as follows: sainthood, prayer, Sunday Eucharist, sacrament of reconciliation, priority of grace, listening to the word of God, preaching the word of God (NMI 30–40). One can say that these are keywords and post signs leading to making „the Church a home and school of communion” (NMI 43). Analysing the charisms of RŚŻ in the context of the pastoral priorities one concludes that they are indeed still relevant. Whether the assumptions of the Movement are being implemented and where to put emphasis so that the potential of the Light-Life Movement could bear more fruits remains an open question.

In the context of the pastoral challenges of the Church one can give a few suggestions for the most important tasks of the Movement. The first and the most fundamental charism of RŚŻ is so called “oasis retreat” as an effective educational method of a New Man. One should, therefore, do everything within one’s power to make this retreat available for the widest possible group of people. More and more participants should get a chance to experience a living Church and in due course take part in a deuterocatechumenal formation. Participation in the oases is closely related to the so-called first evangelisation. Question: how does it look like in our parishes? Is there anyone at all among our pastoral strategists interested in a renewal of the pastoral services in this respect? A gift connected from the very beginning with the Movement is liturgy. This is why communities of the Movement should pay a special attention to preparation of the liturgy in parishes, not only for “their own Masses”. One should experience a real offensive of the Movement here! Here we come to the third issue – a parish. For father Blachnicki the movement was supposed to transform a parish into a community, and that is why if the Movement wishes to remain faithful to its charism it will sooner or later need to grapple with this still unfulfilled task. Looking at everyday life of our parishes one concludes that not many of them are real communities. Forty years after Vaticanum II they still remain “pyramidal” institutions managed by their pastors to secure religious services for the faithful. It is quite obvious that pastoral work cannot bear traces of a communal life if there are no basis church communities within a parish. Their role can easily be performed by communities of “home Church”. Being an environment of a home catechumenate, not only might they be a way to a marriage and family revival, but also to a parish renewal as a “family of families”. In this context setting up circles of a home Church should be a priority in a parish.

RŚŻ still remains a huge chance for the Church. Words uttered by cardinal Wojtyła during his meeting with representatives of the Movement in 1976 are very telling in this respect: „Oasis movement is addressed to a parish of the future, not to

the one which existed in the past and sometimes still exists by the force of gravity. (...) Therefore the oasis movement remains in a very special relation to the whole Church in Poland, it springs out from this Church and wishes to come back to it. It wished to serve this Church". With regards to these words one may have various questions. Let us ask two of them. Is the Movement perceived and received by pastors as a special gift for the Church? What do we do within ordinary pastoral services of the Church in order to implement a vision of a parish as a community of communities? Without any exaggeration one can say that answers to these questions are decisive for a condition of the Church in Poland at the threshold of the new millennium.

Ostatnie publikacje naukowe wydane w serii Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego

Publikacje naukowe Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach wydawane w serii Studia i Materiały prezentują szeroki wachlarz teologicznych zainteresowań ich autorów. W serii publikowane są książki z zakresu teologii dogmatycznej, historii Kościoła powszechnego i Kościoła na Śląsku, Pisma Świętego, katechetyki, teologii fundamentalnej, socjologii, teologii pastoralnej, mariologii, duchowości, katolickiej nauki społecznej, misjologii i muzykologii. Dotąd ukazało się 31 pozycji.

SiM 29

Ks. Remigiusz Sobański

Europa obojga praw

Książka jest zbiorem wykładów monograficznych, wygłoszonych w roku akademickim 2005/2006, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego i na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

SiM 30

ks. Grzegorz Strzelczyk

Jesus Christ – person and offices – bibliography 2001–2002

Jezus Chrystus – osoba i dzieło – bibliografia 2001–2002

Gesù Cristo – persona e opera – bibliografia 2001–2002

Książka obejmuje pozycje, które wg rozpowszechnionych kryteriów katalogowania znalazłyby się pod hasłem „Jezus Chrystus – osoba i dzieło”. Skupia zatem obszar zagadnień związanych z szeroko pojętą chrystologią: poczynając od kwestii Jezusa historycznego, poprzez chrystologię biblijną, fundamentalną, dogmatyczną (w ujęciu „integralnym”: łącznie z soteriologią), historię dogmatu, aż po tematy teologiczno-egzystencjalne. Uwzględnione zostały tu publikacje (zarówno zwarte, jak i artykuły z czasopism i prac zbiorowych) w językach: polskim, angielskim, włoskim, francuskim, niemieckim oraz znaczna ilość tytułów w języku hiszpańskim. Niniejszy tom, zawierający opisy bibliograficzne za okres 2001–2002, zgodnie z założeniami redakcji, stanowi początek serii; kolejne jej części ukazywać się będą co dwa lata.

Prezentowane opisy odzwierciedlają zasoby dostępne w największych polskich bibliotekach teologicznych oraz bibliotekach w Rzymie (Gregoriana), Paryżu (ICP) i Tybindze. Zgromadzone po przeprowadzonych kwerendach dane zostały skonfrontowane (czasem też uzupełnione) z informacjami publikowanymi przez biblioteki narodowe poszczególnych krajów. Aby umożliwić korzystanie z bibliografii poza Polską, dokonano jej trójjęzycznego opracowania; również indeksy, które tego wymagały, przygotowano w trzech wersjach językowych: angielskiej, polskiej i włoskiej.

Wersja elektroniczna niniejszej bibliografii dostępna jest on-line w postaci bazy danych z interfejsami i słowami kluczowymi w języku polskim, angielskim i włoskim (<http://chrystologia.pl/bibliografia>). Uzupełnia się ją w cyklu miesięcznym (w lipcu 2006 zawierała około 2500 opisów za lata 2001–2006 oraz około 3500 opisów z lat wcześniejszych).

SiM 31

Ks. Janusz Wilk

„Teologia kontaktu” na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16

Posługując się metodą historyczno-krytyczną oraz historyczno-społeczną Autor analizuje relacje między Pawłem a wspólnotą chrześcijan w Filipi.

Rozdział pierwszy, mający charakter wprowadzenia, przedstawia położenie miasta, ogólny rys historyczny, opis środowiska życia mieszkańców w czasach rzymskich oraz sytuację społeczną i religijną mieszkańców.

W rozdziale drugim autor przedstawia historię kontaktów Pawła ze wspólnotą z Filipi, pierwsze domowe Kościoły i strukturę wspólnoty. Jak pisze autor „Będzie to egzegeza kontaktu bezpośredniego, czyli forma komunikacji misjonarzy z ludnością miasta, podczas II podróży misyjnej”.

Rozdział trzeci, zbudowany na podstawie trzech cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, został poświęcony „teologii kontaktu”.

Pozycja zawiera spis treści w języku niemieckim i włoskim oraz bibliografię.