

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL –
LUBLIN
I FUNDACJI
JANA PAWŁA II – RZYM

Nr 100
październik-grudzień 2012

FILOZOFIA VATICANUM SECUNDUM

W numerze m.in.

Rocco BUTTIGLIONE

* Sobór Watykański II. Tradycja i nowoczesność

George WEIGEL

* Ocalić Gaudium et spes.

Ks. Jerzy SZYMIK

* Teo-logika rzeczywistości

Tracey ROWLAND

* Hermeneutyka reformy według Josepha Ratzingera

Andrzej GRAJEWSKI

* Konsekwentny unik Soboru

Yves CONGAR OP

* Mój dziennik soborowy

Jean GUITTON

* „Niedokończona symfonia”

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Agnieszka LEKKA-KOWALIK, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam RODZIŃSKI
Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHON, Manfred SPIEKER
Zbigniew STAWROWSKI, Andrzej SZOSTEK MIC, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Alfred M. WIERZBICKI – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Krzysztof WIELICZKO OSPPE – rzecznik międzynarodowy redakcji
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Miroslawa CHUDA, Patrycja MIKULSKA, Cezary RITTER

RECENZENCI TOMU

Arkadiusz BAGŁAJEWSKI, ks. Tadeusz DOLA, Krzysztof DYBCIAK, ks. Krzysztof GÓŹDŹ
ks. Krzysztof GUZOWSKI, Miroslaw FILIPOWICZ, Jan GROSFELD, ks. Jacek GRZYBOWSKI
ks. Przemysław KANTYKA, Jan KŁOS, ks. Krzysztof KONECKI, Jarosław KUPCZAK OP
Ireneusz LEDWOŃ OFM, Kazimierz LIJKA OMI, Jarosław MERECKI SDS, ks. Sławomir NOWOSAD
ks. Rajmund PORADA, ks. Adam PRZYBECKI, Adrian J. REIMERS, Adriano ROCCUCCI
ks. Czesław RYCHLICKI, ks. Miguel de SALIS, Wojciech SOKÓŁ, Karol TARNOWSKI
ks. Jan WALKUSZ, Ryszard ZAJĄCZKOWSKI, Zofia ZARĘBIANKA, Ireneusz ZIEMIŃSKI

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Miroslawa CHUDA, Edward FERENC
Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024

Nakład 800 egz.

ETHOS

Rok 25
2012 nr 4(100)

FILOZOFIA VATICANUM SECUNDUM

- * Od REDAKCJI – Soborowa rewolucja? (A.M.W.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Na drogach Soboru (Fragment encykliki *Redemptor hominis*) **15**
- * Kard. Angelo SCOLA – Trzy uwagi na temat hermeneutyki Vaticanum II (tłum. ks. A.M. Wierzbicki) **21**

WOBEC NOWOCZESNOŚCI

- * Rocco BUTTIGLIONE – Sobór Watykański II. Tradycja i nowoczesność (tłum. P. Mikulska) **27**
- * George WEIGEL – Ocalić *Gaudium et spes*. Nowy humanizm Jana Pawła II (tłum. D. Chabrajska) **52**

KOŚCIÓŁ – KOMUNIA I ŚWIADECTWO

- * Gilfredo MARENCO – Kościół i człowiek, lud Boży i komunია. Realizacja Vaticanum II w ujęciu Karola Wojtyły–Jana Pawła II (tłum. ks. K. Kwiatkowski) **73**
- * Ks. Bogusław MIGUT – Nowość w perspektywie ciągłości. Liturgiczna hermeneutyka nauczania Soboru Watykańskiego II **90**
- * Karol KLAUZA – Kultura przestrzeni dialogu Kościoła ze światem po Vaticanum Secundum **101**
- * Ks. Łukasz KAMYKOWSKI – Wpływ soborowej zachęty do ekumenizmu i kontaktów międzyreligijnych na rozumienie dialogu **118**

NAUKA – DIALOG – ODNOWA

- * Ks. Robert SKRZYPCZAK – Kościół w spluralizowanym świecie. Wpływ Karola Wojtyły na nauczanie Vaticanum Secundum o ekumenizmie i dialogu religijnym **137**
- * Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI – Kościół – człowiek – świat. Odnowa soborowa w ujęciu Karola Wojtyły **151**
- * Bp Tadeusz PIERONEK – „Uczyć się” Soboru. Diecezjalny Synod Krakowski modelem synodu soborowego **166**

LOGIKA WIARY

- * Ks. Jerzy SZYMIK – Teo-logika rzeczywistości. Stwórczy Logos a „autonomia rzeczy ziemskich” w interpretacji Josepha Ratzingera–Benedykta XVI **189**
- * Tracey ROWLAND – Hermeneutyka reformy według Josepha Ratzingera (tłum. D. Chabrajska) **205**

KONTEKSTY

- * Andrzej GRAJEWSKI – „Nie drażnić bestii”. Konsekwentny unik Soboru **223**
- * Piotr GUTOWSKI – Stefan Swieżawski wobec Soboru Watykańskiego II **243**
- * Anna GŁĄB – „Nowa świadomość Kościoła”. Sobór Watykański II oraz idea Kościoła otwartego w tekstach głównych przedstawicieli środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” **262**

INSPIRACJE I ŚWIADECTWA

- * Yves CONGAR OP – Mój dziennik soborowy (tłum. K. Mrówka) **287**
- * Jean GUITTON – „Niedokończona symfonia” (tłum. P. Mikulska) **310**
- * Ks. Jan SOCHOŃ – Poeci czasu Soboru: Wojtyła, Twardowski, Pasierb **329**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

* Kard. Joseph RATZINGER – Jan Paweł II i Sobór **351**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Sławomir J. ŻUREK – Posoborowa niespodzianka (rec. ks. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, tłum. M.T. Szczepański, M. Romaniuk, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011) **357**
- * Ks. Krzysztof KAUCHA – Droga do zmian (rec. J.W. O'Malley SJ, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011) **362**
- * Małgorzata NOWAK – Książeczka do nabożeństwa pod lupą (rec. M. Wojtak, *Współczesne polskie modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, Biblos, Tarnów 2011) **365**
- * Krzysztof WROCZYŃSKI – O dobru wspólnym i porządku konstytucyjnym państwa (rec. M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2012) **373**
- * Anna KAWALEC – Estetyka afirmacji, czyli „pięknie jest móc istnieć” (rec. G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011) **380**
- * Franciszek ADAMSKI – Socjologia rodziny pisana „na nowo” (rec. T. Szlendak, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010) **388**
- * Propozycje „Ethosu” (J. Jaworski, *Podstawy patriotyzmu Jana Pawła II*, Norbertinum; kard. K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, wybór i oprac. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie; Hildegarda z Bingen, *Scivias*, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów) **394**

SPRAWOZDANIA

- * Ks. Maciej HUŁAS – W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei (IV Kongres Kultury Chrześcijańskiej, KUL, Lublin, 27-30 IX 2012) **401**

- * Justyna A. KOWALIK – Przyjacielskie convivium (Konferencja „Przyjaźń w literaturze staropolskiej”, KUL, Kazimierz Dolny, 8-10 X 2012) **412**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Cezary RITTER – Wnuki Soboru nie zadają pytań **417**

BIBLIOGRAFIA

- * Jan Paweł II i Benedykt XVI o znaczeniu Soboru Watykańskiego II (oprac. C. Ritter) **421**

Noty o autorach **447**

Abstracts **455**

Contents **483**

OD REDAKCJI

SOBOROWA REWOLUCJA?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rzeczą niezmiernie interesującą byłoby podjęcie dogłębnego studium ukazującego wpływ ostatnich soborów na rozwój filozofii katolickiej. Taki właśnie zamiar badawczy podjął w latach trwania *Vaticanum Secundum* Augusto Del Noce w swej pracy o filozofii Kartezjusza, w której dowodził, że jej właściwym kontekstem jest reforma katolicka podjęta przez Sobór Trydencki². Według Del Nocego „filozofia nowożytna nie rodzi się ani z reformacji ani z renesansu, lecz z reformy katolickiej”³. Jest ona odpowiedzią na kryzys spowodowany napięciem pomiędzy naturalistycznym humanizmem renesansu, kontynuowanym potem przez libertynizm, a antyhumanizmem reformacji negującej pozytywny sens natury ludzkiej. Filozofia Kartezjusza okazuje się jednak odpowiedzią nieadekwatną do skali problemu, który tkwi w jej kulturowym punkcie wyjścia, wpisuje się w nią bowiem ambiwalencja rzutująca na dalszy rozwój filozofii nowożytnej. Del Noce podkreśla, że nie można uważać filozofii nowożytnej za przewyciężenie kryzysu, ponieważ ona sama jest jego produktem⁴.

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

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

² Zob. A. D e l N o c e, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. 1. *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965.

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

⁴ Por. tamże, s. 387n.

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

Rozszczępienie tych źródeł rodzi nie tylko błąd metodologiczny i czyni uboższą prawdę o człowieku, nieosiągalną w pełni bez kontemplacji zamysłu Stwórcy i sensu Wcielenia, lecz przede wszystkim prowadzi do błędu pastoralnego. Już w zaraniu wprowadzania reform soborowych błąd ten został zauważony przez dwóch wybitnych filozofów katolickich, którzy decyzje Soboru przyjmowali z entuzjazmem. Jacques Maritain i Dietrich von Hildebrand w swych książkach, stanowiących ważny głos w debacie posoborowej, dawali wyraz bolesnemu rozczarowaniu takim modelem realizacji postanowień Soboru, który zdradzał postawę dialogu ze światem na rzecz jednostronnego wsłuchiwania się w świat i upodobnienia Kościoła do świata⁵. Model ten wyrastał na podłożu pochopnego utożsamienia rozwoju Królestwa Bożego z postępem doczesnym i nie mógł nie przesłonić nadprzyrodzonego wymiaru humanizmu chrześcijańskiego, co w rezultacie zamiast do odnowy chrześcijaństwa prowadziło do jego destrukcji.

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

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

⁵ Zob. J. M a r i t a i n, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps present*, Desclée, Paris 1966; D. v o n H i l d e b r a n d, *The Trojan Horse in the City of God. The Catholic Crisis Explained*, Franciscan Herald Press, Chicago 1967.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Zob. kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

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

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

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

A.M.W.

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

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

JAN PAWEŁ II
NA DROGACH SOBORU

JAN PAWEŁ II

NA DROGACH SOBORU *

W głębokim zawierzeniu Duchowi Prawdy podejmuję bogate dziedzictwo współczesnych nam pontyfikatów. Jest to zaś dziedzictwo głęboko osadzone w tej świadomości Kościoła, której w mierze przedtem nieznaney przysłużył się Sobór Watykański II, zwołany i zapoczątkowany przez Jana XXIII, z kolei zaś szczęśliwie doprowadzony do końca i wytrwale realizowany przez Pawła VI, na którego działalność mogłem patrzeć z bliska, podziwiając Jego głęboką mądrość i odwagę, a równocześnie wytrwałość i cierpliwość w niełatwym posoborowym okresie pontyfikatu. Jako sternik Piotrowej łodzi Kościoła zachował on opatrnościowy spokój i równowagę nawet w momentach krytycznych, które tą łodzią zdawały się wstrząsać od wewnątrz, utrzymując niezachwianą ufność dla jej spoistości. To bowiem, co poprzez Sobór naszych czasów „Duch powiedział Kościołowi”, co w tym Kościele mówi „wszystkim Kościołom” (Ap 2, 7), nie może – pomimo doraźnych niepokojów – służyć czemu innemu, jak tylko jeszcze dojrzalszej spoistości całego Ludu Bożego, świadomego swej zbawczej misji.

Tę to właśnie współczesną świadomość Kościoła uczynił Paweł VI pierwszym tematem swej podstawowej encykliki, zaczynającej się od słów *Ecclesiam suam*, do której niech mi będzie wolno przede wszystkim się odwołać i przede wszystkim nawiązać w tym pierwszym, niejako inauguracyjnym dokumencie obecnego pontyfikatu. Stale pogłębiająca się świadomość oświecanego i prowadzonego przez Ducha Świętego Kościoła, zarówno jego Boskiej tajemnicy, jak też ludzkiego posłannictwa, a nawet wszystkich ludzkich słabości, jest i musi pozostać pierwszym źródłem miłości tego Kościoła – tak jak miłość ze swej strony przyczynia się do ugruntowania i pogłębienia świadomości.

* Fragment encykliki *Redemptor hominis* (nr 3-7) publikujemy za: *Nauczanie papieskie* t. 2(1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 232-237. Tytuł pochodzi od redakcji.

Świadectwo takiej niesłuchanej wyostrzonej świadomości Kościoła pozostawił nam Paweł VI. Poprzez wszystko, co składa się na Jego pontyfikat, niejednokrotnie naznaczony cierpieniem, uczył nas tej nieustraszonej niczym miłości Kościoła, który – jak głosi Sobór – jest „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium*, nr 1).

I dlatego świadomość Kościoła musi łączyć się z jego wszechstronną otwartością, aby wszyscy mogli w nim znajdować owe „niezglębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3, 8), o którym mówi Apostoł Narodów. Taka otwartość, organicznie połączona ze świadomością własnej istoty, z pewnością własnej prawdy – tej, o której powiedział Chrystus: „nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca” (J 14, 24) – stanowi o apostołskim, czyli posłanniczym dynamizmie Kościoła. Właśnie w imię tego dynamizmu, Kościół, wyznając i głosząc bez żadnego uszczerbku prawdę otrzymaną od Chrystusa, pozostaje równocześnie „w dialogu”, który Paweł VI w swojej Encyklice *Ecclesiam suam* nazwał „dialogiem zbawienia”, rozróżniając precyzyjnie poszczególne kręgi, w ramach których winien być prowadzony. Gdy dzisiaj nawiązuję do tej programowej Encykliki Pawłowego pontyfikatu, nie przestaję równocześnie dziękować Bogu za to, że ten wielki mój Poprzednik, a zarazem prawdziwy ojciec, potrafił – mimo różnych słabości wewnętrznych, których w okresie posoborowym doznawał Kościół – ukazać „ad extra”, „na zewnątrz” jego prawdziwe oblicze. W ten sposób też cała rodzina ludzka, w różnych zakresach swej wielorako zróżnicowanej egzystencji, stała się – jak mniemam – bardziej świadoma tego, jak zasadniczo potrzebny jest jej Kościół Chrystusowy, jego posłannictwo i jego służba. Może nawet czasem ta świadomość okazywała się silniejsza niż różne kierunki krytyki, jakiej Kościół, jego instytucje i struktury, ludzie Kościoła i ich działalność bywały poddawane „ad intra”, „od wewnątrz”. Ten wzrost krytycyzmu miał z pewnością różne przyczyny. Jesteśmy pewni, że nie zawsze był on oderwany od autentycznej miłości Kościoła. Z pewnością przejawiała się w nim także dążność do przewyciężenia tak zwanego triumfalizmu, o którym nieraz była mowa w czasie Soboru. Jeśli jednak jest rzeczą słuszną, ażeby Kościół na wzór swego Mistrza, który był „pokorny sercem” (Mt 11, 29), również kierował się pokorą, żeby był krytyczny w stosunku do wszystkiego, co stanowi o jego ludzkim charakterze i ludzkiej działalności, żeby nieustannie wiele od siebie wymagał – to równocześnie owa postawa krytyczna musi posiadać słuszne granice. W przeciwnym razie przestaje być twórcza, nie wyraża się w niej prawda, miłość i wdzięczność za łaskę, której właśnie w Kościele i przez Kościół stajemy się uczestnikami. Nie wyraża się w nim także postawa służby, ale chęć rządzenia opinią drugich przy pomocy własnej opinii, zbyt pochopnie nieraz rozpowszechnianej.

Należy się wdzięczność Pawłowi VI za to, że szanując każdą cząstkę prawdy zawartej w jakiegokolwiek ludzkiej opinii, zachował równocześnie tę opatrzność-

ciową równowagę sternika Łodzi. Kościół, który – poprzez Jana Pawła I – po Nim niejako został mi powierzony, jest Kościołem zapewne nie wolnym od wewnętrznych trudności i napięć, ale równocześnie bardziej wewnętrznie zabezpieczonym wobec przerostów autokrytycyzmu – można powiedzieć – „bardziej krytycznym wobec różnych nieopatrznych krytyk”, bardziej też odpornym wobec różnych „nowinek”, bardziej dojrzałym w duchu „rozeznania”, bardziej uzdolnionym do tego, aby z odwiecznego Skarbu wydobywać „rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52), bardziej skupionym na swej własnej Tajemnicy – i przez to wszystko bardziej gotowym służyć posłannictwu zbawienia wszystkich. Bóg bowiem „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4).

Jest to Kościół – wbrew pozorom – o wiele bardziej zjednoczony wspólnotą służby i świadomością apostołatu. Owo zjednoczenie wyrasta z przypominanej przez Sobór Watykański II zasady kolegalności, którą sam Chrystus Pan zaszczerpił w apostołskim Gronie Dwunastu z Piotrem na czele i którą ciągle odnawia w stale na całym okręgu ziemi rosnącym Kolegium Biskupów, skupionych wokół Następcy św. Piotra i poddanych Jego kierownictwu. Tę to zasadę kolegalności Episkopatu Sobór nie tylko przypomniał, ale niesłyszalnie ożywił, zapowiadając między innymi ustanowienie stałej Instytucji, którą Paweł VI definitywnie określił, powołując do życia Synod Biskupów. Działalność tego Synodu nadała jakby nowy wymiar całemu pasterzowaniu Pawła VI, a z kolei odezwała się żywym echem od pierwszych dni pontyfikatu Jana Pawła I, jak też jego niegodnego Następcy.

Ów wymiar okazał się szczególnie na czasie w trudnym okresie posoborowym, kiedy to wspólne i jednomyślne stanowisko Kolegium Biskupiego, ujawniającego zwłaszcza poprzez Synod swoje zespolenie wokół Następcy Piotra, dopomagało w rozproszeniu wątpliwości, a równocześnie wskazywało w wymiarze uniwersalnym właściwe drogi odnowy Kościoła. Z Synodu też wyrósł między innymi ów zasadniczy impuls ewangelizacyjny, którego wyrazem stała się Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, z taką radością przyjęta jako program odnowy o charakterze apostołskim i duszpasterskim zarazem. W tym samym kierunku poszły również prace ostatniej sesji zwyczajnej Synodu Biskupów – niespełna rok przed śmiercią Papieża Pawła VI – poświęconej katechezie, której owoce czekają jeszcze na syntetyczne ujęcie i wypowiedzenie ze strony Stolicy Apostolskiej.

Kiedy mowa o odczuwalnym postępie różnych form, w których wyraża się kolegalność Episkopatu, trudno bodaj nie wspomnieć o konsolidowaniu się w całym Kościele Konferencji Krajowych Biskupów, a także innych struktur kolegalnych o charakterze międzynarodowym czy kontynentalnym. Wchodząc zaś na ślady wielowiekowej tradycji Kościoła, należy uwydatnić działalność różnych synodów – o charakterze lokalnym. Taka bowiem była myśl Soboru, którą Paweł VI konsekwentnie wcielał w życie, ażeby takie od

wieków wypróbowane struktury Kościoła, a zarazem formy kolegalnej współpracy Biskupów, jak na przykład metropolia, nie mówiąc już o każdej z osobna diecezji, pulsowały pełną świadomością swej tożsamości i zarazem swej oryginalności w uniwersalnej jedności Kościoła. Ten sam duch współpracy i współodpowiedzialności udzielał się również kapłanom, jak o tym świadczy powstawanie po Soborze tak wielu Rad Kapłańskich. Przenosił się on również na świeckich, nie tylko potwierdzając dawne formy organizacji apostolskich laikatu, ale także rodząc nowe, często o nowym profilu i niesłychanej dynamice. Poza tym, świeccy świadomi swej odpowiedzialności za Kościół, chętnie podejmowali współpracę z duszpasterzami czy przedstawicielami zakonów w obrębie synodów diecezjalnych czy też rad duszpasterskich w poszczególnych parafiach i diecezjach.

Trzeba to wszystko sobie uświadomić na początku nowego pontyfikatu, dziękując Bogu, wyrażając żywą zachętę wszystkim Braciom i Siostram, wdzięczną w końcu pamięcią otaczając dzieło Soboru Watykańskiego II oraz wielkich Poprzedników, którzy dali początek tej nowej fali życia Kościoła. Jest ona potężniejsza od symptomów zwątpienia, załamania, kryzysu.

A cóż powiedzieć o wszystkich poczynaniach, które wynikły z nowej orientacji ekumenicznej? Niezapomniany Papież Jan XXIII z całą ewangeliczną jasnością postawił sprawę zjednoczenia chrześcijan jako prostą konsekwencję woli samego naszego Mistrza Jezusa Chrystusa, wyrażonej tylokrotnie, a zwłaszcza w tych słowach modlitwy wypowiedzianej w Wieczerniku w przeddzień śmierci: „Proszę [...] aby wszyscy stanowili jedno [...] jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17, 21; por. J 17, 11. 22n.; 10, 16, Łk 9, 49n. 54). Sobór Watykański II nadał temu zwarty kształt Dekretu o ekumenizmie. Papież Paweł VI, posługując się działalnością Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, wziął na siebie trud pierwszych kroków na drodze realizacji tej jedności. Czy zaszliśmy daleko na tej drodze? Nie wchodząc tutaj w szczegóły możemy śmiało powiedzieć, że osiągnęliśmy na tej drodze prawdziwy i widoczny postęp, że pracowaliśmy wytrwale i konsekwentnie, że czynili to wspólnie z nami przedstawiciele innych Kościołów – i wspólnot chrześcijańskich, za co jesteśmy im szczerze zobowiązani. Pewne jest także i to, że nie widzimy na tym etapie dziejów chrześcijaństwa i dziejów świata innej możliwości wypełnienia powszechnego posłannictwa Kościoła w dziedzinie ekumenicznej, jak tylko tę, aby rzetelnie, wytrwale, pokornie i odważnie zarazem szukać dróg zbliżenia i jedności, tak jak tego przykład osobisty dał nam Papież Paweł VI. Musimy jej więc szukać bez względu na to, jakie trudności na tych drogach mogą się pojawiać i spiętrać. Inaczej nie dochowalibyśmy wierności słowu Chrystusa, nie wypełnilibyśmy Jego testamentu. Czy wolno nam na to się ważyć?

Są czasem ludzie, którzy widząc trudności, a także ujemnie oceniając skutki zapoczątkowanych starań ekumenicznych, chcieliby wycofać się z tej

drogi. Niektórzy nawet wyrażają pogląd, że szkodzi ona sprawie Ewangelii, że przynosi z sobą dalsze rozbicie Kościoła, że wywołuje zamieszanie pojęć w sprawach wiary i moralności, że prowadzi do swoistego indyferentyzmu. Może i dobrze, że rzecznicy takich poglądów ujawniają nam swoje obawy, chociaż i tutaj należy zachować słuszną granicę. Rzecz jasna, iż ten nowy etap życia Kościoła domaga się od nas szczególnie świadomej, pogłębionej i odpowiedzialnej wiary. Prawdziwa działalność ekumeniczna oznacza otwartość, zbliżenie, gotowość dialogu, wspólne szukanie prawdy w jej pełnym znaczeniu ewangelicznym i chrześcijańskim, ale żadną miarą nie oznacza i nie może oznaczać zacierania granic tej prawdy wyznawanej i nauczanej przez Kościół. Wobec tych przeto, którzy z jakichkolwiek względów chcieliby odwieść Kościół od szukania uniwersalnej jedności chrześcijan, trzeba raz jeszcze powtórzyć: czy możemy tego nie czynić? Czy wolno nam nie zaufać – przy całej słabości ludzkiej, przy wszystkich obciążeniach wielowiekowej przeszłości – łasce naszego Pana, która się objawiła w ostatnim czasie poprzez tę mowę Ducha Świętego, którą usłyszeliśmy na Soborze? Przecież wówczas zaprzeczylibyśmy tej prawdzie o sobie samych, którą tak wspaniale wyraził Apostoł: „za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna” (1 Kor 15, 10).

W inny sposób i w innej mierze należy odnieść to samo do działalności mającej na celu zbliżenie z przedstawicielami innych religii, pozachrześcijańskich, wyrażającej się w dialogu, w spotkaniach, we wspólnej modlitwie, w odkrywaniu tych skarbów ludzkiej osobowości, których – jak dobrze wiemy – nie brak również wyznawcom tych religii. A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich – będące również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa – nie mogłoby wprawić w zakłopotanie chrześcijan, tak nieraz zbyt skłonnych do powątpiewania w prawdy objawione przez Boga i głoszone przez Kościół, zbyt pochopnych w rozluźnianiu zasad moralności i torowaniu dróg etycznego „permisywizmu”? Szlachetna jest gotowość rozumienia każdego człowieka, analizowania każdego systemu, przyznawania racji wszystkiemu co słusne – nie może ona jednak oznaczać gubienia pewności własnej wiary ani też podkopywania zasad moralności, których brak bardzo szybko daje się odczuć w życiu całych społeczeństw, również po swych opłakanych skutkach.

Jeśli drogi, na które Sobór wprowadził Kościół naszego stulecia, które wskazał w swej pierwszej Encyklice nieodżałowany Papież Paweł VI, nie przestają na długi czas być tymi drogami, po których wszystkim nam kroczyć wypada – to równocześnie na tym, nowym etapie słuszenie możemy stawiać sobie pytanie: jak? W jaki sposób dalej należy nimi postępować? Co czynić, aby ten nowy Adwent Kościoła, związany ze zbliżającym się kresem drugiego

tysiąclecia, przybliżył nas do Tego, o którym Pismo Święte mówi: „Wielkie będzie Jego panowanie”, Pater futuri saeculi? (Iz 9, 6). Jest to podstawowe pytanie, które musi sobie stawiać nowy Papież, kiedy w duchu posłuszeństwa wiary przyjmuje Chrystusowe wezwanie tyle razy wyrażone pod adresem Piotra: „paś baranki moje” (J 21, 15), co znaczy: bądź pasterzem mojej owczarni, a kiedy indziej znowu: „Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22, 32).

Kard. Angelo SCOLA

TRZY UWAGI NA TEMAT HERMENEUTYKI VATICANUM II*

Duszpasterski charakter Soboru wskazuje, że Kościół ze swej istoty jest rzeczywistością rozpiętą między dwoma biegunami, rzeczywistością, która pozwala się zdefiniować tylko w oparciu o podwójną relację konstytutywną: z jednej strony do Chrystusa i Jego misji, z drugiej do świata, do którego jest stale i w sposób istotny posyłany. Duszpasterskie traktowanie Kościoła, rozpoznanie jego „biegunowej” natury, a więc misyjności, prowadzi do stwierdzenia, że niemożliwe jest głoszenie Ewangelii Bożej bez zrozumienia jej adresata.

Każdy wierny w Kościele jest dłużnikiem Soboru Watykańskiego II. Świadomość ta towarzyszyła Kościołowi już od 11 października 1962 roku, znajdując swój najbardziej eminentny wyraz w nauczaniu papieskim. Zarówno bł. Jan XXIII i Paweł VI, jak i bł. Jan Paweł II i Benedykt XVI uznają Vaticanum II za wydarzenie opatrnościowej łaski dla życia i misji Kościoła u zarania trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Znana jest wypowiedź Karola Wojtyły, w której nazwał on Sobór szczególnym wydarzeniem i niezwykłym doświadczeniem¹. Ta prosta myśl powinna poprzedzać każdą dyskusję hermeneutyczną i każdą weryfikację recepcji dziedzictwa soborowego i nadawać im kierunek.

Teologiczna aktualność Soboru Watykańskiego II nabrała szczególnego wydźwięku wraz ze słynnym już przemówieniem Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej w dniu 22 grudnia 2005 roku, stanowiącym zaproszenie do przemyślenia związku między hermeneutyką a recepcją Soboru. Dociekliwym badaczom tego zagadnienia proponuję trzy proste wskazówki, zgodne z linią zaproponowaną przez Ojca Świętego w sprawie „hermeneutyki reformy”, czyli „odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu-Kościół, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze”².

* Artykuł ukazał się w języku włoskim pod tytułem *A 50 anni dall'apertura del Concilio Vaticano II* („Teologia” 37(2012), s. 331-334). Tytuł w języku polskim oraz śródtytuły pochodzą od redakcji.

¹ Por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 5.

² B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 17.

KOŚCIÓŁ-PODMIOT

Żadne wydarzenia poprzedzające obrady soborowe ani czynniki odnowy nie są w stanie w sposób wystarczający wyjaśnić inicjatywy Jana XXIII. Nie można jej ująć bez adekwatnej hermeneutyki historii hermeneutyki, która zakłada, że historia Kościoła ze względu na swą naturę ma status teologiczny: historia Kościoła, opisując pielgrzymowanie ludu Bożego poprzez wieki ku ojczyźnie w niebie, ukazuje jako protagonistę Ojca, który wzywa ludzi w Jezusie Chrystusie i w mocy Ducha Świętego, aby byli jej współ-twórcami (wł. co-agonisti). Droga, która kończy się – czy chcemy tego, czy nie – odrzuceniem w opracowywaniu historii Kościoła dialogu między wolnością Boga a wolnością ludzi, po prostu prowadzi donikąd. Historia jako taka polega na spotkaniu wolności i – w ostatecznej analizie – wiary. Z tego powodu liczne spory hermeneutyczne, w których historycy i teologowie wzajemnie się oskarżają o interpretacje redukcyjne i ideologiczne, należałoby definitywnie pozostawić na boku. Nie jest to oczywiście łatwym zadaniem i wymaga wielkiej staranności. W każdym razie jest rzeczą oczywistą, że adekwatna hermeneutyka Soboru narzuca pytanie o adekwatny jej podmiot. Odczytanie Soboru, czy to przez historyka, czy przez teologa, nie może pomijać w punkcie wyjścia podmiotu-Kościół. Tylko w tej zasadzie uzyskuje ono swą jedność. Rzeczywiście dzięki kategorii podmiotu-Kościół jedność interpretacji zostaje ustanowiona i zagwarantowana na samym początku i nie trzeba jej szukać w zbieżności autonomicznych dróg. Oczywiście, kiedy mówimy o podmiocie-Kościół – a to powinno wynikać z przyjęcia nauczania soborowego – mamy na myśli całe bogactwo pojęcia *communio*, które jest jednocześnie *communio christifidelium*, *communio hierarchica* i *communio Ecclesiarum*, chodzi bowiem o wspólnotę, która żyje według zasady wielokształtności w jedności.

MISJA DUSZPASTERSKA

Owoce odpowiedzi Jana XXIII na naleganie Ducha, mające na celu dobro Kościoła i jego misję, była propozycja Soboru ekumenicznego, którego cele i cechy charakterystyczne, nawet jeśli nie zawsze dają się sprowadzić do wspólnego mianownika (obejmującego *aggiornamento*, jedność chrześcijan i rodziny ludzkiej, wrażliwość na znaki czasu, duszpasterskie nachylenie nauczania, czy wybór raczej jaśniejszego przedstawiania nauczania niż potępienia), mogą być syntetycznie oddane za pomocą terminu „duszpasterskie”. Co mamy na myśli, kiedy mówimy o pastoralnym charakterze Soboru? Najzwyczajniej: papież Roncalli, a w ślad za nim Paweł VI i Ojcowie soborowi, chcieli podkreślić zbawczą naturę Kościoła, uwydatniając właśnie jego dusz-

pasterskie zadania. Kościół daje bowiem świadectwo prawdzie, którą jest Jezus Chrystus, kiedy sam siebie rozumie jako Kościół *propter homines*. Dlatego termin „duszpasterski” odnosi się do historyczno-zbawczej (sakramentalnej) misji Kościoła. Ta perspektywa zakłada duszpasterską odpowiedź na pytanie, kto jest Kościołem, odpowiedź, w ramach której podjęty zostanie temat – decydujący, lecz sam w sobie szczegółowy – duszpasterskiego sformułowania doktryny. Duszpasterski charakter Soboru wskazuje, że Kościół ze swej istoty jest rzeczywistością rozpiętą między dwoma biegunami, rzeczywistością, która pozwala się zdefiniować tylko w oparciu o podwójną relację konstytutywną: z jednej strony do Chrystusa i Jego misji, z drugiej do świata, do którego jest stale i w sposób istotny posyłany. Duszpasterskie traktowanie Kościoła, rozpoznanie jego „biegunowej” natury, a więc misyjności, prowadzi do stwierdzenia, że niemożliwe jest głoszenie Ewangelii Bożej bez zrozumienia jej adresata. Ponadto duszpasterski charakter Soboru nie pozwala na rozumienie chrześcijaństwa i historii jako dwóch zewnętrznych wobec siebie czynników. Dzięki kategorii „pastoralności” można sprecyzować relację między chrześcijaństwem a historią w jednolitej perspektywie *l o g i k i s a k r a m e n t a l n e j*.

WYDARZENIE I DOKTRYNA

Poprawne ujęcie *Vaticanum II* potwierdza niemożliwość rozdzielnia w nim wymiaru *w y d a r z e n i a* od wymiaru *d o k t r y n y*. Przewyciężenie często podnoszonej antynomii wydarzenia i dokumentów jest możliwe, o ile konsekwentnie przyjmie się zarówno adekwatną hermeneutykę historii, jak i pastoralny charakter soborowego nauczania. W rzeczy samej, soborowa hermeneutyka dziejów pokazuje, że wymóg misyjny (charakter duszpasterski) łączył się z koniecznością odpowiedzi na pytanie, kto jest Kościołem. Pytanie to znalazło w *w y d a r z e n i u* Soboru, w którym Kościół reprezentatywnie wyraża siebie, swą urzędową odpowiedź: na Soborze podmiot-Kościół *w y p o w i e d z i a ł s i ę* poprzez korpus doktrynalny.

W tym sensie dokumenty soborowe nie tylko są integralną częścią wydarzenia, lecz umożliwiają również dostęp do samego wydarzenia w jego prawdzie. Wydarzenie i dokumenty są nierozdzielne. Między wydarzeniem a doktryną nie zachodzi antynomia, lecz zgodność. Niemniej jednak można postawić pytanie, czy nie występuje jakaś nierówność między wydarzeniem a dokumentami.

Nierówność taka istnieje i nie powinno nas to dziwić. Wystarczy przywołać (nie tracąc z pola uwagi istotnej różnicy) analogię do Objawienia: autokomunikowanie się Trójcy Świętej człowiekowi i rodzinie ludzkiej wykracza ponad Tradycję i Pismo Święte, które, chociaż natchnione i kanoniczne, nawet gdy jest autentycznie interpretowane przez Magisterium, nie daje dostępu do

Bożego autokomunikatu, jaki chciał On przekazać o sobie niezależnie od spisane-
go i przekazanego Objawienia (zob. *Dei verbum*, nr 7-10). Nierówność, o której
mowa, jest nieredukowalna, ponieważ charakteryzuje historyczną drogę Kościoła.
W jej kontekście należy odczytywać wydarzeniowość Soboru i stopień jego re-
cepcji. Nieadekwatność opozycji wydarzenie–dokumenty jeszcze raz prowadzi do
uznania nierozzerwalnego spłotu tego, co „teologiczne”, i tego, co „historyczne”.
Historii bowiem nie można sprowadzić do czystych faktów i ich układu. Historia
ma sens, ponieważ w niej rozgrywa się los człowieka. Dzieje stanowią *res gestae*,
a więc są wyrazem działań nacechowanych znaczeniem. Prawdę tę widzimy jasno,
gdy rozważamy i n t e n c j ę ź r ó d ł o w ą, z której zrodzone zostały dokumenty
relacjonujące historię. Faktycznie nie można ich odrzeć z takiej intencji w imię
rzekomej obiektywności, nie popadając w dociekania czysto subiektywne. Nale-
ży niewątpliwie uznać istnienie dystansu między krytyczną analizą tekstu a jego
źródłową intencją. Ale to właśnie ten dystans gwarantuje fundujący charakter
intencji źródłowej, nie pozwalając czytelnikowi czy naukowcowi na jej zawłasz-
czenie jakby była jego wytworem. Intencja, pozostając zawsze u podstaw relacji
historycznej, jest mocnym dowodem tego, w jaki sposób okoliczności i relacje
występujące w dziejach pobudzają wolność do zajęcia stanowiska, do podjęcia
decyzji. Właśnie z tego powodu wydarzenie i dokumenty będące jego owocem
muszą stanowić jedność. Nierozzerwalna relacja między wydarzeniem a doktryną,
relacja, w której problem nieuchronnej i dobroczynnej nierówności nie zostaje
zagubiony, pozwala jeszcze raz – za sprawą wagi intencji źródłowej – na dostrze-
żenie niezastępowalnej roli protagonisty Soboru: podmiotu-Kościoła. Vaticanum
II jest decydującym etapem drogi Kościoła poprzez dzieje. Jest to pielgrzymo-
wanie, które może spełnić się tylko za sprawą dynamiki r e f o r m y. Nie da się
jej adekwatnie ująć na drodze wykładni konstytucjonalnej korpusu dokumentów
Vaticanum II, ani zredukować do zmian czysto instytucjonalnych. Reforma wiąże
się z pogłębieniem samoświadomości i świętości Kościoła, których Duch udziela
Oblubienicy, gdy nie porzuca ona głoszenia zbawczego wydarzenia Chrystusa
w każdym czasie, z gotowością na męczeństwo.

W tej oto perspektywie należy patrzeć na proces recepcji Vaticanum II. Sta-
nowi on integralną część istotnego misyjnego celu Kościoła, jego uobecniania
się w historii jako powszechnego sakramentu zbawienia.

Rys pastoralny, pojęty w jego pełni obejmującej zarówno wydarzenie,
jak i doktrynę, stanowi *novum* Soboru Watykańskiego II. Jego dobroczynne
skutki są już widoczne w historii Kościoła. Niemniej jednak recepcja Soboru
wciąż się dokonuje i nadal wymaga od chrześcijan wolnej i hojnej odpowiedzi
na wezwanie Boga, odpowiedzi, która się sprawdza w historycznym splocie
okoliczności i relacji.

Tłum. z języka włoskiego ks. Alfred M. Wierzbicki

WOBEC NOWOCZESNOŚCI

Rocco BUTTIGLIONE

SOBÓR WATYKAŃSKI II TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Jeśli uwzględnimy rzeczywiste bogactwo i złożoność rozwoju myśli współczesnej, zobaczymy, jak jednostronne jest redukowanie jej do ateizmu. Współczesność to nie czas odrzucenia chrześcijaństwa, lecz epoka, w której chrześcijaństwo podano radykalnie w wątpliwość, w której ateizm przeżywany jest jako realna możliwość, a wierzący zmuszeni są przedstawiać racje swojej wiary. Współczesność nie tyle przewyciężyła chrześcijaństwo, ile rzuciła mu wyzwanie.

HERMENEUTYKA SOBORU

Pięćdziesiąt lat po rozpoczęciu ekumenicznego Soboru Watykańskiego II nadszedł czas dokonywania podsumowań zarówno samego Soboru, jak i okresu posoborowego. Jedno jest pewne: Sobór pozostawił niezatarty ślad na historii Kościoła. Od naszego rozumienia tego wydarzenia zależy sposób, w jaki postrzegamy obecne dzisiaj w Kościele wyzwania.

Hermeneutyka pozostająca pod wpływem wiary, czy też hermeneutyka teologiczna, różni się od hermeneutyki politycznej. Z punktu widzenia hermeneutyki politycznej Sobór jest rezultatem historycznych sporów. Spory te rozpoczęły się przed Soborem, toczyły się w czasie jego obrad, a także po jego zakończeniu. Sobór był – w tym ujęciu – spotkaniem i walką dwóch różnych programów, dwóch wizji wiary. Jedna miała zwyciężyć, druga ponieść porażkę, i żadna mediacja między nimi nie była możliwa. Jeśli spojrzymy na Sobór z tej perspektywy, zobaczymy nie dwa różne doświadczenia tej samej wiary, lecz dwie różne wiary.

Politycznej interpretacji Soboru przeciwstawiamy jego interpretację teologiczną. Musimy dokonać przy tym pewnego uściślenia. Interpretacja teologiczna nie jest z konieczności związana z teologią chrześcijańską. Interpretacja ta zakłada po prostu przekonanie, że rzeczywistość jest bogatsza niż jej teoretyczne ujęcia. I właśnie dlatego przekracza je ona i wskazuje na Ducha większego niż duch człowieka¹.

¹ Zob. B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 15-20.

CEL I SENS SOBORU

Poszukując adekwatnej hermeneutyki Vaticanum II, prawdopodobnie nie popełnimy błędu, jeśli zbadamy wypowiedzi Soboru o sobie samym. W przemówieniu na jego otwarcie 11 października 1962 roku Jan XXIII wyraźnie stwierdza, że wiara Kościoła nie zmienia się w czasie. Sobór nie został zwołany, aby zmienić wiarę Kościoła (co zresztą nie byłoby możliwe), ani też by dodać cokolwiek do depositum fidei, jak to czyniono na innych soborach, gdzie oficjalnie formułowano i uroczyście ogłaszano doktryny wcześniej faktycznie wyznawane.

Cel i sens tego Soboru był inny. Wiara jest niezmienna, zmienia się natomiast – czy też powinien się zmieniać – sposób przedstawiania jej ludziom². Postaramy się wyjaśnić, co to dokładnie oznacza. Każdy człowiek ma swój „Sitz im Leben”³, swoje miejsce w świecie, w którym żyje. Od tego umiejscowienia w „świecie życia” zależą podstawowe doświadczenia, głęboko zakorzenione przekonania, sposoby bycia i myślenia uważane za oczywiste i naturalne. Człowiek dwudziestego pierwszego wieku żyje w innym horyzoncie egzystencjalnym niż człowiek wieku dziewiętnastego czy średniowiecza. Jego droga do dojrzałej wiary jest z konieczności inna niż droga pokoleń, które go poprzedziły. Zatem również sposób towarzyszenia mu w procesie interioryzacji wiary musi być inny. Ekumeniczny Sobór Watykański II wyraził pragnienie Kościoła, by wyjść naprzeciw współczesnemu człowiekowi. Jak św. Paweł stał się Grekiem dla Greków i Żydem dla Żydów, tak Kościół chce mówić językiem człowieka cywilizacji przemysłowej i uczestniczyć w jego kulturze. Nie jest to więc nowa decyzja dla Kościoła, który w swoich dziejach zawsze prowadził misję i podejmował zadanie inkulturacji. Gdy ponad tysiąc lat temu św. Wojciech przybył na ziemię polskie, uczynił to nie tylko po to, by ich mieszkańców uczynić chrześcijanami, lecz także po to, by Kościół stał się słowiański, polski. Odtąd Kościół mówił w języku polskim i dzielił radości, oczekiwania i nadzieje narodu polskiego⁴. Decyzja podjęta na Soborze Watykańskim II miała jednak inny, bardzo szczególny charakter. Kulturą podlegającą ewangelizacji nie miała być bowiem kultura przedchrześcijańska, która po raz pierwszy zetknęła się z chrześcijańskim przepowiadaniem, lecz kultura wyrosła na ziemiach chrześcijańskich, pozbawiona jednak wiary lub

² Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 15-20.

³ Wyrażeniem „Sitz im Leben” posługiwał się w egzegezie biblijnej Hermann Gunkel; następnie Rudolf Bultmann wprowadził je do teologii egzystencjalnej.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) numer specjalny, s. 37-40.

występująca przeciwko niej. Bardziej precyzyjnie można by powiedzieć, że była to kultura, w której wiara została radykalnie podana w wątpliwość.

Kościół zatem wychodzi naprzeciw człowiekowi, który albo już nie jest chrześcijaninem, albo sądzi, że nim nie jest. Kościół rozpoczyna w ten sposób drugą ewangelizację. Jan XXIII w swoim przemówieniu formułuje pytanie o dialog ze światem współczesnym i człowiekiem naszych czasów⁵. Sposób przedstawiania wiary musi się zmieniać, ilekroć wiara przepowiadana jest w nowym kontekście historycznym. Sposób jej prezentacji i realizacji musi się zmieniać również po to, by można było reagować na jej niezrozumienie, wyjaśniać nieporozumienia, odpiierać zarzuty i sprzeciwy, z którymi wiara musi się mierzyć w każdej epoce historycznej. I chociaż Sobór Watykański II mógł bezpośrednio lub pośrednio wpływać na sformułowania dogmatyczne, cel jego był przede wszystkim duszpasterski – głoszenie wiary człowiekowi współczesnemu.

KIM JEST WSPÓŁCZESNY CZŁOWIEK?

Jeśli intencją Soboru było głoszenie wiary współczesnemu człowiekowi, sensowność takiego zamierzenia zależy istotnie od tego, czy człowiek dzisiaj może słuchać tego przesłania i czy chce to czynić.

„PROROCY NIEDOLI”

Niektórzy sądzą, że człowiek współczesny ze swojej istoty jest wrogo nastawiony do wiary. Jan XXIII poświęca im fragment swojej mowy inauguracyjnej, nazywając ich „prorokami niedoli”, którzy w świecie współczesnym dostrzegają wyłącznie zło oraz odejście od prawdziwych wartości i słusznych zasad – jak gdyby w przeszłości wszystko było doskonałe i zgodne z nauką wiary.

W ten sposób Papież przedstawia in nuce rozpowszechnioną wówczas wizję najnowszej historii, w ramach której radykalnie przeciwstawiano katolicyzm i świat współczesny, oddalający się stopniowo od chrześcijaństwa. Jan XXIII wyraźnie dystansuje się wobec tej wizji. Czy oznacza to, że jest zwolennikiem postawy „progresistycznej” i całkowicie potępia przeszłość, a zatem nawołuje do epokowego przełomu w historii Kościoła? Wyznaw-

⁵ Zob. Jan XXIII, Przemówienie na otwarciu Drugiego Powszechnego Soboru Watykańskiego. Fragmenty (Watykan, 11 X 1962), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html.

cy wizji modernistycznej chcieli, by Kościół przygarła świat współczesny, a nawet się mu podporządkował – a to z pewnością nie było intencją Papieża. Zdaje się on raczej sądzić – podobnie jak Leopold von Ranke – że każda epoka historyczna jest równie daleka od Boga (a zatem i jednakowo Mu bliska⁶). Czy naprawdę sądzimy, że bliższe Boga są czasy, w których Niemcy i Włosi bez protestu pozwalali się rekrutować do wojska, aby zabijać innych i narzucać swoje rządy narodom, które niczym nie zawiniły – poza tym, że chciały być wolne? Albo czy bliższa Bogu może być epoka, w której większa część społeczeństwa pozbawiona jest jakichkolwiek praw politycznych i obywatelskich i skazana na życie w nieludzkich warunkach? W każdej epoce historycznej człowiek narażony jest na inne pokusy, inne też są specyficzne dla różnych epok cnoty. Nigdy nie jest łatwo być chrześcijaninem i w każdej epoce doświadcza się walki o wiarę i o prawdę. Uświadomienie sobie tego pozwala nam na bardziej wyważony osąd zarówno historii, jak i nowoczesności. Aby przybliżyć duchową postawę Jana XXIII, chciałbym – obok myśli von Rankego – przytoczyć stanowisko Arnolda Toynbeeego: Wielkie cywilizacje nieustannie stoją przed wyzwaniem, jakim jest zmiana, i mogą zachować swoją istotę tylko wtedy, gdy się odnawiają⁷. Jest jednak mało prawdopodobne, by von Ranke czy Toynbee zainspirowali Jana XXIII. W jego przypadku bardziej prawdopodobny jest wpływ Antonia Rosminiego, który we Włoszech głosił podobną wizję historii.

BEZKRYTYCZNI PIEWCY WSPÓŁCZESNOŚCI

Przeciwny w stosunku do poglądu „proroków niedoli” jest osąd współczesności prezentowany przez bezkrytycznych zwolenników obecnych czasów. Moderniści przyjmują progresistyczną wizję współczesności i głoszą, że teraźniejszość jest zawsze czymś pozytywnym, a przeszłość należy potępić. W szczególności zaś należy potępić przeszłość Kościoła, przeszłość naznaczo-

⁶ W książce *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (University of Chicago Press, Chicago 1947) Karl Löwith twierdził, że chrześcijaństwo zakłada linearną wizję dziejów, w których występuje jedna wielka cezura: historia dzieli się na czasy przed Chrystusem i po Chrystusie. W tym sensie oczywiście czasy po Chrystusie są bliższe Boga niż epoka przed Chrystusem. Oscar Cullman uzmysłowił nam jednak, że czasy po Chrystusie zarazem już nadeszły i jeszcze nie nadeszły. Zbawienie jest już wśród nas obecne, lecz obecność ta pozostanie ukryta do ponownego przyjścia Chrystusa. Dlatego dzieje ludu chrześcijańskiego podobne są do dziejów starożytnego Izraela, żyjącego w ciągłym rozdarciu między wiernością przymierzu a jego zdradą. Zob. O. C u l l m a n n, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1947.

⁷ Zob. A. T o y n b e e, *A Study of History*, t. 4., *The Breakdowns of Civilizations*, Oxford University Press, Oxford 1939.

ną winą – niechęcią wobec współczesności. Według modernistów człowiek współczesny jest człowiekiem techniki, który nauczył się wiary we własne siły i który już nie stawia sobie problemu Boga. O rozwikłanie tajemnic, jakimi niegdyś zajmowała się metafizyka, zatroszczy się nauka, a technika rozwiąże problem, który uzasadniał istnienie religii – problem zbawienia. Człowiek współczesny jest człowiekiem immanencji. Nie można nawet powiedzieć, że jest ateistą w ścisłym sensie tego słowa – po prostu nie zadaje sobie pytania o Boga. Człowiek taki formułuje swoje problemy i porządkuje wiedzę w obrębie ściśle areligijnego „horyzontu transcendentального” i nie odczuwa już potrzeby Boga. Czy w horyzoncie takim możliwe jest głoszenie Ewangelii? – Zapewne tak, lecz z pewnością nowa ewangelia nie będzie przypominała dawnej⁸ – będzie bowiem ewangelią bez Boga i bez wieczności. Mówiąc ogólniej, chrześcijaństwo powinno zostać poddane radykalnej dehelenizacji. Związki między chrześcijańskim orędziem zbawienia a greckim (platońskim) ujęciem bytu powinny zostać zerwane. Orędzie zbawienia, pozbawione wymiaru bytu i wieczności, będzie musiało zostać skierowane ku temu światu i przekształcić się w doczesny mesjanizm. Taka sekularyzacja teologii jest powtórzeniem procesu radykalnej immanentyzacji chrześcijaństwa, dokonanej już przez Saint-Simona u początków dziewiętnastowiecznego pozytywizmu⁹. W tym kontekście idee tradycji i autorytetu przeszłości zostały zastąpione ideami postępu i wiary w przyszłość.

CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY I CZŁOWIEK PRZESZŁOŚCI

Przedstawione tu wizje człowieka współczesnego spotykają się w przekonaniu o radykalnej różnicy między człowiekiem dnia wczorajszego a człowiekiem dzisiejszym. Zmienia się tylko ocena tej różnicy, a w konsekwencji strategia proponowana Kościołowi. „Prorocy niedoli” bezapelacyjnie potępiają nowoczesność i wzywają Kościół, by się przed nią bronił. Moderniści zaś uważają, że nowoczesność musi zostać zaakceptowana, jeśli Kościół nie ma odejść wraz z dawnym światem i że w związku z tym dogmatyczną treść chrześcijaństwa należy dopasować do transcendentального horyzontu człowieka współczesnego. Horyzont ów działa jak swego rodzaju prokrustowe łoże: rozciąga się na nim tradycyjne chrześcijaństwo, aby pociąć je na kawałki, których znaczną część się w końcu odrzuci¹⁰. Interesujące jest, że każda z tych

⁸ Zob. J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1963.

⁹ Zob. H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme*, Paris 1825.

¹⁰ Nieadekwatność obu tych wizji jako pierwszy dostrzegł Augusto Del Noce. Zob. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.

koncepcji jest słuszna – jeśli przeciwstawimy ją drugiej. „Prorocy niedoli” mają rację, mówiąc, że przeznaczeniem chrześcijaństwa – gdyby poddało się nowoczesności – byłaby jego śmierć, czyli utrata własnej formy, nawet gdyby zachowało wiele ze swej treści. Nie ma chrześcijaństwa bez prawd wiecznych. Jednak moderniści również mają rację – gdy twierdzą, że chrześcijaństwo, które nie potrafi przemówić do współczesnego człowieka, zniknie z dziejów jak niektóre inne religie i cywilizacje. Chrześcijaństwo bowiem stoi przed taką właśnie alternatywą: wyrzec się swojej istoty albo odejść z historii.

SOBOROWA WIZJA DIALOGU ZE ŚWIATEM

Zgodnie z proponowaną przez Sobór wizją dialogu ze światem (i człowiekiem) współczesnym oba stanowiska są niesłuszne i zakładają niewłaściwe rozumienie żyjącego dziś człowieka. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przedstawia inną wizję historii najnowszej oraz inną antropologię, inne rozumienie współczesnego człowieka; inne jest również wyrażone w niej rozumienie wiary. Zaczniemy właśnie od niego. Sobór akceptuje fakt, że człowiek – dawniej i dzisiaj – rozpoczyna dialog z wiarą, mając jakieś przedrozumienie rzeczywistości, *Sitz im Leben* czy też horyzont transcendentalny. Człowiek nie może żyć bez systemu przekonań zaczerpniętego z kultury, który pomaga mu „poruszać się” w świecie.

DROGA NA AREOPAG¹¹

Posłużmy się przykładem człowieka świata starożytnego i wraz ze św. Pawłem przejdźmy jeszcze raz drogę, która prowadzi na ateński Areopag. Św. Pawła, pobożnego Żyda, oburzał widok posązków bóstw – posązków stanowiących wyraz kultury, w której uważano, że boskość jest niejako rozproszona w naturze rzeczy i nie stanowi jedności, nie jest jak Bóg Izraela. Kiedy jednak Paweł przemawia, nie dopuszcza do głosu swojego oburzenia. Wyczuwa, że kulturę tę, na pozór tak monolityczną, przenikają głębokie sprzeczności, że brak jej wewnętrznej równowagi. Jakąś częścią swojego serca świat ów pragnie i wyczekuje zbawienia, którego nie potrafi nazwać. Kiedy Paweł zaczyna mówić, odpowiada właśnie na tę tęsknotę i nadaje nazwę bezimiennemu dotąd zbawieniu. Była to pierwsza próba inkulturacji wiary w środowisku hellenistycznym, która nie zakończyła się jednak wielkim sukcesem. Pawła wyśmiano, gdy zaczął mówić o zmartwychwstaniu. Początki takie nie zapowiadały wiel-

¹¹ Zob. Dz 17; zob. też: J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 24.

kiej przyszłości związku hellenizmu i chrześcijaństwa ani też głębokiej zmiany, jaka dokonała się w naszym postrzeganiu kultury greckiej. Trudno byłoby sobie wówczas wyobrazić, że za kilka stuleci teologowie chrześcijańscy będą uważali myśl grecką za własną do tego stopnia, że bez obaw będą czerpać z niej terminy i pojęcia, aby wyrazić (na tyle, na ile jest to w ogóle możliwe) tajemnicę wiary chrześcijańskiej. Należy również pamiętać, że byli i tacy, którzy uwierzyli dzięki spotkaniu na Areopagu. Przepowiadanie otrzymuje od Ducha moc pozwalającą zrywać więzy, którymi krępują człowieka jego przed-zrozumienia, i docierać do serca, do najgłębszego rdzenia osoby¹².

Założenia soborowej wizji dialogu ze światem są zatem następujące: Po pierwsze, historyczny horyzont transcendentálny¹³ istnieje i w przypadku każdego człowieka jest on inny. Horyzont ten jednak można przekroczyć; nie stanowi on nieprzeniknionej, zwartej całości, lecz działają w nim wewnętrzne napięcia i sprzeczności. Kultury żyją w dialogu i kontakcie z innymi kulturami, nieustannie ulegając wzajemnym wpływom, podają się w wątpliwość i stawiają sobie pytania. Każda wielka kultura jednoczy w sobie w ruchomej (i prowizorycznej) postaci nieskończoną wielość ludzkich doświadczeń, rodzi się jako synteza kultur mniejszych, które ją poprzedziły, i z konieczności jest otwarta na zmianę i możliwość upadku. Po drugie, wiara obdarzona jest pierwotną siłą „burzycielską”, która pozwala jej zarówno włączyć się w każdą kulturę, jak i spowodować w niej rozdarcie¹⁴. Wobec mocy wiary kultura ulega wewnętrznemu podziałowi: jedna jej część rozpoznaje w chrześcijaństwie spełnienie niejasno lecz głęboko odczuwanego pragnienia; druga natomiast odrzuca, a nawet prześladuje chrześcijaństwo, widząc w nim śmiertelne zagrożenie. Spotkanie z chrześcijaństwem nigdy nie pozostawia kultury niezmięionej.

W tym miejscu należy zapytać o źródło tego zjawiska, o to, do czego „przemawia” chrześcijańska nowina, kiedy przenika do kultury, która jest jej wroga.

STRUKTURA KULTURY

Sobór przedstawia również inne rozumienie kultury niż jej ujęcia proponowane przez „proroków niedoli” i bezkrytycznych zwolenników terażniejszości. Człowiek żyje w kulturze i czerpiąc ze zgromadzonego w niej doświadczenia, uzyskuje kategorie, za pomocą których postrzega, porządkuje i rozumie rzeczy-

¹² Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

¹³ Do wyrażenia „horyzont transcendentálny” dodajemy przymiotnik „historyczny”, aby odróżnić nasze rozumienie tego pojęcia od jego rozumienia kantowskiego, gdzie horyzont transcendentálny nie jest zależny od konkretnej kultury, lecz jest immanentny strukturze ludzkiej świadomości.

¹⁴ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 37.

wistość. Bez nich nie moglibyśmy żyć, one właśnie stanowią nasz transcendentny horyzont. Program pozostawania w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, jaki wyznaczyły sobie niektóre filozofie, jest niemożliwy do zrealizowania. Niezwykle trudno byłoby żyć, sprawdzając wciąż bezpośrednio każdy fragment wiedzy, z której korzystamy. A jeśli pospiesznie (i deprecjonująco) uznamy każdą przekazaną nam a bezpośrednio przez nas niesprawdzoną wiedzę za przesąd, będziemy również zmuszeni przyznać, że przesady ogromnie ułatwiają życie. Oświeceniowy projekt życia całkowicie wolnego od przesądów okazał się jednak niewykonalny. Nie oznacza to jednak, że systemu przesądów właściwych dla naszej kultury nie można przekroczyć. Człowiek „wyposażony” jest w pierwotne oczywistości i wymogi, które organizują jego doświadczenie. Są to oczywistości logiczne (jak zasada niesprzeczności) i wymogi moralne (jak podstawowe pragnienie życia i kochania)¹⁵. Wytwory kultury oparte są na tej podstawowej strukturze, stanowią jej rozwinięcie i interpretację. Może to znaleźć potwierdzenie lub zaprzeczenie w doświadczeniu, które z kolei można konfrontować z pierwotnymi oczywistościami i wymogami, z „rzeczami samymi w sobie”¹⁶.

Można powiedzieć, że Sobór spontanicznie przyjął fenomenologiczny punkt widzenia. Przedrozumienie siebie, jakie ma człowiek współczesny, może zostać podane w wątpliwość w obliczu wydarzenia, które przemawia do tego, co Biblia nazywa sercem człowieka, a co pozwala na poznać pierwotne oczywistości. Sobór stawia sobie zatem zadanie dotarcia do serca współczesnego człowieka poprzez siatkę przedrozumień i kategorii, którymi posługuje się on, by zrozumieć rzeczywistość, i które niekiedy przeszkadzają mu w widzeniu jej taką, jaka naprawdę jest.

Sposób, w jaki człowiek współczesny rozumie sam siebie, jest z pewnością punktem wyjścia, z którego Kościół rozpoczyna dialog zbawienia. Ten punkt wyjścia nie jest jednak również punktem dojścia. Prowadząc dialog zbawienia, Kościół w pewnym sensie się rozdwa. Jest przy człowieku współczesnym na początku jego drogi, znajduje się więc wewnątrz nowoczesności. Z drugiej strony Kościół jest także na końcu drogi, zna prawdę wieczną, którą jest Chrystus. Właśnie dlatego Kościół jest w stanie towarzyszyć człowiekowi w wędrówce ku zbawieniu.

Należy również pamiętać, że stwierdzenie, iż Kościół znajduje się już na końcu drogi, nie jest ściśle. Cała prawda zawiera w sobie wszystkie drogi, które do niej prowadzą, a więc pozostaje w pewnym sensie niekompletna, dopóki one wszystkie (także droga człowieka współczesnego) nie zostaną przebyte. Kościół jednak poznał różne sposoby, w jakie prawda objawiała się w innych

¹⁵ Zob. L. G i u s s a n i, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1966.

¹⁶ Zob. J. S e i f e r t, *Back to Things in Themselves*, Routledge and Kegan Paul–Methuen, London–New York 1987.

kontekstach kulturowych, stopniowo zgromadził też dziedzictwo dogmatów, wytworów kultury i wyników teologii. Do dziedzictwa tego można wprowadzać innowacje poprzez jaśniejsze ukazywanie różnych wymiarów dogmatów; może się też pojawić konieczność uwydatnienia aspektów dogmatu, które pozostawały dotąd niewyartykułowane. Konieczność obrony prawdy wiary przed błędami pojawiającymi się w nowych, nieprzewidywanych dotąd kontekstach, prowadzi również do nowych sformułowań dogmatycznych. Innowacje nie mogą jednak oznaczać zaprzeczenia. Jedna wiara może być różnie wyrażana, a my szukamy takich jej sformułowań, które przyjąłby Ojcowie Kościoła, gdyby stanęli wobec wyzwań naszego czasu¹⁷.

ROLA FILOZOFII I TEOLOGII ŚW. TOMASZA

Szczególne miejsce wśród kontekstów filozoficznych i teologicznych, które wpływają na sposób formułowania dogmatów, zajmuje dzieło św. Tomasza z Akwinu. Magisterium przyznało mu pewien prymat, niejako rolę przewodnika dla tych, którzy chcą myśleć, pozostając w kontekście wiary. Jednak chociaż myśl św. Tomasza powinna ukierunkowywać poszukiwanie prawdy, nie może go zastąpić. Poszukiwanie to rozpoczyna się od zrozumienia egzystencjalnej kondycji dzisiejszego człowieka w jego historycznym horyzoncie transcendentnym. Myśl św. Tomasza odgrywa rolę swego rodzaju busoli wskazującej kierunek, w którym należy dążyć, by dotrzeć do celu, nie zwalnia jednak z poszukiwania konkretnych szlaków, które do niego doprowadzą. Dlatego nowa teologia nie może nie być – w pewnym sensie – tomistyczna. W innym sensie – nie może ona być (wyłącznie) tomistyczna. Powinna wykorzystywać (a więc znać) tomizm i całą tradycję Kościoła. Nie może ograniczać się do powtarzania tradycji, lecz powinna ją ożywiać w dialogu z terażniejszością. Od św. Tomasza powinniśmy przyjąć pomoc w odkrywaniu istoty wydarzenia chrześcijaństwa – czyli mądrości wiecznej – by w języku naszych czasów przekazać ją współczesnemu człowiekowi¹⁸.

ZARZUTY

W tym miejscu zarówno zwolennicy terażniejszości, jak i „prorocy niedoli” mogliby postawić zarzut, że Sobór nie docenia jakościowej różnicy między

¹⁷ Zob. bł. J.H. N e w m a n, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Fronda, Warszawa b.r.w.

¹⁸ W tym właśnie sensie można powiedzieć, że myśl św. Tomasza jest zawsze aktualna. Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 43.

człowiekiem współczesnym a innymi „typami” człowieka, jakie Kościół napotykał w swoich długich dziejach.

Aby wyjaśnić stanowisko Soboru wobec współczesności, przypomnieliśmy wydarzenie opisane w *Dziejach Apostolskich*; staliśmy się towarzyszami św. Pawła udającymi się na Areopag. I jakkolwiek obce czy nawet wrogie chrześcijaństwu byłoby pogańskie przedrozumienie człowieka, wyrażało ono jednak kulturę przedchrześcijańską. W świecie współczesnym po raz pierwszy pojawia się kultura pochrześcijańska, która chrześcijaństwo poznała i, oceniwszy, odrzuciła. Co może powiedzieć chrześcijaństwo człowiekowi tej kultury? Czy nie należy potraktować go jako apostaty i odejść, otrząsnąwszy pył ze stóp? Czy też należy pozostać otwartym na dialog z nim i dostosować się, dokonując radykalnej zmiany? „Prorocy niedoli” proponują rozwiązać tę trudność ekskomuniką. Rozwiązaniem proponowanym przez progresistów jest odrzucenie tradycji, afirmacja początków chrześcijaństwa – chrześcijaństwa głoszonego przez apostołów, lecz zdradzonego przez Kościół instytucjonalny. Owo pierwotne chrześcijaństwo miałyby też być plastyczne, podatne na urabianie przez egzegetów i miałyby przyjąć zredukowaną postać metachrześcijaństwa, które łatwo byłoby wpisać w transcendentálny horyzont człowieka współczesnego.

Aby dokładnie przedstawić soborowe rozwiązanie problemu współczesności, należy rozpocząć od zabiegu dekonstrukcji tezy podstawowej dla wizji zarówno „proroków niedoli”, jak i proroków nowoczesności. Czy rzeczywiście człowiek współczesny różni się radykalnie od człowieka przeszłości? Czy odrzucenie Boga naprawdę stanowi istotę nowoczesności?

Szukając odpowiedzi, spróbujmy postawić te pytania ludziom naszych czasów: Człowieku dnia dzisiejszego, co mówisz sam o sobie?

ODPOWIEDŹ SOCJOLOGICZNA

Podjmując ten problem wyłącznie z socjologicznego punktu widzenia, łatwo stwierdzić, że większość ludzi uważa się dzisiaj za wierzących, znacząca mniejszość określa siebie jako agnostyków, a tylko nieliczni uznają się za niewierzących. Podobne proporcje występują nawet w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach. Niewielu deklaruje świadome odrzucenie chrześcijaństwa. Poziom wiedzy religijnej jest natomiast niski. Zjawisko to jest tym bardziej niepokojące, że towarzyszy mu rozpowszechnione przekonanie o znajomości chrześcijaństwa. Ponieważ trudno jest nauczyć się tego, co uważa się za znane, ignorancja religijna połączona z fałszywym przekonaniem o wiedzy stanowi poważną przeszkodę dla duszpasterstwa. Poza tym w krajach chrześcijańskich wiele osób deklarujących wiarę nie uczestniczy aktywnie

w życiu Kościoła i tak kształtuje swoją religijność, że często co najwyżej niewyraźnie przypomina ona religijność chrześcijańską. Jest to jednak problem duszpasterski, a nie zetknięcie się z nieprzeniknionym dla wiary horyzontem transcendentnym. Wielu ludzi naszych czasów nie mogło świadomie odrzucić chrześcijaństwa, bo nigdy go naprawdę nie poznało.

Drużga konstatacja socjologiczna dotyczy roli religii w dzisiejszym świecie. W czasie Soboru, a jeszcze bardziej w latach następnych, rozpowszechnione było przekonanie, że wobec wzrostu sekularyzacji religia będzie miała w świecie coraz mniejsze znaczenie, aż w końcu przestanie istnieć. Zanikowi miała ulec zwłaszcza jej rola publiczna. Uważano, że człowiek dorosły nie będzie jej już potrzebował, by kierować swoim działaniem w świecie. Dzisiaj tego rodzaju stwierdzenia znacznie straciły na wiarygodności¹⁹. Na przykład, pod koniec lat siedemdziesiątych Iran dwudziestego wieku przeżył wielką falę ruchów rewolucyjnych o charakterze zasadniczo religijnym, zakończonych wprowadzeniem reżimu Chomeiniego. Był to początek szeregu ruchów o inspiracji religijnej, które miały zmienić – na lepsze i na gorsze – cały świat islamski. Inny przykład: oto po wyborze Polaka na papieża, wraz z powstaniem ruchu Solidarności, rozpoczyna się kryzys w krajach komunistycznych. Niewątpliwie ruchy o inspiracji religijnej odegrały podstawową rolę w kształtowaniu nowego oblicza narodów. Religia jawi się w tym kontekście nie jako element szczątkowy i bierny, lecz jako element czynny i twórczy, wywierający wpływ na historię. Obecnie w całej niemal Ameryce Łacińskiej, lecz także w wielu krajach Afryki i Azji (na przykład na Filipinach) ruchy broniące praw człowieka – z dużym udziałem Kościoła katolickiego – obalają autorytarne dyktatury i wspomagają proces tworzenia nowych demokracji. Warto zauważyć, że widoczne jest tutaj oddziaływanie nie religii jako takiej, lecz właśnie odnowionego przez Sobór Kościoła katolickiego. Żadne z tych wydarzeń o epokowym znaczeniu nie zostało zapowiedziane czy przygotowane ani przez „proroków niedoli”, ani przez teologów-progresistów. Taki stan rzeczy jest powodem do zmartwień zwłaszcza dla postępowych teologów, którzy przedstawiają siebie jako rzeczników współczesnego świata w Kościele i interpretatorów całego jego dynamizmu. Historia potoczyła się w kierunku, którego teologowie ci nie przewidzieli, a ruchy przez nich zainspirowane często stawały po niewłaściwej stronie.

Trzecie spostrzeżenie dotyczy pojawienia się w krajach najbardziej zsekularyzowanych masowych ruchów religijnych, takich jak Odnowa w Duchu Świętym, zarówno w wersji protestanckiej, jak i katolickiej, Droga Neokatechumenalna, Komunia i Wyzwolenie, Focolari czy też Wspólnota św. Idziego. Ruchy te, czerpiące inspirację i energię z obszarów obcych tradycyjnej reli-

¹⁹ Zob. D. B e l l, *The Return of the Sacred*, „British Journal of Sociology” 28(1977) nr 4, s. 419-449.

gijności, są spontanicznie nowoczesne, lecz postrzegają współczesność nie jako rozwiązanie, lecz jako problem, chrześcijaństwo zaś – nie jako problem, lecz jako rozwiązanie. Przypominają ruchy odnowy typowe dla protestanckiej Ameryki, lecz nie odrzucają Kościoła jako instytucji, co więcej, odnajdują w nim swoje miejsce – na ogół za pośrednictwem szczególnej relacji z Papieżem, który gwarantuje im pewną autonomię²⁰.

ODPOWIEDŹ FILOZOFICZNA

Rozważania socjologiczne są ważne, lecz prawdopodobnie niedecydujące. Można wysunąć zarzut, że socjologia dostrzega tylko powierzchwne zmiany społeczne, natomiast uchwycenie ducha czasu przez odkrycie prawidłowości istotowych rządzących biegiem historii jest raczej zadaniem filozofii. Teologia posoborowa wybrała właśnie tę drugą drogę, nawiązując dialog z filozofiami współczesności. Z filozofii raczej niż z socjologii wywodzą się bowiem podstawowe kategorie dialogu ze światem współczesnym, jak na przykład pojęcia przedrozumienia czy horyzontu transcendentnego. Stawiając filozofii pytanie: „Człowieku dnia dzisiejszego, co mówisz o sobie samym?”, musimy jednak zdecydować, do którego nurtu myśli współczesnej je kierujemy. Istnieje bowiem więcej niż jedna filozofia współczesności, a samoświadomość współczesności przyjmuje różne i niekiedy sprzeczne postaci. Wydaje się jednak, że w znacznej części posoborowej refleksji teologicznej nie dostrzeżono złożoności filozoficznej kwestii interpretacji współczesnego świata. Pytanie o jej istotę zwrócono głównie do tej linii rozwojowej myśli współczesnej, która biegnie od Kartezjusza do Karola Marksa i którą będziemy tutaj nazywać racjonalizmem²¹. Racjonalizm charakteryzuje pewna koncepcja rozumu, która a priori i bez uzasadnienia wyklucza możliwość objawienia. Zgodnie z tą wizją rozum ludzki z konieczności zna odpowiedź na wszystkie pytania, a więc niemożliwe jest stawianie pytań, które mogłyby pozostać bez odpowiedzi. Tak dzieje się w przypadku metody kartezjańskiej, metody, która sama konstytuuje swoją przestrzeń epistemologiczną i ją kontroluje, wyprowadzając wnioski z przyjętych w punkcie wyjścia przesłanek. Tak właśnie powstają niemożliwe do przekroczenia teoretyczne horyzonty transcendentne. U źródeł współczesności znajdujemy jednak fakty pozwalające taki horyzont przekroczyć i znacznie osłabić ateizm zakładany w kartezjańskiej wizji.

²⁰ Zob. J a n P a w e ł II, *Jesteście bogactwem Kościoła* (Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych, Watykan, 27 V 1988), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 19(1998) nr 8-9, s. 34n.

²¹ Takie użycie terminu „racjonalizm” zacerpnęliśmy od Augusta del Nocego, wielkiego włoskiego myśliciela, który poza Włochami jest niestety mało znany. Zob. D e l N o c e, dz. cyt.

Jeden z takich faktów należy do biografii Kartezjusza: jest nim niedokończony projekt zastosowania jego metody w etyce i w naukach humanistycznych²², projekt podjęty później przez Spinozę w jego propozycji etyki, która byłaby „ordine geometrico demonstrata”. Zamierzenie Kartezjusza poddaje krytyce Blaise Pascal, pokazując, dlaczego poznanie świata ludzkiego wymaga innej metody niż kartezjańska metoda naukowa. Filozofia współczesności ma zatem dwa nurty: jeden biegnie od Kartezjusza i Spinozy ku filozofii niemieckiej i znajduje kulminację w myśli Marksa, drugi – od refleksji Pascala ku filozofii włoskiej, a jego punktem dojścia jest dzieło Antonia Rosminiego²³.

Obok Kartezjusza u źródeł myśli współczesnej pojawiła się postać wielkiego formatu, Galileo Galilei, który dopełnia – lecz w pewnym sensie także burzy – metodologię kartezjańską przez uznanie doniosłej roli eksperymentu. Nauka współczesna jest nie tylko aksjomatyczna, lecz także eksperymentalna. Rzeczywistość bowiem jest bogatsza od teorii i każda teoria, poddana próbie rzeczywistości, okazuje się niewystarczająca. Innymi słowy, może się zdarzyć, że rozum sformułuje pytanie, na które nie będzie w stanie odpowiedzieć²⁴. Ten aspekt myśli współczesnej znalazł wyraz zwłaszcza w rozwoju brytyjskiego empiryzmu.

Jeśli uwzględnimy rzeczywiste bogactwo i złożoność rozwoju myśli współczesnej, zobaczymy, jak jednostronne jest redukcje jej do ateizmu. Współczesność to nie czas odrzucenia chrześcijaństwa, lecz epoka, w której chrześcijaństwo podano radykalnie w wątpliwość, w której ateizm przeżywany jest jako realna możliwość, a wierzący zmuszeni są przedstawiać racje swojej wiary. Wbrew powierzchownemu heglizmowi²⁵, wydaje się, że współczesność nie tyle przewyciężyła chrześcijaństwo, ile rzuciła mu wyzwanie.

W tym kontekście możliwa jest inna postawa wobec współczesności niż te, które proponują zarówno „prorocy niedoli”, jak i teologowie-progresiści. Jest to droga chrześcijaństwa, które ani nie podporządkowuje się współczesności, ani jej nie potępia, lecz odpowiada jej również wyzwaniem i zadaje pytania, przekonuje, by nie absolutyzowała samej siebie i nie przyjmowała roli bożka. Chrześcijaństwo uznaje rozwój nauki, jaki stał się udziałem współczesności, lecz go nie absolutyzuje. Świat człowieka nie może być wyjaśniany za pomocą

²² Zob. t e n ż e, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. 1, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965.

²³ Zob. t e n ż e, *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Milano 1992. Oczywiście dokonujemy tutaj znacznego uproszczenia, ponieważ każda z przedstawionych opcji pozostaje obecna na terenie właściwym dla drugiej (przykładem tego może być późna filozofia Schellinga a także filozofia Husserla, która jednak znalazła większy oddźwięk w autonomicznej filozofii austriackiej niż w filozofii niemieckiej).

²⁴ Zob. L. O l s c h k i, *Galileo und seine Zeit*, M. Niemeyer, Halle 1927.

²⁵ Istnieją jednak ujęcia inne, głębsze niż heglowskie (zob. np. G. R o h r m o s e r, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Styria, Graz 1989).

tej samej metody, co świat rzeczy, bo człowiek nie jest rzeczą – oto droga Soboru (warto zauważyć, że główny nurt współczesnej epistemologii, począwszy od Karla Poppera, zmierzał w kierunku ponownego odkrycia omyślności wiedzy naukowej i samokrytyki racjonalizmu²⁶).

W obrębie współczesności wyróżniliśmy dwie jej odmiany: jedna z nich wyklucza możliwość objawienia, druga tego nie czyni. Należy dodać, że racjonalizm może ulec radykalnemu odwróceniu i w dziejach filozofii niejednokrotnie tak się działo. Odpowiedź, jakiej na wszystkie pytania udziela rozum, może bowiem brutalnie zaprzeczać pragnieniom serca. Jeśli wbrew sprzeciwom serca nie porzucimy metody kartezjańskiej, nie uzyskamy też właściwej odpowiedzi i ostatecznie wpadniemy w rozpacz. Wpływ Giacoma Leopardiego i Arthura Schopenhauera widoczny jest w myśli współczesnej, tak jak wpływ Hegla czy Marksa. Czy można nawiązać dialog z człowiekiem współczesnym, pomijając świadectwo właśnie Leopardiego i Schopenhauera? Friedrich Nietzsche nosił w sobie wszystkie wewnętrzne sprzeczności racjonalizmu i wyrażał je w sposób niezrównany, pozostawił je jednak bez rozwiązania. W jego wywrotowej wizji racjonalizm jawi się raczej jako pytanie niż jako rozwiązanie problemu człowieka²⁷.

Analiza filozoficzna – tak jak socjologiczna – prowadzi do... zdziwienia jednostronnością obiegowego progresizmu, który zdominował teologię posoborową. Racjonalizm wybrano w niej jako stanowisko reprezentatywne dla człowieka współczesnego i postawiono sobie niewykonalne zadanie przeformułowania chrześcijaństwa w tym duchu. Gdy Sobór otworzył dla Kościoła wiele nowych horyzontów ewangelizacji, teologia przyjęła ograniczony, eurocentryczny punkt widzenia, który nie tylko nie pozwalał oddać złożoności sytuacji w Europie Zachodniej, lecz prowadził do całkowitego pominięcia kultur współczesnej Azji, Afryki i obu Ameryk. Tymczasem po Soborze tam właśnie nastąpił żywiołowy rozwój ewangelizacji.

PRZYPADEK AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Wyjątek w obrębie teologii progresistycznej – skupionej głównie na kulturze europejskiej – stanowiła teologia wyzwolenia. Teologia ta jest wyjątkiem – jak zobaczymy – tylko częściowo, zasługuje jednak na szczególną uwagę.

Początki teologii wyzwolenia sięgają końca lat sześćdziesiątych i publikacji książki Gustava Gutiérreza *Teologia wyzwolenia*²⁸ – krótko po za-

²⁶ Zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

²⁷ Zob. G. Leopardi, *Cara beltà... Poesie*, Rizzoli, Milano 1996.

²⁸ Zob. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Pax, Warszawa 1976.

kończeniu Soboru, a także Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellín. Źródłem proponowanej w teologii wyzwolenia drogi ewangelizacji jest naznaczona doświadczeniem marginalizacji i niesprawiedliwości społecznej sytuacja egzystencjalna mieszkańców tej części świata. Sytuację tę teologowie wyzwolenia zinterpretowali w kategoriach teorii niedorozwoju gospodarczego i socjologicznego pojęcia buntu. W takim ujęciu kapitalistyczny rozwój i niedorozwój stanowią dwie strony tego samego medalu. Oznacza to, że kraje nierozwinięte nie rozwijają się po prostu wolniej, z opóźnieniem, a ich przeznaczeniem nie jest wzrost – który może przebiegać w różnym tempie – i osiągnięcie poziomu krajów rozwiniętych. Przeciwnie, według teoretyków niedorozwoju, skutkiem działania rynku jest międzynarodowy podział pracy, który pozbawia kraje ubogie znacznej części ich bogactwa oraz możliwości rozwoju. W konsekwencji, w obszarze działania rynku bogaci muszą stawać się coraz bogatsi, a ubodzy – coraz ubożsi. Jediną zaś drogą ku lepszej przyszłości, która pozwoliłaby ubogim korzystać z dobrodziejstw nowoczesnej nauki i techniki, a przede wszystkim wyjść z piekła głodu, ma być zniszczenie rynku działaniami rewolucyjnymi i zbudowanie socjalizmu. Wydawało się zatem, że aby głosić Ewangelię w sytuacji niesprawiedliwości i marginalizacji, trzeba przyjąć marksizm jako narzędzie analizy społecznej i uzgodnić chrześcijańskie przesłanie o wyzwoleniu z koncepcją wyzwolenia społecznego²⁹. Takie właśnie stanowisko zajęła teologia wyzwolenia wobec sytuacji w Ameryce Łacińskiej podzielonej między dyktatury wojskowe a ruchy partyzanckie.

Krótko po wyborze na Stolicę Piotrową Jan Paweł II udał się do Puebla de Los Angeles, by uczestniczyć w trzeciej konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, zwołanej dziesięć lat po konferencji w Medellín. Podjął się wówczas trudnego zadania duchowego rozeznania. Nie potępił teologii wyzwolenia, lecz ją zreinterpretował i nadał jej nowy kierunek. Co więcej, zachęcał do uprawiania teologii, która za swój początek bierze egzystencjalną kondycję człowieka – właśnie uboższego mieszkańca Ameryki Łacińskiej. Przypominał, że człowiek ten nie jest wyzuty z kultury, nie można go – jak Marksowskiego proletariusza – zredukować do potrzeb materialnych. W określony sposób bowiem rozumie on siebie, swoją godność i prawa, sprawiedliwość i solidarność. Jego samorozumienie rodzi się ze spotkania z chrześcijaństwem poprzez świadectwo Bartolomè de las Casasa, Turybiusza z Mongrovejo czy Róży z Limy. Źródłem walki o wyzwolenie jest taka właśnie wizja człowieka, a nie analiza marksistowska, a od wizji tej zależą postaci, jakie przyjmuje walka³⁰.

²⁹ Zob. Ch. B e t t e l h e i m, *Calcul économique et formes de la propriété*, Maspero, Paris 1971.

³⁰ Zob. J a n P a w e ł I I, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla de Los

Począwszy od spotkania w Puebla, rozwinął się w Ameryce Łacińskiej prężny ruch obrony praw człowieka, który stopniowo stał się alternatywą zarówno dla reżimów wojskowych, jak i dla partyzantki. Na takich podstawach wyrosły w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku ustroje demokratyczne niemal we wszystkich krajach kontynentu. Okazało się też, że wiele założeń teorii niedorozwoju to założenia fałszywe. Kraje, które zrezygnowały z wolnego rynku i dokonały rewolucji, zaznały głodu, chorób i opresji politycznych dyktatur. Te, którym udało się pozostać w zasięgu wolnego rynku, zaczęły się rozwijać: najpierw w Azji, następnie w Ameryce Łacińskiej, a od niedawna także w Afryce. Bieda pozostaje ogromna, nierówności i niesprawiedliwość społeczna wciąż są wielkie, lecz widoczny jest także rozwój ekonomiczny oraz... nadzieja. Impuls nadany przez Jana Pawła II w Puebla został dopełniony przez kard. Josepha Ratzingera w dwóch instrukcjach Kongregacji Nauki Wiary dotyczących teologii wyzwolenia³¹. Dokonano w nich rozróżnienia pozytywnych i negatywnych aspektów teologii wyzwolenia, wewnątrz której również pojawiły się różne tendencje. Ogólnie można powiedzieć, że słuszny jest zamiar uprawiania teologii w oparciu o kondycję egzystencjalną konkretnego człowieka – człowieka ubogiego – błędne jest natomiast przyjęcie marksizmu jako narzędzia analizy społecznej. Niektórzy teologowie uznali filozofię marksistowską za nieprzekraczalny horyzont i w jego obrębie dokonali przeformułowania chrześcijaństwa, przekształcając je w całkowicie immanentystyczny, doczesny mesjanizm³². Inni jednak motywowali walkę o wyzwolenie tradycją walki o prawa człowieka i prawa Indian, która towarzyszy ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Teologowie ci ujmują kondycję ubogich konkretnie i historycznie, a jednak inaczej, niż czyniono to w marksistowskiej koncepcji proletariatu. Proletariat według Marksa nie należy do żadnego narodu ani nie ma żadnej kultury, ponieważ rozwój kapitalizmu pozbawił go tych determinant. Dialektyczna (rewolucyjna) zmiana nieludzkiej sytuacji proletariatu miałyby nadać człowieczeństwu nowy wymiar³³. Są również teologowie, którzy przyjęli analizę marksistowską, nie tracąc jednak przekonania, że wiara zdolna jest przekroczyć wszelkie doczesne horyzonty. W tym przypadku zarówno refleksja nad konkretną sytuacją historyczną, jak i dialog z Magisterium przyczyniły się do niezwykle owocnej ewolucji. Twór-

Ángeles, 28 I 1979), w: *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 83-95.

³¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius* (1984); Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis conscientia* (1986). Zob. też: J a n P a w e ł II, *Lettera alla Conferenza Episcopale Braisliana* (9 IV 1986), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1986/documents/hf_jp-ii LET_19860409_conf-episcopale-brasile_it.html.

³² Zob. H. A s s m a n n, *Teología desde la praxis de la liberación*, Síqueme, Salamanca 1973.

³³ Zob. P. M o r a n d é C o u r t, *Cultura y modernización en America Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.

ca teologii wyzwolenia Gustavo Gutiérrez miał kiedyś powiedzieć do swoich europejskich przyjaciół, że wszystko w jego teologii, czego źródłem była egzystencjalna sytuacja ubogich mieszkańców Ameryki Łacińskiej, było słuszne; błędne było to, co zapożyczył z Europy: transcendentálny horyzont człowieka współczesnego i marksizm jako narzędzie analizy³⁴. Jeśli nawet historia ta nie jest prawdziwa, to z pewnością została dobrze wymyślona, i lepiej wyraża istotę problematyki teologicznej niż opasły traktat. Teologia wyzwolenia znajduje się w połowie drogi między dwudziestowiecznymi ujęciami teologicznymi, opartymi prawie wyłącznie na myśli europejskiej, a ujęciami powstałymi już w dwudziestym pierwszym wieku, w których silnie brzmi głos innych tradycji kulturowych – w Kościele, w którym coraz większa liczba wiernych wywodzi się z kultur Azji, Afryki i Ameryki Południowej.

Wielkie znaczenie dla tych przemian miał z pewnością pontyfikat Jana Pawła II, tak uniwersalny i jednocześnie (co nie zaprzeczało uniwersalności) tak silnie naznaczony przynależnością Papieża do kultury polskiej – kultury z pewnością europejskiej, lecz niezwiązanej jednostronnie z tendencją spinozańską (wyraźnie obecną w rozwoju filozofii od Kartezjusza do Hegla i Marksa), kultury katolickiej i jednocześnie słowiańskiej.

TEOLOGIE SOBORU

Omówiliśmy temat Soboru i jego odniesienia do współczesności – temat dla Soboru kluczowy, co jasno wyraża Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: Kościół podziela radość i nadzieję (lecz oczywiście również smutek i lęk) człowieka dnia dzisiejszego (por. *Gaudium et spes*, nr 1). Już sam tytuł dokumentu wskazuje, że Kościół nie stawia siebie przed światem współczesnym ani nie występuje przeciwko niemu. Inna wielka konstytucja soborowa, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* jest wielkim potwierdzeniem prawdy, którą Kościół otrzymał od swojego Założyciela i którą wyznaje. Powtarzanie tej prawdy i coraz głębsze jej zrozumienie jest konieczne, by na nowo odkrywać i wyjaśniać ją w horyzoncie człowieka współczesnego. Ks. Luigi Giussani powiedział kiedyś, że prawdę można skutecznie przekazać tylko wtedy, gdy odkrywa się ją w chwili, w której się ją wyjaśnia. Właśnie tak postępuje Sobór: wyjaśnia wiarę raczej metodą indukcyjną niż dedukcyjną. Jeśli taki właśnie jest zamysł Soboru, zrozumiałe staje się dostrzegalne napięcie między pewnym rodzajem teologii rzymskiej a teologią uprawianą w Europie Środkowej.

³⁴ Punkt dojścia swojej teologii przedstawił Gutiérrez w książce *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (CEP, Lima 1992).

TEOLOGIA RZYMSKA I JEJ RACJE

W dziewiętnastym wieku Kościół doznał głębokiej traumy i znalazł się o krok od rozpadu. Nacjonalizm, nowa świecka religia, podporządkował sobie wiele krajów i starał się uczynić to również z Kościołem, zmieniając go w Kościół państwowy albo całkowicie niszcząc. Wojny w Europie doprowadziły ją na skraj samodestrukcji. Jeśli państwu narodowemu nada się wartość absolutną, wojna totalna, mająca na celu utwierdzenie panowania własnego państwa narodowego, staje się koniecznością³⁵.

Kościół się jednak nie poddał, zwierając szyki wokół papieżstwa. Ekumeniczny Sobór Watykański I stał się bastionem teologii rzymskiej, która położyła wówczas niezwykle zasługi. Gdyby zwyciężyło przekonanie, że wiara powinna ugiąć się przed współczesnością, katolicyzm zostałby rozproszony, przyjmując postać wielu Kościołów narodowych, a po upadku nacjonalizmu i wobec postępów komunizmu nie pozostałby żaden duchowy punkt orientacyjny, do którego mogłaby się odnieść odradzająca się Europa. Uznając wszystkie wielkie zasługi teologii rzymskiej, musimy jednak wskazać również jej ograniczenia³⁶. Broniąc się przed „światowym skażeniem”, Kościół oddalił się od świata, przyjmując wobec współczesności postawę bardziej defensywną niż misyjną. Często też potępiał, zanim naprawę zrozumiał. Nie dostrzegał, że błąd bywa zniekształconą, skrajną postacią prawdy wyrwanej z jej właściwego kontekstu i związku z innymi prawdami. Dlatego też błąd można skutecznie przewyciężyć jedynie przez przywrócenie właściwych proporcji i kontekstu prawdzie, której jest on zniekształceniem. Nie bez racji zatem czyniono teologii rzymskiej zarzut, że ograniczyła się do komentowania dokumentów *Magisterium* i straciła łączność z egzystencjalną sytuacją współczesnego człowieka.

PROBLEM DEMOKRACJI

Po drugiej wojnie światowej zarysowuje się nowa sytuacja historyczna, wobec której Kościół musi zająć stanowisko. Inaczej formułowany jest też problem demokracji. Kościół katolicki wielokrotnie potępiał demokrację³⁷. Korzenie tego potępienia sięgają klasycznej teorii politycznej. Platon i Arystoteles potępiali demokrację jako ustrój polityczny odrzucający zasadę autorytetu władzy, bez której nie może istnieć żadna wspólnota polityczna. W teologii

³⁵ Zob. J. M a r i t a i n, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951.

³⁶ Zob. K.H. N e u f e l d, *La scuola romana*, w: *Storia della teologia*, t. 3, *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, red. R. Fisichella, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, s. 267-283.

³⁷ Zob. G r z e g o r z XVI, *Mirari vos; t e n ě e, Singulari nos.*; zob. też: P i u s IX, Encyklika *Quanta cura*.

rzymskiej łączono pojęcie demokracji z wyobrażeniem żądania krwi tłumu z czasów rewolucji francuskiej, gdy zgromadzony na placach lud ustanawiał prawo, wydawał wyroki i je wykonywał. Czy zatem potępienie demokracji było błędem? Zanim odpowiemy na to pytanie, należy przypomnieć, że ustrój ten potępiali również najlepsi przedstawiciele myśli liberalnej³⁸. Warto również pamiętać, że Stalin nawiązywał właśnie do tradycji demokratycznej, nazywając demokracją ludową komunistyczne reżimy totalitarne, które Armia Czerwona narzuciła w państwach satelickich Związku Radzieckiego. Za tą koncepcją polityczną stoi określona ontologia, według której człowiek nie ma podmiotowości ontycznej pozwalającej mu podjąć dialog z Bogiem-Zbawicielem. Człowiek jest tylko przedstawicielem gatunku bądź „wiązką” społecznych relacji, atomem tworzącym rzeczywistość wyższego rzędu: lud, klasę czy rasę, i właśnie dla tego kolektywnego bytu poświęca się jednostkę i jej prawa. Demokracja, jaką potępia Grzegorz XVI, zawiera załączki dwojakiego zła: dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych i liberalizmu. Gdy czytamy encykliki, w których papież potępia demokracje, natychmiast staje się dla nas jasne, że przewidzieli oni totalitarne wypaczenie demokracji, którego przykład znajdujemy już u Platona³⁹. Prognoza nieuniknionego kryzysu demokracji występowała zresztą w większej części kultury pierwszej połowy dwudziestego wieku. Już w okresie międzywojennym rozpowszechnione było przekonanie, że demokracje – padając ofiarą korupcji, braku właściwej zasady władzy i braku konkurencji w systemach totalitarnych – są skazane na upadek. Także druga wojna światowa była odbierana przez większość jej uczestników jako wojna totalitaryzmów, wojna faszyzmu i komunizmu, a sztywną postawę neutralności przyjętą przez Kościół katolicki można wytłumaczyć tym, że nie mógł on faworyzować żadnej z walczących stron.

Później sprawy potoczyły się inaczej. Na kontynencie europejskim nie doceniono trzech decydujących czynników. Pierwszy z nich to niezwykle potężny potencjał ekonomiczny, kulturowy i polityczny, a także militarny Stanów Zjednoczonych Ameryki. Zwycięstwo w drugiej wojnie światowej było zwycięstwem demokracji głównie dlatego, że było zwycięstwem Stanów Zjednoczonych. Drugim ważnym czynnikiem było skonstruowanie bomby atomowej, co jeszcze wzmocniło ich ogromny potencjał. Trzeci czynnik to stopniowa zmiana – także pod wpływem tradycji angloamerykańskiej – rozumienia demokracji. Ewolucja systemów konstytucyjnych oraz instytucji w naszych krajach w dziewiętnastym i dwudziestym wieku zmierzała do wytworzenia mechanizmów kontroli funkcjonowania „czystej” demokracji i odbudowania na fundamencie demokracji autentycznej zasady władzy. Nie żyjemy obecnie w ustrojach

³⁸ Zob. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1960.

³⁹ Por. Platon, *Państwo*, ks. VIII-IX, tłum. W. Witwicki.

czysto demokratycznych, lecz liberalno-demokratycznych⁴⁰ – co oznacza, że przyswoiliśmy sobie nauki Monteskiusza o podziale władzy⁴¹ i Locke’a o naturalnych prawach człowieka, których nie wolno naruszać demokratycznej większości⁴². Lud ma władzę, nie jest to jednak władza absolutna, gdyż lud uznaje pewne ograniczenia i sam je na nią nakłada. Nasza demokracja jest demokracją przedstawicielską. Lud nie decyduje sam pod wpływem chwilowych emocji, lecz powierza decyzję zgromadzeniu wybranych przedstawicieli, którzy starają się rozwiązywać problemy poważnie i kompetentnie (taką mamy nadzieję). Modelem naszych systemów instytucjonalnych nie jest demokracja w wydaniu Jean-Jacques’a Rousseau, lecz rzymski porządek polityczny w ujęciu Polibiusza, zgodnie z którym udało się dziś połączyć (czasową) władzę monarchiczną (prezydenta), arystokrację (sąd najwyższy i organy prawodawcze) i demokrację przedstawicielską (organy wybieralne). Tworzymy systemy instytucjonalne, które powinny umożliwić mówienie prawdy ludowi, aby następnie lud mógł im powierzyć podejmowanie racjonalnych decyzji.

Takiej przemianie rozumienia demokracji towarzyszy powojenne doświadczenie europejskich demokracji chrześcijańskich. Po upadku totalitaryzmu faszystowskiego i nazistowskiego Włosi i Niemcy powierzyli odbudowę swoich krajów siłom demokracji chrześcijańskiej. To samo – chociaż w nieco innej formie – miało miejsce we Francji. Platon był przekonany, że demokracja jest skazana na klęskę wskutek korupcji zrodzonej z relatywizmu moralnego. Idea demokracji chrześcijańskiej zawiera przekonanie, że procesy korupcyjne w demokracji można powstrzymać przez głębokie zaangażowanie polityczne inspirowane wartościami chrześcijańskimi, a więc postawę antyrelatywistyczną⁴³.

Sobór wezwał Kościół do rozważenia możliwości zajęcia nowego stanowiska wobec demokracji. Kwestia ta była bardzo delikatna, bo dotyczyła stanowisk wielokrotnie potwierdzanych przez Magisterium; niektóre z nich były nawet gwarantowane nieomylnością Papieża. Czy zatem Grzegorz XVI się mylił? Czy mylił się Pius IX? Czy potępienie demokracji było błędem? I czy to potępienie wykluczało jakiegokolwiek inne nastawienie do ustrojów demokratycznych? Być może jednak tak nie było. Jeśli potępienia umieścimy w kontekście ich czasów, zachowują one ważność – właśnie w odniesieniu

⁴⁰ Zob. np. artykuł pierwszy Konstytucji Republiki Włoskiej: „Władza należy do ludu, który sprawuje ją w formach i w granicach określonych przez Konstytucję”. Władza ludu nie jest więc władzą absolutną.

⁴¹ Zob. C.L. de S e c o d a t M o n t e s q u i e u, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.

⁴² Zob. J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

⁴³ Zob. K.E. L ö n n e, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

do ówczesnych doktryn demokratycznych. My jednak żyjemy w innej epoce historycznej i demokracje, z którymi się stykamy, również są inne niż te, które zostały potępione.

W rzeczywistości zmiana postawy Kościoła wobec demokracji ma długą historię, sięgającą pontyfikatu Leona XIII⁴⁴. Momentem zwrotnym w tym procesie był pontyfikat Piusa XII. W orędziu radiowym na Boże Narodzenie 1944 roku Papież ujawnił głęboką świadomość tego, że Duch Boży chce otwarcia demokratycznego etapu w rozwoju narodów. Pius XII zdawał sobie zatem również sprawę z konieczności fundamentalnej zmiany postawy Kościoła. W przeszłości Kościół uczył poddanych cnót poddanych, a władców – cnót władców. Dzisiaj, jeśli lud ma rządzić, trzeba uczyć ludy cnót królów. Taka właśnie była intencja Soboru, który podkreślał królewską misję (łac. *munus regale*) chrześcijanin (por. *Lumen gentium*, nr 36; *Gaudium et spes*, nr 43).

DEKLARACJA „DIGNITATIS HUMANAЕ”

Kwestia demokracji jest z konieczności związana z kwestią wolności sumienia i wyznania – i oczywiście z tradycją potępiającego je nauczania. Tradycji tej jednak nie należy oceniać negatywnie, lecz trzeba odczytać ją na nowo, odnosząc do właściwego kontekstu historycznego. Potwierdzano w niej fakt, którego Sobór nie mógł poddać pod dyskusję: że sumienie związane jest z prawdą i pozostaje wolne tylko wtedy, gdy ten związek uznaje⁴⁵. Nie można mówić o wolności sumienia od prawdy, nie niszcząc samego sumienia. Współcześnie stanowisko takie nie jest powszechne. U Rousseau wola ogółu raczej ustanawia prawdę, niż ją uznaje⁴⁶, a w dużej części filozofii idealistycznej świadomość konstytuuje rzeczywistość – a wraz z nią prawdę. Sumienie ustanawiające prawdę można rozumieć jako zbiorową świadomość narodu, rasy czy klasy – i wówczas zerwanie związku sumienia i prawdy prowadzi w kierunku systemów totalitarnych. Sumienie ustanawiające prawdę można też rozumieć jako świadomość jednostki – wtedy każdy człowiek tworzy własny świat wartości, niezależny od światów innych osób i niemożliwy do zakomunikowania. W ten sposób rodzi się społeczeństwo, w którym jedyne możliwe relacje między ludźmi to obcość i konflikt.

⁴⁴ Zob. A. A c e r b i, *Cristianesimo e democrazia: Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁴⁵ Zob. L e o n XIII, Encyklika *Libertas praestissimum*.

⁴⁶ Por. J. J. R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, ks. 2, rozdz. 3, tłum. A. Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna. Uwagi O rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczkowski i in., PWN, Warszawa 1966, s. 35-37.

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nie podaje w wątpliwość tego, że sumienie musi pozostawać przy prawdzie. Bóg chce, aby prawda stała się formą sumienia każdego poszczególnego człowieka, a to możliwe jest jedynie przez wolny akt jego woli. Jeśli ktoś trzeci wkroczy między sumienie a Boga i próbuje wymusić zgodę sumienia na prawdę, sprawia, że to, co chciał uzyskać, staje się faktycznie niemożliwe. Prawda i wolność są połączone w taki sposób, że jedna nie może istnieć bez drugiej⁴⁷. Wolność jest zdolnością zdystansowania się od popędów, by zaafirmować prawdę. Bez prawdy człowiek uzależnia się od instynktu – i w zasadzie nie potrzebuje już sumienia. Jednakże prawda narzucona wbrew wolności zmienia się w hipokryzję, a w każdym razie pozostaje prawdą nie dla człowieka.

NOWA TEOLOGIA

Nowa teologia, w ramach której potwierdzono konieczność zwrócenia się w punkcie wyjścia ku człowiekowi i dzielenia egzystencjalnej sytuacji człowieka współczesnego, rozwijała się w Europie Środkowej i Zachodniej, w ośrodkach położonych wzdłuż biegu Renu. Przez cały czas trwania Soboru teologia rzymska i nowa teologia zajmowały w dyskusji przeciwstawne stanowiska. Teologia rzymska broniła konieczności zachowania w całości depozytu wiary, nowa teologia zaś podkreślała konieczność wyjścia od doświadczenia współcześnie żyjących ludzi. Sobór połączył oba te momenty, dokonał syntezy, i to właśnie jest istotą jego przesłania.

Wspólne wypaczeniom, które pojawiły się w teologii po Soborze, jest odrzucenie soborowej syntezy. Część teologów chciała Kościoła, który nie bierze pod uwagę kondycji egzystencjalnej człowieka współczesnego i – jeśli chce on zostać chrześcijaninem – każe mu stać się w pewnym sensie człowiekiem średniowiecza. Sprzeciwia się to radykalnie logice Wcielenia i inkulturacji. Chrystus przecież przyjął ciało człowieka, egzystencjalną sytuację człowieka. Z pewnością w każdej sytuacji egzystencjalnej potrzeba nawrócenia, jednak również w każdej sytuacji egzystencjalnej nawrócenie jest możliwe. Inni teologowie chcieli Kościoła, który zamyka się w więzieniu samoświadomości (rzeczywistej lub wyobrażonej) człowieka współczesnego i zniekształca treść wiary tak, by jej odpowiadały. Nie przyjmowali, że wiara może zarazem przenikać egzystencjalną sytuację każdego człowieka i ją przekraczać, a ich ujęcie współczesności i typowej dla niej kondycji egzystencjalnej było bardzo ograniczone.

Zwolennicy pierwszego stanowiska chcieliby w zasadzie unieważnić Sobór. Zwolennicy drugiego przeciwstawiają natomiast „literę” Soboru jego

⁴⁷ Zob. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*.

rzekomemu „duchowi”. Chcieliby oni nowego Soboru, który zastąpiłby zasadę wcielania wiary w każdy kontekst ludzkiego życia zasadą kształtowania treści wiary pod wpływem zmieniających się okoliczności⁴⁸.

„RZECZY NOWE”

Teologia Soboru podejmuje jednocześnie oba zadania: zadanie zachowania depozytu wiary oraz zadanie głoszenia wiary w konkretnym kontekście naszych czasów. Od zwołania Soboru upłynęło pięćdziesiąt lat; w tym czasie wiele się wydarzyło, zmieniło się również rozumienie współczesności. Ostatnim słowem filozofii w latach poprzedzających Sobór był egzystencjalizm. Filozofowie, którzy opisywali samotność człowieka w świecie, jego bycie „rzucane” w świat, konieczność poszukiwania prawdy o sobie samym, byli wyrazicielami sytuacji kryzysowej. Żywiono wówczas uzasadnioną nadzieję, że wiara znajdzie w tych poszukiwaniach oparcie. Istnieli ważni filozofowie, którzy głosili egzystencjalizm religijny⁴⁹, i nawet Martin Heidegger pozostawił po sobie swoiście enigmatyczne, lecz mocne wyznanie wiary, mówiąc w wywiadzie prasowym, że „tylko Bóg może nas zbawić”⁵⁰.

Krótko po zakończeniu Soboru nastąpiła jednak zmiana intelektualnego klimatu. Dialog ze współczesnością stał się przede wszystkim dialogiem z marksizmem, a zwłaszcza z nową jego wersją – marksizmem „humanistycznym”, którego zwolennicy nie identyfikowali się ze Związkiem Radzieckim, lecz oczekiwali drugiej fazy rewolucji, fazy odpowiedniej dla krajów o wyższej kulturze. Za dzieło przełomowe należy w tym kontekście uznać Jean-Paula Sartre’a *Critique de la raison dialectique*⁵¹ [„Krytykę rozumu dialektycznego”]. O ile w pierwszym swoim dziele *Byt i nicość*⁵² Sartre dopuszcza możliwość sformułowania racjonalnej hipotezy ewolucji egzystencjalizmu w kierunku religijnym, o tyle w *Critique...* taką możliwość wyklucza. Stwierdza tam, że stanowisko „czystego” egzystencjalizmu jest niemożliwe do utrzymania i że egzystencjalizm potrzebuje oparcia w innej filozofii – w marksizmie⁵³. Cho-

⁴⁸ Nowa teologia posoborowa była początkowo prezentowana w czasopiśmie „Concilium”. W roku 1972 powstało czasopismo „Communio” interpretujące Sobór w duchu hermeneutyki ciągłości.

⁴⁹ Zob. G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1986.

⁵⁰ „Nur noch ein Gott kann uns retten”, „Der Spiegel” z 31 V 1976, s. 193-219, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9273095.html>.

⁵¹ Gallimard, Paris 1960.

⁵² Zob. J.P. S a r t r e, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, Zielona Sowa, Kraków 2007.

⁵³ Nie dziwi więc, że wraz z nadchodzącym upadkiem Związku Radzieckiego i końcem marksizmu Sartre powraca do rozważenia możliwości perspektywy religijnej. Zob. J.P. S a r t r e, B. L é v y, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Puszek, Spacja, Warszawa 1996.

dziło w zasadzie o powrót do filozofii immanentystycznej, w której historia przedstawiana jest jako nieskończony postęp, odrzuca się transcendentnego Boga, a jego rolę przypisuje się samej historii. Królestwo Boże ma zrealizować się w historii i na ziemi poprzez aktywność praktyczną bądź polityczną człowieka, a nie z inicjatywy Boga. Myśl Marksa słusznie uznano za punkt dojścia filozoficznej linii rozwojowej łączącej Kartezjusza, Spinozę i Hegla⁵⁴. Ten zreformowany marksizm oraz sowiecka wersja marksizmu mają jednak z konieczności pewien punkt wspólny: głoszą, że historia rozwija się w jednym kierunku i ma jeden sens, a jej kulminacją jest rewolucja komunistyczna. Oczekiwanie drugiej, „lepszey” fazy rewolucji komunistycznej na Zachodzie zakładało pozytywny rezultat i historyczną nieodwracalność fazy pierwszej. Przejście intelektualistów europejskich od egzystencjalizmu do marksizmu wywołało zmianę również w historii posoborowego Kościoła. Zmieniły się warunki dialogu, a jego partner bardziej nieustępliwie trwał przy swoim stanowisku. W kościele posoborowym wybuchł kryzys. W takiej właśnie scenerii należy umieszczać pontyfikat bł. Jana Pawła II – pontyfikat naznaczony wydarzeniem Solidarności i upadkiem komunizmu – oraz reinterpretację Soboru dokonaną przez tego Papieża.

*

Doświadczamy więc – wbrew prognozom obecnym w dominującej kulturze – żywotności fenomenu religijnego i jego zdolności do wywierania wpływu na dzieje. Z drugiej strony jednak wyczerpuje się tradycja filozoficzna Spinozy i Marksa. Nie znalazła ona potwierdzenia w historii ani nie zaproponowała żadnego „nieba” prawd wiecznych, w którym można by się schronić. Dla tych, którzy utożsamiają współczesność z ową tradycją, współczesność jest martwa. Postmodernizm, który po niej nadszedł, nie buduje przecież dróg ku prawdzie, lecz dekonstruuje nawet twierdzenie – czy też złudzenie – że drogi takie istnieją⁵⁵.

W tej sytuacji bł. Jan Paweł II, a po nim Benedykt XVI, podejmują stanowczą obronę współczesności. Jeśli mamy uchronić współczesność przed samozniszczeniem, musimy ponownie odkryć tradycję biegnącą od Pascala do Rosminiego i Johna Henry’ego Newmana⁵⁶. W tradycji tej współczesność nie jest czasem przezwyciężenia i zaniku chrześcijaństwa, lecz radykalnego podania chrześcijaństwa w wątpliwość, czasem, w którym Kościół wezwany został

⁵⁴ Zob. np. E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, t. 1-2, Aufbau-Verlag, Berlin 1954-1955.

⁵⁵ Zob. Z. Bauman, *Intimations of Modernity*, Routledge, London 1992.

⁵⁶ Znaczące wydaje się, że właśnie w ostatnich latach zakończone zostały procesy beatyfikacyjne Rosminiego (18 listopada 2007 roku) i Newmana (19 września 2010 roku).

do dawania świadectwa Bogu i zdania sprawy ze swojej misji. Współczesność nie jest rozwiązaniem problemu człowieka, lecz innym sposobem sformułowania tego problemu: Czy możliwe jest dostrzeżenie w porządku stworzenia, którego centrum jest Bóg, roli ludzkiej podmiotowości i twórczości? Czy to prawda, że to, co dawane jest człowiekowi, odbierane jest Bogu – i odwrotnie? Czy nie jest raczej prawdą – wydaje się tego dowodzić bieg dziejów – że jeśli człowiek nie prowadzi dialogu z Bogiem, jego podmiotowość ulega rozpadowi? W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II w sposób prosty i wielki przeformułował odpowiedź Soboru na te pytania: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii” (nr 1).

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

George WEIGEL

OCALIĆ „GAUDIUM ET SPES” Nowy humanizm Jana Pawła II*

Tym, czego potrzebuje świat współczesny, jest integralna wizja osoby ludzkiej, szlachetniejsza i bardziej całościowa niż inne sposoby rozumienia człowieka, które wówczas proponowano. Obecny w kulturze Zachodu projekt humanizmu w ostatnich stuleciach „wypadł z szyn”. Wszędzie pojawiają się błędne, kadłubowe, a nawet demoniczne idee dotyczące natury ludzkiej, ludzkiej wspólnoty, pochodzenia człowieka i jego przeznaczenia; najbardziej zabójcze spośród tych fałszywych idei przyczyniają się do powstania kulturowych warunków możliwości katastrof cywilizacyjnych.

7 sierpnia 1945 roku, dzień po tym, jak na Hiroszimę zrzucono pierwszą bombę atomową, Norman Cousins napisał egzaltowany artykuł redakcyjny w „Saturday Review”, wpływowym amerykańskim tygodniku politycznym, mocno zakotwiczonym po liberalnej stronie spektrum opinii. Tekst *Modern Man Is Obsolete* [„Człowiek nowoczesny jest przeżytkiem”] – który później stał się podstawą znanej książki o tym samym tytule¹ – wyrażał głębokie niepokoje wielu ludzi na początku zimnej wojny: wydawało się, że nowoczesna technologia doprowadziła do pojawienia się zagrożeń dla przyszłości rodzaju ludzkiego, na jakie „człowiek technologiczny” nie dysponował właściwie żadną odpowiedzią. Cousins pisał: „Człowiek niepewnie, wahając się i potykając, wkracza w nową epokę energii atomowej i jest równie nieprzygotowany do przyjęcia jej potencjalnych błogosławieństw, jak i do przeciwdziałania niebezpieczeństwom, które są jej skutkiem, czy też do jakiegokolwiek nad nimi kontroli”².

11 października 1962 roku, siedemnaście lat od czasu, gdy Cousins uderzał na alarm, twierdząc, że „człowiek nowoczesny” stał się przeżytkiem, oficjalnie rozpoczął się Sobór Watykański II. Zaledwie cztery dni później, 15 października, prezydent John F. Kennedy otrzymał dokumentację fotograficzną ostatecznie dowodzącą, że Związek Radziecki potajemnie rozmieszcza na Kubie pociski raketowe o działaniu zaczepnym, których główce bojowe są w stanie w ciągu kilku minut zniszczyć Waszyngton, Nowy Jork i każde inne

* Artykuł w wersji angielskiej ukazał się w kwartalniku „Nova et Vetera” wyd. ang. 8(2010) nr 2, s. 251-267. Redakcja kwartalnika „Ethos” składa podziękowanie red. Matthew Leveringowi za udzielenie zgody na publikację polskiego tłumaczenia tekstu.

¹ Zob. N. C o u s i n s, *Modern Man Is Obsolete*, Viking Press, New York 1945.

² T e n ż e, *Modern Man Is Obsolete*, „Saturday Review” z 12 VIII 1945. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

ważniejsze miasto na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. Rzadko wspomina się, że pierwsze trzy tygodnie trwania Soboru Watykańskiego II – dni pełne wewnątrzkościelnej dramaturgii, kiedy to Jan XXIII wzywał Kościół do nowej aktywności ewangelizacyjnej w świecie współczesnym, a Ojcowie soborowi dążyli do wyrwania z rąk Kurii Rzymskiej kontroli nad porządkiem obrad – zbiegły się z kryzysem kubańskim, sytuacją, w której świat znalazł się bliżej zagłady nuklearnej niż kiedykolwiek wcześniej, a „człowiek nowoczesny” o mało nie stał się nie tyle przeżytkiem, ile przedmiotem unicestwienia. Ten splot okoliczności miał jednak istotne konsekwencje. Czasowa zbieżność początku Soboru z przerażającym apogeum zimnej wojny przyniosła skutki dla życia Kościoła w ciągu lat, które nastąpiły po tych wydarzeniach. Doświadczenie kryzysu kubańskiego, który zagroził uniemożliwieniem obrad Soboru, zanim jeszcze się one rozpoczęły, zadziałało jako czynnik przyspieszający poszukiwanie przez Stolicę Apostolską nowej polityki wschodniej, Ostpolitik, którą ostatecznie stworzył i wprowadził w życie w okresie pontyfikatu Pawła VI kard. Agostino Casaroli. Dziwny zbieg okoliczności, w wyniku którego świat znalazł się w sytuacji „na minutę przed tragedią”³, akurat gdy rozpoczynał się Sobór mający wypracować warunki możliwości nowej Pięćdziesiątnicy w Kościele światowym, bez wątpienia okazał się jedną z przesłanek stojących za ogłoszeniem przez Jana XXIII w kwietniu 1963 roku encykliki o imperatywie pokoju, *Pacem in terris*. W równym stopniu stanowił on też historyczne, a nawet psychologiczne tło, na którym pojawił się jeden z najbardziej kontrowersyjnych dokumentów Soboru Watykańskiego II, w fazie jego opracowywania znany jako Schemat XIII.

CZEGO MIAŁA DOKONAĆ KONSTYTUCJA „GAUDIUM ET SPES”

Schemat XIII miał znakomity rodowód eklezjalny, twórcami tego dokumentu byli bowiem Jan XXIII, jego późniejszy następca kard. Giovanni Battista Montini z Mediolanu, a także kard. Leo Jozef Suenens z Belgii, jeden z czterech moderatorów Soboru. Duchowni ci pragnęli, by Sobór wszczął duszpasterski dialog ze współczesnością – z „człowiekiem współczesnym”, pełnym wiary w swoje nowe moce naukowe i technologiczne, chociaż zarazem pełnym obaw, że stanie się przeżytkiem (jak w roku 1945 ujął to ów wzorcowy nowoczesny człowiek Norman Cousins). Schemat XIII został również pomyślany jako model nowego stylu retoryki kościelnej: zdecydowanie formalna (niektórzy mogliby rzec: skamieniała) retoryka wypowiedzi neoscholastycz-

³ Zob. M. D o b b s, *One Minute to Midnight: Kennedy, Khrushchev, and Castro on the Brink of Nuclear War*, Knopf, New York 2008.

nych miała bowiem ustąpić tonowi bardziej konwersacyjnemu, w którym Kościół z szacunkiem składałby propozycje „współczesnemu światu”, a ich celem byłoby nawiązanie dialogu ze społeczeństwami i kulturami ulegającymi gwałtownej laicyzacji.

Po czterech latach ciężkich bólów porodowych (arcybiskup Krakowa Karol Wojtyła odgrywał w tej sytuacji ważną rolę jednego z licznych akuszerów), pod koniec czwartej sesji Soboru, narodził się w końcu Schemat XIII, który ochrzczono imieniem *Gaudium et spes*. Ową konstytucję duszpasterską rozpoczynała refleksja wstępna poświęcona sytuacji człowieka w świecie współczesnym, a po fragmencie tym następowały dwie obszernie części zatytułowane „Kościół a powołanie człowieka” (kontynuowano w niej analizę przedstawioną we wstępie) oraz „Ważniejsze problemy” (odnoszono się w niej do pewnych kwestii szczegółowych). Struktura drugiej części dokumentu antycypowała nauczanie Jana Pawła II zawarte w encyklice *Centesimus annus*, opisane w niej zostało bowiem trzysektorowe nowoczesne społeczeństwo, w którym polityka, kultura i gospodarka pozostają ze sobą w żywej interakcji. Schemat ten utarował drogę dla rozwoju – w okresie pontyfikatu Jana Pawła II – nauczania społecznego Kościoła na temat wolnego i prawnego społeczeństwa, które opiera się na demokracji jako ustroju politycznym, wolnej gospodarce i żywej kulturze moralnej, przy czym to ta ostatnia odgrywa zasadniczą rolę dla właściwego funkcjonowania dwóch pozostałych. W niniejszych rozważaniach pragnę się jednak skupić na obrazie „świata współczesnego”, jaki można odczytać z *Gaudium et spes*. Obok analizy konkretnych problemów Ojcowie soborowi uwydatnili bowiem w tym dokumencie to wszystko, co jawiło im się jako zasadnicze znaki czasu – można powiedzieć: główne cechy charakterystyczne współczesności – do których w głoszeniu Ewangelii nie można się nie odnosić⁴.

⁴ W Kościele światowym batalie o hermeneutykę *Gaudium et spes* wyznaczyły dość znaczny obszar dyskusji posoborowych. W Europie północnej, przede wszystkim w Holandii, odczytywano *Gaudium et spes* jako niemal euforyczną pochwałę współczesności. Liberalna euforia, chociaż nieco się zachwiała wskutek kulturowego zamętu roku 1968, przeszła w rodzaj rewolucyjnej gorliwości, która między innymi spowodowała ogołocenie chrześcijańskiego kerygmatu z jego charakterystycznej treści, a procesowi temu towarzyszyło ogołacanie kościołów europejskich z ich parafian. W niektórych kręgach w Ameryce Łacińskiej natomiast *Gaudium et spes* od początku traktowano jako wyraz burżuazyjnego reformizmu. Dlatego też teologie wyzwolenia, które wkrótce się tam pojawiły, odrzucały konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym jako dokument beznadziejnie oderwany od specyficznych okoliczności dziejowych tej części świata i opierały ten sąd na swojej własnej interpretacji tamtejszej historii. Twierdzono zatem, że mieszkańcy Europy Północnej i inni zwolennicy katolicyzmu „postępowego” w całym świecie rozwiniętym, skwapliwie przyjmując współczesność, podążają za chimera – południowoamerykańscy teologowie wyzwolenia nie chcieli niczego, co miałyby związek z wolną gospodarką czy demokratycznymi państwami „świata współczesnego”.

Bez względu na to, jak różne mogą się wydawać te dwie lektury *Gaudium et spes*, obie odzwierciedlają, jeśli nawet każda z nich czyni to na swój własny sposób, coś, co papież Benedykt XVI nazwał so-

Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* to dokument złożony, zawierający wiele trwałych intuicji. Czytana jednak z perspektywy roku 2008 – jedynie dwa pokolenia po jej powstaniu – wydaje się osobliwie, a nawet dziwnie przestarzała. *Gaudium et spes* jest fotograficznym ujęciem, migawkowym zdjęciem „świata współczesnego”, a obraz, który przedstawia, jest prawdziwy na tle ówczesnych czasów. To jednak, co Ojcowie soborowi opisywali jako „świat współczesny”, okazało się współczesnością, która wkrótce uległa samozniszczeniu wskutek wewnętrznych napięć i sprzeczności, do jakich Sobór się nie odniósł – współczesnością, która dała początek nie przestarzałemu człowiekowi nowoczesnemu, żyjącemu w cieniu globalnej wojny nuklearnej, lecz człowiekowi ponowoczesnemu. Ten zaś osaczony jest przez więcej niebezpieczeństw, zapewne poważniejszych, niż wyobrażali to sobie Norman Cousins i Ojcowie soborowi, prowadząc refleksję nad współczesnością, której zagrażają jej własne wytwory i która nie dysponuje satysfakcjonującymi odpowiedziami na pytania pojawiające się wobec jej osiągnięć.

Nie ma tu potrzeby szczegółowego omawiania cennych intuicji wyrażonych w *Gaudium et spes*: głębokiego zrozumienia dla dążenia człowieka współczesnego do wolności, dialogicznego podejścia do wyzwania, jakie stanowi współczesny ateizm, radosnej akceptacji autentycznych osiągnięć nauki i demokracji, eklezjologii, zgodnie z którą Kościół proponuje, lecz nie narzuca, czy poruszającego opisu sumienia jako „najskrytszego ośrodka i sanktuarium człowieka”, gdzie „pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (nr 16). Przede wszystkim jednak Ojcom soborowym udało się uchwycić sedno współczesnych dylematów, a zarazem źródło możliwości, którą niesie nowoczesność, skoncentrowali się oni bowiem na antropologii filozoficznej – na idei osoby ludzkiej – jako rozstrzygającym problemie współczesności (por. nr 12). Ich intuicje okazują się całkowicie trafne również w sytuacji dnia dzisiejszego, dwa pokolenia po ogłoszeniu konstytucji duszpasterskiej o Kościele – i to właśnie za nie powinniśmy odczuwać wobec Ojców soborowych wdzięczność.

borową „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością” (B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 17), określając za pomocą tych słów rozumienie Soboru Watykańskiego II jako fundamentalnego zerwania z przeszłością chrześcijaństwa i początku nowej epoki Kościoła. W przeciwieństwie do takiego stanowiska Benedykt XVI zaproponował „hermeneutykę reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu-Kościola, który dał nam Pan” (tamże). Prawdziwa reforma zakłada bowiem, że Kościół jest podmiotem, który „w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze” (tamże).

Odczytanie *Gaudium et spes*, które proponuję, zakłada, że intencją większości Ojców soborowych była interpretacja konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym poprzez „hermeneutykę reformy”. W kolejnej części rozważań postawię pytanie, czy w *Gaudium et spes* właściwie odczytano „znaki czasu”.

W tym też duchu wdzięczności, starając się ocalić konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym przed uznaniem jej za przeżytek, chciałbym się jednak przez chwilę skupić na kwestiach, których w *Gaudium et spes* nie dostrzeżono bądź też nie przewidziano. Tylko wtedy bowiem, gdy rozpoznamy, czego w dokumencie zabrakło, możemy zrozumieć, dlaczego wyzwanie ponowoczesności jest nawet większe niż wyzwanie późnej nowoczesności. I dopiero na tej właśnie podstawie zrozumiemy, dlaczego nowy humanizm Jana Pawła II – który w telegraficznej formie wprowadzono do kluczowych fragmentów *Gaudium et spes* – zachowuje zasadniczą rolę dla ocalenia tej konstytucji duszpasterskiej i dla nowej ewangelizacji w dwudziestym pierwszym stuleciu.

CO PRZEOCZONO W „GAUDIUM ET SPES”

A zatem, ujmując problem otwarcie, postawmy pytania: Co w obrazie czasów, które dziś nazywamy późną nowoczesnością, w *Gaudium et spes* przeoczono? Jakich aspektów rzeczywistości współczesnej, które można by określić jako kluczowe komponenty ponowoczesności, obejmującej w pierwszych latach dwudziestego pierwszego wieku znaczną część świata rozwiniętego, w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym w ogóle nie przewidziano?

W *Gaudium et spes* dostrzeżono, że po Darwinie i Freudzie nastąpiła rewolucja w samorozumieniu człowieka, podobnie jak po odkryciach dokonanych przez Einsteina i innych wielkich fizyków dwudziestego wieku nastąpiły radykalne zmiany w rozumieniu kosmosu i naszego w nim miejsca. W części wstępnej wskazano nawet – z całym szacunkiem dla Feuerbacha – że ludzkość przeszła przez „ognisty potok”⁵, pozostawiając na dalekim brzegu pogląd, że przekonania religijne są sprawą interpretacji i praktyk odziedziczonych po przodkach, a także tkwiących w kulturze, nie zaś kwestią osobistej decyzji. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym nie wzięto jednak w pełni pod uwagę skutków odkrycia podwójnej spirali DNA przez Jamesa Watsona i Francisca Cricka, a także powstania nowej genetyki, możliwej dzięki temu właśnie odkryciu. W dokumencie nie przewidywano więc, że biologia i inne nauki związane z życiem gwałtownie zastąpią nauki „twarde” (na przykład fizykę) w roli źródła prometejskich zagrożeń dla przyszłości człowieka – i dla jego samorozumienia.

W świecie, którego obraz odnajdujemy w *Gaudium et spes*, głównymi filozoficznymi wyzwaniami dla światopoglądu chrześcijańskiego i dla chrześcijańskie-

⁵ Ang. fiery brook. Zob. *Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, tłum. Z. Hanfi, red. Z. Hanfi, Anchor-Doubleday, Garden City, New York 1972 (przyp. tłum.).

go rozumienia człowieka są marksizm i egzystencjalizm typu sartr'owskiego (por. nr 10). W ciągu jednego pokolenia od czasu ogłoszenia konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym marksizm znalazł się jednak w popielniku historii, egzystencjalizm typu sartr'owskiego zaś, jeśli w ogóle bywa dziś jeszcze przedmiotem badań, pozostaje zainteresowaniem antykwaarycznym. Ponadto, nie wydaje się, by analizując w *Gaudium et spes* intelektualno-kulturowy pejzaż świata, dostrzeżono, że dużo potężniejszym wyzwaniem dla chrześcijańskiego poglądu na osobę ludzką (i dla możliwości opartego na prawdzie publicznego dyskursu moralnego) niż poglądy Sartre'a stanie się wkrótce utylitaryzm Jeremy'ego Benthama i jego zwolenników.

W *Gaudium et spes* z radością przyjęto pełnienie przez kobiety na całym świecie nowych ról społecznych i powiedziano ważne rzeczy na temat małżeństwa i rodziny (por. nr 47-52). Wydaje się jednak, że w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym nie przewidziano pojawienia się ostrzejszych form nowego feminizmu, które uitorowały sobie drogę do głównego nurtu kultury zachodniej już kilka lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Jak się również wydaje, w *Gaudium et spes* nie wzięto pod uwagę, że wkrótce pojawi się nowy wzorzec rodziny, a mianowicie rodzina, w której oboje rodzice pracują w pełnym wymiarze, i że spowoduje to zmiany w życiu rodzinnym. Nie przewidziano też globalnej plagi, jaką jest aborcja (praktyka ściśle związana na Zachodzie z radykalnym feminizmem). Podobnie nie przewidziano pojawienia się ruchu na rzecz „praw dla gejów” ani tego, co miało się stać światową i bezprecedensową w dziejach batalią o samą definicję małżeństwa.

Mówiąc krótko, z *Gaudium et spes* nie wyczytamy wskazówek, że wkrótce, niczym kulturowe tsunami, w świat Zachodu uderzy nowy gnostycyzm głoszący radykalną plastyczność natury ludzkiej i że w mariażu z rewolucją biotechnologiczną będącą skutkiem nowej genetyki zaproponuje on remake kondycji człowieka na drodze przemysłowego tworzenia (lub przetwarzania) istot ludzkich. Skupiając się, między innymi, na problemie destrukcyjnego potencjału współczesnych środków bojowych, konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nie przewidziała – pomimo ostrzeżeń, które trzydzieści lat wcześniej podnosił Aldous Huxley – że wkrótce pojawi się zagrożenie dla przyszłości człowieka związane z „projektem nieśmiertelności” budowanym w oparciu o nową genetykę i nowe biotechnologie⁶. Chociaż Ojcowie soborowi istotnie wskazywali w konstytucji *Gaudium et spes*, że „w obliczu śmierci najwyraźniej ujawnia się tajemnica ludzkiego istnienia”, i podkreślali, że „wszelkie

⁶ W *Nowym wspaniałym świecie* Huxley nie tylko w zadziwiający, proroczy sposób przewidział „technologizację” reprodukcji, czyniąc to dwadzieścia lat przed opisaniem struktury DNA przez Watsona i Cricka, którzy w ten sposób złamali kod genetyczny człowieka; ów brytyjski autor – ateista – miał bowiem rację, twierdząc, że łagodny autorytaryzm przyszłości powstanie w oparciu o takie pojęcie ludzkiej kondycji, z którego rygorystycznie wykluczone zostaną wszelkie rozważania dotyczące teleologii.

wysiłki techniki, chociaż bardzo pożyteczne, nie są w stanie uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długowieczności biologicznej nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzewyciężenie tkwi w jego sercu” (nr 18), jak się jednak wydaje, nie przewidzieli, że owo „przedłużanie długowieczności” stanie się już wkrótce przedmiotem praktycznie nieskończonego postępu technologicznego o najgłębszych konsekwencjach dla samorozumienia człowieka i dla społeczeństwa jako takiego⁷.

W *Gaudium et spes* ze zrozumieniem przeanalizowano kryzys wiary religijnej człowieka współczesnego i słusznie wskazano, że badając korzenie współczesnego agnostycyzmu i ateizmu, należy brać pod uwagę zaniedbania ze strony Kościoła (por. nr 19-21). Nie przewidziano jednak, że wkrótce upadnie hipoteza laicyzacji, tymczasem owo niegdyś przyjmowane jako pewnik twierdzenie, że nowoczesność nieuchronnie prowadzi do laicyzacji, zostało dziś empirycznie sfalsyfikowane niemal we wszystkich częściach świata, a wyjątek stanowią jedynie społeczność północnoatlantycka i jej byłe kolonie w Oceanii. Innymi słowy, *Gaudium et spes*, nie wyobrażano sobie, że świat staje się w istocie b a r d z i e j religijny, ani też nie antycypowano świata, w którym przekonania religijne będą decydująco wpływać na politykę światową⁸. A jednak w takim właśnie świecie dziś żyjemy, w świecie, w którym między innymi radykalne formy islamu, jak dżihadyzm, zmieniły sposób, w jaki wszyscy żyjemy, pracujemy czy podróżujemy.

Ojcowie soborowi odnotowali, że w przypadku wielu społeczeństw wzrost liczby ludności łączy się z nowymi uwarunkowaniami społecznymi, ekonomicznymi i duchowymi, i próbowali odnieść się do tej sytuacji z duszpasterską wrażliwością (por. nr 47). W *Gaudium et spes* nie ma jednak żadnej sugestii co do tego, że „przeludnienie” (cokolwiek termin ten miałby oznaczać, jest on bowiem zasadniczo niedefiniowalny) okaże się mitem. Nie znajdziemy tam też żadnej sugestii co do tego, że jednym z najpoważniejszych problemów dwudziestego pierwszego wieku okaże się gwałtowny spadek płodności na całym globie, najbardziej odczuwalny w Europie – aby określić niski poziom dzietności na tym kontynencie, ukuto w demografii nowy termin: „płodność najniższa z niskich” (ang. lowest low fertility)⁹. Ojcowie soborowi nie przejawiali oczywiście postawy antynatalistycznej szarlatanerii naukowej, jaką demonstrował Paul Ehrlich, którego książka *The Population Bomb* [„Eksplo-

⁷ Zob. L.R. K a s s, „*L'Chaim*” and Its Limits: Why Not Immortality?, „First Things” 2001, nr 5(113), s. 17-24.

⁸ Zob. P.L. B e r g e r, *Secularization Falsified*, „First Things” 2008, nr 2(180), s. 23-27.

⁹ Dlaczego zjawisko takie, jak przeludnienie, nie istnieje, zob. N. E b e r s t a d t, *Too Many People?*, International Policy Network, lipiec 2007, http://www.aei.org/files/2007/07/11/20070712_Too_Many_People.pdf. Na temat depopulacji zob. m.in. Ph. L o n g m a n, *The Empty Cradle: How Falling Birthrates Threaten World Prosperity and What To Do About It*, Basic Books, New York 2004.

zja demograficzna”], opublikowana w roku 1968, uczyniła wiele dla popularyzacji „zagrożenia przeludnieniem”¹⁰. W *Gaudium et spes* kreślono jednak obraz świata, w którym standardem jest „za dużo ludzi i za mało zasobów”, i prognozowano, że norma ta utrzyma się w przewidywalnej przyszłości; nie przewidywano czegoś, co – jak się wydaje – okaże się rzeczywistością połowy dwudziestego pierwszego wieku, który kompleksowo można będzie określić jako stulecie zbyt małej liczby ludzi żyjącej w świecie rosnącego bogactwa.

Bogactwo to będzie narastać w wyniku kolejnego zjawiska, którego w *Gaudium et spes* nie przewidziano, a mianowicie rewolucji krzemowej, powstania Internetu i pojawienia się innych, nowych sposobów komunikacji, a w istocie całego fenomenu globalizacji, napędzanego właśnie przez nowe technologie komunikowania się. Czytelnik *Gaudium et spes* w roku 1965 nie dowiedział się, że świat – z powodów gospodarczych – wkrótce stanie się jedną strefą czasową, w której praktycznie każdy pozostaje w kontakcie ze wszystkimi innymi w czasie rzeczywistym (por. np. nr 66). W *Gaudium et spes* nie przewidziano, że pod koniec dwudziestego wieku rzesze ludzi faktycznie wydzwigną się z ubóstwa, tak że pod koniec pierwszej dekady dwudziestego pierwszego stulecia około pięciu szóstych świata nie będzie dotkniętych biedą lub znajdzie się na drodze do jej przewyciężenia, podczas gdy „dolny miliard” wpadnie w stan skrajnego ubóstwa, w znacznej części powodowanego czymś, czego *Gaudium et spes* również nie antycypowało: obłądną korupcją i niekompetencją rządów postkolonialnych w Trzecim Świecie¹¹.

Pamiętając o rewolucyjnych wstrząsach, które charakteryzowały koniec osiemnastego stulecia oraz wiek dziewiętnasty i początek dwudziestego, a także o (jakkolwiek fałszywym) zarzucie, że Kościół roku 1789 był w gruncie rzeczy elementem ancien régime’u, Ojcowie soborowi powrócili do Gelazjańskiego tematu z odległej przeszłości nauczania Kościoła na temat władzy publicznej i podnieśli w *Gaudium et spes* sprawę słusznej autonomii pierwiastka świeckiego¹². Nie przewidzieli jednak radykalnej sekularyzacji, zmierzającej do pozbawienia przestrzeni publicznej wszelkich odniesień religijnych i moralnych, i to w takim stopniu, że kard. Joseph Ratzinger określił ów stan jako „swoistą dyktaturę relatywizmu”¹³.

¹⁰ Zob. P. R. Ehrlich, *The Population Bomb*, Ballantine, New York 1968.

¹¹ Zob. P. COLLIER, *The Bottom Billion: Why The Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*, Oxford University Press, New York 2007.

¹² Zob. np. *Gaudium et spes*, nr 36. Na temat dokonanego przez papieża Gelazjusza I rozróżnienia władzy sakralnej i świeckiej, por. J. C. MURRAY SJ, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Doubleday Image Books, Garden City, New Jersey, 1964, s. 196.

¹³ Kard. J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. „pro eligendo Romano Pontifice”, Watykan, 18 IV 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2005) nr 6, s. 30. Przecoczenie to wydaje się tym bardziej zdumiewające, jeśli weźmiemy pod uwagę, jak ważną rolę w redagowaniu *Gaudium et spes* przed czwartą sesją Soboru odegrał Henri de Lubac SJ.

Kolejna kwestia to wystosowane przez Ojców soborowych wezwanie do podjęcia nowej intelektualnej syntezy prowadzącej do mądrości (por. nr 56). Cel był niewątpliwie godziwy, lecz już w ciągu półtorej dekady sama idea syntezy została w świecie naukowym zastąpiona przez teorie głoszące nieuchronną fragmentację oraz inkoherecję wiedzy. W podobnym tonie Ojcowie soborowi życzliwie wypowiedzieli się na temat sztuki nowoczesnej (zob. nr 62), najwyraźniej nieświadomi potrzeby troski o awangardę, która wkrótce uległa rozpadowi, dając początek nowym formom dekadencji.

Jeśli chodzi o sprawy międzynarodowe, w *Gaudium et spes* wskazywano, że nierówności ekonomiczne staną się w przyszłości podstawowym casus belli. Trudno dziś jednak wymienić wiele wojen wywołanych po roku 1965 z powodu nierówności czy pragnienia grabieży. W dekadach po ogłoszeniu *Gaudium et spes* przyczyną wojen na świecie były raczej konflikty ideologiczne i zaciekłość, zadawnione niechęci etniczne, rasowe czy plemienne i (lub) wypaczone przekonania religijne – podsycane i prowokowane niepowodzeniami Organizacji Narodów Zjednoczonych (do której w konstytucji *Gaudium et spes* wyrażano znaczne zaufanie) oraz niechęcią byłych potęg kolonialnych do stosowania środków wprowadzających spokój i porządek w miejscach, w których kiedyś sprawowały one rządy (jak Rwanda i Sudan) lub które kiedyś były ich bliskimi sąsiadami (jak Jugosławia).

Zapewne w najbardziej dobitny sposób wskazywano w *Gaudium et spes*, że szczególnie ostre wyzwanie dla Kościoła nadal stanowić będzie asertywny intelektualnie ateizm – tymczasem serce chrześcijaństwa, którym jest Europa, miał wkrótce otoczyć, niczym gruba, dusząca mgła, potężny nurt obojętności religijnej – określanej przez prawosławnego uczonego Davida B. Harta jako „metafizyczna nuda”¹⁴. W *Gaudium et spes* przewidziano możliwość nowego, opartego na szacunku, dialogu między wiarą a niewiarą; nie przewidziano natomiast, że w kulturach, których najgłębsze cywilizacyjne podglebie zostało niegdyś zaorane przez Kościół, propozycje katolicyzmu przyjmowane będą z obojętnym ziewaniem. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym czytamy co prawda, że „ateizm należy zaliczyć do najpoważniej-

W opublikowanym w roku 1942 studium *Dramat humanizmu ateistycznego* kompetentnie opisywał on już bowiem intelektualne źródła nowej laicyzacji i przewidywał wiele jej cech, które wyraźnie ujawniły się w Europie po okresie zimnej wojny, a także – w szczególności sposób – w trwającej w latach 2003-2004 debacie wokół preambuły do Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy (zob. H. d e L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, WAM, Kraków 2004). Na ten temat zob. też: J. W e i l e r, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. W. Michera, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2003; G. W e i g e l, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. I. Zarębska, P. Zarębski, Frona, Warszawa.

¹⁴ D. B. H a r t, *Religion in America: Ancient and Modern*, „The New Criterion” 2004, t. 22, nr 7, s. 16

szych zjawisk naszych czasów” (nr 19), lecz w istocie problem okazał się znacznie poważniejszy. Nuda w jej duchowej, jak i metafizycznej formie – uprzejma obojętność wobec pytania o Boga i zniechęcający brak zdumienia i trwogi wobec tajemnicy istnienia – okazała się w znacznie większym stopniu zabójczym i o wiele bardziej skutecznym wyzwaniem dla biblijnego poglądu na człowieka, niż kiedykolwiek były nim „naukowy materializm” czy egzystencjalizm.

Ostateczny rezultat – przynajmniej w świecie Zachodu – to zaś wcale nie anachroniczny „człowiek współczesny”, jakiego wyobrażali sobie zarówno laicki analityk Norman Cousins, jak i Ojcowie soborowi, lecz człowiek ponowoczesny – metafizycznie obojętny, duchowo znudzony, w sensie demograficznym bezużyteczny, sceptyczny co do ludzkich możliwości pewnego poznania prawdy o czymkolwiek, trzymający się rygorystycznego relatywizmu w kwestiach dotyczących moralności i gotów narzucać ten relatywizm innym, wykorzystując do tego państwowy aparat przymusu, zdecydowany żyć w zgodzie z przekonaniem, że osobista autonomia jest równoznaczna z najwyższą ekspresją tego, co ludzkie.

Być może w roku 1945 czy 1965 człowiek współczesny był „przeżytkiem”. To jednak, co nastąpiło później, okazało się jeszcze gorsze.

ROZWIĄZANIE ZAPROPONOWANE PRZEZ WOJTYŁĘ

Jakie zatem wnioski należy wyciągnąć z tych licznych niepowodzeń Ojców soborowych w precyzyjnym odczytaniu znaków czasu? Czy nie wskazują one na pewną naiwność co do nowoczesności, jak kilkakrotnie w swoich komentarzach na temat *Gaudium et spes* sugerował kard. Joseph Ratzinger, zanim jeszcze został papieżem?¹⁵ Czy sama idea dokumentu w rodzaju *Gaudium et spes*, nie była „bękartem”, jak twierdzą Tracey Rowland i inni przedstawiciele obozu „radikalnej ortodoksji”?¹⁶ Czy *Gaudium et spes* jest dokumentem beznadziejnie anachronicznym?

W istocie, czytając dokument ten z punktu widzenia współczesności, dostrzegamy w nim swoistą krótkowzroczność w odczytaniu dziejów. Przed-

¹⁵ Por. np. J. R a t z i n g e r, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2009, s. 491-527. Na krótko przed jego wyborem na papieża kard. Joseph Ratzinger w homilii wygłoszonej w Bazylice św. Piotra głosił pochwałę wezwania przez *Gaudium et spes* do odnowy sensu chrześcijańskiego powołania w świecie. Zob. t e n ż e, Homilia z okazji czterdziestej rocznicy *Gaudium et spes*, Watykan, 18 III 2005, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050318_ratzinger-gaudium-spes_en.html.

¹⁶ Zob. T. R o w l a n d, *Culture and the Thomist Tradition*, Routledge, London 2003; t a ż, *Reclaiming the Tradition: John Paul II as the Authentic Interpreter of Vatican II*, w: *John Paul the Great: Maker of the Post-Conciliar Church*, red. W. Oddie, Ignatius Press, San Francisco 2005, s. 27-48.

stawiony tam szereg kluczowych wyzwań kulturowych, przed którymi stoi „świat współczesny”, rzuca pewne światło na sytuację panującą w latach 1945-1965, lecz analiza ta nie antycypuje, a tym bardziej nie dostarcza opisu końca późnej nowoczesności ani początku ponowoczesności, która pojawiła się wraz z przekroczeniem punktu krytycznego, jakim był rok 1968. Analiza zawarta w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest jednak z punktu widzenia ówczesnych czasów poprawna, a w odniesieniu do nadciągającej przyszłości okazała się ona prorocza dzięki temu, że uchwycono w niej punkt o znaczeniu *r o z s t r z y g a j ą c y m* zarówno w świecie późnej nowoczesności Soboru Watykańskiego II, jak i w ponowoczesnym świecie dnia dzisiejszego, a mianowicie *f u n d a m e n t a l n e z n a c z e n i e k w e s t i i a n t r o p o l o g i c z n e j*. I, co ciekawe, Karol Wojtyła od samego początku pragnął, by Sobór odniósł się do tej właśnie kwestii.

Pierwsze dwa tomy *Acta*¹⁷ Soboru Watykańskiego II stanowią fascynującą lekturę, są bowiem zbiorem tekstów przedstawionych komisji „przedprzygotowawczej”, której zadaniem było przygotowanie planu obrad Soboru i która zwróciła się do biskupów z całego świata, do wydziałów seminaryjnych i do przełożonych (męskich!) zgromadzeń zakonnych z prośbą o zgłaszanie propozycji. Niektóre z dokumentów przedłożonych tej komisji ukazują głęboki wgląd ich autorów w kondycję Kościoła, zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*; są wyrazem poczucia, że w Kościele katolickim istnieje przestrzeń dla dokonywania dobrego, samokrytycznego obrachunku oraz poważnych reform duszpasterskich. Inne przedłożenia, być może nawet w większości, wskazują, że liczni biskupi na całym świecie oczekiwali krótkiego Soboru „pro forma”, skupionego na kwestiach dotyczących wewnętrznych spraw Kościoła: spodziewano się zatem, że biskupi zgromadzą się w Rzymie na kilka miesięcy, zatwierdzą pewne regulacje dotyczące wewnątrzkościelnych praktyk i, wykonawszy swoje zadanie, powrócą do domów na święta Bożego Narodzenia.

Napięcia między tymi dwoma wizjami Vaticanum II stały się osnową przynajmniej części poważnego dramatu, który miał miejsce w ciągu pierwszych tygodni po otwarciu obrad Soboru. Jak ujął to owego wieczoru, gdy Jan XXIII ogłosił swój zamiar zwołania soboru ekumenicznego, w słowach skierowanych do przyjaciela kardynał Montini, jeden spośród reformatorów w gronie Ojców soborowych, człowiek mający za sobą doświadczenie pracy w kurii: „Nasz świątobliwy stary przyjaciel nie zdaje sobie sprawy, że wkłada kij w mrowisko”¹⁸.

¹⁷ Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I-VI (25 tomów), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970-1978.

¹⁸ Cyt. za: A. F a p p a n i, F. M o l i n a r i, *Giovanni Battista Montini Giovane: Documenti inediti e testimonianze*, Marietti, Torino 1979, s. 171.

Podobnie jak inni biskupi, młody pomocniczy biskup Krakowa w swoim przedłożeniu do komisji „przedprzygotowawczej” dotknął spraw duszpasterskich: możliwości sprawowania liturgii w języku narodowym, nowych, pilnych kwestii dotyczących ekumenizmu, potrzeby chrześcijańskiej edukacji ludzi świeckich, reformy intelektualnej i kulturowej formacji kapłanów, rozpoczynającej się przed przyjęciem przez nich święceń kapłańskich i kontynuowanej po ich przyjęciu. Zasadniczą częścią odpowiedzi biskupa Wojtyły na pytania zawarte w kwestionariuszu otrzymanym z Rzymu był esej o charakterze w pewnym sensie filozoficznym. Pytał on: Jaka jest kondycja człowieka w dzisiejszych czasach? Jakiego przekazu ludzie pragną od Kościoła i co Kościół musi im przekazywać?

Tym, czego potrzebuje świat współczesny – wskazywał Wojtyła – jest integralna wizja osoby ludzkiej, szlachetniejsza i bardziej całościowa niż inne sposoby rozumienia człowieka, które wówczas proponowano. Obecny w kulturze Zachodu projekt humanizmu – twierdził – w ostatnich stuleciach „wypadł z szyn”. Wszędzie pojawiają się błędne, kadłubowe, a nawet demoniczne idee dotyczące natury ludzkiej, ludzkiej wspólnoty, pochodzenia człowieka i jego przeznaczenia; najbardziej zabójcze spośród tych fałszywych idei przyczyniają się zaś do powstania kulturowych warunków możliwości katastrof cywilizacyjnych w pierwszej połowie dwudziestego wieku¹⁹. Dlaczego – pytał Wojtyła – w stuleciu, na początku którego żywiono tak wysokie oczekiwania wobec przyszłości człowieka, doszło do wybuchu dwóch wojen światowych i do rozpętania zimnej wojny, stwarzającej zagrożenie dla przetrwania rodzaju ludzkiego, dlaczego to w tym stuleciu przelano ocean krwi, dlaczego ujrzeliśmy stosy ciał zamordowanych ludzi, dlaczego stworzono gułagi, Auschwitz i dlaczego doszło do największego w okresie dwóch tysiącleci chrześcijaństwa jego prześladowania – a wszystko to zdarzyło się między rokiem 1914 a 1960? „Rzeźnię”, którą stał się wiek dwudziesty, umożliwiły – wskazywał biskup Wojtyła – rozpaczliwie błędne idee dotyczące tego, kim jest człowiek; idee te doprowadziły bowiem do wypaczenia ludzkich aspiracji i do groteskowych projektów politycznych.

Wojtyła przyznawał, że również inni, jeśli nawet ich odpowiedzi były niedoskonałe, wiedzieli, iż znaczenie kluczowe ma właśnie kwestia antropologiczna. Przedstawiciele naukowego pozytywizmu, marksizmu dialektycznego czy literaci egzystencjaliści – wszyscy oni wyobrażali sobie, że są humani-

¹⁹ Wiele lat później pogląd ten potwierdził amerykański historyk David Fromkin, głosząc tezę, że zepsucie kultury intelektualnej w Europie końca wieku dziewiętnastego i początku dwudziestego odegrało znaczącą rolę w umożliwieniu inaczej niepojętych, autodestrukcyjnych rzezi, do których doszło podczas pierwszej wojny światowej; ta zaś miała decydujący wpływ na dalszą historię dwudziestego wieku. Zob. D. F r o m k i n, *Europe's Last Summer: Who Started the Great War in 1914?*, Alfred A. Knopf, New York 2004.

stami; każdy z nich sądził, że jego metoda i jego intuicja może doprowadzić ludzkość do prawdziwego wyzwolenia. Co na to wszystko miał do powiedzenia Kościół? Po dwóch tysiącleciach świat pragnie postawić mu pytania: Jaką ideę człowieka wyznaje? Czym jest chrześcijański humanizm? Czym różni się on od wielu innych humanizmów pojawiających się w świecie współczesnym? Czy humanizm chrześcijański potrafi udzielić odpowiedzi na palące pytania, które w naturalny sposób rodzą się w ludzkim sercu – na pytania będące nieodłączną częścią zmagania, jakie toczy istota materialna o głębokich duchowych tęsknotach?

Innymi słowy, bp Karol Wojtyła proponował, by cały projekt Soboru Watykańskiego II osnuć właśnie wokół kwestii antropologicznej. Sobór zbierał się w połowie stulecia, które dumne było ze swojego humanizmu. Humanizm jednak znalazł się w ewidentnym kryzysie, w którym tkwił od dziesiątków lat. Obietnica zbawienia przez humanizm całkowicie świecki prowadziła co jakiś czas do niepowodzeń i jatek; przyjęcie „ostatniego nakazu” (zob. Mt 28, 16-20) oznaczało w tych okolicznościach przeprowadzenie kulturowej operacji ratunkowej. W ten sposób Wojtyła wskazywał, że centralnym zadaniem Kościoła podczas Vaticanum II jest przemyślenie chrześcijańskiej antropologii tak, by była ona adekwatna do wymogów chrześcijańskiego humanizmu w stuleciu, w którym rozkład humanizmu miał konsekwencje zabójcze.

W celu realizacji tego zadania posłużył się antropologią filozoficzną, którą rozwijał wcześniej przez ponad dwadzieścia lat refleksji, wykładów i publikacji. „Nowy humanizm” Wojtyły wyrastał z trzech źródeł i idei, które – podejmując ryzyko pewnego uproszczenia – można streścić w sposób następujący: Z lektury św. Jana od Krzyża Karol Wojtyła zaczerpnął pogląd, że cechą dystyngtywną bytu ludzkiego jest wewnątrz człowieka, którego korzenie sięgają początku wszelkiego bytu – Boga. Dlatego też dla Wojtyły charakteryzujący nowoczesność „zwrot ku człowiekowi” – jeśli go poprawnie rozumieć – jest zwrotem ku Bogu. Kartezjańska subiektywność – przynajmniej w takiej postaci, w jakiej rozumieli ją najbardziej wpływowi zwolennicy Kartezjusza, na przykład Hume – prowadzi jedynie ku „ja”. Tymczasem zgodnie z pojęciem podmiotowości w rozumieniu Wojtyły „zwrot ku człowiekowi” nie wymaga wzięcia w nawias (czyli odrzucenia) wymiaru transcendentnego czy też kwestii Boga; „zwrot ku podmiotowi”, wykonany w sposób poprawny, kwestię Boga otwiera.

Od Tomasza z Akwinu Karol Wojtyła przejął z kolei realistyczną ontologię, która dostarcza nowemu humanizmowi podstaw epistemologicznych. Jego antropologia filozoficzna została zbudowana w oparciu o ufność doświadczeniu człowieka i dające się racjonalnie obronić przekonanie o ludzkiej zdolności do poznania prawdy o rzeczach, jakkolwiek niekompletna mogłaby się ona okazać. Była więc ona wyzwaniem dla postkantowskiej, a przede wszystkim posthume'owskiej hermeneutyki podejrzania, która wywarła tak destrukcyjny

wpływ na projekt humanizmu. Dzięki Akwinacie Wojtyła zrozumiał również, że antropologia filozoficzna wymaga łączenia starego z nowym: w refleksji chrześcijańskiej dotyczącej człowieka – a w istocie w każdej poważnej refleksji filozoficznej – uwzględnić trzeba zarówno myśl starych mistrzów tradycji filozoficznej Zachodu, jak i współczesne pytania oraz idee tych, którzy je stawiają, a obie te drogi muszą ze sobą współgrać. Tak więc nowy humanizm Wojtyły odrzucał oparty na wglądzie w siebie „prezentyzm”, cechujący aż nazbyt wiele kierunków myśli współczesnej; w przeciwieństwie do tego stanowiska, nowy humanizm wprowadzał postawę właściwą czasom (ang. the ecumenism of time). I na koniec trzeba wspomnieć, że Wojtyła przejął również od Akwinaty postanowienie, by nie ulegać redukcjonizmowi: zadaniem antropologii filozoficznej – twierdził – jest bowiem dostrzeganie, zgłębianie i rozumienie człowieka w całej jego złożoności. Dlatego też wymiar duchowy doświadczenia człowieka musi być częścią wszelkiego prawdziwie humanistycznego wyjaśnienia kondycji ludzkiej.

Od Maxa Schelera zaś, a także od innych myślicieli reprezentujących wczesny okres rozwoju fenomenologii, Wojtyła przejął przekonanie, że uczucia i wrażliwość mogą ujawniać prawdy metafizyczne i prawdy moralne – i że nie można tego pomijać, zajmując się „całym” człowiekiem²⁰.

Wojtyła pogłębiał swoje antropologiczno-filozoficzne badania, przygotowując się do monograficznych wykładów lubelskich, które prowadził w drugiej połowie i w końcu lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wykłady te łączyły się z ponadczasowym dialogiem z wielkimi filozofami z przeszłości: Platonem, Arystotelesem, św. Augustynem, Akwinatą, Kantem, Hume’em i Schelerem. (Co ciekawe, jak gdyby antycypując jedno z wyzwań ponowoczesności, na które zwróciliśmy uwagę wcześniej, Wojtyła analizował w tym okresie również myśl Bentham’a i utylitaryzm). Jeśli zaś można mówić o jakimś punkcie centralnym, wokół którego obracały się badania Wojtyły w obszarze antropologii filozoficznej, to było nim zagadnienie wolności. Kwestię tę cechowała oczywiście pewna nagła konieczność egzystencjalna związana z rzeczywistością życia w Polsce w okresie tuż postalinowskim; to ona właśnie pozwalała Wojtyłemu wyostrzyć tezę, że ekonomiczne i polityczne niepowodzenia komunizmu powodowane są fundamentalnym błędem antropologicznym. Jednocześnie Wojtyła dopracowywał swoje filozoficzne rozumienie ludzkiej wolności, analizując braki Kantowskich

²⁰ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010; J. Kupczak, OP, *The Human Person as Efficient Cause in the Christian Anthropology of Karol Wojtyła* (niepublikowana praca doktorska, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, 1996); t e n ż e, *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000; K. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Wydawnictwo M–Instytut Tertio Millennio, Kraków 1997.

teorii moralności (noszących znamię swoistej redukcji dokonywanej z pozycji racjonalizmu) i filozofii moralności według Schelera (która ulega zniekształceniu wskutek swoistej redukcji dokonanej z pozycji emotywizmu). Efektem końcowym była ugruntowana tomistycznie, a jednak na wskroś współczesna ontologia i fenomenologia wolności, która miała stanowić wyzwanie zarówno dla fałszywych humanizmów okresu późnej nowoczesności, jak i dla ponowoczesnej redukcji wolności do kwestii indywidualnego, autonomicznego „wyboru”.

A zatem dla Wojtyły prawdziwie ludzka wolność jest „wolnością do doskonałości” (by zapożyczyć określenie, którego autorem jest teolog moralista Servais Pinckaers OP): wolność jest sprawą wolnego wyboru tego, o czym wiemy, że jest dobrem, i czynieniem tego jako praktykowaniem moralnego nawyku. Wbrew założeniom postmodernizmu (które – jak dowodzi Pinckaers – faktycznie mają korzenie w Ockhamowskim woluntaryzmie), wolności nie należy rozumieć jako swobodnie „dryfującej” władzy wyboru, która może zasadnie przyłgnąć do dowolnej rzeczy; według Wojtyły takie pojęcie wolności jest dehumanizujące. Wolność jest natomiast zdolnością, którą jednostki, kultury i społeczeństwa w sobie rozwijają. Zgodnie z tą analizą, to, co ponowoczesność nazwałaby autonomią, to w istocie więzienie, w którym kraty wytycza solipsyzm, a zamkiem w drzwiach jest ignorancja. Z tego powodu ponowoczesny „projekt autonomii” prowadzi tak do samozniewolenia osoby, jak i do autorytarnie narzucanego relatywizmu na poziomie społecznym²¹.

Ta bogata teoria wolności leży w sercu nowego humanizmu Wojtyły, a skryształizowała się ona w dwóch najczęściej cytowanych w nauczaniu Jana Pawła II fragmentach *Gaudium et spes*: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. [...] Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (nr 22) i „Człowiek [...] nie może się pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego” (nr 24). Te dwa fragmenty *Gaudium et spes*, co do których można słusznie domniemywać, że obecna w nich była autorska ręka Wojtyły, zawierają w skondensowanej formie coś, co w roku 1974 w wykładzie zaprezentowanym na międzynarodowym sympozjum w siedemsetlecie śmierci św. Tomasza z Akwinu określił on jako „prawo daru”²². Logika daru znajduje się, według niego, w centrum moralnej, a w istocie ontologicznej prawdy o człowieku: jesteśmy stworzeni do wolności, co oznacza, że swoje życie musimy przeżyć jako dar dla innych, jako dar, jakim życie jest dla każdego z nas.

²¹ Na temat Ockhamowskich korzeni wielu współczesnych kłopotów zob. S. T. P i n c k a e r s OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 1994.

²² K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 431.

Dla Wojtyły jako chrześcijanina ostatecznym ugruntowaniem „prawa daru” jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej, które ad extra przystawia swoją pieczęć na osobie ludzkiej jako imago Dei. Jako filozof Wojtyła uważa zarazem jednak, że do logiki daru można dotrzeć w sposób racjonalny i logiczny, na drodze poważnej refleksji nad podmiotowością moralną człowieka: przez taki zwrot ku człowiekowi, który nie będzie prowadzić do solipsyzmu i „autonomii”, lecz do miłości i odpowiedzialności. Wolność, przeżywana odpowiednio do właściwej jej godności, jest zawsze wolnością związaną przez prawdę i przyporządkowaną do dobra.

W okresie swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II rozwijał to właśnie pojęcie wolności i pogłębiał nowy humanizm zakodowany w paragrafie dwudziestym drugim i dwudziestym czwartym *Gaudium et spes*.

Wolność do doskonałości stanowi na przykład centralną ideę, wokół której powstała encyklika społeczna z roku 1991 *Centesimus annus*. Dokument ten nie tylko „spogląda wstecz” na dziedzictwo nauczania społecznego Kościoła od czasów Leona XIII, lecz patrzy również „w przód”, na najbliższą przyszłość, która jest przyszłością ponowoczesną – i proroczo przewiduje niektóre spośród głównych wyzwań, przed jakimi stanie świat, w którym historia wyraźnie się jeszcze nie skończyła.

Wypracowana przez Jana Pawła II teologia ciała, systematycznie prezentowana podczas jego katechez środowych od roku 1979 do 1984, stanowi zapewne najbardziej fascynującą odpowiedź Kościoła na nowy gnostycyzm ponowoczesności, a dla człowieka tego czasu jest wyzwaniem, by ponownie odkrył swoją sakramentalność, a także sakramentalność świata. Jan Paweł II wskazuje, że Kościół nie tylko dużo poważniej niż ponowocześni gnostycy traktuje cielesność człowieka, której doświadczamy bądź jako mężczyźni, bądź jako kobiety. Głoszona przez Kościół sakramentalna wizja ludzkiej cielesności, łącząca się z wolnością do doskonałości, rzuca bowiem ważne światło na niektóre najbardziej kontrowersyjne problemy naszych czasów.

W *Veritatis splendor* z kolei Jan Paweł II postawił wyzwanie moralnemu relatywizmowi, który znajduje się w centrum projektu autonomii, i odwołał się do godności sumienia jako kategorii centralnej dla ludzkiej godności w ogóle (por. *Veritatis splendor*, nr 58).

W *Fides et ratio* zaś Jan Paweł II postawił przed człowiekiem ponowoczesnym wyzwanie dorosłości, chcąc skłonić go, by wyszedł z „piaskownicy” sceptycyzmu metafizycznego i epistemologicznego i w ten sposób przedarł się do nowego, prawdziwie dojrzałego humanizmu, który okazałby się odporny na pokusy duchowej nudy.

Trzeba również przypomnieć nowy katechizm, ogłoszony przez Jana Pawła II w roku 1992 wraz z Konstytucją apostolską *Fidei depositum*. Sam fakt ogłoszenia Katechizmu Kościoła katolickiego – jak wskazywał kard. Christoph

Schönborn OP – jest wyzwaniem dla ponowoczesnych zapewnień o niezborności wiedzy. Oto właśnie – proponuje Kościół – jest wyczerpujący i spójny opis tego, w co wierzymy, jak się modlimy i jak naszym zdaniem powinniśmy żyć. Za pomocą katechizmu Kościół zwraca się też do świata, pytając człowieka ponowoczesnego: Która z alternatyw wydaje ci się bardziej humanistyczna – wizja natury ludzkiej i możliwości, którą proponujemy, czy życie, w którym bogactwo materialne sprzężone jest z duchową nudą i moralną niefrasobliwością?

Na zakończenie nie można nie wspomnieć o oddziaływaniu nowego humanizmu, czy też personalizmu, Jana Pawła II na kluczowe teologiczne tematy jego pontyfikatu: chrystologię, która ujawnia się już od początku w encyklice *Redemptor hominis*; eklezjologię i teorię chrześcijańskiego posłannictwa przedstawioną w encyklice *Redemptoris missio*; teologię sakramentalną wyłożoną w Liście apostoelskim *Novo millennio ineunte* i w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*; dialogiczny stosunek do ekumenizmu przedstawiony w encyklice *Ut unum sint* i dialog międzyreligijny zarysowany w *Redemptoris missio*; sens kapłaństwa przeanalizowany w adhortacji *Pastores dabo vobis*; i kwestię katolickiego wykształcenia wyższego przedstawioną w konstytucji apostoelskiej *Ex corde Ecclesiae*. Personalizm, nowy humanizm i wolność do doskonałości okazały się również czynnikami decydującymi o kształcie nauczania społecznego Jana Pawła II, poczynając od nowatorskiej teologii pracy przedstawionej w encyklice *Laborem exercens*, poprzez definicję „prawa do inicjatywy gospodarczej” w *Sollicitudo rei socialis*, aż do biorącego pod uwagę doświadczenie empiryczne rozumienia dynamiki wolnej gospodarki w *Centesimus annus*.

KOLEJNE KROKI

Nowy humanizm Jana Pawła II jest rzeczywistością żywą, rozwijającym się korpusem myśli, którą intelektualni uczniowie nieżyjącego już Papieża muszą pielegnować i kontynuować w kolejnych dekadach, jeśli Kościół ma adekwatnie odpowiadać na kwestię antropologiczną, leżącą w centrum tak wielu dylematów ponowoczesności. Kontynuacja ta musi jednak brać pod uwagę pewne poważne pytania, które pod adresem personalizmu Jana Pawła II stawiają życzliwi krytycy i wierni katolicy²³.

To prawda, że personalistyczne stanowisko Wojtyły wobec nowego humanizmu dobrze służy promocji integralnej wizji osoby ludzkiej, wypełnianiu treścią pojęcia godności osobowej, katecheza sakramentalna, udzielaniu odpowiedzi na kwestie dotyczące etyki seksualnej, wspieraniu dialogu ekume-

²³ Zob. kard. A. Dullies, *Jan Paweł II wobec tajemnicy osoby ludzkiej*, tłum. D. Chabrajaska, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 39-53.

niczności i międzyreligijnej, a nawet wyjaśnianiu doktryn takich, jak Trójca Święta, ale czy możemy powiedzieć, że równie dobrze „służy” ono wszędzie tam, gdzie chodzi o kwestie władzy państwowej? Co na przykład ma do powiedzenia nowy humanizm, gdy konflikty międzynarodowe stają się po prostu niemożliwe do rozwiązania, a dalsze negocjacje okazują się bezskuteczne, jak i niebezpieczne? Czy nowy humanizm Jana Pawła II prowadzi w praktyce do pacyfizmu, który utrzymuje milczące poparcie Kościoła dla tradycji wojny sprawiedliwej, de facto stawiając Kościół w opozycji do wszelkiego wykorzystywania siły zbrojnej? Czy oparty na szacunku dla ludzkiej godności i wyrastający z personalizmu sprzeciw wobec kary śmierci jest ostatnim słowem, które należy wypowiedzieć na ten trudny temat?

Teologowie sympatyzujący z personalizmem Jana Pawła II wyrażają również obawy, o metodologiczne skutki tego stanowiska w teologii moralnej. Doświadczenie duszpasterskie wskazuje, że personalistyczna interpretacja zasadniczego nauczania wyrażonego w *Humanae vitae* odnosi dużo większy sukces niż tomistyczna teleologia, w którą swoje nauczanie wpisywał Paweł VI; czy jednak stanowisko to z czasem nie będzie budziło w Kościele tendencji do osłabiania świadomości ontologicznych wymiarów prawa moralnego? Podnoszone są również kwestie chrystologiczne i eschatologiczne: Czy nacisk, jaki nieżyjący dziś Papież kładł w swoim nauczaniu na osobę Chrystusa, którego posługa w doskonały sposób wyraża logikę daru, może prowadzić do swoistego zapomnienia przez Kościół o suwerennej władzy Pana Zmartwychwstałego, który jest nie tylko Sługą świata, ale również jego Sędzią? Bądź też związana z tym kwestia: Czy personalistyczna interpretacja oczyszczenia dokonującego się w czyśćcu, na którą Papież kładł nacisk, oznacza minimalizowanie czyśćca jako kary – wymiaru tak pięknie wyrażonego na przykład w elementach liturgii pogrzebowej i w „Czyśćcu” Dantego?

Zmaganie się z tymi pytaniami przyczyni się nie do osłabienia, lecz do wzmocnienia tezy, że nowy humanizm Jana Pawła II, ujawniający się w jego personalizmie zarówno filozoficznym, jak i teologicznym, stanowi wyjątkowo cenne bogactwo pozwalające udzielić odpowiedzi na kwestię antropologiczną, która, jak sądzili Ojcowie soborowi, ma centralne znaczenie dla analizy kondycji ludzkiej we współczesnym świecie. Humanizm ten jest równie cennym bogactwem dla świata ponowoczesnego, którego bliskości na horyzoncie – jak się wydaje – w *Gaudium et spes* nie dostrzeżono. Rozwijanie i doskonalenie filozoficznej i teologicznej antropologii Jana Pawła II jest wobec tego kluczem pozwalającym ocalić duszpasterską konstytucję o Kościele w świecie współczesnym przed jej uwięzieniem w lochach lat sześćdziesiątych, gdzie umieszczają ją niektórzy jej krytycy.

KOŚCIÓŁ
KOMUNIA I ŚWIADECTWO

Gilfredo MARENGO

KOŚCIÓŁ I CZŁOWIEK, LUD BOŻY I KOMUNIA Realizacja Vaticanum II w ujęciu Karola Wojtyły–Jana Pawła II

Jeśli ludzkie ciało przyjęte przez Syna, jest jedynym miejscem, gdzie człowiek może spotkać Boga Ojca i odnaleźć w możliwości takiego spotkania ostateczny sens swego istnienia i rzeczywistości, to bezcelowa staje się każda droga poszukiwania prawdy przedsięwzięta przez człowieka poza przestrzenią Chrystusowego człowieczeństwa.

Obrady Synodu Biskupów poświęconego nowej ewangelizacji i towarzyszące mu ogłoszenie Roku Wiary stają się okazją do szczególnego podkreślenia pięćdziesiątej rocznicy otwarcia Soboru Watykańskiego II, które nastąpiło 11 października 1962 roku. Okoliczność ta stanowi zachętę do zwrócenia na nowo uwagi na Magisterium soborowe i do odpowiedzi na pytanie o jego recepcję. Jesteśmy przy tym świadomi, iż nauczanie to jest kamieniem milowym na drodze Kościoła, wydarzeniem, którego owocność jeszcze nie do końca się ujawniła.

Dążenie do pełnego urzeczywistnienia nauczania soborowego stanowi szczególnie ważny wątek w życiu Kościoła przez ostatnie pół wieku. Decydującym etapem tej drogi był Nadzwyczajny Synod Biskupów w roku 1985, zwołany w dwudziestą rocznicę zakończenia prac Soboru, stanowiący najbardziej uroczysty akt refleksji Magisterium Kościoła nad recepcją Vaticanum II.

Jednocześnie nie można zapominać o zdecydowanie soborowym profilu długiego pontyfikatu Jana Pawła II, co on sam – rok przed śmiercią – poświadczyl: „Muszę powiedzieć, że w latach pontyfikatu ta realizacja Soboru była nieustannie w centrum moich myśli”¹.

Jeśli dokumenty Soboru wywołały niekończące się polemiki co do ich interpretacji, to podobny los spotkał dzieło Synodu z roku 1985²; również bogactwo i oryginalność postaci Jana Pawła II oczekuje na należną im ocenę – ocenę unikającą łatwych uniesień hagiograficznych czy powierzchownych i pełnych uprzedzeń interpretacji³.

¹ J a n P a w e ł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 143.

² Współczesnej analizy historyczno-teologicznej tego zagadnienia dokonuje Francesco Saverio Venuto w książce *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?* (Effatà Editrice, Cantalupa 2011, s. 53-107).

³ Na ten temat zob. A. S c o l a, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010. Zob. też: A. R i c c a r d i, *Giovanni Paolo II. La biografia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; G. M a r e n g o, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, Cantagalli, Siena 2011.

W tym kontekście pożyteczny jest powrót do refleksji nad zasadniczymi tematami podejmowanymi przez Synod, który w dokumencie końcowym stwierdził: „Eklezjologia komunii jest centralną i fundamentalną ideą dokumentów soborowych”⁴. Taki stan rzeczy ma dwa uzasadnienia: z jednej strony podjęcie tego tematu stanowi punkt wyjścia złożonej refleksji, której zadaniem była weryfikacja centralnego charakteru pojęcia „communio”, będącego kluczem do interpretacji eklezjologii soborowej; z drugiej zaś – nie można nie doceniać szczególnej uwagi, jaką Jan Paweł II okazywał temu pojęciu i roli przez nie odgrywanej, dając temu wyraz w kluczowych punktach swojego nauczania.

EKLEZJOLOGIA KOMUNII

W ósmym roku pontyfikatu Jana Pawła II obchodzono dwudziestą rocznicę uroczystego zamknięcia Soboru (8 grudnia 1965 roku). 25 stycznia 1985 roku, w dniu i miejscu o szczególnej symbolice – gdyż to właśnie z okazji tej samej celebracji liturgicznej Jan XXIII zaskoczył wszystkich, zapowiadając Sobór Watykański II (Bazylika św. Pawła poza murami, 25 stycznia 1959 r.) – Ojciec Święty ogłosił decyzję zwołania Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów. Program, który mu wyznaczył, obejmował nie tylko przypomnienie Soboru Watykańskiego II w dwadzieścia lat po jego zakończeniu, ale także – i nade wszystko – „przywołanie [...] owej niezwyklej atmosfery kościelnej komunii, która znamionowała owo zgromadzenie ekumeniczne, poprzez wzajemny udział w cierpieniach i radościach, walkach i nadziejach Ciała Chrystusa w różnych stronach świata”⁵, wymianę doświadczeń i informacji o wprowadzaniu postanowień Soboru na poziomie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych, a także stworzenie możliwości dalszego pogłębiania i stałego włączania Vaticanum II w życie Kościoła, również w świetle nowych wyzwań.

Świadectwa potwierdzają podobieństwo reakcji na obydwie zapowiedzi: były one nieoczekiwane i zaskakujące dla wielu obserwatorów⁶. Nie jest rzeczą trudną dostrzec w decyzji Jana Pawła II naturalną linię rozwoju jego Magiste-

⁴ Synodus episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregata, 1985), *Relatio finalis Ecclesiae sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 decembris 1985, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, C, 1 (tłum. fragm. – K.K.).

⁵ Jan Paweł II, *Zapowiedź Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów* (Przemówienie podczas Mszy św., Rzym, 25 I 1985), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 6(1985) nr 1, s. 32.

⁶ Por. G. Caprile, *Il Sinodo Straordinario 1985*, La Civiltà Cattolica, Roma 1986, s. 1-4, 36-94. Por. też: W. Kasper, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986, s. 49n.

rium z początkowych lat pontyfikatu i szczególne odniesienie do Vaticanum II, które to nauczanie głęboko przeniknęło.

Prace synodalne były obszernie studiowane i komentowane. Warto jednak zwrócić uwagę na dwa przemówienia, którymi Jan Paweł II otworzył i zamknął prace Synodu, oraz na dwie homilie wygłoszone 8 grudnia, które nie tylko pieczętowały zamknięcie tego wydarzenia eklezjalnego, ale przede wszystkim wpisywały się w obchody dwudziestej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. Wystąpienia te ukazują intencje, które przyświecały Papieżowi, gdy zapowiadał zwołanie Synodu, wskazując także na racje oraz cele, jakie powinien on osiągnąć.

Obchody dwudziestolecia Soboru były przede wszystkim okazją do przeżycia na nowo tego wielkiego i niepowtarzalnego wydarzenia oraz do dostrzeżenia przyczyny jego wyjątkowości w sprawczej obecności Ducha Świętego⁷.

Troska o to, by nie zagubić pamięci historycznej o szczególnym wydarzeniu, jakim było Vaticanum II, znalazła potwierdzenie w decyzji Ojca Świętego, by powierzyć kard. Gabrielowi Marie Garrone'owi zadanie przygotowania *Relatio historica*, które pozwoliłoby w jakiś sposób na nowo przeżyć atmosferę Soboru⁸. Na tym tle warto dokonać kilku podkreśleń, które, chociaż nie wyczerpują całości tematyki podejmowanej na Synodzie i poświadczonej przez *Relatio finalis*, ani tym bardziej nie oddają całokształtu Magisterium soborowego, to jednak stanowią przekonujący klucz do syntetycznej interpretacji wrażliwości pastoralnej i teologicznej Jana Pawła II.

Prace Synodu koncentrowały się przede wszystkim wokół tezy, która jasno wynikała z prac przygotowawczych i którą relator, Godfried Danneels,

⁷ Por. J a n P a w e ł II, *Otwarcie na głos Ducha Świętego rozpoczynamy Synod* (Homilia podczas Mszy św. w Uroczystość Chrystusa Króla, Watykan, 24 XI 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8 (1985), cz. 2, Pallottinum, Poznań 2004, s. 703. Por. też: t e n ż e, *Potwierdzone i wygłoszone na nowo świadectwo Soboru* (Przemówienie na zakończenie II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, Watykan, 7 XII 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, s. 732-737; t e n ż e, *Przeżyliśmy dni nowej Pięćdziesiątnicy* (Orędzie podczas Mszy św. na zakończenie II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, Watykan, 8 XII 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, s. 741.

⁸ Zob. G.M. G a r r o n e, *Relatio historica ad secundum generalem extraordinarium Synodi coetum celebrantem vigesimum solemnis conclusionis Concili Vaticani Secundi anniversarium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985. Por. też: C a p r i l e, dz. cyt., s. 104-108.

^{Przyjaźni} i współpraca kardynała Garrone'a i kardynała Wojtyły rozpoczęły się właśnie w latach Soboru. Razem pracowali oni nad przygotowaniem konstytucji *Gaudium et spes* (por. J a n P a w e ł II, *Wstańcie, chodźmy!*, s. 128). Obaj zostali podniesieni do godności kardynalskiej przez Pawła VI podczas konsystorza 26 czerwca 1967 roku. Pierwsze dokumenty przygotowane na Synod były owocem konsultacji jedenastu świędków Vaticanum II: Gabriela Marie Garrone'a (1901-1994), Leo Josepha Suenensa (1904-1996), Franza Königa (1905-2004), Carla Colombo (1909-1991), Josepha Gargittera (1917-1991), Umberta Bettiego (1922-2009), Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988), Yvesa Marie Congara (1904-1995), Henri'ego de Lubaca (1896-1991), Waltera Kaspera (ur. 1933), Gustave'a Thilsa (1909-2000). Por. C a p r i l e, dz. cyt., s. 7n.

potwierdził w wystąpieniu otwierającym obrady: trudności posoborowe miały swe źródło w eklezjologii⁹. Jan Paweł II nie dystansuje się od takiego stwierdzenia, ale nadaje mu szczególną interpretację. Bardzo wyrazisty jest w tej kwestii fragment homilii na otwarcie prac Synodu: „Sobór, który obdarzył nas bogatą doktryną eklezjologiczną, swoją naukę o Kościele związał organicznie z nauką o powołaniu człowieka w Chrystusie. W tym odniesieniu można też było powiedzieć, że «człowiek jest drogą Kościoła» – a to dlatego właśnie, że Kościół idzie za Chrystusem, który jest dla wszystkich ludzi «drogą i prawdą, i życiem» (J 14, 6)¹⁰.

Rozpoznanie centralnego miejsca Kościoła wyraźnie łączy się ze szczególnym akcentem chrystologicznym i antropologicznym, typowym dla *Redemptor hominis*, tutaj bezpośrednio przywołanym przez formułę „człowiek jest drogą Kościoła”.

Waga podkreślenia dokonanego przez Jana Pawła II może być należyście oceniona, jeśli uświadomimy sobie, że podczas przygotowania Synodu – o czym zaświadcza cytowana już wypowiedź Danneelsa¹¹ – uwaga, jaką poświęcano eklezjologii jako „źródłu kryzysu”, była pochodną przekonania, że wewnętrzne problemy Kościoła, czyli opozycje między Kościołem a tajemnicą, ludem Bożym a hierarchią, Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, a także problem kolegialności czy statusu konferencji biskupów, są przyczynami takiego stanu rzeczy (można by powiedzieć, zgodnie ze znanym paradygmatem soborowym, że problemy te dotyczą Kościoła ad intra).

Papież wydaje się dążyć do przezwyciężenia tej perspektywy przez odwołanie się do Chrystusa i do człowieka, które otwiera horyzont misyjnego wymiaru samego Kościoła i jego spotkania z ludźmi (ad extra). W dążeniu tym zawarta jest dosyć oczywista sugestia, wskazująca misyjność Kościoła jako podstawowy element odnowionej samoświadomości ludu Bożego: „Dlatego Sobór uczy, że Chrystus «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». Objawia zaś człowieka człowiekowi poprzez objawienie «tajemnicy Ojca i Jego miłości» (*Gaudium et spes*, nr 22). Znajdujemy się tutaj w samym centrum tej rzeczywistości, której na imię królestwo Boże. W czasach, w których z różnych stron przeciwstawia się panowaniu Boga panowanie człowieka, Sobór w sposób przekonywający uświadamia wszystkim, że «królestwo człowieka» może znaleźć swój właściwy wymiar tylko w królestwie Bożym. Jest to sama istota tej prawdy, której Jezus z Nazaretu dawał świadectwo przez cały

⁹ Por. *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio ad Synodi Episcoporum coetum extraordinarium anno 1985 habita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985. Por. też: Caprile, dz. cyt., s. 108-113; Kasper, dz. cyt., s. 60-65.

¹⁰ Jan Paweł II, *Otwarcie na głos Ducha Świętego rozpoczynamy Synod*, s. 704.

¹¹ Zob. *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*. Por. też: Caprile, dz. cyt., s. 108-113.

czas pełnienia swej misji – jak powiedział przed Piłatem – a następnie przez krzyż i zmartwychwstanie. «On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem» (tamże). Przychodząc do nas, do ludzi, uczynił nas królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swojemu (por. Ap 1,6). Sobór odnowił świadomość powołania chrześcijańskiego. Kształtuje się ono przez uczestnictwo w mesjańskiej misji Syna Człowieczego. Kościół jest z pokolenia na pokolenie dziedzicem tej misji, która ma swoje źródło w tajemnicy trynitarniej Boga samego. Stąd też Kościół stale jest «w stanie posłanniczym» (in statu missionis)¹².

W przytoczonym tekście wyraźnie widoczny jest element, który stanowi w pewnym sensie zwornik całości refleksji Jana Pawła II: odwołanie się do wymiaru trynitarnego misji Chrystusa (i Kościoła) wprowadza czynnik, który pozwala uchwycić istotny dla misterium chrześcijańskiego związek między powołaniem misyjnym Kościoła a jego tożsamością. Element ten w sposób syntetyczny można określić jako *communio*: Ojciec Święty na zakończenie homilii – wychodząc raz jeszcze od umiłowanej przez niego soborowej konstytucji – stwierdza: „Czytamy w konstytucji *Gaudium et spes*: «Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości» (nr 24). Starajmy się w czasie Synodu wejść w te właśnie «perspektywy». Niech w nich zjednoczy się z nami cały Kościół. Są to perspektywy królestwa, które głosi dzisiejsza uroczystość. W tych Bożych perspektywach odsłania się Kościół tak, jak widzieli go ojcowie Vaticanum II w Chrystusie: jako «sakrament, czyli znak i narzędzie zjednoczenia z Bogiem oraz jedności całego rodzaju ludzkiego» (*Lumen gentium*, nr 1)¹³.

Rozwijana w tym tekście refleksja kończy się odwołaniem do znanego fragmentu *Lumen gentium*, często uznawanego za coś w rodzaju znaku rozpoznawczego nowej eklezjologii Vaticanum II. W ten sposób Jan Paweł II przyjmuje na siebie odpowiedzialność za troskę, jaka towarzyszyła początkowym etapom prac synodalnych, uznaje centralny charakter pytania o eklezjologię i jednocześnie zdaje się dostrzegać konieczność przekraczania horyzontu tej problematyki, osadzając pytanie o tożsamość Kościoła w przestrzeni nakreślonej przez jego uczestnictwo w *communio trinitaria* i przez to nierozdzielnie powołanego do życia tym samym dynamizmem misyjnym, który odróżnia w tejże komunii Syna i Ducha Świętego. Mając na względzie recepcję Magisterium soborowego, tekst ten zdaje się zmierzać do sformułowania postulat

¹² Jan Paweł II, *Otwarcie na głos Ducha Świętego rozpoczynamy Synod*, s. 705.

¹³ Tamże.

głębokiej jedności, koniecznej do zrozumienia dwoistości ad intra i ad extra, postulatu, z perspektywy którego zwykło się patrzeć na życie Kościoła i który – również według kardynała Garrone’a – stanowi syntezę prac Soboru Watykańskiego II¹⁴.

Na zakończenie Synodu Ojciec Święty wygłosił dwa przemówienia: przemówienie do Ojców synodalnych w dniu zakończenia obrad¹⁵ oraz bogatą w treść homilię dnia następnego, to jest w uroczystość Niepokalanego Poczęcia¹⁶.

W wypowiedziach tych mocno zaznaczona jest tematyka homilii z 24 listopada: warto zwłaszcza odnotować zaproszenie skierowane do Kościoła, by nie skupiał się na sobie samym, by nie popadał w eklezjocentryzm, gdyż postawa taka byłaby zdradą szlachetnej inspiracji Soboru¹⁷. Sam zaś Sobór został opisany jako składane w Duchu Świętym świadectwo o Chrystusie, który w tajemnicy swojej śmierci i zmartwychwstania objawia najwyższe powołanie człowieka, czyli jego nadzieję na zbawienie¹⁸.

Jednocześnie Ojciec Święty poświęca szczególną uwagę wynikom prac Synodu dotyczącym kategorii *communio*¹⁹, ich przyjęciu i właściwej ocenie, potwierdzając przede wszystkim wartość metodologiczną owej kategorii, uzasadniającej realizację kolegialności właśnie za pomocą narzędzi takich, jak synody, zarówno zwyczajne, jak i nadzwyczajne²⁰.

Papież przyjął także niektóre sugestie zawarte w *Relatio finalis* odnośnie do układu nowego Katechizmu, pogłębienia refleksji o naturze Konferencji Episkopatów oraz publikacji nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego dla Kościołów wschodnich²¹.

¹⁴ „Sobór, gdy określił sposób organizacji pracy, już od niego nie odstąpił: jedynym przedmiotem rozważań był sam Kościół i jego relacje ad extra. Ta prosta i integrująca perspektywa, zamierzenie, by w przyszłym dialogu ze światem ujawniało się prawdziwe, zbawcze oblicze Kościoła, nadała jedność pracom Soboru” (Garrone, dz. cyt., cyt. za: Caprile, dz. cyt., s. 106).

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Potwierdzone i wygłoszone na nowo świadectwo Soboru*.

¹⁶ Zob. tenże, *Przeżyliśmy dni nowej Pięćdziesiątnicy*, s. 737-741.

¹⁷ Por. tenże, *Potwierdzone i wygłoszone na nowo świadectwo Soboru*, s. 737.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. *Relatio finalis*, C, 1. Do tego tematu autorytatywnie powróciła Kongregacja Nauki Wiary w liście *Communione notio* do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła rozumianego jako komunია (zob. Acta Apostolicae Sedis 85(1993) s. 838-850). Na temat tej interpretacji Synodu zob. G. Colombo, *Per una lettura del Sinodo*, „Rivista del clero italiano” 67(1986) nr 6, s. 405-417; zob. też: G. Routhier, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Médiaspaul, Montréal-Paris 1994; J. Ratzinger, *L'eccelesologia della costituzione „Lumen Gentium”*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, s. 66-81; G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, s. 105-132; Associazione Teologica Italiana, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, red. M. Vergottini, Glossa, Milano 2005.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Potwierdzone i wygłoszone na nowo świadectwo Soboru*, s. 736.

²¹ Por. tamże, s. 735; por. też: *Relatio finalis*, s. 4-8.

W homilii wygłoszonej w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Jan Paweł II powraca do kluczowych stwierdzeń z przemówienia na otwarcie prac synodalnych. Kontekst liturgiczny, naznaczony tego dnia tajemnicą Maryjną, daje mu niezwykłą okazję do odczytania misterium Kościoła w świetle jego pierwowzoru, którym jest Maryja. Pozwala to na mocne podkreślenie trynitarnego fundamentu komunii eklezjalnej oraz tego, że Kościół jest miejscem obecności i udzielania życia przemienionego łaską. Kościół, zjednoczony z Chrystusem, bierze odpowiedzialność za powołanie i zbawienie człowieka, który po raz kolejny nazywany jest „drogą Kościoła”²².

Z łatwością dostrzec więc można zamiar wpisania samoświadomości teologicznej Kościoła w perspektywę naznaczoną jego powołaniem misyjnym: ten temat, wielokrotnie rozpoznawany jako kluczowe nauczanie Soboru, z nieustępliwością był podnoszony i wiązany z misterium trynitarnym jako jedyną przestrzenią stanowiącą jego fundament i wyjaśnienie. W świetle powyższych stwierdzeń można wskazać na dyptyk komunია-misja jako na rzeczywistość stanowiącą syntezę całości prac Nadzwyczajnego Synodu Biskupów²³.

KOMUNIA I MISJA

Powszechnie wiadomo, że pod koniec Soboru ówczesny Arcybiskup Krakowa ze szczególną energią zaangażował się w prowadzenie swojej wspólnoty diecezjalnej ku głębokiej asymilacji Magisterium soborowego. Dokumentacja tej bogatej działalności duszpasterskiej przedstawiona została w książce poświęconej wprost realizacji Soboru Watykańskiego II²⁴, przygotowanej jako

²² Por. J a n P a w e ł I I, *Przeżyliśmy dni nowej Pięćdziesiątnicy*, s. 740.

²³ Zob. t e n ż e, *Tobie, Matko, zawieramy owoce Synodu, Kościół i całą ludzkość* (Homilia podczas niesporów w Bazylice Matki Bożej Większej, Rzym, 8 XII 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, s. 744-747.

²⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

O wartości tego tekstu jako źródle wiedzy o stanowisku kardynała Wojtyły w sprawie Soboru pisze Jozef Tomko (zob. J. T o m k o, *Vivere il Concilio*, „L'Osservatore Romano” wyd. wł. z 20 II 1985, s. 1), w kontekście zarówno Soboru, jak i przygotowania Synodu w roku 1985. Zob. też.: T. P i e r o n e k, *Il Concilio e la sua realizzazione in Polonia: Il Sinodo di Cracovia*, w: *Realizzare il Concilio. Il contributo di Comunione e Liberazione. Atti del Convegno di studio nel ventennale dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, Roma 2-3 ottobre 1982*, Litterae Communions-CL, Milano 1982, s. 31-40; t e n ż e, *Ricezione del Concilio Vaticano II nei lavori e documenti del Sinodo di Cracovia 1972-1979*, w: *Cristo Chiesa Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II. Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e Studio del Pontificato, Roma 28-30 ottobre 2008*, red. Z. Kijas OFMConv, ks. A. Dobrzyński, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, s. 57-68; B. P o t t i e r, *Vatican II e Jean-Paul II*, „Nouvelle Revue Théologique”

tekst do dyskusji na Synod diecezjalny rozpoczęty w roku 1972 (Jan Paweł II dokonał jego uroczystego zamknięcia w Krakowie w 1979 roku, podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski²⁵).

Książka ta, zatytułowana *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, obficie czerpie z dokumentów Soboru, wykorzystuje różne ich wątki, dostrzega i docenia wzajemne zależności między tymi tekstami. Poprzez wyrafinowaną grę odniesień pomaga lepiej zrozumieć poszczególne dokumenty i ujawnia przeświadczenie autora o faktycznej jedności dzieła Soboru. Książka arcybiskupa Wojtyły spełnia zatem wymagania sformułowane w czasach bardziej nam współczesnych, by odczytywać teksty soborowe w ich całości²⁶. Można powiedzieć, że studium to – wydane po raz pierwszy w roku 1972 – jest pozycją wyjątkową w literaturze komentującej dokonania Soboru i pogłębiającej ich rozumienie, ponieważ podejmowano wówczas prawie wyłącznie próby komentowania poszczególnych tekstów soborowych. Tak harmonijne opracowanie całości tego nauczania okazuje się prawdziwie oryginalne, gdy porównamy je z dziełami współczesnymi.

Arcybiskup Krakowa uznał, iż konieczne jest osadzenie procesu realizacji nauczania Soboru w perspektywie wyznaczonej przez dwie zasadnicze kategorie: wzbogacenia wiary i wspólnoty, oraz przez ich wzajemny ścisły związek²⁷.

Pojęcie wzbogacenia wiary jest bezpośrednio związane z duszpasterskim charakterem Soboru; wskazuje się na nie jako na element kluczowy we właściwym rozumieniu znaczenia Vaticanum II. Z tego też powodu wzbogacenie wiary staje się „zasadniczym postulatem realizacji Soboru”²⁸.

Prezentacja racji powyższego stwierdzenia rozpoczyna się od dokładnej interpretacji intencji Magisterium soborowego: „Pasterze Kościoła chcieli w nim nie tyle i nie tylko odpowiedzieć na pytanie: w co należy wierzyć? jaki jest właściwy sens takiej lub innej prawdy wiary? czy tym podobnie – ile

107(1985) nr 3, s. 361-375; M. S e r i o, *Il rinnovamento della Chiesa: Karol Wojtyła e l'ermeneutica del Concilio Vaticano II*, w: „Studi Cattolici” 2009, nr 579, s. 336-339. Warto odnotować, że sam Ojciec Święty cytował fragmenty swojego studium podczas modlitwy *Anioł Pański*, mówiąc o przygotowaniu Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w roku 1985. Zob. J a n P a w e ł I I, *Odpowiedź Duchowi Świętemu* (Przemówienie podczas modlitwy *Anioł Pański*, Watykan, 6 X 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, s. 449n.; zob. też: t e n ż e, *Świadectwo* (Przemówienie podczas modlitwy *Anioł Pański*, Watykan, 3 XI 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, s. 610n.

²⁵ Por. J a n P a w e ł I I, *Siedem lat pracy wspólnotowej dla aktualizowania Kościoła lokalnego* (Przemówienie na zakończenie Synodu Archidiecezjalnego, Kraków, 8 VI 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 689n.

²⁶ Por. R o u t h i e r, *Il Concilio Vaticano II*, s. 261-294.

²⁷ Por. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy*, s. 11-14, 117-128.

²⁸ Tamże, s. 12.

raczej starali się odpowiedzieć na bardziej złożone pytanie: co to znaczy być wierzącym, być katolikiem, być członkiem Kościoła?”²⁹.

Dalsza refleksja rozwija się na bazie tak postawionych pytań. W sposób szczególny podkreślony został bytowo-praktyczny wymiar zamierzeń Soboru, którego celem było nie tyle jasne sformułowanie doktryny, ile raczej kształtowanie życia chrześcijan, ich myślenia i postępowania³⁰. Z tej też przyczyny Arcybiskup Krakowa zauważa, iż droga aktualizacji Soboru domaga się skupienia uwagi na świadomości wiary, jaką powinni posiadać chrześcijanie, oraz na postawach będących jej konsekwencją. Pojęcie wzbogacania wiary zatem, wychodząc od pogłębienia treści wiary, które Kościół wyznaje, wymaga rozwoju wiary „w znaczeniu podmiotowym, ludzkim, egzystencjalnym”³¹.

Można więc powiedzieć, że kategoria wzbogacania wiary ujawnia mocne zaakcentowanie perspektywy antropologicznej, obecnej zarówno w nauczaniu soborowym, jak i w jego urzeczywistnianiu. Takie położenie akcentu staje się jeszcze lepiej widoczne, gdy arcybiskup Wojtyła, komentując pytanie: „Kościśle, co mówisz o samym sobie?”³² – które wywarło duży wpływ na prace Soboru – stwierdza, że problemy egzystencjalne, które wspomagają proces wzbogacania wiary, są zawarte już w fundamentalnym pytaniu wyjściowym³³. Jeśli w ogóle można mówić – co czynią niektórzy komentatorzy – o grożącym Soborowi „eklezjocentryzmie”, to arcybiskup Wojtyła jest bardzo odległy od takiej perspektywy: zachęca on raczej do nieprzemilczania centralnego dla rzeczywistości Kościoła wymiaru pastoralno-egzystencjalnego dokumentów soborowych (a więc – według papieskiego klucza interpretacyjnego – wymiaru antropologicznego)³⁴.

Na bazie powyższych stwierdzeń ujawnia się podstawowa wartość drugiej kategorii, w świetle której można ująć proces realizacji Vaticanum II, kategorii wspólnoty. Zagadnienie to jest przedmiotem rozważań centralnej części tekstu podejmującego jeden z najważniejszych i najszerzej dyskutowanych soborowych tematów – temat Kościoła rozumianego jako lud Boży³⁵.

²⁹ Tamże, s. 13.

³⁰ Por. tamże, s. 13n., 177.

³¹ Tamże, s. 14.

³² Tamże, s. 30.

³³ Por. tamże, s. 177n.

³⁴ Tezę tę potwierdza głęboka jedność konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, akcentowana w komentarzu krakowskiego Arcybiskupa. Por. tamże, s. 29-284.

³⁵ Bibliografia dotycząca tej kwestii jest bardzo obszerna. Do rekonstrukcji podstawowych obszarów dyskusji pomocne będą następujące pozycje: O. S e m m e l r o t h, *La Chiesa nuovo Popolo di Dio*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, red. G. Baraúna, Valecchi, Firenze 1965, s. 439-452; G. C o l o m b o, *Il „Popolo di Dio” e il mistero della Chiesa nell’ecclesiologia conciliare*, „Teologia” 10(1985), s. 97-169; J. R a t z i n g e r, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969; t e n ž e, *L’ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium”*.

Ujęcie, jakie proponuje Karol Wojtyła, jest pochodną położenia akcentu na świadomości bycia ludem Bożym, świadomości, którą Kościół z mocy powołania powinien posiadać. Upraszczaając, można powiedzieć, że pytanie wyjściowe nie dotyczy tego, co Kościół chciałby powiedzieć o sobie samym, lecz warunków możliwości odniesienia terminu „lud Boży” do doświadczenia poszczególnych chrześcijan i całego Kościoła, i tego, co odniesienie to oznacza dla ich samoświadomości.

Arcybiskup Krakowa umieszcza ten problem najpierw w kontekście całości rzeczywistości misterium i życia chrześcijańskiego, przywołując tematy stworzenia, zbawienia i odkupienia³⁶. W świetle *Lumen gentium* (por. nr 9) potwierdza on, że racja historycznego istnienia Kościoła zawiera się w zbawczym działaniu Trójcy Świętej, w którym objawia się i realizuje Boży plan³⁷. Na tym tle zarysowuje centralne twierdzenie, które pozwala na zrozumienie sposobu, w jaki rozumie rzeczywistość wspólnoty: „Dlatego też w nauce Vaticanum II trzeba dostrzec wyraźny związek, jaki zachodzi pomiędzy rzeczywistością ludu Bożego a powołaniem człowieka jako osoby. Jest to zarazem powołanie we wspólnocie, człowiek bowiem, «będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego – zdanie to mówi zarazem o osobie i jej niepowtarzalnym stosunku do Boga – nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego»”³⁸.

Jest rzeczą charakterystyczną, że Wojtyła, podejmując rozważania na najważniejszy w *Lumen gentium* temat, przywołuje natychmiast jeden z bliskich mu fragmentów *Gaudium et spes* o treści antropologicznej, a przywołanie to uzasadnia wskazaniem na komplementarność tych soborowych konstytucji³⁹. Dostrzegamy też natychmiast, że temat *communio* wprowadza on w sposób niezakłócający ogólnej struktury książki, w której w centrum refleksji postawiono świadomość własnej wiary każdego wierzącego. Pytanie dotyczy zatem zmiany samoświadomości chrześcijan w związku ujęciem Kościoła jako ludu Bożego. Następnie tekst stopniowo koncentruje się coraz bardziej na specyficznym znaczeniu *communio*.

Świadomość takiej perspektywy pozwala stwierdzić, że Karol Wojtyła posługuje się pojęciem *communio*, by wyartykułować troskę o ekklezjologię i an-

³⁶ Por. Wojtyła, dz. cyt., s. 58-60.

³⁷ Por. tamże, s. 66n. „Rzeczywistość odkupienia trwa w Kościele” (tamże, s. 74; por. tamże, s. 57-70). Podkreślanie ważności tego tematu zostało dobrze udokumentowane w wypowiedziach Karola Wojtyły podczas prac nad konstytucją *Gaudium et spes*; wielokrotnie postulował on, by nie pominięto w niej stwierdzenia, że Kościół uobecnia tu i teraz Chrystusowe odkupienie. Por. *Karol Wojtyła: uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, red. G. Richi Alberti, Marcianum Press, Venezia 2012, s. 259-369.

³⁸ Wojtyła, dz. cyt., s. 100.

³⁹ Por. tamże.

tropologię zawartą w obu soborowych konstytucjach. Przyjmując ten sposób myślenia, wypracowuje on własną refleksję, wychodząc od wspólnotowego wymiaru ludzkiej egzystencji; szczególne urzeczywistnienie tej egzystencji widzi w relacji, jaką Jezus Chrystus ustanawia między wierzącymi poprzez swoją obecność w życiu Kościoła, ludu Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa⁴⁰. Na mocy tej więzi doświadczenie przynależności do wspólnoty Kościoła stanowi sposób, w jaki człowiek może odnaleźć w pełni samego siebie: w *communio* znajdzie on prawdziwe urzeczywistnienie poprzez dar z siebie w Chrystusie⁴¹. Ukazuje się tutaj treść owej odnowionej samoświadomości Kościoła, wyrażonej w nauczaniu soborowym o Kościele jako ludzie Bożym: pojęcie *communio* jest środkiem, za pomocą którego krakowski Arcybiskup wskazuje na właściwą treść takiej odnowy, to znaczy na świadomość Kościoła jako całości i zarazem świadomość każdego wierzącego. W tym kontekście centralny charakter, jaki przypisuje wspólnotocie, pozwala zachować związek między pytaniem o naturę Kościoła (Kościele, co mówisz o samym sobie?) a pytaniami kierowanymi do każdego wierzącego (Co to znaczy być wierzącym, być chrześcijaninem, być zarazem w Kościele?). Taki tok rozumowania ujawnia adekwatność pojęcia wzbogacenia wiary, stanowiącego klucz, za pomocą którego Karol Wojtyła interpretuje Sobór i który proponuje jako narzędzie jego realizacji.

Wskazanie na życie Trójcy Świętej jako na fundamentalny paradygmat życia wspólnoty Kościoła pozwala zarazem zachować typowo chrześcijańskie antropologiczne rozumienie oryginalności wymiaru wspólnotowego ludzkiej egzystencji, który zostaje wyjaśniony za pomocą cytatu z *Gaudium et spes* „o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości” (nr 24)⁴².

U podstaw odnowy, wyjaśniając złożoność pojęcia *communio*, pozwala na prześledzenie jego pełnego rozwoju; pojęcie to jest wskazane jednocześnie jako kluczowe dla właściwego rozumienia uniwersalności Kościoła (jego katolickości)⁴³ i podkreślenia konkretnego i specyficznego powołania poszczególnych stanów i urzędów⁴⁴.

Przed wszystkim jednak trzeba, aby w samej społeczności Kościoła wszyscy mierzyli swe postępowanie tą zasadą, której sens teologiczny – a nade wszystko ciężar gatunkowy – Vaticanum II uwydatniło na nowo⁴⁵. Podkre-

⁴⁰ Por. tamże, s. 100-107.

⁴¹ Por. tamże, s. 106.

⁴² Tamże, s. 106.

⁴³ Por. tamże, s. 118. Zob. P. D e M e y, *La relecture de la pensée conciliaire sur la collégialité et la comunión des Églises entre 1972-1983*, w: *L'Autorité e les Autorités. L'hermeneutique théologiques de Vatican II*, red. G. Routhier, G. Jobin, Cerf, Paris 2010, s. 133-137.

⁴⁴ Por. W o j t y ł a, dz. cyt. 117-128.

⁴⁵ Por. tamże, s. 128.

ślenie to jest ważne przed wszystkim dlatego, że ujawnia przekonanie autora o istnieniu głębokiej jedności między powszechnym przeznaczeniem Kościoła, a więc rdzeniem jego świadomości misyjnej wobec świata, a zasadą jego życia wewnętrznego: w tym sensie wspólnota jest dla Wojtyły *conditio sine qua non* życia Kościoła zarówno *ad extra*, jak i *ad intra*.

Dopatrywanie się zależności między sposobem, w jaki ówczesny arcybiskup krakowski wyznaczał zasady realizacji Soboru w swojej diecezji, a wyborami, jakie leżą u podstaw encyklik *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* i *Dominum et vivificantem*, nie wydaje się przesadzone: trynitarny charakter tych encyklik ujawnia ścisłą zależność od przekonania, iż pojęcie *communio* jest ukazane w objawieniu przez pryzmat wewnętrznego życia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Decyzja, by poświęcić każdej z osób Boskich jedną z tych trzech encyklik pomyślanych jako komentarz do *Vaticanum II*, wyraża zamiar podkreślenia fundamentalnej zasady odnowy i uwspółcześnienia Kościoła.

Podobną inspirację widzimy także w znanych katechezach poświęconych miłości ludzkiej w planie Bożym⁴⁶. Rozważania te zdają się ukazywać przez pryzmat miłości ludzkiej związek pojęcia *communio* z antropologią. Nauczanie Jana Pawła II zmierzało bowiem nie tylko do naświetlenia tego ważnego aspektu życia ludzkiego, którym jest ludzka miłość, lecz także wyjaśniało, dlaczego jedynie egzystencja w pełni komunijna pozwala dzieciom Kościoła odkryć sens ich przynależności do Chrystusa, specyfikę wewnątrzkościelnych relacji oraz istotę ich powołania misyjnego.

CZŁOWIEK PIERWSZA I PODSTAWOWA DROGA KOŚCIOŁA

W świetle powyższych stwierdzeń można lepiej zrozumieć wybór, jakiego dokonał Jan Paweł II, który w *Redemptor hominis* przypisuje określenie „droga Kościoła” nie tylko Chrystusowi, ale także człowiekowi: „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 Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (nr 14).

Spojrzenie na człowieka jako na „drogę” Kościoła ukazuje podstawowy horyzont refleksji i nauczania encykliki *Redemptor hominis*⁴⁷. W nauczaniu

⁴⁶ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

⁴⁷ Zob. M. Perroni, *L'uomo „via della Chiesa”: riflessioni sulla Redemptor hominis*, w: „Testimonianze” 22(1979), s. 369-373.

tym zostało udokumentowane przekonanie, które Karol Wojtyła wyraził bardzo jasno podczas rekolekcji wygłoszonych dla Pawła VI w roku 1977. W jednym z rozważań, komentując antropologię konstytucji *Gaudium et spes*, stwierdził: „Posługując się kategorią tajemnicy w stosunku do człowieka, [*Gaudium et spes*] wyjaśnia antropologiczny, czy nawet w pewnym sensie antropocentryczny charakter Objawienia danego ludziom w Chrystusie. Objawienie to bowiem jest skoncentrowane na człowieku: Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi, ale poprzez objawienie Ojca i Jego Miłości (por. J 17, 6. 26)”⁴⁸.

Powyższy pogląd, poparty zwięzłą i syntetyczną interpretacją dobrze znanego numeru 22. *Gaudium et spes*, był już prezentowany przez Arcybiskupa Krakowa w dziele poświęconym recepcji Soboru w jego diecezji⁴⁹. Chodzi więc o odpowiednie ujęcie tej perspektywy, podejmowanej i rozwijanej przez Jana Pawła II w pierwszej encyklice, która oddaje wrażliwość Papieża – bardziej eklezyjalną niż czysto teologiczną.

Nie ma wątpliwości, że uznanie centralnej pozycji Chrystusa i człowieka zostało wyrażone w sposób syntetyczny w pojęciu drogi, które Karol Wojtyła uznaje za najbardziej odpowiednie, by ukazać miejsce, jakie Jezus Chrystus zajmuje w życiu Kościoła i świata. Temat Chrystusa jako „drogi” Kościoła rodzi konieczność, aby ze szczególną uwagą rozważać Jego człowieczeństwo czy też specyficzną rolę, jaką odgrywa ono w ustanowieniu Go jedynym Pośrednikiem.

Tematyka „prawdy wcielonej” zachęca do odrzucenia interpretacji roli Jezusa-Objawiciela na płaszczyźnie czysto funkcjonalnej; ukazuje ona przede wszystkim całkowitą zbieżność historyczności Chrystusowego człowieczeństwa i umożliwienia ludziom dostępu do Ojca, czyli wypełnienia się Objawienia. W tym sensie (ludzka) forma Objawienia zderza się w Chrystusie z jego treścią: doskonałym Objawieniem Boga (Ojca).

Jeśli Chrystus, kiedy mówi o sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem, objawia swoją tożsamość Prawdy wcielonej, to niemożliwy jest dla człowieka inny dostęp do oblicza Boga Ojca, jak tylko przez ludzkie ciało Chrystusa, rozumiane jako forma doskonała i definitywna objawienia się Boga człowiekowi.

Na tej podstawie Jan Paweł II proponuje argumentację na rzecz tego swoistego „antropocentryzmu”, który jest pochodną chrystocentryzmu *Gaudium et spes*⁵⁰. Jeśli ludzkie ciało przyjęte przez Syna jest jedynym miejscem, gdzie człowiek może spotkać Boga Ojca i odnaleźć w możliwości takiego spotkania ostateczny sens swego istnienia i rzeczywistości, to bezcelowa staje się każda

⁴⁸ K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Znak, Kraków 1995, s. 127.

⁴⁹ P o r. t e n ż e, *U podstaw odnowy*, s. 66-71.

⁵⁰ Z o b. A. V a l u m e l a, *The Christ-Centred Man in the Encyclicals of Pope John Paul II*, Teresianum, Roma 1986.

droga poszukiwania prawdy przedsięwzięta przez człowieka poza przestrzenią Chrystusowego człowieczeństwa.

Jednoczenie Papież zauważa, że to samo „ciało” człowieka zostało raz na zawsze uczynione dla Syna Bożego w akcie Jego wcielenia. To zaś oznacza, że sam człowiek nie może odnosić się do swojego człowieczeństwa, pomijając fakt definitywnego pokrewieństwa, które na mocy tego wydarzenia ustanowione zostało między nim a Jezusem Chrystusem. Dlatego też jasne jest, że nie wystarczy ogólny apel o uznanie Chrystusowego „ciała”, Jego człowieczeństwa stworzonego po to, by zapewnić człowiekowi uczestnictwo w „wydarzeniu Jezusa Chrystusa”, za dokonane objawienie Jego istnienia. Z drugiej strony, na mocy Jezusowej prerogatywy „prawdy wcielonej” człowiek może patrzeć na siebie samego, aby rozpoznać Chrystusa, pod warunkiem że takie spojrzenie z a r a z e m uczestniczy w spojrzeniu Syna Bożego – zjednoczonego z k a ż d y m c z ł o w i e k i e m – którym ogarnia On każdego (por. *Redemptor hominis*, nr 18).

Kluczem do zrozumienia tego połączenia antropocentryzmu i chrystocentryzmu w refleksji najpierw Karola Wojtyły, a następnie Jana Pawła II, jest ponownie sposób, w jaki ujmuje On relację między Stworzeniem a Odkupieniem⁵¹.

Rzeczywiście, dla Ojca Świętego jedynym człowiekiem rzeczywistym, „konkretnym” i „historycznym”, jest człowiek o d k u p i o n y przez Jezusa Chrystusa (zob. *Redemptor hominis*, nr 13). Wychodząc od tej niepowtarzalności, można zrozumieć walor odwołania się do horyzontu stworzonej ludzkiej

⁵¹ Sam Ojciec Święty wskazał tę relację jako istotę nauczania zawartego w encyklice *Redemptor hominis*, gdy zapowiedział jej bliskie ogłoszenie: „Ku temu Chrystusowi, który jest Odkupicielem człowieka (*Redemptor hominis*), pragnę też skierować wzrok Kościoła i świata w pierwszej encyklice, która nosi datę 4 marca, pierwszej niedzieli Wielkiego Postu, a która zostanie ogłoszona w najbliższy czwartek. Starałem się wypowiedzieć w niej to, co ożywia i stale ożywiało moje myśli i serce od początku pontyfikatu, który – z niezbadanych wyroków Opatrzności – wypadło mi podjąć w dniu 16 października ubiegłego roku. Encyklika zawiera te myśli, które wtedy, u samego początku nowej drogi, ze szczególną siłą mnie nurtowały – zapewne już przedtem jakoś przygotowane przez lata najprzód kapłańskiej, a z kolei biskupiej posługi. Ufam, że jeśli Chrystus wezwał mnie wśród takich myśli, wśród takich odczuć, przez to samo jakoś chciał, ażeby te wołania umysłu i serca, te wyrazy wiary, nadziei i miłości, doszły do głosu w moim nowym posługiwaniu, zaraz od początku. Tak zaś jak widzę i odczuwam związek między Tajemnicą Odkupienia w Jezusie Chrystusie a godnością człowieka [pokręślenie – G.M.], tak też żarliwie pragnę związać posłannictwo Kościoła ze służbą człowiekowi w tej niezgłębionej Tajemnicy. W tym widzę centralne zadanie mojego nowego posługiwania. Jeśli o tym wspomina w dniu dzisiejszym, to aby wraz z wami prosić Matkę Kościoła, a zarazem Stolicę Mądrości, o przyjęcie tej pierwszej mojej pracy dla dobra Kościoła i człowieka naszych czasów. Obyśmy wspólnie mogli wpatrzeć się w Chrystusa, podnosząc ku Niemu wzrok wiary i nadziei w tej szczególnej godzinie dziejów świata”. Jan Paweł II, *Chrystus Odkupicielem człowieka* (Przemówienie podczas modlitwy *Anioł Pański*, Watykan, 11 III 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 215.

egzystencji. Odwołanie to nie służy określeniu jakiegoś ogólnego humanum, którego analiza miałaby prowadzić do odkrycia jego związku z novum chrześcijaństwa. Innymi słowy, nie wydaje się, że Jan Paweł II odczytuje powiązanie Stworzenia i Odkupienia według schematu antycypacja (otwarcie)–realizacja, dla którego nowość Objawienia chrześcijańskiego znalazłaby racje istnienia w możliwości udzielenia adekwatnej odpowiedzi na pytania i aporie, które w przeciwnym razie życie ludzkie musiałyby zaakceptować jako ostateczny przejaw swojej ograniczoności i niezdolności do pełnej samorealizacji.

Taki horyzont stworzoności został przywołany, aby potwierdzić, iż poza perspektywą Odkupienia wydaje się on niemal nieosiągalny dla człowieka⁵². Można więc zrozumieć, że Stworzenie nie jest czystą „zapowiedzią” Odkupienia: to raczej Odkupienie jest koniecznym warunkiem, bez którego – mówiąc teologicznie – nie można przyjąć ani rozpoznać samej możliwości istnienia człowieka i świata zgodnie z Bożym planem, w którym Bóg tych rzeczywistości chciał i powołał je do istnienia.

W świetle tych obserwacji, w perspektywie szczególnego antropocentryzmu osadzonego na centralnym charakterze misterium Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego i Odkupiciela człowieka, można ponownie rozważyć współczesne podkreślenie pojęcia drogi Kościoła w odniesieniu do Chrystusa i do człowieka.

Można zatem powiedzieć, że oryginalność refleksji Jana Pawła II wyraża się w uwydatnieniu oczywistej troski metodologicznej, za którą antropocentryzm zdaje się przyjmować odpowiedzialność.

Ojciec Święty, mając świadomość wkładu, jaki wnosi *Gaudium et spes*, i bogactwa całości prac soborowych, zaprasza Kościół do gotowości, która uczyniłaby go rzeczywiście zdolnym do spotkania współczesnego człowieka, przyjęcia go w dramatyzmie jego życia i obdarowania go słuszością głoszonego orędzia zbawczego⁵³.

Papież, rozwijając temat dialogu misyjnego – które to rozważania zakończone są potwierdzeniem konieczności, by Kościół z głębokim szacunkiem wyrażał w świecie wszystko, co służy przyjęciu i dowartościowaniu tego, „co jest w każdym człowieku”⁵⁴ – koncentruje się na słowach Chrystusa, według których „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Jako że sam Chrystus jest prawdą, która stała się ciałem, człowiekowi dane jest rzeczywiste doświadczenie wolności tylko wtedy, gdy zostaje on wyzwolony przez Zbawiciela.

⁵² Por. tamże; zob. *Redemptor hominis*, nr 14.

⁵³ Por. L. B i n i, *L'uomo contemporaneo nell'enciclica Redemptor hominis*, w: „Aggiornamenti Sociali” 31(1980), s. 337-354.

⁵⁴ Por. G. C o l z a n i, *L'antropologia della missione in Giovanni Paolo II*, w: „Euntes Docete” 57(2004), s. 77-83.

Ponieważ Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest „miejszem” objawienia prawdy i wypływającej z niej wolności, Kościół może przyjąć odpowiedzialność za wszystkie przejawy potrzeby prawdy i wolności w ludzkim życiu i historii. Kategorie pozwalające na ukazanie w *Redemptor hominis* racji umożliwiających objęcie troską i dokładne poznanie gorącego pragnienia prawdy i wolności, które cechuje każde ludzkie życie, mają również charakter chrystocentryczny: „Czyż wciąż nie przestaje On być wyrazem i rzecznikiem człowieka żyjącego «w duchu i prawdzie» (por. J 4, 23)? Tak jak nie przestaje nim być wobec Ojca, tak też i wobec dziejów człowieka. Kościół zaś – pomimo wszystkich ludzkich słabości, które są również udziałem jego ludzkich dziejów – nie przestaje podążać za Tym, który powiedział: «nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest Duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie» (J 4, 23-24)” (*Redemptor hominis*, nr 12).

*

Zmierzając do konkluzji, należy zauważyć, że rozłożenie akcentów w analizowanych tekstach rzuca światło na sposób, w jaki Jan Paweł II przyjął i ocenił decyzję podjętą na Synodzie w roku 1985 – decyzję, by myśl eklezjologiczną Vaticanum II skupić wokół pojęcia *communio*. Nie chodzi tylko o usankcjonowanie słuszności tego wyboru przez ocenę, w jakim stopniu idea ta była obecna w tekstach soborowych, ani też o zamknięcie w ramy abstrakcyjnych definicji szerokiej i złożonej debaty teologicznej zakończonej opracowaniem i zatwierdzeniem konstytucji *Lumen gentium*.

Wydaje się, że pojęcie *communio* okazało się szczególnie odpowiednie, by umieścić refleksję o Kościele w perspektywie, która z jednej strony pozwoliłaby mu uniknąć „dryfowania” ku centralizmowi, z drugiej zaś ukazać jego trynitarne i chrystologiczne korzenie, pozwalające bezpośrednio ukazywać jego związek z życiem każdego człowieka: Kościół jest całkowicie przyporządkowany do Chrystusa i do wyznaczonego mu zadania zbawiania świata (jest to perspektywa antropologiczno-pastoralna właściwa Janowi Pawłowi II, który uznaje ją za syntetyczne podsumowanie Vaticanum II).

W tym sensie mówienie o eklezjologii komunii pozwala na przyjęcie dziedzictwa Soboru, szczególnie zaś na pogłębienie jego myśli eklezjologicznej w perspektywie szerszej niż racje, którymi kierował się Sobór od chwili jego ogłoszenia przez Jana XXIII. Szczególny rys pastoralny Vaticanum II uczynił zeń uroczysty akt wiary chrześcijańskiej, przeniknięty zapalem misyjnym i zaangażowaniem w dramat ludzkiej egzystencji.

W tej perspektywie można przywrócić właściwe proporcje zatroskaniu tych wszystkich, którzy upatrywali w szczególnym traktowaniu pojęcia *communio* – ze szkodą dla idei ludu Bożego – swoiste pominięcie profilu historyczno-zbawczego w ujmowaniu życia Kościoła oraz zwracali uwagę na implikacje tego zaniechania w życiu współczesnego człowieka⁵⁵.

Takie ryzyko mogłoby być realne, gdyby uwaga poświęcana w s p ó l n o c i e kościelnej została sprowadzona do samego tylko sporu dotyczącego wewnętrznych problemów życia Kościoła, skoncentrowanego na sobie samym i oderwanego od wymogów *aggiornamento* oraz od wyzwań, jakie niosą z n a k i c z a s u. Obraz, jaki próbowaliśmy nakreślić, nie tylko nie kwestionuje centralnego charakteru historii i dzisiejszego świata, ale raczej daje Kościołowi syntetyczny klucz interpretacyjny: jest nim zdecydowane zaproszenie, by Kościół nigdy nie oddzielał pytania o własną tożsamość od zadania dawania świadectwa i posługi misyjnej, które doskonale wyraża rację jego istnienia w planie zbawczym Trójcy Świętej.

Tłum. z języka włoskiego ks. Krzysztof Kwiatkowski

⁵⁵ Zob. C o l o m b o, *Per una lettura del Sinodo; t e n ž e, Riprendere in cammino: il Vaticano II e il postconcilio*, „La Scuola Cattolica” 133(2005), s. 1-18. Zob. też następujące prace, których autorzy podejmują dialog z takimi stwierdzeniami: H. J. P o t t m e y e r, *Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, s. 17-25; J. R a t z i n g e r, *L'ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium”*, s. 66-81; G. R o u t h i e r, *La recezione dell'ecclesiologia conciliare: problemi aperti*, w: Associazione Teologica Italiana, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, red. M. Vergottini, Glossa, Milano 2005, s. 3-46; G. M a z z i l l o, *Chiesa come „popolo di Dio” o Chiesa „comunione”?*, s. 47-62; G. C a l a b r e s e, *Chiesa come „popolo di Dio” o Chiesa „comunione”?*, s. 63-114.

Ks. Bogusław MIGUT

NOWOŚĆ W PERSPEKTYWIE CIĄGŁOŚCI Liturgiczna hermeneutyka nauczania Soboru Watykańskiego II

Kościół jest sakramentem zbawienia nie tylko dlatego, że sam stanowi znak i narzędzie zbawienia w świecie. Tym, co konstytuuje Kościół w jego sakramentalności, są sakramenty i związana z nimi liturgia. Sakramenty są konkretnymi środkami, wyrastającymi z Kościoła jako sakramentu, za pomocą których Chrystus udziela człowiekowi swojej łaski i pomocy koniecznej do przemiany życia i dążenia do świętości.

Patrząc na kolejność wydawania dokumentów soborowych i ich rangę, łatwo zauważyć, że liturgia jest jednym z czterech najważniejszych tematów nauczania Soboru Watykańskiego II. Najwyższą rangę wśród dokumentów tych mają konstytucje; na Soborze ogłoszono cztery: Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei verbum* i Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Synod Biskupów, który zebrał się w Watykanie w roku 1985, dwadzieścia lat po Soborze, aby poddać go ocenie, wyróżnił te cztery konstytucje jako wyznaczające zasadnicze kierunki interpretacji pozostałych dokumentów soborowych. Szczególny charakter konstytucji jasno pojmowano już podczas Soboru, dlatego kwestia, które dokumenty zasługują na to miano, była przedmiotem żywej debaty¹.

HERMENEUTYKA CIĄGŁOŚCI W ODNIESIENIU DO OBU TYSIĄCLECI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Pierwszą konstytucją oficjalnie ogłoszoną na soborze była Konstytucja o liturgii świętej (z 4 grudnia 1963 roku). Fakt ogłoszenia tej konstytucji jako pierwszej zakłada oczywiście głęboką i dojrzałą refleksję teologiczną (w tym biblijną, patrystyczną i dogmatyczną oraz historyczną), prowadzoną w ruchu liturgicznym. Największe zasługi – wśród wielu innych teologów – mieli: Lambert Beauduin OSB, Odo Casel OSB, Leo Cunibert Mohlberg OSB, Jo-

¹ Por. J.W. O'Malley SJ, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2011, s. 15.

seph Andreas Jungmann SJ, Romano Guardini i Luis Bouyer COr. Większość z nich – a byli to znawcy całościowego rozwoju liturgii – zaproponowała to, co papież Benedykt XVI nazwał hermeneutyką ciągłości². Ten zamysł interpretacyjny odnoszony był nie tylko do drugiego, ale przede wszystkim do pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Z całą odpowiedzialnością należy podkreślić, że wychodząc od tego, co w sposób obiektywny przedstawia historia liturgii, wszystko co się dokonało po Soborze Watykańskim II, cały proces rozwoju, ma dla liturgii wielkie znaczenie. Procesowi poznawania tradycji towarzyszyło w ruchu liturgicznym ogromne bogactwo badań nad rozwojem obrzędów liturgicznych, z czym związane jest publikowanie źródeł liturgicznych, które w czasie Soboru Trydenckiego nie były jeszcze znane. Umożliwiło to o wiele lepsze poznanie całej tradycji liturgicznej Kościoła na Zachodzie, której ważnym, ale nie najważniejszym etapem była reforma liturgiczna Soboru Trydenckiego. Jego największą zasługą w tej dziedzinie okazało się ujednoczenie liturgii w obrządku rzymskim. Hermeneutyka ciągłości nie oznacza jednak wyłącznie spójności między reformą trydencką a reformą Soboru Watykańskiego II, winna ona uwzględniać całość rozwoju tradycji liturgicznej w drugim tysiącleciu w świetle tego, co wydarzyło się w tysiącleciu pierwszym. Nauczanie Vaticanum Secundum i duch reformy liturgicznej tego Soboru wyraźnie spełniają te wymagania. Reforma Soboru Watykańskiego II jako *lex orandi* odzwierciedla *lex credendi* Kościoła w soborowym nauczaniu.

Szczególną okazją do refleksji przygotowującej nauczanie ostatniego Soboru były odbywające się od roku 1951 w różnych miejscach w Europie międzynarodowe kongresy liturgiczne, gromadzące największych specjalistów z zakresu historii i teologii liturgii. Wystarczy przyjrzeć się tematyce tych kongresów, aby dostrzec ich związek z poszczególnymi częściami Konstytucji o liturgii. Wielu współczesnych teologów słusznie interpretuje tę konstytucję jako ostatni etap i ukoronowanie ruchu liturgicznego³. Uwidocznia się to zwłaszcza w tematyce podejmowanej bezpośrednio przed zwołaniem Soboru⁴ i w rozstrzygnięciach, jakie wówczas zapadły.

² Pojęcie „hermeneutyka ciągłości” wprowadził do języka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii papież Benedykt XVI. Łączy się ono z początkiem i programem jego pontyfikatu, wyraża stosunek Papieża do II Soboru Watykańskiego. Zob. B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 15-20.

³ Por. W. P a ł ę c k i, *Ruch liturgiczny przygotowaniem do reformy Mszy świętej*, w: *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. C. Krakowiak, B. Migut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 71.

⁴ Zob. S. C i c h y, *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele”*, „Seminare” t. 21 (2005-1), s. 173-188.

Ruch liturgiczny był integralnie związany z ruchem biblijnym, patrystycznym, i kerymatycznym poprzez przywoływanie teologii biblijnej, teologii Ojców oraz przez uwzględnianie kerymatycznego, a nie wyłącznie naukowego charakteru teologii. Dzięki temu liturgia ukazana została w perspektywie biblijnej, patrystycznej i teologicznej. Uwidocznili się to w całym nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Co więcej, tak jak ruch liturgiczny stał się katalizatorem innych ruchów odnowy, tak liturgia stała się kluczem do całości nauczania soborowego.

KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ JAKO PREAMBUŁA I SYNTEZA NAUCZANIA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Nie samo spoglądanie w przeszłość ukazuje doniosłość Konstytucji o liturgii. Jest ona ważna przede wszystkim dlatego, że sama liturgia jest istotnym elementem wiary chrześcijańskiej (łac. dogma) i życia chrześcijańskiego (łac. vita). Pierwsze trzynaście punktów Konstytucji o liturgii uznać można za preambułę wszystkich dokumentów soborowych i ich teologicznej wymowy. Widać w nich wyraźnie, że liturgia jest najbardziej widoczną rzeczywistością, która zakłada i ukazuje teologiczne prawdy na temat Objawienia, koncepcji Kościoła oraz głównych kierunków duszpasterstwa i refleksji teologicznej.

KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ A NAUKA SOBOROWA O OBJAWIENIU BOŻYM

Rozpoczynając od ujęcia Objawienia w nauczaniu Soboru, należy zauważyć ścisły związek między Konstytucją o liturgii świętej (zob. nr 5-7) a Konstytucją o Objawieniu Bożym (zob. nr 2 i nr 4). W *Sacrosanctum concilium* Sobór wychodzi od zbawczej woli Boga, która objawia się już w Starym Testamencie, a osiąga swą pełnię w posłaniu Syna, Słowa wcielonego, namaszczonego Duchem Świętym. Jezus Chrystus objawił zbawczy zamiar Ojca, stając się narzędziem zbawienia zwłaszcza poprzez swoje misterium paschalne, które Sobór określa mianem dzieła „odkupienia ludzi i uwielbienia Boga” (*Sacrosanctum concilium* nr 5). Z boku „Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (tamże). W Kościele Chrystusowe zbawienie obejmuje ciągle nowe pokolenia wierzących dzięki posłannictwu apostołów i ich następców, którzy głoszą (zwiastują) Ewangelię oraz aktualizują Chrystusowe dzieło zbawcze w sakramentach, a zwłaszcza w Ofierze eucharystycznej. Gwarantem skuteczności działania tych głosicieli Dobrej Nowiny jest sam Chrystus, który działa przez nich, i Duch Święty, którym zostali oni napełnieni (por. tamże, nr 6-7). Na takiej teologicznej podstawie Sobór formułuje definicję

liturgii. *Sacrosanctum concilium* w punktach piątym i siódmym mówi wyraźnie o historiozbawczym ujmowaniu Objawienia Bożego, a tym samym nawiązuje do idei Objawienia jako zbawienia. Treść punktów piątego i szóstego ukazuje historiozbawczą wizję Objawienia tak, aby w tę perspektywę wpisać liturgię, której definicja zostaje podana w punkcie siódmym. Liturgia ukazana jest w ten sposób jako „dzianie się” historii zbawienia i miejsce przekazu Objawienia.

Taką też perspektywę Objawienia przyjmuje konstytucja *Dei verbum*. Francuski teolog Raymond Winling uważa, że najważniejszym ujęciem Objawienia w tej konstytucji jest ukazanie go jako zamiaru Boga, pragnącego w ten sposób zadzierzgnąć więzy przyjaźni i jedności z człowiekiem. „Przez to Objawienie niewidzialny Bóg w swej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół i przestaje z nimi, aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (*Dei verbum*, nr 2). W ten sposób zarzucona została scholastyczna koncepcja Objawienia jako zbioru oderwanych prawd. Objawienie jest przede wszystkim zbawczą inicjatywą Boga, który wkracza w ludzkie dzieje, by czynić z nich historię zbawienia. Te interwencje Boga dokonują się przez Jego czyny i słowa: „Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach; słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę” (tamże, nr 2). W *Dei verbum*, tak samo jak w *Sacrosanctum concilium*, Jezus Chrystus ukazany jest jako pełnia Objawienia. Chrystus stał się pełnią przez całe swe życie i działanie, a zwłaszcza przez „swoją śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy” (tamże, nr 4)⁵.

KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ A EKLEZJOLOGIA VATICANUM SECUNDUM

Eklezjologia Soboru zawiera cztery komplementarne wobec siebie ujęcia Kościoła, którymi są: mistyczne ciało Chrystusa, lud Boży, wspólnota (łac. *communio*) ludzi z Bogiem w Chrystusie oraz sakrament zbawienia. Głównymi kolumnami eklezjologii soborowej są dwie przy czym jednak koncepcje Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa oraz jako sakramentu zbawienia stanowią główne filary eklezjologii soborowej. Wyraźnie widać to już w Konstytucji o liturgii świętej⁶.

⁵ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Znak, Kraków 1990, s. 166.

⁶ Szerzej na ten temat zob. B. Migut, *Teologia liturgii Konstytucji o liturgii „Sacrosanctum concilium” w perspektywie hermeneutyki ciągłości*, w: *Źródło i szczyt. Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum concilium» dzisiaj*, red. K. Porosło, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2011, s. 119-126.

Już we wstępie *Sacrosanctum concilium* przywołane zostaje rozumienie Kościoła jako znaku – sakramentu zbawienia, gdy stwierdza się, że „skoro liturgia codziennie przekształca tych, którzy są wewnątrz Kościoła, w święty przybytek w Panu, w mieszkanie Boga w Duchu, aż do miary pełni wieku Chrystusowego, w przedziwny sposób równocześnie umacnia ich siły do głoszenia Chrystusa, i tak znajdującym się poza Kościołem ukazuje Go jako znak wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno” (nr 2). W stwierdzeniu tym w dwojaki sposób ukazana jest koncepcja Kościoła jako sakramentu zbawienia. Kościół to „znak wzniesiony dla narodów”, ale też budowanie tego znaku dokonuje się sakramentalną mocą liturgii.

W części teologicznej, która zmierza do zdefiniowania liturgii i ujęcia jej istoty, koncepcja Kościoła jako sakramentu pojawia się jeszcze wyraźniej. Po ukazaniu całego życia Jezusa Chrystusa i Jego misterium paschalnego jako pełni objawienia i realizacji zbawczego planu Boga Sobór stwierdza: „Albowiem z boku Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (tamże, nr 5), i zaraz dodaje, że Kościół realizuje swą misję jako sakrament poprzez posłanych przez Chrystusa i napełnionych Duchem Świętym apostołów, którzy zbawienie to zwiastują i sakramentalnie uobecniają, zwłaszcza przez Eucharystię (por. tamże, nr 6).

Niemal identyczne treści można łatwo znaleźć w pozostałych dokumentach soborowych. Sobór Watykański II, wskazując na zbawczy charakter Kościoła, nazywa go nie tylko sakramentem jedności między Bogiem a ludźmi, ale określa go także mianem sakramentu zbawienia. Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* ukazuje eklezjotwórczą działalność Jezusa Chrystusa, który powołał apostołów i przygotował ich do misji, a po dopełnieniu w sobie samym tajemnic naszego zbawienia i odnowieniu wszystkiego, „zanim został wzięty do nieba, założył swój Kościół jako sakrament zbawienia” (nr 5). Chrystus, zakładając swój Kościół, ustanowił go jako narzędzie oraz miejsce realizowania się Jego zbawienia. Sakrament ten zrodził się z boku umierającego Chrystusa i z Jego woli również przybrał charakter uniwersalny i powszechny. Sobór jeszcze dobitniej mówi o tym w *Lumen gentium*, gdy stwierdza: „Chrystus wywyższony nad ziemię przyciągnął wszystkich do siebie; powstawszy z martwych zesłał na uczniów swojego Ducha Ożywiciela i przez Niego ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia. Siedząc po prawicy Ojca, działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich złączyć ze sobą, a karmiąc ich własnym Ciałem i Krwią, uczynić uczestnikami swego chwalebego życia” (nr 48). Ponadto w związku z tym tekstem pozostaje stwierdzenie z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*: „Wszelkie zaś dobro, jakie lud Boży może w czasie swojej ziemskiej wędrówki świadczyć rodzinie ludzkiej, wypływa z tego, że Kościół, równocześnie objawiając i realizując misterium miłości Boga wobec człowieka, stanowi «powszechny sakrament zbawienia»” (nr 45).

Ze stwierdzeń tych wyraźnie wynika, że Kościół jest sakramentem zbawienia nie tylko dlatego, że sam stanowi znak i narzędzie zbawienia w świecie. Tym, co konstytuuje Kościół w jego sakramentalności, są sakramenty i związana z nimi liturgia. Kościół przejawia i buduje swoją sakramentalność poprzez sprawowanie sakramentów, które są znakami i środkami łaski⁷. Ich sprawowanie jest podstawowym działaniem Kościoła, a zarazem urzeczywistnianiem się Kościoła w życiu jego wiernych⁸. Sakramenty są konkretnymi środkami, wyrastającymi z Kościoła jako sakramentu, za pomocą których Chrystus udziela człowiekowi swojej łaski i pomocy koniecznej do przemiany życia i dążenia do świętości. Jest to bardzo konkretna realizacja sakramentalności Kościoła w codzienności ludzkiego życia. Sobór wyraża tę prawdę w następujący sposób: „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także pouczać. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają ją i wyrażają” (*Sacrosanctum concilium*, nr 59). Rolę poszczególnych sakramentów w życiu Kościoła i wiernych omawia Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* w punkcie jedenastym.

Koncepcja Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa objawia się najbardziej w samej definicji liturgii, która też wyraźnie nawiązuje do definicji zawartej w encyklice Piusa XII *Mediator Dei*. Sobór Watykański II określa liturgię jako „wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (*Sacrosanctum concilium*, nr 7). Bezpośrednio po tym stwierdzeniu Sobór dodaje: „Każda celebracja liturgiczna jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą” (tamże). Obie te koncepcje w dużym stopniu się utożsamiają i dopełniają i są w pełni otwarte na inne rozumienia Kościoła (jako ludu Bożego i *communio*), w ukazywaniu istoty Kościoła szczególnie jednak uwzględniają liturgię i sakramenty. Ponadto na podstawie powyższych stwierdzeń można wysnuć wniosek, że sprawowanie liturgii i sakramentów warunkuje sakramentalny byt Kościoła, gdyż są one najbardziej oczywistą konsekwencją sakramentalnego bytu Wcielonego Słowa. Sprawowane są z woli Chrystusa i przez Chrystusa mocą Ducha Świętego.

Idea Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa znalazła swoje odzwierciedlenie w: konstytucji *Lumen gentium* (por, nry 7, 8, 17, 32, 48, 49, 50),

⁷ Por. B. M i g u t. *Znaki Misterium Chrystusa*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996 s. 64.

⁸ Por. L. B a l t e r. *Refleksja teologiczna nad soborową koncepcją Kościoła*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 8(1980), s. 78.

konstytucji *Gaudium et spes* (por. nr 14, 45), Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* (zob. nr 4, 5, 6, 7) oraz w Dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (zob. nry 2, 5). Najbardziej charakterystycznym stwierdzeniem soborowego nauczania o Kościele jako mistycznym ciele Chrystusa są następujące słowa: „Syn Boży, zwyciężając śmierć w zjednoczonej z Nim ludzkiej naturze, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie odkupił człowieka i przemienił go w nowe stworzenie. Udzielając bowiem swego Ducha, ukształtował swoich braci wezwanych spośród wszystkich narodów jako swoje Mistyczne Ciało. Życie Chrystusa rozlewa się w tym ciele na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. [...] Tak wszyscy stajemy się członkami Jego Ciała” (*Lumen gentium*, nr 7).

Ta koncepcja opiera się na przekonaniu o istnieniu Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, którego członkami są wszyscy ochrzczeni. Koncepcja Kościoła jako sakramentu zbawienia natomiast wskazuje na jego sakramentalną strukturę. Pierwsza określa tożsamość Kościoła, druga wyznacza jego misję. Pierwsza akcentuje swoistą „nadzwyczajność” i „nadprzyrodzoność”, druga cielesność i przynależność (poprzez strukturę znaku) do świata stworzonego i materialnego. Koncepcja Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa ujmuje mistyczną więź zachodzącą między Głową a członkami Ciała. Koncepcja Kościoła jako sakramentu natomiast – związek misteryjny, czyli dokonujący się przez urzeczywistnianie zbawienia dokonanego w Chrystusie i przez Chrystusa. Obie koncepcje wzajemnie się dopełniają i razem ukazują hermeneutykę ciągłości w nauczaniu o Kościele.

KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ A POŚLANNICTWO KOŚCIOŁA W ŚWIECIE

Za najważniejsze stwierdzenie Soboru dotyczące stosunku Kościoła do świata uznać należy następujące słowa: „Wywodzący się z miłości przedwiecznego Ojca, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela i zjednoczony w Duchu Świętym, Kościół posiada zbawczy i eschatologiczny cel, który może być w pełni osiągnięty tylko w przyszłym świecie. On sam obecny jest już tu na ziemi, składa się z ludzi, czyli członków społeczności ludzkiej powołanych do tego, aby już w historii rodzaju ludzkiego tworzyć rodzinę dzieci Bożych, która powinna być powiększana aż do przyjścia Pana. Zjednoczona zaś ze względu na dobra niebieskie i nimi obdarzona, rodzina ta jest przez Chrystusa «ustanowiona i zorganizowana w tym świecie jako społeczność» oraz zaopatrzona „w odpowiednie środki widzialnej i społecznej jedności”. W ten sposób Kościół, będąc zarówno „widzialnym zgromadzeniem, jak i wspólnotą

duchową”, kroczy wraz z całą ludzkością tą samą drogą i wraz ze światem doświadcza tego samego losu ziemskiego, a także jest jakby zaczynem i jak gdyby duszą społeczności ludzkiej, która ma być odnowiona w Chrystusie i przekształcona w rodzinę Bożą” (*Gaudium et spes*, nr 40).

To nauczanie konstytucji duszpasterskiej o Kościele również znajduje swą zapowiedź w *Sacrosanctum concilium*, gdzie w cytowanym już punkcie drugim bardzo syntetycznie i wyraźnie stwierdza się, że liturgia, poprzez coraz głębsze zjednoczenie z Chrystusem i upodobnienie wiernych do Chrystusa (działanie ad intra), umacnia też ich siły do głoszenia Chrystusa. Dzięki temu Kościół staje się widzialnym znakiem dla narodów (działanie ad extra), w którym objawia się miłość Boga, a przez to gromadzą się w jedno „rozproszone dzieci Boże” (*Sacrosanctum concilium*, nr 2). Właśnie ta droga od ewangelizującego i uświęcającego działania ad intra do ewangelizacji świata jako działania ad extra uwidocznia się w nauczaniu Soboru na temat roli i miejsca Eucharystii w budowaniu Kościoła. Temat ten pośrednio podejmuje konstytucja o liturgii tam, gdzie Sobór podkreśla, że szczególnym sposobem aktualizacji Chrystusowego dzieła zbawczego jest eucharystyczna ofiara (por. nr 6).

Według Soboru budowanie Kościoła dokonuje się głównie na mocy zjednoczenia wiernych z Chrystusem, a w Chrystusie – między sobą⁹. W Eucharystii buduje się Kościół we wszystkich Jego ujęciach (jako mistyczne ciało Chrystusa, sakrament zbawienia, lud Boży i communio) i wymiarach. Sobór Watykański II naucza, że Ofiara eucharystyczna jest źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego (zob. *Lumen gentium*, nr 11) oraz, że „w najświętszej Eucharystii zawiera się [...] całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom” (*Presbyterorum ordinis*, nr 5). Dlatego też Kościół nieustannie zwraca spojrzenie ku swojemu Panu, obecnemu w Sakramencie Ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej miłości. Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Kościół, będąc królestwem Chrystusa, rośnie w sposób widzialny w świecie, a dokonuje się to na drodze sprawowania Najświętszej Ofiary: „Ilekoć sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża, w której „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha”, dokonuje się dzieło naszego Odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie” (*Lumen gentium*, nr 3). Eucharystia jest źródłem budowania i wzrastania każdej wspólnoty eklezjalnej: „Nie zbuduje się [...] żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii” (*Presbyterorum ordinis*, nr 6).

⁹ Prawdę o budowaniu Kościoła przez Eucharystię ukazał Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* z roku 2003 (zob. nr 21-25).

Na szczególną uwagę zasługują punkty dziewiąty i dziesiąty *Sacrosanctum concilium*. Sobór stwierdza, że liturgia jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (nr 10). Bycie źródłem oznacza, że liturgia to miejsce, w którym zanurzone zostaje życie wiernych po to, by mogli je w całościuczynić liturgią, czyli uwielbieniem Boga. Liturgia jako szczyt życia chrześcijańskiego oznacza zaś, że cała działalność apostołska Kościoła ma na celu gromadzenie – łączenie wiernych z Chrystusem, a w Nim łączenie ich między sobą. W wymiarze doczesnym to ona właśnie, a zwłaszcza Eucharystia, ma największą moc takiego jednoczenia.

Nauczanie o liturgii jako źródle i szczycie poprzedzone zostało jednak bardzo ważnym stwierdzeniem: „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła. Zanim bowiem ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia” (tamże, nr 9). Prawda ta wyraża niejako kwintesencję stosunku Kościoła do świata. W dalszym wyjaśnieniu bowiem Sobór stwierdza, że zadaniem Kościoła jest misja ad extra, ku niewierzącym, aby „wszyscy ludzie poznali jedynego prawdziwego Boga i Tego, którego On posłał, Jezusa Chrystusa, aby czyniąc pokutę, porzucili swoje drogi” (tamże). Jednakże droga do spełnienia tej misji jest tylko jedna, polega ona na pogłębionym działaniu ad intra: „Wierzącym zaś musi Kościół stale głosić wiarę i pokutę; ma ich ponadto przygotowywać ich do sakramentów, uczyć wypełniania wszystkiego, co nakazał Chrystus, zachęcać do wszelkich dzieł miłości, pobożności i apostołstwa” (tamże).

Chrześcijanie mogą zaświadczyć, że „nie są z tego świata, ale że są światłem świata i wysławiają Ojca wobec ludzi” (tamże), tylko przez głębsze zjednoczenie z Chrystusem w ich sercach poprzez liturgię. Bez tego zjednoczenia wiara staje się ideologią pozbawioną jakiegokolwiek skuteczności. Sam Sobór, podobnie jak jego konstytucja o liturgii i związana z nią reforma, jest wyrazem troski o świętość ochrzczonych¹⁰, ale też troski o to, by Kościół stał się bardziej czytelny i wiarygodny znakiem miłości Boga do świata.

KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ A ODNOWA TEOLOGII

W uprawianiu teologii w duchu II Soboru Watykańskiego nie można pominąć dwóch tekstów: punktu szesnastego *Sacrosanctum concilium* i szesnastego punktu Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Prezentują one soborowe rozumienie liturgii, zakładające jej więź z Objawieniem i Kościołem w jego wymiarze ontologicznym i żywym.

¹⁰ Zob. B. D u n n, „*Sacrosanctum Concilium*” and the Call to Holiness, „Worship” t. 86 (2012) nr 4, s. 338-365.

W *Sacrosanctum concilium* wskazuje się liturgię jako „konieczny i ważniejszy” (nr 16) przedmiot nauczania w seminariach i domach zakonnych oraz przedmiot zasadniczy na wydziałach teologicznych. Podkreśla się też konieczność uwzględnienia w wykładzie liturgii aspektu teologicznego obok historycznego, duchowego, duszpasterskiego i prawnego. Wykładowców innych przedmiotów teologicznych (teologii dogmatycznej, biblistyki, teologii duchowości i teologii pastoralnej) zobowiązuje się zaś do takiego przedstawiania misterium Chrystusa i dziejów zbawienia, aby związek tych przedmiotów z liturgią i jednolitość formacji kapłańskiej były wyraźnie dostrzegalne¹¹. Wskazuje to jednoznacznie na istotne znaczenie obecności aspektu liturgicznego (celebracja) w poszczególnych dyscyplinach teologicznych.

W *Optatam totius* prawdę o więzi liturgii z teologią odniesiono do teologii dogmatycznej. Stwierdza się tu, że alumni seminariów „powinni również zyskać taką wiedzę, która pozwoliłaby im uznać te tajemnice [zbawcze – B.M.] za zawsze obecne i działające w czynnościach liturgicznych i całym życiu Kościoła” (nr 16). W dalszej części czytamy, że również pozostałe przedmioty teologiczne winny „nabierać świeżości” dzięki „żywшему powiązaniu z misterium Chrystusa i historią zbawienia” (tamże). Powiązanie to, według Ojców soborowych, stanowi liturgia, „pierwsze i niezbędne źródło prawdziwie chrześcijańskiego ducha” (tamże). Zalecenie to odnosi się do całości formacji kandydatów do kapłaństwa, w wyżej opisanym kontekście jednak szczególnie do formacji intelektualno-teologicznej¹².

Pełne zastosowanie tych wskazań podjęto w wydanym w roku 1992 Katechizmie Kościoła Katolickiego. Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że w poświęconej celebracji misterium chrześcijańskiego części drugiej katechizmu, opracowanej w nawiązaniu do założeń Soboru Watykańskiego II, sakramenty ujęte zostały w sposób historiozbowczy i liturgiczny, uwzględniający konkretną celebrację liturgiczną misterium Chrystusa jako działanie mające na celu ogarnięcie życia wiernych przez Chrystusa, a zarazem włączanie życia wiernych w misterium Chrystusa. Ponadto struktura katechizmu wyraźnie wskazuje na nowy model teologii, gdzie jest miejsce na ukazanie prawd wiary: systematyczne (z ich odniesieniem do Pisma Świętego), liturgiczne (w celebracji liturgicznej), a także moralne i duchowościowe¹³. Nauczanie soborowe, jak i sposób ujmowania liturgii w katechizmie, stanowią ciągłe wezwanie do ustalenia wzajemnych

¹¹ Por. J.J. K o p e ć, *Paradygmat liturgiczny*, „Roczniki Teologiczne” 46(1999) z. 8, s. 107.

¹² Por. E.J. L e n g e l i n g, *Liturgie/liturgiewissenschaft*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 5, red. P. Eicher, Kösel, München 1991, s. 303; por. S. M a g g i a n i, *Istituzione dei sacramenti e «lex orandi»*. *Il contributo degli «Ordines» del Concilio Vaticano II*, „Rivista Liturgica” 81(1994) z. 1, s. 151-174.

¹³ Zob. J. R a t z i n g e r, *Aktualność doktrynalna Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „L'Ossevatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 3, s. 48-54.

relacji liturgiki (zwanej też, może słuszniej, teologią liturgiczną) i pozostałych dyscyplin teologicznych. Teologia bez liturgii oddala się od życia Kościoła, a tym samym od życia wiary. Liturgia bez teologii staje się zbiorem pustych ceremonii, nawet jeśli wykonuje się je z należnym namaszczeniem. Synteza teologii, na której potrzebę wskazuje Sobór Watykański II, nie może być wyłącznie intelektualna, lecz winna być również życiowa. Teologia nie może mówić o prawdach wyłączonych z życia, ale musi mówić o rzeczywistości Boga żywego, objawiającego się ludziom, aby obdarować ich życiem Bożym. Dlatego teologia powinna koncentrować się na misterium Chrystusa i prowadzić do żywego postrzegania tegoż misterium w Kościele, w liturgii i w konkretnie życia chrześcijańskiego.

Praktycznym postulatem Soboru jest samodzielność teologii liturgicznej, a tym samym zaprzestanie traktowania jej jako części teologii pastoralnej. Liturgia dotyka tajemnicy Kościoła w jego najgłębszym wymiarze teologicznym, będąc komunią ludzi w Bogu, więzią z mistycznym ciałem Chrystusa, z ludem Bożym, a także z Kościołem jako Matką i Oblubienicą Chrystusa. Zadaniem teologii liturgicznej jest uchwycenie tego związku. Samodzielność tej dyscypliny naukowej, jej autonomia wobec teologii pastoralnej – przy zachowaniu ścisłej współpracy między nimi – winna zbliżać ją do teologii biblijnej, dogmatycznej, moralnej oraz do teologii duchowości. Ponadto cała teologia powinna stawać się liturgiczna, czyli uwzględniać celebrację liturgiczną, ale przede wszystkim prowadzić do wiary, a tym samym do wielbienia Boga.

Co więcej, jak stwierdza Manlio Sodi SDB na podstawie analizy punktu szesnastego *Sacrosanctum concilium* i tegoż punktu *Optatam totius*, Soborowi chodzi o podejście do liturgii nie tyle jako do rytu, ile przede wszystkim jako do wyjątkowego doświadczenia teologicznego. Doświadczenie to polega w teologii na nieustannym wychodzeniu od celebracji liturgicznej, która zawiera w sobie wiarę Kościoła (*lex credendi*) oraz doświadczenie historyczno-egzystencjalne wiernych (*lex vivendi*), a wszystko to przemienione w kult u uwielbienie Boga (*lex orandi*). Sodi nazywa je rzeczywistym doświadczeniem Trójcy Przenajświętszej, choć dokonującym się *in mysterio*¹⁴. Ta propozycja syntezy teologii wokół liturgii i ukazanie służebnej roli teologii wobec uwielbienia i kultu Boga jest żywo rozwijana we współczesnej teologii na świecie, choć ciągle w niedostatecznym stopniu w Polsce, gdzie wielu teologów przedstawia liturgię w kategoriach obrzędowych i pastoralnych.

¹⁴ Por. M. S o d i, *Teologia w służbie wiary i rozumu*, w: *Barwy nauki*, red. S. Nowosad, B. Żurek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010, s. 605.

Karol KLAUZA

KULTURA PRZESTRZENIĄ DIALOGU KOŚCIOŁA ZE ŚWIATEM PO VATICANUM SECUNDUM

Sobór proponuje personalistyczną, a zarazem społeczną i historyczną wizję kultury określającej nowe formy życia ludzkiego. Twórcą i najwyższym celem kultury jest człowiek – historyczna, konkretna osoba stworzona na obraz i podobieństwo Stwórcy. Czynnikiem dynamizującym kulturę pozostaje wiara zrodzona z wielorakich form objawienia; w ten sposób Kościół wpływa na bogactwo kultury ludzkiej.

Ziemska kultura nie jest z pewnością samym Królestwem Bożym, ale jest czymś w rodzaju znaku, obietnicy, rodzajem sakramentalnego znaku, że Bóg kocha świat, że nie pozwala mu utonąć w chaosie demonizmu.

Karl Rahner SJ, *Schriften zur Theologie*, tłum. K.K.

Sobór powszechnego dialogu, otwartego na świat, na dokonujące się w nim przemiany, opowiedział się w duchu bł. Jana XXIII i Pawła VI za inkarnacyjną opcją misji Kościoła we współczesnym świecie. Nie rzucając dogmatycznych ekskomunik, nie mnożąc liturgicznych form kultu, Sobór Watykański II podjął trudne wyzwania społeczno-kulturowe dwudziestego wieku. Wynikały one z doświadczeń społeczeństw poddanych determinizmom kulturowym ideologii: w pierwszej połowie tego wieku – totalitarnych, spod znaków swastyki czy sierpa i młota, a w drugiej – posttotalitarnych, postoświeceniowych i postmodernistycznych. Sobór podjął wysiłek dostosowanej odnowy (łac. *accomodata renovatio*) przede wszystkim w sferze kultury, dostrzegając nie tylko zagrożenie dla spełnienia się religijnego, nadprzyrodzonego powołania człowieka, ale także – a może przede wszystkim – depersonalizujące zagrożenia dla podmiotowości historycznej współczesnego człowieka, uwikłanego w kontekst przemian mentalności i tworzenia nowych systemów aksjologicznych. W dokumentach końcowych Vaticanum Secundum problematyka kultury znalazła – po raz pierwszy w historii soborów – szeroką analizę merytoryczną i pastoralną.

GENEZA SOBOROWEJ DOKTRYNY KULTUROLOGICZNEJ

Kwestie kulturowe wniesione przez gremia opracowujące wota na Sobór Watykański II znalazły się w większości w tak zwanym Schemacie XIII (we-

dług wykazu sporządzonego w roku 1964 przez Sekretariat Soboru). Sugestie zawartych w nim analiz zyskały cenne ukierunkowanie w orędziu radiowym bł. Jana XXIII z 11 września 1962 roku oraz w orędziu skierowanym przez Ojców Soborowych do wszystkich ludzi dobrej woli 20 października 1962 roku. W maju 1963 roku, po blisko półrocznych obradach, połączone komisje Teologiczna i Apostolatu Świeckich, złożona z sześćdziesięciu biskupów i ekspertów przedstawiła projekt dokumentu, w którym znalazł się fragment zatytułowany „Promocja i rozwój kulturowy”. Jego merytoryczny kontekst wyrastał z przesłanek antropologii skoncentrowanej na kategorii powołania, personalizmu chrześcijańskiego w wymiarze indywidualnym i społecznym, ze szczególnym uwzględnieniem wartości małżeństwa i rodziny. Z kolei analiza kultury w Schemacie XIII stanowiła fundament refleksji Soboru o porządku ekonomicznym i sprawiedliwości społecznej i powołaniu rodziny ludzkiej do życia w pokojowej wspólnoty. Opcja ta czyniła z kultury ogniwo łączące personalistyczną wizję człowieka z celem historii społecznej, której pełnię rozwoju upatrywano w spełnieniu się odwiecznego Bożego planu stworzenia-zbawienia.

W atmosferze nasilających się dyskusji nad tym dokumentem grupa redakcyjna pod przewodnictwem kard. Léo Jozefa Suenensa, jednego z moderatorów soborowych, opracowała nową wersję Schematu. Nie została ona jednak przyjęta na wspólnym posiedzeniu wspomnianych Komisji – Teologicznej i Apostolatu Świeckich – które odbyło się 29 listopada 1963 roku. W tej sytuacji zadanie nowej redakcji dokumentu roboczego Soboru powierzono podkomisji kierowanej przez bp. Emilio Guano z Livorno¹. Tę trzecią z kolei redakcję przedstawiono jako instrumentum laboris Soboru w styczniu 1964 roku.

Dokument składał się z czterech rozdziałów. Zachowano paradygmat natury człowieka skoncentrowany na kategorii powołania, ale wskazano również na służebną misję Kościoła wobec Boga i ludzi – wynikającą stąd odmienne style aktywności chrześcijan w świecie. Pozwoliło to w dalszej części tego dokumentu wyszczególnić konkretne zadania, jakie w różnych płaszczyznach życia indywidualnego i społecznego (w tym także kulturowego) stają się udziałem wiernych. W lipcu 1964 roku tę redakcję Schematu XIII przesłano Ojcom Soborowym. Stała się ona przedmiotem najbardziej obszernej dyskusji, jaka odbyła się w auli soborowej. Trwała ona od sto piątej do sto szesnastej sesji plenarnej². Efektem debat była decyzja o potrzebie zredagowania czwartej wersji Schematu XIII, w tym

¹ Emilio Guano otrzymał sakrę biskupią w roku 1962. Znany był ze swego pastoralnego zaangażowania w inicjatywy świeckich ruchów katolickich we Włoszech. Dał się też poznać jako kompetentny komentator życia politycznego. Będąc przyjacielem Aldo Moro, wypowiadał się z rezerwą o włoskiej Chrześcijańskiej Demokracji.

² Debaty toczyły się od 20 października do 5 listopada 1964 roku. Dokumentacja protokolarnych głosów podczas debaty soborowej obejmuje ponad dziewięćset stron oficjalnej dokumentacji w „Antepreparatoria”.

także ponownego opracowania fragmentów dotyczących soborowej wizji kultury i jej funkcji rozpatrywanej w kontekście eklezjologii i nauk społecznych. Zadanie to powierzono Komisji ze zmienionym składem Ojców soborowych i powołanych ekspertów. Podczas obrad w Aricci od stycznia do lutego 1965 roku wypracowano dokument przedstawiony następnie Mieszanej Komisji Teologicznej i Apostolatu Świeckich³, które wspólnie z Komisją Koordynacyjną Soboru 11 maja 1965 roku rekomendowały Ojcu Świętemu przesłanie go do Ojców soborowych.

Schemat XIII omawiano od 132 do 145 sesji plenarnej, w atmosferze kończących się obrad soborowych⁴. W wyniku kolejnych trzydziestu trzech głosowań⁵ nad poszczególnymi punktami, z obszernym fragmentem poświęconym kulturze (por. tamże, nr 53-62), ostateczny tekst dokumentu, zwany odąd Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, przedłożono do zatwierdzenia 6 grudnia 1965 roku podczas ostatecznej, sto sześćdziesiątej ósmej sesji plenarnej Soboru. Dokument zyskał uznanie 2111 spośród 2373 głosujących Ojców Soborowych⁶. Uroczyste ogłoszenie Konstytucji miało miejsce nazajutrz, 7 grudnia 1965 roku.

TEOLOGIA KULTURY WEDŁUG VATICANUM SECUNDUM

Dyskusja nad Schematem XIII, w ramach którego omawiano kwestie kulturowe, miała wielowątkowy charakter – wynikało to z różnorodnej przynależności cywilizacyjnej zabierających głos Ojców soborowych i ze specyfiki wot zgłaszanych przez naukowe i pastoralne instytuty kościelne⁷. Ważne były także kulturowe paradygmaty przyjęte w świetle soborowych zasad refleksji teologicznej na tajemnicą Kościoła we współczesnym świecie. Najważniejsze z nich to: komplementarne traktowanie wiary i rozumu w poznawaniu istoty i misji Kościoła, prymat opcji inkarnacyjnej nad transcendentną, normatywny charakter *aggiornamento*, którego owocem jest przyjęcie postawy ekumenicznej i dialog międzyreligijny, zasada wzajemnych odniesień natury i kultury (aż po kulturę łaski szafowanej przez wspólnotę Kościoła), wzajemnych odniesień historii zba-

³ Obradowała ona od 8 do 13 lutego i od 29 marca do 6 kwietnia 1965 roku.

⁴ Od 21 września do 8 października 1965 roku. W dyskusji wzięło udział 163 relatorów. Pozostali zgłosili swe stanowisko w pisemnych komunikatach, włączonych następnie do dokumentacji Soboru. Zob.

⁵ Od 15 do 17 listopada 1965 roku.

⁶ Przeciwnych było 251 głosujących; oddano też 11 głosów nieważnych.

⁷ Schemat XIII towarzyszył pracom soborowym od samego początku inicjatywy magisterialnej. Powstał z inspiracji Jana XXIII, dostrzegającego potrzebę zmniejszenia kulturowego dystansu Kościoła i świata. W swoim przemówieniu radiowym z 11 września 1962 roku Ojciec Święty zapowiedział wypracowanie takiego dokumentu. Do jego realizacji ostatecznie doprowadził Paweł VI na zakończenie obrad soborowych, podpisując konstytucję *Gaudium et spes*.

wienia i historii rzeczywistości ziemskich z jej znakami czasu, takimi jak dążenie do pokoju, wolności i godności osoby ludzkiej. Warto przypomnieć, że wśród ekspertów soborowych orędujących za tak pojętym podejściem do relacji Kościół–świat–kultura byli Marie Dominique Chenu OP (jeden z czołowych przedstawicieli ówczesnego chrześcijańskiego egzystencjalizmu)⁸ i Henri de Lubac SJ (zwolennik teilhardowskiej wizji dziejów, w której nurt kulturowy wtopiony został w ewolucyjnie rozumiany nurt chrystogenezy)⁹. W rozumieniu soborowym tajemnica Chrystusa i tajemnica Kościoła okazały się fundamentem tożsamości kulturowej wierzących, którzy w świetle Ewangelii i doktryny Magisterium Kościoła spoglądają będąc na przeszłość, terażniejszość i przyszłość kultury. W *Gaudium et spes* mianem kultury określane jest „wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne” (tamże, nr 53).

Sobór proponuje więc personalistyczną, a zarazem społeczną i historyczną wizję kultury określającej nowe formy życia ludzkiego (por. tamże, nr 54). Twórcą i najwyższym celem kultury jest człowiek – historyczna, konkretna osoba stworzona na obraz i podobieństwo Stwórcy (por. Rdz 1, 27). Czynnikiem dynamizującym kulturę, według Soboru, pozostaje wiara zrodzona z wielorakich form objawienia; w ten sposób Kościół wpływa na bogactwo kultury ludzkiej (por. *Gaudium et spes*, nr 58). Jej różnorodność, w pełni uzasadniona historycznym rozwojem, wykazuje jednak tendencję integrującą rodzinę ludzką: „Przede wszystkim dzięki rosnącej liczbie różnorodnych form współżycia między narodami rodzina ludzka stopniowo zyskuje świadomość, że tworzy wspólnotę obejmującą cały świat i ją kształtuje. Na skutek tego wiele dóbr, których człowiek oczekiwał niegdyś głównie od wyższych mocy, obecnie pozyskuje już dzięki własnemu działaniu” (tamże, nr 33).

Działanie zatem, rozumne, ofiarne, solidarne i proegzystencjalne, wyrażające się w nauce i twórczości jako istotnych czynnikach kulturotwórczych, warunkuje osiągnięcie pozytywnych celów konstytuujących wspólnotę ludzką o cechach „rodziny” – niezależnie od procesów geodemograficznych. Przesuwanie się punktu ciężkości dynamiki osiągania tych celów z Europy w kierunku Azji Południowo-Wschodniej i Afryki jest charakterystyczne dla przemian kulturowych po Soborze Watykańskim II. Odmienność tych kontynentalnych środowisk religijnych stanowi jeden z istotnych elementów dialogu Kościoła

⁸ Uważany za postępowego teologa drugiej połowy dwudziestego wieku, Chenu był jednym z założycieli i ideowym przewodnikiem środowiska „Concilium”. O kulturowych przesłankach jego udziału w redagowaniu ostatecznej wersji Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym zob. Jacques Duquesne *interroge le père Chenu: Un théologien en liberté*, Le Centurion, Paris 1975.

⁹ Zob. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1989; M. Wójcisz SJ, *Henri de Lubac*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

ze współczesnymi kulturami¹⁰. Stopniowo też pojęcie „rodzina ludzka” nabiera w świadomości pastoralnej Kościoła cech idei zjednoczonej „rodziny dzieci Bożych”. Zdaniem Soboru „jedność rodziny ludzkiej wyraźnie dopełnia się i umacnia opartą na Chrystusie jednością rodziny dzieci Bożych” (tamże, nr 42). Kategoria chrystocentrycznej „rodziny dzieci Bożych” pojawia się dość często w piśmiennictwie czasów Soboru. Po Soborze jednak w literaturze teologicznej i kulturowej ustąpiła miejsca eklezjologicznej kategorii „Ludu Bożego”¹¹ i „wspólnoty”¹² – nawet jeśli w Konstytucji dogmatycznej o Kościele mówi się o uniwersalizmie tych rzeczywistości, to jednak aspekt właściwy „rodzinnosci” czeka wciąż na swoje należyte rozwinięcie eklezjologiczne i kulturowe¹³.

W opisie złożonej rzeczywistości, jaką jest kultura współczesna, Sobór dostrzega aspekty: antropologiczny (por. *Gaudium et spes*, nr 59), historyczny, etnologiczny, społeczny (por. tamże, nr 53), instytucjonalny, artystyczny (por. tamże, nr 59) i medialny (por. tamże, nr 54, 61)¹⁴. Osiągnięcia kultury materialnej i duchowej wszystkich pokoleń tworzą dziedzictwo decydujące o tożsamości społeczeństw (por. tamże, nr 53). Dlatego Jan Paweł II w swoim nauczaniu zastosuje do interpretacji fundamentu kultury personalistyczną zasadę o (auto)transcendencji osoby poprzez prawdę w kierunku wolności¹⁵. Nie może być inaczej, skoro kultura tworzy się poprzez kult wartości historycznie kumulowanych w osobie ludzkiej, w rodzinach i narodach. Godną człowieka postawę wobec korzeni dziedzictwa kulturowego jest wierność jako postawę

¹⁰ Sobór rozwinął wcześniej ten wątek w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (z 28 X 1965) oraz dopełniającej ją Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (z 7 XII 1965).

¹¹ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 9-17.

¹² Tamże, nr 8 („wspólnota wybranych” – nr 65).

¹³ Klasyczna definicja tego uniwersalizmu podana została w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie stwierdza się między innymi: „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, powinien się rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił zamiar woli Boga, który stworzył na początku jedną naturę ludzką” (nr 13). Wydaje się, że dominuje w tym sformułowaniu intencja misyjności chrześcijaństwa, odkrywająca komplementarne treści w judaizmie, religiach monoteistycznych a nawet pośród tych, którzy „bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać w swoim postępowaniu” (nr 16). Sformułowanie to przyczyniło się w późniejszym okresie do poszukiwania znamion zbawczej łaski poza Kościołem, bez „stawiania granic” działającemu Duchowi Świętemu. W okresie posoborowym wypracowano teologię anonimowego chrześcijaństwa oraz soteriologie pozachrześcijańskie. Klamrą spinającą ten nurt poszukiwań religijno-kulturowych stała się między innymi deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary, ogłoszona 6 sierpnia 2000 roku, gdy jej prefektem był kard. Joseph Ratzinger. Zob. wypowiedź Jana Pawła II na temat Deklaracji: J a n P a w e ł II, *Świadkowie wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”; 1 X 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 1, s. 30.

¹⁴ Por. też: Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, nr 12.

¹⁵ Zob. T. S t y c z e ń, *Normatywna moc prawdy czyli być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 24-36.

godną człowieka. „Wierność korzeniom oznacza nade wszystko umiejętność budowania organicznej więzi między odwiecznymi wartościami, które tyle razy sprawdziły się w historii, a wyzwaniem świata współczesnego, między wiarą a kulturą, między Ewangelią a życiem”¹⁶. Tak rozumiane wierności fundamentom kultury zagrażają ideologie i postawy nacechowane agnostycznym fenomenalizmem i powierzchownym rozumieniem podstawowych kategorii kulturowych, takich jak prawda, dobro i piękno (por. *Gaudium et spes*, nr 57). Postawom takim sprzyja ekonomizacja kultury i towarzyszące jej zawłaszczanie przestrzeni kultur lokalnych poprzez uniformizację standardów, dehumanizacja relacji kulturowych oraz tendencja do ustawicznej dekadencji – od poziomu kultury duchowej do kultury urbanizacji (por. tamże, nr 54) preferującej konsumpcjonizm, dyktującej estetykę skandalu i kwestionowania podstawowych wartości. Podobnie procesy socjalizacji prowadzą niekiedy do podważania podstawowej wartości osoby ludzkiej stanowiąc zagrożenie dla jej autonomii i prawidłowego rozwoju kulturowego (por. tamże, nr 75).

Kościół nie wiąże się z żadną partykularną kulturą w sposób wyłączny nierozzerwalny (por. tamże, nr 58), lecz realizuje swoją misję w obrębie różnych kultur (por. tamże, nr 44). Wkładem Kościoła w owe kultury jest bogactwo i moc Dobrej Nowiny ogłoszonej przez Syna Bożego. Jego Wcielenie dokonało się co prawda w konkretnym miejscu i czasie, ale orędzie otwarte jest na wszystkie pokolenia i środowiska, w jakich żyją wspólnoty ludzkie. Dzieje Kościoła są tego wymownym dowodem. W wyniku błędnego rozumienia niektórych procesów historycznych (w Ameryce Łacińskiej, Azji czy w kolonialnej Afryce) dochodziło wprawdzie niekiedy do niszczenia kultur lokalnych, ale i męczeństwa ludzi Kościoła.

Wierni Kościoła są powołani do aktywnego uczestniczenia w życiu kulturalnym¹⁷. W praktyce wiąże się to z dążeniem do prawnego zagwarantowania dostępu do dóbr kultury¹⁸. Kościół winien sprawować opiekę nad artystami¹⁹, inspirować ich twórczość²⁰, zakładać szkoły i akademie kształcące w zakresie sztuki chrześcijańskiej²¹. Na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku ujawniła się też potrzeba objęcia szczególną troską ludzi i instytucji, których działalność związana jest ze środkami społecznej komunikacji. Kultura medialna po raz pierwszy w historii soborów zyskała odrębny dokument – Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (z 4 XII

¹⁶ J a n P a w e ł II, *Budujmy Polskę wierną swym korzeniom* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku Balice, Kraków, 11 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 71.

¹⁷ Por. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 11.

¹⁸ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 60.

¹⁹ Por. tamże, nr 62.

²⁰ Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 122.

²¹ Por. tamże, nr 127.

1963) w sposób pozytywny odnoszący się do ich roli i powołania w dziedzinie kultury ludzkiej. Pod koniec Soboru powrócono do problematyki medialnej, znamienne praktyczne dopowiedzenia włączone zostały do Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Mówi się tam wręcz o nowych środkach komunikacji kulturalnej i społecznej²².

KOŚCIÓŁ RZECZNIKIEM KULTURY PRZESZŁOŚCI

Dopełnieniem inicjatyw podjętych podczas dyskusji soborowych nad Schematem XIII (późniejszą Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym) były znaczące nawiązania Ojca Świętego do problematyki społecznej i kulturowej. Jeszcze w trakcie trwania Soboru Watykańskiego II w historycznym orędziu Pawła VI wygłoszonym 4 października 1965 roku na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych wybrzmiały niektóre przesłanki dla określenia chrześcijańskiego rozumienia kultury pokoju i braterstwa między narodami jako programu dialogu Kościoła ze światem i postawy *aggiornamento*²³. Kolejnym dopełnieniem przesłania Konstytucji pastoralnej stało się orędzie Ojców soborowych na zakończenie Soboru, 8 grudnia 1965 roku, skierowane do konkretnych grup społecznych, nawiązujące do wyrosłej z Ewangelii kultury religijno-duchowej²⁴.

Najbardziej doniosłe okazały się jednak posoborowe decyzje instytucjonalne, wspomagające realizację soborowych sugestii doktrynalnych. 6 stycznia 1967 roku na mocy motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* powołana została do życia Komisja „Iustitia et Pax”. Dynamiczne działania tej Komisji, jej międzynarodowy autorytet i rezultaty jej prac stanowią niezaprzeczalny wkład Stolicy Apostolskiej i całego Kościoła w kulturę godności człowieka i jego nadprzyrodzonego powołania. Godność człowieka i jego powołanie stanowiąc będą motyw wiodący późniejszych inicjatyw pastoralnych. Tym kwestiom Paweł VI poświęcił między innymi obrady Synodu z roku 1974. W utrzymanej w duchu Soboru syntetycznej adhortacji *Evangellii nuntiandi* Papież napisał:

²² Kultury medialnej dotyczą w tym dokumencie numery 54 i 61.

²³ W wielu punktach tego orędzia znalazły się treści wypracowane podczas dyskusji nad Schematem XIII. Zarówno problematyka pokoju i współpracy międzynarodowej, jak i kwestie kultury podniesione w tym orędziu przez Pawła VI zapowiadały kulturoznawcze przesłanie dokumentu soborowego, który miał zostać ogłoszony w grudniu tegoż roku. Dotyczyło ono między innymi kultury braterstwa między narodami (por. *Gaudium et spes*, nr 4), historycznej równości narodów (por. tamże, nr 5), potrzeby budowania przyszłości nowoczesnej cywilizacji na fundamencie kulturowych zasad duchowych (por. tamże, nr 11).

²⁴ W orędziu tym zwracano się do rządzących, artystów, kobiet, robotników, ubogich i chorych, oraz do młodzieży. Charakter wypowiedzi Ojców soborowych wskazywał na troskę o recepcję zawartych w dokumentach soborowych postanowień, które dotyczyły szeroko pojętej „kultury dialogu ze światem” w duchu *aggiornamento*.

„Należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, jakie te wyrazy mają w Konstytucji *Gaudium et Spes*, gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej i zawsze zwraca się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem. Ewangelia, a zatem i ewangelizacja, nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur. Niemniej Królestwo, ogłoszone w Ewangelii, wprowadzają w życie ludzie, którzy przynależą do swojej określonej kultury, i w budowaniu tego Królestwa muszą korzystać z pewnych elementów kultury i kultur ludzkich. Chociaż Ewangelia i ewangelizacja nie należą właściwie do żadnej z kultur, to jednak nie znaczy, że nie mogą się z nimi łączyć, ale wręcz przeciwnie, zdolne są je przenikać, nie oddając się w służbę żadnej z nich. Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów, jak był nim także w innych epokach. Dlatego trzeba dołożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby ewangelizować troskliwie ludzką kulturę, czy raczej same kultury. Jest rzeczą konieczną, żeby się one odrodziły na skutek swego zespolenia z Dobrą Nowiną. Jednakże to zespolenie nie nastąpi bez głoszenia Dobrej Nowiny” (nr 20).

W trosce o stałą i kompetentną realizację kulturowych intuicji i wskazań Soboru wobec kultury Jan Paweł II skierowanym do Sekretarza Stanu listem z 20 maja 1982 roku²⁵ powołał do życia Papieską Radę do Spraw Kultury. W wyniku reformy Kurii Rzymskiej, mocą motu proprio *Inde a Pontificatus* z 25 marca 1993, Jan Paweł II połączył Papieską Radę do spraw Dialogu z Niewierzącymi²⁶ z Papieską Radą do spraw Kultury, czyniąc z nich jedną dykasterię o nazwie Papieska Rada do spraw Kultury²⁷. Realizuje ona cele misyjne, określone przez Stolicę Apostolską²⁸:

1. Podejmuje inicjatywy na rzecz zbliżenia ewangelizacji i kultury wspólczesnej (naznaczonej niewiarą i indyferentyzmem religijnym). Celem

²⁵ Zob. J a n P a w e ł I I, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury* (List do kardynała Sekretarza Stanu, 20 V 1982) w: *Nauczanie papieskie* t. 5(1982), cz. 1, Pallotinum, Poznań 1993, s. 765-768.

²⁶ Papieska Rada do spraw Dialogu z Niewierzącymi założona została w roku 1965 przez Pawła VI.

²⁷ Zob. *List apostolski Motu Proprio Papieża Jana Pawła II o połączeniu „Papieskiej Rady do spraw Kultury z Papieską radą ds. Dialogu z Niewierzącymi oraz przekształcenie Papieskiej Komisji ds. Zachowania Dziedzictwa Artystycznego i Historycznego Kościoła w Papieską Komisję ds. Kościelnych Dóbr Kultury*, „L'Osservatore Romano” 14(1993) nr 8-9, s. 4-5. Strukturę Papieskiej Rady do spraw Kultury stanowią dwie sekcje: Wiara i kultura oraz Dialog z kulturami. Organizacyjnie prace Rady koordynuje stały zespół administracyjny kierowany przez prefekta. W zespole tym pracują urzędnicy i asystenci zajmujący się problemami poszczególnych regionów geograficznych i obszarów działalności misyjnej Rady (takich, jak: środowiska akademickie, Katolickie Centra Kulturowe, sztuka i artyści czy środki społecznego komunikowania). Narzędziem stałego upowszechniania doktryny Kościoła w zakresie kultury oraz doświadczeń i aktywności Papieskiej Rady do spraw Kultury jest wychodzący od roku 1993 wielojęzyczny kwartalnik „Culture e Fede – Cultures et Foi – Cultures and Faith – Culturas y Fe”.

²⁸ Por. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_counsils/cultr/documents/rc_pc_cultr_pro_06061999_it.html.

- tych działań jest sprzyjanie „coraz szerszemu otwieraniu się [kultury] na wiarę chrześcijańską, która współtworzy kulturę i naukę oraz stanowi źródło natchnienia dla literatury i sztuki.” (*Inde a Pontificatus*, nr 1).
2. Ukazuje pastoralną troskę Kościoła o przezwycięzenie rozdarcia między Ewangelią a kulturami. Celem odpowiednich działań w tym zakresie ma być wypracowanie efektywnych narzędzi pastoralnych służących ewangelizacji kultur i inkulturacji Ewangelii (por. tamże, nr 2).
 3. Wspiera relacje Kościoła (w tym także lokalnych Konferencji Biskupów) i Stolicy Apostolskiej ze światem kultury (por. tamże, nr 3).
 4. Prowadzi dialog z niewierzącymi, którzy są otwarci na takie relacje z Kościołem i gotowi do współpracy z nim (por. tamże, nr 4).
 5. Podtrzymuje i koordynuje prace odpowiednich Papieskich Akademii (tamże)²⁹.
 6. Współuczestniczy w realizacji inicjatyw kulturalnych innych dykasterii Stolicy Apostolskiej.
 7. Prowadzi stały dialog z Kościołami lokalnymi i przełożonymi zakonnymi w celu wspierania aktywnej obecności Kościoła w lokalnym życiu kulturalnym.
 8. Współpracuje z uniwersytetami i międzynarodowymi organizacjami katolickimi, historycznymi, filozoficznymi, naukowymi, artystycznymi, intelektualnymi w celu pomnażania wspólnych inicjatyw.
 9. Włącza się w inicjatywy organizacji międzynarodowych (takich, jak Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury czy Rada Europy) poświęcone kulturze, filozofii nauki, antropologii. Celem tych działań jest zauważalny udział Stolicy Apostolskiej w kongresach międzynarodowych w zakresie nauki, kultury i edukacji.
 10. Monitoruje rozwój polityki i działań poszczególnych państw w zakresie kultury.
 11. Ułatwia dialog Kościoła z kulturą poprzez uniwersytety i centra naukowe, zwłaszcza katolickie centra kulturalne, organizacje zrzeszające artystów, specjalistów, badaczy oraz inicjuje liczące się działania na rzecz integracji świata kultury.
 12. Zaprasza do Rzymu osoby mające znaczny wpływ na współczesną kulturę, by mogły lepiej poznać doświadczenia Kościoła na tym polu, a zarazem wzbogacić doświadczenie Stolicy Apostolskiej. Inicjatywy te czynią z Rady miejsce spotkań i dialogu.

²⁹ Osobne regulacje w tym zakresie zob. m.in.: „Norme per il rinnovamento delle Pontificie Accademie”, nr 7. Kwestia dotyczy głównie Szacownej Papieskiej Akademii Sztuk Pięknych, Literatury i Wirtuozów przy Panteonie (Pontificia Insigne Accademia Di Belle Arti e Letteratura Dei Virtuosi al Pantheon) oraz Papieskiej Rzymskiej Akademii Archeologii (Pontificia Accademia Romana di Archeologia).

Zakres zadań stawianych przed tą dykasterią watykańską pozwala traktować ją jako strukturę instytucjonalną realizacji merytorycznych projektów, które wypracował Sobór Watykański II, w zakresie relacji Kościoła do kultury czasów współczesnych.

KOŚCIÓŁ RZECZNIKIEM KULTURY PRZYSZŁOŚCI

Pontyfikaty Pawła VI i Jana Pawła II były okresem recepcji kulturologicznej wizji Vaticanum Secundum w Kościele powszechnym. Nauczanie papieskie w wypowiedziach magisterialnych i nauczaniu prywatnym obu posoborowych namiestników Chrystusa wyznaczyły idee dialogu kulturowego ze światem i sposoby ich realizacji wskazane przez Ojców soborowych. Pawła VI wizja kultury przyszłości została zarysowana jeszcze w trakcie obrad Soboru, najwcześniej w encyklice *Ecclesiam suam* (z 6 VIII 1964). Ojciec Święty, transponując główne założenia soborowe na wskazania praktyczne związane z kulturą, stwierdza w tej encyklice: „Jedna część tych ludzi, jak ogólnie wiadomo, wpoila w siebie wiarę tak dogłębnie i tyle z niej dobywa potężnych mocy, że częstokroć – choć tego należycie nie docenia – właśnie wierze należy przypisać wszystko, co każdy naród posiadał w swej kulturze najlepszego, potem jednak, w ubiegłych świeżo stuleciach, zerwał z nią łączność i oddalił się od niej, jak od swojego pnia. Druga zaś część ludzi, oceniana jako największa na świecie, sięga aż po bezkresne połacie narodów zwanych młodymi. Wszelako wśród ogółu ludzkiej społeczności otwiera się przed Kościołem nie jedna, ale sto możliwości nawiązania spotkań z innymi. Jedne z nich ocenia się jako bezsprzecznie otwarte, a więc łatwe; inne jako wątpliwe i trudne; jest wreszcie bardzo wiele dalekich, niestety, od przyjaznego dialogu. Istnieje więc tutaj dla Kościoła kwestia nawiązania dialogu ze współczesnymi ludźmi. Będzie to już zadaniem Soboru określić, jaki jest zasięg i złożoność tej kwestii, a zarazem rozwiązać ją w najlepszy możliwie sposób” (nr 13n.).

Wobec tych wyzwania, pisze Ojciec Święty, „winniśmy służyć takiemu Kościołowi, jaki jest, kochać go przez trzeźwy pogląd na historię, przez pokorne szukanie woli Boga, który rządzi Kościołem i przychodzi mu z pomocą, nawet wówczas, gdy dopuszcza, żeby blask jego oblicza i świętość jego działania przysłoniła nieco mgła z powodu ludzkich ułomności” (tamże, nr 47). Z tej Bożej dynamiki rządzenia Kościołem i z ludzkiej posługi Kościołowi wyłania się kształt dialogu wierzących w Chrystusa ze światem – dialogu jasnego, łagodnego, ufego i roztropnego (por. tamże, nr 81). Ma to być dialog prowadzony w pełnej prawdzie (por. tamże, nr 87), w sposób pozwalający uniknąć irenizmu i synkretyzmu, które według Pawła VI są „pewnymi postaciami sceptycyzmu” (tamże, nr 88).

Do zagadnień związanych z kulturą przyszłości Paweł VI powrócił w czwartym roku swojego pontyfikatu, w encyklice *Populorum progressio* (z 26 III 1967). W encyklice tej zauważa, że zderzenie tradycyjnych kultur z nową cywilizacją przemysłową może prowadzić do zaniku tradycyjnych struktur społecznych (por. tamże, nr 10). Kryterium prawdziwości kultury upatruje Ojciec Święty w uzasadnionym soborową doktryną paradygmacie związku humanistycznie ukształtowanej kultury z wiarą w Boga. „Prawdziwym humanizmem jest tylko humanizm dążący do Boga jako najwyższej wartości poprzez uznanie powołania, które życiu ludzkiemu nadaje prawdziwy sens” (tamże, nr 42). Odtąd człowiek jawić się będzie w nauczaniu Kościoła jako jego droga, jako miara humanizmu programów państwowych, politycznych i ogólnoludzkich.

Z kolei w Liście apostołskim *Octogesima adveniens* (z 14 V 1971), opisując uwarunkowania współczesnej kultury, Paweł VI wskazywał na intensyfikowanie się procesów społecznych kreujących kulturę miasta. Urbanizacja w powiązaniu z nasilającymi się przejawami konsumpcjonizmu oddala człowieka od podstawowych potrzeb i wartości (por. nr 8-10). „Nadmierne tendencje urbanizacyjne rujnują obyczaje i instytucje od wieków przyjęte, jak rodzinę, wspólnoty sąsiedzkie, a nawet same podstawy wspólnoty chrześcijańskiej. Człowiek bowiem odczuwa nową samotność, nie wobec wrogiej przyrody, [...] lecz w anonimowym tłumie, który go otacza i wśród którego czuje się obcy” (tamże, nr 10).

Wychodząc od przesłanki soborowego personalizmu, Paweł VI formułował propozycje chrześcijańskiej kultury alternatywnej wobec kultury determinowanej przez urbanizację i konsumpcję³⁰. Pisał: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (tamże, nr 14)³¹. „Jest rzeczą konieczną, by w wymiarze ulicy, dzielnicy czy całej wielkiej zbiorowości odbudować tkankę życia społecznego. [...] Należy tworzyć lub rozwijać ośrodki kulturalno-rozrywkowe dla wspólnot sąsiedzkich i parafii, w formie różnego rodzaju zrzeszeń, ponadto ośrodki wypoczynkowe, miejsca zebrań i spotkań poświęconych sprawom duchowym, gdzie każdy, przewyciężając samotność, mógłby nawiązać braterskie stosunki z innymi ludźmi” (tamże, nr 11). Kierując się założeniami antropologii personalistycznej Ojciec Święty opowiedział się za kulturowym podniesieniem społecznej roli kobiety (por. tamże, nr 13), sprzeciwiał się dyskryminacji – także kulturowej – ze względu na rasę, pochodzenie, płeć czy religię (por. tamże, nr 16), postulował objęcie odpowiedzialną i skuteczną opieką odbiorców kultury

³⁰ Paweł VI nawiązywał tu do troski swego wielkiego poprzednika Leona XIII o powstający w miastach „nowy proletariatus” (*Octogesima adveniens*, nr 10).

³¹ Por. *Gaudium et spes*, nr 25.

medialnej, wskazując na niebezpieczeństwa jakie stwarza „nowy rodzaj panowania” (tamże, nr 20) środków społecznego przekazu, a także opowiedział się za włączeniem w obszar kultury współczesnej problematyki ekologicznej (por. tamże, nr 21). Za poważne zagrożenie kulturowe Paweł VI uznał przede wszystkim ideologię pozbawioną solidnych podstaw naukowych, która służąc władzy politycznej, kreuje rodzaj nowego bożyszcza, usprawiedliwiającego działania gwałtowne (por. tamże, nr 28). Odnosi się to nie tylko do ideologii marksistowskiej, ale także liberalnej, ponieważ „liberalizm filozoficzny w swoich podstawach zawiera błędne twierdzenie o autonomii jednostki i jej działalności” (tamże, nr 35). Dodajmy, że rzeczywiście doszło do tak zwanego przewrotu antropologicznego, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przyczynił się do powstania nurtu postmodernizmu (ponowoczesności). Co więcej, w nowoczesnej kulturze obecne są nie tylko ideologie, ale również konstrukty myślowe i działania oparte na utopiach. Zdaniem Pawła VI kultura drugiej połowy dwudziestego wieku ujawniła odradzanie się tendencji utopijnych. Być może Papież odnosił się do wydarzeń roku 1968 w Europie i Stanach Zjednoczonych, gdy pisał o kontestacjach „pojawiających się tu i ówdzie, a będących znakiem głębokiego niepokoju, gdy równocześnie obserwujemy odradzanie się «utopii» i wizji, obiecujących rozwiązać lepiej niż ideologie współczesne problemy społeczne i polityczne” (tamże, nr 37). Na tym tle misja Kościoła wobec kultur zideologizowanych i utopijnych jawi się jako konkretna pomoc w jednoczeniu pluralistycznych dążeń: „Kościół zaprasza wszystkich chrześcijan do dwójakiego zadania: ożywiania i odnawiania struktur po to, aby je rozwijać i dostosować do potrzeb współczesnych” (tamże, nr 50). Misji głoszenia Ewangelii w spluralizowanym kulturowo współczesnym świecie Paweł VI poświęcił wspomnianą już adhortację *Evangelii nuntiandi* (z 8 XII 1975).

Tożsamość kultury euro-amerykańskiej kształtowała się w jej związku z ewangelizacją. Nawet podziały w łonie Kościoła nie osłabiły wpływu przesłania ewangelicznego na kulturę środowisk społecznych. Podejmując więc soborową dostosowaną odnowę, Paweł VI poświęcił w *Evangelii nuntiandi* wiele miejsca, aby udzielić odpowiedzi na pytanie: „Do jakiego stopnia i jak [...] moc Ewangelii skuteczna jest w prawdziwym przemianowaniu ludzi obecnego stulecia?” (nr 4). W przekonaniu biskupów uczestniczących we wrześniu 1974 roku w Synodzie Powszechnym, którego obrady posłużyły Ojcu Świętemu do zredagowania omawianego tu dokumentu, między ewangelizacją a kulturą ludzką istniał wewnętrzny związek: „Ewangelizacja jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swoją mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość. «Oto Wszystko czynię nowe»” (tamże, nr 18). W adhortacji czytamy dalej: „Należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu” (tamże, nr 20). Papież zaznacza, że „Ewange-

lia, a zatem i ewangelizacja, nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur” (tamże). Inne religie, tworzące niekiedy własne, bogate i wielowiekowe tradycje, postrzegane są przez Pawła VI jako preewangelizacyjny grunt, na którym wzrastać będą nasiona Słowa Bożego (por. tamże, nr 53). W związku z tym Papież wysuwa praktyczny postulat misji ewangelizacyjnej w stałym dialogu z religiami „wyciągającymi swe ramiona do nieba” (tamże). Domena kultury stanowi w Kościele przestrzeń aktywności ludzi świeckich, właściwe pole ich ewangelizacyjnej aktywności – podobnie jak polityka, życia społeczne, nauka i sztuka (por. tamże, nr 70). Ani jednak same ludzkie wysiłki, ani techniczne środki ewangelizacji „nie zastąpią cichego tchnienia Ducha” (tamże, nr 75). Duch Święty jako źródło twórczości gwarantuje pełną harmonię natury stworzonej przez Boga i kultury polegającej na czynieniu sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1, 28). Sprawia też synergię natury i kultury opromienioną światłem Ewangelii.

Jan Paweł II, następca Pawła VI, w młodości aktywnie uczestniczył w kulturze, angażując się w życie teatralne jako aktor i autor tekstów scenicznych. Już jako kapłan publikował pod pseudonimem utwory poetyckie świadczące o swojej mistyce słowa i egzystencjalnej wrażliwości autora. Jan Paweł II w rozmowie z André Frossardem tak zdefiniował pojęcie kultury: „Kultura [...] oznacza dążenie do świata, w którym człowiek realizuje swe człowieczeństwo we właściwej mu transcendencji: przez odniesienie do prawdy, dobra i piękna...”³².

W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis* (z 4 III 1979), podjął wątki kulturowe zapoczątkowane przez Pawła VI, rozwijając je w duchu uświadamionego i głęboko przeżywanego doświadczenia Soboru Watykańskiego II. Wizję przyszłego dialogu Kościoła z kulturą oparł na personalizmie chrześcijańskim, który współtworzył jako uznany wykładowca w środowisku akademickim Lublina i Krakowa. Encyklika ukazuje Wcielonego Syna Bożego jako szczytowy model osoby ludzkiej. Cała historia świata streszcza się we Wcieleniu. Ono staje się fundamentem kultury przez osobę Chrystusa – Boga-Człowieka: „Redemptor mundi! W Nim objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje, powtarzając po tylekroć: «widział Bóg, że było dobre [...], że było bardzo dobre»” (*Redemptor hominis*, nr 8). W ujęciu Jana Pawła II podstawą kultury jest całościowo pojęta antropologia. Papież nazwija tu do *Vaticanum Secundum*; stwierdza, że Sobór „w swej wnikliwej analizie «świata współczesnego» stale docierał do tego najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu, którym jest człowiek, zstępując – tak jak Chrystus – w głąb ludzkich sumień, dotykając wewnętrznej tajemnicy człowieka” (tamże).

³² A. Frossard, „Nie lękajcie się!“, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, s. 258.

Ojciec Święty wskazuje na elementy tej tajemnicy serca człowieka, przytaczając słowa z *Gaudium et spes*: „będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach” (*Redemptor hominis*, nr 14)³³. I taki właśnie człowiek jest drogą Kościoła – „drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien” (tamże). Co więcej, w tym duchu dokonuje się swoista redukcja Ewangelii, czyli Dobrej Nowiny, do odkrytej i przeżytej antropologii: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią [...]. Nazywa się też chrześcijaństwem” (tamże, nr 10).

Na tym antropologicznym fundamencie, który pozwala uwolnić się od strachu przed zagrożeniami współczesności, budować można kulturę jutra. „Zbliżamy się [...] do wszystkich kultur, światopoglądów, do wszystkich ludzi dobrej woli. Zbliżamy się z [...] czcią i poszanowaniem” (tamże, nr 12), bo Chrystus zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Zdaniem Jana Pawła II społeczny wymiar bytu ludzkiego sprawia, że fundamentem kultury stają się zasady moralno-społeczne: zasada prawdy, zasada wolności, zasada sprawiedliwości i zasada solidarności³⁴. W kulturze przyszłości ważne miejsce zajmować winna wiara, ale także poszanowanie godności bliźniego oraz respektowanie prawa gwarantującego ład społeczny i kulturowy z zachowaniem autonomii nauki i kultury. Nie przeczy temu wieloraki proces ewangelizacji kultur oraz inkulturacji Ewangelii w świecie doświadczającym pozytywnych i negatywnych przejawów przemian kulturowych.

Pośród pozytywnych wskazuje się przede wszystkim: coraz wyraźniejsze tendencje do postępu i solidarności, które umożliwiają wychowanie do pełnej kultury ludzkiej (por. *Gaudium et spes*, nr 61); wykorzystanie narzędzi upowszechniania informacji w działaniach na rzecz szeroko pojętej kultury (por. tamże); różnorodność kulturową w aspekcie socjologicznym i etnologicznym (por. tamże, nr 53); różnorodność form kulturowych (por. tamże, nr 91)³⁵ i zdolność do kumulacji (dziedziczenia) doświadczeń (por. tamże, nr 53). Stwierdza się też, że kultura wciąż jeszcze podporządkowana jest dobru wspólnemu (por. tamże, nr 59).

³³ *Gaudium et spes*, nr 10.

³⁴ Syntetyczne studium na ten temat odnaleźć można w książce Krystyny Czuby *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II* (Soli Deo, Warszawa 2003, s. 155-246). Poszerzone studia kulturoznawcze na kanwie nauczania Jana Pawła II zawarto w dwóch monograficznych tomach kwartalnika „Ethos”. Zob. „Ethos” 2(1989) nr 4(8); „Ethos” 21(2008) nr 2-3(82-83).

³⁵ Ukształtowała się następująca typologia systemów kulturowych, porządkująca ową różnorodność (pluralizm kulturowy): kultury ogólnoludzkie i narodowe; kultury duchowe i materialne; kultury elitarne i masowe; kultury nadprzyrodzone i naturalne; kultury intelektualne, moralne i estetyczne.

Kulturze pojmowanej pozytywnie jako przestrzeń dialogu Kościoła ze światem sprzyja podniesienie rangi drogi piękna (łac. *via pulchritudinis*) jako zasady uprawiania teologii, komplementarnej wobec drogi prawdy (łac. *via veritatis*) i drogi miłości (łac. *via amoris*). Podstawę hermeneutyczną drogi piękna – owocującą w znacznym stopniu właśnie na obszarze kultury – przygotowała za pontyfikatu Jana Pawła II Papieska Rada do spraw Kultury³⁶, tworząc tym samym podstawy estetyki teologicznej oparte na autorytecie Stolicy Apostolskiej. Usankcjonowano w ten sposób intuicję Hansa Ursy von Balthasara³⁷, słusznie uznawanego za koryfeusza tej dyscypliny i metody badawczej. Odtąd tropienie śladów teokalii³⁸, kosmokalii i antropokalii pozwala ludziom zanurzonym we współczesną kulturę widzenia dostrzec piękno Boga i piękno świata, osiągające swój szczyt w pięknie człowieka, zwłaszcza Prawdziwego Człowieka – Jezusa Chrystusa.

Wśród negatywnie ocenianych kierunków rozwoju współczesnej kultury dominująca jest tendencja do dehumanizacji. W sensie ogólnym oznacza ona utratę cech i wartości ludzkich; powoduje odczłowieczenie relacji międzyludzkich. W sensie ścisłym dehumanizacja kulturowa oznacza zanikanie głębszych wartości humanistycznych w osobowości człowieka, w życiu społecznym i w konkretnych zjawiskach kulturowych. Ważnymi czynnikami wywołującymi ten proces są rozwój nowoczesnej techniki i cywilizacji przemysłowej oraz nasilająca się emancypacja kultury masowej, zagrażającej rozwojowi osobowemu i niosąca niebezpieczeństwo degradacji środowiska społeczno-kulturowego.

Dehumanizacja dotyczyć może człowieka, społeczeństwa, kultury czy stosunków pracy. Do najważniejszych źródeł i zarazem przejawów dehumanizacji należą:

³⁶ Dokument zatytułowany *Via pulchritudinis uprzywilejowaną drogą ewangelizacji i dialogu* wypracowała Papieska Rada do spraw Kultury po posiedzeniu plenarnym 26-28 marca 2006 roku. Zgodnie z tytułem omawia on pastoralne aspekty drogi piękna wykorzystywanej *ad extra* do celów nowej ewangelizacji i dialogu, sankcjonuje także kryteriologiczną wartość piękna na gruncie teologii systematycznej i teorii kultury. Jeden z wiodących referatów wygłosił podczas tego posiedzenia Rady abp Bruno Forte. Zob. B. F o r t e, *Teologia piękna a duszpasterstwo?*, tłum. A. Radziszewska, „Pastores” 2006, nr 3(32), s. 7-18 (ten zeszyt kwartalnika w całości poświęcono drogom piękna).

³⁷ Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1-3, tłum. J. Fenrychowa, L. Łysień, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2010-2011; t e n ż e, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. J. Bokwa, W drodze, Poznań 1998; *Select Bibliography of Hans Urs von Balthasar*, „Communio. International Catholic Review” 2(1975) nr 3, s. 220-227. Nadto w polskim tłumaczeniu ukazały się ważne dla niniejszego opracowania wypisy z tekstów von Balthasara: *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1965; *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Éditions du Dialogue, Paryż 1976; *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2000.

³⁸ Zob. K. K l a u z a, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

- a) komercjalizacja kultury i innych form działalności człowieka;
- b) instrumentalizacja postaw wobec pracy, zanikanie twórczego i osobistego stosunku do pracy;
- c) urzeczowienie stosunków międzyludzkich, degradacja ich osobowego charakteru;
- d) zagrażająca jednostkom anonimowość życia mimo stale wzrastającej współzależności podmiotów życia społecznego;
- e) odchodzenie od kryteriów etycznych przy wartościowaniu działań ludzi ku kryteriom pragmatycznym i utylitarnym;
- f) życie w lęku, że wytwory pracy ludzkiej zostaną obrócone w radykalny sposób przeciwko człowiekowi (alienacja);
- g) próby wykorzystywania rozwoju materialnego i techniczno-produkcyjnego do panowania nad innymi;
- h) utrwalanie się struktur prowadzących do nierównomiernego rozwoju gospodarczego i społecznego, tworzenie się struktur społecznych ograniczających przestrzeń rozwoju prawdziwego humanizmu³⁹.

Tę samą intuicję kulturową przekonująco wyraził w swoim wykładzie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II obecny przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Kultury, kard. Gianfranco Ravasi, mówiąc: „Można powiedzieć, że [...] zjawiska typowe dla nowoczesności są tylko imitacją prawdziwej transcendencji, deformacją tego, co boskie, wykrzywieniem autentycznego sacrum; jednak pozostaje poza wszelką wątpliwością fakt, że człowiek nowoczesny, nawet jeśli uwolniony od wątpliwości dzięki technice, pozostaje niespokojny, wypatrując tego co poza, i tego co inne [...]. Właśnie dlatego, kiedy zbliża się do autentycznej tajemnicy, ma trudności w obliczu jej transcendentnego wymiaru [...] nowocześni mężczyźni i kobiety czują się często zdezorientowani, kiedy wpatrują się w horyzont rzeczywistości «ostatecznych»”⁴⁰.

Diagnoza ta, wypowiedziana ustami jednego z najbliższych współpracowników Benedykta XVI, może skłonić do zastanowienia. Współczesna kultura rozdarta jest między zdeformowanymi obrazami sztuk opisujących sens istnienia ludzkiego a realną transcendencją osiągalną przez wiarę i kreatywność

³⁹ Zob. C. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Standruk, Lublin 1999; G. Dal Ferro, *Europa: od wielokulturowości do interkultury*, tłum. J. Merecki, „Społeczeństwo” 1999, nr 4, s. 747-767; M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Gutenberg-Print, Warszawa 1996; J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Znak, Kraków 1983 s. 20-24; D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2010.

⁴⁰ G. Ravasi, *Wcielenie i nowoczesność. Analiza kontrapunktu*, w: *Jego Eminencja Kardynał Gianfranco Ravasi Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2012, s. 55.

kulturową zdolną dokonać werbalizacji i wizualizacji tajemnicy człowieka w Bogu. W miarę zbliżania się do horyzontu rzeczywistości ostatecznych czy to przez nieuniknioną bliskość śmierci, czy przez znaki czasów ostatecznych, nabierają wartości i znaczenia znamiona kultury Ewangelii – Dobrej Nowiny złożonej w depozycie Kościoła i dzielonej ze światem przez misję i katechezę, wspierane mocą Ducha i znakami sakramentalnego działania transcendencji w historii. Dopiero taka kultura – opisana na kartach dokumentów Soboru Watykańskiego II jako Bosko-ludzka – może się okazać przystanią nadziei dla ludzkości dotkniętej samotnością i doświadczającej lęków w ulegającym dehumanizacji świecie.

Ks. Łukasz KAMYKOWSKI

WPLYW SOBOROWEJ ZACHĘTY DO EKUMENIZMU I KONTAKTÓW MIĘDZYRELIGIJNYCH NA ROZUMIENIE DIALOGU

Rozmowa Kościoła ze światem jawi się więc na kształt rozmowy lekarza z pacjentem, lekarza słuchającego najpierw z uwagą, co pacjentowi dolega i w jaki sposób można mu pomóc. Świat jest rzeczywistością fundamentalnie dobrą, jako owoc miłości Boga Stwórcy. Nie neguje się jego skażenia i zniewolenia przez zło (grzech), lecz wskazuje na ostateczną perspektywę zbawienia. W tej perspektywie dialog nabiera nowego sensu.

Jednym z najszerszej znanych i – od początku aż do dziś – najżywiej komentowanych owoców Soboru Watykańskiego II, jednym z najważniejszych kierunków jego oddziaływań na kulturę, było upowszechnienie idei dialogu jako właściwego sposobu układania relacji wzajemnych między społecznościami o określonym profilu wyznaniowym czy religijnym. Zaproponowana przez papieża Pawła VI i podjęta przez Sobór jako podstawa do określenia stosunku Kościoła do „świata”, idea ta już z tego powodu stała się przedmiotem modyfikacji. Bieg historii w drugiej połowie dwudziestego wieku i na początku wieku dwudziestego pierwszego nie sprzyjał spokojnej i pogłębionej refleksji nad pojęciami i ideami, które miały wyznaczać kierunki odnowy i rozwoju Kościoła w jego relacjach ze światem. Stało się raczej tak, że niektóre z nich wykorzystywano jako slogany i hasła „na czasie”, by promować sprawy wielkie i małe, niekoniecznie związane z myślą Ojców Soboru. Z perspektywy półwiecza widać, że część nieporozumień, jakie dziś odżywiają wokół zaangażowania Kościołów i wspólnot kościelnych w ekumenizm, a wielkich religii w dialog między sobą, wynika z braku pogłębionej refleksji nad znaczeniem pojęcia „dialog” i nad ethosem dialogu w kontekście relacji o charakterze religijnym.

Niniejszy artykuł – przez wskazanie na specyfikę rozumienia pojęcia „dialog” w głównych tekstach soborowych – ma na celu rozproszenie nieporozumień i pobudzenie do dalszej refleksji nad fenomenem i istotą dialogu, w który angażują się poprzez swych reprezentantów społeczności o charakterze religijnym. Oczywiście namysł nad sensem słów i wypowiedzi nie rozwiąże wszystkich trudności, ale może pomóc przynajmniej w zrozumieniu ich podłoża. Mały przegląd kluczowych dla tej kwestii tekstów z komentarzem wskazującym ukryte w nich trudności i pytania być może spotka się z zainteresowaniem czytelników. – Jakkolwiek niepopularna byłaby dziś filozofia, tylko ona może kompetentnie

rozjaśniać ludziom, co leży u podstaw ich zmartwień rodzących niespokojne pytania, a także, o co im – gruncie rzeczy – chodzi, gdy je stawiają.

EWOLUCJA POJĘCIA DIALOGU W KULTURZE DWUDZIESTEGO WIEKU

„Dialog” jest z pewnością jednym z pojęć, które wciąż domagają się takiego rozjaśnienia, tym bardziej że w ciągu zeszłego stulecia wyrosło ono z prostego określenia pewnej formy wyrażania myśli znanej od starożytności, związanej jeszcze pod koniec dziewiętnastego wieku jedynie z teorią literatury¹ na jedno z kluczowych haseł słowników filozoficznych, politologicznych, pedagogicznych, wreszcie także teologicznych². Uwieczniona przez Platona (a znana i w innych starożytnych kręgach kulturowych) forma prezentacji myśli została przejęta przez Ojców Kościoła. Służyła ona jednak przez wieki pojedynczym autorom do naświetlania przedmiotu refleksji z różnych punktów widzenia, przy czym nie było istotne, czy (na ile) postaci dialogujące w utworze literackim przedstawiały rzeczywiste poglądy rzeczywiście istniejących ludzi (różnych od autora tekstu)³.

Od początku dwudziestego wieku, w obliczu kryzysu świata zachodniego, którego tragicznym wyrazem stały się dwie wojny światowe i towarzyszące im rewolucje, przewroty oraz katastrofy ekonomiczne, idea dialogu zaczyna nabierać kluczowego znaczenia. W ramach wprowadzenia warto wskazać dwa obszary i zarazem etapy tego procesu.

W trakcie „wielkiej wojny” i zaraz po niej wśród myślicieli, którzy, przełamując kanony obowiązujących szkół, dają się w swych filozoficznych próbach zainspirować religii (żydowskiej lub chrześcijańskiej) i tekstem biblijnym, rodzi się filozofia dialogu⁴. U podstaw filozofii kładą oni namysł nad relacją

¹ W takim jedynie sensie zajmuje się dialogiem jeszcze *Lexikon für Theologie und Kirche* także w ostatnim swoim wydaniu. W słownikach i encyklopediach świeckich rozważane tu znaczenie słowa „dialog” pojawia się dopiero w drugiej połowie dwudziestego wieku, obok znaczenia odnoszącego się do formy literackiej. Znaczenie „forma literacka” jako jedyne podaje jeszcze na przykład Luigi Vigliani w haśle „Dialogo” w *Grande Dizionario Enciclopedico* (red. D. Scarella, G. Merlini, UTET, Torino 1956, t. 4, s. 566), znaczenie „dyskusji mającej na celu znalezienie platformy porozumienia” obecne jest natomiast w haśle „Dialogue” w słowniku *Petit Larousse Illustré* (Larousse, Paris 1980, s. 316).

² Zob. np. G. O’Collins SJ, E.G. Farrugia SJ, hasło „Dialog”, w: *Zwięzły słownik teologiczny*, tłum. J. Ożóg SJ, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuita, Kraków 1993, s. 60; por. T. Sikorski, hasło „Dialog”, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, s. 126.

³ Por. L. Malunowiczówna, hasło „Dialog literacki”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. zespol., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, s. 1291.

⁴ Zob. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990; E. Wołicka, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Znak, Kraków 1997.

między osobami w jej nieredukowalnej specyfice. Cechą charakterystyczną ich twórczości jest przeniesienie zasadniczej konotacji pojęcia dialogu ze świata fikcji literackiej w świat realnych relacji między osobami. Zarazem w obszarze relacji objętych tym pojęciem pojawia się Bóg; czasem wręcz to On i Jego relacje z człowiekiem stają się głównym modelem relacji określanej mianem „dialog”.

Drugim obszarem, na którym już po pierwszej, ale zwłaszcza po drugiej wojnie światowej rodzi się paląca potrzeba zastosowania kategorii dialogu, są stosunki międzynarodowe. W obliczu realnego zagrożenia trzecim konfliktem – wskutek możliwości zastosowania techniki wojennej siejącej zniszczenie o niespotykanym dotąd zasięgu – po raz pierwszy pojawia się na horyzoncie groźba zagłady ludzkości jako takiej. Wobec powstania dwóch mocarstwowych bloków straszących się nawzajem zastosowaniem takiej techniki, jako jedyna droga wyjścia, ocalenia kultury, a nawet biologicznego istnienia ludzkości jawi się dialog o charakterze politycznym, którego celem jest zachowanie pokoju zbudowanego ponad podziałami na rozsądnych i trwałych podstawach. W tak rozumianym dialogu stronami nie są już osoby, lecz wielkie systemy polityczne, ekonomiczne, społeczne. Bóg jako bezpośredni partner znika, pojawia się natomiast kwestia „zbawienia” świata w najbardziej podstawowym znaczeniu – jego przetrwania.

Wejście pojęcia dialogu do terminologii kościelnej i teologicznej w drugiej połowie dwudziestego wieku ma w tle oba te obszary przekształceń jego znaczenia⁵.

POJĘCIE DIALOGU W ENCYKLICE „ECCLESIAM SUAM” PAWŁA VI

Nie można zrozumieć soborowego podejścia do kwestii dialogu bez przywołania inspirującej roli, jaką odegrała pierwsza encyklika papieża Pawła VI. Ogłosił ją latem, 6 sierpnia 1964 roku, w okresie między drugą a trzecią z czterech sesji plenarnych Soboru. Encyklika ta stanowi oficjalny list Papieża do biskupów świata, będących w tym czasie uczestnikami soboru powszechnego. Sobór ten zwołał poprzednik Pawła VI, bł. Jan XXIII, który jesienią 1962 roku zdołał przed śmiercią pokierować obradami pierwszej sesji. Obrady sesji drugiej, jesienią roku 1963, były burzliwe i nie doprowadziły do opracowania żadnego dokumentu. Nowo wybrany Papież przysłuchiwał się im, po czym

⁵ Zob. J.F. S i x, *Od «Syllabusa» do dialogu*, tłum. K. Dembińska, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1972; Ł. K a m y k o w s k i, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003.

postanowił ogłosić własny dokument, zawierający sugestie dotyczące zawężenia tematyki dalszych prac Soboru, jej uporządkowania i ukierunkowania. Poświęcona temu encyklika *Ecclesiam suam*⁶ została podzielona na trzy części, z których pierwsza podejmuje temat istoty (tajemnicy, misterium) Kościoła, druga wskazuje na konieczność odnowy praktyki kościelnej w zgodzie z głębszym rozumieniem natury Kościoła, wreszcie trzecia próbuje określić właściwą relację między Kościołem a „światem”. Paweł VI proponuje ujęcie tej relacji w kategoriach dialogu (łac. colloquium): „Kościół powinien nawiązać dialog [łac. in colloquium veniendum est] ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa orędzia i dialogu [łac. colloquii]” (*Ecclesiam suam*, nr 65).

Już to pierwsze w dokumencie zdanie zawierające ideę „colloquium”, w którym – po wprowadzeniu w temat – Papież postuluje ujęcie relacji Kościoła do świata jako rozmowy, dialogu, wskazuje jasno na intencję, która go do tego pobudza. Cały Kościół ma przyjąć niejako postać „słowa orędzia i dialogu”. Zestawienie tych określeń uwidacznia kontrast, zarysowany już wcześniej w encyklice, między postawą statyczną, wsobną Kościoła, który zadawała się trwaniem i radowaniem się z posiadanych skarbów wiary, a postawą otwarcia, wyjścia na zewnątrz, ukazania i przekazania otrzymanych od Boga darów, dzielenia się nimi. Idea dialogu pojawia się zatem w kontekście ewangelizacji, akcent położony jest na mówienie, przekaz. Przywołanie (jako trzeciej) idei roz-mowy jest dopełnieniem myśli o mowie (słowie). Rozmowa jednak to skrzyżowanie dwóch mów; rozmowa zakłada słuchanie. Czy jest na nie miejsce w koncepcji dialogu zaproponowanej przez Pawła VI?

Dla lepszego zrozumienia odpowiedzi na to pytanie warto najpierw uświadomić sobie, jak w świetle dokumentu przedstawiają się partnerzy tego dialogu. Kościół jest tym, który (bez swej zasługi) wie, rozumie, ma w nadmiarze Słowo – mądrość potrzebną światu. A świat? Świat ukazany jest jako nie-Kościół, jako podmiot od Kościoła całkowicie różny i – z powołaniem się na Ewangelię – opisany w ciemnych barwach. Ewangelia bowiem – zdaniem Pawła VI – uczy nas przede wszystkim o tym, że świat różni się od wzorca, jaki przedstawił mu Chrystus (por. tamże, nr 58); gdy mówi o świecie, „to [...] albo o społeczności ludzi stojących z dala od światła wiary i daru łaski, albo o wspólnotcie ludzkiej, która chełpi się w przekonaniu, że znajduje się w jak najlepszym położeniu, ponieważ uważa, że własne jej siły wystarczają jej do

⁶ Zob. „Acta Apostolicae Sedis” 56(1964) nr 10 (z 26 VIII 1964), s. 609-659. Przekład polski dokumentu ukazał się w opublikowanej osobno broszurze, opisanej przez wydawcę jako „nadbitka z 56-57 numeru «Chrześcijanina w Świecie»” (Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1978). Przytaczane polskie wydanie stosuje numerację paragrafów, której brak w oryginale łacińskim. Dla ułatwienia podajemy ją po tekstach cytowanych.

osiągnięcia pełnego, trwałego i owocnego dobrobytu, albo o ludziach, którzy sądząc, że ich sprawy znajdują się w najgorszym stanie, całkowicie upadają na duchu i twierdzą stanowczo, że ich wady, ich niemoc, ich duchowe choroby są nie tylko konieczne i nieuleczalne, lecz także godne pożądania jako niezaprzeczalne pewne objawy ich wolności i prawdziwego ich pochodzenia” (tamże, nr 59).

Czy jest sens słuchać tak rozumianego świata, tkwiącego w błędzie co do swego stanu, pełnego pychy i fałszywego samozadowolenia? Owszem. A nawet – zdaniem Papieża – od wysłuchania go trzeba zacząć. Wskazuje też model tego typu rozmowy: „Albowiem nie inaczej postępuje lekarz, który znając niebezpieczeństwa choroby, unika wprawdzie zakażenia siebie i innych, lecz równocześnie pilnie zabiega o wyleczenie chorych, tak i Kościół nie tylko nie sądzi, że okazane mu przez najlepszego Boga miłosierdzie zostało przeznaczone dla jego własnej korzyści [łac. *per sui solius commodum*], ani też nie uważa, że wobec własnego wspaniałego stanu – należy zaniedbywać tych, którzy do tego stanu nie należą, lecz właśnie dlatego, że sam otrzymał zbawienie, tym większą życzliwością i gorętszą miłością [łac. *propensioem voluntatem amoremque vehementiorem*] otacza zarówno tych, którzy są blisko, jak i tych, do których może się zbliżyć poprzez wysiłek zmierzający do umożliwienia wszystkim uczestnictwa w zbawieniu” (tamże, nr 63).

Rozmowa Kościoła ze światem jawi się więc na kształt rozmowy lekarza z pacjentem, lekarza słuchającego najpierw z uwagą, co pacjentowi dolega i w jaki sposób można mu pomóc. Tym obrazem Paweł VI zachęca do odwagi w nawiązywaniu kontaktów ze skażonym błędami światem i przeciwstawia się zarzutom o uleganie w dialogu obcym wpływom. Taki model nie kłóci się też z szukaniem teologicznego prawzoru dialogu w relacji Boga do świata: „Ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi, przerwany po nieszczęsnym upadku Adama, został potem wznawiany w późniejszych epokach. W rzeczy samej dzieje zbawienia ludzkiego świadczą o tym długotrwałym i różnorodnym dialogu, który Bóg w sposób przedziwny z ludźmi nawiązuje i w rozmaity sposób dalej prowadzi. W tym jak gdyby obcowaniu Chrystusa z ludźmi⁷ Bóg objawia coś o Sobie, o tajemnicy swego życia, mianowicie o swej istocie jedynej w trzech Osobach” (tamże, nr 70).

Podjęta na nowo po upadku Adama rozmowa Boga z ludzkością jest próbą zaproponowania jej ponownie i pomimo wszystko uczestnictwa w Jego Boskim życiu. Kościół ma służyć Bogu jako narzędzie w tak właśnie rozumianym dialogu. Stąd wyprowadza Paweł VI konieczne ze strony Kościoła cechy dialogu: przede wszystkim „*aequitas*” (polski przekład wprowadził tu termin „jasność”). Z kontekstu wynika, że chodzi nie tylko o bezstronność, ale o przy-

⁷ Tu dokument przywołuje starotestamentową Księgę Barucha (3, 38).

stępną zrozumiałość i piękno wypowiedzi. Dalej wymienia Papież „lenitas” – łagodność przeciwstawiającą się polemicznej uszczypliwości, wyniosłości, zadrażnianiu. Wskazuje też na zaufanie (łac. „fiducia”) do dobrej woli partnera i budzenie zaufania do siebie w klimacie zaproponowanej przyjaźni, wreszcie mówi o roztropności (łac. „prudencia”) koniecznej do właściwego traktowania konkretnego rozmówcy. To długie rozważanie cnót ludzi angażujących się w dialog podsumowuje w sposób następujący: „W dialogu prowadzonym w ten sposób prawda łączy się z miłością [łac. veritas cum caritate], a zrozumienie z ukochaniem [łac. intelligentia cum amore]” (tamże, nr 82).

Warto przy tej okazji odnotować, po pierwsze, że – w myśli Pawła VI – pozytywne odniesienie do dialogu, zachęta do niego wiąże się z budowaniem etycznych wymagań: nie każde wspólne gadanie zasługuje na miano dialogu (w sensie colloquium). Dialog ma miejsce tam, gdzie prawda łączy się z miłością. Po drugie zaś widać – choć sam Papież tego nie akcentuje – że proponowany przez niego dialog Kościoła ze światem w praktyce oznacza rozmowy konkretnych ludzi o określonych przymiotach i określonym wzajemnym nastawieniu. Dlatego Papież może postawić problem dostosowania dialogu do wyspecyfikowanych grup jego adresatów. W ten sposób daje Soborowi możliwość zobaczenia we wspólnym kluczu problemów, z którymi już się zaczął mierzyć od początku: ekumenizmu wśród wyznawców Chrystusa i określenia stosunku do innych religii, a zwłaszcza do Żydów.

W ostatnich akapitach dokumentu Paweł VI wyróżnia jakby cztery koncentryczne kręgi uczestników dialogu. Odpowiadając na zarzut zbyt dużego entuzjazmu i nieliczenia się z rzeczywistym stosunkiem świata do Kościoła, pisze: „Znamy dobrze rzeczywiste warunki, w jakich ona [społeczność ludzka – Ł.K.] się znajduje. Aby zaś ująć je syntetycznie, możemy wśród nich, jak się zdaje, wyróżnić pewne typy, jak gdyby koncentryczne koła, posiadające wspólny środek [łac. quasi orbes circum centrum ductos], w których umieściła Nas ręka Boża” (tamże, nr 96).

Chcąc dokonać rozróżnień wewnątrz „świata”, autor encykliki zmienia perspektywę: Kościół nie stoi już naprzeciw świata, lecz znajduje się w jego środku, otoczony kręgami ludzi – od najbliższych do najdalszych. Tę „odległość” mierzy przy tym Papież ich stosunkiem do Boga, a swe rozważanie zaczyna od kręgu najszerzego i jemu poświęca najwięcej uwagi. W tym kręgu bowiem mieści się zjawisko ateizmu, który (zwłaszcza w postaci ideologii komunistycznej) wyrasta w tamtej epoce na problem najpoważniejszy, także na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych i bezpieczeństwa światowego. Dialog z tym kręgiem – wierzy Paweł VI – jest jednak możliwy. Przecież Kościół łączy z nim wspólne człowieczeństwo. Drugim, bliższym kręgiem jest z tej perspektywy grono ludzi religijnych, zwłaszcza oddających cześć jednemu Bogu. Trzeci krąg obejmuje tych, którzy „nazwę swoją wzięli od

Chrystusa”. Dialog z tym kręgiem i jego zasadność były jednym z problemów, które stanęły przed Soborem w związku z krokami, które zostały w tym kierunku czynione już od końca dziewiętnastego wieku, lecz wciąż budziły w Kościele Katolickim⁸ zastrzeżenia⁹. Na koniec, w krótkim akapicie, Paweł VI wspomina czwarty, najbliższy krąg dialogu: „Extremum, colloquium nostrum ad filios pertinet, qui in domo Dei sunt, hoc est in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, cuius Romana Ecclesia est mater et caput. O quam velimus domesticum huiusmodi colloquium et plenitudine fidei, et sanctis operibus oblectari! Quam crebrum et familiare illud esse velimus! Quam patens apertumque omnibus veritatibus, omnibus virtutibus, omnibusque animi bonis, quibus christianae hereditas doctrinae continetur! Quam sincerum, idemque ingenua pietate incitatum! Quam promptum ad varias nostri huius temporis hominum voces audiendas! Quam aptum postremo ad catholicos homines plane bonos efficiendos, prudentes, liberos, aequabiles, fortes!” („Na koniec nasz dialog kieruje się ku synom, będącym w domu Bożym, to jest w jednym, świętym [katolickim¹⁰] i apostołskim Kościele [łac. in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica], którego Kościół Rzymski jest «matką i głową». Jakże byśmy chcieli, ażeby taką rodzinną rozmowę cechowała pełnia wiary, miłości [łac. caritate] oraz dobrych uczynków[!]”¹¹. Jak bardzo pragniemy, żeby była częsta i zażyła [łac. familiarem][!] Żeby była na oścież otwarta na wszystkie prawdy, wszystkie cnoty i wszystkie duchowe dobra, zawarte w dziedzictwie chrześcijańskiej nauki[!] Żeby była szczera, a zarazem znajdowała podjętę w rzetelnej pobożności[!] Ogromnie skora do wysłuchiwanie przeróżnych głosów współczesnych nam ludzi[!] I wreszcie tak przydatna do urobienia katolików na ludzi na wskroś dobrych, rozważnych, wolnych, zrównoważonych i mężnych [łac. bonos, prudentes, liberos, aequabiles, fortes][!]” (tamże, nr 113).

Żarliwa eksklamacja Papieża, do której sedna jeszcze wrócimy, w dalszym rozwoju teorii i praktyki dialogu pozostała w cieniu. Nie zaowocowała – w przeciwieństwie do poprzednich trzech „kręgów” – powstaniem trwałych

⁸ Świadomie rozróżniam w pisowni (i formalnie) „Kościół Katolicki” jako określony wyznaniowo Kościół, który widzi w biskupie Rzymu ośrodek swej jedności i najwyższego zwierzchnika, i „Kościół katolicki” jako Kościół, któremu przysługuje cecha katolickości. Inaczej trudno byłoby (na przykład) zapisać tezę, że Kościół katolicki trwa przez wieki w Kościele Katolickim.

⁹ Zob. P i u s XI, Encyklika *Mortalium animos*, „Acta Apostolicae Sedis” 20(1928), s. 5-16. Por. omówienie tej encykliki w pracy G. Bauma OSA *W stronę jedności* (tłum. A. Morawska, Znak, Kraków 1964, s. 37-39; 42-43); por. też: S. N a g y, *Kościół na drogach jedności*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985, s. 79-87.

¹⁰ Dodatek w nawiasie kwadratowym – za tekstem oryginału. To „znamię” Kościoła, wyznawane w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim, cytowanym w dokumencie, zostało w polskim przekładzie encykliki pominięte.

¹¹ W miejsce kropek wprowadzam – za tekstem oryginału – wykrzykniki dla podkreślenia gorącej formy tego orędzia.

struktur w Kościele na szczęblu Stolicy Apostolskiej. Sobór nie nawiązał też do niej w odrębnym dokumencie.

IDEA DIALOGU W KONSTYTUCJI „GAUDIUM ET SPES”

Nie znaczy to jednak, że wezwanie papieskie w ogóle pozostało na Soborze bez echa. Najwyraźniejszą odpowiedź na propozycje trzeciej części encykliki *Ecclesiam suam* znajdziemy w najobszerniejszym i najdłużej dyskutowanym dokumencie Soboru, który za główny przedmiot ma właśnie relację Kościoła do świata. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nie tylko teoretycznie rozwija opis tej relacji jako dialogu, ale sama próbuje być w nim niejako pierwszym krokiem. Widać to już w adresie dokumentu, w którym Ojcowie Soboru zwracają się nie tylko do „synów Kościoła”, nie tylko nawet do wszystkich chrześcijan (łac. omnesque Christi nomen invocantes), lecz do wszystkich ludzi z zamiarem wyjaśnienia im, jak Kościół pojmuje swą obecność i działalność w aktualnym świecie.

Konstytucja składa się ze wstępu (zob. nr 1-3), wykładu wstępnego „Sytuacja człowieka w świecie współczesnym” (zob. nr 4-10), dwóch części, z których pierwsza zawiera próbę ogólnego ujęcia relacji Kościoła i ludzkości (zob. nr 11-45), a druga – próbę odniesienia się do niektórych „ważniejszych problemów” (zob. nr 46-90), oraz podsumowania (zob. nr 91-93). To właśnie wstęp i zakończenie ukazują najogólniej, jak Sobór zrozumiał i podjął wezwanie Pawła VI do dialogu ze światem.

Generalnie jest to idea, którą znamy już z *Ecclesiam suam*: lekarz wsłuchuje się w chore serce pacjenta, uważny na jego wyrażone i niewyrażone żale i bóle, by postawić diagnozę i pomóc rozwiązać problemy. Kieruje się świadomością przechowywania depozytu prawdy, która jest światu potrzebna, i miłością, dzięki której chce dzielić się posiadany dobrem. Kościół naśladuje w tym i przedłuża dzieło samego Jezusa Chrystusa, ostatecznie wypełniając zamiar Boga Ojca. Rodzaj ludzki – zdaniem autorów dokumentu – choć pełen podziwu dla swych dokonań, zdradza objawy niepokoju co do przyszłego rozwoju świata i stawia podstawowe pytania o swoją rolę i miejsce w całości wszechświata. W tym kontekście pada słowo „colloquium”: „Dlatego Sobór, zaświadczyjąc i ukazując wiarę całego Ludu Bożego, zjednoczonego przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać całej rodzinie ludzkiej, do której jest włączony, swojej solidarności, szacunku i miłości [łac. observantiam ac dilectionem], jak tylko inicjując z nią dialog [łac. colloquium] na temat tego rodzaju różnorodnych problemów, przynosząc światło wydobyte z Ewangelii i dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawiennych sił, które sam Kościół kierowany przez Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba

ludzka bowiem powinna być zbawiona, a społeczeństwo ludzkie odnowione” (*Gaudium et spes*, nr 3).

Jest zatem dialog wyrazem miłości i troski, jaką żywi Kościół wobec świata, sposobem, by dzielić się światłem Ewangelii i mocą otrzymaną od Chrystusa, wychodząc od problemów, które dręczą świat, z myślą o zbawieniu człowieka i odnowie świata. Taka też jest struktura dokumentu: od przedstawienia wizji człowieka i jego kondycji (w wykładzie wprowadzającym), ludzkich problemów (bardziej ogólnych i zasadniczych – w rozdziale pierwszym; bardziej szczegółowych – w drugim) do ukazania odpowiedzi wypracowanej w Kościele w oparciu o przesłanki wiary. Sam dokument jest więc dialogiczny w sensie literackim; do zbadania pozostaje, na ile część opisowa prowadzi do rzeczywistego dialogu z przedstawicielami „świata”.

Tu jednak wypada zauważyć w konstytucji wyraźną modyfikację i rozwińnięcie rozumienia terminu „świat” w stosunku do encykliki *Ecclesiam suam* – dzięki nim w *Gaudium et spes* nie ma wskazanej wyżej trudności w ujmowaniu wzajemnej relacji Kościoła i świata. Od początku jest jasne, że Kościół i świat nie są rzeczywistościami rozłącznymi. Społeczność uczniów Chrystusa, choć zespolona w Kościół innymi więzami niż społeczności świeckie, składa się z tych samych ludzi, którym – w związku z tym – nie są obce „radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych” (tamże, nr 1). Skoro tak, to nie można świata, obejmującego również członków Kościoła, przedstawiać wyłącznie negatywnie. W istocie wizja świata (ludzkości) jest bardziej złożona: „Ma on [Sobór] więc przed oczami świat ludzki, czyli całą rodzinę ludzką wraz z całokształtem rzeczywistości, wśród której ona żyje; świat, widownię dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością [łac. *industria*], klęskami i zwycięstwami; świat, który jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu [łac. *sub peccati quidem servitute positum*¹²], lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość” (tamże, nr 2).

Tak ujęty świat jest rzeczywistością fundamentalnie dobrą, jako owoc miłości Boga Stwórcy. Nie neguje się jego skażenia i zniewolenia przez zło (grzech), lecz wskazuje na ostateczną perspektywę zbawienia. W tej perspektywie dialog nabiera nowego sensu, jednocześnie wszakże rodzą się przynajmniej dwa pytania, które nie są tak widoczne, gdy naprzeciw siebie widzi się dwa abstrakty: Kościół i świat.

¹² W oryginale źródłem tak stworzenia i zachowania, jak i „popadnięcia w niewolę grzechu” jest miłość Stwórcy.

We wprowadzeniu do *Gaudium et spes* jest to raczej dialog uczniów Chrystusa „w świecie” niż „ze światem”. Rozmawiają ludzie z ludźmi. Wszyscy uczestniczą w tej samej dramatycznej historii i przeżywają ją podobnie.

Przy takim spojrzeniu na dialog i jego partnerów nie da się uciec od pytania o określenie relacji między podmiotami konkretnego dialogu a społecznością, którą w nim reprezentują. Ponadto – skoro partner reprezentujący „świat” nie jest wyłącznie czy przede wszystkim „skażony” ani „zepsuty” – rodzi się wątpliwość, czy model lekarza i pacjenta jest w stanie adekwatnie opisać relację dialogu Kościoła ze światem. Może przynajmniej należałoby go uzupełnić innym, komplementarnym? Częściowej odpowiedzi na to pytanie udzielają już dalsze fragmenty *Gaudium et spes* – inne elementy znajdziemy w pozostałych dokumentach Soboru poświęconych zagadnieniu dialogu.

Zakończenie *Gaudium et spes* składa się z trzech punktów. Pierwszy poświęca tematykę szczegółową dokumentu do rozpracowania Kościołom partykularnym (zob. nr 91), a ostatni odsłania perspektywę ostateczną posługi Kościoła wobec świata, wskazując na miłość budzącą w ludziach na całym świecie nadzieję, że kiedyś zostaną „wreszcie przyjęci w pokoju i największej szczęśliwości do ojczyzny, która jaśniej chwala Pana” (tamże, nr 93). W paragrafie środkowym natomiast, ukazującym metodę owej posługi, na pierwszy plan powraca temat dialogu (zob. tamże, nr 94)¹³. Ponownie widać tu podjęcie sugestii Pawła VI, ale i dalsze przetworzenie jego koncepcji. Wynika ono z pogłębionego zrozumienia relacji Kościoła i świata, które zarysowano we wstępie konstytucji. Z tym światem Kościół ma współpracować twórczo w dziele, które od początku Bóg zlecił ludzkości, tak aby je kierować ku pełni przez Niego zamierzonej i ostatecznie podarowanej. Dlatego chce On, „abyśmy we wszystkich ludziach rozpoznali Chrystusa jako brata i skutecznie miłowali, tak słowem, jak i czynem, dając w ten sposób świadectwo Prawdzie i udzielając innym misterium miłości Ojca niebieskiego” (tamże, nr 93). Trzeba dzielić się ze światem umiejętnością wzajemnej miłości. Świadectwo Prawdzie – podstawowa misja Kościoła – dokonuje się czynem, nie tylko słowem, i ma prowadzić do jedności i braterstwa w Duchu. W taki kontekst wpisuje się teraz dialog, który leży w sercu posłannictwa Kościoła: „Kościół na mocy swojej misji oświecenia całego świata orędziem ewangelicznym i jednoczenia [łac. *coadunare*] w jednym Duchu wszystkich ludzi wszystkich narodów, ras czy kultur, staje się znakiem tego braterstwa, które umożliwia i umacnia szczerzy dialog” (tamże, nr 92).

Powraca myśl o koncentrycznych kręgach dialogu, ale ich omówienie (czy raczej zasygnalizowanie) układa się teraz w odwrotny ciąg logiczny. Jeśli Kościół ma stać się dla wszystkich świadkiem jedności, to najpierw trzeba

¹³ Paragraf nosi tytuł: „Dialog między wszystkimi ludźmi”.

wpracować dialog wewnątrz Kościoła: „Wymaga to jednak od nas, byśmy, zwłaszcza w samym Kościele, pielęgnowali wzajemny szacunek, poszanowanie i zgodę, uznając wszelkie uprawnione różnicowanie w celu utrwalania coraz owocniejszego dialogu [łac. colloquium] między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, czy byłiby to pasterze, czy też inni wierni. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to, co ich dzieli: niechaj w sprawach koniecznych panuje jedność, w wątpliwych – wolność, we wszystkich zaś miłość [łac. caritas]” (tamże).

Nie wystarczy poprzestać na inwokacji i życzeniu Pawła VI, by wszyscy w Kościele ze wszystkimi umieli rozmawiać o sprawach duchowych w sposób przystępny i jasny. Trzeba wewnątrz jednego ludu Bożego przełamać bariery tworzące brak zrozumienia – tekst wskazuje jako przykład rozdźwięk między duchownymi i świeckimi. Trzeba pokazać jedność nieniwelującą różnorodności i budowaną przez miłość. Dopiero na tej podstawie dokument rozszerza krąg rozmowy braterskiej na szersze kręgi: innych uczniów Chrystusa „nie żyjących jeszcze z nami w pełnej łączności i ich wspólnoty, z którymi jednak jesteście złączeni wyznawaniem Ojca i Syna, i Ducha Świętego oraz węzłem miłości” (tamże, nr 92), na wyznawców innych religii „którzy uznają Boga i w swoich tradycjach zachowują cenne elementy religijne i ludzkie” (tamże), wreszcie (przynajmniej w formie pragnienia) na wszystkich innych ludzi, nie wykluczając nikogo, „ani tych, którzy rozwijają wspaniałe dobra ducha ludzkiego [łac. praeclara animi humani bona colunt], ale jeszcze nie uznają jego Twórcy, ani tych, którzy przeciwni są Kościołowi i w różny sposób go prześladują” (tamże). W każdym przypadku chodzi przy tym o perspektywę wspólnego dzieła przy budowie świata (łac. ad aedificandum mundum), powierzonego wszystkim przez Boga, z odwołaniem się do Jego woli.

Tak widziany dialog jest więc przede wszystkim dialogiem ludzi z ludźmi, wszystkich ze wszystkimi, gdzie tylko to możliwe. Sprawa reprezentowania schodzi na dalszy plan wobec powszechnego braterstwa wynikającego z powszechnego ojcostwa Boga. Tym bardziej, że przedmiot rozmowy jest praktyczny i wspólny rodzajowi ludzkiemu – mądre (zgodne z Bożym zamysłem) kierowanie sprawami świata.

Wraca zatem pytanie o model owego dialogu. Trzeba tu wrócić do samego serca dokumentu – na pogranicze dwóch rozdziałów jego pierwszej części (zob. nr 22-24). Są to teksty, których pełne znaczenie odkrył dla Kościoła i świata dopiero bł. Jan Paweł II, wracając do nich wielokrotnie w czasie swego pontyfikatu (co mogłoby stanowić przedmiot odrębnego studium). Kreśli w nich Sobór swoją wizję człowieka, który może w pełni zrozumieć sam siebie dopiero w świetle Chrystusa – nowego Adama (zob. nr 22), a swą społeczną naturę – w świetle tajemnicy Boga Trójjedynego (zob. nr 24). Powołanie do dialogu wpisuje się ostatecznie w tę rzeczywistość (zob. nr 23).

Kończąc rozdział „Godność osoby ludzkiej”, po rozważeniu zjawiska ateizmu (zob. nr 19-21) Ojcowie Soboru przedstawiają Chrystusa jako nowego Człowieka. Proponują Go jako wzór kształtowania własnego człowieczeństwa przede wszystkim wiernym Kościoła, wezwanym do stawienia czoła śmierci w nadziei na udział w Chrystusowym powstaniu z martwych; dodają jednak: „Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska. Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim [łac. cunctis] daje możliwość uczestniczenia [łac. ut consocietur] w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób” (tamże, nr 22). Stwarza to perspektywę patrzenia na wszystkich ludzi z wielkim szacunkiem i uwagą – także w perspektywie religijnej. W nich również może działać Duch Święty, o ile otwierają się na to działanie (w sposób wiadomy ostatecznie tylko Bogu).

Przechodząc z kolei do rozdziału „Wspólnota ludzka”, autorzy dokumentu – po wskazaniu zewnętrznych okoliczności wymuszających w dzisiejszym świecie pomnożenie kontaktów między ludźmi – wyjaśniają, że prawdziwy dialog potrzebuje głębszej podstawy: „Braterski dialog ludzi [łac. fraternum hominum colloquium] dokonuje się jednak [łac. perficitur] nie przez postępowanie [łac. progressibus¹⁴], lecz głębiej, we wspólnocie osób [łac. in personarum communitate], która wymaga wzajemnego poszanowania ich pełnej godności duchowej” (tamże, nr 23). Ostatecznie wskazują fundament owej głębszej jedności między ludźmi, odwołując się w oryginalny sposób do biblijnej nauki o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1, 27) i łącząc ją z modlitwą Jezusa o jedność wszystkich, którzy będą wierzyć: „Pan Jezus, kiedy prosi Ojca, aby «wszyscy stanowili jedno, [...] tak jak My jedno stanowimy» (J 17, 21n), i otwiera niedostępne ludzkiemu rozumowi perspektywy, ukazuje pewne podobieństwo pomiędzy jednością [łac. unionem] Osób Boskich a jednością [łac. unionem] dzieci Bożych w prawdzie i miłości. Podobieństwo to ujawnia, że człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego” (tamże, nr 24).

Jedność między ludźmi, o którą – według Ewangelii Janowej – prosi Ojca Jezus, jest odwzorowaniem („obrazem i podobieństwem”) jedności Osób Boskich a zatem jest jednością w miłości, jest wzajemnym darem. Człowiek może siebie w pełni „odnaleźć” tylko poprzez taki dar z siebie.

¹⁴ W oryginale posłużono się liczbą mnogą słowa „postępowanie” – co nie daje wrażenia zmitologizowanej wiary w postępowanie.

Te myśli, wyrażone przez Sobór w ostatnim uchwalonym dokumencie (który został przyjęty 7 grudnia 1965 roku, w przeddzień uroczystego zamknięcia obrad), ale odkrywane w głębi ich znaczenia dopiero po latach, ukazują perspektywę dialogu jako wzajemnego, partnerskiego obdarowania, dzięki któremu wszyscy uczestnicy mogą w pełni „odnaleźć siebie” w miłości, która rozgrywa się na płaszczyźnie poznania – o ile szczerze pragną dzielić się poznana prawdą jak darem. Ponieważ jest to uczestnictwo w życiu Boga, nie może ograniczać się ono do jakiejś tylko warstwy poznania, a w szczególności musi obejmować całą sferę religijną.

ZASTOSOWANIE W „UNITATIS REDINTEGRATIO” I „NOSTRA AETATE”

Na historycznej percepcji soborowej idei dialogu zaważył jednak głównie dokument uchwalony już rok wcześniej (21 listopada 1964 roku), oparty na kilkudziesięcioletniej praktyce (w pewnym momencie zakazanej przez Kościół Katolicki) rozmów ekumenicznych. Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* tak mocno wrył się w świadomość (nie tylko kościelną) tamtej epoki¹⁵, że niemal utożsamiano dialog z ekumenizmem. Nie było to oczywiście zamierzone przez Ojców Soboru, ale skutki tej asocjacji myślowej widoczne są w kulturze do dziś.

Dekret jasno określa ruch ekumeniczny: „Przez «ruch ekumeniczny» rozumie się działania i przedsięwzięcia podejmowane i stosownie do różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili, ustanawiane w celu wspierania jedności chrześcijan” (*Unitatis redintegratio*, nr 4). Ruch ten dotyczy sprawy jedności chrześcijan (różnych wyznań), a obejmuje różnego typu działania i przedsięwzięcia mające na celu pełne pojednanie. Obejmuje modlitwę (także wspólną) chrześcijan różnych wyznań o dar jedności, nawrócenie i gorliwsze życie chrześcijańskie, współpracę w różnych dziedzinach. Wśród działań ekumenicznych ważne miejsce zajmuje – oczywiście – dialog ekspertów na temat doktryny wiary przyjmowanej przez Kościoły chrześcijańskie i wspólnoty o podobnym charakterze. Sobór opisuje go jako: „«dialog» podjęty między biegłymi i odpowiednio wykształconymi ekspertami, prowadzony na zorganizowanych w duchu religijnym spotkaniach chrześcijan z różnych Kościołów lub Wspólnot” (tamże) i dodaje, że „podczas owego dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i przejrzyście przedstawia jej szczególne znamiona. Przez taki bowiem dialog wszyscy uzyskują bliższe prawdy poznanie nauki i życia obu Wspólnot oraz sprawiedliwszą ich ocenę” (tamże).

¹⁵ Zob. S. M o y s a SJ, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Pallottinum, Poznań 1967, s. 299-307.

W sformułowaniu tym samo słowo „dialog” ujęte zostało w cudzysłów. Widać, że wchodzi ono dopiero w obieg w kościelnej łacinie epoki, natomiast jest już używane w kręgach ekumenistów. Z naszego punktu widzenia istotne znaczenie ma to, że w tym dokumencie jasno określono charakter i cel rozmów objętych terminem „dialog”. Są to rozmowy dwustronne odpowiednio przygotowanych teologów mające jako cel bezpośredni wzajemne zapoznanie się z autentyczną nauką stron na tematy wiary i właściwą jej ocenę. „Należy poznawać ducha braci odłączonych” (tamże, nr 9) – uczy dokument i kładzie nacisk w pierwszym rzędzie na rzetelne studium i lepszą znajomość „doktryny i historii, duchowego i liturgicznego życia, psychologii religii i kultury właściwej braciom” (tamże). Dodaje jednak zaraz, że temu celowi bardzo służą (łac. multum iuvant) spotkania organizowane przez obie strony „z zamiarem omówienia zagadnień teologicznych, podczas których każdy mógłby dyskutować jak równy z równym [łac. ubi unusquisque par cum pari agat]” (tamże). Zostaje więc wyraźnie podkreślone partnerstwo uczestników na zasadzie równości w dialogu dotyczącym kwestii teologicznych, choć z dołączonym zaraz zastrzeżeniem: „Byleby tylko uczestnicy tych spotkań, działający pod kierunkiem biskupów, byli naprawdę znawcami przedmiotu” (tamże). Jest to oczywiście zastrzeżenie gwarantujące poziom rozmów, ale stawia też ono w pełnym świetle ich charakter – dialog reprezentantów, którzy nie występują tylko we własnym imieniu, lecz zapoznają ze stanowiskiem wysyłającej ich społeczności wyznaniowej, a sami lepiej poznają stanowisko społeczności reprezentowanej przez rozmówców z drugiej strony. „Przez taki dialog ujawni się wyraźniej rzeczywisty stan Kościoła katolickiego. Na tej drodze da się lepiej poznać poglądy braci odłączonych i w odpowiedniejszy sposób wyłożyć im naszą wiarę” (tamże).

Sobór stanowi, żeby tak pojętym rozmowom z braćmi nie stawiać więcej przeszkód (łac. nullatenus obstaculum fieri debet dialogo cum fratribus), i ukazuje także dalszą perspektywę pełniejszego, wspólnego zgłębienia tajemnic wiary. Bez fałszywego irenizmu, ale ze świadomością porządku czy „hierarchii” wyznawanych prawd trzeba w dialogu iść naprzód z „umiłowaniem prawdy” (tamże, nr 11) oraz „z miłością i pokorą [łac. cum veritatis amore, caritate et humilitate]” (tamże). „W ten sposób utorowana zostanie droga, która dzięki bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niezgłębionych bogactw Chrystusowych” (tamże).

W kontekście tematyki religijnej idea dialogu pojawia się też w krótkim, ale bardzo głośnym dokumencie uchwalonym 28 października 1965 roku, podczas ostatniej sesji Soboru, mianowicie w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Wyrósł on z krótkiego tekstu poświęconego określeniu stosunku Kościoła do Żydów, który po drugiej wojnie światowej domagał się gruntownej rewizji. Początkowo włączony w proble-

matykę Kościoła – rozrósł się on w osobny dokument, który wychodzi od opisu i (zasadniczo pozytywnej) oceny religii w ogóle (zob. *Nostra aetate*, nr 1), omawia i ocenia historycznie ukształtowane systemy religijne, z nazwy wymieniając hinduizm i buddyzm (zob. tamże, nr 2), w osobnym punkcie odnosi się krótko do islamu, potem najobszerniej omawia relację Kościoła do ludu żydowskiego (zob. tamże, nr 4) i wreszcie generalnie odcina się od wszelkiej dyskryminacji na tle religijnym, a swych wiernych zachęca (łac. „ardenter obsecrat”) do budowy pokoju ze wszystkimi ludźmi, „tak by prawdziwie byli dziećmi Ojca, który jest w niebie” (tamże, nr 5).

Termin „colloquium” pojawia się w tym dokumencie dwukrotnie. W punkcie drugim odniesiony jest ogólnie do relacji z wyznawcami innych religii. Wiernych zachęca się do świadczenia o wierze i życiu chrześcijańskim oraz poznania i propagowania tych dóbr duchowych i kulturowych, które się u nich znajdują „z roztropnością i miłością przez wzajemne rozmowy i współpracę” (tamże, nr 2). Żywiej brzmi zachęta do wspólnych studiów i rozmów w relacjach Kościoła z Żydami, podparta stwierdzeniem wielkiego wspólnego dziedzictwa: „Ten święty sobór pragnie poprzeć i zaleca wzajemne poznawanie się i odnoszenie z szacunkiem. Osiąga się je zwłaszcza poprzez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy” (tamże, nr 4).

W odniesieniu do stosunków chrześcijańsko-islamskich zachęta brzmi: „Aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali” (tamże, nr 3). Nie wymienia wprost dialogu czy rozmowy, lecz realizację wezwania do wzajemnego zrozumienia trudno wyobrazić sobie bez użycia takiego instrumentu.

Do samej idei dialogu te wzmianki wiele nie wnoszą. Rozciągają jedynie wyraźnie ideę dialogu o tematyce religijnej poza sam krąg podzielonych chrześcijan.

Z PERSPEKTYWY PÓŁWIECZA SPECYFIKA BRATERSKIEGO DIALOGU REPREZENTANTÓW

Idee odnoszące się do dialogu miały swe rozwinięcie w dalszych dokumentach kościelnych, w nauczaniu i praktyce papieży Pawła VI i bł. Jana Pawła II. Omówienie jego przebiegu przekracza ramy tego artykułu¹⁶. Tu, zgodnie z zapowie-

¹⁶ Zob. E. C a m b ò n, *Fondamenti del dialogo della Chiesa con i non credenti*, w: V. Aratijo i in. *Il problema ateismo. Per una comprensione del fenomeno*, Città nuova, Roma 1986; J. Ż y c i ń s k i, *Dialog Kościoła ze światem współczesnym podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Servo veritatis*.

dział uczynioną na początku, jest natomiast miejsce na wskazanie wiążących się z ideą dialogu problemów, które jak dotąd pozostają otwarte i potrzebują pogłębienia także filozoficznego, mimo że sama kategoria dialogu przestała być kluczem do rozumienia Soboru¹⁷. Spróbujmy zarysować jeden ich obszar związany z odkrytą w tekstach soborowych obecnością dwóch modeli dialogu Kościoła ze światem oraz z troską o dobre przygotowanie odpowiedzialnych „ekspertów” dialogu. Wydaje się bowiem, że te zagadnienia łączą się ze sobą dość ściśle.

Gdy mowa o dialogu, dość często nie zwraca się uwagi na to, czy używamy tego terminu w znaczeniu, które można by nazwać „ściślym”, gdzie podmiotami rozmowy (relacji) są konkretne osoby, czy też w znaczeniu „szerszym”, mówiąc na przykład o dialogu chrześcijańsko-żydowskim, polsko-rosyjskim czy o dialogu Kościoła z kulturą, gdzie relacja ta wiąże ze sobą szersze społeczności. Jest to zrozumiałe na tle historii pojęcia. Dopóki przez dialog rozumiano sztuczną konstrukcję literacką, rozmawiali ze sobą sofista i pitagorejczyk; Żyd i chrześcijanin; pan, wójt i pleban, z których każdy był typem swego środowiska według stereotypu istniejącego w świadomości autora dialogu. Odkąd jednak pojęcie to ma odniesienie do świata realnego, zagadnienie reprezentantów pośredniczących w dialogu społeczności nabiera istotnego znaczenia. Reprezentant nigdy nie jest idealnym typem, a ma mieć takie znaczenie. Stwarza to szczególną sytuację o charakterze etycznym. Analizowane teksty soborowe pomagają zwrócić na to uwagę.

Warto zastanowić się najpierw nad napięciem między dwoma modelami dialogu w omawianych tekstach: lekarz–pacjent i bracia-dzieci jednego Ojca. Ten pierwszy model przypomina, że w dialogu społeczności, zwłaszcza religijnych, reprezentant ma świadomość posiadania wiedzy o charakterze zbawczym. Ma do zaoferowania w dialogu prawdę dotyczącą sztuki życia, prawdę, która nie jest jednak jego własnym „wynalazkiem”, lecz wynikiem udziału w dziedzictwie wieków, a ponadto naznaczona jest świętością – cechuje ją związek z transcendentnym prądem Mądrości. Jego udział w dialogu wiąże się z wiernością wobec mądrości reprezentowanej przez niego społeczności – wiernością, której wymagają od niego zarówno ta społeczność, jak i inni uczestnicy dialogu. Taka pozycja stwarza nieustannie (i nieuchronnie) świadomość pewnej „wyższości” wobec reszty rozmówców, którym brak owej mądrości. Drugi model uświadamia natomiast personalny charakter każdego

Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świętobliwości Jana Pawła II. 9-11 października 2003 r., red. S. Koperek CR, S. Szczur, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 857-867; por. R.P. McBrine, *The Church: The Evolution of Catholicism*, Harper Collins Publishers, New York 2009, s. 215-352.

¹⁷ Zob. R.G. Garrard, C.F. Clifford, *Keys to the Council: Unlocking the Teaching of Vatican II*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2012.

dialogu, stwarzający podstawę zasadniczej równości wszystkich jego uczestników w ich niepowtarzalności. Fakt przynależności do określonej społeczności nie przekreśla tej niepowtarzalności ani nie wyczerpuje bogactwa osoby. Przypomina także o możliwości jej udziału w innych dialogach, gdzie spojrzenie na nią może się wiązać z jej przynależnością do inaczej określonej społeczności (na przykład ta sama osoba w ramach jednego dialogu reprezentuje Kościół Katolicki, a w innym – świat logiki matematycznej). Związanie modelu braterskiego dialogu z samym sercem chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego ukazuje go ponadto w perspektywie miłości-daru jako dzielenie się dobrem i nadaje mu rangę spełniania podstawowego celu ludzkiego istnienia, wskazując tym samym na zobowiązanie do budowania ethosu dialogu we wszystkich relacjach między ludźmi oraz na jego wartość.

Widać to również przez pryzmat słowa „ekspert”, któremu trzeba nadać dwojaki sens w kontekście dialogu reprezentantów. Reprezentant – tak jak go rozumie zwłaszcza *Ecclesiam suam* – winien być ekspertem nie tylko w dziedzinie, którą reprezentuje (w tym przypadku w teologii Kościoła Katolickiego), ale również w „sztuce” prowadzenia dialogu, wymagającej wymienionych przez Pawła VI czterech przymiotów i pewnie innych jeszcze zalet, nad którymi warto się zastanowić.

Mówiąc o nierozwiązanych dotąd problemach, warto na koniec zauważyć trudności w recepcji owoców dialogu ekspertów w reprezentowanych przez nich społecznościach¹⁸. Wydaje się, że w tym kontekście zachęta wyrażona przez Pawła VI, a zwłaszcza przez Sobór, proponujący w konstytucji *Gaudium et spes* rozpoczęcie budowania kultury dialogu od upowszechnienia tej relacji wewnątrz Kościoła, wskazuje w dialogach międzyreligijnych czy międzykulturowych na równie ważną jak rozmowy między ekspertami (reprezentantami) rolę ich dialogu z reprezentowanym środowiskiem. Bliskość myśli wynikająca z dzielenia się poznana prawdą i wspólne jej zgłębianie pozwala reprezentantom doświadczyć tworzenia nowej społeczności we własnym kręgu, ale jednocześnie oddala ich od myślenia tych, którzy w nim bezpośrednio nie uczestniczą, o ile zabraknie dialogu z nimi. Wśród różnych form dialogu wewnątrz Kościoła ważne miejsce powinien więc zająć dialog dotyczący owoców rozmów prowadzonych przez jego reprezentantów z przedstawicielami innych wyznań czy religii, tak by każdy mógł rozwijać (wzbogacać – jak mawiał Jan Paweł II) swe rozumienie i przeżywanie wiary w świetle spotkania z inaczej myślącymi. To także ważny do przemyślenia i zintegrowania element w opracowaniu całościowej wizji dialogu o wymiarach społecznych.

¹⁸ Szerzej na ten temat por. W. H r y n i e w i c z, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1998, s. 125-190.

NAUKA – DIALOG – ODNOWA

Ks. Robert SKRZYPCZAK

KOŚCIÓŁ W SPLURALIZOWANYM ŚWIECIE Wpływ Karola Wojtyły na nauczanie Vaticanum Secundum o ekumenizmie i dialogu międzyreligijnym

Chrześcijański personalizm Karola Wojtyły stawia w centrum postrzegania i oceny wszelkiej rzeczywistości osobę ludzką. Punktem wyjścia jego soborowych rozważań była godność osoby oraz jej wyjątkowość wśród bytów widzialnych, motywem wiodącym zaś – wewnętrzna celowość osoby. Bóg Trójjedyny nadaje człowiekowi osobowy status istnienia i towarzyszy mu na drodze do jego pełnej realizacji, czyli do świętości, a dokonuje tego poprzez wszczęcie człowieka w system Ciała Chrystusowego.

CZŁOWIEK SOBORU

Był ostatnim papieżem z grona Ojców soborowych. „Przez swoje teksty uzmysławia nam, co rzeczywiście było zamiarem Soboru, a co nim nie było”¹ – powiedział o Janie Pawle II papież Benedykt XVI. Sobór, w przekonaniu Karola Wojtyły, miał być „pełną mocy odpowiedzią Boga na kryzys naszej epoki”², na kryzys, który w swej najjaskrawszej postaci przejawia się w „*milczącej apostazji*» człowieka sytego”³, a którego istota polega na tym, iż ów człowiek pytania o sens, o przyczynę, o tajemnicę próbuje zastąpić ideologiami⁴. Nie wolno zadowalać się, według niego, „prostym streszczaniem dokumentów i poinformowaniem o ich treści” kolejnych pokoleń. Sobór domaga się od nas „wyrwałego, pokornego i twórczego zarazem udziału w skutecznym przeprowadzaniu tychże treści w świadomości Kościoła” – pisał w liście do Jerzego Turowicza 18 marca 1968 roku, dodając, że „*twórczość taka ma znamię apostołstwa*”⁵. Wojtyła nazywał ją *i n i c j a c j ą w S o b ó r* – warunek udanej reformy Kościoła.

¹ Fragment wywiadu udzielonego Telewizji Polskiej przez Ojca Świętego Benedykta XVI (Castel Gandolfo, 20 IX 2005). Wywiad ten, przeprowadzony przez o. Andrzeja Majewskiego SJ, został wyemitowany w telewizji publicznej 16 X 2005. Zob. <http://www.kosciol.pl/article.php/2005101621511940>.

² H. de L u b a c, *Memoria intorno alle mie opere*, tłum. E. Brambilla, Jaca Book, Milano 1992, s. 454 (tłum. fragm. – R.S.).

³ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, nr 9.

⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005, s. 13.

⁵ List kard. Karola Wojtyły do Jerzego Turowicza z 18 III 1968, w: *Miłość, dialog, spór. Korespondencja Karola Wojtyły – Jana Pawła II z Jerzym Turowiczem*, „Tygodnik Powszechny”, dodatek z 28 III 2006.

Dziś owoc aktywności soborowej Karola Wojtyły, obejmujący 26 dokumentów (24 wystąpienia w auli soborowej, odpowiedź na ankietę kardynała Domenico Tardiniego w fazie przedprzygotowawczej (w grudniu 1959 roku) oraz tak zwany krakowski projekt Schematu XIII, przyszłej konstytucji *Gaudium et spes* z roku 1964), w połączeniu z całym nauczaniem Jana Pawła II (około osiemdziesięciu tysięcy stron) może posłużyć za klucz hermeneutyczny, coś w rodzaju kodu dostępu pozwalającego zrozumieć przesłanie tamtego nauczania.

Według Angela Scoli, arcybiskupa Mediolanu, „Karol Wojtyła należał do grona tych, którzy wnieśli szczególnie wkład w prace Soboru: obfity pod względem wystąpień soborowych i wyjątkowo bogaty i wszechstronny pod względem doktrynalnym”⁶. W ślad za tym kardynał Scola konstatuje: „Niewielu ojców zabierało głos na forum Zgromadzenia Ogólnego równie często jak krakowski Biskup”⁷. Karol Wojtyła był w tamtej epoce pierwszym – i być może jedynym – polskim biskupem, w którym podczas Soboru widziano nie tylko świadka cierpienia uciśnionego przez komunistów Kościoła, ale uczestnika, który wnosi nowe, świeże spojrzenie, nowe doświadczenie i pewne ożywcze wartości do Kościoła powszechnego. Obserwowano rosnące zainteresowanie osobą arcybiskupa Wojtyły w Rzymie. „Jeśli istniał jakiś człowiek, który wierzył w Sobór Watykański II i miał żelazną wolę realizacji jego postanowień, to był nim Karol Wojtyła”⁸ – oceniał kardynał Giovanni Benelli, najważniejszy „rywal” przyszłego papieża Jana Pawła II podczas konklawe w październiku 1978 roku.

SOBÓR DUSZPASTERSKI I EKUMENICZNY

Sobór Watykański II przebiegał w czterech sesjach. Odbyło się 168 posiedzeń plenarnych, wygłoszono 147 relacji prezentujących projekty uchwał i 2212 przemówień podczas dyskusji, złożono 4361 interwencji pisemnych, przeprowadzono 538 głosowań. W rezultacie tego powstało 16 dokumentów soborowych: 4 konstytucje, 9 dekretów i 3 deklaracje⁹.

⁶ A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II, Lublin 2010, s. 119.

⁷ Tamże, przyp. 13.

⁸ Cyt. za: A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, s. 170 (tłum. fragm. – R.S.).

⁹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, tłum. tekstów łac. M.T. Szczepański, tekstów franc. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 62n. Na temat statystyk por. m.in. R. Auber, G. Fedalto, D. Quagliani, *Storia dei Concili*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, s. 229-264; J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2012, s. 40; A. Michalik, *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*, Wydaw-

W zamierzeniu papieża Jana XXIII Vaticanum Secundum miało być soborem o charakterze duszpasterskim i ekumenicznym. W centrum uwagi znalazło się bowiem nie tyle odkrywanie czy „dogmatyczne” potwierdzanie nowych treści wiary, ile poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, jak usprawnić sposób jej przekazywania i uwiarygodnienia. Papież ten był przekonany, że nowy Sobór okaże się „nowym Zesłaniem Ducha Świętego”¹⁰ i pozwoli odnaleźć nowy język porozumienia się wyznawców Chrystusa. W czerwcu 1960 roku, obok dziesięciu komisji pracujących nad schematami przyszłych uchwał soborowych, powołał do istnienia Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Poza Ojcami (3058 osób) w Soborze wzięli udział eksperci teologiczni (łac. periti – na początku 201, a pod koniec Soboru 434 znawców), a także obserwatorzy z innych Kościołów chrześcijańskich, niepozostających w jedności z Rzymem. Kościoły anglikański i protestanckie chętnie to zaproszenie przyjęły, lecz Kościoły prawosławne, w tym rosyjski Kościół prawosławny, Kościół koptyjski w Egipcie czy Kościół etiopski, bardziej ostrożne, przysłały swych delegatów dopiero na trzecią sesję (w roku 1964). W pierwszej sesji Soboru brało udział czterdziestu dziewięciu obserwatorów, w czwartej zaś już stu trzech, w tym trzydziestu anglikanów i protestantów, a także przedstawiciele Kościoła starokatolickiego, kwaków, kongregacjonalistów i metodystów, członkowie Międzynarodowego Stowarzyszenia Wolnego Chrześcijaństwa, Światowej Rady Kościołów z Genewy oraz piętnaście osób zaproszonych przez Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, wśród nich dwóch braci z ekumenicznej wspólnoty w Taizé i luterkański teolog Oscar Cullmann z Bazylei. I choć nie mieli oni prawa głosu na zgromadzeniu, to jednak mogli zgłaszać swoje propozycje do projektów za pośrednictwem Sekretariatu do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, który w tym celu organizował dla nich cotygodniowe spotkania z biskupami i ekspertami¹¹.

Inną grupę osób zaangażowanych w Sobór stanowili audytorzy, czyli świeccy chrześcijanie, zazwyczaj liderzy międzynarodowych organizacji katolickich. Liczba audytorów z trzynastu osób podczas drugiej sesji wzrosła do trzydziestu dwóch w końcowej fazie Soboru. W tej grupie znalazło się piętnaście kobiet, spośród których osiem było zakonnicami. W sumie w Vaticanum

nictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2006, s. 26-31; G. C a p r i l e, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*, „La Civiltà Cattolica” 1966, nr 69.

¹⁰ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, seria I, *Antepreparatoria*, t. 1, w: *Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960, s. 19, 24 (tłum. fragm. – R.S.).

¹¹ Por. Ph. C h e n a u x, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, s. 51-60; R. M i n n e r a t h, *Sobory*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 134n. Pełną, oficjalną listę ekspertów soborowych zawierają opublikowane w 1980 roku *Indices* do tomów 1-4 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1970-1999, s. 937-949).

Secundum wzięło udział ponad pięćdziesięciu audytorów. Z Polski zaproszenie otrzymali dr Mieczysław Habicht oraz prof. Stefan Swieżawski.

Arcybiskup Karol Wojtyła współpracował przy opracowywaniu projektu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Według Stefana Swieżawskiego, „jego dziełem jest współtworzenie nowej koncepcji Kościoła, opracowywał nowe rozumienie tajemnicy paschalnej”¹². Pewien francuski watykanista utrzymywał natomiast, że Wojtyła – wraz z kard. Franzem Königiem i kard. Augustinem Beą – był autorem ostatecznego brzmienia deklaracji *Nostra aetate*¹³. Zostawił też swój ślad na Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, był promotorem Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, lecz główny jego wkład w Sobór Watykański II wiąże się z wpływem, jaki wywarł na ostateczny kształt Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

BUDOWANIE RELACJI

Wydaje się, że w pierwszych 69 projektach przygotowanych pod obrady Soboru przez odpowiednie komisje zagadnienia ekumeniczne nie zajmowały ważnego miejsca. W grudniu 1962 roku zlecono Sekretariatowi do spraw Popierania Jedności opracowanie schematu biorącego pod uwagę zagadnienia jedności podzielonych Kościołów, stosunku Kościoła do niechrześcijan, zwłaszcza do Żydów, oraz wolności religijnej. Z czasem dwa ostatnie tematy zostały wyłączone z projektu, aby można było poświęcić im oddzielne dokumenty. Gorąca dyskusja o stosunku Kościoła do Żydów wzbudziła obawy chrześcijan pochodzących z krajów arabskich. Przyczyniło się to do rozszerzenia debaty o kwestię stosunku Kościoła do innych religii niechrześcijańskich, co z kolei zaważyło na przyszłej deklaracji *Nostra aetate*. Z kolei temat wolności religijnej został rozwinięty w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Pytania o jedność chrześcijan doczekały się odpowiedzi w postaci Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, uchwalonego przez Sobór wraz z Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* na zakończenie trzeciej sesji soborowej 21 listopada 1964 roku.

Dekret *Unitatis redintegratio*, odnosząc się do wysiłków na rzecz jedności podejmowanych pod natchnieniem Ducha Świętego (por. nr 1), wyznaczał trzy główne kryteria pracy ekumenicznej. Są nimi: wiara w Boga Trójjedynego,

¹² Określanie tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Swieżawskim rozmawiają Anna Karoń-Ostrowska i Józef Majewski, w: *Dzieci Soboru zadają pytania*, red. Z. Nosowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 49.

¹³ Zob. tekst M. Le Montego w „Savoir et servir“ (1995, nr 57, s. 67-77).

wyznawanie Jezusa jako Pana i Zbawiciela oraz wspólnotowy, eklezjalny charakter tego wyznawania. Tym, co konstytuuje jedność wyznawców Chrystusa, są Jego wcielenie, Jego modlitwa o jedność, a także ustanowienie Eucharystii. Zasadą jedności Kościoła, przenikającą wszelką jego aktywność, jest Duch Święty.

Rozłamy i podziały występujące między chrześcijanami stanowią pewne historyczne i duchowe dziedzictwo. Ci, którzy „rodzą się w takich społecznościach i przepojeni są wiarą Chrystusową” (nr 3), nie ponoszą za nie winy. Autorzy dokumentu nie koncentrowali się przede wszystkim na wymogach konwersji, poświęcają raczej uwagę ludziom wiary, którzy garną się do Chrystusa i mogą znaleźć do Niego drogę. To pozytywne, chrystocentryczne nastawienie pomogło dostrzec niuanse w tym, co określane jest jako odłączenie się od Kościoła katolickiego. W dokumencie padają słowa o odłączeniu „od pełnej wspólnoty” (tamże) z Kościołem, a więc nie o całkowitym odłączeniu. Stwierdza się wręcz, że wszyscy, którzy przyjęli chrzest, pozostają „w jakiejś, choć niedoskonałej, wspólnotcie (communio) z Kościołem katolickim” (tamże). O byciu Kościołem decyduje bowiem wiara w Chrystusa i właściwie przyjęty chrzest. Z tego powodu należy dostrzegać w innych wspólnotach chrześcijańskich autentyczne elementy kościelności, występujące poza widzialną strukturą Kościoła rzymskokatolickiego. Wskutek podziałów Kościół „nie może [...] urzeczywistnić właściwej sobie pełnej powszechności” (nr 4); należy uznać, że „Kościółami i wspólnotami odłączonymi” Chrystus posługuje się jako „środkami zbawienia” (nr 3).

Ruch ekumeniczny przebiega dwutorowo: rozwija się do wewnątrz, to znaczy drogą nawrócenia, czyli „oczyszczania się i odnawiania z dnia na dzień”, ukazując tym samym – w wolności i łączeniu w jedno różnorodnych przejawów żywotności wiary – „powszechność i apostołskość Kościoła” (nr 4), ale rozwija się także na zewnątrz. Ta druga perspektywa łączy się z zaproszeniem, aby katolicy „z radością rozpoznawali i cenili płynące ze wspólnego dziedzictwa prawdziwie chrześcijańskie dobra, które znajdują się u naszych braci odłączonych” (tamże). Prawdziwa troska o jedność wymaga zatem dostrzegania „istniejącej już w pewnej mierze braterskiej łączności między wszystkimi chrześcijanami” (nr 5).

Początek soborowego zainteresowania dialogiem międzyreligijnym stanowiło zlecenie przez Jana XXIII kardynałowi Augustinowi Bei 18 września 1960 roku przygotowania deklaracji o Żydach. Tragedia holokaustu, zagłada narodu wybranego w samym sercu chrześcijańskiej Europy, domagała się odpowiedzi w świetle wiary. Niemniej wątpliwości niektórych uczestników Soboru budziło powierzenie przygotowania deklaracji Sekretariatowi do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Ponadto zawężenie tematyki dialogu do relacji z Żydami narzucało pytania o inne religie, z którymi chrześcijanie rozproszeni po świecie

muszą odnaleźć pewien konsens. Dyskusja rozgorzała również wokół sposobu umieszczenia wypowiedzi na ten temat w dokumentach Soboru: czy ma się ona pojawić jako czwarty rozdział dekretu o jedności chrześcijan (jak początkowo planowano), czy jako dołączony do dekretu aneks, czy raczej należy włączyć ją do korpusu konstytucji o Kościele. Głos przedstawicieli Kościołów z Trzeciego Świata zaważył na nadaniu przyszłej deklaracji bardziej uniwersalnego charakteru określającego relacje chrześcijan do świata innych wierzeń i religii. W takim kształcie została ona przyjęta przez Sobór 28 października 1965 roku jako Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

Dokument nie stanowi jednostronnej deklaracji o ekspansji chrześcijaństwa na świat ani też o rezygnacji z chryścianizacji świata, jest raczej wyrazem refleksji nad ważnym znakiem czasu, jakim okazało się społeczeństwo globalne, wspólnota ludzi o zasięgu światowym. Zadania Kościoła nie zostały określone ani jako konfrontacyjne ani jako separatystyczne – wręcz przeciwnie: jednym z elementów misji Kościoła w świecie, zgodnie z przypowieścią o soli nadającej smak, jest „umacnianie jedności i miłości między ludźmi oraz między narodami” (nr 1). Efektem zetknięcia się samoświadomości Kościoła, który jest „w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁴, z refleksją nad współczesnością naznaczoną wojnami i rewolucjami było pragnienie pochylenia się nad tym, co – jak czytamy w *Nostra aetate* – „jest ludziom wspólne i prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu” (nr 1). Pytania o to, kim jest człowiek, o sens i cel życia, o dobro, zło, cierpienie, prawdziwe szczęście, śmierć, winę i karę prowadzą ludzi do pytań religijnych. Te natomiast skłoniły Ojców soborowych do pozytywnej oceny doświadczenia religijnego i zadeklarowania w tym świetle, że Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w innych religiach jest prawdziwe i święte (por. tamże, nr 2). A „choć pod wieloma względami [ich zasady i wartości] różnią się od tych, których sam przestrzega i które zaleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (tamże). Tą prawdą jest oczywiście Jezus Chrystus, w którym urzeczywistnia się wola Boża – wola zbawienia każdego człowieka na tej ziemi. Chrześcijańskie orędzie wiary nie jest skierowane przeciw religiom, ale do nich. Chrześcijanie mogą przedstawić innym własne świadectwo wiary jedynie przy nastawieniu na dialog. Spotkanie z odmienną świadomością duchową zmusza też Kościół do głębszego wglądu we własną wiarę.

Szczególną rolę odgrywa pod tym względem spotkanie ze światem żydowskim: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama”

¹⁴ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

(tamże, nr 4). Kościół ma swe źródło w Izraelu. Do Żydów bowiem, jak pisze św. Paweł, należy „nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice”, a sam Jezus „z nich również jest według ciała” (tamże; por. Rz 9, 5). I choć sprzeciwiali się głoszonej przez Jezusa Ewangelii i nie uznali Go za Zbawiciela, objęci są miłością Boga, ponieważ Jego obietnica wybraństwa i zbawienia jest nieodwołalna (por. Rz 11, 29). Na tej podstawie Kościół oczekuje dnia, „w którym wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana” (*Nostra aetate*, nr 4). Ostateczną intencją Soboru związaną z ogłoszeniem tej deklaracji była świadomość konieczności uszanowania godności każdego człowieka stworzonego na obraz Boga, a w związku z tym również ludzkiej wolności w poszukiwaniu prawdy.

PODEJŚCIE PERSONALISTYCZNE

Nie wiadomo, czy Karol Wojtyła był bezpośrednio zaangażowany w określanie szczegółów dialogu ekumenicznego czy międzyreligijnego, jakiego chciał Sobór. Jego udział w debatach poświęconych redagowaniu wspomnianych tu dokumentów dotyczył wypracowywania filozoficznych i teologicznych pojęć nieodzownych dla praxis Kościoła w tym aspekcie. Skoncentruję się na trzech szczególnie ważnych dla arcybiskupa Wojtyły pojęciach, obecnych w treści jego soborowych interwencji: „osoba”, „wolność” i „dialog”. Pełnią one fundamentalną rolę podczas wyznaczania praktycznych wektorów misyjnej aktywności Kościoła tak, gdy chodzi o poszukiwanie dróg do jedności z wyznawcami Chrystusa niebędącymi katolikami, jak i o budowanie mostów porozumienia z wyznawcami innych religii, a także z ludźmi negującymi istnienie Boga.

Osoba – to temat obecny we wszystkich wystąpieniach soborowych Karola Wojtyły. Już w roku 1959, odpowiadając na rozesłaną przez kardynała Domenico Tardiniego ankietę dotyczącą zagadnień, którymi winien zająć się przyszły Sobór, młody, trzydziestodwuletni Biskup krakowski w swym siedmionastonowym tekście zaproponował personalizm chrześcijański jako zasadę opracowania i prezentacji nauczania Kościoła¹⁵. W środowisku coraz bardziej zlaicyzowanym Kościół winien dokonać atrakcyjnej i wiarygodnej auto-prezentacji, podkreślając przy tym swój nadprzyrodzony porządek duchowy. Chodzi o pokazanie, co dzieje się z człowiekiem w Kościele, w ramach którego dochodzi do przybliżenia tajemnicy Boga samoświadomości człowieka.

Chrześcijański personalizm Karola Wojtyły stawia w centrum postrzegania i oceny wszelkiej rzeczywistości osobę ludzką. Punktem wyjścia jego sobo-

¹⁵ Por. S k r z y p c z a k, dz. cyt., s. 357-369. Cytaty z soborowych wystąpień Karola Wojtyły przytaczam za tą publikacją.

rowych rozważań była godność osoby oraz jej wyjątkowość wśród bytów wi-
dzialnych, motywem wiodącym zaś – wewnętrzna celowość osoby. Domagał
się zastosowania zasady personalizmu, zgodnie z którą „wartością nadrzędną
jest [...] to, co udoskonala osobę ludzką”¹⁶. Świat kultury winien stworzyć
człowiekowi warunki udoskonalenia osoby, Kościół natomiast jest środowi-
skiem jej uświęcenia. Powołanie do świętości ma zawsze swój ściśle osobowy
charakter. Wychodząc od duchowego wymiaru człowieka – w myśl starożytnej
zasady gnothi seauton: poznaj samego siebie – Kościół może poznać swą na-
turę i sens istnienia w świecie. Dlatego też niezmiennym przedmiotem troski
i wrażliwości Kościoła winna być „osoba ludzka i jej sytuacja w świecie”¹⁷.

Bóg Trójjedyny nadaje człowiekowi osobowy status istnienia i towarzy-
szy mu na drodze do jego pełnej realizacji, czyli do świętości, a dokonuje
tego poprzez wszczęcie człowieka w system Ciała Chrystusowego. Tak
pojęty Kościół nie jest już tylko instytucją czy stowarzyszeniem wierzących,
ale środowiskiem osobotwórczym proponującym zbawienie ludziom żyjącym
w świecie – także formalnie od wiary oddalonym. W Bogu pojmowanym
jako Trójca Osób ujawnia się ostatecznie tożsamość osobowa człowieka. To
rozstrzygnięcie wprowadza człowieka w tajemnicę osobowego istnienia, pole-
gającą na tym, że każda z osób w komunii żyje w osobie „drugiego” poprzez
dar z samej siebie. Trójca Święta jako paradygmat wszelkich relacji między-
osobowych jest zarazem przyczyną i wzorcem wszelkiego życia wspólnotowe-
go. Wspólnota bowiem nie jest czymś dodanym do osoby, niejako zewnętrznym,
ale wynika z jej wewnętrznej natury. Dlatego osoba w zjednoczeniu z drugą
widzi objawienie samej siebie. Zradykalizowana poprzez relację z Chrystusem
realizacja osobowej istoty człowieka (chrześcijanina) stanowi zatem źródło
wspólnotowej konstytucji Kościoła, w obrębie którego Chrystus wprowadza
ludzi w dynamikę trwałych relacji interpersonalnych właściwych dla Trójcy
Świętej¹⁸. Zważywszy na te treści wypowiedzi soborowych Karola Wojtyły,
jego personalizm teologiczny można nazwać trynitarnym albo relacyjnym.

Człowiek najpełniej odnajduje samego siebie w Chrystusie. To fundamen-
talne stwierdzenie konstytucji *Gaudium et spes* (por. nr 22) prawdopodobnie
zawdzięcza swój kształt właśnie Wojtyłe. Według niego Chrystus nie jest
Zbawicielem jedynie chrześcijan, ale – dzięki nim – także wszystkich ludzi
na ziemi w takim znaczeniu, że w Chrystusie każda osoba może osiągnąć
swą ontologiczną i moralną pełnię. W wypowiedzi Wojtyłowej nie istnieje
„człowiek” oraz „chrześcijanin”. Człowiek bowiem w sposób tajemniczy speł-

¹⁶ Tamże, s. 191.

¹⁷ *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum: Europa*, w: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, seria I, *Antepreparatoria*, t. 2, s. 742.

¹⁸ Por. Skrzypczak, dz. cyt., s. 221-229.

nia się w swojej strukturze osobowej i wspólnotowej, będąc chrześcijaninem. Propozycja misyjna Kościoła nie sprowadza się zatem do szukania nowych zwolenników takiej czy innej koncepcji religijnej, ale oznacza podarowaną przez Boga każdemu człowiekowi szansę na przeżycie jego człowieczeństwa w pełnym wymiarze. Dlatego też „nie są bez winy ci, którzy dobrowolnie utrzymują Boga z dala od swych serc” (tamże, nr 19). Gorliwość apostołska wzrasta na podłożu żywej wiary i stanowi kryterium dojrzałości osoby w Chrystusie. Misja Kościoła w pierwszym rzędzie polega na świadectwie chrześcijan o odkupieńczej mocy ofiary Chrystusa.

Według tradycyjnej chrystologii w osobie naszego Zbawiciela zjednoczyły się doskonale, choć nie zmieszały ze sobą, natura ludzka i natura Boska. Analogicznie można przyjąć, że w człowieku istnieje porządek osobowy oraz porządek natury nieosobowej. Człowiek nie zdoła osiągnąć osobowego spełnienia jedynie dzięki własnej energii i wysiłkowi własnej natury – potrzebuje pomocy Chrystusa. W tym kontekście należy powiedzieć, że Kościół ani nie pozostaje obcy światu (nie ma przepaści między naturą a łaską), ani się z nim nie utożsamia (nie jest tak, że natura i łaska stanowią jedno), lecz służy jako miejsce, w którym Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi pragnącemu przekroczyć granice własnej natury. Dlatego pierwszą, najważniejszą misją Kościoła posłanego do świata jest głoszenie zbawienia wiecznego, wykraczającego poza immanentne cele tego świata. Dzięki Kościołowi osoba – poprzez udział w boskiej naturze Chrystusa (autotranscendencję) – integruje się pełniej w swym człowieczeństwie. Tak samo i Kościół – im bardziej transcenduje dzieje człowieka, tym mocniej się w nich zakorzenia.

KOŚCIÓŁ POSŁANY DO ŚWIATA

Od 20 października do 10 listopada 1964 roku w ramach debaty na temat Schematu XIII (przyszłej konstytucji *Gaudium et spes*) przy okazji omawiania postulatów nowej strategii kontaktu Kościoła ze światem doszło do konfliktu między dwoma spolaryzowanymi stanowiskami. Zwolennicy otwarcia na świat twierdzili, że należy „obalić sztuczne mury lęku”¹⁹, skończyć ze strategią skorupiaka czy oblężonej twierdzy²⁰. Przeciwnicy przestrzegali przed skutkami takiego otwarcia, obawiając się, że osłabi ono chrześcijaństwo i pozbawi je autentyczności, doprowadzi do lęku i ustępstw wobec argumentów nowoczesności. Głos Wojtyły w tej debacie zabrzmiał oryginalnie. „Świat” dla krakowskiego

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Abattere i bastioni*, Edizioni Borla, Roma 1966 (tłum. fragm. – R.S.).

²⁰ Por. Y. Congar, *Rozmowy jesienne*, tłum. M. Deskur, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2001, s. 9.

Biskupa oznaczał środowisko życia konkretnych osób, twierdził on zatem, że trzeba by mówić nie o jednym, a o wielu „światach”, w których Kościół współczesny żyje i działa. Skoro jednak Sobór postanowił zwrócić się do tak pojmowanego świata, winien wyzbyć się postawy autorytatywnego pouczenia, zwłaszcza monologu, i raczej zaangażować się wraz ze światem w poszukiwanie prawdziwych i sprawiedliwych rozwiązań tych spraw, które dla ludzi są trudne. Obecność Kościoła w świecie winna charakteryzować się umiejętnością wsłuchania się w człowieka oraz zdolnością do zaprezentowania mu pełnej treści chrześcijańskiego Objawienia. Karol Wojtyła zaproponował Ojcom soborowym metodę heurystyczną, która pozwala spełnić ten postulat: nie tyle eksponować znajomość pełnej prawdy czy jej posiadanie, ile raczej – podejmując dialog – okazać troskę o drugiego, o to, by odnalazł prawdę i ją sobie przyswoił. Wojtyła uzasadniał, że w ten sposób Sobór będzie mógł pokazać światu, że chrześcijański punkt widzenia ma charakter racjonalny i że Kościół, podejmując problemy, otwarty jest na dialog. A ponadto, że Objawienie Boże respektuje i dowartościowuje to, co ludzkie w człowieku. Według Wojtyły argumentów rozumu nie wolno zastępować moralizmem czy pouczeniem, stąd jego apel o porzucenie tak zwanej mentalności kościelnej kruchty²¹ (czyli narzekania na zło w świecie i przypisywania sobie cudzego dobra). Kościół winien mieć pełną świadomość swojej misji w świecie; wykazywać gotowość z jednej strony wspierania jego rozwoju, z drugiej zaś głoszenia i ukazywania światu odkupienia w Chrystusie.

DIALOG I WOLNOŚĆ

6 sierpnia 1964 roku Paweł VI ogłosił encyklikę *Ecclesiam suam*, podsumowując dotychczasowy dorobek Soboru słowem „dialog” (posłużył się nim siedemdziesiąt siedem razy). Papież zagadnieniu dialogu poświęcił niemal dwie trzecie dokumentu. Encyklika ta zainspirowała Ojców soborowych. Według arcybiskupa Wojtyły dialog winien być zasadniczym sposobem działania Kościoła „na zewnątrz”, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijan innych wyznań²². Jest też metodą współczesnego apostołstwa, które bierze początek z dialogu chrześcijanina z Ojcem, przez Chrystusa, w Duchu Świętym. Karol Wojtyła mówił o potrzebie dialogu wewnętrznego między członkami Kościoła, szczególnie podkreślając rangę dialogu pokoleń²³. Uważał, że warunkiem owocnego dialogu jest przedstawianie racji i argumentów w sposób pozwalający trafić do przekonania interlokutora – należy zatem unikać paternalistycz-

²¹ Por. Skrzypczak, dz. cyt., s. 282-288.

²² Por. tamże, s. 249-251.

²³ Por. tamże, s. 268-273.

nego pouczenia czy moralizowania. Dialog zakłada skoncentrowanie uwagi na osobie i na osiągnięciu jej dobra bez uciekania się do niepotrzebnego i mało skutecznego teoretyzowania – jak zauważa sam Wojtyła, nie prowadzi się dialogu z pojęciem małżeństwa, ale z konkretnymi małżonkami²⁴.

Prowadzenie dialogu możliwe jest tylko w warunkach wolności religijnej. Zagadnienia wolności oraz dialogu religijnego zostały początkowo włączone w treść dokumentu noszącego roboczy tytuł *De oecumenismo*. W kwietniu 1964 roku zaproponowano wydzielenie tych zagadnień ze schematu o ekuumenizmie i opracowanie odrębnej deklaracji soborowej. Tło sporu o ów tekst stanowiły dwie krańcowo odmienne koncepcje wolności religijnej. Nauczanie papieskie w wieku dziewiętnastym i na początku wieku dwudziestego odzwierciedlało myśl katolicką utrzymującą, że prawo do wolności ma jedynie prawda, a zatem tylko Kościół katolicki, jako depozytariusz prawdy, ma prawo domagać się wolności. Inne, a więc błędne poglądy zasługują na „tolerancję”. Odpowiadał takiemu myśleniu ideał społeczny katolickiego państwa, w którym normy współżycia określane zostają przez Kościół, a rozwój fałszywych doktryn jest blokowany, ponieważ mogą one przeszkodzić wiernym w osiągnięciu zbawienia. W takim państwie toleruje się inne wyznania, zakazane jest jednak rozprzestrzenianie „błędnych” twierdzeń. Podobne poglądy prezentował *Syllabus* ogłoszony przez Piusa IX w roku 1864.

Nowy dokument soborowy natomiast oparty był na podwójnym aksjomacie: primo – niech nikt nie czuje się przymuszony do przyjęcia wiary; secundo – niech nikt nikomu nie odmawia swobody wyznawania. Taka wolność – uważano – nie może służyć indyferentyzmowi i relatywizmowi, wcale bowiem nie zwalnia człowieka z wypełniania powinności wobec Boga. Novum soborowego projektu polegało na tym, że tego, czego Kościół domagał się dla siebie, domagał się też dla każdego człowieka. W debacie nad tym tekstem Karol Wojtyła zaproponował odróżnienie wolności w aspekcie religijnym od wolności w aspekcie cywilnym. Dostrzegał potrzebę rozróżnienia adresatów, do których Sobór zamierza się zwrócić. Jeśli bowiem mają to być bracia chrześcijanie, należy podkreślić związek między wolnością a prawdą. Chrześcijaństwo może uwolnić się od wciąż trwających podziałów jedynie przez uznanie twierdzenia, że jedność da się osiągnąć tylko w prawdzie. Stosowanie zasady tolerancji w tej dziedzinie nie służyłoby przewyciężeniu podziałów, ale prowadziłyby do ich wzmocnienia; jej sens jest negatywny: pozwala na istnienie czegoś, co uznano za błąd. Wobec społeczności świeckiej – twierdził krakowski teolog – należy zastosować zasadę tolerancji; wolność religii wręcz się tego domaga²⁵. Zasada tolerancji stanowi bowiem fundamentalne

²⁴ Por. tamże, s. 333n.

²⁵ Por. tamże, s. 251-253.

prawo człowieka wierzącego, które winno być zagwarantowane przez każde państwo, również przez państwo o charakterze marksistowsko-ateistycznym. Jeśli jednak tolerancję pojmuje się jako zasadę niemającą ograniczeń, stosowanie jej może mieć skutek antyreligijny. W imię tej zasady można się będzie bowiem domagać uznania równoprawności wszystkich opinii bez względu na ich prawdziwość i godziwość.

Wolność religijna jest według krakowskiego Arcybiskupa niezbywalnym prawem osoby, gdyż stanowi najwyższy przejaw wolności osoby ludzkiej: „Dlatego – przekonywał w auli soborowej – mówiąc o wolności religijnej, trzeba każdemu dokładnie przedstawiać osobę ludzką, o której nie można myśleć żadną miarą jako o instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ to właśnie osoba jest ich celem. Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury”²⁶. Człowiek, wbrew teoriom marksistowskim i laicystycznym, „przez religię nie jest alienowany, lecz samego siebie spełnia. Tej prawdy oczekują zarówno wierzący, jak i niewierzący”²⁷ – twierdził Wojtyła. Wypowiedzi te wskazują, że zgodnie z najgłębszym przekonaniem przyszłego papieża Jana Pawła II kwestia wolności religijnej winna być rozstrzygana w perspektywie ścisłego związku wolności z prawdą oraz struktury osoby. Wolność spełnia się tylko dzięki sile prawdy. Negowanie ścisłej zależności wolności ludzkiej od prawdy prowadzi do relatywizmu i indywidualizmu. W tym miejscu Karol Wojtyła zdawał się wkraczać w obszar tez, które współcześnie bywają kontestowane w oparciu o przekonanie, że domaganie się prawdy godzi w ludzką wolność, a odwoływanie się do prawdy grozi ograniczeniem wolności. Tymczasem wolność bez treści, bez odniesienia do prawdy, bez tego, co stanowi jej kryterium, przeradza się w anarchię i pustoszy życie człowieka.

Karol Wojtyła w centrum swej soborowej wypowiedzi o wolności postawił zdanie Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Racjonalna natura człowieka wyposaża go w zdolność do „przekraczania” każdego określonego punktu widzenia. Dlatego też ratio prowadzi do religio. Wojtyła przekonywał Ojców soborowych: „Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury, polega bowiem na wolnym przyłgnięciu umysłu ludzkiego do Boga, które jest wszak osobiste, świadome i rodzi się z pragnienia prawdy”²⁸. Nastawienie religijne oznacza więc pełnię racjonalności człowieka, nie zaś alienację, jak chcieli marksiści i zwolennicy teorii, że wiara pozostaje w sprzeczności z wiedzą. Skoro wolność religijna wiąże się z prawem człowieka do osiągnięcia

²⁶ Tamże, s. 253n.

²⁷ Tamże, s. 255.

²⁸ Tamże, s. 253.

prawdy, to Kościół winien domagać się respektowania innych praw człowieka: do poznania prawdy, do przekazywania jej innym, do wyznawania własnych przekonań, do wychowywania potomstwa w zgodzie z nimi, do życia prywatnego oraz publicznego czy do swobody wypowiedzi. Jedynym ograniczeniem wolności religijnej może być „zasada zachowywania prawa moralnego”²⁹.

Wojtyła odniósł się do prawdy w perspektywie personalistycznej. Rozpoznanie prawdy to nie tylko proces intelektualny, to wydarzenie przeżywane przez całego człowieka. Powinność szukania prawdy i podporządkowania się prawdzie rodzi się we wnętrzu osoby. Osoba realizuje się przez czyn wolny. Człowiek w swoim działaniu winien kierować się rozumem i wolą, zgodnie ze swą osobową naturą. Tylko czynowi osobowemu można przypisać wartość moralną. Nie wolno więc zacierać różnicy między porządkiem osobowym a porządkiem natury pozasobowej, jak czynią to naturaliści. Nowość nauczania soborowego i jego filozoficzna oryginalność polega na przewyżczeniu opozycji między chrześcijaństwem a nowoczesnością. We współczesnej filozofii panuje przekonanie, że chrześcijaństwo oraz filozofia bytu, stanowiąca teoretyczną podbudowę, nie potrafią sprostać doświadczeniu samoświadomości i doświadczeniu wolności współczesnego człowieka. Sobór Watykański II pokazał jednak nowy horyzont myślenia chrześcijańskiego: filozofią przyszłości będzie filozofia osoby, zakorzeniona w filozofii bytu i otwarta na transcendencję religijną. Karol Wojtyła, angażując się w przygotowanie argumentów do soborowej deklaracji o wolności religijnej, miał z pewnością na uwadze wielkie duszpasterskie pytanie Kościoła: W jaki sposób współcześni ludzie mogą stać się w pełni wolnymi i rozumnymi istotami?³⁰ Stanowi ono wielkie wyzwanie zarówno dla teologów, jak i dla pasterzy.

WOBEC ATEIZMU

Po raz ostatni Wojtyła zabrał publicznie głos na Soborze 28 września 1965 roku. W opinii biografą papieża Jana Pawła II George’a Weigla przemówienie to uważane było przez niektórych za „najbardziej pamiętne na II Soborze Watykańskim”³¹. Dotyczyło dyskusji nad projektem przyszłej konstytucji *Gaudium et spes* o stosunku Kościoła do współczesności. Krakowski Arcybiskup domagał się w nim rzetelnego zdefiniowania fenomenu ateizmu. W przekonaniu francuskiego uczestnika debaty Henriego de Lubaca Ojcowie

²⁹ Tamże, 314.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Sobór a praca teologów*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979, s. 220.

³¹ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2000, s. 216.

soborowi – w przeciwieństwie do Wojtyły – nie zdawali sobie sprawy z tego nowego zagrożenia. Przyszły Papież zwrócił baczną uwagę na źródła ateizmu. Według Wojtyły postawa ateistyczna wynika bądź z wewnętrznych przekonań osoby, bądź też zostaje narzucona społeczeństwu przez władzę publiczną. Co więcej, krakowski Biskup zaznaczał, iż tylko w pierwszym przypadku można myśleć pozytywnie o dialogu Kościoła z ateistami. Negacja Boga stanowi przejaw wewnętrznego stanu osoby ludzkiej. Sposobem na jego przełamanie jest wzmacnianie wartości osobowych w człowieku, co ostatecznie można osiągnąć w spotkaniu z Chrystusem. Słabym punktem ateizującego systemu komunistycznego, na co zwracał uwagę przyszły Papież, jest mglista antropologia. W liście do o. Henriego de Lubaca Wojtyła pisał: „Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast jałowych polemik przeciwstawić coś w rodzaju «rekapitulacji» nienaruszalnej tajemnicy osoby”³².

Jeśli negacja Boga jawi się jako „problem osoby ludzkiej w jej wnętrzu”³³, należy podjąć z nią dialog – takie zalecenie wynika z duszpasterskiego profilu Soboru. Ateizm wtrąca w samotność i oddziałuje destrukcyjnie na człowieka. Dzieje się tak, ponieważ pozbawia on osobę ludzką ważnego wymiaru, jakim jest świadomość osobistej nieśmiertelności. W aksjologicznej pustce autotranscendencja osoby może prowadzić do wynaturzonej formy życia społecznego, którą Wojtyła upatruje w kolektywizmie. Stąd groźny fenomen faszystowskiego ubóstwiania państwa, nazistowska gloryfikacja wyższości rasowej czy komunistyczna dyktatura proletariatu i jednej partii. Główny cel obecności Kościoła w świecie – tłumaczył Wojtyła – polegający na ukazaniu, że relacja z Bogiem w najwyższym stopniu pomaga człowiekowi odbudować jego wewnętrzną wartość oraz szacunek dla świata, w którym żyje, może równocześnie okazać się antidotum na ateizm naszych czasów.

³² Cyt. za: tenże, dz. cyt., s. 223.

³³ Skrzypczak, dz. cyt., s. 329.

Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI

KOŚCIÓŁ – CZŁOWIEK – ŚWIAT Odnowa soborowa w ujęciu Karola Wojtyły

Karol Wojtyła uważa, że Vaticanum Secundum przyczynia się w znaczący sposób do realizacji duszpasterskiego celu przez to, że formułuje naukę o osobie ludzkiej. Sobór zwraca uwagę na człowieka współczesnego w całej złożoności jego uwarunkowań, nie tracąc przy tym z oczu podstawowej perspektywy zbawczej. To ukierunkowanie myśli Soboru na człowieka, na jego wrodzoną godność, na ukazanie jego wielkiego powołania wskazuje na jeden z podstawowych warunków głoszenia Ewangelii w dzisiejszym świecie. Trzeba „przedłużyć wzrok Chrystusa skierowany kiedyś w stronę osoby ludzkiej”

Zainteresowanie Soborem Watykańskim II w ostatnich latach znacząco wzrosło za przyczyną Benedykta XVI, który w przemówieniu do Kurii Rzymskiej kilka miesięcy po rozpoczęciu swojego pontyfikatu przypomniał o potrzebie rozwijania właściwej hermeneutyki soborowego nauczania¹. Rok Wiary, ogłoszony przez obecnego Papieża w pięćdziesiątą rocznicę inauguracji Vaticanum Secundum, stanowi okazję do pogłębienia wielu zagadnień służących odpowiedniej recepcji i realizacji doktryny Soboru. Z kwestią rozumienia nauki Soboru jako kontynuacji katolickiej tradycji wiary związane są także inne ważne zagadnienia, takie jak duszpasterski charakter Vaticanum Secundum i soborowa odnowa Kościoła. Istnieje ścisły związek między właściwym rozumieniem doktryny soborowej a duszpasterskim charakterem Vaticanum Secundum i odnową Kościoła, zainicjowaną przez Sobór.

Benedykt XVI przypomniał, że celem Soboru było przekazanie depozytu wiary w sposób rzetelny, pogłębiony i „odpowiadający potrzebom naszych czasów”². Takie podejście do prawd wiary wymagało refleksji i świadectwa życia, „syntezy wierności i dynamizmu”³, gruntownego przemyślenia stosunku Kościoła do epoki nowożytnej i do wielu problemów, które niesie współczesny świat. Z duszpasterskim charakterem Soboru wiązał się program odnowy, zgodnie z którym Kościół miał usunąć ze swego życia to, co „błędne bądź

¹ Zob. B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 15-20.

² Tamże, s. 18.

³ Tamże.

niepotrzebne”⁴, pogłębić świadomość wiary i w konsekwencji ukazać światu z nową mocą „wymogi Ewangelii w całej jej wielkości i czystości”⁵, nie przestając jednocześnie być dla tego świata znakiem sprzeciwu wobec istniejącego w nim zła i grzechu⁶. W wielkim projekcie doktrynalno-duszpasterskim, którym był Sobór Watykański II, bł. Jan Paweł II słusznie dostrzegł początek nowej ewangelizacji, związanej z „nową epoką w dziejach ludzkości”⁷.

Znaczenie wydarzenia Soboru, jego duszpasterski charakter czy założenia odnowy soborowej poznajemy przede wszystkim przez analizę nauczania *Vaticanum Secundum* i posoborowego magisterium Kościoła. Mogą w tym pomóc także świadkowie Soboru, do których należał również Karol Wojtyła. Jako arcybiskup krakowski, a następnie papież Jan Paweł II, dbał o recepcję *Vaticanum Secundum* i realizację jego wskazań. Czym był dla niego Sobór, dowiadujemy się przede wszystkim z monografii jego autorstwa *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, która służyła jako swego rodzaju przewodnik dla Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej, który trwał w latach 1972-1979, a jego zadaniem było wprowadzenie postanowień soborowych w życie archidiecezji krakowskiej⁸.

W niniejszych rozważaniach przeanalizowane zostaną pisma duszpasterskie Karola Wojtyły pochodzące z lat 1962-1966 (kazania, listy pasterskie i konferencje), a dotyczące *Vaticanum Secundum*, które zostały opublikowane w zbiorze *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*⁹. Źródło to stanowi niejako „bieżący komentarz” tego Ojca Soboru – wikariusza kapitulnego z Krakowa, a od stycznia 1964 roku metropolity na stolicy św. Stanisława, biskupa i męczennika.

DUCHOWO-TEOLOGICZNY WYMIAR VATICANUM SECUNDUM

Karol Wojtyła podkreśla w swoich kazaniach i listach przede wszystkim teologiczny, a zwłaszcza pneumatologiczny wymiar Soboru, jego dogłębnie religijny charakter. Wskazuje, że *Vaticanum Secundum* jest dziełem Ducha

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże, s. 17-20.

⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1994, s. 125.

⁸ Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972; *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1-2, red. T. Pieronek, Kuria Metropolitalna, Kraków 1985.

⁹ Zob. tenże, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, red. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie–Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków–Rzym 2011.

Świętego, przejawem „Ducha Mądrości, a nade wszystko – Miłości”¹⁰. Z faktu, że Sobór pozostaje zakorzeniony w działaniu Boga i nie jest wyłącznie projektem człowieka, płynie nadzieja dla Kościoła i świata. Duch Święty jednoczy biskupów i kieruje pracą Soboru – dlatego też Ojcowie soborowi przed rozpoczęciem każdego zgromadzenia modlą się do Niego słowami starożytnej modlitwy św. Izydora *Adsumus Domine, Sancte Spiritus* – „Oto jesteśmy, Duchu Święty, oto jesteśmy!”¹¹. On prowadzi ich ku coraz głębszemu poznaniu prawdy, którą odkrywa się nie tylko przez wysiłek umysłowy, lecz także przez trud modlitwy. W jednym z kazań wygłoszonych po trzeciej sesji Soboru arcybiskup Wojtyła mówi o soborowym doświadczeniu działania Ducha Świętego: „On jest niewidzialny i my, biskupi, także Go na Soborze nie widzimy. Jednak często podczas Soboru jesteśmy świadkami faktów, po których mówimy sobie: On pokierował. My byśmy postąpili błędnie – On pokierował. Czasem nas przyśpieszy, częściej jednak zatrzyma, stworzy przestrzeń do tego, ażeby jeszcze pomyśleć, ażeby jeszcze przemodlić. Widzimy wtedy, że dopiero z tego przemyślenia i przemodlenia wyrasta prawda. A na Soborze najważniejsza jest prawda”¹².

W miarę rozwijania się debaty krakowski hierarcha uzmysławia sobie coraz bardziej, że *Vaticanum Secundum* „wchodzi w okres głębi”¹³, że myśl Soboru kształtowana jest w „szkole Ducha Świętego”¹⁴. Dlatego też często podkreśla, że Sobór nie jest po prostu zebraniem ludzi prowadzących dyskusje, lecz stanowi „wielką uroczystość religijną całego Kościoła, [...] wielkie nabożeństwo”¹⁵, które jest „sprawdzianem wiary”¹⁶. „To wielkie dzieło, jakiego Sobór ma dokonać w Kościele i w ludzkości, musi być bardzo gruntownie podbudowane, bardzo głęboko przesycone działaniem Ducha Świętego, działaniem łaski Bożej”¹⁷ – mówi Wojtyła i przypomina, że Sobór jest celebracją życia całego Kościoła i że umiłowanie idei soborowej rodzi się nie tylko z religijnej wizji Soboru, lecz także z duchowego zaangażowania wiernych. Sobór

¹⁰ T e n ż e, *Współtworzyć oblicze Kościoła* (Przemówienie w katedrze na Wawelu, Kraków 5 X 1962), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 19.

¹¹ T e n ż e, *Z prawdy o Kościele wynika jego zbawcza misja* (Przemówienie w katedrze wawelskiej, Kraków, 10 IX 1964), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 170; por. t e n ż e, *Troska o pogłębioną świadomość Kościoła* (List pasterski, Rzym, 11 X 1964), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 176.

¹² T e n ż e, *Poznanie prawdy o Kościele warunkiem soborowej odnowy* (Kazanie w kościele Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, Kraków, 23 I 1965), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 219.

¹³ Zob. t e n ż e, *Sobór wszedł w okres głębi* (Kazanie wygłoszone w kościele św. Anny, Kraków, 8 IX 1963), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 277-279.

¹⁴ Tamże, s. 279.

¹⁵ T e n ż e, *Nadzieja ludzkości związana z duchowym wysiłkiem Vaticanum II*, (Kazanie w kościele Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, Żywiec, 4 II 1963) w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 51.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 55n.

jest bowiem dziełem całego Kościoła – zarówno biskupów, jak i kapłanów, tak osób zakonnych, jak wiernych świeckich. Stanowi „wielkie poruszenie i umysłów, i serc całego Kościoła” oraz wezwanie do odpowiedzialności za wiarę, za Kościół i za sprawę zbawienia świata. *Vaticanum Secundum* ukazuje wspólnotę, jedność oraz różnorodność Kościoła. Wszyscy – tłumaczy krakowski hierarcha – są wezwani, by współtworzyć nowe oblicze Kościoła. Wielokrotnie podkreśla rolę modlitwy wiernych, którzy tworzą duchowe zaplecze dla obradujących biskupów, wyprasząc swoją modlitwą łaskę Bożą i światło Ducha Świętego – tę modlitwę wiernych porównuje do fal, które unoszą łódź Soboru¹⁸. Zaznacza, że polskie duszpasterstwo na rzecz Soboru, na które składają się różne inicjatywy (na przykład soborowe czuwanie na Jasnej Górze i w parafiach) stanowi wkład Kościoła w Polsce w to wielkie dzieło.

Listy pasterskie i kazania Karola Wojtyły z okresu soborowego są właśnie świadectwem tworzenia przez niego wspólnoty ludzi wokół Soboru. Wojtyła zaprasza wiernych, by towarzyszyli biskupom przez modlitwę i podejmowane ofiary, a także przez swoje żywe zainteresowanie soborowymi pracami. Sam stara się mówić o Soborze przy każdej okazji, zarówno w kościołach Krakowa, jak i archidiecezji, w parafiach miejskich, jak i wiejskich: „Trzeba nam – biskupom, którzy jesteście naocznymi świadkami Soboru, jego uczestnikami – mówić o nim, ażeby się w świadomości całego Kościoła, wszystkich wiernych, wszystkich ludzi dobrej woli tworzył całościowy [obraz] Soboru¹⁹ – nauca. Podejmuje temat *Vaticanum Secundum* podczas spotkań z poszczególnymi grupami wiernych: prawnikami, artystami, pisarzami i dziennikarzami, ze studentami i młodzieżą licealną, z klerykami, kapłanami i siostrami zakonnymi. Opowiada o pracy nad konkretnymi schematami, o głosowaniach, o biskupach zabierających głos, lecz przede wszystkim przybliża znaczenie konkretnych zagadnień, ich wagę dla życia Kościoła. „Mówić o Soborze nie jest rzeczą łatwą z tego powodu, że jest on czymś bogatym i złożonym: złożonym z wielu elementów. Jeżeli więc nie mamy poprzestać na ogólnikach, trzeba zawsze wybrać jakiś szczegół, jakiś temat, jakies zagadnienie – i o nim mówić, nie wchodząc w resztę, ponieważ to by właśnie pozbawiło nas ostrości widzenia”²⁰.

Biskupi zgromadzeni na Soborze reprezentują swoje Kościoły lokalne w ramach wspólnoty Kościoła powszechnego. Karol Wojtyła zauważa, że ponad dwutysięczna grupa Ojców soborowych z jednej strony wyraża wspólną rzeczywistość Kościoła, a z drugiej daje świadectwo różnych sytuacji i pro-

¹⁸ Por. t e n ż e, *Sobór czynem miłości dla dobra człowieka, Kościoła i świata* (Kazanie w kościele św. Szczepana, Kraków, 26 XII 1962), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 49.

¹⁹ T e n ż e, *Doktrynalny i duszpasterski charakter Vaticanum II* (Kazanie w kościele św. Józefa, Kraków-Podgórze, 17 I 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 208.

²⁰ T e n ż e, *Troska Soboru o uczestnictwo wiernych w liturgii Kościoła* (Kazanie w kościele św. Mikołaja, Kraków, 7 III 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 243.

blemów nie tylko katolików, lecz całej ludzkości. Ważne i bardzo odkrywcze są dla Wojtyły spotkania z biskupami z krajów misyjnych, służą one bowiem pogłębieniu jego znajomości Kościoła. Swoimi odczuciami dzielił się z wiernymi w Polsce, mówiąc: „Jeżeli nam się może wydawać, na podstawie naszych polskich stosunków, że Kościół jest rzeczywistością statyczną, gotową, to z Soboru człowiek wychodzi z przekonaniem, że Kościół jest rzeczywistością dynamiczną i misyjną”²¹. Kościół jest taki zarówno w Polsce, gdzie praca duszpasterska ma na celu pogłębienie wiary, jak i w krajach misyjnych, gdzie głosi się Ewangelię i kładzie się fundamenty wiary chrześcijańskiej.

Sobór – przypomina Karol Wojtyła – jest organem Kościoła nauczającego, a biskupi, uczestnicząc w nim, realizują powierzone im przez Chrystusa zadanie nauczania wszystkich narodów (por. Mt 28, 19). Zadanie to Ojcowie soborowi wypełniają przez udział w debacie podczas zgromadzeń w auli, w pracach komisji i przede wszystkim przez głosowania – zarówno na etapie przygotowania dokumentów, jak i podczas ich uroczystego uchwalania. Krakowski hierarcha, informując wiernych o omawianych sukcesywnie schematach, zwraca uwagę nie tylko na merytoryczny aspekt debaty, lecz także na przebieg głosowań. Podkreśla: „Głosowanie jest poniekąd bardziej zobowiązujące niż zabieranie głosu w dyskusji. W wynikach głosowań może najbardziej odczytuje się obecność kolegalnej myśli Soboru oraz jej rozwój. Właśnie zaś ta myśl kolegalna pozostaje na Soborze pod szczególnym działaniem Ducha Świętego”²².

Obok akcentowania teologicznego aspektu Soboru Karol Wojtyła wskazuje na jego wymiar historyczny. Vaticanum Secundum odbywa się w epoce „królowania” człowieka, w okresie rozwoju ludzkich możliwości i postępu. Jednocześnie jednak „siły i energia materii wyzwalone przez człowieka [...] zdają się [...] tego człowieka przytłaczać”²³. Żywe są rany zadane ludzkości przez ostatnią wojnę. Nienawiść i walka niszczą ludzkiego ducha i pogrążają młode pokolenie w beznadziei. Dziejowym zadaniem Soboru jest więc ocalenie ludzkiej duszy i przywrócenie miłości przez prawdę Odkupienia. Wojtyła wyraża przekonanie, że „z pomocą Soboru Kościół może potężniej, kolegalnie, przez wszystkich biskupów przemówić do współczesnej ludzkości”²⁴.

²¹ T e n ż e, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za Kościół* (Kazanie w kościele św. Anny, Kraków, 20 XII 1962), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 32. Por. Ph. C h e n a u x, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, s. 51.

²² T e n ż e, *Sobór od wewnątrz* (List do Redakcji „Tygodnika Powszechnego”, 18 IV 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 262.

²³ T e n ż e, *Współtworzyć oblicze Kościoła*, s. 18. Por. t e n ż e, *Kościół wobec współczesnego świata* (Przemówienie w Radio Watykańskim, Rzym, 28 IX 1964), s. 174.

²⁴ T e n ż e, *Sobór przywraca zranionej ludzkości wiarę w miłość* (Kazanie w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Oświęcim, 5 II 1963), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 60.

Karol Wojtyła kilkakrotnie podejmuje temat trwającej Wielkiej Nowenny, by podkreślić jej związek z *Vaticanum Secundum*. Przygotowania do Millennium Chrztu Polski, trwające w tym samym czasie co Sobór, określa jako okoliczność opatrnościową i otwierającą perspektywy dla Kościoła na przyszłość. Zbieżność tych dwóch wydarzeń sprzyja spojrzeń na Sobór z perspektywy wiary; może też przyczynić się do wzbogacenia polskiej religijności o doświadczenie Kościoła powszechnego, o soborową naukę o Kościele i Matce Bożej. W jednym z listów przesłanych do „Tygodnika Powszechnego” Wojtyła pisze: „W obliczu Tysiąclecia Chrztu Polski trzeba nam nie tylko czytać z uwagą soborową Konstytucję o Kościele, ale także jak najgłębiej odczytywać człowieka w całej jego wewnętrznej rzeczywistości [...]. Człowiek rzetelnie wprowadzony w siebie po to, by wszystko wraz z sobą kierował ku Bogu – ta centralna sprawa całego chrześcijaństwa – jest też centralnym zagadnieniem naszego Millennium”²⁵.

Pod koniec *Vaticanum Secundum*, w przededniu Millennium, biskupi polscy kierują do episkopatów świata okolicznościowy list i zaproszenie do wspólnego dziękczynienia Bogu. Szczególną wymowę ma wymiana listów z episkopatem niemieckim. Wyrażone w orędziu episkopatu Polski przebaczenie arcybiskup Wojtyła ukazuje w świetle odpowiedzialności biskupów za Ewangelię, za „obecność prawdy” w duszach, i odnosi je do prorockiego zmysłu wiary całego ludu Bożego. Uwydatnieniu gestu i postawy przebaczenia służy właśnie Sobór. Wojtyła tłumaczy, że nigdy nie można „zrezygnować z tego wielkiego dobra moralnego, dobra naprawdę Bożego, jakim jest dobro przebaczenia, odpuszczenia”²⁶. Bez tego „przestalibyśmy być Ludem Bożym, przestalibyśmy być narodem chrześcijańskim”²⁷. Gdyby przebaczenie „nie było siłą, to chrześcijaństwo nie miałoby nic do powiedzenia ludzkości – a ma!”²⁸.

W swoich wypowiedziach Wojtyła często nawiązuje do problematyki ekumenizmu, który stanowi jeden z celów *Vaticanum Secundum*. Wskazuje, jak bardzo ważne jest działanie na rzecz jedności chrześcijan dla dobra Ewangelii i posłannictwa Kościoła. Ponieważ po drugiej wojnie światowej Polska stała się krajem w większości jednolitym pod względem religijnym, dekret *De oecumenismo* należy rozważać przede wszystkim od jego strony doktrynalnej²⁹. Rozumienie ekumenicznego nauczania Soboru pozwoli też właściwie spojrzeć

²⁵ T e n ż e, *Millennium a Sobór* (List do redakcji „Tygodnika Powszechnego”, 2 V 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 271.

²⁶ T e n ż e, *Przebaczenie siłą wiary i wyrazem soborowej odnowy* (Kazanie w kościele św. Szczepana, Kraków, 25 XII 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 302.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. t e n ż e, *Osiągnięcia trzech sesji Soboru* (Konferencja dla kapłanów, Wyższe Seminarium Duchowne, Kraków, 13 I 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 202.

na historię Polski. W minionych epokach bowiem „działalność ekumeniczna” Kościoła na naszych ziemiach polegała na tym, że zawierał on unie z narodami ościennymi i Kościołem wschodnim. Dobrym przykładem tej praktyki jest unia brzeska z roku 1596. Wojtyła podkreśla, że w epoce dialogu religijnego nie można odwracać oczu od historii Polski, od tego, że nasz kraj był „przedmurzem” chrześcijaństwa³⁰. Karol Wojtyła wskazuje przy tym na głębszy sens historii, tak by wierni, wkraczając w nowy etap życia Kościoła zapoczątkowany przez Vaticanum Secundum, widzieli go w łączności z przeszłością.

Krakowski hierarcha zachowuje także pewien dystans wobec prasowych doniesień dotyczących Soboru. W jego ocenie są one zbyt powierzchowne, koncentrują się na różnicach zdań wśród biskupów, sugerują podziały na frakcje. Wojtyła wyjaśnia, że w Kościele od wieków obecne są dwie tendencje: do zachowania prawdy wiary i do jej skutecznego przekazywania światu. Tendencje te na Soborze wzajemnie się dopełniają jako sposoby naświetlenia prawdy wiary będącej podstawowym dobrem Kościoła. Jedność prawdy trzeba bowiem odnajdywać w wielości doświadczeń i uwarunkowań życia Kościoła powszechnego³¹. Należy przy tym zaznaczyć, że podejście Wojtyły nie wynikało z bagatelizowania różnic występujących między Ojcami soborowymi ani kształtowania się odmiennych nurtów ideowych wśród biskupów, wpływało natomiast z głębi religijnego doświadczenia Soboru. Postawa ta umożliwiała Karolowi Wojtyłie zachowanie odpowiedniego dystansu do czynionych na gorąco komentarzy i doniesień prasowych. Stosunkowo często mówił, że jako biskup ma doświadczenie przeżywania Soboru „od wewnątrz”, polegające przede wszystkim na uchwyceniu jego wymiaru duchowego. Doświadczenie to jest nieodzowne dla określenia historycznej doniosłości tego wydarzenia³².

Wypada podkreślić, że w obrazie Vaticanum Secundum, jaki wyłania się z pism pastoralnych krakowskiego hierarchy, pierwszorzędnym jest właśnie aspekt religijny i teologiczny, chociaż łączy się on ściśle z historycznym dzięki ukazywaniu dynamicznej relacji łączącej przeszłość ze współczesnością. Perspektywa ta ma również znaczenie dla określenia duszpasterskiego charakteru Soboru Watykańskiego II i dla właściwego rozumienia odnowy soborowej.

³⁰ Por. t e n ż e, *Ekumenizm Soboru w świetle dziejów Kościoła w Polsce* (Kazanie w bazylice Mariackiej, Kraków, 31 XII 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 306n.

³¹ Por. t e n ż e, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za Sobór*, s. 33n.; t e n ż e, *Sobór od wewnątrz*, s. 263.

³² Por. t e n ż e, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za Sobór*, s. 30; t e n ż e, *Sobór od wewnątrz*, s. 218; t e n ż e, *Troska Soboru o uczestnictwo wiernych w liturgii*, s. 243.

DUSZPASTERSKO-DOKTRYNALNY CHARAKTER
VATICANUM SECUNDUM

Mówiąc o pastoralnym aspekcie Soboru Watykańskiego II, Karol Wojtyła odwołuje się wielokrotnie do osoby Jana XXIII, którego nazywa „duszpasterzem całej ludzkości”³³. Podkreśla, że Sobór jest „czynem miłości”³⁴, przez który promieniuje duch tego Papieża, że Sobór pragnie zatem wyjść do świata, leczyć rany ludzkości, przekazać współczesnemu człowiekowi prawdę Ewangelii i wartości duchowe konieczne do życia. Ma on być soborem duszpasterskim w wymiarach przekraczających granice Kościoła, lecz musi również sięgnąć w głąb tajemnicy tego, czym jest Kościół i odpowiedzieć na pytanie „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa*”³⁵.

Karol Wojtyła podkreśla znaczenie soborowych dyskusji o Kościele, zwłaszcza prowadzonych podczas drugiej i trzeciej sesji. Doktryna soborowa w pierwszym rzędzie ukazuje nadprzyrodzoną naturę Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, a następnie jego wymiar zewnętrzny jako ludu Bożego, pielgrzymującego przez dzieje i będącego podmiotem życia społecznego. Ustrój zewnętrzny Kościoła „jest taki, aby w jego ramach tajemnica Kościoła, Ciało Mistyczne Chrystusa mogło się tworzyć i rosnąć”³⁶. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* ma jego zdaniem zasadnicze znaczenie dla całości nauczania Soboru. Wiele miejsca w swoich kazaniach Wojtyła poświęca właśnie zagadnieniom eklezjologicznym. Tłumaczy, że Kościół w swojej naturze i misji pozostaje Chrystusowy, że stanowi duchową komunie i dynamiczną wspólnotę ludzi. Jest sakramentem zbawienia dla wszystkich, co realizuje się przez udział wiernych w misji Chrystusa Proroka, Króla i Kapłana. Pogłębienie tajemnicy Kościoła otwiera drogę do podjęcia przez Ojców soborowych tematu posłannictwa Kościoła w świecie współczesnym. „Wierzyć w Kościół” oznacza uznać w nim obecność pierwiastka Bożego oraz łaski Odkupienia, co wiąże się także z odpowiedzialnością wiernych za sprawę zbawienia³⁷.

³³ T e n ż e, *Sobór przywraca zranionej ludzkości wiarę w miłość*, s. 58.

³⁴ T e n ż e, *Sobór czynem miłości dla dobra człowieka, Kościoła i świata*, s. 45.

³⁵ P o r. t e n ż e, *Kościole, co mówisz sam o sobie* (Kazanie w kościele św. Anny, Kraków, 12 I 1964), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 100. Zgłębianie tajemnicy Kościoła decyduje także o ekumenicznym wymiarze Soboru i jego posłudze na rzecz jedności chrześcijan – to właśnie różnice w rozumieniu prawdy o Kościele są przyczyną podziałów wśród chrześcijan. P o r. t e n ż e, *Prawda o kapłaństwie przenika życie wspólnoty Kościoła* (Konferencja do kapłanów, Kalwaria Zebrzydowska, 23 I 1964), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 109.

³⁶ T e n ż e, *Prawda o kapłaństwie przenika życie wspólnoty Kościoła*, s. 113.

³⁷ P o r. t e n ż e, *Wyzwania współczesnego świata podkreślają rolę laikatu w Kościele* (Konferencja do lekarzy w kościele Felicjanek, Kraków, 2 III 1964), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 140.

Duszpasterska nauka Vaticanum Secundum nie polega na pastoralnych dyrektywach, lecz na odpowiednim „widzeniu” prawd wiary, zwłaszcza prawdy o Kościele i człowieku. To stąd wypływa właściwa nauka pastoralna o działaniu Kościoła w świecie³⁸. „Temat «Kościół», który Sobór podjął i który niewątpliwie stanowi zagadnienie centralne Soboru - i z punktu widzenia doktrynalnego, i z punktu widzenia duszpasterskiego – przynosi nam nowe odkrycia [dotyczące] człowieka. W nowy sposób odkrywa nam religijną prawdę o człowieku, o osobie ludzkiej, o jej losie, o jej zaangażowaniu”³⁹.

Sobór nie poświęcił odrębnego dokumentu zagadnieniom antropologicznym. Powracają one natomiast w wielu dokumentach soborowych. Problematyka człowieka została naświetlona zarówno od strony wewnętrznego życia Kościoła, jak i od strony zewnętrznej – od strony świata zróżnicowanego religijnie, kulturowo i społecznie. Szczególnie ważne miejsce zajmuje antropologia chrześcijańska, przedstawiona w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele i świecie współczesnym *Gaudium et spes*, zwłaszcza w jej pierwszej części. Istotnym zagadnieniem jest w tym kontekście również sprawa wolności religijnej, którą Sobór ujął właśnie od strony człowieka i jego prawa do poznania prawdy religijnej oraz jej wyznawania, a zatem do obecności religii i Kościoła w życiu publicznym. W tej perspektywie duszpasterski charakter Vaticanum Secundum wyznaczają trzy dokumenty: *Lumen gentium*, *Dignitatis humanae* oraz *Gaudium et spes*. Soborowa eklezjologia i antropologia wskazują, że Kościół patrzy na świat współczesny z perspektywy Odkupienia i przez pryzmat człowieka⁴⁰.

Karol Wojtyła uważa, że Vaticanum Secundum przyczynia się w znaczący sposób do realizacji duszpasterskiego celu właśnie przez to, że formułuje naukę o osobie ludzkiej. Sobór zwraca uwagę na człowieka współczesnego w całej złożoności jego uwarunkowań, nie tracąc przy tym z oczu podstawowej perspektywy zbawczej. To ukierunkowanie myśli Soboru na człowieka, na jego wrodzoną godność, na ukazanie jego wielkiego powołania wskazuje na jeden z podstawowych warunków głoszenia Ewangelii w dzisiejszym świecie.

³⁸ Por. t e n ż e, *Stworzenie a odkupienie: konstytucja „Gaudium et spes”* (Przemówienie w Radio Watykańskim, Rzym, 9 stycznia 1966), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 313.

³⁹ T e n ż e, *Chrześcijanin a kultura: nauka o Kościele odświeżająca prawdę o człowieku* (Konferencja na sesji „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, Kraków, 19 IV 1964), w: tenże, *Odnova Kościoła i świata*, s. 158.

⁴⁰ W jednym z kazań Karol Wojtyła określa religię jako odpowiedź człowieka na Boże Objawienie. „Nie można tej odpowiedzi wymusić z zewnątrz. To jest odpowiedź dawana Bogu przez istotę rozumną i wolną, ona ma wartość sumienia ludzkiego. Można tę odpowiedź pomóc człowiekowi dać, w dużej mierze na tym polega działalność Kościoła”. T e n ż e, *Wolność religijna znakiem dojrzałości współczesnego człowieka* (Kazanie w kościele św. Szczepana, Kraków, 26 XII 1964), w: *Odnova Kościoła i świata*, s. 197.

cie. Trzeba „przedłużyć wzrok Chrystusa skierowany kiedyś w stronę osoby ludzkiej”⁴¹.

Hierarcha krakowski wyjaśnia również, że obecność Kościoła w świecie i jego troska o człowieka mają specyficzny charakter i wyrażają się przez „chrześcijańską myśl” i „chrześcijański czyn”, które wynikają ze zrozumienia świata i ze świadomości Kościoła, z teologii stworzenia, a przede wszystkim z teologii Odkupienia. Celem jest przywrócenie człowiekowi pierwotnej wartości, odrodzenie przez łaskę Chrystusa tego, co grzech w ludziach niszczy. Zaangażowanie Kościoła na rzecz odrodzenia człowieka jest wyrazem miłości Chrystusa do świata i ludzi, której kulminacją był Krzyż. Winno ono objąć sumienia ludzi, życie rodzin i narodów. W tej perspektywie posłannictwo Kościoła jest afirmacją świata, która wynika z Odkupienia. „Chrześcijański czyn” polega na trudzie odrodzenia. „Człowiek trzodzi się nie tyle ziemią jako tworzywem swoich dzieł, ile musi się trzodzić sam sobą – w skali osoby i w skali społeczeństw, od najmniejszego, rodziny, zaczynając, a na największych, międzynarodowych kończąc”⁴². Jego życie odzwierciedla drogę krzyża, który jest znakiem zbawienia. Wkład Kościoła w rozwój świata, trud uobecnienia dzieła Odkupienia, który rozkłada się na miliony ludzkich sumień i czynów, ma znaczenie teologiczne, moralne i posiada charakter profetyczny. „Bez niego człowiek i ludzkość wciąż staje oko w oko z niebezpieczeństwem zniszczenia tego, co można nazwać postępem i rozwojem świata”⁴³.

Należy podkreślić, że Sobór nie tworzy kompendium duszpasterstwa, lecz wytycza kierunki i podejmuje zasadnicze pytania człowieka oraz problemy świata⁴⁴. Jego nauczanie ma służyć kontynuacji zbawczego posłannictwa Kościoła i przybliżyć współczesnemu człowiekowi prawdę objawioną, aby stanowiła ona „duchowy system” jego ocalenia i dostarczała mu siły życia. Sobór pragnie także dialogu z dzisiejszym światem – dialogu, którego podstawą jest troska o zbawienie i o dobro ludzkości⁴⁵.

ODNOWA KOŚCIOŁA

Odnowa soborowa nie jest wyłącznie formalnym założeniem *Vaticanum Secundum* czy postulatem moralnym, lecz stanowi zadanie wynikające ze zrozumienia, czym jest Kościół. Jej celem jest owocne wypełnianie przez Kościół

⁴¹ T e n ż e, *Służyć godności osoby ludzkiej* (Przemówienie w Radio Watykańskim, Rzym, 19 X 1964), w: *Odnowa Kościoła i świata*, s. 182.

⁴² T e n ż e, *Stworzenie a odkupienie: konstytucja „Gaudium et spes”*, s. 316.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ P o r. t e n ż e, *Doktrynalny i duszpasterski charakter Vaticanum II*, s. 211n.

⁴⁵ P o r. t e n ż e, *Nadzieja ludzkości związana z duchowym wysiłkiem Vaticanum II*, s. 54.

jego posłannictwa wobec człowieka i świata. W jednym z listów pasterskich Karol Wojtyła wyjaśnia, że Kościół, ponieważ jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, winien w każdej epoce „odnajdywać w sobie te właściwości i te zasady, które go wiążą z Chrystusem Panem”⁴⁶. Odnowa jest przede wszystkim „odnajdywaniem” Chrystusa w Kościele, powrotem do źródeł wiary i apostołskiej gorliwości.

Odnowa Soborowa ad intra polega na pogłębieniu rozumienia prawdy o Kościele. „Wierzyć w Kościół” oznacza związać serce, umysł i czyn z Bogiem w Trójcy Świętej⁴⁷. Kościół rodzi się, tworzy i rozwija dzięki łasce Odkupienia i wolności człowieka, będąc odpowiedzią na Chrystusowy dar. Hierarcha krakowski podkreśla, że „im bardziej pozwalamy się tworzyć Chrystusowi, tym bardziej my z kolei tworzymy Chrystusa”, Jego Mistyczne Ciało. Chodzi w gruncie rzeczy o „scalenie tego wszystkiego, co prawdziwe i dobre w człowieku”⁴⁸, z tym, co pochodzi z łaski Bożej. Wielki wysiłek odnowy polega na scaleniu „wszystkich energii dobra”⁴⁹, jakie rodzą się ze zjednoczenia człowieka z Chrystusem w Kościele i przez Kościół. Odnowa soborowa polega na ukazaniu istoty Kościoła, na otwarciu dostępu do jego bogactwa i głębi życia. Na bogactwo to człowiek powinien odpowiadać postawą wiary szukającej zrozumienia, pragnącej rozwoju i pogłębienia. „Postępowość Soboru” – jak wyjaśnia to pojęcie Karol Wojtyła – wyraża właśnie pogłębienie wiary, ruch zmierzający ku temu, by była ona bardziej świadoma i dojrzała⁵⁰. Odnowa soborowa „prowadzi poprzez prawdziwe zrozumienie istoty Kościoła, jego ustroju wewnętrznego i zewnętrznego” do odnowy misji Kościoła, do odnowy jego działalności ad extra, „wśród ludzkości współczesnej”⁵¹.

Mówiąc o odnowie Kościoła ad extra, Karol Wojtyła używa zasadniczo dwóch terminów: polskiego słowa „odnowa” i łacińskiego sformułowania „*accommodata renovatio*”. Drugie z tych pojęć często tłumaczy jako dostosowanie do „potrzeb czasów, w których żyjemy”⁵² czy też do „potrzeb i możliwości człowieka współczesnego”⁵³. Poza jednym wyjątkiem nie używa włoskiego

⁴⁶ T e n ż e, *Spoleczność Kościoła jest prawdziwym Ludem Bożym* (List pasterski z 31 XII 1963), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 95.

⁴⁷ P o r. t e n ż e, *Poznanie prawdy o Kościele warunkiem soborowej odnowy* (Kazanie w kościele Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, Kraków, 23 I 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 216.

⁴⁸ T e n ż e, *Odnowa Kościoła służy prawdziwemu odrodzeniu człowieka* (Kazanie do młodzieży akademickiej w kościele św. Anny, 21 III 1964), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 138.

⁴⁹ Tamże, s. 138.

⁵⁰ P o r. t e n ż e, *Sobór od wewnątrz*, s. 260n.

⁵¹ T e n ż e, *Prawda o kapłaństwie przenika życie wspólnoty Kościoła*, s. 116.

⁵² T e n ż e, *Poznanie prawdy o Kościele warunkiem soborowej odnowy*, s. 215.

⁵³ T e n ż e, *Służyć godności osoby ludzkiej*, s. 182.

sformułowania „aggiornamento”⁵⁴ ani też polskiego słowa „uwspółcześnienie”⁵⁵.

Chociaż nie sposób wyliczyć wszystkich potrzeb człowieka i świata współczesnego, można wskazać na trzy ich rodzaje, wynikające z natury człowieka, z jego sytuacji historycznej i uwarunkowań socjologicznych. Wyjeżdżając z Krakowa do Rzymu na pierwszą sesję Soboru, biskup Wojtyła mówił, że Sobór stanowi szansę, by Kościół odpowiedział na wołanie człowieka o pierwszeństwo wartości duchowych i jasny porządek moralny. Wołanie to – tłumaczy – jest „może niejednolite i nie całkiem przejrzyste”⁵⁶, lecz realne, ponieważ wydobywa się z „duchowego pierwiastka naszej ludzkiej natury”⁵⁷.

W kazaniu wygłoszonym w Oświęcimiu, nawiązując do tragedii wojny i obozów zagłady, Karol Wojtyła mówi o potrzebie „duchowego sytemu”, by mogły się zabiżnić „rany duszy”⁵⁸ ludzkiej. Wyraża przekonanie, że Kościół jest „tym wielkim systemem duchowym, który czuje się powołany do tego, by leczyć rany współczesnego człowieka, rany współczesnej ludzkości”⁵⁹, że posiada on całą prawdę i dysponuje ogromną energią dobra.

Przemawiając do młodzieży licealnej w Krakowie, arcybiskup Wojtyła wybrał z kolei temat wolności religijnej. Tłumaczył, że Sobór wyrasta z potrzeb młodego pokolenia, „chce się spotkać z tym pokoleniem”⁶⁰, że Sobór szanuje ludzką wolność. Wyjaśnia młodym ludziom, że katolicyzm świadomy, „godny istoty rozumnej, myślącej i wolnej”⁶¹, łączy się z wysiłkiem poznania prawdy wiary.

Nawiązując do reformy Kościoła, która była celem Soboru Trydenckiego, Wojtyła zwraca uwagę, że miała ona na celu gruntowną zmianę – w przypadku Vaticanum Secundum nie chodzi natomiast o zmianę dotyczącą instytucji Kościoła, na przykład o ogłoszenie nowych dogmatów; odnowy po Soborze Watykańskim II nie można sprowadzać do „zmiany w zewnętrznym stylu Kościoła”⁶². Wojtyła podkreśla, że chodzi o odnowienie Kościoła w „kierunku potrzeb naszych czasów”⁶³, co oznacza olbrzymi „wysiłek, który ma na

⁵⁴ T e n ż e, *Poznanie prawdy o Kościele warunkiem soborowej odnowy*, s. 215.

⁵⁵ T e n ż e, *Odnowa Kościoła służy prawdziwemu odrodzeniu człowieka*, s. 138.

⁵⁶ T e n ż e, *Współtworzyć oblicze Kościoła*, s. 18.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ T e n ż e, *Sobór przywraca zranionej ludzkości wiarę w miłość*, s. 59.

⁵⁹ Tamże, s. 60.

⁶⁰ T e n ż e, *Soborowa nauka o wolności religijnej wyrazem troski o człowieka* (Konferencja rekolekcyjna dla młodzieży licealnej w kościele św. Anny, Kraków, 21 III 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 255.

⁶¹ Tamże, s. 254.

⁶² T e n ż e, *Odnowa Kościoła służy prawdziwemu odrodzeniu człowieka*, s. 138.

⁶³ T e n ż e, *Poznanie prawdy o Kościele warunkiem soborowej odnowy*, s. 215.

celu scalenie wszystkiego, co jest w człowieku dobre z natury, a zwłaszcza z łaski”⁶⁴.

Accommodata renovatio oznacza zatem odnowę człowieka przez syntezę pogłębionej świadomości wiary i postawy odpowiedzialności; chodzi w niej bowiem o „tworzenie własnego człowieczeństwa wedle prawdy zawartej w Słowie Bożym”⁶⁵. Hierarcha krakowski wyjaśnia: „Odnowa nie oznacza tylko jakiejś sumy nowości uderzających na pierwszy rzut oka – może przez to powierzchownych. Oznacza ona natomiast stopniowe i możliwie dogłębne zakorzenianie się w tym nowym widzeniu spraw Bożych i ludzkich, a przede wszystkim w nowym widzeniu samej rzeczywistości Kościoła, które zawdzięczamy Soborowi”. „Nowe widzenie spraw Bożych i ludzkich” polega zaś na uświadomieniu sobie prawdy wiary – nie tylko jej wymagań, ale także jej siły egzystencjalnej. Chodzi o zrozumienie Słowa Bożego w „różnych jego aspektach, a nawet w różnych elementach treściowych”⁶⁶, aby wiara stanowiła czytelną odpowiedź na trudność życia i wyzwania historii. Należy pamiętać, że to „nowe widzenie spraw Bożych i ludzkich” winno być również przekazywane innym ludziom i stawać się przedmiotem dialogu prowadzącego do „zwrotu myśli”, do przyjęcia prawdy Ewangelii⁶⁷.

Hierarcha krakowski podkreśla różne wymiary odnowy soborowej, której siłą napędową jest prawda o Kościele i o człowieku zjednoczonym z Chrystusem przez Kościół. Wskazuje na dwa główne kierunki odnowy soborowej, prowadzącej do odnowy katolicyzmu i odnowy życia ludzkiego. Mówi także o różnych dziedzinach odnowy, nawiązując do odnowy liturgicznej i tłumacząc, że ma ona na celu dojrzałą świadomość Kościoła we wszystkich, którzy doń należą. Liturgia wyraża bowiem wewnętrzne życie Kościoła, który tworzą wszyscy wierzący. Świadome i aktywne uczestnictwo w niej jest niezbędne dla ich dobra duchowego⁶⁸. Wojtyła porusza też problem odnowy formacji seminarystów⁶⁹, odnowy diakonatu⁷⁰, odnowy kultury chrześcijańskiej, a także odnowy życia rodzinnego i małżeńskiego, stanowiącej „jeden z kamieni węgielnych” odnowy Kościoła⁷¹.

⁶⁴ T e n ż e, *Odnowa Kościoła służy prawdziwemu odrodzeniu człowieka*, s. 138.

⁶⁵ T e n ż e, *Sobór od wewnątrz*, s. 265.

⁶⁶ Tamże, s. 260.

⁶⁷ Por. tamże, s. 265.

⁶⁸ Zob. t e n ż e, *Nie oddzielać litery od ducha liturgicznej odnowy*. (List do kapłanów o wejściu w życie odnowionej liturgii, 26 II 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 234-236.

⁶⁹ Zob. *Rozwój formacji do kapłaństwa według wskazań Watykanu II*, (Przemówienie w Wyższym Seminarium Duchownym, Wrocław, 24 IV 1966), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 339.

⁷⁰ Por. t e n ż e, *Prawda o kapłaństwie przenika życie wspólnoty Kościoła*, s. 116.

⁷¹ Por. t e n ż e, *Powołanie małżeńskie w posłannictwie Kościoła* (Kazanie w katedrze na Wawelu, Kraków, 9 I 1966), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 318.

Podkreśla rolę kapłanów w realizacji odnowy soborowej, ale zaznacza, że włączyć się w nią winni wszyscy⁷².

Odnowa Kościoła w Polsce ma wymiar uniwersalny, ponieważ jest częścią wysiłku Kościoła powszechnego i przyczynia się do odnowy ludzkości. Karol Wojtyła, nawiązując do wymiany listów biskupów polskich i niemieckich, wyraża przekonanie, że obecne w nich słowa przebaczenia, służące pojednaniu narodów, są „pierwszym akordem” okresu posoborowej odnowy⁷³. Dodaje przy tej okazji, że Sobór zebrał się po to, by „dokonać odnowienia Kościoła i zarazem dopomóc w odnowie świata”⁷⁴.

Odnowa ma również wymiar lokalny, obejmuje bowiem konkretne diecezje – przez odnowę polskiego Kościoła winna dokonywać się również odnowa narodu. Po zakończeniu Vaticanum Secundum Arcybiskup krakowski zachęca wiernych do włączenia się w to wielkie dzieło: „Odnawiamy przez naszą odnowę całą ludzkość, odnawiamy samych siebie. Jakież wielkie pragnienie tej odnowy przynosimy tu, do grobu św. Stanisława, jakże wielkim pragnieniem tej odnowy pragniemy was my, biskupi, zapalić!”⁷⁵.

Odnowa Kościoła, czy to w aspekcie jego liturgii, czy w wymiarze instytucjonalnym lub pastoralnym, w przekonaniu Karola Wojtyły zawsze łączy się z odnową człowieka. Fundamentalny jest w niej rzeczywisty i autentyczny kontakt Kościoła z człowiekiem, tak by w życiu ludzkim mogła się wypełnić Ewangelia⁷⁶. Odnowa człowieka i świata jest zatem „busolą” całego wielkiego wydarzenia, którym był Sobór. Wskazuje kierunek posłannictwa Kościoła i jego duszpasterskiego zaangażowania.

*

W ujęciu Karola Wojtyły Sobór Watykański II był soborem opatrnościowym, prowadzonym przez Ducha Świętego. Stanowił on przede wszystkim wydarzenie religijne, które trzeba rozumieć z perspektywy wiary. Komentując to wydarzenie, Arcybiskup krakowski łączył aspekt teologiczny z eklezjalnym, tłumacząc, że Sobór jest dziełem biskupów i wiernych, wzajemnym przenikaniem się powszechności Kościoła z jego wymiarem lokalnym, z religijnością i z historią konkretnych narodów.

⁷² Por. t e n ż e, *Powołanie kapłańskie sprawdzianem dojrzałości wiary Ludu Bożego* (Kazanie w kościele św. Anny, Kraków, 6 III 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 240.

⁷³ T e n ż e, *Przebaczenie siłą wiary i wyrazem soborowej odnowy*, s. 303

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ T e n ż e, *Soborowa odnowa Kościoła dla życia w prawdzie i miłości* (Kazanie w katedrze na Wawelu, Kraków, 25 XII 1965), w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata*, s. 296.

⁷⁶ Por. t e n ż e, *Służyć godności osoby ludzkiej*, s. 182.

Duszpasterski charakter Vaticanum Secundum i odnowa soborowa wynikają z poznania istoty i natury Kościoła. Karol Wojtyła podkreślił pierwszorzędne znaczenie eklezjologii nie tyle dla praktyki pastoralnej, ile dla szeroko pojętej misji Kościoła, który jest sakramentem uobecnienia Chrystusowego Odkupienia w dziejach świata i w życiu ludzi. Posłannictwo Kościoła skierowane jest do człowieka i ma na celu jego duchowe i moralne odrodzenie. Duszpasterski charakter Vaticanum Secundum łączy w sobie zatem perspektywy: soteriologiczną i personalistyczną. Powszechne posłannictwo Kościoła krystalizuje się w życiu konkretnych osób, w obszarze ich sumień, następnie spaja wspólnotę Ludu Bożego, a w konsekwencji dociera do całej rodziny ludzkiej. Odnowa soborowa w aspekcie ad intra polega na czerpaniu ze źródła wiary i na kształtowaniu jej dojrzałej świadomości oraz jej właściwej dynamiki w życiu chrześcijanina rozumianym jako uczestnictwo w posłannictwie Chrystusa. Z niej wyrasta odpowiedzialność wiernych za zbawienie. Odnowa w aspekcie ad extra obejmuje różne dziedziny życia Kościoła, lecz zawsze ma na względzie odnowę człowieka. Trzeba jednak zauważyć, że w pewnej mierze odnowa ad extra służy odnowie ad intra. Na przykład, jeśli chodzi o reformę liturgiczną, zmiany dotyczące rytów mają na celu aktywne uczestnictwo wiernych w celebracji i ich duchową odnowę.

Odnowa soborowa ukazuje, że życie chrześcijanina zakorzenione jest w Chrystusie i pełne mocy Ducha Świętego. Chrześcijanin współtworzy Kościół przez współpracę z łaską, przez apostołstwo i świadectwo moralnej dojrzałości oraz przez oparcie swego życia na wierze i miłości. Nie ucieka od współczesnego świata, nie gorszy się jego grzechem i nie przechodzi obojętnie obok jego problemów. Przez dojrzałą osobowość i mądry czyn wnosi wkład w doczesny rozwój i zbawienie świata. Sobór Watykański II był wydarzeniem religijnym i miał na celu zbawienie ludzi, które dokonuje się już w czasie ziemskiej wędrówki przez odrodzenie człowieka do nowego życia w Chrystusie.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że omawiane pisma pastoralne z lat 1962-1966 stanowią ważny materiał do dalszych studiów nad myślą Karola Wojtyły, nad jego udziałem w Soborze; są one także częścią obszernej dokumentacji historii i recepcji Vaticanum Secundum. W analizowanych tekstach zarysowuje się problematyka recepcji odnowy soborowej, którą kardynał Wojtyła podjął i znacząco pogłębił w monografii *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*.

Bp Tadeusz PIERONEK

„UCZYĆ SIĘ” SOBORU Diecezjalny Synod Krakowski modelem synodu soborowego

Wojtyła traktował wydarzenie Soboru jako wsluchiwanie się w to, co Duch mówi Kościołowi, i uważał, że jego obowiązkiem, podobnie jak i innych Ojców Soboru, jest przekazanie swoim diecezjanom treści tego przesłania. W Soborze dostrzegał wydarzenie zbawcze, a nie szereg reform, poprawek i zmian wynikających z konieczności dostosowania misji Kościoła do warunków współczesnego świata. W takim kontekście postrzegał pasterską rolę synodów w Polsce i na tych założeniach opierał swoją ich wizję.

Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej – taka jest jego oficjalna nazwa – odbywał się w latach 1972-1979, a inspirowany był i prowadzony przez ówczesnego arcybiskupa metropolitę krakowskiego kard. Karola Wojtyłę. Upłynęło od tamtego wydarzenia ponad trzydzieści lat, co stwarza możliwość spojrzenia na nie z perspektywy czasu i pozwala umieścić je w kontekście historycznym. Synod ten był w Polsce przedsięwzięciem posoborowym wielkiego wymiaru, nie od razu jednak i nie przez wszystkich został właściwie doceniony.

Wpływ synodu diecezjalnego, związanego z życiem Kościoła partykularnego, rzadko wykracza – zwłaszcza współcześnie – poza granice diecezji. W przeszłości bywało inaczej, o czym świadczy chociażby historia synodów diecezjalnych w Polsce; ich statuty często wzorowane były na statutach synodalnych innych diecezji, a nawet je powielały. Wydaje się, że zjawisko to łatwo wytłumaczyć bardzo podobną sytuacją religijną w wielu diecezjach danego kraju. Często wiązało się ono także z tym, że biskup, który zwołał synod w powierzonej mu diecezji, a potem przeniesiony został do innej, korzystał z wzorców ustawodawstwa diecezji poprzedniej i rozszerzał je na nową. Synody bowiem były niegdyś przede wszystkim ciałem ustawodawczym.

Sobór Watykański II określił się jako pastoralny, czyli skoncentrowany na trosce o różnorodne ludzkie sprawy związane z drogą człowieka do ostatecznego celu. Prawo kościelne dotyczące struktur i zachowań ludzkich należało niewątpliwie do elementów kształtujących tę drogę, ale nie było elementem jedynym ani najważniejszym. Być może stąd wywodzi się lakoniczne odniesienie się Soboru Watykańskiego II do sięgającej przecież początków chrześcijaństwa instytucji synodów. Sobór poświęcił jej jedno zdanie w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*: „Ten święty Sobór powszechny wyraża życzenie, aby czcigodne instytucje soborów i synodów odżyły z nową mocą, aby tym lepiej i skuteczniej można się było

przyczynić do wzrostu wiary i zachowania dyscypliny w różnych Kościołach, zależnie od okoliczności czasu” (nr 36).

To bardzo zwięzłe, ale też jasne i umotywowane wezwanie do kontynuacji działalności soborów i synodów w Kościele chyba jednak nie znalazło oddźwięku w posoborowym myśleniu o sposobach dotarcia do wiernych z przekazem wiary tą właśnie drogą. Zaraz po Soborze można było nawet usłyszeć opinie, że synody w takim kształcie, w jakim dotąd funkcjonowały, nie mają dynamiki potrzebnej do przekazywania wiary, ponieważ ich działanie polega głównie na stanowieniu prawa, które może zyskać posłuch tylko wtedy, gdy wierni zostaną przekonani do jego słuszności i przyjmą je jako ważny środek porządkujący ich życie religijne.

Krakowski posoborowy synod diecezjalny był w wielu aspektach przedsięwzięciem nowatorskim i jego dokonania z czasem stały się wzorcem do naśladowania, jakkolwiek wzorcem niełatwym. Nie sposób opisać go w szczegółach, bo w ciągu dziesięciu lat trwania Synodu, włączając w to rok poświęcony na przygotowanie jego prac, zbyt wiele się wydarzyło. Zwrócę zatem uwagę na kilka najbardziej charakterystycznych i wyróżniających go cech¹.

JAKIE SYNODY DLA KOŚCIOŁA W POLSCE?

Kardynał Wojtyła był przekonany, że droga synodalnej debaty jest współcześnie równie ważna jak dawniej, należy jednak dostosować ją do warunków, jakie stwarza codzienne życie. Jako biskup diecezjalny wielokrotnie wskazywał, że potrzebne jest rozłożenie odpowiedzialności za diecezję – spoczywającej dotąd wyłącznie na biskupie – na całą wspólnotę diecezjalną, a przede wszystkim na katolików świeckich. W sposób najbardziej syntetyczny dał temu wyraz już jako Papież, w zawierającej osobiste refleksje książce o swoim życiu: „Z licznych kontaktów ze świeckimi wiele korzystałem, wiele się od nich nauczyłem [...]. Dzięki nim moje duszpasterstwo ulegało pomnożeniu, pokonując bariery i docierając do zwykle trudno dostępnych środowisk. Muszę tutaj wyznać, że zawsze towarzyszyła mi głęboka świadomość naglącej potrzeby apostołstwa świeckich w Kościele. Dlatego, kiedy Sobór Watykański II mówił o powołaniu i misji ludzi świeckich w Kościele i świecie, przyjmowałem to z wielką radością: nauka Soboru stanowiła potwierdzenie tego wszystkiego, co kierowało mną od pierwszych lat kapłańskiej posługi”².

¹ Historia posoborowego synodu diecezji krakowskiej została szczegółowo opracowana w publikacji *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1, *Przebieg prac synodalnych. Dokumenty Synodu*; t. 2, *Dokumentacja*, red. T. Pieronek, Kuria Metropolitalna w Krakowie, Kraków 1985.

² J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 66n.

Od zakończenia Soboru do rozpoczęcia prac synodu diecezjalnego w Krakowie upłynęło ponad pięć lat. Był to okres intensywnych przygotowań do tego wydarzenia. Czas ten przede wszystkim sam Arcybiskup Metropolita Krakowski, od 1967 roku zaliczony do Kolegium Kardynalskiego, poświęcił przemyśleniu dorobku Soboru i stworzeniu w diecezji podatnego gruntu na jego zrozumienie i przyjęcie. Wymagało to realizacji różnorodnych zadań przygotowawczych. Do projektu zwołania synodu trzeba było przekonać zarówno biskupów, jak i duchowieństwo, ale należało też – co było zadaniem trudniejszym – zbudzić „śpiącego olbrzyma”, czyli katolików świeckich, i zaproponować środki, dzięki którym w skomplikowanej sytuacji i nieprzyjaznej atmosferze mogliby oni podjąć właściwe działania.

POTRZEBA ZDOBYCIA ZWOLENNIKÓW

Z biskupami pomocniczymi w Krakowie łatwo było dojść do porozumienia, trudności pojawiły się natomiast w rozmowach z biskupami metropolii krakowskiej i członkami Konferencji Episkopatu Polski. Kardynał Wojtyła, mając łatwość pisania, przelewał na papier swoje przemyślenia, można zatem udokumentować kroki, które wówczas podejmował w tej sprawie. Jednym z pierwszych tekstów, jakie przygotował, było opracowanie zatytułowane *Problem 900 rocznicy św. Stanisława oraz Synodu Prowincjalnego*³. Nie dotyczyło ono synodu diecezjalnego, ale miało dla niego fundamentalne znaczenie; stało się podstawą szerszej dyskusji dotyczącej w ogóle działalności synodalnej w Polsce.

Swoje przekonanie o wartości tradycyjnej kościelnej metody synodalnej kardynał Wojtyła przedstawił najpierw biskupom metropolii krakowskiej podczas spotkania metropolitalnego 12 stycznia 1971 roku w Krakowie, a następnie, listem z 21 stycznia 1971 roku, kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu jako przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Polski⁴. List zawierał najpełniejszą niewątpliwie wizję pracy Kościoła w Polsce nad zasymilowaniem – na drodze debat synodalnych – dorobku doktrynalnego i pastoralnego Soboru Watykańskiego II. Karol Wojtyła pisze w tym liście o dalekosiężnym projekcie dotyczącym tego, co należy uczynić w najbliższej i dalszej przyszłości, aby Kościół w Polsce przyjął, zrozumiał i zastosował w życiu poszczególnych wiernych i całej wspólnoty Kościoła dar Ducha Świętego przekazany ludzko-

³ Zob. K. W o j t y ł a, *Problem 900 rocznicy św. Stanisława oraz Synodu Prowincjalnego*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 17-22.

⁴ *Pierwszy Synod Prowincji Krakowskiej. Communio et communicatio*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1994, s. 14n.

ści przez Sobór. Kardynał Wojtyła traktował wydarzenie Soboru jako wsłuchiwanie się w to, co Duch mówi Kościołowi, i uważał, że jego obowiązkiem, podobnie jak i innych Ojców Soboru, jest przekazanie swoim diecezjanom treści tego przesłania⁵. W Soborze dostrzegał przede wszystkim wydarzenie zbawcze, a nie szereg większych lub mniejszych reform, poprawek i zmian wynikających z konieczności dostosowania misji Kościoła do warunków współczesnego świata. W takim kontekście postrzegał pasterską rolę synodów w Polsce i na tych założeniach opierał swoją ich wizję.

Kardynał Wojtyła proponował zwołanie najpierw synodów diecezjalnych o charakterze pastoralnym, mających na celu przyswojenie nauki Soboru, a w dalszej perspektywie – synodu ogólnopolskiego, raczej tradycyjnego, jurydycznego. Uważał, że rozpoczęcie takiego synodu będzie możliwe po ogłoszeniu nowego kodeksu prawa kanonicznego, który miałby uwzględnić cały dorobek teologiczny i pastoralny Soboru Watykańskiego II⁶. W roku 1972 termin promulgacji kodeksu nie był jeszcze znany.

Zarówno opracowanie dotyczące dziewięćsetnej rocznicy śmierci św. Stanisława w Krakowie, jak i dokumenty Soboru Watykańskiego II stwarzały dogodny historyczny, teologiczny i pastoralny klucz interpretacyjny, ułatwiający powiązanie – w aspekcie historii zbawienia – dawnych dziejów Polski ze współczesnymi potrzebami kraju. Rocznicą męczeńskiej śmierci krakowskiego Pasterza z rąk świeckiego władcy, króla Bolesława Śmiałego, i potrzeba dawania świadectwa wierze w warunkach zniewolenia społeczeństwa przez ideologię i władze komunistyczne wskazywały na ciągłą konieczność zmagania chrześcijaństwa ze złem. „Nie jest rzeczą bez znaczenia – pisał kardynał Wojtyła – że tradycja polskiej religijności połączyła św. Stanisława ze św. Wojciechem jako dwóch mężów, którzy torowali drogi wiary na naszej ziemi. W tym ujęciu wyraziła się jakaś własna, rodzima świadomość historii zbawienia: świadomość wejścia Chrystusa w nasze dzieje. Świadomość ta utrzymywała się przez wieki i nadal się utrzymuje [...]. Można by nawet ustalić, że św. Stanisław posiada w owym procesie torowania dróg wiary u początku naszego tysiąclecia znaczenie własne. Św. Wojciech nie był Polakiem, lecz pobratymcem, w Polsce Bolesława Chrobrego zjawiał się jako misjonarz. I chociaż terenem misyjnym stały się dla niego Prusy, wybrzeże Bałtyku – to przecież w perspektywie historii zbawienia na naszej ziemi wiąże się on z epoką chrztu. Mówi poprzez pokolenia o przyjmowaniu chrześcijaństwa przez naszych przodków. Św. Stanisław pojawia się w osiemdziesiąt lat później, kiedy chrześcijaństwo już się zakorzeniło w naszych dziejach, zwłaszcza po

⁵ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy, Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 6.

⁶ Por. *Pierwszy Synod Prowincji Krakowskiej*, s. 14n.

kryzysie w pierwszej połowie XI stulecia. Prócz tego sam Stanisław jest dzieckiem polskiej ziemi. I dlatego wymowa jego życia i śmierci jest inna niż św. Wojciecha. Łączy się on jakby z epoką bierzmowania. [...] Jeśli sens św. Stanisława w historii zbawienia na naszej ziemi można rozumieć przez analogię rozwoju wiary, jaki się dokonuje w człowieku, a także w określonej ludzkiej wspólnotcie, w społeczeństwie, to najważniejszym sposobem nawiązania do tej wielkiej postaci po dziewięciu wiekach będzie praca nad takim wzbogaceniem i pogłębieniem wiary, jakiego domaga się nasza epoka”⁷.

W kontekst historyczny Synodu swojej archidiecezji kardynał Wojtyła włącza jeszcze inne ważne wątki, takie jak Millennium chrztu Polski czy pięćdziesiąta rocznica powołania metropolii krakowskiej, a także celebrowanie tegoż Synodu po *Vaticanum Secundum*⁸.

Zasadniczo biskupi metropolii krakowskiej ustosunkowali się pozytywnie do propozycji kardynała Wojtyły, dostrzegając potrzebę synodalnego trudu, ale ordynariusze trzech spośród pięciu stanowiących metropolię diecezji, a mianowicie częstochowskiej, kieleckiej i tarnowskiej, stwierdzili, że nie są one jeszcze gotowe do zwołania synodów diecezjalnych, chociaż byłyby zainteresowane wymianą informacji i ewentualnym przygotowaniem synodu prowincjalnego. Biskup katowicki oświadczył, że zwoła synod na rok 1975 i że już podjął czynności przygotowawcze. Również Arcybiskup krakowski zapowiedział rozpoczęcie 8 maja 1971 roku prac nad synodem diecezjalnym krakowskim. Konferencja Episkopatu Polski została poinformowana o planowanych synodach w metropolii krakowskiej 31 marca 1971 roku podczas konferencji plenarnej Episkopatu w Warszawie. Píše o tym kardynał Wojtyła w notatce *W związku z 900. rocznicą św. Stanisława oraz synodem prowincjalnym pro memoria*⁹. Oficjalny komunikat z tej konferencji plenarnej nie zawiera jednak żadnej wzmianki na ten temat¹⁰.

Nie wiemy, dlaczego kardynał Wyszyński nie odpowiedział na propozycję kardynała Wojtyły, by zwołać w Polsce najpierw synody diecezjalne, potem prowincjonalne, a w końcu synod plenarny, które zaproponowałyby Kościołowi w Polsce drogę przyswojenia myśli soborowej i wprowadzenia w życie wynikających z niej wniosków praktycznych. Kardynał Wyszyński miał niewątpliwie trochę inną wizję soborowej odnowy, był zwierzchnikiem dwóch archidiecezji: gnieźnieńskiej i warszawskiej, a nadto przewodniczącym Konfe-

⁷ K. W o j t y ł a, *Problem 900 rocznicy św. Stanisława oraz Synodu Prowincjalnego*, s. 18n.

⁸ P o r. t e n ż e, *Przemówienie do członków Sekretariatu Synodu* (Kraków, 29 IX 1972), w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 61.

⁹ Z o b. t e n ż e, *W związku z 900. rocznicą św. Stanisława oraz synodem prowincjalnym pro memoria*, w: *Pierwszy Synod Prowincji Krakowskiej*, s. 16n.

¹⁰ P o r. *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, oprac. J. Żaryn, Pallottinum, Poznań 2006, s. 102n.

rencji Episkopatu Polski, co zmuszało go do zajmowania się głównie sprawami publicznymi i obroną praw Kościoła wobec ataków władzy komunistycznej.

PASTORALNY CHARAKTER SYNODU

Kardynał Wojtyła przykładał wielką wagę do pastoralnego charakteru Synodu i miał na ten temat jasne poglądy, które przekazywał swoim współpracownikom. Podkreślał przede wszystkim soborową wizję Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego. „Jakkolwiek w Kościele – mówił – pasterzami są biskupi a z nimi wspólnie kapłani, to przecież wszyscy ochrzczeni mają udział w troistym posłannictwie Chrystusa, wszyscy też biorą odpowiedzialność za Kościół. Zatem wszyscy świeccy mają sobie właściwe posłannictwo apostołskie [...]. Tak więc i tylko tak należy rozumieć ową przydawkę «pastoralny» przy Synodzie: w duchu Soboru. Oto dlaczego zwołujemy Synod i dlaczego będzie to Synod pastoralny”¹¹.

O tym, że kardynał Wojtyła skutecznie przekazywał swoją wiedzę o Soborze, może świadczyć przedstawione przez jednego z członków kierownictwa diecezjalnego synodu krakowskiego określenie pastoralnego charakteru tego wydarzenia: „Synod wbrew dotychczasowym tradycjom, nie może mieć czysto legalistycznego charakteru [...]. Wiadomo zaś, że jednym z owoców ostatniego Soboru jest inne „samozrozumienie” Kościoła, że obok nieodzownej strony prawnej podkreśla się jego charakter wspólnotowy (koinonia) [...] Synod powinien polegać na należytych odczytaniach ostatniego Soboru, a zwłaszcza na należytych zrozumieniu eklezyjalnej istoty Kościoła. Ponadto powinno się tu uwzględnić warunki historyczne i kulturowe oraz wszystko to, co określamy mianem «znaki czasu». [...] Pastoralny charakter Synodu wynika z faktu, że duszpasterstwo jest centralną sprawą Kościoła, nie tylko duchownych, ale wszystkich jego członków”¹².

Koniecznym warunkiem zapoznania się z dorobkiem Soboru był dostęp do przyjętych na nim dokumentów. Zostały one przetłumaczone na język polski i wydane dopiero w roku 1968 w nakładzie dziesięciu tysięcy egzemplarzy (trzy tysiące z tekstem łacińskim i polskim, a siedem tysięcy tylko z tekstem polskim)¹³, niewystarczającym na zaspokojenie potrzeb w całym kraju. Brako-

¹¹ K. W o j t y ł a, *Czego oczekuję po Synodzie?* (Słowo wygłoszone podczas spotkania kierowników Zespołów Studyjnych, Kraków, 10 X 1972), w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 72.

¹² Wypowiedź ks. Mariana Jakubca. Cyt. za: T. P i e r o n e k, *Przebieg prac synodalnych*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1, s. 23.

¹³ Por. *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 4; *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 4.

wało też komentarzy umożliwiających zrozumienie zawartych w dokumentach treści. Z trudem i z dużym opóźnieniem docierały one do wiernych, mieli do nich dostęp głównie duchowni i studenci teologii. Możliwości druku były wówczas bardzo ograniczone, a nieliczne czasopisma katolickie podlegały kontroli państwowej cenzury. Literatura obcojęzyczna była praktycznie nieosiągalna. Tę barierę próbowano sforsować za pomocą jedynie dostępnych wówczas środków: przepisywano dokumenty soborowe na maszynie. Stosowanie kalki umożliwiało uzyskanie kilku egzemplarzy, ale ich jakość była bardzo niska. Poważne trudności wiązały się też z zakupem papieru. Powielanie wymagało zezwolenia władz, więc właściwie nie wchodziło w rachubę.

UDZIAŁ KATOLIKÓW ŚWIECKICH

Najtrudniejszym zadaniem synodu pastoralnego w krajach zniewolonych było włączenie do obrad synodalnych katolików świeckich. Podlegali oni stałej inwigilacji tajnych służb ateistycznego państwa, śledzących ze szczególną gorliwością wszelkie przejawy życia religijnego, a zwłaszcza kontakty wiernych z Kościołem. Dla wiary religijnej – poza świątyniami – nie było miejsca w sferze publicznej. Trzeba pamiętać, że był to rok 1971, sytuacja polityczna i gospodarcza Polski, zwłaszcza po wydarzeniach na Wybrzeżu, stała się dramatyczna, a Kościół postrzegano jako siłę polityczną opozycyjną wobec władz.

W takich warunkach kardynał Wojtyła usiłował poprzez synod pastoralny odnaleźć drogę prowadzącą wiernych świeckich do wolności, przede wszystkim do wolności religijnej. Pierwszym krokiem w tym kierunku było dostarczenie im podręcznika umożliwiającego zapoznanie się z nauką Soboru i zgłębienie całego jej bogactwa. W tym właśnie celu opracował syntezę soborowego nauczania, która opublikowana została w książce *U podstaw odnowy*. Nie była to łatwa lektura, ale publikacja stała się dostępna, ponieważ rozesłano ją do wszystkich dekanatów. Kardynał traktował tę książkę jako obszerny list pasterski do swojej archidiecezji. Opatrzył ją następującą dedykacją: „Wszystkim, którzy w Kościele Krakowskim nie szczędzą mi – jako Biskupowi tego Kościoła – pomocy i współpracy w realizacji Vaticanum II”¹⁴.

W polskim Kościele, jak i w całym Kościele powszechnym, aktywna obecność świeckich była sprawą kluczową. W Polsce miała ona jednak szczególne znaczenie. Napotykała bowiem na poważną przeszkodę o charakterze ideologicznym i zarazem prawnym. Państwo komunistyczne nie pozwalało na aktywny, a zwłaszcza publiczny udział świeckich w życiu Kościoła. Kto chrzczył dzieci, posyłał je na katechezę, chodził do kościoła, decydował się

¹⁴ Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 7.

zawrzeć chrześcijańskie małżeństwo lub pogrzebać zmarłych według rytuału religijnego, był piętnowany, nie mógł pełnić funkcji w urzędach państwowych, nie mógł liczyć na żaden awans społeczny czy wyróżnienie. Istniała jednak poważniejsza jeszcze trudność. Większość społeczeństwa na skutek utraty kontaktu z Kościołem, spowodowanej zakazem nauczania religii w szkołach i nasilającą się propagandą antyreligijną, popadła w stan kompletnej dezorientacji. Dla wielu Polaków religijny model życia stał się niedostępny, propozycja laicka natomiast, eliminująca wszelkie poczucie sacrum, była dla nich niezrozumiała i trudna do przyjęcia.

Kardynał Wojtyła zdawał sobie sprawę z tych trudności, wierzył jednak, że może odwołać się do rozsądku, tradycji i pragnienia życia wiecznego – pragnienia, którego doświadczają ludzie, widząc, że niemożliwa jest realizacja własnego człowieczeństwa wyłącznie na ziemi. Należało jednak znaleźć jakąś konkretną formę, w ramach której świeccy, mimo wszelkich trudności, mogliby rozwijać się duchowo.

Świeccy uczestnicy synodu krakowskiego byli zatem na nim obecni od samego początku, chociaż prawo kościelne nie przewidywało takiej obecności. Kardynał Wojtyła zwrócił się w tej sprawie do Stolicy Apostolskiej i 22 kwietnia 1975 roku wydany został dekret Kongregacji do spraw Biskupów zezwalający na udział świeckich w synodzie, z zachowaniem zasady, że „1) świeccy, zakonnicy nie będący kapłanami i zakonnice, powołani tak do komisji jak i na zebrania plenarne nie mogą liczebnie przewyższać kapłanów; 2) należy zarezerwować kapłanom, z racji tematów, sesje własne”¹⁵.

Synod spełniał te warunki, jednakże na zebrania plenarne, podczas których poddawano głosowaniu synodalne dokumenty, zapraszano za każdym razem nieco inny zespół uczestników. W rezultacie ogólna liczba świeckich biorących udział w głosowaniach była znacznie wyższa niż liczba duchownych. Ta praktyka sprawiła, że Synod stał się bardziej otwarty dla osób świeckich¹⁶.

SYNODALNE ZESPOŁY STUDYJNE

Nie wiemy, z jakich inspiracji powstał podjęty przez kardynała Wojtyłę projekt oparcia prac synodalnych na Zespołach Studyjnych¹⁷. Nie jest wy-

¹⁵ Cyt. za: P i e r o n e k, *Przebieg prac synodalnych*, s. 94.

¹⁶ P o r t e n z e, *Oryginalność Synodu Krakowskiego*, w: *Synod Krakowski odczytany na nowo. Materiały z sympozjum „Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej” 1972-1979. XXV lat od zakończenia*, red. A. Chrapkowski OSPPE, ks. A. Wójcik, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, s. 12n.

¹⁷ Z o b. K. G ó r n y, *Działalność Synodalnych Zespołów Studyjnych*, w: *Synod Krakowski, odczytany na nowo*, s. 21-31.

kluczone, że Ksiądz Kardynał odwołał się w tej sprawie do osobistych doświadczeń, od pierwszych lat swojego kapłaństwa nawiązywał on bowiem osobiste kontakty ze świeckimi, zapraszając ich do dyskusji, do tworzenia wspólnoty opartej w dużej mierze na koleżeństwie i partnerskiej wymianie poglądów w ramach spotkań mających na celu rozwijanie wewnętrznego życia religijnego w wymiarach indywidualnym, rodzinnym i społecznym. Nigdy nie mówił, że Synodalne Zespoły Studyjne były wzorowane na spotkaniach „Środowiska” – grupy ludzi skupionych wokół niego jako duszpasterza akademickiego, troskliwego opiekuna i życzliwego człowieka, ale taka geneza projektu synodalnego wydaje się bardzo prawdopodobna.

Czym były w synodzie krakowskim Zespoły Studyjne? W ówczesnej sytuacji politycznej w Polsce stanowiły, w sensie prawnym, odpowiedź Kościoła na zakaz zgromadzeń bez zezwolenia władz. Kardynał Wojtyła liczył się nawet z możliwością prowokacji ze strony służb specjalnych, z infiltracją tych Zespołów i utrudnianiem ich działalności od wewnątrz¹⁸. Wiedział jednak, że trzeba się domagać dopuszczenia społeczeństwa do nieskrępowanej wymiany zdań w kwestiach dotyczących wolności, zwłaszcza religijnej.

Powoływanie Synodalnych Zespołów Studyjnych nie było łatwe. Po wielu latach zniewolenia kraju Polacy byli nieprzygotowani do organizowania spotkań, na których można by podjąć próbę swobodnej dyskusji o sprawach religijnych. Brakowało też osób, które potrafiliby prowadzić takie Zespoły. Pojawił się wówczas pomysł sięgnięcia do przedwojennych doświadczeń księży i świeckich, którzy w tamtych czasach zetknęli się z działalnością organizacji kościelnych, uczestnicząc w akcji katolickiej, w kołach różańcowych czy w grupach duszpasterstwa ministrantów. Synod podjął wysiłek odnalezienia takich ludzi – często wiekowych, ale mogących wiele wnieść w kierowanie Zespołami – i zachęcenia ich do podjęcia działań na rzecz budowania wspólnoty. Oczywiście istniały również możliwości wykorzystania umiejętności czynnych katolików świeckich, którzy współpracowali z bardzo dynamiczną, choć ograniczoną i cenzurowaną prasą katolicką. Zwrócenie się do wszystkich środowisk dysponujących jakąkolwiek możliwością tworzenia nowych sposobów ewangelizacji okazało się zbawienne, o czym świadczy liczba powstałych Synodalnych Zespołów Studyjnych.

Synod pracował nad ich tworzeniem stale, głównie jednak przez pierwsze dwa lata. Rezultaty przerosły oczekiwania, do czego paradoksalnie przyczyniła się sama sytuacja zniewolenie, wywołująca reakcję społeczną i potrzebę mobilizacji do przezwyciężenia tego stanu. Trzeba też odnotować, że nie wszystkie Zespoły Studyjne prowadziły autentycznie „oddolną” pracę. Zdarzało się, że

¹⁸ Zob. K. W o j t y ł a, *Sprawy Synodu podczas konferencji księży dziekanów* (1 II 1977), w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 208-210.

duszpasterze, słysząc zachętę do tworzenia takich Zespołów, organizowali je administracyjnie i wyznaczali uczestników według parafialnego klucza. Kierownictwo Synodu wiedziało o tego rodzaju pozornych działaniach. Trudno określić skalę tego zjawiska, ale nawet gdyby przyjąć, że połowa Zespołów nie działała zgodnie z założeniami Synodu, to i tak sukces był znaczny.

Założeniem Synodu była przede wszystkim „uczenie się” Soboru, przyswojenie sobie jego ducha oraz modlitwa. Dyskusje w zespołach dotyczyły spraw religijnych i miały prowadzić do pogłębienia wiary i ugruntowania postaw chrześcijańskich przy respektowaniu pełnej wolności i szacunku dla inaczej myślących oraz dla tych, którzy układali sobie życie inaczej niż chrześcijanie. Kardynał Wojtyła wyczuwał, że mimo wszelkich ograniczeń prawnych i mentalnych takie spotkania i taka dyskusja są konieczne, by przywrócić świeckim ich status pełnoprawnych uczestników wspólnoty religijnej, którą tworzą.

Uczestnicy Zespołów Studyjnych „uczyli się Soboru”, a równocześnie pomagali innym go zrozumieć. „Synod pastoralny – pisał kardynał Wojtyła – musi wyjść od prawidła odczytanej doktryny Vaticanum II, w pewnym sensie nawet winien posłużyć do prawidłowego jej odczytania. Winien pod to stworzyć podstawy w duszpasterstwie, w katechizacji i kaznodziejstwie. Można nawet przyjąć postulat uczenia się Soboru jako warunek uczestnictwa w nim”¹⁹.

Proces uczenia się zazwyczaj wymaga nauczyciela. Trudno jednak było wskazać jakąś kategorię ludzi lepiej znających nauczanie i ducha Soboru. Liczba osób duchownych posiadających odpowiednie przygotowanie w tej dziedzinie była niewystarczająca, dlatego pracą Zespołów Studyjnych kierowali zarówno duchowni, jak i świeccy, członkowie zgromadzeń zakonnych, tak mężczyźni, jak i kobiety. Wybór formy spotkań pozostawiono uczestnikom, ale Sekretariat Synodu sugerował, by obejmowały one modlitwę oraz czytanie fragmentu Nowego Testamentu i tekstów soborowych, które korespondowały z treścią przygotowywanych końcowych dokumentów synodalnych. Wybrana osoba komentowała odczytane teksty, kierowała dyskusją i prosił o opinie dotyczące projektów dokumentów, a ponieważ Zespoły Studyjne pełniły też ważną rolę konsultacyjną, uwagi przez nie opracowane w formie pisemnej przekazywano do Sekretariatu. Były one zwykle uwzględniane przy redagowaniu kolejnych wersji dokumentu końcowego. Częsta wymiana korespondencji między Sekretariatem i Zespołami Studyjnymi świadczyła o żywotności Zespołów i czasem uświadamiała redaktorom istnienie problemów, których sami nie dostrzegali.

Kardynał Wojtyła spodziewał się, że powstanie około pięćdziesięciu Zespołów w diecezji, tymczasem powstało ich prawie 500: 449 parafialnych,

¹⁹ T e n z e, *Problem 900 rocznicy św. Stanisława oraz Synodu Prowincjalnego*, s. 20n.

a 48 ponadparafialnych, na przykład dekanalnych czy też specjalistycznych, zajmujących się wybranym tematem (rodziną, wychowaniem, chorymi czy ochroną życia)²⁰. Nie wszystkie Zespoły wykazywały się aktywnością, liczba tych, które podejmowały działanie była jednak wystarczająca, by zasiać dobre ziarno i wyraźnie ożywić wiarę i zaangażowanie w pracę apostołską. Kardynał Wojtyła miał nadzieję, że Zespoły Studyjne uczestniczące w pracach Synodu pozostaną czynne również po jego zakończeniu, a ich członkowie wejdą do duszpasterskich rad parafialnych, do grup apostołskich i organizacji kościelnych – i w wielu przypadkach tak właśnie się stało. Zespoły dowiodły, że nawet w tak trudnych warunkach, w jakich przyszło żyć Kościołowi w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, udało się wyrwać wiernych z inercji, dodać im odwagi i przygotować ich wewnątrz do zmian społecznych, które niebawem miały nastąpić.

Kard. Franciszek Macharski, następca kard. Karola Wojtyły na stolicy biskupiej w Krakowie, w przemówieniu wygłoszonym w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II w katedrze na Wawelu podczas uroczystego zakończenia Synodu, prezentując ogół jego prac, powiedział o Synodalnych Zespołach Studyjnych: „Było ich około 500, powstawały na różnych etapach, w różnych parafiach i środowiskach i podejmowały różną problematykę. I one chyba zdecydowały najbardziej o niezwykłości i oryginalności tego wieloletniego synodowania. [...] już teraz pragnę złożyć świadectwo o tym głębokim przeświadczeniu: ta archidiecezja stała się zdumiewająco dojrzałym ludem Bożym, wspólnotą wspólnot współdziałających dla dobra zbawienia – kapłanów i świeckich, zakonników i zakonnice. Pogłębiła się świadomość, że jesteśmy Kościołem, mamy wspaniałych katolików świeckich!”²¹.

KOŃCOWE DOKUMENTY SYNODU

TRIA MUNERA

Poważnym problemem Synodu było przygotowanie jego końcowych dokumentów, a wcześniej jeszcze znalezienie odpowiedniego klucza teologicznego do zaprezentowania w nich nauczania Soboru Watykańskiego II. Nie chodziło oczywiście o prezentację całego dorobku soborowego, a jedynie tej jego części, która miała szczególne znaczenie dla Kościoła Krakowskiego w tamtej dobie.

²⁰ Por. K. G ó r n y, dz. cyt., s. 29.

²¹ F. M a c h a r s k i, *Przemówienie wygłoszone wobec Ojca Świętego Jana Pawła II w katedrze na Wawelu z okazji zakończenia Synodu*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 354n.

Kierując się sugestią kardynała Wojtyły, Komisja Główna Synodu przyjęła jako teologiczną kanwę dokumentów końcowych przypomnianą przez Sobór, zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, naukę o ludzie Bożym i o jego uczestnictwie w potrójnej misji zbawczej Chrystusa (łac. *tria munera*): prorocko-nauczycielskiej, kapłańskiej i królewsko-pasterskiej.

Odpowiedź Synodu na pytanie, w jaki sposób wierni archidiecezji krakowskiej uczestniczą w tej potrójnej misji Chrystusa, wydawała się najprostszą drogą do ukazania ich aktualnego zaangażowania w to wzniosłe posłannictwo i do wyciągnięcia przez nich wniosków – po rozeznaniu i skonfrontowaniu opinii z rzeczywistością – jaki charakter zaangażowanie to winno mieć w przyszłości. Taki klucz teologiczny, wybitnie soborowy, pozwalał najpierw na zaznajomienie się z nauką Kościoła odnoszącą się do omawianej w dokumencie tematyki, następnie na wskazanie siły, ale i słabości wspólnoty Kościoła krakowskiego i wreszcie na wyciągnięcie wniosków i sformułowanie postulatów pastoralnych, których realizacja prowadziłyby do wzrostu wiary i umocnienia chrześcijańskich postaw moralnych.

Przyjęcie optyki *tria munera* pozwalało na przedstawienie wiernym, duchownym, a zwłaszcza świeckim, szerokich perspektyw aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła; każdy ochrzczony ma bowiem nie tylko prawo, ale i obowiązek swoją wiarą i postawą przyczyniać się do budowania wspólnoty zmierzającej przez świadectwo życia chrześcijańskiego (dawane indywidualnie i we wspólnocie) do uwielbiana Boga, który jest w niebie. Ukazanie tych możliwości uczestnictwa w potrójnym posłannictwie Chrystusa – prorockim, kapłańskim i królewskim – wymagało wskazania, w jakich dziedzinach życia ludzkiego może ono być urzeczywistniane.

Ten teologiczny klucz stwarzał możliwość postrzegania Chrystusowego Kościoła w nowej, atrakcyjnej perspektywie wspólnoty ludu Bożego, w której każdy z członków – duchowny i świecki, niezależnie od tego, jaką funkcję w niej pełni – odpowiedzialny jest za misję zbawczą Kościoła. Było to ważne przede wszystkim dlatego, że według powszechnie panującej opinii, przed Soborem odpowiedzialność za Kościół spoczywała wyłącznie na duchownych.

WEWNĘTRZNA STRUKTURA DOKUMENTÓW

Wynikiem rozeznania sytuacji w Kościele posoborowym, zwłaszcza w Europie, był postulat kardynała Wojtyły, by przy redagowaniu każdego dokumentu synodalnego przyjąć zasadę, że pierwszą jego przesłanką jest zamysł Boży w omawianej dziedzinie. Bóg bowiem jest architektem życia ludzkiego, a zaakceptowanie Jego woli prowadzi człowieka do realizacji jego człowieczeństwa w wymiarach ostatecznych. Dlatego też zmierzano do tego, by w re-

dagowaniu końcowych dokumentów synodalnych przede wszystkim ukazać naukę Chrystusa i stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odnoszące się do opisywanej w nim problematyki (rodziny, wychowania, etyki w biznesie, sfery publicznej czy postaw ludzkich). Pierwszą przesłanką powinno być zawsze Słowo Boże – Chrystus, który swoją Ewangelią, a przede wszystkim swoim życiem wskazał, do czego zostaliśmy powołani jako chrześcijanie, i jak powinniśmy postępować, by rzeczywiście nimi być. To Bóg jako pierwszy mówi do człowieka w swoim Objawieniu, człowiek natomiast powinien przyjąć Jego słowo z wiarą i posłuszeństwem.

Kardynał Wojtyła był świadom niebezpieczeństwa, które rodzi się z przekonania, że człowiek ma prawo ingerować w porządek stworzenia i dyktować Bogu ustanowione przez siebie reguły. Dlatego przestrzegał synod krakowski przed uleganiem pokusie, która zwyciężyła na synodzie holenderskim; prace rozpoczynano tam od badania opinii publicznej, opisu aktualnej sytuacji: stanu wiary i obyczajów, kondycji Kościoła i społeczeństwa, a dopiero w drugiej kolejności przedstawiano odpowiedź na pytanie, czy opisana sytuacja jest zgodna z przykazaniami Bożymi i nauką Kościoła. Kiedy stwierdzano niezgodność ludzkich poczynań z wymaganiami chrześcijaństwa, nierzadko wysuwano postulat, by zmienić zasady moralne i dostosować je do rzeczywistego sposobu postępowania, często grzesznego i wypaczonego. Tymczasem człowiek religijny, widząc, że narusza wymagania Ewangelii, powinien uznać własne błędy, nadużycia i grzechy i powrócić na drogę, którą wskazuje Chrystus.

W przypadku końcowych dokumentów Synodu krakowskiego opis sytuacji, zawarty w drugiej części każdego z nich, służył krytycznej ocenie codzienności wiernych i skonfrontowaniu jej z wymaganiami wiary. To pozwalało na wyciągnięcie praktycznych wniosków i sformułowanie postulatów naprawy błędów, pogłębienia wiary i utrwalenia chrześcijańskich postaw moralnych w życiu indywidualnym i społecznym.

Każdy dokument końcowy Synodu składał się zatem z trzech części i zawsze redagowane były one w tej samej kolejności: na pierwszym miejscu znajdowała się przesłanka teologiczna omawianego tematu, na drugim opis aktualnej sytuacji Kościoła krakowskiego w tej dziedzinie, na trzecim zaś wnioski i wskazania pastoralne, a także postanowienia prawne, mające na celu uporządkowanie i ukierunkowanie pracy duszpasterskiej.

TEMATYKA DOKUMENTÓW SYNODALNYCH

Synod krakowski miał wskazać jego uczestnikom przede wszystkim problemy ważne dla tamtejszego Kościoła lokalnego z punktu widzenia pastoralnego i pilnie domagające się rozwiązania w sytuacji, w jakiej diecezja

znajdowała się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Mając to na uwadze, kierownictwo Synodu uzgodniło, że w zakresie misji proroccko-nauczycielskiej do spraw tych należy zaliczyć przede wszystkim: głoszenie słowa Bożego, przekaz i rozwój wiary w rodzinie, katechizację, posłannictwo teologii w kształtowaniu życia wiary, rolę instytucji zakonnych i działalność misyjną Kościoła krakowskiego²².

W odniesieniu do uczestnictwa w kapłańskiej misji Chrystusa dostrzeżono potrzebę, by podkreślić znaczenie życia sakramentalnego. Synod postanowił się zająć: Eucharystią jako źródłem życia chrześcijańskiego, chrztem i bierzmowaniem jako sakramentami wprowadzającymi w świętość chrześcijańską, udziałem chrześcijanina w Chrystusowym cierpieniu i w Jego zwycięstwie nad śmiercią, sakramentem namaszczenia chorych, udziałem chrześcijan w Chrystusowym zwycięstwie nad grzechem, pokutą i sakramentem pojednania, społecznymi sakramentami kapłaństwa i małżeństwa oraz wyłaniającym się wówczas coraz wyraźniej problemem uświęcenia czasu²³.

Jeśli chodzi o uczestnictwo w misji królewsko-pasterskiej Chrystusa, Synod wskazał na potrzebę podjęcia wyzwania, wobec którego stanął w tamtych czasach cały Kościół, nie tylko krakowski. Należało wykazać troskę: o dziecko i jego życie zagrożone od momentu poczęcia, o młodzież narażoną na nowe niebezpieczeństwa, o rodzinę, której pozycja została osłabiona, o chorych i potrzebujących pomocy społeczeństwa i Kościoła, o kulturę porzucającą wartości, o poszanowanie pracy zawodowej, o odpowiedzialność chrześcijan za budowę i odnowienie świata oraz o to, by struktury kościelne służyły człowiekowi w jego drodze do Boga. Wszystkim tym troskom i zabiegom miała towarzyszyć Matka Boża jako wzór i gwarancja drogi, którą Synod obrał, i jako ta, która według wskazań Soboru prowadzi do celu, a mianowicie do pogłębienia wiary i postaw chrześcijańskich²⁴.

Oprócz zagadnień ujętych w ramach tria munera Synod opracował też kilka aneksów, które nie zostały uchwalone jako dokumenty synodalne, ale zawierają integralną część programu pracy, którą podjąć miał Kościół krakowski w związku z realizacją zaleceń i postanowień synodu²⁵. W aneksach

²² Zob. *Uczestnictwo ludu Bożego Archidiecezji Krakowskiej w posłannictwie proroccko-nauczycielskim Jezusa Chrystusa*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1, s. 189-251; por. J. D y d u c h, *Posługa proroccko-nauczycielska w dokumentach Synodu Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, w: *Synod Krakowski odczytany na nowo*, s. 63-78.

²³ Zob. *Uczestnictwo ludu Bożego Archidiecezji Krakowskiej w godności kapłańskiej Chrystusa*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1, s. 253-346.

²⁴ Zob. *Uczestnictwo ludu Bożego Archidiecezji Krakowskiej w posłudze królewsko-pasterskiej Chrystusa*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1, s. 347-493; J. A b r a h a m o w i c z, *Posługa królewsko-pasterska w dokumentach Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej*, w: *Synod Krakowski odczytany na nowo*, s. 79-103.

²⁵ Por. *Aneksy*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 495.

znalazły się teksty na temat: ekumenizmu, wyższego seminarium duchownego, odpowiedzialnego rodzicielstwa, duszpasterstwa chorych, ochrony środowiska i duszpasterskiej troski o trzeźwość narodu²⁶.

Synod postanowił się zająć właśnie tymi sprawami, gdyż stwarzało to możliwość dokonania oceny aktualnej sytuacji religijnej i udzielenia pomocy w rozwiązaniu trudnych problemów życiowych, przynajmniej niektórym ludziom. Wierzano, że w ten sposób Synod spełni swoje zadanie, polegające na skuteczniejszym głoszeniu Ewangelii.

STRUKTURA SYNODU I JEGO INICJATYWY PASTORALNE

Struktura synodu krakowskiego była prosta. Ostateczna odpowiedzialność za jego przebieg spoczywała na rządcy archidiecezji, którym był kard. Karol Wojtyła. Stanowił on siłę sprawczą i „mózg” Synodu. Wspierał wszelkie działania, ale kierowanie Komisją Przygotowawczą, która pracowała przez rok, od 8 maja 1971 roku, zlecił profesorowi Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie księdzu infułatowi Eugeniuszowi Florkowskiemu, a kierowanie Komisją Główną, po oficjalnym otwarciu Synodu w katedrze na Wawelu 8 maja następnego roku, powierzył z kolei jednemu ze swoich biskupów pomocniczych, bp. Stanisławowi Smoleńskiemu. Komisja ta, złożona z jedenastu osób, koordynowała całość prac synodalnych. Zadaniem Komisji Roboczych, zastąpionych później przez Zespoły Redakcyjne, było opracowanie nauki Vaticanum Secundum w formie zwięzłych, przystępnych referatów i materiałów dyskusyjnych, przeznaczonych najpierw dla Synodalnych Zespołów Studyjnych, ale uważanych także za pierwsze propozycje końcowych dokumentów Synodu. Zespoły Studyjne podejmowały zatem największą odpowiedzialność za sukces Synodu. To w ludziach w nich zgromadzonych dojrzywał poprzez modlitwę, uczenie się Soboru, dyskusję i wymianę doświadczeń najważniejszy cel Synodu: pogłębienie wiary i utwierdzenie postaw chrześcijańskich.

Komisja Główna w ciągu ośmiu lat spotkała się ponad sto razy. Liczba spotkań Komisji Roboczych była jeszcze większa, ale najczęściej zbierały się Synodalne Zespoły Studyjne – zarówno we własnym gronie, jak i wspólnie z Komisjami Roboczymi i Sekretariatem Synodu. Zebrania plenarne Synodu, w których uczestniczyła najszerza reprezentacja ludu Bożego archidiecezji krakowskiej, odbyły się czternaście razy (zwykle w uroczystość św. Stanisława biskupa i męczennika w katedrze na Wawelu, a w innych terminach, zwłaszcza kiedy rozpoczęły się głosowania nad dokumentami synodalnymi, w opactwie cystersów w Mogile-Nowej Hucie), przy czym pięć pierwszych

²⁶ Zob. *Ekumenizm*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 2, s. 496-533.

posiedzeń miało charakter informacyjny, a podczas pozostałych prezentowano i uchwalano końcowe dokumenty Synodu.

Prace Synodu nie były łatwe. Pierwszy problem stanowiło zrozumienie bogactwa doświadczeń Soboru i umiejętne przełożenie jego nauczania na język zrozumiały dla uczestników Synodu. Dotyczyło to przede wszystkim samego kierownictwa, które musiało mieć czas na przyswojenie sobie przemian wprowadzonych do życia Kościoła przez Sobór. W konsekwencji w chwili rozpoczęcia prac Synodu brakowało jasno sprecyzowanego programu i dojrzałych propozycji, które mogłyby stać się przedmiotem dyskusji w grupach studyjnych. Należało zatem szukać środków, które nie zostały wypracowane przez Synod, ale zaspokajały jego potrzeby na etapie dorastania do roli, jaką powinien pełnić. W tym celu posłużono się na przykład polskim przekładem książki *W co mamy wierzyć?*²⁷, której autorem był francuski kardynał Gabriel-Marie Garrone.

W pierwszym roku pracy Synodu (1972-1973), kiedy koncentrowano się na zagadnieniu roli wiary w życiu chrześcijańskim, książka ta okazała się pomocna w prowadzeniu zespołów studyjnych. Zapotrzebowanie na teksty studyjne było duże, ponieważ powstawało coraz więcej zespołów, które miały pełną swobodę wyboru tematyki. Z tego powodu Komisja Robocza do spraw Nauki Wiary zorganizowała cykl konferencji w kościele św. Marka w Krakowie (odbywały się one w ostatni piątek każdego miesiąca), a Biuro Synodu przysyłało zespołom teksty z tych konferencji²⁸.

W drugim roku Synodu (1973-1974) kontynuowano tworzenie Synodalnych Zespołów Studyjnych i redagowano potrzebne im materiały, skupiając się jednak na organizowaniu w parafiach duszpasterskich rad parafialnych. Starano się też uczestniczyć w obchodach Jubileuszowego Roku Świętego. Z programu jubileuszu zaczerpnięto inspirację tematyczną dotyczącą kwestii konieczności pojednania człowieka z Bogiem i z ludźmi. Tematykę tę podjęto w ramach konferencji w kościele św. Marka, a także w „Wiadomościach Synodu Krakowskiego”, które wówczas zaczęto redagować i dostarczać Zespołom²⁹.

W trzecim roku praca Synodu (1974-1975) rozwijała się już dość regularnie, zwłaszcza w Synodalnych Zespołach Studyjnych, które postanowiono włączyć w szeroką dyskusję nad kształtem uchwał synodalnych. Komisja Główna zdołała przedstawić propozycje dokumentów końcowych w czytelnej formie i jasno określić ich tematykę³⁰, utworzono Zespoły Redakcyjne³¹.

²⁷ Zob. G.M. Garrone, *W co mamy wierzyć?*, Pallottinum, Poznań 1972.

²⁸ Zob. T. Pierniek, *Przebieg prac synodalnych*, s. 40n.

²⁹ Por. tamże, s. 47, 50.

³⁰ Por. tamże, s. 55-75.

³¹ Por. tamże, s. 71; 78n.

Synod zaproponował – jak się okazało – bardzo nośny temat debaty: przekazywanie wiary w rodzinie³². Od tego momentu ruszyły prace redakcyjne nad projektami dokumentów. Projekty opiniowała Komisja Gówna i Komisje Rzecznawców, a następnie przesyłano je do Synodalnych Zespołów Studyjnych i uwzględniano zgłoszone uwagi. W ten sposób niemal każdy projekt, zanim został zaprezentowany do uchwalenia na zebraniu plenarnym, miał kilka kolejnych wersji, niektóre miały ich aż sześć³³.

W czwartym (1975-1976) i piątym roku pracy synodalnej (1976-1977) na zebraniach plenarnych Synodu prezentowano już projekty dokumentów, które stawały się przedmiotem studium i dyskusji w zespołach. Znajdowało to odzwierciedlenie podczas zebrań plenarnych, które dawały obraz całego roku pracy. Ten schemat został zachowany podczas dalszych prac synodalnych. Zebrania plenarne, aż do zakończenia prac Synodu, odbywały się w opactwie cysterskim w Mogile-Nowej Hucie, ponieważ były tam odpowiednie warunki lokalowe do prezentacji dokumentów i podejmowania – przez głosowanie – decyzji o ich przyjęciu. W roku 1977 Synod zainicjował organizowanie tak zwanych niedziel synodalnych, poświęconych przekazywaniu informacji o stanie prac we wszystkich parafiach archidiecezji. Inicjatywa ta bardzo ożywiła atmosferę Synodu³⁴.

Wielkim przełomem w działalności synodalnej okazał się wybór kardynała Wojtyły na Stolicę Piotrową. Z prawnego punktu widzenia spowodowało to zawieszenie Synodu, ale szybko postarano się o odpowiednie dekryty pozwalające na kontynuowanie prac przez nowego arcybiskupa metropolitę krakowskiego Franciszka Macharskiego. Synod reaktywowano i okazało się, że jego zakończenie może nastąpić 8 maja 1979 roku, tak jak przewidywał kard. Karol Wojtyła. Ostatecznie jednak to papież Jan Paweł II dokonał zamknięcia prac Synodu w Krakowie i miało to miejsce dopiero miesiąc później, 8 czerwca, podczas jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny³⁵.

CZY SYNOD KRAKOWSKI STAŁ SIĘ MODELEM SYNODU POSOBOROWEGO?

Krakowski synod diecezjalny był oryginalnym pomysłem kard. Karola Wojtyły na przekazanie kierowanej przez niego diecezji całego bogactwa doktrynalnego i doświadczeń pastoralnych Soboru Watykańskiego II, w którym od

³² Por. tamże, s.75n.

³³ Por. T. P i e r o n e k, *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr specjalny 2 z 10 VI 1979, s. 17.

³⁴ Por. t e n ż e, *Przebieg prac synodalnych*, s.129n.

³⁵ Por. tamże, s. 167-175.

początku do końca osobiście uczestniczył. Zadanie to było dla niego wielkim doświadczeniem i stanowiło mobilizację do pracy pasterskiej.

Synod diecezjalny kierował się w tamtych czasach przepisami prawa kanonicznego zawartymi w kodeksie z roku 1917, które nie przewidywały żadnego udziału świeckich w decyzyjnej fazie obrad. Synod jurydyczny był więc narzędziem niewystarczającym do upowszechnienia wydarzenia zbawczego, jakim był Sobór Watykański II, ani do realizacji jego postanowień. Kardynał Wojtyła zdecydował się jednak posłużyć się instytucją synodu, która w dziejach Kościoła odgrywała zawsze poważną rolę w przekazywaniu wiary i w zachowywaniu dyscypliny kościelnej, ale ją udoskonalił, wykorzystując przede wszystkim te energie duchowe, które zawarte są w Chrystusowym Kościele jako wspólnotnie. Pobudził do działania nie tylko krakowskie prezbiterium diecezjalne, ale przede wszystkim wiernych świeckich. Znał wagę ustawodawstwa synodalnego, cenił je, lecz miał świadomość, że w dobie PRL-u trzeba szukać innych sposobów dotarcia do człowieka z orędziem Ewangelii. Synod postrzegał głównie jako twórczy ferment, jako sięganie w głąb wszystkich ważnych spraw, oczyszczenie i nawracanie się dzięki łasce Bożej dawanej tym, którzy się na nią otwierają, i jako podejmowanie zbiorowego wysiłku w celu budowania świata stawiającego na pierwszym miejscu wartości duchowe, nadprzyrodzone. Kardynał intuicyjnie odkrywał w zniewolonym społeczeństwie zranioną, a często także zdeptaną ludzką godność i głód wartości religijnych. Wiedział, że nic tak nie wzbogaca człowieka, jak spotkanie z innym człowiekiem i podzielenie się z nim tym, co dobre i Boże. Synod zaś stwarzał jego uczestnikom możliwość ukazania swojej osobowej godności i działania na rzecz wspólnego dobra w tamtych ponurych czasach.

Synod krakowski odczytał w sposób modelowy eklezjologię Kościoła partykularnego. Zachował też świadomość, że wspólnota diecezjalna realizuje zbawczą misję Chrystusa i Kościoła wysiłkiem wszystkich jej członków i każdego z osobna. Był zgromadzeniem świętym, ludem Bożym śpiewającym swemu Panu. Jeśli rola synodów odbywanych po Soborze Watykańskim II miała polegać na przekazywaniu Kościołom partykularnym orędzia soborowego, to synod krakowski wykonał to zadanie w sposób niewątpliwie godny naśladowania. Trzeba jednak stwierdzić, że taki model synodu nie jest łatwy do odtworzenia, wymaga bowiem wielkiego wysiłku biskupa i całej wspólnoty diecezjalnej, a zwłaszcza koncentrowania się na sprawach najważniejszych, by kwestie organizacyjne nie usunęły w cień celu, jakim jest pogłębienie wiary i wzmocnienie chrześcijańskich postaw moralnych. Taki wysiłek można podjąć wówczas, gdy istnieje grupa entuzjastów, którzy kierują się czystymi intencjami i potrafią posługiwać się narzędziami, jakie synod ma do dyspozycji.

Jeśli natomiast postawimy pytanie, czy synod krakowski rzeczywiście znalazł naśladowców w Kościołach partykularnych, to odpowiedź na to py-

tanie nie jest już taka prosta. Ograniczając się do Kościoła w Polsce, można wskazać przykłady kilku synodów posoborowych, które wzorowane były na modelu krakowskim. Pierwsze zorganizowano w Kościołach dawnej metropolii krakowskiej, a mianowicie w Tarnowie³⁶ i w Kielcach³⁷. Również II Polski Synod Plenarny, zachowując oczywiście specyfikę synodu plenarnego, w dużej mierze przejął struktury i metody pracy od synodu krakowskiego³⁸. Do tej listy „naśladowców” dołączyły później inne diecezje: warszawsko-praska, warszawska, łódzka, ełcka, przemyska, gnieźnieńska i sandomierska. Nie ulega zatem wątpliwości, że synod krakowski stał się inspiracją dla wielu polskich biskupów zwołujących synody diecezjalne³⁹. Wszystkie dokumenty Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej zostały przetłumaczone na język włoski i opublikowane w Watykanie⁴⁰, a także przekazane uczestnikom Nadzwyczajnego Synodu Biskupów obradującego w Rzymie od 24 listopada do 8 grudnia 1985 roku z okazji dwudziestej rocznicy zakończenia Vaticanum Secundum.

Byłoby rzeczą interesującą prześledzić, które jeszcze partykularne Kościoły katolickie na świecie, na różnych kontynentach i w rozmaitych warunkach kulturowych i społecznych, skorzystały z wypracowanej w Krakowie przez Karola Wojtyłę metody przełożenia orędzia soborowego na sprawy lokalne. Materiały do takiej analizy powinny znajdować się w archiwach Kongregacji do spraw Biskupów i w Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów, Instrukcja Stolicy Apostolskiej *De synodis dioecesanis agendis instructio*⁴¹ z roku 1997 zawiera bowiem zachętę do przesłania kopii wszystkich uchwał synodalnych z diecezji całego świata do tych właśnie dykasterii.

Istnieje jednak inny jeszcze ślad synodu krakowskiego. Znajduje się on w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983, w kanonach 460-468, stanowiących podstawę prawną posoborowego synodu diecezjalnego. Oczywiście ogłoszony przez Jana Pawła II Kodeks nie powołuje się na synod krakowski, ale zawarte w nim przepisy prezentują wizję synodu diecezjalnego w istotnych aspektach zgodną z wizją kardynała Wojtyły. Zarówno bowiem synod krakowski, jak i Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1983 sięgają do tego

³⁶ Zob. *IV Synod Diecezji Tarnowskiej. Ad imaginem Ecclesiae universalis („Lumen gentium” 23)*, Tarnów 1982-1986, red. P. Gajda i in., Kuria Diecezjalna, Tarnów 1990.

³⁷ Por. *III Synod Diecezji Kieleckiej 1984- 1991*, Jedność, Kielce 1992, s. 7.

³⁸ Zob. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Pallottinum, Poznań 2001.

³⁹ Por. T. R o z k r u t, *Wpływ Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej na posoborowe synody polskie*, w: *Synod Krakowski odczytany na nowo*, s. 60-62.

⁴⁰ Zob. *Il Sinodo Pastorale dell'Archidiocesi di Cracovia 1972-1979*, tłum. A. Marx, red. G. Danzi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985.

⁴¹ Zob. *Documenti ufficiali Della Santa Sede 1997*, Dehoniana, Bologna 1999. Por. T. R o z k r u t, *Wpływ Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej na posoborowe synody polskie*, s. 48.

samego źródła, jakim jest Sobór Watykański II. Satysfakcja bierze się stąd, że w oparciu o to źródło możliwa była taka sama interpretacja teologiczna i pastoralna synodu diecezjalnego w Krakowie w roku 1971 i w Rzymie dwanaście lat później. Taki wniosek wydaje się wystarczającym uzasadnieniem tezy zawartej w tytule niniejszych rozważań.

LOGIKA WIARY

Ks. Jerzy SZYMIK

TEO-LOGIKA RZECZYWISTOŚCI
Stwórczy Logos a „autonomia rzeczy ziemskich”
w interpretacji Josepha Ratzingera–Benedykta XVI

Prymat Logosu, życie wiarą wywiedzioną ze Stwórczego Rozumu, jest w gruncie rzeczy wielką chrześcijańską apoteozą wszystkiego, co naprawdę racjonalne. Jako taka, wiara ta – w swej istocie i w praktycznych konsekwencjach – jest wiarą w Ducha Stworzyciela, od którego pochodzi cała rzeczywistość.

Wydaje się, że wielu nam współczesnych [...] lęka się, że ściślejsze zespolenie ludzkiej aktywności z religią może zagrozić autonomii ludzi, społeczeństw lub nauk. Jeśli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy. [...] Jeżeli jednak przez słowa „autonomia rzeczy doczesnych” rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. Poza tym wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, w języku stworzeń zawsze dostrzegali ujawnianie się Boga i słyszeli Jego głos. Co więcej, przez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe.

Sobór Watykański II, Gaudium et spes, nr 36

LOGIKA LOGOSU

Teologika pojmowana jako od-Boska rozumność kierująca rzeczywistością ma swoją historiozbawczą arche (rozumianą jako początek, źródło, podstawa, uzasadnienie) w Logosie Stwórczym – w Słowie Boga, Słowie, które stwarza. „Religia chrześcijańska jest religią Logosu”¹, „centrum chrześcijańskiej wiary w Boga stanowi pojęcie Logosu”² – takich zdań i pokrewnych znaleźlibyśmy w pismach Josepha Ratzingera–Benedykta XVI prawdopodobnie kilkadziesiąt, jeśli nie kilkaset. Wszystkie one wyrażają jedną z zasadniczych tez: wiara religii chrześcijańskiej oparta jest wewnątrznie i konstytutywnie na logice Logosu.

¹ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 266. Por. tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 67.

² Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2006, s. 22.

To tylko pozorna tautologia, w gruncie rzeczy etymologia prowadzi tu myśl prostą drogą do sedna sprawy. Wiara chrześcijańska, odkrywając i wyznając Stwórcę rozumnego świata w Bogu, rozumie rozumność Boga-Stwórcy jako wewnętrzną zasadę świata. I na niej – logice Logosu – buduje siebie i swój światopogląd na całość rzeczywistości (czyli świata rozumienie).

„Sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga”³ – przypominają Ojcowie soborowi w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, powołując się w przypisie na Konstytucję dogmatyczną o wierze katolickiej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (zob. nr 42, 43). I takie jest najgłębsze źródło autonomii obu tych rzeczywistości (łac. rerum), rozumu i wiary: jeden i ten sam Bóg. Nie ma dwóch bogów, jest Bóg jeden jedyny. Ten, który stworzył Plejady i Oriona, jest tym samym, który się wykrwawił na Golgocie w człowieczeństwie swego Syna. Ten, który stworzył rozum, jest tym samym, który obdarza łaską wiary.

To właśnie logika Logosu broni człowieka (człowieczego myślenia, serca, postępowania) przed dwiema zgubnymi, skrajnymi postawami; obie są formami niewiary (odrzućenia) w jedynosc Boga Stwórcy. Pierwsza jest złą presją wywieraną przez religię na od-stwórczą świeckość świata i polega na nakładaniu pęt rozumowi. Druga jest złą presją wywieraną przez świeckość na od-stwórczą religijność świata i polega na zapomnianiu o Bogu. Doktryna chrześcijańska stanowi bowiem – jak wyjaśnia Ratzinger – owoc jedynej w swoim rodzaju syntezy „wiary chrześcijańskiej z greckim poszukiwaniem logosu = zespalającej wszystko rozumności rzeczy”⁴. Chodzi w istocie – na poziomie dogmatyki i jej traktatów – o trud „przemyslenia wewnętrznej logiki [...] jedności całego chrześcijańskiego orędzia o Bogu, świecie i człowieku oraz przyporządkowania jego treści myśleniu o człowieku jako w pełni sensownej wielkości”⁵. To jest właśnie owa logika wiary, najbliższa ludzka krewna i najgłębsza pochodna teo-logiki wbudowanej w strukturę wszechrzeczywistości. I to jej – logiki wiary – szukanie pozwalało Ojcom Kościoła traktować wiarę jako miłość mądrości (filozofię), czyli całościowy, pełen najgłębszego sensu ogląd rzeczywistości. Twardy realizm cierpliwości i pokory wiary chroni rozumność tej logiki przed flirtami z jakąkolwiek utopią⁶.

³ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 36.

⁴ J. R a t z i n g e r, *Kościół – ekumenizm – polityka*, tłum. L. Balter SAC, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1990, s. 272.

⁵ Tamże, s. 272n.

⁶ Por. tamże, s. 273.

BYT – MYŚLĄ

Dlaczego właściwie wszechświat jest rozumny i dlaczego teologika miałaby być logiką odpowiadającą prawdzie rzeczywistości? To jedno z decydujących, wiodących pytań filozofii życia. Odpowiedź chrześcijańskiej teologii – jeśli jest prawdą – stanowi fundament wszystkiego (dosłownie) i przenika wszystko, co jest. Brzmi prosto: dlatego, że Bóg jest Stwórcą świata. Prawda o Stwórcy i stworzeniu (jako akcie i jako fakcie) decyduje o rozumności wszechświata i o Boskiej logice wpisanej w rzeczywistość. Przekaz o Stwórcy i stworzeniu mówi nam bowiem, że „świat pochodzi z rozumu, a rozum ten jest osobą, jest miłością”⁷ – taka jest w swej esencji wypowiedź na temat Boga biblijnej wiary. To Bóg-Stwórca, który jest Logosem (rozumem – „siłą dźwigającą sens”⁸ i tym samym władną nadać bytom sensowność i rozumność), „gwarantuje nam rozumność świata, rozumność naszego bytu, zgodność rozumu z Bogiem i zgodność Boga z rozumem, nawet jeśli Jego rozum nieskończenie przewyższa naszą rozumność i tym sposobem często wydaje się nam ciemnością”⁹. Związek rozumu z Bogiem jest tak źródłowy, dogłębny i nieusuwalny, że rozum nie tylko może, ale musi rozprawić o Bogu – „w przeciwnym razie musiałby samego siebie amputować”¹⁰, twierdzi Ratzinger w napisanym w kwietniu 2000 roku nowym wstępie do starszego o przeszło trzydzieści lat *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*.

Kwestie te rozważa zresztą wielokrotnie w sposób niezrównany, zachowując właściwe proporcje między teologiczną precyzją i głębią i życiową pasją. Świadczy o tym choćby fragment tekstu poświęconego związkowi dogmatu z przepowiadaniem Boga współczesnym: „Bóg jest Stwórcą, świat jest stworzeniem, ja zostałem stworzony: zdanie to nie stanowi wcale hipotezy, przypuszczenia co do powstania świata i ewolucji człowieka – to wszystko traci na znaczeniu wobec przeciwdziałania wypowiedzi streszczającej całą relację o stworzeniu: na początku był Logos. Poznanie Stwórcy sprowadza się tu ostatecznie do jednej wypowiedzi wskazującej na to, kim w swej istocie jest człowiek i świat: owocem stwórczego sensu, uzdolnionym siłą faktu do twórczego przekazywania tego sensu we współbytowaniu z sensem, który tu po prostu jest”¹¹.

Z niezwykłą, przejrzystą i mocną argumentacją podejmuje najważniejsze pytania dotyczące życia człowieka (skąd, dokąd, po co) i centralnej dlań na-

⁷ T e n z e, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 22.

⁸ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2001, s. 104.

⁹ R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 22.

¹⁰ Tamże.

¹¹ T e n z e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 72.

dziei: „Świat pochodzi od Logosu, a więc: świat jest pełen sensu, jest stworzeniem sensu, jaki sam wyraża. Zanim jeszcze zaczniemy działać sensownie, sens już istnieje. On nas otacza. My się w nim znajdujemy. Sens nie jest funkcją naszego tworzenia, ale uprzedzającym je umożliwieniem, tzn. na pytanie o nasze «dlaczego» odpowiedź tkwi w naszym «skąd». To «skąd» jest już samym «dlaczego», po co. Stworzenie jest nie tylko informacją o jednorazowym wydarzeniu, ale wyrażeniem tego, czym świat jest tu i teraz, oraz wypowiedzią o tym, jaka będzie jego przyszłość. To «skąd» świata jest równocześnie podstawą jego nadziei”¹².

Oto więc odpowiedź na pytanie o źródła teologii i rozumność wszechświata: tak się rzeczy mają, ponieważ świat jest „materializacją” idei i pramysli Bożej, która stała się w świecie przestrzenią historii, toczącej się między Bogiem (rozumnym, osobowym, miłującym) a Jego stworzeniem¹³. Dlatego świat, wywodząc się z Logosu, zawiera w sobie logos – logikę, rozum matematyczny, moralny¹⁴.

Dlatego też dla Josepha Ratzingera–Benedykta XVI prymat Logosu (wobec „czystej materii”) jest rozstrzygający i stanowi nieusuwalny fundament chrześcijańskiej wiary. Bez tej podstawy gmach doktryny się zawali. To teza, którą należy rozumieć polemicznie wobec materializmu i idealizmu¹⁵, ale nade wszystko pozytywnie: prymat Logosu oznacza taki (konieczny) komponent chrześcijaństwa, który „mieści w sobie opowiedzenie się za tym, że Logos, to znaczy myśl, wolność, miłość, nie jest na końcu [jako produkt nierozumiejącej siebie materii – jak w materializmie; jako coś pozornie tylko samodzielnego – jak w idealizmie – J.S.], tylko na początku, że Logos jest prąródłem i mocą obejmującą wszelki byt”¹⁶. Wierzyć po chrześcijańsku znaczy więc – w tej kwestii – uznawać myśl i sens nie za uboczne i przypadkowe „produkty” bytu, ale dokładnie odwrotnie: uznawać, że wszelki byt jest produktem myśli, a w swej wewnętrznej strukturze wręcz on sam (byt) jest myślą¹⁷. Oto na czym polega i skąd pochodzi rozumność Wszechświata, jego „logosowość” – od-Boska logika rzeczy.

Prymat Logosu, życie wiarą wywiedzioną ze Stwórczego Rozumu, jest w gruncie rzeczy wielką chrześcijańską apoteozą wszystkiego, co naprawdę racjonalne¹⁸ (a nie pseudoracjonalne albo racjonalistyczne w zmateralizowanym i tym samym spłaszczonym sensie pozytywistycznego ujmowania pojęcia

¹² Tamże.

¹³ Por. *Bóg i świat*, s. 104.

¹⁴ Por. tamże, s. 126n.

¹⁵ Por. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 158n.

¹⁶ Tamże, s. 153.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 68.

ratio). Jako taka, wiara ta – w swej istocie i w praktycznych konsekwencjach – jest wiarą w Ducha Stworzyciela (łac. Spiritus Creator), od którego pochodzi cała rzeczywistość; to nie rzeczy (czy relacje) tworzą ducha – to Duch jest tym, który tworzy rzeczy. On jest Mocą, faktem uprzednim wobec wszystkich faktów¹⁹. Logos był na początku, nic nie było przed nim. I taka też, w gruncie rzeczy najgłębiej trynitarna prawda o naszym Bogu (Ojcu, Synu-Słowie, Duchu Stworzycielu) stanowi źródło wewnętrznej, strukturalnej rozumności wszechświata²⁰.

ROZUM – MIŁOŚCIĄ

Podkreślenie samej rozumności Stwórcy i stworzenia jest wprawdzie czymś koniecznym i niezbywalnym dla w pełni chrześcijańskiej wizji prymatu Logosu i płynącej zeń „logosowości” świata, lecz zarazem niewystarczającym. Prawdziwie chrześcijańska koncepcja Boga idzie bowiem dalej, nie zatrzymuje się w połowie drogi i teologikę jednoznacznie kieruje w stronę chrystologii, do której prostą drogą prowadzi teza: Bóg – odwieczny Rozum – jest Miłością²¹. Bóg nie jest Rozumem – jeśli wolno posłużyć się antropomorfizmem – zimnej logiki, wypranej z uczuć, chłodnego inżynierskiego geniuszu skupionego na samym sobie i na swoim dziele. Jest – i tutaj – właśnie odwrotnie: to dlatego, że Bóg jest Stwórcą i Królem, że wszystko ogarnia i przenika – jest też

¹⁹ Por. t e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 72.

²⁰ „Właśnie to powinno być dzisiaj jego [chrześcijaństwa] filozoficzną siłą – uczył Ratzinger prawie w przededniu konklawe, w roku 2005, podczas wykładu w Bassano – ponieważ ważne jest, czy świat pochodzi od tego, co nierozumne, a wtedy rozum jest tylko «produktem ubocznym» – nawet szkodliwym – jego ewolucji, czy też świat powstał w wyniku rozumu i w konsekwencji jest ukształtowany według jego kryteriów i celów. Wiara chrześcijańska opowiada się za tą drugą tezą, mając w ten sposób, z filozoficznego punktu widzenia, rozdane bardzo dobre karty, chociaż wielu rozważa pierwszą tezę za jedyne «racjonalną» i nowoczesną. Jednak rozum pochodzący od tego, co nierozumne, i który na koniec sam jest nierozumny, nie może być rozwiązaniem dla naszych problemów”. R a t z i n g e r, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 67.

Tak zaś brzmiała o rok wcześniejsza wersja tej samej tezy, przedstawiona podczas wykładu we Francji, w czerwcu 2004 roku: „Bóg jest Logosem – rozumnym początkiem całej rzeczywistości, rozumem stwórczym, z którego świat się narodził i który w świecie się odbija. Bóg jest Logosem: sensem, racją, słowem, i dlatego człowiek jednoczy się z Nim, otwierając ku Niemu swój intelekt, który nie może pozostać ślepy wobec moralnych wymiarów istnienia. Bo Logos oznacza rozum, który nie jest jedynie funkcją matematyczną, lecz fundamentem i gwarancją dobra. Wiara w Boga-Logosa jest także wiarą w twórczą moc rozumu; jest wiarą w Boga Stwórcę, a więc przekonaniem, że człowiek został stworzony na Jego obraz i uczestniczy w Jego nietykalnej godności”. J. R a t z i n g e r, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Jedność, Kielce 2005, s. 95.

²¹ Por. tamże, s. 95. Por. też: J. S z y m i k, *Theologia benedicta*, t. 1, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 209n.

Relacją i Miłością. To równie istotny wymiar teologii: rozumność znajduje w miłości swoją kwintesencję, szczyt swojego geniuszu. A najdobitniejszym w chrześcijaństwie wyrazem tej prawdy jest właśnie Boska chrystologia: Inkarnacja Syna, jego męka i śmierć z miłości²². Ta wizja Boga-Rozumu, który wykrwawia się we Wcielonym, Kochając bezgranicznie swoje stworzenie, i płynącej stąd rozumności oraz logiki wszechświata przekracza zdecydowanie ciasne granice rozumu „rachunkowego”, wąskiej racjonalności do ut des, reifikacji religii i świata. I ta synteza jest też światłem na każdej z ludzkich ścieżek; tak to brzmi w przesłaniu dla Europy w wykładzie z Bassano: „Tylko rozum stwórczy, objawiony w ukrzyżowanym Bogu jako miłość, może rzeczywiście wskazać nam drogę”²³.

Bodaj najpełniej – najprecyzyjniej teologicznie i zarazem kerygmaticznie – wyraził tę syntezę Benedykt XVI podczas katechezy 9 listopada 2005 roku. Słowa te padły w kontekście refleksji na temat „zwodniczego ateizmu”²⁴ i wybrzmiały następująco: „Na początku wszystkiego jest stwórcze Słowo – to Słowo, które stworzyło wszystko, które stworzyło tak pełną mądrości konstrukcję, jaką jest wszechświat – i Ono jest także Miłością. Pozwólmy więc, aby to Słowo rozbudziło także nas samych; módlmy się, by Ono rozświetliło nasz umysł, abyśmy potrafili dostrzec przesłanie ukryte w stworzeniu – ukryte także w naszym sercu – że początkiem wszystkiego jest stwórcza Mądrość i że ta Mądrość jest też miłością i dobrocią”²⁵.

Oto Dobra Nowina chrześcijaństwa, jego najczystsza, nadziejerodna Ewangelia: stwórczy Rozum ma serce i jest Miłością; to serce tożsame jest – dzięki chrystologicznej Tajemnicy Inkarnacji – z Najświętszym Sercem Jezusa²⁶. I ten właśnie „sojusz” rozumu i miłości – mądrość serca, serdeczność myślenia – stanowi przyczynę i model ochrzczonej egzystencji. Chrystus – Logos Wcielony, Słowo będące syntezą Rozumu i Miłości, jest ich najściślejszym związkiem, syntezą tej kwintesencji.

²² Por. R a t z i n g e r, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 95n.

²³ T e n Ź e, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 67.

²⁴ „Uważam, że słowa tego Ojca Kościoła z IV w. [chodzi o Bazylego Wielkiego i jego pierwszą homilię o Heksameronie – J.S.] są zadziwiająco aktualne, kiedy mówi on: «Niektórzy, zwiedzeni przez ateizm, który nosili w sobie, wyobrażali sobie wszechświat pozbawiony przewodnika i ładu, jakby zdany na przypadek losu». Iluż jest dzisiaj tych «niektórych». Zwiedzeni przez ateizm, uważają i starają się udowodnić, że jest naukowe myślenie, iż wszystko jest pozbawione przewodnika i ładu, jakby zdane na przypadek losu. Pan przez Pismo Święte budzi drzemiący rozum”. *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz i in., Biblos, Tarnów 2007, s. 659.

²⁵ B e n e d y k t XVI, *Myśli o Słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, tłum. M. Wilk, Espe, Kraków 2008, s. 29n.

²⁶ Por. J. R a t z i n g e r, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Jedność, Kielce 1994, s. 63n.

Przez Syna-Słowo bowiem „Bóg [...] stworzył wszechświat” (Hbr 1, 2; por. Hbr 11, 3). „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego [Logosu] nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3). I On też jest odbiciem istoty Boga (por. Hbr 1, 3), Boskiego Rozumu-Miłości.

Wydaje się, że i w tej dziedzinie (jak w wielu innych) jasność i intensywność myśli zawartej w pismach Josepha Ratzingera–Benedykta XVI zawdzięcza niemało wpływom św. Augustyna. Mówią o tym papieskie katechezy poświęcone życiu i twórczości autora *Wyznań* (było ich pięć, wygłoszonych w środy od 9 stycznia do 27 lutego 2008 roku)²⁷, zwłaszcza ostatnia. Przedstawia w niej Benedykt XVI św. Augustyna jako „namiętnego poszukiwacza prawdy”²⁸. Korzenie fascynacji Augustyna Tym, który ma odwagę jako człowiek i stosowne racje jako Bóg, by powiedzieć o sobie „Ja jestem Prawdą” (por. J 14, 6), są zapewne rodzinne; „miłość do imienia Pańskiego wchłonął razem z mlekiem matki, jak sam mówi (por. *Confessiones* 3, 48)” – powiada Papież. Ale na nich biskup Hippony buduje ciężką pracą wielki gmach filozoficznego poznania, które ukazuje mu „istnienie Logosu, stwórczego rozumu”²⁹. Decydujące znaczenie ma osobiste spotkanie ze Słowem Boga, mieczem obojcznym – lektura Listów św. Pawła w świetle wiary Kościoła doprowadziła Augustyna do pełnej prawdy Chrystusa, do Boga-Miłości, miłującego aż po krzyż i wzniecającego miłość w umiłowanych. Ta właśnie augustyńska droga, na której człowiek ufa rozumowi, cierpliwie poszukuje prawdy, zachowuje pokorę wiary i zgadza się na Bożą logikę wpisaną w świat i ludzką egzystencję – jest Benedyktowi XVI intelektualnie i serdecznie bliska.

SENS – CIAŁEM

Skoro pojęcie Logosu jest tak zasadnicze dla chrześcijańskiego wizerunku Boga i skoro pojęcie to stanowi centrum chrystologii, to tym samym w przestrzeni „logiki” (Boga, świata, egzystencji) potwierdzona zostaje nierozdzielność wiary w Boga i w jego wcielonego Syna, Jezusa Chrystusa – wyjaśnia Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*³⁰. I w całej swojej teologicznej twórczości tak mocno eksponuje w pojęciu „Logos” znaczenie „sens” i tak ściśle wiąże je z Wydarzeniem Chrystusa, że jego par excellence chrysto-logiczna (od „logika”) chrysto-logia (od „nauka”) znana jest od kilku dziesiątków lat jako „chrystologia sensu”.

²⁷ Por. B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, W drodze, Poznań 2008, s. 211–247.

²⁸ Tamże, s. 242.

²⁹ Tamże, s. 243.

³⁰ Por. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 24.

W drugim artykule *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego występuje śmiało (gorszące, zuchwałe i nedorzeczne dla wielu, od dwóch tysięcy lat) twierdzenie, że Jezus, historyczny człowiek, jest Pomazańcem i Synem Boga, a jako taki – pisze Ratzinger – jest „ośrodkiem i rozstrzygającym momentem w całej ludzkiej historii”³¹. Wprawdzie wiara w sensowność bytu (czyli w Logos) odpowiada skłonności ludzkiego rozumu i pragnieniu ludzkiego serca, to jednak w wierze i teologii chrześcijan ma miejsce coś niesłychanego: „połączenie Logosu i sarx, sensu i jednej jedynej postaci z historii”³² – Człowieka straconego około roku 30 w Palestynie. Ratzinger jasno pokazuje, jak daleko myśl chrześcijańska odsuwa się od starożytnego świata idei oferującego „antyczny” sens i wykazuje jej oryginalność i wywrotowe znaczenie dla sensu historii – całej rzeczywistości i człowieka. Pisze: „Myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, to znaczy weszła w historię i stała się jedną z jej postaci; nie tylko obejmuje historię i stanowi jej podstawę, ale jest w tej historii jednym punktem. A zatem sensu wszelkiego bytu nie można by już znaleźć w spojrzeniu ducha wznoszącego się ponad to, co jednostkowe i ograniczone, ku temu, co ogólne; nie znajdowałby się on po prostu w świecie idei, który przekracza to, co jednostkowe, i tylko ułamkowo w nich się odzwierciedla; sens ten można by odnaleźć w czasie, w obliczu jednego człowieka”³³.

Sens zatem znajduje się w Nim i jedynie w Nim – kruchym i wiecznym, śmiertelnym i Zmartwychwstałym, ale jednostkowym, „historycznie” ograniczonym – można sens odnaleźć. To Jezus Chrystus jest samym Logosem – Sensem. On jest fundamentem, na którym świat się opiera; On jest myślą, która nas wszystkich utrzymuje i przez którą wszystko jest utrzymywane i wszyscy są utrzymywani – to także ostateczna, chrystologiczna konsekwencja Janowej Ewangelii³⁴. Ratzinger w debacie z Peterem Seewaldem mówi: „Pierwsze słowa Ewangelii św. Jana stanowią pomost, który łączy historię stworzenia, prapodstawę wszechrzeczy, i palestyńskie wydarzenie. Pokazują, że ów Logos, ów stwórczy sens, z którego powstał świat, jest obecny w człowieku imieniem Jezus. Owa siła, która stworzyła świat, sama wstępuje w świat i rozmawia z nami”³⁵.

„Chrześcijaństwo faktycznie uznało, że Chrystus jest Logosem, to znaczy stwórczą mocą świata, że przemawia więc do nas rzeczywiście głos Boskiego rozumu”³⁶ – powie w Krakowie, w pierwszym zdaniu wywiadu – a tylko On (Boski rozum) jest w stanie (na)dać życiu sens. W bożonarodzeniowej

³¹ Tamże, s. 199.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 199n.

³⁴ Por. tamże, s. 213n.

³⁵ *Bóg i świat*, s. 190.

³⁶ *Dialog jest koniecznością. Kardynał Joseph Ratzinger odpowiada na pytania „Znaku”*, tłum. D. Zańko, „Znak” 51(1999) nr 11(534), s. 5.

homilii mszalnej (z roku 1977) ujmuje to kerygmatycznie, w formie bardziej parenetycznej, perswazyjnej: „Wieczny sens świata stał się nam tak bliski, że możemy go dotknąć, zobaczyć (por. 1 J 1, 1). To bowiem, co św. Jan nazywa «Słowem», w języku greckim oznacza zarazem sens. Dlatego moglibyśmy również tłumaczyć: Sens stał się ciałem. Ten sens nie jest jednak ogólną ideą, która jest wpisana w świat. Ów sens jest zwrócony do nas. Sens zna nas, woła nas, prowadzi nas. Sens nie jest ogólnym prawem, w którym odgrywalibyśmy jakąś rolę. Sens skierowany jest do każdego osobiście. On sam jest osobą: Synem żyjącego Boga, który narodził się w stajence betlejemskiej”³⁷.

Na tym właśnie polega Josepha Ratzingera–Benedykta XVI chrystologia sensu: na przyznaniu kategorii sensu (będącego istotnym znaczeniem pojęcia „Logos”) centralnej roli w rozumieniu wydarzenia Jezusa Chrystusa. Sens został nam w Nim podarowany i stał się (jest) w Nim dla każdego człowieka „dosiężny”. A dzieje się tak nie z powodu quasi-boskich właściwości historii jako takiej, ale dlatego, że historyczny człowiek, Jezus, jest Synem Bożym, a Syn Boży stał się człowiekiem, Jezusem z Nazaretu. Jedynym źródłem sensu jest Bóg, nie kto inny, nikt inny. Ale On – stając się człowiekiem – „wtopił” sens w historię jednostki, nadając całej historii świata, ludzkości i poszczególnego człowieka nowy sens³⁸.

RELIGIJNOŚĆ TEO-LOGICZNA

Z chrystologii sensu wyciąga Joseph Ratzinger–Benedykt XVI pewne „Logosowe konsekwencje”. Choć dotyczą one różnych obszarów rzeczywistości, łączy je zakorzenione w nich głębokie przekonanie o rozumnej naturze zarazem (tym samym) tego, co rzeczywiste, i tego, co religijne. Odślaniają też równowagę racjonalnej religijności, która to równowaga służy Prawdzie i nie pozwala na zawłaszczenie myśli przez ideologie, na jakiegokolwiek – czy to prawicowe, czy lewicowe – jej „upartyjnienie”.

MISTERIUM

Po pierwsze: to, co religijne, nie jest – najgłębiej, w swoim źródle – zjawiskiem mitologicznym, „o archaicznej naturze”, lecz wypływa „z wewnętrznej

³⁷ B e n e d y k t X V I, *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 73. Por. J. R a t z i n g e r – B e n e d y k t X V I, *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz CR, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, Kraków 2001, s. 44.

³⁸ Por. I. D e c, *Księżę Kościoła i teologii*, w: J. Ratzinger, *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, tłum. K. Wójtowicz CR, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, Kraków 2005, s. 57.

koherencji (spoistości) Logosu³⁹. Jednocześnie to, co religijne – wiara – jest postawą otwartą na szukanie Tajemnicy, nieuznającą „czystej naukowości” za ostateczną instancję prawdy. W wielkim skrócie dałoby się to wyrazić formułą: Logos contra mythos. Rozumność tego, co religijne, chroni wiarę przed „mitologizacją”, a zarazem – otwarta na misterium – nie traktuje bałwochwalczo swoich możliwości (na przykład naukowych). Ta Ratzingerowa teza kształtowała się pod wpływem koncepcji Gottlieba Söhngena, jednego z teologicznych mistrzów obecnego Papieża. Prawda chrześcijaństwa (Logos) nie jest prawdą powszechnie uznawanej idei (mythos), lecz jest prawdą faktu jednorazowego (wydarzenia Jezusa Chrystusa) – uczył promotor wczesnych prac Ratzingera⁴⁰. W *Die Einheit in der Theologie*⁴¹ Söhngen napisał: „W micie Logos znajduje się poza historią, a wydarzenie mityczne jest czymś ponadhistorycznym, czymś, co dzieje się w sferze ponadludzkiej. Tajemnica Chrystusa natomiast słusznie domaga się weryfikacji historycznej”⁴².

Oto rozum spotyka się z historią, natomiast kategoria mitu staje się czymś drugorzędnym. Stąd też dla Josepha Ratzingera–Benedykta XVI wielką wartością starożytnej Grecji była rozumność jej filozofii, nie była nią natomiast mitologiczność jej religii. Bóg stwarza rozumnym Słowem rozumny świat – kategorie mitu, utopii, przypadku prowadzą zaś nie tyle w stronę szacunku wobec Tajemnicy, ile w przestrzeń irracjonalności, poza logikę Logosu⁴³. Nieprzypadkowo idee postmodernistyczne wypisują hasła de-Logizacji na sztandarach zarówno swojej epistemologii, ontologii jak i – ostatecznie, konsekwentnie – także etyki. A to często prowadzi do nihilizmu i banalności – z typową dla swoich publicznych wystąpień odwagą konstatował Ratzinger z okazji przyjęcia w poczet członków Akademii Nauk Moralnych i Politycznych Instytutu Francuskiego (7 listopada 1992 roku w Paryżu)⁴⁴.

WOLNOŚĆ

Drugi wniosek wynikający z Logosowości świata, komplementarny wobec pierwszego, a chroniący myśl przed zbyt ostrym skrętem „w prawo”, pojawia

³⁹ *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 145.

⁴⁰ Por. Benedykt XVI–J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2009, s. 234.

⁴¹ Zob. G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, Zink, München 1952.

⁴² Cyt. za: Benedykt XVI–Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 234.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995, s. 94n.; *Bóg i świat*, s. 94.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 14.

się – co charakterystyczne – w tym samym paryskim przemówieniu (choć, rzecz jasna, nie tylko tutaj). Logos przekonuje do siebie, apelując do ludzkiego rozumu i ludzkiej wolności; nigdy nie zniewala człowieka. I domaga się od Kościoła i wszelkich religii tego samego: szukania argumentów, rezygnacji z jakiegokolwiek formy przemocy. Ratzinger, wyrażając tę myśl, zacytował kapitalne zdanie Orygenesza z *Komentarza do Księgi Psalmów* – „Chrystus nie zwycięża nikogo wbrew jego woli, lecz zwycięża przekonując, ponieważ jest Słowem Bożym”. I dodał: „Kościół [...] ze swej wolności musi przemawiać do wolności wszystkich”⁴⁵.

Słynne przemówienie Benedykta XVI wygłoszone 12 września 2006 roku na uniwersytecie w Regensburgu, przemówienie, które spotkało się z jakże gwałtowną reakcją świata muzułmańskiego, w istocie dotyczyło tego właśnie wniosku. W świetle Logosu związek jakiegokolwiek religii z jakąkolwiek przemocą jest wewnętrznie („logicznie”) sprzeczny. „Kto zatem chce doprowadzić kogoś do wiary, musi umieć dobrze przemawiać i poprawnie rozumować, a nie uciekać się do przemocy i gróźb”⁴⁶ – tak brzmiało kluczone w tej kwestii zdanie cesarza Manuela II, cytowane przez Benedykta XVI w Ratyźbonie. W rozmowie z Peterem Seewaldem zatytułowanej *Światłość świata* Papież powiedział: „Bóg nie narzuca się [...]! Boże bycie jest spotkaniem, docierającym do najbardziej osobistych i głębokich miejsc w człowieku, [...] wiara jest czymś, co rozgrywa się w przestrzeni wolności”⁴⁷. Bóg działa zawsze syn logo, zgodnie z rozumem⁴⁸. Dlatego – jeśli wyznajemy Chrystusa-Logos – siła nie może zastąpić rozumu, a przemoc – wolności.

POKORA

Jednocześnie – to kolejny, trzeci wniosek wynikający z od-Stwórczej Logosowości świata – sens jest darem, który można jedynie w wolności (tej właśnie, o której była mowa przed chwilą) przyjąć, ale którego nie można samemu „wytworzyć”. Nie jest on ani mitem, ani skutkiem przemocy. Ale nie jest też w żadnym wypadku owocem autosoteryjnych, „prometejskich” wyczynów człowieka. Darmowy dar Stwórczego i zarazem Zbawczego Logosu

⁴⁵ Tamże, s. 20n.

⁴⁶ B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, (Wykład na uniwersytecie w Ratyźbonie, 12 IX 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 11, s. 26.

⁴⁷ *Światłość świata*, s. 181.

⁴⁸ Por. B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, s. 26.

nie może być wynaleziony, lecz jedynie znaleziony⁴⁹ – w półmroku życia, w świetle Łaski, światłości świata. To wymaga pokory, rezygnacji z żądania absolutnej autonomii człowieka... Wymaga, owszem, ale też – przede wszystkim i przed wszystkim – fakt ten daje pokój ludzkiemu sercu, które w gąszczu najważniejszych pytań życia i śmierci, w całym niewypowiedzianym trudzie bycia człowiekiem zostaje „upoważnione”, jak pisze Ratzinger, „do zajęcia spokojnej postawy”⁵⁰ wobec wszelkiej rzeczywistości, otrzymując w wierze pewność poprzedzającą ją sensu.

W pewnym najgłębiej teo-logicznym i zarazem antro-po-logicznym znaczeniu „tylko człowiek, który pozwala się obdarować, może stać się sobą”⁵¹. Jeśli ludzki los ma sięgać poza granice rozpaczy wyznaczone tragediami Syzyfa i Prometeusza, trzeba zwrócić się ku „bezsportnemu darowi miłości”⁵². A chrześcijańska Dobra Nowina jest właśnie „wieścią o tym, w jaki sposób przychodzi do nas zbawienie, mianowicie w prostocie przyjęcia go jako niewymuszonego daru miłości, która zbawia świat”⁵³. Bo zbawienie (sens jest jednym z jego synonimów i komponentów) nie pochodzi od człowieka ani z jego możliwości czy mocy. Do istoty zbawienia należy to, iż człowiek musi pozwolić, by mu zostało ono darowane, zgodzić się na to, że sam sobie dać najważniejszego nie może - i jako dar je przyjąć⁵⁴. W wydanej w roku 1964 książce *O sensie bycia chrześcijaninem* przedstawił Ratzinger tę myśl w wyraźnym nawiązaniu do literatury egzystencjalizmu (Camusa i Sartre’a) rozpamiętującej z ateistyczno-agnostycznej perspektywy absurd ludzkiego istnienia: „Ludzie nie mogą nadać sensu swoim dziejom o własnych siłach. Jeśli zostaliby pozostawieni sami sobie, to ludzkie dzieje musiałyby rzeczywiście kończyć się pustką, nihilizmem, bezsensem. Nikt nie pojął tego głębiej od pisarzy naszego czasu, którzy odczuwają samotność pozostawionego samemu sobie człowieka, którzy w nudzie i zbędności widzą podstawowe odczucie tego człowieka, stającego się dla siebie i dla innych piekłem”⁵⁵.

⁴⁹ Por. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 71n.; *Bóg i świat*, s. 168.

„Gdyby świat nie miał w sobie sensu, nasze wysiłki na nic by się nie zdały. Możemy dokonywać czynów, które coś znaczą w kontekście celowej struktury, ale nie kreują sensu życia. Sens istnieje – albo nie istnieje. Dlatego nie może być po prostu naszym wytworem. Wszystko, co sami wytwarzamy, może nam zapewnić chwilową satysfakcję, ale nie jest w stanie uzasadnić i napędzić sensem całości naszego życia. [...] Tak należy rozumieć stanowisko Kościoła, który uważa, że sens nie jest konstruowany przez nas, lecz pochodzi od Boga: sens jest czymś, na czym się opieramy, co nas poprzedza i co sięga poza nasze idee, nasze odkrycia – czymś, co tylko w ten sposób jest zdolne być oparciem dla naszego życia”. *Bóg i świat*, s. 168n.

⁵⁰ R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 72.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 271.

⁵³ Tamże, s. 291.

⁵⁴ Por. tamże, s. 291, 330.

⁵⁵ B e n e d y k t XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Salwator, Kraków 2006, s. 60.

Nie wystarczy jednak (à propos „pisarzy naszego czasu”) pozbawiona złudzeń przenikliwość, „pojmwowanie głębiej”, odczuwanie samotności, nudy, zbędności i „piekielności” relacji. Gdyby bowiem to wystarczyło, wówczas wielkie pasma sztuki współczesnej – te, które osiągnęły niebywałe w dziejach sztuki mistrzostwo w demaskowaniu mrocznej strony człowieczeństwa i życia – byłyby jednak w kwestii pytań o możliwość wybawienia czymś więcej niż jedynie zbiorem argumentów po stronie rozpaczcy. Jak notuje Ratzinger w chrystologicznej części *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*: „Jeśli chodzi o to, do czego człowiek jest zdolny, to Biblia jest równie trzeźwa jak Camus, ale nie poprzestaje na jego sceptycyzmie”⁵⁶. Czego zatem potrzeba, żeby w sprawie egzystencji wyjść poza złowieszczy lament? Pokory. Zgody na darmowość – łaski, miłości, sensu. Zgody na to, że Bóg do nas zstępuje, że taka właśnie – od-Logosowa – jest logika zbawienia. Ale przecież „nie lubimy myśleć, że ktoś ku komuś innemu zstępuje – pisze Ratzinger w imieniu współczesnych – Nie lubimy posmaku «protekcjonalności», jaki się w tym określeniu kryje”⁵⁷.

Jedynie jednak Boskie obdarowanie sensem może nadać pogodę życiu, „dać radość bycia człowiekiem”⁵⁸. Bóg jest Kimś, kto może pokornych obdarować darmo w sposób absolutnie pokorny. W Tym, w którym nie ma żadnej ciemności, nie ma też cienia upokarzającej stworzenia protekcjonalności.

ETHOS

Do „cienia” natomiast – cienia Logosu – Joseph Ratzinger–Benedykt XVI porównuje ethos. I jest to kolejny, czwarty już wniosek płynący ze stwórczej i zarazem chrystologicznej Logosowości świata, wniosek chroniący etykę przed jej atakami: moralizmem i moralizowaniem. Wzorem wielkich Aleksandryjczyków, Klemensa i Orygenesusa (którym zostały poświęcone trzy wspaniałe papieskie katechezy – 7 marca, 25 kwietnia i 2 maja 2007 roku), Benedykt XVI wiąże ściśle Logos z ethosem, ale koniecznie w takiej właśnie

⁵⁶ R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 271.

⁵⁷ T e n ż e, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 61. W tym duchu i z tej perspektywy krytycznie odnosi się do darmowości (tu darmowości miłości Bożej, bo poniższy cytat jest fragmentem eseju omawiającego encyklikę *Deus caritas est*) Tadeusz Sławek: „«Darmowy» wprowadza atmosferę pewnej protekcjonalnej opiekuńczości związanej z tym, iż ci, którym się powiodło, winni udzielić jakiejś (na ogół niewielkiej) części swego powodzenia tym, którzy sądzą, iż są mniej szczęśliwymi; kto daje «za darmo», znajduje się na pozycji uprzywilejowanej i aura tego uprzywilejowania spowija określenie «darmowy». Ponadto przymiotnik ten wskazuje na coś, co «przychodzi z łatwością» i osiągnięcie czego nie wymaga od nas wysiłku; nie próżno mówi się o tym, iż «za wszystko należy płacić», bowiem inaczej nie szanujemy tego, co otrzymujemy”. T. S ł a w e k, *U początku. Miłość i encyklika*, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 13, s. 8.

⁵⁸ B e n e d y k t X V I – J. R a t z i n g e r, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 52.

kolejności i zależności: Logos stał się ciałem, a prawda drogą – i tak otrzymaliśmy życie; tylko tak: „nie można propagować etosu bez logosu”⁵⁹. W języku katechez, których bohaterami byli aleksandryjscy Ojcowie, brzmiało to następująco: „Poznanie Chrystusa to nie tylko myśl, ale miłość, która otwiera oczy, przemienia człowieka i tworzy komuniję z Logosem, ze Słowem Bożym, które jest prawdą i życiem”⁶⁰. „Postępowanie powinno dokładnie odpowiadać słowu”⁶¹; „Potrzebne jest [...] życie zgodne z Logosem, życie zgodne z prawdą. A zatem dobre uczynki winny być nieodłączne od życia intelektualnego, jak cień od ciała”⁶².

To jedna z tych kwestii, które Joseph Ratzinger–Benedykt XVI podejmuje, inspirując się myślą Romana Guardiniego⁶³. Przedstawia on bowiem relację Logos–Ethos właśnie w tym kontekście, z najwyższą jasnością: na początku było Słowo, nie czyn; i to nie czyn tworzy sens, ale sens tworzy czyn⁶⁴. Miłość i dobroć bez prawdy są ślepe – tak kontynuuje Ratzinger linię myślenia Guardiniego – i w najwyższym stopniu niebezpieczne (owa ślepotą prowadzi na przykład do subiektywizmu czy braku rozeznania faktycznego dobra czynionego drugiemu)⁶⁵. Jeśli próbujemy – wbrew tej zasadzie – konstruować i propagować ethos w oderwaniu od logosu, to – tracąc rozumną (Logosową) miarę czynu – „wpadamy w zaułek ideologicznego moralizmu, z tendencją do marzycielstwa lub fanatyzmu”⁶⁶.

Prawda moralności musi być odzwierciedleniem prawdy Boga. Jakikolwiek rozdział między nimi powoduje destrukcję ludzkiego świata i jego porządku. Miara, jaką wyznacza Dekalog, odzwierciedla istotę Boga; Dziesięć Przykazań (Deka-Logos) nie oznacza bowiem przede wszystkim moralnego zobowiązania człowieka, lecz jest objawieniem samego Boga⁶⁷. Moralność nielicząca się w ten właśnie sposób z Bogiem (i tym samym nielicząca na Boga) ma zawsze skłonność do skrupulantstwa i samousprawiedliwienia (które, zabój-

⁵⁹ R a t z i n g e r, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 241.

⁶⁰ B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła*, s. 37.

⁶¹ Cyt. za: B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła*, s. 41.

⁶² Tamże, s. 38. [...] Także referując nauczanie Jana Chryzostoma, Benedykt XVI powiedział: „Obydwie rzeczy – znajomość prawdy i prawość życia – idą w parze: poznanie musi znaleźć wyraz w życiu”. Tamże, s. 125.

⁶³ „Prymat logosu nad etosem w niezrównany sposób ukazał R. Guardini w swym młodzieńczym, ale dojrzałym dziele *Vom Geist der Liturgie* [...]. W I tomie swoich *Mémoires (Noch wu te es niemand)*, München 1976, s. 69n.) J. Pieper wyznaje, że spotkanie z Guardinim i jego wypowiedziami na temat logosu i etosu zdecydowało o jego własnej drodze”. R a t z i n g e r, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 241, przyp. 11.

⁶⁴ P o r. t e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 72.

⁶⁵ P o r. t a m ż e, s. 72.

⁶⁶ T e n ż e, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 241.

⁶⁷ P o r. t e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 76.

cze dla ethosu, znajduje się na antypodach przebaczenia)⁶⁸. „Roztopilibyśmy chrześcijaństwo w moralizmie – powiedział Ratzinger w roku 1991 w Dallas do biskupów Stanów Zjednoczonych – gdyby nie uwidoczniło się przesłanie, które wyrasta poza nasz własny czyn”⁶⁹. A ma ono ścisły związek z Logosem, a w najgłębszym sensie – jest nim.

*

Logos strzeże więc rzeczywistości, świata, życia i ich sensu. Ani mit, ani przemoc, ani uzurpacja, ani moralizm – nie jest rozwiązaniem. Rozwiązaniem (związaniem istnienia z sensem) jest jedynie przyjęcie prawdy o Bogu, który jako Rozum Stwórczy jest Zbawcą Miłością. Takie są główne wnioski płynące z od-Boskiej rozumności wszechświata⁷⁰.

Syntezę wszystkich ważnych dla Josepha Ratzingera–Benedykta XVI wątków składających się na refleksję nad Logosowością wszechświata zawiera – jak się wydaje – wykład w Bassano, którego fragment przybrał formę przesłania do Europejczyków na początku dwudziestego pierwszego wieku: „Racjonalności wszechświata nie da się racjonalnie wyjaśnić na podstawie nieracjonalności. Z tego powodu Logos, który jest na początku każdej rzeczy, teraz bardziej niż kiedykolwiek wcześniej pozostaje lepszą hipotezą, chociaż dalej jest tylko hipotezą, lecz z pewnością wymaga z naszej strony rezygnacji z pozycji panowania i zaryzykowania postawy pokornego wsłuchiwania się. Nawet w naszych czasach nie można powiedzieć, że cicha oczywistość Boga została całkowicie wyeliminowana, choć trzeba przyznać, że bardziej niż kiedykolwiek została uczyniona nierozpoznawalną wskutek przemocy, którą wywierają na nas potęga i zysk”⁷¹.

⁶⁸ Por. tamże, s. 76n.; t e n ż e, *Prawda, wartości, władza*, s. 57.

⁶⁹ T e n ż e, *Prawda, wartości, władza*, s. 56.

⁷⁰ W pismach Josepha Ratzingera–Benedykta XVI pojawia się wiele jeszcze innych wątków związanych explicite bądź implicite z tematem Logosu. Są to kwestie ważne i inspirujące, ale raczej poboczne wobec podjętej w niniejszym artykule problematyki Logosu stwórczego (czyli rozumności wszechświata), takie jak: zagadnienie logoi spermatikoi u Ojców Kościoła (por. B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła*, s. 23n.); idea wieczności jako kryterium, które pozwala rozumieć doczesność jako sensowną całość (por. J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 108-115); osobista cześć wobec Logosu-Słowa i sposób jej artykułacji (por. P. S e w a l d, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Wydawnictwo AA, Kraków 2006, s. 42).

⁷¹ R a t z i n g e r, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 122.

Oto istota sprawy, definicja modlitwy zdolnej do odkrycia prawdy Boskiego Logosu, który nie tylko mówi, ale i kenotycznie milczy⁷². Oto ona: pokorne wsłuchiwanie się w cichą oczywistość Boga. Oto pokora stworzenia, jedynie godna pokory swego Stwórcy.

Jak uczyli soborowi Ojcowie: „Kto w duchu pokory i wytrwałości usiłuje badać tajemnice rzeczy, ten choć nieświadomy tego jest prowadzony ręką Boga, który podtrzymując wszystkie rzeczy w istnieniu, sprawia, że są tym, czym są. [...] Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe”⁷³.

⁷² Por. t e n ż e, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 311; t e n ż e, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, W drodze, Poznań 2004, s. 111n.

⁷³ *Gaudium et spes*, nr 36.

Tracey ROWLAND

HERMENEUTYKA REFORMY WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ *Raport o stanie wiary*, s. 29.

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

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

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

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

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

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

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

¹² Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ K a s p e r, dz. cyt., s. 137.

¹⁸ Por. tamże, s. 138.

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

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

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

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

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

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

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

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

²² Tamże, s. 121.

²³ Tamże, s. 120.

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

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

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

²⁵ Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Tamże, s. 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tłum. z języka angielskiego Dorota Chabrajska

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

KONTEKSTY

Andrzej GRAJEWSKI

„NIE DRAŻNIĆ BESTII” Konsekwentny unik Soboru

Nie ulega wątpliwości, że środowiska Ojców soborowych, a zwłaszcza doradców Pawła VI, nie chciały, aby Sobór kategorycznie potępił komunizm. Wynikało to z całej filozofii soborowej, która w centrum działania Kościoła stawiała dialog, a nie potępienie. Godzono się na daleko idące kompromisy, licząc być może, że w miarę upływu czasu ateistyczny system będzie się zmieniać.

Sobór Watykański II na nowo zdefiniował miejsce Kościoła we współczesnym świecie. W żadnym spośród dokumentów soborowych słowo „komunizm” jednak nie pada.

Milczenie to było tym bardziej niezwykle, że Ojcowie soborowi obradowali w okresie, gdy największe wyzwanie dla Kościoła stanowił właśnie komunizm. Związek Sowiecki znajdował się wówczas u szczytu swej militarnej i politycznej potęgi. Bezlitośnie zwalczał religię u siebie i na terytoriach państw satelickich w Europie Wschodniej oraz w Azji. Dyskusja o potrzebie osądzenia komunizmu rozpoczęła się jeszcze przed Soborem. Wielu biskupów uważało, że zasadniczym tematem obrad powinna być właśnie debata o komunizmie oraz o sposobach niesienia pomocy chrześcijanom w milczeniu cierpiącym w państwach objętych komunistyczną dyktaturą, zwłaszcza że w Kurii Rzymskiej, ukształtowanej w znacznym stopniu za czasów pontyfikatu Piusa XII, nadal utrzymywał się pogląd, że system ten stanowi śmiertelne zagrożenie dla Kościoła, podobnie jak wcześniej islam¹. Pogląd samego Jana XXIII w tej sprawie był jednak inny. Zgodnie z planami Papieża Sobór miał tworzyć wartości pozytywne, a jego zadaniem nie było rzucanie kolejnych anatem czy wydawanie krytycznych osądów. Istotne znaczenie miały też uwarunkowania geopolityczne prowadzonych obrad. Zachód lękał się konfrontacji ze Związkiem Sowieckim, a Jan XXIII obawy te podzielał i – zwłaszcza od czasu kryzysu karaibskiego w październiku 1962 roku – starał się zajmować stanowisko niezależnego autorytetu moralnego, działającego na rzecz dialogu między supermocarstwami. Także wzrost politycznej siły włoskiej partii komunistycznej skłaniał Papieża do szukania porozumienia z systemem, który znajdował się wówczas u szczytu swej potęgi. 2 września 1961 roku podczas audiencji w Castel Gandolfo dla ambasadora rządu Rzeczypospolitej Polskiej

¹ Por. A. Ricciardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Laterza, Bari 1992, s. 120.

na wychodźstwie Kazimierza Papéego Jan XXIII streścił sens wschodniej polityki Watykanu słowami: „Nie możemy drażnić bestii” (wł. *Non irritare la bestia*)². Milionom katolików żyjących pod panowaniem komunizmu i cierpiącym prześladowania za wiarę nie wróżyło to niczego dobrego. Niewątpliwie zasadniczym celem polityki watykańskiej była poprawa losu wiernych Kościoła katolickiego żyjących w Związku Sowieckim, gdzie – z wyjątkiem obszaru Litwy i Łotwy – nie mieli oni biskupów ani struktur kościelnych, a często nawet możliwości skorzystania z podstawowej posługi duszpasterskiej czy uczestnictwa we Mszy Świętej. W podziemiu funkcjonował także Kościół unicki, zniszczony w czasie tak zwanego soboru lwowskiego w marcu 1946 roku. Jak wynika z materiałów zgromadzonych podczas Soboru Watykańskiego II przez organy bezpieczeństwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, dyplomacja Stolicy Apostolskiej szukała wówczas porozumienia ze Związkiem Radzieckim nawet za cenę daleko idących kompromisów, do których należało uzależnienie nominacji biskupich od decyzji władz państwowych. Ustępstwa te pozwalały wynegocjować przynajmniej możliwość posługi sakramentalnej wśród tamtejszych katolików³.

W Kurii Rzymskiej zastanawiano się, czy gdyby udało się zmienić antykościelny i ateistyczny charakter komunistycznego państwa, koegzystencja socjalizmu i chrześcijaństwa okazałaby się możliwa⁴. Do stawiania podobnych pytań skłaniała przedstawicieli Kościoła także sytuacja we Włoszech, gdzie od roku 1953 chrześcijańska demokracja nie mogła już rządzić samodzielnie i zmuszona była zawrzeć sojusz z socjalistami, wyraźnie sympatyzującymi również z komunistami. Perspektywa sojuszu chadecji z lewicą wydawała się

² Cyt. za notatką ambasadora Kazimierza Papéego *Rezultat kilkunastu rozmów i dzisiejszych rozmów* z 25 V 1961, teczka nr 85/122, s. 42 (kopia notatki), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym. Papieskie słowa Papéego powtarza w piśmie z 6 czerwca 1963 roku do ministra spraw zagranicznych rządu Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie Jana Starzewskiego (zob. teczka nr 122/83, s. 79 (kopia pisma), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym).

³ Zob. notatka z 11 grudnia 1963 roku sporządzona przez mjr. Konrada Straszewskiego, IPN BU 0445/t. IX, t. 1.

⁴ Od 15 do 25 listopada 1963 roku Straszewski przebywał w Rzymie i Wiedniu „celem obsłużenia sieci tajnych współpracowników”, od których – jak pisze – uzyskał „szereg informacji i materiałów do aktualnych rozpracowań”. W notatce tej czytamy, że tajni współpracownicy Służby Bezpieczeństwa, z którymi rozmawiał major Straszewski, przekazywali informacje na podstawie rozmów „z wieloma dygnitarzami watykańskimi i obserwatorami innych wyznań” (tamże). Straszewski dysponował także oficjalnymi dokumentami soborowymi, które były systematycznie dostarczane do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Warszawie.

⁴ Szerzej na temat uwarunkowań watykańskiej Ostpolitik zob. A. G r a j e w s k i, *Miejsce i znaczenie PRL w watykańskiej polityce wschodniej w latach siedemdziesiątych*, w: *Od Piłsudskiego do Wałęsy. Studia z dziejów Polski w XX wieku*, red. K. Persak i in., Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2008, s. 409–424.

wielu włoskim biskupom nie do przyjęcia, zwłaszcza w kontekście pełnego ideowego i organizacyjnego podporządkowania struktur Włoskiej Partii Komunistycznej centrali moskiewskiej. Rosnące znaczenie socjalistów i komunistów na włoskiej scenie politycznej skłoniło jednak przedstawicieli Kościoła do wzięcia pod uwagę możliwości, że siły lewicowe przejmą rządy w wyniku demokratycznych wyborów. Na włoski aspekt watykańskiej Ostpolitik, często pomijany w analizach tego zjawiska, zwracał uwagę ambasador Papée, analizując okoliczności genezy dialogu między Stolicą Apostolską a przedstawicielami Związku Sowieckiego. „Nie należy zapominać – pisał – że w chwili obecnej między Moskwą a Watykanem leży ogromnie ważny dla Watykanu problem: chodzi o Włochy i o to, czy będzie w nich rządzić związana z Watykanem chrześcijańska demokracja – czy też po dalszych etapach toczony obecnie walki zależni od Moskwy marksiści. Sekretariat Stanu wie dobrze, a wiedzą to i Sowiety, że każdy pozór tolerancji Stolicy Apostolskiej wobec centrali komunizmu ułatwia komunizmowi wzięcie Włoch pod swoje panowanie; dlatego Watykan każdego nawet pozoru zbliżenia z Moskwą unika”⁵. Również w ocenie peerelowskiej dyplomacji w Kurii Rzymskiej trwał spór, czy komunizm okaże się zjawiskiem przejściowym, czy też trwałym; uważano, że to właśnie ta kwestia jest decydująca dla wyboru taktyki podczas przygotowań do Soboru⁶. Część biskupów i kardynałów sądziła, że komunizm jest „zjawiskiem przejściowym i słabnie w miarę podnoszenia się stopy życiowej w krajach kapitalistycznych”⁷. Skutkiem tej oceny było przyjęcie przez Kościół dyrektywy, że powinien on przyczynić się do dalszego osłabienia tego ustroju przez potępienie samej doktryny komunistycznej. Przeciwnicy tego poglądu, wspierani przez Jana XXIII, choć podzielali negatywną ocenę komunizmu i jego skutków dla ludzkości, uważali jednak, że jest on zjawiskiem długotrwałym i że Kościół „we własnym interesie musi [...] szukać jakiejś płaszczyzny styku i ułożenia modus vivendi z państwami socjalistycznymi”⁸. Wyrazem tej kontrowersji w łonie Kurii Rzymskiej był głośny artykuł redaktora naczelnego „L’Osservatore Romano” Federica Alessandrinoiego zatytułowany *Punti fermi* [„Niewzruszone punkty”], który ukazał się 18 maja 1960 roku na łamach tego dziennika. Autor podkreślał w nim, że Kościół nie może dopuścić do współpra-

⁵ Pismo ambasadora Kazimierza Papée do ministra spraw zagranicznych rządu Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie Jana Starzewskiego z 8 VIII 1960, teczka nr 83/122, s. 23 (kopia pisma), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

⁶ Zob. wyciąg korespondencyjny nr 1950, Rzym, 30 XII 1961, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa, D. IV, 10/67.

⁷ Tamże.

⁸ *Niektóre problemy związane z II Soborem Watykańskim*, Warszawa, grudzień 1962 roku, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa, D IV 10/64, nr 411.

cy z ruchami o ideologii marksistowskiej. Tekst ten wywołał szeroką dyskusję na temat granic wolności katolików świeckich zaangażowanych w politykę⁹.

W podobnym duchu wypowiadał się w tym czasie kard. Alfredo Ottaviani, prefekt Kongregacji Świętego Oficjum, zdecydowany przeciwnik wielu nurtów odnowy soborowej, między innymi ekumenizmu, a jednocześnie najbardziej znany spośród przedstawicieli Kurii Rzymskiej publicznie krytykujących prześladowania chrześcijan za „żelazną kurtyną”. Głośne było zwłaszcza jego kazanie potępiające komunizm, wygłoszone 7 stycznia 1960 roku w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie w czasie nabożeństwa odprawianego w intencji chrześcijan prześladowanych w Europie Wschodniej¹⁰. Kardynał Ottaviani mówił wówczas: „Jak długo Kain będzie mógł mordować Abła bez niczyjego sprzeciwu: jak długo można trzymać w niewoli całe narody, a nikt się nie ruszy do obrony uciśnionych, dopóty będzie możliwe przez trzy lata od powstania węgierskiego, w stałych a drobnych grupach, skazywać na śmierć studentów, chłopów, robotników, winnych tylko tyle, że kochali wolność miazdżoną przez czołgi? Dopóki świat nie drży na myśl o takich zbrodniach, nie ma mowy o pokoju, lecz tylko przyzwolenie na zbrodnie i współistnienie z tym, kto popełnia rzezie bez niczyjego sprzeciwu [...]. Nie brzydzą się ludzie podawania ręki nowym antychrystom. Przeciwnie, na wyścigi biegnie się do nich, by być pierwszym do uściśnięcia dłoni i do wymiany miłych uśmiechów. Gdy Hitler przyjechał do Rzymu, papież wyjechał z miasta. Dziś wszyscy, nawet ci, którzy go wówczas krytykowali, mówią, że zrobił doskonale, że było to najmniej, co mógł zrobić, już nie tylko papież, ale każdy człowiek z poczuciem honoru. [...] Czy może chrześcijanin pragnąć sojuszu z pomocnikami, ze sługami tych, którzy przygotowują drogę terrorowi i reżimom Antychrysta w krajach dotąd wolnych? [...] Chrystus jest na krzyżu: czyż można układać się z tymi, którzy go krzyżują?”¹¹. Istotny był kontekst tego wydarzenia. W Moskwie przebywał wówczas prezydent Włoch i lider chadecji Giovanni Gronchi. Przed wyjazdem zapowiadał, że upomni się o prześladowanych, ale w istocie układał się z komunistami. W czasie Soboru nikt już jednak nie głosił podobnych kazań, a nawet okazało się, że żaden z prominentnych hierarchów nie chce odprawiać Mszy Świętej w intencji Kościoła milczenia¹².

Na przeciwległym biegunie w przedsoborowej dyskusji o komunizmie sytuowały się wypowiedzi metropolity Mediolanu, kard. Giovanniego Bat-

⁹ Por. L. A l g i s i, *Jan XXIII*, tłum. J. Brodzki, Znak, Warszawa 1965, s. 293.

¹⁰ Zob. notatka ambasadora Kazimierza Papégo z 26 V 1962, teczka nr 85/122, s. 50 (kopia notatki), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

¹¹ Cyt. za: Serwis informacyjny nr 1, Rzym, 12 I 1960, teczka nr 185/330, akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

¹² Zob. notatka ambasadora Kazimierza Papégo z 26 V 1962, s. 50.

tisty Montiniego, późniejszego papieża Pawła VI. Miał on dobrą orientację w sytuacji Kościoła w Europie Wschodniej, gdyż zajmował się tą problematyką w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, pracując w Sekretariacie Stanu, gdzie był bliskim współpracownikiem kard. Domenica Tardiniego, kierującego wówczas działaniami dyplomacji Stolicy Apostolskiej. Istotny dla dalszego rozwoju wydarzeń jest fakt, że na stanowisko sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, kluczowe dla kreowania relacji międzynarodowych, Jan XXIII wybrał kard. Amleta Cicognaniego, zwolennika dialogu z krajami komunistycznymi¹³. Pewną nadzieję wiązano także z faktem, że podczas XXII Zjazdu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego w październiku 1961 roku kierownictwo sowieckie odstąpiło od ostrych ataków na religię i chrześcijaństwo, co zostało w Watykanie zauważone¹⁴. Już te nieznaczne korekty stalinowskiej polityki wyznaniowej skłoniły Jana XXIII do rozpoczęcia dialogu, którego rezultatem w dalszej perspektywie miało się okazać poszerzenie infrastruktury stosunków dyplomatycznych o nowe i trwałe relacje Stolicy Apostolskiej z krajami komunistycznymi.

SOWIECKIE RACHUBY

Na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku doszło do ważnego przełomu w relacjach między rządzonym przez komunistów Wschodem a Watykanem. 10 września 1961 roku Jan XXIII wystosował orędzie wzywające do pokojowego rozwiązania kryzysu berlińskiego, gdy w centrum podzielonego murem miasta naprzeciw siebie stanęły amerykańskie i radzieckie czołgi. Jeszcze większe znaczenie miał papieski apel o pokojowe rozwiązanie konfliktu w czasie kryzysu kubańskiego w październiku 1962 roku. Dzięki tego rodzaju inicjatywom Moskwa zaczęła postrzegać Stolicę Apostolską nie jako jedną ze stron konfliktu, lecz jako mediatora przemawiającego wyłącznie w interesie ludzkości, wzywającego do pokojowych rozwiązań w sytuacjach konfliktu, które mogą prowadzić do wybuchu wojny nuklearnej. Nikita Chruszczow wystąpił wówczas z inicjatywą nawiązania bezpośrednich rozmów z Watykanem¹⁵. Ofertę przedstawił w czasie rozmowy z nieformalnym wysłannikiem Papieża, amerykańskim dziennikarzem i pisarzem Normanem Cousinsem,

¹³ Zob. opracowanie Departamentu IV na podstawie informacji ambasady Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w Rzymie, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa, D. IV, 10/67.

¹⁴ Por. G. B a r b e r i n i, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, La Società editrice il Mulino, Bologna 2007, s. 77.

¹⁵ Por. A. M e l l o n i, *Cierkwy – siostry – dyplomati – wraży. Wtoroj watikanskij sobor w Moskwie. Propaganda, „Ostpolitik” i ekumenizm*, w: *Wtoroj watikanskij sobor. Wzgljad iz Rosii. Ma-*

do której doszło w Moskwie w grudniu 1962 roku, przy okazji negocjacji w sprawie zwolnienia z łagru unickiego metropolity Lwowa abp. Josyfa Slipyja¹⁶. W efekcie tej rozmowy Slipyj został w lutym 1963 roku wypuszczony na wolność, a do Rzymu i Watykanu przybył Aleksiej Adzubej, redaktor naczelny dziennika „Izwestija”, któremu towarzyszyła żona Rada, córka Chruszczowa. Zdjęcia Adzubeja przyjmowanego przez Jana XXIII stały się światową sensacją. Audiencja z 7 marca 1963 roku miała oficjalnie charakter kurtuazyjny. Dzisiaj natomiast wiadomo, że jej celem było otwarcie drogi do dalszych rozmów z Watykanem. Adzubej zaproponował nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Moskwą, co spotkało się z dość nieufną reakcją Papieża¹⁷. Dyplomacja watykańska rozważała jednak możliwość zorganizowania specjalnej papieskiej audiencji dla przywódcy sowieckiego państwa Nikity Chruszczowa¹⁸. Jan XXIII miał świadomość, że uwolnienie arcybiskupa Slipyja oraz przybycie do Watykanu Adzubeja to nie tylko znaczące gesty ze strony Chruszczowa, ale i ważny sygnał świadczący o istnieniu możliwości pokojowego rozwiązywania konfliktów. Doświadczenie to, a także pamięć o chwilach trwogi z okresu kryzysu karaibskiego, tworzyły klimat, w którym powstawała papieska encyklika *Pacem in terris* o ustanowieniu pokoju na świecie, ogłoszona 11 kwietnia 1963 roku. Był to pierwszy papieski dokument adresowany nie tylko do katolików, lecz do wszystkich ludzi dobrej woli. Papież wskazywał w nim, że słuszne jest odróżniać błąd od człowieka, który błądzi (zob. nr 158), i zalecał, aby nie identyfikować fałszywych doktryn filozoficznych (mogło się to odnosić między innymi do marksizmu), z ruchami politycznymi zbudowanymi na ich podstawie (zob. nr 159). Encyklika ta otwierała drogę do różnych form dialogu, a nawet do współpracy Stolicy Apostolskiej z państwami realnego socjalizmu i miała znaczący wpływ na klimat, w jakim na Soborze próbowano podejmować ocenę komunizmu. W tym samym okresie wielką aktywność wykazywał metropolita Wiednia, kard. Franz König. Odwiedził on Chorwację i Węgry i utrzymywał kontakty ze środowiskami katolików w Czechosłowacji i w Polsce. Wizyty te były przygotowaniem do pierwszej „wschodniej wyprawy” ks. prał. Agostina Casarolego, podsekretarza Kongregacji Nadzwyczaj-

teriały konferencji prochodimszej w Moskwie w apriele 1995 goda, red. A. Melloni, W. Gajbuk, E. Tokajewa, Moskwa 1997, s. 8, 12.

¹⁶ Por. M.W. S z k a r o w s k i j, *Russkaja prawosławnaja Cierkow pri Stalinie i Chruszcziewie. Gosudarstwienno-cierkownyje otnoszenija w SSSR w 1939-1964 godach*, Krutickoje Patriarszije podworie–Obszcziestwo liubitieliej cierkownoj istorii, Moskwa 1999, s. 325n.

¹⁷ Por. Joan XXIII i *sowremiennij mir: christianskije swiditiekstwi, sosyszczestwowanije i so-trudniczewstwo*, red. A. Krasikow, A. Melloni, Izdatielstwo Interdialekt, Moskwa 2002, s. 29.

¹⁸ Por. G. B a r b e r i n i, *Appunto, non fermato, sulla possibile visita di Kruscev in Vaticano. 8 marzo 1963*, w: tenże, *Le Politica del Dialogo. Le Carte Casaroli sull'Ostpolitik Vaticana*, La Società editrice il Mulino, Bologna 2008, s. 785n.

nych Spraw Kościoła, do Pragi i Budapesztu oraz do rozmów z tamtejszymi rządami. Także dla sowieckiego kierownictwa postawa Jana XXIII w czasie kryzysu karaibskiego była ważnym dowodem na to, że istnieje możliwość wykorzystania dialogu z Kościołem katolickim na rzecz sowieckiej polityki zagranicznej, której jednym z celów było przekonanie opinii światowej, że jedynym zagrożeniem dla pokoju jest imperialistyczna polityka Zachodu, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych. Dialog ten miały w imieniu Kremla prowadzić przede wszystkim struktury rosyjskiego Kościoła prawosławnego¹⁹. W ten sposób zaangażowanie Stolicy Apostolskiej na rzecz pokoju oraz rozwijania dialogu ekumenicznego stało się dla Kremla interesującym przyczynkiem do budowy własnej pozycji w stosunkach międzynarodowych. Wszystko to było też pochodną szerszego planu Chruszczowa, który chciał wykorzystać przejściową normalizację sytuacji międzynarodowej po zażegnaniu kryzysu karaibskiego do szerszego otwarcia Związku Radzieckiego na Zachód w celu zdobycia kredytów na zakup żywności oraz innych towarów konsumpcyjnych. Zabiegi te stwarzały szansę na poprawę sytuacji wewnątrz kraju i na zniwelowanie napięcia po długiej suszy i pacyfikacji robotniczych protestów w Nowoczerkasku w czerwcu 1962 roku²⁰.

Używając współczesnej nomenklatury politologicznej, można powiedzieć, że tradycyjne środki międzynarodowej dyplomacji, wsparte stale rosnącym potencjałem nuklearnym, miały zostać poszerzone przez Związek Radziecki działaniami z obszaru soft power, umożliwiającymi gromadzenie dodatkowych zasobów, użytecznych z punktu widzenia globalnych interesów sowieckiego mocarstwa oraz światowego komunizmu.

MOSKIEWSKY OBSERWATORZY

Papież czynił starania, aby obok przedstawicieli innych Kościołów chrześcijańskich w Soborze uczestniczyła także delegacja Kościoła prawosławnego. Propozycję przysłania obserwatorów na Sobór złożył jeszcze w roku 1961 patriarchatowi konstantynopolitańskiemu kard. Augustin Bea, który od roku 1960 kierował Sekretariatem do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Wywołała ona kontrowersje. Zdecydowanym zwolennikiem obecności tych obserwatorów był ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Atenagoras, jej zdecydowanymi przeciwnikami okazali się zaś wpływowi hierarchowie Greckiego Kościoła Prawosławnego. Ze stroną rosyjską początkowo nikt nie prowadził oficjalnych rozmów. „Przegląd Patriarchatu Moskiewskiego” opublikował

¹⁹ Por. Szkarowski, dz. cyt., s. 325.

²⁰ Por. tamże, s. 324.

w roku 1961 artykuł redakcyjny zatytułowany *Non possumus*, wyjaśniający powody, dla których rosyjska Cerkiew nie może wziąć udziału w Soborze²¹. O tym, że stanowisko to nie musi być ostateczne, świadczyła wypowiedź metropolity jarosławskiego Nikodema (bp. Borysa Rotowa), kierującego Wydziałem Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych patriarchatu, w rozmowie z dziennikiem „La Stampa”. Hierarcha ten mimo swojego młodego wieku cieszył się zaufaniem Kremla. W czerwcu 1961 roku zastąpił na stanowisku metropolitę Nikołaja, którego władze sowieckie krytykowały za próby przeciwstawienia się nowej fali ateizacji w Związku Radzieckim. W tym samym czasie stojący na czele Rady do spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Władimir Kurojedow domagał się od patriarchy Aleksego I większego zaangażowania rosyjskiego prawosławia na forum międzynarodowym i wspierania sowieckich inicjatyw rozbrojeniowych²². Nominacja Nikodema, choć formalnie zatwierdzona przez Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, została w sposób zdecydowany wymuszona na patriarsze Aleksym I przez sowiecką administrację. W osobie tego hierarchy władza chciała mieć spolegliwego wykonawcę planu wykorzystania dialogu ekumenicznego w sowieckiej polityce zagranicznej²³. Był to plan iście makiaweliczny, ale Nikodem nie okazał się jednak wyłącznie marionetką. Uznał bowiem, że w sytuacji, kiedy Chruszczow ponownie przystępuje do programu likwidacji religii – zostało to wprost zapisane w dokumentach przyjętych na zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego w październiku 1961 roku – zaangażowanie Kościoła prawosławnego w dialog ekumeniczny będzie chroniło jego struktury przed niszczącymi działaniami władz. Trudno było bowiem z jednej strony pozwolić, by przedstawiciele rosyjskiego prawosławia głosili podczas międzynarodowych konferencji, że Związek Radziecki przestrzega praw ludzi wierzących, a z drugiej realizować program zamykania świątyń oraz przeprowadzać masowe aresztowania wśród duchowieństwa i wiernych²⁴. Na podstawie dostępnych dokumentów nie można jednoznacznie stwierdzić, z czyjej strony po raz pierwszy padła propozycja rozmowy na temat obecności przedstawicieli rosyjskiego prawosławia na Soborze Watykańskim II. Wiadomo, że do kontaktu w tej sprawie doszło latem 1962 roku za pośrednictwem o. Thomasa Becqueta, opata benedyktyńskiego klasztoru Chevetogne w Belgii, który kulturował wschodnią liturgię i utrzymywał liczne kontakty z prawosławiem²⁵. W sierpniu 1962 roku podczas posiedzenia centralnych władz Światowej Rady

²¹ Por. A l g i s i, dz. cyt., s. 322; zob. „Żurnal Moskowskoj Patriarchii” 1961, nr 5.

²² Por. W. C y p i n, *Istorijskaja Prawosławnaia Cerkiew. Sinodalnyj i nowiejszyj period (1700-2005)*, Izdanie Sretenskogo Monastyria, Moskwa 2007, s. 514.

²³ Por. S z k a r o w s k i j, dz. cyt., s. 320n.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. A. T o r n i e l l i, *Paolo VI. L'audacia di un papa*, Mondadori, Milano 2009, s. 302.

Kościółów w Paryżu doszło do spotkania metropolity Nikodema z ks. prałatem Johannesem Willebrandsem, sekretarzem w Sekretariacie do spraw Jedności Chrześcijan. Konsekwencją tej rozmowy było znacznie ważniejsze spotkanie, które odbyło się kilka dni później w Metz z udziałem kard. Eugène’a Tisseranta, dziekana Kolegium Kardynalskiego i prefekta Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich, jednej z najważniejszych osób z otoczenia Papieża zaangażowanych w przygotowania do Soboru. Mandat do rozmów w Metz kardynał Tisserant otrzymał od Jana XXIII²⁶. Jak pisze bliski współpracownik kardynała, ks. Georges Roche, Jan XXIII miał konsultować tę kwestię z kard. Giovannim Battistą Montinim, który akceptował koncepcję poufnych rozmów z przedstawicielami rosyjskiego prawosławia²⁷. Rozmowy przygotowywał biskup Metz Paul-Joseph Schmidt, który potwierdził, iż w trakcie spotkania metropolita Nikodem poprosił o gwarancje, że Sobór nie będzie atakował komunizmu²⁸. Także media informowały, że podczas rozmów tych strona rosyjska podniosła sprawę tak zwanej apolityczności Soboru oraz warunków, których spełnienie jest wymagane, aby przedstawiciel Moskwy mógł pojawić się w Watykanie²⁹. Według niektórych rosyjskich relacji metropolita Nikodem stwierdził wprost, iż zgodę w tej sprawie Kreml może wydać jedynie pod warunkiem, że Sobór „nie stanie się forum antysowieckim”³⁰.

Zdecydowano również, że szczegółowe ustalenia zostaną poczynione w trakcie dalszych rozmów w Moskwie, prowadzonych z udziałem specjalnego wysłannika Papieża, którym miał być ksiądz prałat Willebrands. Przebywał on w stolicy Związku Radzieckiego od 27 września do 2 października 1962 roku. 28 września spotkał się z metropolitą Nikodemem i prawdopodobnie ustalono wówczas ostateczne warunki przyjazdu delegatów patriarchatu na Sobór. Co ciekawe, w pertraktacjach tych nie brał udziału patriarcha Aleksy I, który w tym czasie przebywał w Odessie i o rozmowach z przedstawicielem Watykanu informowany był telefonicznie przez Nikodema³¹.

Patronem wyjazdu księdza prałata Willebrandsa do Moskwy był – zdaniem ambasadora Papéego – kardynał Bea, który później należał do najbardziej wpływowych Ojców soborowych³². Według prasy włoskiej strona rosyjska

²⁶ Por. Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, s. 82.

²⁷ Por. Tornielli, dz. cyt., s. 304.

²⁸ Por. Kałużny SCJ, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Studium historyczno-ekumeniczne*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 1999, s. 163.

²⁹ Por. Algisi, dz. cyt., s. 323.

³⁰ Por. Szkarowski, dz. cyt., s. 326.

³¹ Por. Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, La Società editrice il Mulino, Bologna 2000, s. 76.

³² Zob. notatka ambasadora Kazimierza Papéego *Jeszcze rezultaty rozmyślań i rozmów o Soborze* z 26 XII 1962, teczka nr 85, s. 95 (kopia notatki), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

postawiła wówczas księdzu prałatowi Willebrandsowi trzy warunki: patriarchat moskiewski otrzyma od Stolicy Apostolskiej oficjalne zaproszenie do udziału w Soborze; fakt obecności rosyjskiej delegacji na Soborze nie będzie oznaczał żadnej formy akceptacji jego pracy przez patriarchat; Sobór powstrzyma się od wystąpień antykomunistycznych³³. Rozmowy, których przebieg nie został podany do publicznej wiadomości, musiały jednak przynieść rezultaty satysfakcjonujące obie strony. Mimo to, kiedy ksiądz prałat Willebrands powrócił 4 października do Watykanu, obecność obserwatorów z Moskwy na Soborze nie była jeszcze przesądzona, nie miał on bowiem dostatecznych kompetencji, aby zapewnić gospodarzy, że na Soborze rzeczywiście nie dojdzie do antykomunistycznych wystąpień. W tej sprawie wypowiedział się na piśmie kardynał Bea, opisując w liście do hierarchii patriarchatu moskiewskiego szanse na polityczną powściągliwość Soboru. Dopiero na tej podstawie 6 października 1962 roku ksiądz prałat Willebrands w imieniu kardynała Bei wysłał do Moskwy telegraficzną informację, że oficjalne zaproszenie ze strony Stolicy Apostolskiej zostało już wystosowane³⁴. Była to rozsądna decyzja, gdyż w Watykanie obawiano się, że pisemne zaproszenie nie zdąży nadejść na czas, zanim rozpoczną się obrady Świętego Synodu Patriarchatu Moskiewskiego, co faktycznie miało miejsce³⁵. Stronie rosyjskiej jednak depeusza zapowiadająca nadejście pisma z zaproszeniem wystarczyła. 10 października Święty Synod zdecydował, że wyśle swoich obserwatorów na Sobór. W ten sposób w październiku 1962 roku w Rzymie zjawili się dwaj oficjalni przedstawiciele patriarchatu moskiewskiego: protoprezbiter z Leningradu Witalij Borowoj oraz archimandryta Władimir Kotlarow, wiceprzewodniczący rosyjskiej misji prawosławnej w Jerozolimie³⁶. Ich przyjazd miał tym większe znaczenie, że zaczął właśnie narastać konflikt między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim w sprawie instalacji sowieckich rakiet na Kubie. Po raz pierwszy od roku 1945 świat stanął na progu katastrofy nuklearnej. Świadomość, że wojna nuklearna jest możliwa, niewątpliwie zaważyła na decyzji Ojców soborowych, gdy rozważali, czy należy ustosunkować się do kwestii komunizmu.

Przybycie delegacji patriarchatu moskiewskiego prasa włoska jednoznacznie oceniła jako sukces dyplomacji sowieckiej, gdyż w powszechnym odczuciu

³³ Zob. Serwis informacyjny Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej nr 25 z 12 X 1962, teczka nr 187/330, akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

³⁴ Por. H. S t e h l e, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917-1991)*, tłum. R. Drecki, M. Struczyński, Real Press, Warszawa 1993, s. 248.

³⁵ Por. K a ł u ż n y, dz. cyt., s. 164.

³⁶ Z Witalijem Borowojem w Rzymie spotkał się między innymi Janusz Zabłocki, który wspomina, że interesował się on także Polską. Borowoj miał dobre kontakty z Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Społecznym oraz z Polską Radą Ekumeniczną, znał polską kulturę i język. Por. J. Z a b ł o c k i, *Dzienniki*, t. 1 (1956-1965), Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2008, s. 499.

rosyjska Cerkiew była instytucją zależną od władzy radzieckiej i reprezentowała interesy Kremla. Pisano, że na obrady Soboru padnie cień Moskwy. Ambasador Papée oceniał, że milczenie na temat komunizmu na Soborze jest spowodowane „obecnością obserwatorów Moskwy łącznie z historią ich przybycia”³⁷. Sukces strony rosyjskiej był tym większy, że ostatecznie wskutek sprzeciwu Kościoła greckiego na Sobór nie przybyły delegacje pozostałych Kościołów prawosławnych. W ten sposób delegaci Moskwy reprezentowali faktycznie całe prawosławie. Obiektywnie nie była to okoliczność sprzyjająca podejmowaniu oceny komunizmu i wolności religii w bloku wschodnim. Obecnie wiemy, że obaj delegaci nie tylko reprezentowali Cerkiew, zależną w każdym calu od Kremla, ale byli informatorami sowieckiego wywiadu. Kluczową postacią w rozgrywce o przyjazd delegacji z Moskwy na Sobór był arcybiskup Nikodem, późniejszy metropolita leningradzki i agent KGB, działający na rzecz sowieckich służb pod pseudonimem „Adamant”³⁸. Wydaje się, że miał on wówczas znacznie silniejszą pozycję polityczną aniżeli patriarcha Aleksy I, znany z ostrożności w relacjach z katolikami. Patronem aktywności Nikodema był wspomniany już Władimir Kurojedow, od lutego 1960 roku przewodniczący Rady do spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, który zastąpił na tym stanowisku stalinowskiego aparaczyka Gieorgija Karpowa. Nominacja Kurojedowa była w Watykanie interpretowana jako otwarcie się sowieckiego kierownictwa na dialog z katolikami, tym bardziej że w grudniu 1965 roku stanął on na czele nowej Rady do spraw Religii przy Radzie Ministrów. Struktura ta powstała z połączenia Rady do spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego oraz Rady do spraw Kultów Religijnych i miała koordynować działania wobec różnych wyznań i religii³⁹. Dla Kurii Rzymskiej było więc oczywiste, że rozmowy z metropolitą Nikodemem są elementem dialogu z sowieckimi władzami państwowymi⁴⁰.

Przez wielu partnerów z innych Kościołów metropolita Nikodem uważany był za duchownego wyjątkowo zaangażowanego w dialog ekumeniczny. Jednocześnie należał on jednak do ważniejszych agentów, a wywiad KGB penetrował dzięki niemu Stolicę Apostolską i środowisko Światowej Rady Kościołów. Między innymi, Nikodem przekonywał Watykan, jak i duchownych z innych Kościołów chrześcijańskich, że informacje o prześladowaniach ludzi

³⁷ Pismo ambasadora Kazimierza Papée do ministra spraw zagranicznych rządu Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie Jana Starzewskiego z 1 XI 1962, teczka nr 85/122, s. 67 (kopia pisma), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

³⁸ Por. Ch. A n d r e w, W. M i t r o c h i n, *Archiwum Mitrochina*, t. 1, *KGB w Europie i na Zachodzie*, tłum. M.M. Brzeska, R. Brzeski, Dom Wydawniczy Rebis, Warszawa 2001, s. 858, 861n., 877.

³⁹ Por. C y p i n, dz. cyt., s. 513.

⁴⁰ Por. M e l l o n i, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, s. 56, 62.

wierzących w Związku Radzieckim są wyłącznie wymysłem antyradzieckiej propagandy. Stronie radzieckiej przekazywał także informacje o nastrojach panujących w Watykanie. Zmarł prawdopodobnie w trakcie realizacji kolejnego zadania postawionego mu przez KGB, w okolicznościach dramatycznych, a mianowicie podczas audiencji u papieża Jana Pawła I⁴¹. Warto dodać, że dyplomatyczny kamuflaż posłużył wywiadowi KGB do przeprowadzenia jednej z najbardziej udanych operacji przeciwko Watykanowi – w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku jako kostarykański dyplomata Teodor Castro akredytowany przy Stolicy Apostolskiej działał agent sowieckiego wywiadu Josif Grigulewicz⁴². Prace Soboru były dla władz sowieckich tak interesujące, że w ambasadzie Związku Radzieckiego w Rzymie utworzono w tym czasie dodatkowe stanowisko dla osoby zajmującej się analizą tego, co działo się na Soborze⁴³. Konsekwencje przyjazdu rosyjskiej delegacji na Sobór były znaczące. W listopadzie 1962 roku ambasador Papée zanotował: „Komunizm jest, jak dotąd, wyraźnie tabu dla tego Soboru. Miarodajna tendencja, by «nie drażnić bestii», podjęta została przez prezydium i blok środkowoeuropejski i jak dotąd przeciwne tendencje ujawniają się nader nieśmiało, choć istnieje formalny wniosek 200 biskupów”⁴⁴. Papée dodaje, że – jak ujęlibyśmy to dzisiaj – polityka poprawności politycznej (Papée używa terminu „polityka niedrażnienia”) sięgnęła wówczas tak głęboko, że w dokumentach soborowych nawet „opuszczono wszelką wzmiankę o prześladowaniu religii w pewnych państwach i apel o modlitwę za prześladowanych. Nieśmiałe próby, by tę wzmiankę wprowadzić, spotkały się ze stanowczym sprzeciwem prezydium”⁴⁵. Taktyka ta w praktyce oddawała postawę Jana XXIII, który otwierając Sobór, przestrzegał zgromadzonych Ojców przed mnożeniem potępień i przypominał, że uczestniczą przede wszystkim w zgromadzeniu duszpasterskim, obradującym w perspektywie zjednoczenia Kościołów⁴⁶. Jak ocenił tę wypowiedź historyk ks. Zygmunt Zieliński, nie były to „maksymy Kościoła wojującego, ale raczej wychowującego świat”⁴⁷.

⁴¹ Por. A. G r a j e w s k i, *Rosyjska Cerkiew prawosławna wobec rozliczeń z przeszłością*, „Przegląd Wschodni” 9 (2004) nr 1(33), s. 117n.

⁴² Zob. W.M. C z i k o w, *Nasz czełowiek w Watykanie ili posoł czużoj strany*, Kuczkowo Polie, Moskwa 2009.

⁴³ A.A. K r a s i k o w, *Wtoroj Watikanskij Sobor w otnoszenij mieżdzu SSSR i Sw. Priestotołom*, w: *Wtoroj watikanskij Sobor. Wzgljad iz Rossii*, s. 42.

⁴⁴ Pismo ambasadora Kazimierza Papée do ministra spraw zagranicznych rządu Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie Jana Starzewskiego z 1 XI 1962, nr 122/43.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. R. A u b e r t, E. C r u n i c a n i n., *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska i in., t. 5, *1848 do czasów współczesnych*, tłum. T. Szafranski, Pax, Warszawa 1985, s. 465.

⁴⁷ Z. Z i e l i Ń s k i, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 438.

INICJATYWA LATYNOSKA

Jedną z inicjatyw zwracających uwagę na zagrożenia dla Kościoła ze strony systemu komunistycznego było opracowanie na ten temat, które przygotował dla Ojców soborowych kard. József Mindszenty. Od listopada 1956 roku, kiedy to sowieckie czołgi stłumiły powstanie węgierskie, kardynał Mindszenty przebywał w ambasadzie Stanów Zjednoczonych w Budapeszcie. W listopadzie 1961 roku podczas posiedzenia Centralnej Komisji Przygotowawczej, zbierającej wszystkie dokumenty, które miały zostać przedłożone Ojcom soborowym, kard. Paolo Marella zaprezentował schemat dokumentu *De curam animarum pro christianis a comunismo infectis* [„O trosce o dusze chrześcijan zagrożonych komunizmem”]. Projekt ten nie trafił jednak pod obrady plenarne na skutek protestu grupy wpływowych kardynałów, między innymi Giovanniego Montiniego⁴⁸. Przyszły papież Paweł VI uważał, że zadaniem Soboru nie jest potępienie kogokolwiek, lecz reforma Kościoła oraz nawiązanie dialogu ze światem współczesnym oraz z innymi Kościołami chrześcijańskimi⁴⁹. Podobne stanowisko prezentowało także najbliższe otoczenie Jana XXIII. W efekcie debata o problemach chrześcijan żyjących w krajach komunistycznych w ogóle nie znalazła się na liście zagadnień poruszanych przez Sobór w trakcie pierwszej sesji. „Przepadło” także w czasie pierwszej sesji Soboru przedstawione 20 listopada 1962 roku memorandum trzynastu biskupów ukraińskich obrządku wschodniego działających w diasporze na Zachodzie, zwracające uwagę na fakt przybycia na Sobór reprezentacji patriarchatu moskiewskiego, który przyczynił się do likwidacji Kościoła unickiego na Ukrainie. Wystąpienie to zostało natychmiast potępione zarówno przez księdza prałata Willebrandsa i jego zwierzchnika kardynała Beę, jak i przez abp. Angela Dell’Acquę, substytutę w Sekretariacie Stanu nadzorującego między innymi sprawy kontaktów z Kościołami w krajach komunistycznych.

Wybór nowego papieża nie poprawiła pozycji tych Ojców soborowych, którzy już w czasie pontyfikatu Jana XXIII domagali się potępienia komunizmu. Paweł VI, którego pontyfikat rozpoczął się 21 czerwca 1963 roku, był jeszcze bardziej niż jego poprzednik zainteresowany tym, aby do takiego aktu nie doszło. Przekonanie o takim właśnie stanowisku Papieża panowało zarówno wśród dyplomacji peerelowskiej, jak i wśród przedstawicieli wpły-

⁴⁸ Por. Barberini, *L’Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, s. 77.

⁴⁹ Por. Senciekiewicz, *Polska Ludowa a kontrowersje wokół Soboru Watykańskiego II. Wypisy źródłowe z materiałów Służby Bezpieczeństwa o genezie i początkach Vaticanum II*, w: tenże, *Oczami bezpieki. Szkice i materiały z dziejów aparatu bezpieczeństwa PRL*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2012, s. 545. Autor powołuje się w tym tekście na książkę Petera Hebblethwaite’a (por. Hebblethwaite, *Paul VI: The First Modern Pope*, Mahwah 1993, s. 297-298).

wowych mediów włoskich⁵⁰. Sądono przy tym, że Paweł VI nie będzie wy-suwał własnych inicjatyw dotyczących krajów komunistycznych, ale wykaże gotowość do rozpatrywania propozycji napływających stamtąd do Watykanu⁵¹. 15 września 1963 roku Paweł VI przyjął na audiencji metropolitę Nikodema. Jak wynika z rosyjskich źródeł, Papież przekazał wówczas podziękowanie władzom sowieckim za uwolnienie metropolity Slipyja oraz zapewnił, że dalsze sesje Soboru będą toczyły się w podobnym duchu jak pierwsza. Po audiencji tej delegacja obserwatorów patriarchatu moskiewskiego przybyła także na drugą soborową sesję⁵².

O trafności oceny sytuacji przez dyplomację i media świadczyły losy inicjatywy powstałej w łonie grupy biskupów z Ameryki Łacińskiej, którzy zaproponowali Soborowi powołanie specjalnej Komisji do spraw Europy Wschodniej. Mimo że propozycji tej sprzyjał jeden z największych autorytetów ówczesnego Kościoła, prefekt Kongregacji Świętego Oficjum kard. Alfredo Ottaviani, wspierany między innymi przez wpływowych kardynałów: Giuseppego Si-riego, Francisca Spellmana i Ernesta Ruffiniego, nie została ona przyjęta. Nie powiodła się także inicjatywa dwustu szesnastu Ojców soborowych apelujących o debatę na temat komunizmu podczas sesji drugiej. Ich petycja trafiła do sekretarza Soboru, bp. Pericle Feliciego, który przekazał ją komisji mieszanej odpowiedzialnej za redakcję tak zwanego Schematu XIII (o Kościele w świecie współczesnym), ale w zaprezentowanym publicznie dokumencie nie znalazła ona żadnego odbicia, co wywołało protesty w auli soborowej⁵³. Inicjatorzy petycji zostali przez media przedstawieni jako „prawicowo-integrystyczne skrzydło Kościoła”⁵⁴ i przeciwnicy wszelkich reform w Kościele. Stygmatyzacja taka stanowiła zabieg celowy, czyniła bowiem z tych Ojców soborowych, którzy dążyli do oceny komunizmu, skrajnych wsteczników, nierozumiejących współczesnego świata, a w istocie szkodzących Kościołowi.

⁵⁰ Zob. notatka informacyjna z rozmowy z E. Ciuccim, redaktorem z agencji prasowej ANSA, przeprowadzonej przez Eugeniusza Szczuchura, pracownika ambasady Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w Rzymie 9 IX 1963, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa, D. IV, 10/67.

⁵¹ „Polityka Watykanu wobec krajów socjalistycznych nie ulegnie zmianie. Różnica w tym, że Jan XXIII miał własne inicjatywy, a Paweł VI będzie przyjmował ewentualnie nasze inicjatywy. Stąd też warto podejmować inicjatywy, nawet śmiało – sugerował Bernabei”. Notatka z rozmowy z Ettore Bernabei, dyrektorem generalnym włoskiego radia i telewizji z 26 VI 1963, sporządzona przez Mariana Wielgosza, pierwszego sekretarza ambasady Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w Rzymie, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa, D. IV, 10/67.

⁵² Por. S z k a r o w s k i j, dz. cyt., s. 327.

⁵³ Por. J. A. U r e t a, *Enigmatyczne milczenie Vaticanum II o komunizmie*, „Polonia Christiana” 2012, nr 28 (wrzesień-październik), s. 40.

⁵⁴ *Sobór Watykański II*, w: opracowanie Wydziału IV, Departamentu IV, *Przegląd prasy*, IPN BU 0445/t. IX, t. 1.

W efekcie dopiero podczas ostatniej sesji Soboru przeciwnikom milczenia na temat komunizmu udało się w tej sprawie postawić wniosek formalny. Być może pewne znaczenie w kwestii zmiany nastawienia Ojców soborowych wobec problemu komunizmu miała także broszura opisująca los chrześcijan w krajach komunistycznych, przygotowana przez znanego w Brazylii i poza jej granicami wybitnego znawcę marksizmu, a także działacza katolickiego profesora Plinia Corrêę de Oliveirę, założyciela Sociedade Brasileira de Defesa Tradição, Família e Propriedade (brazylijskiego towarzystwa na rzecz obrony tradycji, rodziny i własności). Broszurę tę, zatytułowaną *La libertà della Chiesa nello Stato comunista*, otrzymali wszyscy Ojcowie soborowi⁵⁵.

PETYCJA

Problem podjęty podczas sesji drugiej powrócił w czasie sesji czwartej, poświęconej dyskusji nad schematem konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. W projekcie dokumentu wspomniano o ateizmie, lecz znowu nie padło w nim ani jedno słowo na temat komunizmu. 29 września 1965 roku, przed rozpoczęciem debaty, do sekretarza generalnego Soboru wpłynęła prośba podpisana przez aż trzystu dwudziestu dwóch Ojców soborowych, między innymi przez kard. Stefana Wyszyńskiego, którzy domagali się, aby w punkcie dziewiętnastym tego dokumentu, dodany został paragraf dotyczący bezpośrednio komunizmu. Jak napisano w petycji, skoncentrowanie się na ateizmie nie wystarczy: „Choć ateizm jest jednym z fundamentalnych błędów komunizmu, nie jest błędem jedynym i niekoniecznie wiąże się z komunizmem”⁵⁶. Komunizm – pisano dalej – zasługuje na potępienie „ze względu na to, że neguje inne fundamentalne prawdy porządku naturalnego (na przykład duchowość i nieśmiertelność duszy, godność osoby ludzkiej, wolność religii, swobodę stowarzyszania się, dostęp do informacji itd.)”⁵⁷. Dokument został zredagowany w środowisku Międzynarodowej Grupy Ojców (łac. Coetus Internationalis Patrum), której liderami byli abp Marcel Lefebvre oraz bp Antônio de Castro Mayer z Camps i abp Geraldo de Proença Sigaud SVD z Diamantiny – obaj będący członkami Sociedade Brasileira de Defesa Tradição, Família e Propriedade. W zakończeniu dokumentu przypomniano milczenie Piusa XII wobec nazizmu, przestrzegając, że „po Soborze Kolegium Biskupie może być

⁵⁵ Por. W. R o o d, *Rim i Moskwa. Otnoszenija mieźdu Swiatym Pretorom i Rossijej/Sowiestkim Sojuzom w period od Oktriabskoj rewolucji 1917 do 1 dekabrija 1989*, Monastir Monachiw Stuijskogo Ustawu Wydawniczij widdil „Swiczado”, Lwiv 1995, s. 181.

⁵⁶ Cyt. za: B. C y w i ń s k i, *Wielkość i milczenie Soboru*, „Więź” 1995, nr 4(438), s. 33.

⁵⁷ Cyt. za: C y w i ń s k i, dz. cyt., s. 34.

słusznie oskarżane o niezabranie głosu w obronie ofiar komunizmu”⁵⁸. Pod petycją podpisało się ostatecznie czterystu trzydziestu pięciu Ojców soborowych z osiemdziesięciu sześciu krajów, co oznaczało, że należała ona do najbardziej reprezentatywnych petycji całego Soboru. Nie zmieniło to jednak faktu, że Sekretariat Soboru nie dopuścił nawet do poddania jej pod dyskusję w czasie plenarnych obrad, co powinno było nastąpić 15 listopada 1965 roku. Nie wzięto jej więc pod uwagę w czasie ostatecznej redakcji konstytucji soborowej. Po interwencji bp. Luigiego Carliego z Segni, który protestował przeciwko niedopuszczeniu do debaty nad petycją, wyjaśniono, że stało się tak na skutek proceduralnego błędu popełnionego przez jednego z sekretarzy Soboru, bp. Achillea Glorieux z Lille. Nie przesłał on w stosownym czasie tego dokumentu do komisji redagującej tekst konstytucji. Referując sprawę, abp Gabriel-Marie Garrone z Tuluzy publicznie przyznał, że było to zaniebdanie sekretariatu, ale do sprawy już nie wrócono. Trudno jednak sobie wyobrazić, aby dokument o tak fundamentalnym znaczeniu, podpisany przez tak liczną reprezentację Ojców soborowych, mógł po prostu przepaść przez czyjeś zaniebdanie lub roztargnienie. Niewątpliwie była to świadoma decyzja osób kierujących pracami Soboru, podjęta prawdopodobnie za wiedzą Papieża. Mimo to petycja odniosła jednak pewien skutek. W ostatecznym brzmieniu soborowej konstytucji znalazły się bowiem ostrzejsze sformułowania wobec ateizmu, aniżeli przewidywał to jej pierwotny projekt. W przypisach odwołano się też do kilku dokumentów ogłoszonych wcześniej przez papieży i zawierających negatywną ocenę komunizmu. Trzeba jednak zgodzić się z opinią Bohdana Cywińskiego, który relacjonując tę sprawę, napisał, że na skutek uniku Soboru „całe doświadczenie milionów prześladowanych córek i synów Kościoła nie zostało jeszcze dotąd poddane refleksji teologicznej i moralnej, która pozwoliłaby mu zaowocować dla dobra przyszłych pokoleń chrześcijan, którzy prześladowania też na swej drodze mogą napotkać”⁵⁹.

„CZAS JEST PO NASZEJ STRONIE”

Nie ulega wątpliwości, że środowiska Ojców soborowych, a zwłaszcza doradców Pawła VI, nie chciały, aby Sobór kategorycznie potępił komunizm. Wynikało to z całej filozofii soborowej, która w centrum działania Kościoła stawiała dialog, a nie potępienie. Dyplomaci peerelowscy oceniali, że milczenie

⁵⁸ Notatka dotycząca petycji antykomunistycznej złożonej przez 450 biskupów na IV sesji Soboru z 2 XI.1965, w: *Sobór Watykański II. Opracowania Wydziału IV, Departamentu IV*, IPN BU 0445/12, t.1, teczka nr 3.

⁵⁹ C y w i ń s k i, dz. cyt., s. 36.

Soboru na temat komunizmu było mocno zakorzenione w tradycji kościelnej, gdyż „w ciągu XX wieków swego istnienia Kościół, kiedy nie mógł skutecznie zwalczać, zawsze dostosowywał się do nowej formacji ustrojowej”⁶⁰. Istotne były z pewnością także względy praktyczne. Wielu hierarchów mogło w tamtym czasie żywić przekonanie, że przyjęcie dokumentu potępiającego komunizm znacznie skomplikuje położenie Stolicy Apostolskiej i ograniczy możliwości jej działania. Akt tego rodzaju nie odpowiadałby strategii Pawła VI, który za pomocą intensywnych działań dyplomatycznych starał się poprawić losy Kościoła w Europie Wschodniej. Godzono się na daleko idące kompromisy, licząc być może, że w miarę upływu czasu ateistyczny system będzie się zmieniać. Józef Mackiewicz w swojej krytycznej analizie zachowania Soboru w sprawie komunizmu zanotował: „Argumentowano formalnie: ten Sobór nikogo i niczego nie potępia. Mówiono po cichu, między sobą, takie potępienie nic nie da, może tylko zaszkodzić”⁶¹. Być może jednak do Kurii Rzymskiej i Papieża dotarły reakcje sowieckich władz, które uważnie monitorowały cały przebieg Soboru. Z notatki przygotowanej w roku 1965 dla sekretarza KC KPZR Leonida Ilczewa oraz Borysa Ponomariowa wynika, że władze sowieckie oraz KGB podjęły działania, aby poinformować Watykan, że wszelkie próby „osądzenia komunizmu” wywołają ostrą reakcję ze strony krajów socjalistycznych i będą miały negatywne konsekwencje dla Kościoła katolickiego w tych krajach⁶².

Rezerwa, z jaką większość Ojców soborowych odnosiła się do prób potępienia komunizmu, mogła też wynikać z mentalności dominującej wśród biskupów z państw zachodnich. Wielu – pisał ambasador Papée – było przekonanych, że „komunizm jest rodzajem reformy wywołanej naszymi własnymi błędami i przewinieniami i że zwalczać go można i trzeba dostosowując się pozornie i zewnętrznie, a uprawiając *sui generis* noyautage od wewnątrz. Inni mają do komunizmu prawie fatalistyczny stosunek jako do przejawu ducha czasu, inni wreszcie widzą w nim to, co zdaniem ich łączy go społecznie z pierwotnym chrześcijaństwem, zamykając oczy na niebezpieczeństwa, a przede wszystkim na oczywiste niepowodzenia i załamanie się systemu. Dziwnie łatwo przechodzą nad charakterem «antyreligii» komunizmu. Ci, co go znają z bliska, mają niestety przeważnie usta zamknięte, bo muszą wracać, a gdy w rozmowach wskazują na śmiertelne niebezpieczeństwo systemu oraz na fakty dowodzące dalszego istnienia prześladowania Kościoła, tracą szybko słuchaczy, którzy

⁶⁰ Notatka służbowa ze spotkania z Carlem Falconim, redaktorem tygodnika „L’Espresso”, w dniu 21 XII 1961, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa, D. IV, 10/67.

⁶¹ J. M a c k i e w i c z, *Watykan w cieniu czerwonej gwiazdy*, Oficyna Liberałów, Warszawa 1989, s. 61.

⁶² Por. S z k a r o w s k i j, dz. cyt., s. 328.

uważają, że to starzyzna, a rozmówcy ich są nieuleczalnymi zacofańcami”⁶³. Mentalność ta zdecydowała też o zmianie optyki tych biskupów, jeśli chodzi o ocenę roli episkopatu Polski. Dla wielu Ojców soborowych wartością nie było niezłomne trwanie polskiego Kościoła ani jego opór wobec komunizmu. Jak pisze dobrze znający realia Soboru Papée, „Ojcowie ci widzieli, a raczej chcieli widzieć w biskupach polskich przede wszystkim pionierów koegzystencji katolicyzmu z komunizmem, miarodajnych świadków możliwości i racjonalności tej koegzystencji. Z chwilą jak się przekonali, że biskupi polscy są głęboko zaangażowani w walce obronnej z nieustającym naciskiem wojującego komunizmu, że są miarodajnymi świadkami prześladowania Kościoła, zainteresowania ich zmalały do minimum: nawet doświadczenia zdobyte w tej walce przez tych weteranów nie interesowały ich zbyt”⁶⁴. W efekcie w wyborach uzupełniających do komisji soborowych, które odbyły się z inicjatywy Ojca Świętego, żadnego z czterdziestu trzech miejsc do obsadzenia nie zajął biskup polski – w ocenie Papée tak silny był opór dominującego na Soborze progresywnego skrzydła hierarchów Kościoła⁶⁵.

Stanowczego potępienia komunizmu nie chcieli także wybitni reprezentanci episkopatów państw Europy Wschodniej. W kularach wypowiadali się przeciwko takiemu potępieniu zarówno prymas Polski kard. Stefan Wyszyński, jak i biskup Berlina Julius Döpfner. W raporcie sporządzonym przed rozpoczęciem obrad Soboru ambasador Papée donosił: „Biskupi polscy nie chcą wracać do kraju obciążeni antykomunistycznymi uchwałami Soboru”⁶⁶. Podobnie wypowiadał się bp Alfred Bengsch, późniejszy ordynariusz podzielonego Berlina. Krytyków, którzy zarzucali mu, że niezbyt radykalnie protestuje przeciwko antykościelnej polityce władz Niemieckiej Republiki Demokratycznej, odsyłał do biblijnego opisu pobytu Daniela w jaskini lwów. Nigdzie nie wyczytałem – żartował – że Daniel szarpał wówczas lwa za ogon.

Na pewno nie bez znaczenia dla przebiegu soborowych debat był fakt, że Sobór Watykański II stanowił dla państw obozu komunistycznego największą – do czasu wyboru Jana Pawła II – okazję do infiltracji Kościoła przez ich tajne służby. Sobór budził zainteresowanie nie tylko jako przestrzeń dyskusji decydującej o przyszłości Kościoła, ale też jako ważne miejsce spotkania Wschodu z Zachodem, co dla świata podzielonego zimną wojną miało kapitalne znaczenie. Władze komunistyczne dostrzegły, że szukając dialogu ze światem,

⁶³ Pismo ambasadora Kazimierza Papée do ministra spraw zagranicznych rządu Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie Jana Starzewskiego z 14 XII 1963, teczka nr 122/75, s. 127 (kopia pisma), akta Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny, Rzym.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Notatka ambasadora Kazimierza Papée *Rezultat kilkudniowych rozmyślań i dzisiejszych rozmów*.

Kościół modyfikuje twardą ocenę komunizmu, zawartą w nauczaniu Piusa XI oraz Piusa XII. Dostarczało to pokusy, aby reformy soborowe wykorzystać w celu legitymizacji własnego systemu, a także akceptacji pojałtańskiego status quo w Europie i na świecie. Komunistyczne tajne służby starały się swoimi kanałami wpływać na umocnienie poglądu o konieczności zmiany tradycyjnego stosunku Kościoła do komunizmu i wykorzystywały w tym celu ludzi, którzy z różnych powodów często podzielali opinię o nieuchronności trwania tego systemu i konieczności przystosowania się Kościoła do funkcjonowania w takich warunkach. Sytuacja ta odbiła się zarówno na przebiegu Soboru, jak i na jego dalszej recepcji, przyczyniając się jednocześnie do wprowadzania podziałów w obozie katolickim, które w różnym stopniu utrzymują się do dziś.

Istotny wpływ na to, że Sobór Watykański II nie zajął stanowiska wobec komunizmu, miała też z pewnością postawa papieża Pawła VI, który – podobnie jak Jan XXIII – nie chciał dopuścić do jego potępienia. Korzystając z odprężenia na arenie międzynarodowej, Papież ten starał się natomiast za pomocą działań dyplomatycznych ulżyć cierpieniom katolików w państwach komunistycznych⁶⁷. Unikał jednak publicznych wystąpień na temat represji wobec Kościoła, aby nie pogarszać losu chrześcijan na Wschodzie. Wyraźnie powiedział to 12 września 1965 roku w trakcie przemówienia wygłoszonego przy okazji wizyty w katakumbach Domitylli w Rzymie, kiedy wspomniawszy Kościół, „który dzisiaj cierpi i trudzi się, by przetrwać w państwach znajdujących się pod ateistyczną i totalitarną dyktaturą”⁶⁸. Podkreślił wówczas, że „Stolica Apostolska powstrzymuje się od częstszego i gwałtowniejszego podnoszenia słusznych protestów i potępienia nie dlatego, iżby ignorowała czy zaniedbywała zaistniały stan rzeczy, lecz w wyniku chrześcijańskiej cierpliwości i by nie sprowokować większego zła”⁶⁹. W podobny sposób Paweł VI wypowiadał się na temat tego problemu 9 grudnia 1965 roku podczas audiencji dla kardynała Wyszyńskiego. „Zapewne należało coś więcej powiedzieć na Soborze przeciwko komunizmowi, i to mocnych rzeczy. Ale to mogłoby Wam zaszkodzić. Wiercie, jesteście ostrożni nie przez obawę, ale przez miłość. Ufamy Wam, postępujemy ostrożnie i rozważnie, chociaż serce się kraje, gdy patrzymy na Wasze udreki”⁷⁰ – mówił.

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. A. G r a j e w s k i, *Relacje między PRL a Stolicą Apostolską w latach 1958-1966 w kontekście watykańskiej „polityki wschodniej”*. *Zarys problematyki*, w: *Kościół i Prymas Stefan Wyszyński 1956-1966*, red. A. Dziurok, W.J. Wysocki, Instytut Pamięci Narodowej–Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Katowice–Kraków 2008, s. 47-62.

⁶⁸ Cyt. za: A. G i a n e l l i, A. T o r n i e l l i, *Papieża a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*, tłum. L. Rodziewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 174.

⁶⁹ Cyt. za: G i a n e l l i, T o r n i e l l i, dz. cyt., s. 174.

⁷⁰ Cyt. za: P. R a i n a, *Kardynał Wyszyński*, t. 5, *Czasy Prymasowskie 1964-1965*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2001, s. 269.

Słowa Ojca Świętego, zanotowane przez Prymasa Polski, stanowią świadectwo rozterek i niepokoju Papieża. Paweł VI miał świadomość, że za możliwość prowadzenia dialogu z krajami komunistycznym przychodzi mu płacić milczeniem w sprawach prześladowań chrześcijan, co też wielokrotnie mu zarzucano. „Ten zarzut nie był na pewno bezpodstawny i papież mocno odczuwał jego ciężar”⁷¹ – napisał po latach kard. Agostino Casaroli, główny wykonawca watykańskiej *Ostpolitik*. Paweł VI był niewątpliwie przekonany, że komunizm jest bolesnym doświadczeniem dla Kościoła, które znajdzie pozytywne rozwiązanie dopiero w przyszłości. Jeszcze jako kardynał i metropolita Mediolanu Giovanni Montini w trakcie jednej z debat o komunizmie na forum Centralnej Komisji Przygotowawczej powiedział: „Potrzeba cierpliwości; jeśli będziemy wystarczająco cierpliwi, to słuszność naszej wiary zostanie potwierdzona. Czas jest po naszej stronie, nasza wytrwałość w znoszeniu prześladowań zostanie wynagrodzona. Może Chrystus chciał, byśmy nieśli to świadectwo, dźwigając krzyż”⁷². Cierpliwość została nagrodzona, gdy papieżem został kard. Karol Wojtyła. Jan Paweł II, Papież z za „żelaznej kurtyny”, znakomicie orientował się w realiach Kościoła żyjącego w systemie komunistycznym. Dopiero jego pontyfikat pozwolił na pełne zrozumienie przez Kościół, czym w istocie jest komunizm. Dzięki swojemu działaniu, a także dzięki nowym realiom międzynarodowym, Jan Paweł II połączył jednoznaczne odrzucenie komunizmu w sensie moralnym z mądrą kontynuacją działań dyplomatycznych. Swoimi społecznymi encyklikami i nauczaniem wypełnił lukę, którą w sprawie oceny komunizmu pozostawił Sobór Watykański II.

⁷¹ Kard. A. Casaroli, *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 74.

⁷² Cyt. za: Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, s. 77-78 (tłum. fragm. – A.G.).

Piotr GUTOWSKI

STEFAN SWIEŻAWSKI WOBEC SOBORU WATYKAŃSKIEGO II*

Bezpośredni wkład Swieżawskiego w prace soborowe dotyczył zagadnienia relacji filozofii do teologii i religii. Z perspektywy dzisiejszego stanu chrześcijaństwa w świecie Zachodu, coraz bardziej narażonego na spór z ateizmem, przedstawiającym się jako najbardziej racjonalna wizja świata, domaganie się na Soborze powiązania rozumu z wiarą i dowartościowania refleksji filozoficznej w formacji religijnej okazało się prorocze.

W roku 1963 kardynał Stefan Wyszyński zgłosił dwóch kandydatów z Polski na świeckich audytorów Soboru Watykańskiego II z intencją, aby mogli oni uczestniczyć w drugiej sesji Soboru, rozpoczynającej się pod koniec września. Byli to dwaj profesorowie Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Stefan Swieżawski i Czesław Strzeszewski¹. Władze państwowe zgodziły się na wydanie paszportu tylko Swieżawskiemu, ale do jego wyjazdu nie doszło, bo gdy formalności były już praktycznie załatwione, wykryto u niego żółtaczkę, co zmusiło go do pozostania w kraju². Ostatecznie udał się (wraz z żoną) do Rzymu dopiero w listopadzie 1964 roku na końcową część trzeciej, przedostatniej, sesji Soboru, a wyjazd ten poprzedziły nie tylko powszechne w owych czasach kłopoty z uzyskaniem paszportu, ale i niespodziewane trud-

* Za cenne uwagi dziękuję Markowi Rembierzowi. Przygotowując pierwszą wersję niniejszego tekstu, nie miałem świadomości, że kilka lat wcześniej opublikował on świetny artykuł na niemal identyczny temat (zob. M. R e m b i e r z, *Filozofia i eklezjologia. Dziedzictwo II Soboru Watykańskiego w interpretacji Stefana Swieżawskiego*, w: *Dziedzictwo Soboru*, red. K. Wolsza, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 43-74). Jeżeli mimo to zdecydowałem się na publikację mojego artykułu, to dlatego, że w nieco innym kontekście niż Marek Rembierz przedstawiam działalność i stanowisko Swieżawskiego

¹ Por. S. S w i e ż a w s k i, *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 363. Religijność zarówno Swieżawskiego i Strzeszewskiego, jak i prymasa Wyszyńskiego ukształtowana została w dużej mierze w przedwojennym ruchu religijnym „Odrodzenie”, który stał w opozycji do nacjonalistycznej i antysemickiej Młodzieży Wszepolskiej i na rodzimym gruncie niejako zapowiadał reformy soborowe. Swieżawski pisze, że tym, co pociągało go w „Odrodzeniu”, było nastawienie tego ruchu na konieczność przeobrażeń społecznych, jego uniwersalne rozumienie chrześcijaństwa (zgodnie z greckim terminem „katholikos”) oraz dowartościowanie w nim doczesności i świeckich w Kościele. Por. t e n ż e, *Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś (zamiast przedmowy)*, w: tenże, *Człowiek i tajemnica*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1978, s. 9.

² Swieżawski był jedynym świeckim audytorem z Polski uczestniczącym w Soborze, ale nie jedynym świeckim audytorem Polakiem. Innym był dr Mieczysław Habicht, który mieszkał wówczas poza Polską.

ności ze zdobyciem wizy włoskiej, która wydana została dopiero po otrzymaniu przez Swieżawskiego oficjalnej nominacji na audytora, udzielonej przez papieża Pawła VI. Swieżawski uczestniczył też w sesji czwartej, zamykającej Sobór w roku 1965. Czas między tymi sesjami spędził głównie we Francji jako stypendysta Centre National de la Recherche Scientifique, ale także intensywnie zajmował się sprawami soborowymi. Tak więc w pracach trwającego trzy lata Soboru Watykańskiego II uczestniczył przez jeden rok.

Jadąc do Rzymu, Swieżawski nie wiedział, czy w ogóle – i ewentualnie w jakiej sprawie – może wpłynąć na postanowienia soborowe, ale szybko zorientował się, że jeden z toczących się sporów dotyczy znaczenia filozofii w wychowaniu chrześcijańskim, a zwłaszcza roli tomizmu w teologii i w kształceniu kleru. W tych sprawach – które uważał za niezwykle ważne dla przyszłości Kościoła – czuł się kompetentny i miał sprecyzowane poglądy. Ksiądz prymas Wyszyński i polscy biskupi obecni na trzeciej sesji Soboru (w tym Karol Wojtyła i Bohdan Bejze – uczeń Swieżawskiego) zachęcali go do przygotowania po łacinie przemówienia na ten temat, które wygłosiłby w auli soborowej, ale wystąpienie takie ze względów formalnych okazało się niemożliwe: osoba przemawiająca musiałaby zostać najpierw wydelegowana przez audytorów, a następnie przez prezydium Soboru³. Wydawało się więc, że jedynym sposobem na przedstawienie swojego stanowiska pozostają dla niego udział w dyskusjach i rozmowy kularowe. Jednak po zakończeniu trzeciej sesji, gdy Swieżawski był już we Francji, sposób na dotarcie do Ojców Soboru podsunął mu jego przyjaciel Jerzy Kalinowski, znakomity logik i metodolog, były dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, który wyemigrował z Polski w roku 1957⁴. Zaproponował on, aby nagrać i w krótkim czasie wydać po francusku ich rozmowę na temat roli filozofii w edukacji religijnej. Dzięki energicznej pomocy Kalinowskiego plan został zrealizowany i jeszcze przed ostatnią sesją Soboru książka ujrzała światło dzienne⁵. Swieżawski wręczył ją na zakończenie Soboru papieżowi Pawłowi VI.

³ Por. t e n z e, *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, s. 378-380.

⁴ Kalinowski pisze o powodach opuszczenia Polski w książce *Poszerzone serca. Wspomnienia* (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 220-223). Jednym z nich była krytyka idei autonomii filozofii względem teologii i religii – idei, którą starał się zaszczepić jako dziekan na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. Krytyka ta spowodowała, że mimo poparcia Stefana Swieżawskiego, Karola Wojtyły i innych kolegów z wydziału w roku 1957 nie wybrano go na drugą kadencję na stanowisko dziekana. Krytykę pod jego adresem formułował między innymi również prymas Stefan Wyszyński (zapewne pod wpływem konserwatywnych przeciwników nowej grupy filozofów, którzy w tamtym czasie zaczęli dominować na wydziale), co było dla Kalinowskiego szczególnie bolesne, bo opierało się na pomówieniach i niepełnych informacjach. Trzeba jednak dodać, że przynajmniej równie ważnym powodem emigracji Kalinowskiego były szkany ze strony Urzędu Bezpieczeństwa wynikające z faktu, że jego żona była Francuzką.

⁵ Zob. J. K a l i n o w s k i, S. S w i e ż a w s k i, *La philosophie à l'heure du Concile*, Société d'éditions internationales, Paris 1965; wyd. pol. c i ż, *Filozofia w dobie Soboru*, tłum. M. Gawrysiak, C. Gawrysiak, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995.

FILOZOFIA W DOBIE SOBORU

Sobór Watykański II zorientowany był duszpastersko i nastawiony na dostosowanie form nauczania Kościoła do świata współczesnego. Wielu Ojców soborowych pomniejszało rolę filozofii w formowaniu chrześcijan, rekomendując powrót do przekazu zawartego w Piśmie Świętym. Zwolennicy głębokich reform poddawali szczególnej krytyce tomizm jako oficjalną filozofię Kościoła przedsoborowego. Tomiści obecni na Soborze stanowili mniejszość i byli zwykle przeciwnikami reform. Swieżawskiego głęboko poruszył ów „spór o filozofię” – jak go nazwał – który wydał mu się „jednym z newralgicznych, choć nie wysuwanych na pierwszy plan”⁶. Uważał on, że słusznemu uwolnieniu Kościoła od monarchicznej aury i oczyszczeniu go ze skostniałych form nie może towarzyszyć odrzucenie filozofii jako racjonalnej podbudowy religii, bo doprowadzi to w przyszłości do groźnego fideizmu. Osadzenie zaś religii na niewłaściwej filozofii skutkować będzie wielorakimi wypaczeniami, które znał dobrze ze swoich studiów z zakresu historii filozofii. Zgadzał się z ostro formułowaną na Soborze krytyką tomizmu, ale sądził, że nie powinna ona prowadzić do odrzucenia właściwie pojętej nauki św. Tomasza z Akwinu⁷.

Próby wyjaśnienia w kularowych rozmowach różnicy między zideologizowanym tomizmem a nauką św. Tomasza nie przynosiły jednak pożądanego rezultatu: Swieżawski czuł, że zaliczany jest do obozu konserwatystów, gdy tymczasem w większości spraw był zdecydowanym, a nawet entuzjastycznym zwolennikiem reform. *Filozofia w dobie Soboru* – dialog zgodnych w opiniach przyjaciół – miała służyć eksplikacji jego stanowiska: podkreśleniu znaczenia racjonalnej filozofii oraz odróżnieniu autentycznej nauki św. Tomasza od dominującego w Kościele schematycznego i zideologizowanego tomizmu. Swieżawski dobrze przemyślał tę tematykę, bo przez wiele lat starał się – wraz z młodszymi kolegami z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zwłaszcza z Mieczysławem

⁶ C i ż, *Filozofia w dobie Soboru*, s. 9.

⁷ „Przypominam sobie, że kiedy podczas Soboru pracowaliśmy nad dokumentem *Gaudium et spes*, panowała wroga atmosfera wobec myślenia filozoficznego, zwłaszcza wobec filozofii klasycznej, szczególnie wobec filozofii metafizycznej, ze specjalnym wyróżnieniem św. Tomasza. W podkomisji kultury, w której pracowałem, ten stosunek do filozofii św. Tomasza był tak negatywny, że nieraz musiałem występować sam przeciwko wszystkim. Podczas obrad Soboru jeszcze nie w pełni rozumiałem, o co w tym chodziło. Dopiero później dotarło do mnie, że za wszelką cenę chciano się pozbyć tzw. filozofii z nakazu. Chciano doprowadzić do tego, co według terminologii ks. Tischnera – ale nie tylko jego – nazywało się końcem epoki tomistycznej. To się dokonało, era tomistyczna przeszła do historii. Myślę, że to dobrze – każdy powinien sobie wybierać filozofię, którą chce się zajmować. Tego nie powinno się nakazywać, bo wtedy nawet największa i najbardziej wartościowa filozofia czy teologia zamienia się w ideologię”. *Odcięci od źródeł. Rozmowa o encyklice „Fides et ratio”* (zapis rozmowy Joanny Karoń-Ostrowskiej ze Stefanem Swieżawskim i Karolem Tarnowskim), „Więź” 1999, nr 1, s.15.

A. Krapcem OP – ukazywać oryginalność myśli św. Tomasza i oddzielić ją od nowożytnego tomizmu, który tę myśl wypaczył. Obserwował też podobne zmagania podejmowane we Francji przez Étienne’a Gilsona i Jacques’a Maritaina⁸.

W *Filozofii w dobie Soboru* Swieżawski z Kalinowskim podejmują najpierw pytanie o rolę filozofii w życiu chrześcijańskim. Jest to zarazem pytanie o rolę rozumu w relacji do wiary i do działania. Jako religia objawiona, chrześcijaństwo kładło nacisk na działanie (miłość) i motywującą do niego wiarę, odróżniając się w ten sposób od zracjonalizowanych filozoficznych systemów hellenistycznych, które akcentowały rolę ludzkiego poznania⁹. Swieżawski podkreśla jednak, że nie można sprowadzić chrześcijaństwa wyłącznie do życia i działania. Choć religia jest przede wszystkim spotkaniem między człowiekiem a Bogiem oraz spotkaniem między ludźmi, to „jest również kontemplacją. Gdyż wszelka osoba jest ze swej natury duchem, a życie ducha jest poznaniem i miłością”¹⁰. W rozumieniu Swieżawskiego termin „kontemplacja” (łaciński odpowiednik greckiego słowa „theoria”) jest czynnością rozumu, a dokładniej tej jego „części”, którą określa się mianem intelektu. Jej owocem jest filozofia. W pojęciu kontemplacji jako specyficznej odmiany poznania, które może być czysto naturalne lub religijne (wzbogacone o łaskę)¹¹, stara się on znaleźć powiązanie między praktycznym nastawieniem chrześcijaństwa a helleńskim racjonalizmem. W życiu chrześcijanina rozum nie może całkowicie panować nad wiarą i działaniem (jak postulowali Grecy), ale nie sposób go zupełnie wyeliminować: na poziomie naszego indywidualnego życia jakoś przecież rozstrzygamy problemy filozoficzne, więc lepiej czynić to racjonalnie.

Samo stwierdzenie, że philosophari necesse est, nie mówi nam jeszcze nic o rodzaju filozofii, jaka byłaby właściwa dla chrześcijaństwa. Historia filozofii

⁸ O rozwoju KUL-owskiej filozofii po drugiej wojnie światowej (z uwzględnieniem roli Swieżawskiego) i relacji między formującym się tomizmem egzystencjalnym a tomizmem Gilsona i Maritaina pisze Jan Czerkawski (zob. J. C z e r k a w s k i, *Kontekst twórczości*, w: *Stefan Swieżawski. Osoba i dzieło*, red. J. Czerkawski, P. Gut, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2006 s. 105-130, rozdział „Szkoła lubelska”).

⁹ Długo przed Soborem – i nie tylko w obrębie chrześcijaństwa, ale także judaizmu – pojawiły się oskarżenia pod adresem zachodniej religii o jej zbytne zhellenizowanie, między innymi o nadmierne akcentowanie w niej czynnika racjonalnego. Przeciwdziałaniem miał być symboliczny „powrót do Jerozolimy”, czyli przyznanie, że w religii pierwszeństwo mają wiara (której treść z zasady nie może być prześwietlona przez rozum) i działanie. Z pewnością ten nurt oddziaływał na wielu Ojców soborowych, którzy poszukiwali przyczyn kryzysu religii i starali się znaleźć nań jakieś antidotum. Jako jedna z takich przyczyn nasuwało się przeracjonalizowanie chrześcijaństwa (jego znakiem była wysoka pozycja filozofii w teologii), a możliwym środkiem zaradczym wydawał się powrót do wiary i działania.

¹⁰ K a l i n o w s k i, S w i e ż a w s k i, *Filozofia w dobie Soboru*, s. 26.

¹¹ Między innymi o pojęciu kontemplacji w rozumieniu Swieżawskiego pisze Marek Rembierz w artykule *Wychowanie do liturgii i przez liturgię a ruch odnowy liturgicznej. Doświadczenia i przemyślenia Stefana Swieżawskiego (1907-2004)* (w: *Wychowanie do liturgii i przez liturgię*, red. A. Żądło, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012, s. 154-176).

ukazuje bowiem ogromne zróżnicowanie systemów i stanowisk, a dostrzeżenie tego prowadzi wiele osób do skrajności w postaci relatywizmu bądź sceptycyzmu. Jest też druga skrajność, w którą popadali tradycjonalistycznie nastawieni tomiści: uznanie, że jedna w pełni doktrynalnie ukonstytuowana filozofia jest prawdziwa. Swieżawski chce znaleźć złoty środek: za ceną uznaje wielość nurtów i systemów, które są wyrazem uczciwych, autentycznych prób rozwiązania odwiecznych problemów, ale uważa, że istnieje głębsza jedność filozofii, niewyczerpująca się wyłącznie we wspólnocie problemowej. W dziejach filozofii jest bowiem postęp i są autentyczne odkrycia. Aby je ujawnić, trzeba spojrzeć na badane koncepcje w świetle odpowiednich kryteriów, które w rozumieniu Swieżawskiego mają ostatecznie charakter antropologiczny, to znaczy wydobywają to, co z perspektywy najgłębszych potrzeb człowieka jest najważniejsze. I tak, jego zdaniem, filozofia właściwie pojęta musi być metafizyczna (nie może zatrzymywać się tylko na poziomie zjawisk, ale musi docierać do bytu niezależnego od człowieka), realistyczna (bo idealizmy ignorują cielesny i doczesny charakter człowieka), racjonalistyczna (irracjonalizm bywa źródłem groźnych fanatyzmów), mądrościowa (uwzględniająca całość wartościowej wiedzy ludzkiej, a nie tylko wiedzę naukową) i egzystencjalna, to znaczy uwzględniająca fundamentalną rolę istnienia w bycie (a nie esencjalistyczna, czyli skoncentrowana na treści)¹². Nietrudno odgadnąć, że warunki te najlepiej spełnia filozofia św. Tomasza z Akwinu.

Wygłąda więc na to, że Swieżawski w nieco bardziej wyrafinowany sposób mówi to samo, co tradycyjni tomiści, którzy uważali, że protesty przeciwko uprawianej przez nich filozofii są niesprawiedliwe, a antytomistyczne nastawienie Soboru traktowali jako niebezpieczne, bo zmierzające prostą drogą do protestantyzacji Kościoła¹³. Istnieją tu jednak ważne różnice, od uchwycenia których zależy zrozumienie specyfiki stanowiska Swieżawskiego. Otóż wyróżnienie św. Tomasza spośród innych Ojców Kościoła może mieć co najmniej trojaki charakter. Można go uważać za twórcę pełnego i skończonego systemu ostatecznie prawdziwych twierdzeń, za twórcę najważniejszej z punktu widzenia chrześcijan doktryny (najważniejszych doktryn) lub za wzór teologa. Pierwszy model akcentowali tradycyjni tomiści; według nich historia filozofii opisuje dzieje błędów, których wielkość mierzy się ich odległością od rozwiązań Doktora Anielskiego. Trzeci model gotowi byli przyjąć nawet najbardziej reformatorsko nastawieni Ojcowie Soboru – aby uznać św. Tomasza za wzór

¹² Syntetycznie na temat proponowanej przez Swieżawskiego koncepcji relacji rozumu do wiary i jego koncepcji filozofii pisze Marian Ciszewski (por. ks. M. C i s z e w s k i, *S. Swieżawski. Rozum – wiara – Kościół*, w: *Stefan Swieżawski. Osoba i dzieło*, s. 201-208).

¹³ Tak sądził nawet Gilson, który – podobnie jak Swieżawski – bronił św. Tomasza, ale niewiele miał wspólnego z tradycyjnym tomizmem. Por. S w i e ż a w s k i, *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, s. 384.

teologa, nie trzeba bowiem akceptować jego filozofii, lecz wystarczy na przykład uznać, że wielką wartość miała jego odwaga wyrażenia zasadniczych tez chrześcijaństwa przy użyciu systemu opracowanego przez Arystotelesa, greckiego poganina żyjącego w czasach przedchrześcijańskich. Każdy więc, kto za podstawę chrześcijańskiej teologii uznałby obecną naukę lub nowe systemy filozoficzne, mógłby traktować siebie jako kontynuatora św. Tomasza. Swieżawski odrzucał model pierwszy, ale nie chciał zaakceptować ostatniego: nie wszystko, co św. Tomasz napisał, można dziś utrzymywać (na przykład Arystotelesowska fizyka, obecna w jego pismach, została skutecznie przewyciężona przez fizykę nowożytną i współczesną), lecz w zakresie filozofii dokonał on odkryć, których ignorować nie można. Chodzi zwłaszcza o odróżnienie egzystencjalnego i treściowego aspektu bytu i zwrócenie uwagi na fundamentalne znaczenie tego pierwszego¹⁴. Dzięki egzystencjalnej koncepcji bytu, której wagę uświadamiali sobie bardzo nieliczni nowożytni kontynuatorzy św. Tomasza (jej rolę wyeksponowali dopiero w dwudziestym wieku tacy myśliciele, jak Gilson, Maritain, Krąpiec i sam Swieżawski), różne sprawy – istotne z chrześcijańskiej perspektywy – znajdują spójne powiązanie.

Stanowisko takie pozwala uznać wyróżniony status filozofii św. Tomasza w chrześcijaństwie, ale – po pierwsze – akceptuje konieczność nowych interpretacji dokonanego przezeń odkrycia, po drugie – uznaje, że w wielu kwestiach, także filozoficznych, św. Tomasz się mylił, i – po trzecie – docenia dorobek innych filozofów, którzy niekiedy wnosili cenny wkład w odkrywanie filozoficznych prawd. Historia filozofii nie jest więc jedynie historią błędów, ale historią wielkich odkryć, bez uwzględnienia których nie jest możliwa właściwie pojęta mądrość. Ten kumulatywny model rozwoju filozofii (który nie oznacza jednak, że mamy do czynienia ze s t a ł y m postępem, pobawionym okresów długotrwałej ślepoty na to, co już zostało odkryte) paralelny jest z dominującym na Soborze modelem rozwoju religii i wzajemnej relacji między

¹⁴ Jerzy Kalinowski – rozmówca Swieżawskiego, który nie kwestionuje jego wypowiedzi, lecz je dopełnia i uwypukla – pisze tak: „Byłoby całkowicie fałszywe widzieć w jego [św. Tomasza] dziele filozoficznym ostateczne osiągnięcie filozoficznej refleksji. Descartes i Hume, Kant i Hegel, Kierkegaard i Marks, Bergson i Husserl, Heidegger i Sartre, wszyscy oni wzbogacają, każdy na swój sposób, nasze filozoficzne widzenie rzeczywistości. Z kolei filozofowie czasów, które nadejdą, nie omieszkają dokonać postępu w filozofii. Jeden punkt został jednak definitywnie osiągnięty: istnieniowy aspekt bytu został dostrzeżony i filozofia nie może odtąd nie brać go pod uwagę, jeśli nie chce się cofać. Z tego powodu święty Tomasz jest i pozostanie zawsze aktualny. Zresztą stwierdziliśmy to już jako ogólną zasadę: w filozofii to, co prawdziwe, nigdy nie ulega dezaktualizacji. Tak więc myśl filozoficzna świętego Tomasza, zawsze aktualna i nigdy nie prześcigniona z racji swej podstawowej intuicji dotyczącej istnieniowego aspektu bytu, która to wizja czyni z niej filozofię bytu par excellence [...], jest w gruncie rzeczy inspiratorką postępu nie tylko w filozofii, ale także w życiu świata i Kościoła. Służy ona między innymi zarówno sprawie *aggiornamento*, jak sprawie ekumenizmu” (K a l i n o w s k i, S w i e ż a w s k i, *Filozofia w dobie Soboru*, s. 152n.).

religiami, zakładającym, że podstawowe i najważniejsze prawdy zostały objawione w jednej z religii, ale domagają się one ciągle nowych interpretacji, nie wszystko bowiem, co uznawano dotychczas za prawdę objawioną, taką faktycznie było (na przykład błędnie sądzono, że Pismo Święte jest także źródłem prawd naukowych), a zarodki prawdy mogą tkwić również w innych religiach, więc ekumenizm ma sens nie tylko na poziomie czysto praktycznym, ale także doktrynalnym. Mamy tu tezę o wyróżnieniu zbioru prawd jako niekwestionowalnych (ich odpowiednikiem w proponowanej przez Swieżawskiego wizji filozofii jest Tomaszowa egzystencjalna koncepcja bytu), połączoną z otwartością na inne religie i z przekonaniem o dużej wartości badań historycznych, o ile nie prowadzą one do relatywizmu bądź sceptycyzmu¹⁵. Swieżawski angażował autorytet historii filozofii, aby wykazać, że dokonując słusznej krytyki tomizmu, nie należy jednak odrzucać myśli św. Tomasza: „Jako że tomiści uważani byli, niezależnie od tego, czy ich tomizm miał charakter autentyczny czy nieautentyczny, za autorów doktrynalnych i ideologicznych podstaw późnego średniowiecza, święty Tomasz traktowany jest jako odpowiedzialny za inkwizycję i jej wszystkie słynne wyroki skazujące, za jej dobrze znane procesy, za tłumienie prawdziwej wolności myślenia. To w nim ponadto widziano źródło pewnego rodzaju rasizmu, zwłaszcza antysemityzmu, a także wszelkich tendencji monarchistycznych, jakie ujawniły się w historii Kościoła. Sam słyszałem te oskarżenia z ust bardzo wybitnego historyka. Otóż oskarżenia te, odnoszące się do przeszłości Kościoła, które przez pewnego rodzaju tomistów sięgają samego świętego Tomasza, są równie mało zasadne co oskarżenia obecnej doby. Historycy zresztą zaczynają zdawać sobie z tego sprawę. [...] badania historyczne przedstawiają dziś świętego Tomasza zupełnie inaczej. To właśnie on był tym, którego nie naśladowano w trakcie smutnej historii Kościoła, przypomnianej przed chwilą. Był zbyt rewolucyjny z punktu widzenia społecznego i politycznego, aby mógł być wysłuchany i zrozumiany. W rzeczywistości był on na przeciwnym krańcu idei monarchistycznych świętego cesarstwa rzymskiego, charakterystycznych dla chrześcijańskiego

¹⁵ Swieżawski nie zgodziłby się z tą paralelą. Jego zdaniem, Sobór głosił, iż „w zakresie [...] prawd dotyczących wiary i moralności winna panować wśród wierzących całkowita jedność [...]. Natomiast w zakresie filozofii i teologii musi występować pluralizm [...]. Żadna wiedza filozoficzna lub teologiczna nie może być nigdy nakazywana. Gdy zostaje przyjęta na drodze jakiegokolwiek przymusu lub nakazu, tym samym przeobraża się w ideologię” (S. Swieżawski, II Sobór Watykański a filozofia, w: tenże, *Dobro i tajemnica*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 75). W *Filozofii w dobie Soboru* Swieżawski nie uznawał jednak takiego pluralizmu, o którym wspomina w przytoczonym zdaniu, bo egzystencjalną koncepcję bytu traktował jako absolutnie fundamentalne odkrycie, którego nieuwzględnienie musi prowadzić filozofa do błędów. Wątpliwe jest również, czy zalecenie „całkowitej jedności” w kwestiach wiary i moralności oznaczało brak możliwości hierarchizacji doktryn chrześcijańskich i różnych ich interpretacji. Sądzę więc, że zastosowane porównanie jest trafne i dobrze oddaje charakter filozoficznych poszukiwań Swieżawskiego.

średniowiecza. Ta wizja historii Kościoła i roli odegranej w tej dziedzinie przez świętego Tomasza, wizja, której całkowity fałsz zaczynają odkrywać nauki historyczne, jest moim zdaniem częściowo źródłem błędnych interpretacji wpływów politycznych tomizmu w XX wieku oraz obecnych oskarżeń i wrogości wobec Tomasza. Oto dlaczego zawsze łączono i za naszych dni w dalszym ciągu się łączy świętego Tomasza z nurtem konserwatywnym¹⁶.

Przekonanie Swieżawskiego, że „spór o filozofię”, a zwłaszcza o św. Tomasza, jest jednym z centralnych zagadnień Soboru, nie znalazło uznania u niektórych jego polskich przyjaciół. W roku 1965 redaktor naczelny wydawnictwa „Znak” Jacek Woźniakowski, który podobnie jak Swieżawski był dojeżdżającym z Krakowa wykładowcą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (i korespondentem „Tygodnika Powszechnego” podczas trzeciej sesji Soboru), odmówił przełożenia na język polski i wydania świeżo opublikowanej po francusku książki *La philosophie à l'heure du Concile*. W trzecim tomie swojej autobiografii Swieżawski z wyraźną dezaprobatą streszcza jego słowa: „Tematyka książki nie jest dostosowana do problemów polskich, a z Soboru nie przynosi tego, co w Vaticanum II najważniejsze. Przemysł więc raz jeszcze na IV sesji te zagadnienia, zrozum sens dyskusji soborowych – i napisz drugą książkę nadającą się do wydania po polsku¹⁷”. Z powodu tej odmowy książka ukazała się w Polsce dopiero trzydzieści lat później, w roku 1995.

I rzeczywiście, z perspektywy obserwatorów i komentatorów Soboru kluczowe było rozluźnienie skostniałych struktur i zbyt rygorystycznie traktowanych doktryn kościelnych. Polegało ono między innymi na takim poszerzeniu znaczenia ważnych pojęć, na przykład „lud Boży”, aby przestały się one odnosić wyłącznie do kleru i objęły także świeckich, niekatolików, a nawet niechrześcijan. Wymagało to oderwania się od dotychczas preferowanej w Kościele filozofii, która – jak sądzono – dostarczała konceptualnych narzędzi do wyrażenia odrzucanej przez Sobór wizji Kościoła. Nie chodziło przy tym o zastąpienie owej filozofii inną, ale o powrót do Ewangelii. Jeśli tak spojrzeć na Sobór, to rzeczywiście spór o filozofię nie był najistotniejszy.

Z drugiej jednak strony hasło powrotu do niezapośredniczonej żadną filozofią Ewangelii odbierane było jako prowadzące do protestantyzacji Kościoła katolickiego i w tym kontekście „spór o filozofię” (rozumianą jako narzędzie racjonalizacji Objawienia) nie był wcale drugorzędny. Dotyczył tego, co specyficzne i cenne dla katolicyzmu: przekonania, że określona tradycja intelektualna Kościoła ma i powinna mieć istotny wpływ na sposób rozumienia Pisma Świętego. Swieżawski uważał, że należało poszerzyć rozumienie owej tradycji, pozostając jednak przy przekonaniu o centralnym znaczeniu autentycznie

¹⁶ Kalinowski, Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, s. 149n.

¹⁷ Swieżawski, *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, s. 400.

rozumianej filozofii św. Tomasza. Ponadto, spór o rolę filozofii w formacji chrześcijańskiej to między innymi spór o rolę rozumu w religii. Nadmierne przeintelektualizowanie religii sprawia, że nabiera ona niekorzystnego charakteru doktrynalno-jurydycznego, ale zbytne pomniejszenie roli rozumu prowadzi ją w stronę niebezpiecznego (bo bezmyślnego) fideizmu i aktywizmu oraz pozostawia bezbronną wobec ataków ateistów i agnostyków.

Swieżawski w krótkim czasie uczynił bardzo wiele, aby swoje stanowisko przedstawić podczas Soboru. Wydanie po francusku *Filozofii w dobie Soboru* w błyskawicznym – jak na tamte warunki – czasie i ofiarowanie jej Pawłowi VI jest najlepszym przykładem determinacji jedyne go świeckiego audytora z Polski w dążeniu do osiągnięcia swoich celów, a także tego, że nie działał on samotnie. Udział Kalinowskiego w całym przedsięwzięciu można potraktować jako symbol wsparcia lubelskich tomistów egzystencjalnych dla działań zmierzających do podkreślenia roli metafizyki, a zwłaszcza metafizyki św. Tomasza, w wychowaniu chrześcijańskim.

Dobrym podsumowaniem stosunku Soboru do nauki św. Tomasza i tomizmu – tak jak widział go Swieżawski – jest końcowy fragment jego wykładu „Drugi Sobór Watykański a filozofia”, który wygłosił we Włocławku w roku 1992, w trzydziestą rocznicę Soboru. Było już wtedy jasne, że w czasie, jaki minął od tego epokowego wydarzenia, Kościół nie tylko nie odrzucił myśli św. Tomasza, ale wręcz ponownie ustawił ją w centrum refleksji teologicznej. Dla soborowych reformatorów był to jeden ze znaków cofnięcia się Kościoła w erę przedsoborową, ale z punktu widzenia Swieżawskiego stało się dokładnie to, czego oczekiwał: odrzucenie zideologizowanego tomizmu otworzyło wrota do autentycznie Tomaszowej filozofii i teologii. Mówił: „Sobór zerwał definitywnie z ideologizacją filozofii i teologii. Zrezygnowawszy z ambicji państwowo-totalitarnych, nie potrzebuje też Kościół żadnych ideologii. Wystarczy szczerze szukanie prawdy i dawanie jej świadectwa. Różne tomizmy grzeszyły i nadal grzeszą, przeobrażając się niepostrzeżenie w ideologie i tworząc zamknięte klany wyznawców mniej lub bardziej zniewolonych do wyznawania poglądów określonych przez tę «tomistyczną ideologię». Takiego stanu umysłów *aggiornamento* soborowe nie uznaje i dlatego odcina się zdecydowanie od wszelkiej filozofii ideologicznie zabarwionej – i od zideologizowanego tomizmu. Tylko w tym sensie należy mówić o końcu ery tomistycznej. Chodzi tu o położenie kresu wszelkim zakusom ideologizacji św. Tomasza. I dlatego też nawrót do koncepcji samego Tomasza, a nie nawiązywanie do różnych tomizmów, wydaje się głęboką potrzebą naszych czasów. Taka orientacja idzie zdecydowanie po linii odnowy soborowej¹⁸. Słowa te pisał Swieżawski na sześć lat przed ukazaniem się encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, w której potwierdzona

¹⁸ T e n ę e, *II Sobór Watykański a filozofia*, s. 76n.

została w dużej mierze jego interpretacja relacji wiary do rozumu, teologii do filozofii i wizja centralnej roli św. Tomasza w tradycji chrześcijańskiej. Encyklika ta, ogłoszona w roku 1998, była pierwszym tej rangi dokumentem kościelnym na temat relacji wiary do rozumu oraz filozofii do teologii od czasów encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* z roku 1879. Jan Paweł II wyeksponował zarówno autonomię filozofii względem religii i teologii, jak i ich wzajemne powiązania, fundamentalne znaczenie dla religii refleksji typu metafizycznego (a nie jedynie fenomenologicznego, antropologicznego, lingwistycznego lub opartego na naukach szczegółowych), realistycznego oraz szczególną rolę filozofii św. Tomasza.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że w trakcie pisania encykliki Papież korzystał z książki *Filozofia w dobie Soboru* i z innych przemyśleń niezwykle przezeń cenionego profesora, którego znał od dawna. W grudniu 1953 roku Swieżawski był recenzentem habilitacji Karola Wojtyły na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego i to on wkrótce potem namówił Wojtyłę do podjęcia pracy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Znajomość między tymi dwiema wybitnymi postaciami przekształciła się z biegiem czasu w przyjaźń. Wojtyła podziwiał nie tylko żarliwość religijną Swieżawskiego, lecz także jego niezwykłą wiedzę z zakresu dziejów filozofii i dziejów Kościoła. Swieżawski widział w Janie Pawle II idealnego wykonawcę postanowień soborowych, ale uważał za swój obowiązek wskazywanie mu trudnych i zasadniczych problemów do rozwiązania. Nie wahał się też krytycznie podchodzić do różnych jego tekstów.

Wobec encykliki *Fides et ratio* także zgłaszał drobne zastrzeżenia, zwłaszcza w kwestii sposobu rozumienia relacji filozofii do religii: „Papież twierdzi, że filozofia przestała być wielką filozofią metafizyczną, gdy zaczęły rozluźniać się relacje między nią a wiarą. Im głębsze stawało się to rozejście, tym bardziej karłała filozofia – taka jest teza encykliki. Moje – historia filozofii – widzenie tej sprawy jest nieco inne. Myślę, że w miarę, jak filozofia zaczęła zdradzać samą siebie, zaczęła też tracić kontakt z wiarą”¹⁹. Chodziło o to, że Jan Paweł II przyjął stanowisko bliższe temu, które głosił Gilson, a na gruncie polskim bp Marian Jaworski. Utrzymywali oni, że autonomia filozofii względem religii nie jest aż tak duża, jak chcieliby tego Swieżawski i tomiści egzystencjalni z Lublina, którzy (przynajmniej w okresie kształtowania się i dojrzałości tak zwanej szkoły lubelskiej) protestowali nawet przeciwko nazwie „filozofia chrześcijańska”²⁰. Zasadniczy wydzźwięk encykliki jest jednak zgodny z poglą-

¹⁹ *Odcięci od źródeł. Rozmowa o encyklice „Fides et ratio”, s. 17.*

²⁰ Jan Czerkawski dyskutuje z opinią ks. Michała Hellera, że lubelski tomizm egzystencjalny był prostym przedłużeniem neotomizmu w wersji Gilsonowskiej. Przekonująco dowodzi, że przedstawiciele tak zwanej szkoły lubelskiej znacznie mocniej niż Gilson podkreślali teoretyczny charakter filozofii oraz jej autonomię względem nauk i religii, a źródłem tego była między innymi chęć przeciwstawienia się marksistowskiej tezie o praktycznym i instrumentalnym charakterze systemów filozoficznych (por. J. C z e r k a w s k i, *Kontekst twórczości*, s. 126-128. Rzeczywiście, po upadku

dami na relację wiary do rozumu i filozofii do religii oraz teologii wyrażonymi w *Filozofii w dobie Soboru* i w innych pracach Swieżawskiego²¹.

STOSUNEK DO INNYCH KWESTII SOBOROWYCH

Na Soborze Swieżawski włączył się głównie w „spór o filozofię”, ale nie znaczy to, że pozostałe zagadnienia – zwłaszcza te, które powszechnie uznawano za najistotniejsze – umknęły jego uwadze. Co więcej, o ile w kwestii roli św. Tomasza w wykształceniu chrześcijańskim istniały pewne podstawy, aby zaliczać Swieżawskiego do obozu konserwatystów, to nie było żadnych wątpliwości, że w sprawie odnowy liturgicznej, ekumenizmu, roli świeckich czy stosunku Kościoła do własnej przeszłości stał on zdecydowanie po stronie reformatorów. Można nawet powiedzieć, że jego opinie w tych sprawach były bardzo radykalne: podkreślał przełomowy, wręcz rewolucyjny charakter dokumentów soborowych i przeciwstawiał Kościół posoborowy, który właściwie odczytał przesłanie Ewangelii, zideologizowanemu Kościołowi przedsoborowemu. Czynił to w opozycji do umiarkowanych interpretatorów Soboru, którzy woleli podkreślać ciągły charakter procesów zachodzących w Kościele²². Swoją rolę widział między innymi w propagowaniu przekonania o pozytywnym znaczeniu reform soborowych nie tylko dla Kościoła, ale dla całego świata. Choć zdawał sobie sprawę z faktycznych i możliwych nadużyć w interpretowaniu postanowień Soboru, to zdecydowanie wspierał szybkie ich wprowadzanie – także w polskim Kościele, działającym w trudnych warunkach propagowanego przez państwo ateizmu. W tekście *Chrześcijanin dzisiejszych czasów według „Gaudium et spes”* pisał: „Ostatni Sobór jest [...] zasadniczą zmianą w Kościele, a jego dekrety przemawiają nie do abstraktów, lecz do człowieka historycznego, uwikłanego w tysięczne przejawy zmienności naszej epoki. Wszystkie akta soborowe, a zwłaszcza *Gaudium et spes* nie upatrują w tych potężnych uderzeniach fał współczesności samego tylko zła i niebezpieczeństwa – usiłują

komunizmu w Polsce teza o autonomii filozofii względem religii i o jej teoretycznym charakterze nie była już tak eksponowana – przynajmniej przez Krąpca i jego uczniów.

²¹ Poglądy te streszczają Przemysław Gut (por. P. Gut, *Twórczość*, w: Stefan Swieżawski. *Osoba i dzieło*, s. 101-105) oraz Marian Ciszewski (por. C i s z e w s k i, *S. Swieżawski. Rozum – wiara – Kościół*, s. 197-211).

²² Por. M. J a w o r s k i, *Nova et vetera. „Przedsoborowa” katolicka nauka społeczna w ujęciu wybranych nurtów we współczesnym polskim katolicyzmie*, „Dialogi Polityczne” nr 8/2007, s. 183n. Autor analizuje interpretacje soborowej nauki społecznej proponowane między innymi przez Józefa Tischnera, Stefana Swieżawskiego i Czesława Strzeszewskiego. Dochodzi do wniosku, że najbardziej radykalną koncepcję soborowej nauki społecznej jako nieciągłej z wcześniejszymi dokumentami Kościoła (jego zdaniem błędną) przedstawił Swieżawski. Uznaje ją za bardziej nawet charakterystyczną dla sposobu myślenia o Soborze w środowisku „Znaku” niż interpretacja zaproponowana przez Tischnera.

widzieć w nich zarówno dobro, jak i zło – i w duchu tego prawdziwego chrześcijańskiego realizmu nie tyle chcą człowieka współczesnego nauczać, ile mu pomóc i zaprosić do dialogu. Na tym polega właśnie duszpasterski charakter tego dokumentu [...]. Wraz z tym dodatnim ustosunkowaniem się do współczesności, z tą postawą antykatastroficzną łączy się też dowartościowanie pełnej, psychofizycznej natury ludzkiej i całej doczesności. Odślaniają się wreszcie od dawna zapomniane, a sięgające z jednej strony apologetów II wieku, a z drugiej św. Tomasza z Akwinu perspektywy, w których jawi się wielkość ciała ludzkiego, tak nieraz brutalnie deptana zarówno przez panseksualizm, naturalistyczny biologizm, jak i przez skrajny spirytualizm [...]. Dzisiejszy człowiek wierzący – obojętne, czy przynależy do jakiejś «elity», czy też wywodzi się z «tradycyjnie narodowej» religijności – musi stawać się coraz bardziej i coraz wyraźniej wierzącym z wolnego wyboru i z osobistego przeświadczenia. Do tego powinniśmy usilnie dążyć, jeśli nie chcemy, by nasz katolicyzm za dwa, trzy pokolenia zastygł w folklorystycznej enklawie. Wobec tego wszędzie, a zwłaszcza w środowiskach studenckich – cały nasz wysiłek wychowawczy powinien iść w kierunku, aby młodzi myśleli. Niech myślą nawet błędnie, aby tylko myśleli autentycznie. Cała nasza pomoc winna iść w kierunku pogłębienia: *duc in altum*. Nie podzielałam dzisiejszego lęku w obliczu współczesnego fermentu i kryzysu myślowego w chrześcijaństwie. Nie należy bać się krytycyzmu, dążeń postępowych, rewolucyjnych, nawet herezji. Człowiek musi mieć prawo do błędu, a zresztą: czyż błąd jest zawsze tam, gdzie go upatrujemy? Jesteśmy przesyćeni wszelkiego rodzaju frazesami. Wspaniałym «otwarcie okien» w Kościele był ostatni sobór i jego dekrety. Chrześcijanin posiada niezmienny skarb Ewangelii – ale Kościół nie daje mu gotowych rozwiązań; każdy osobiście musi mieć swobodę ich szukania, sam musi się trudzić, by je znaleźć i w teorii, i w praktyce. Kościół posoborowy mu w tym pomaga: wiedzie na głębie, strzeże przed ułudami, jest stróżem autentyzmu – i humanizmu, a wrogiem ideologii i odgórnych dyrektyw. Jeżeli nawet praktyka jest jeszcze w wielu wypadkach inna, to w każdym razie taka wydaje się myśl przewodnia soborowej konstytucji²³.

W przytoczonych fragmentach ujawnia się przede wszystkim pozytywna wizja chrześcijaństwa posoborowego – tak jak rozumiał je Swieżawski. Widoczne są jednak także wątki krytyczne w stosunku do dominującej w Polsce religijności typu ludowego i narodowego, upolitycznionej i nastawionej na walkę. Współbrzmia one z promowaną przez Swieżawskiego koncepcją oparcia kultury narodowej na tradycji Jagiellonów przeciwstawionej tradycji Piastów²⁴.

²³ S. Swieżawski, *Chrześcijanin dzisiejszych czasów według „Gaudium et spes”*, w: tenże, *Człowiek i tajemnica*, s. 128n., 135.

²⁴ W jednym z wywiadów Swieżawski mówił: „Cały Kościół w epoce nowożytnej był nastawiony na utrzymanie sukcesu politycznego, a z drugiej strony na walkę. Nie zdajemy sobie sprawy, do jakiego stopnia jesteśmy wychowani pod wpływem kontrreformacji! Właściwie całe nasze wychowa-

Nic więc dziwnego, że tak zdecydowanie wyrażane poglądy spotykały się z oporem przynajmniej niektórych hierarchów. W trakcie Soboru ksiądz prymas Stefan Wyszyński bardzo wspierał jedyne go świeckiego audytora z za żelaznej kurtyny, ale później zachowywał wobec niego dystans²⁵. Być może wynikało to stąd, że Swieżawski w otwarty i zdecydowany sposób podkreślał w swoich wykładach i publikacjach potrzebę gruntownych zmian w polskim Kościele. Zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że władze komunistyczne mogą wykorzystać niektóre zmiany do własnych celów, ale uważał, że trudne okoliczności zewnętrzne nie mogą usprawiedliwić opóźnień najważniejszych reform soborowych. Kardynał Wyszyński nie był im przeciwny, ale uważał, że zbyt gwałtowne wprowadzenie niektórych z nich zostanie wykorzystane przez władze komunistyczne do rozbicia Kościoła. Sądził zapewne, że sytuacja religii w komunizmie jest wyjątkowa i z niczym nieporównywalna: najpierw trzeba przetrwać, a później można się reformować²⁶.

Opinia, że Kościół, aby przetrwać w trudnych czasach, musi nastawić się na walkę (także na polu politycznym) z dominującymi siłami współczesności: komunizmem i liberalizmem, wcale nie ograniczała się do kręgów kościelnych. Nawet niektórzy ateści (lub agnostycy) odrzucili proponowaną przez Swieżawskiego wizję chrześcijaństwa i interpretację Soboru. Znany z samodzielnych i dosadnie wyrażanych poglądów prawniczych filozof Bogusław Wolniewicz rozróżnia dwie opozycyjne interpretacje nauk Soboru Watykańskiego II: lewoskrętną, współbrzmiającą „z ideologią lewackiego «humanizmu»”²⁷ i prawoskrętną. Powołuje się na radiową wypowiedź Swieżawskiego, który miał stwierdzić, że nauki soborowe streszczają się w trzech słowach: „otwarcie, ekumenizm, dialog” i komentuje tę interpretację jako pobożne życzenia kierujące się logiką rozkładu. Zdaniem Wolniewicza, z perspektywy strony czy stron, które owe hasła miały zjednywać, otwarci i dialogujący chrześci-

nie chrześcijańskie jest kontrreformacyjne – to jest ciągła walka. Dlatego uważam, że Polska powinna nawiązywać o wiele bardziej do Polski Jagiellonów. Nie tylko dlatego, że była to jedyna w swoim rodzaju, wspaniała koncepcja federacyjna, ale dlatego, że to było chrześcijaństwo nie nacechowane jeszcze duchowością walk religijnych. Natomiast my ciągle żyjemy duchem walki i przemocy, co bardzo zacieśnia nasz katolicyzm. Musimy się z tego wyzwolić” (*Kościół wspólnotowy, służebny, otwarty* (zapis rozmowy Tomasza Królaka ze Stefanem Swieżawskim), w: t e n i e, *Dobro i tajemnica*, s. 86).

²⁵ O ochłodzeniu swoich stosunków z prymasem Wyszyńskim i możliwych tego przyczynach Swieżawski wypowiada się między innymi w rozmowie z Anną Karoń-Ostrowską i Józefem Majewskim (zob. *Określenie tożsamości Kościoła*, w: *Dzieci Soboru zadają pytania*, red. Z. Nosowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 15-30)

²⁶ Relacje między Stefanem Swieżawskim a prymasem Stefanem Wyszyńskim trafnie przedstawia Marek Rembierz w przywoływanym już artykule *Filozofia i eklezjologia. Dziedzictwo II Soboru Watykańskiego w interpretacji Stefana Swieżawskiego*.

²⁷ T. S o m m e r, *Wolniewicz. Zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, 3S Media, Warszawa 2011, s. 167.

anie wyglądają tak oto: „Głoszą «otwartość», czyli są zagubieni; deklarują «ekumenizm», czyli chwytają się brzytwy; dążą do dialogu, czyli są w strachu [...]. W ujęciu «prawoskrętnym» nauki soboru brzmią całkiem inaczej niż hasła Swieżawskiego: nie «otwarcie» na przeciwnika, tylko odpór jemu dany; nie synkretyczny «ekumenizm» bratający się z każdym [...], tylko uporczywa ewangelizacja, świadoma wyższości własnych nauk; i nie «dialog», próbujący potokami słów zasypać dzielące ludzi przepaście, «zagaądać je», tylko wiara w siebie i słusność swojej sprawy»²⁸.

Z perspektywy tej wypowiedzi najlepiej widać różnicę między politycznie zaangażowanym „chrześcijaństwem walki” – pojętym jako główny wróg ideologii lewicowych – a „chrześcijaństwem świadectwa”. Być może zarzut niepewności własnych zasad skierowany wobec „chrześcijaństwa świadectwa” nie jest całkiem bezpodstawny (choć chodzi tu raczej o niepewność i n t e r p r e t a c j i zasad, uznawanych za nienaruszalne), ale za to tego typu chrześcijaństwo jest pewne istotnych dla siebie praktyk. Na pierwszym miejscu stawia się zawsze miłość każdego bliźniego, która wyraża się między innymi w próbie życzliwego zrozumienia jego często powikłanej drogi życiowej i zrodzonych przez nią przekonań. Nie chodzi jednak o relatywistyczne akceptowanie poglądów sprzecznych z własnymi, ale o umiejętność ich wysłuchania i zrozumienia. Miłość wiąże się z otwartością na drugiego człowieka i musi także przenikać wszelkie dążenie do sprawiedliwości.

Awersja Swieżawskiego do „chrześcijaństwa walki” miała zapewne najbardziej stabilne oparcie w typie jego umysłowości, ale znajdowała też potwierdzenie w prowadzonych przez niego badaniach historycznych, które między innymi odsłaniały bezmiar zła, jakie upolityczniona religia wyrządziła poszczególnym ludziom. Jako historyk filozofii Swieżawski starał się życzliwie wsłuchiwać w argumenty osób, które w powszechnej opinii uchodziły za przeciwników Kościoła, i dochodził do zaskakujących wniosków – że często te właśnie osoby lepiej wyrażały poglądy chrześcijańskie niż ci biskupi, kardynałowie i papieże, którzy z powodów politycznych lub z racji osobistych urazów dążyli do ich potępienia. Tak było choćby z Janem Husem, spalonym na stosie podczas Soboru w Konstancji w roku 1415 za głoszenie rzekomych poglądów heretyckich. W roku 1986 Swieżawski zasugerował potrzebę rewizji procesu Husa i rozważenie jego beatyfikacji. Co więcej, uznał go za prekursora najważniejszych reform Soboru Watykańskiego II. Pisał: „W stopniu, w jakim dane mi było zapoznać się ze «sprawą Jana Husa» – i w jakim znana mi jest katolicka nauka wiary – mam głębokie przekonanie, że wielki reformator czeski herezji nie głosił. Nawet jeżeli niektóre jego poglądy przybierały postać zbyt radykalną i mogłyby być uznane z teologicznego punktu widzenia za błędne,

²⁸ Tamże.

to przecież u największych teologów znajdują się również luźne tezy niezgodne z katolickimi dogmatami [...]. Nieporównanie ważniejszy jest aspekt pozytywny całej «sprawy Husa». Przecież jego tezy dotyczące Kościoła, za które poniósł okrutną śmierć, pokrywają się z głównymi wytycznymi eklezjologii ogłoszonej przez II Sobór Watykański. Przecież to *Vaticanum secundum* głosi ideę Kościoła jako ludu Bożego, prymatu służby i świętości, promocji świeckich, komunii św. częstej i pod dwiema postaciami dla wszystkich – oraz uprzywilejowanego stanowiska ubogich i ubóstwa. Wydaje się więc wymogiem sprawiedliwości, aby Ojciec św. zechciał wszcząć rewizję procesu potępiającego Husa na Soborze w Konstancji – i oczyścić tę wielką, męczeńską postać z zarzutów ją obciążających²⁹.

W tym stosunku do Husa (ale także do Lutra i Savonaroli) ujawnia się głęboko etyczna podstawa poglądów i działań Swieżawskiego, które pozbawione były kalkulacji politycznej i cechowały się tego rodzaju bezkompromisowością, która przysparza zarówno gorących zwolenników, jak i wrogów. Do pewnego stopnia jego obrona św. Tomasza przed zarzutami skierowanymi pod adresem tomizmu miała także charakter etyczny, choć w tym przypadku towarzyszyło jej głębokie przekonanie o przełomowej roli egzystencjalnej koncepcji bytu. To przekonanie współgrało z kolei z czymś, co – używając określenia Williama Jamesa – można by nazwać „wołą wiary”. Swieżawski nie miał mentalności sceptyka, a jego krytycyzm i warsztat naukowy – znakomitej próby – były raczej wyuczone. Bardziej naturalna dla niego była wiara w prawdziwość czegoś, która, wyrażona z charakterystyczną pasją, porywała jego słuchaczy i czytelników.

RZĄDZIĆ I WALCZYĆ CZY SŁUŻYĆ I ŚWIADCZYĆ?

Bezpośredni wkład Swieżawskiego w prace soborowe dotyczył zagadnienia relacji filozofii do teologii i religii. Z perspektywy dzisiejszego stanu chrześcijaństwa w świecie Zachodu, coraz bardziej narażonego na spór z ateizmem, przedstawiającym się jako najbardziej racjonalna wizja świata, domaganie się na Soborze powiązania rozumu z wiarą i dowartościowania refleksji filozoficznej w formacji religijnej okazało się prorocze. Chrześcijanin

²⁹ S. Swieżawski, *Jan Hus heretyk czy prekursor Vaticanum II?*, w: tenże, *Istnienie i tajemnica*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1993, s. 243. Artykuł ten został pierwotnie opublikowany w roku 1986 w „Tygodniku Powszechnym”. Zob. też: C. Głombik, *Jan Hus w perspektywie polskiego myślenia ekumenicznego*, w: tenże, *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1996, s. 9-39. W roku 1999 na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie odbyło się (w ramach obchodów jubileuszu roku 2000) międzynarodowe sympozjum poświęcone Janowi Husowi.

powinien być przede wszystkim świadkiem i swoją postawą pociągać innych, ale nie może przecież zamknąć swojego rozumu na pytania i wątpliwości, jakie w stosunku do różnych doktryn religijnych niesie współczesna wiedza. Musi więc filozofować. Obecnie utrzymanie, a nawet zwiększenie roli filozofii w nauczaniu teologicznym jest dla władz kościelnych rzeczą oczywistą, ale w trakcie Soboru niewielu dostrzegało taką potrzebę.

Chociaż Swieżawski przeciwstawiał się kościelnej filozofii „z nakazu”, która zawsze musi stać się ideologią, i podkreślał konieczność dopuszczenia pluralizmu w dziedzinie filozofii uprawianej pod skrzydłami Kościoła, to domagał się uznania szczególnej roli św. Tomasza z Akwinu w tradycji chrześcijańskiej. Jego strategia polegająca na wyraźnym odróżnieniu zideologizowanego tomizmu od autentycznej nauki św. Tomasza oraz ciągle podkreślanie, że Sobór był antytomistyczny, ale nie antytomaszowy, okazały się nadzwyczaj skuteczne. Posoborowe dokumenty, zwłaszcza te ogłoszone przez Jana Pawła II, akceptują to rozróżnienie (choć niekonieczne wyartykułowane w takich samych słowach) i przyznają Doktorowi Anielskiemu miejsce wyróżnione.

Książka *Filozofia w dobie Soboru* zrobiła bardzo pozytywne wrażenie zarówno na Gilsonie, jak i na Maritainie, którzy wcześniej nie do końca umieli określić swoje stanowisko wobec konserwatywnych kolegów tomistów i reformatorskiego Soboru. Warto przytoczyć fragment z listu Gilsona: „Chyba jakiś cud sprawił, że powstała ta książka, której autorzy są kompetentni we wszystkich dziedzinach, o których mówią [...]. Przeczytałem tę książkę z ogromnym zainteresowaniem i [...] pragnę Wam powiedzieć, że całkowicie zgadzam się z Waszą ogólną postawą, jak również z Waszymi wnioskami szczegółowymi [...]. Zapewne nie wyobrażaliście sobie, że to od Was dopiero dowiem się wszystkiego o problemie Tomasz – Sobór. Nie wiedziałem o niczym. Dzięki wam powstało we mnie nawet przypuszczenie, że i ja, nieświadomie, dostarczyłem wodę młyn «konserwatystom». Otóż czasopismo «Seminarium» zwróciło się do mnie z prośbą o zgodę na opublikowanie moich odczytów, jakie wygłosiłem we Włoszech na temat tomizmu i jego obecnego położenia. Wysłałem je. Poproszono mnie wówczas o sprecyzowanie moich poglądów na temat ojca Teilharda de Chardin – napisałem więc i wysłałem im czwartą część. Będę zapewne uznany za integrystę. Pokazujecie obaj w doskonały sposób, że sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. To, co mówi Swieżawski na temat «bycia tomistą» wydaje mi się doskonale [...]. Podpisałbym się zresztą chętnie pod całą książką, ale wcale nie jestem pewien, czy miałbym odwagę obydwu Autorów, ich przenikliwość i jasność umysłu, aby ją napisać”³⁰.

³⁰ E. Gilson, List do Stefana Swieżawskiego (Vermenton, 14 VIII 1965), w: Kalinowski, Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, s. 163n.

Komplementy te nie są wcale kurtuazyjnymi ozdobnikami³¹. Swieżawski, który uważał Gilsona za swojego mistrza, wykorzystał rozróżnienia, które zostały opracowane do obrony tomizmu egzystencjalnego między innymi w ramach działającego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim konwersatorium metafizycznego (konwersatorium tym kierował Jerzy Kalinowski). Gilson nie zajmował się metodologią filozofii, a to właśnie ona – oryginalnie rozwinięta na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – okazała się kluczem do usytuowania nowej postaci tomizmu względem innych filozofii i nurtów w Kościele. Można więc powiedzieć, że Swieżawski nie tylko przyczynił się do uchronienia św. Tomasza przed zarzutami skierowanymi pod adresem tradycyjnych tomistów, ale także wyposażył tomistów egzystencjalnych w odpowiednie narzędzia konceptualne do wyeksponowania znaczenia ich filozofii dla Kościoła.

To, co z perspektywy Gilsona i Maritaina było pozytywne, z punktu widzenia tych, którzy do wszelkiego tomizmu (także w odmianie egzystencjalnej) odnosili się nieufnie, musiało stanowić okoliczność niekorzystną. Odróżnienie rzekomo autentycznej nauki św. Tomasza od zdegenerowanych tomizmów oraz powiązanie szczególnego typu konserwatyzmu w dziedzinie filozofii ze zgodą na głęboką reformę Kościoła przedłużało bowiem wpływy filozofii, która dawno już powinna ustąpić pola nowszym kierunkom. Co więcej, dostarczało też tradycyjnym tomistom sposobności na przeczekanie trudnych chwil i późniejsze odnowienie swoich wpływów. Przeciwnicy powrotu tomizmu do teologii chrześcijańskiej nie byli także usatysfakcjonowani encykliką *Fides et ratio*. O ile mogliby jeszcze zgodzić się na obronę filozofii bytu, to wskazywanie metafizyki św. Tomasza jako wzorcowej (w jakimkolwiek sensie) traktowali jako sugestię sprzeczną z wolnością poszukiwań filozoficznych³². Obawiali się też zapewne że teza ta spowoduje ponowne uprzywilejowanie tomizmu w nauczaniu chrześcijańskim. Upływ czasu pokazał, że obawy te nie

³¹ Podobnie entuzjastycznie odnosi się do tej książki Maritain, który brał udział w pracach Soboru. Broni on jednak prawa Magisterium Kościoła do wskazywania właściwej filozofii, choć zgadza się ze Swieżawskim i Kalinowskim, że nie może mieć to charakteru nakazu. Por. J. M a r i t a i n, List do Stefana Swieżawskiego i Jerzego Kalinowskiego, w: Kalinowski, Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, s. 169, 173n.

³² Karol Tarnowski wyrażał następującą opinię: „Nie zostało w encyklice powiedziane dość jasno, że filozofia św. Tomasza jest wielką propozycją filozoficzną, ale tylko jedną z wielu. Zamiast tego odnosi się wrażenie powrotu do pewnego rodzaju nakazowości. Nie zostało to powiedziane expressis verbis, ale takie wrażenie pozostaje po lekturze. Można powiedzieć, że się odwartościowuje inne metafizyki, na rzecz św. Tomasza. W filozofii, także w metafizyce, jest wiele dróg i wiele rozwiązań. To jest fakt, który nie niesie ze sobą niczego złego, wręcz przeciwnie. W encyklice tego się jakby nie dostrzega, filozofia współczesna jest oceniona bardzo negatywnie, uważam, że zbyt negatywnie. Moim zdaniem to raczej utrudnia niż ułatwia dialog z kulturą współczesną”. *Odcięci od źródeł. Rozmowa o encyklice „Fides et ratio”*, s.16.

były płonne. Wielu tomistów egzystencjalnych przeszło z biegiem czasu na zdecydowanie konserwatywne pozycje w sprawach kościelnych³³.

Złożone i niewpisujące się w tradycyjne podziały stanowisko Swieżawskiego – zwolennika św. Tomasza, ale zarazem krytyka tomizmów i radykalnego orędownika reform Kościoła – sprawiało, że zdecydowanie antytomistyczni polscy filozofowie chrześcijańscy, tacy jak Józef Tischner, Michał Heller czy Józef Życiński, mieli trudności z wyrobieniem sobie opinii o roli, jaką w polskim i powszechnym Kościele odgrywał jedyny polski świecki audytor soborowy. Podziw dla jego odwagi w domaganiu się reform Kościoła mieszał się z krytyczną postawą wobec preferowanej przezeń filozofii św. Tomasza. Podobnie ambiwalentne uczucia wzbudzał Swieżawski wśród niektórych hierarchów. Cenili oni jego ogromną wiedzę, podziwiali odwagę i samodzielność myślenia, ale trudno było im słuchać tego, że zgodnie z naukami Soboru nie masę, lecz święci stanowią o sile Kościoła, że rolą biskupów jest służyć i świadczyć, a nie rządzić i walczyć, że Kościół ma być ubogi i zrezygnować z ambicji politycznych, że kler nie może wywyższać się nad świeckich, ale winien podzielić się z nimi odpowiedzialnością za głoszenie Słowa Bożego, że należy zrehabilitować nie tylko Galileusza, ale również wielu innych rzekomych heretyków i w duchu ewangelicznej pokory przyznać się do błędów, że chrześcijaństwo nie jest narodowe, ale uniwersalne, że nie warto podtrzymywać ludowej, niepogłębionej religijności, że należy wejść w dialog nie tylko z przedstawicielami innych religii, ale także z ateistami – bo i od nich można się wiele nauczyć, że rolę papieża w Kościele należy rozumieć w duchu umiarkowanego koncyliaryzmu.

Na początku lat dziewięćdziesiątych prowadziłem spotkanie ze Stefanem Swieżawskim w wypełnionej po brzegi starej auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przed tym spotkaniem w rozmowie ze mną jeden z wpływowych księży wyraził w pozornie żartobliwej formie życzenie: „Niech lepiej nie mówi o Kościele”. Ta obawa o społeczny oddźwięk radykalnie wyrażanych poglądów zbyt samodzielnie myślącego profesora nie była wcale odosobniona wśród konserwatywnego kleru. Być może unosił się nad nią (i do pewnego stopnia ją usprawiedliwiał) cień nieufności, z jaką po Soborze odnosił się do Swieżaw-

³³ Tak właśnie stało się z lubelskimi kontynuatorami myśli Mieczysława Krąpca OP. Trudno pozbyć się wrażenia, że w tej grupie – kształtującej obraz całego lubelskiego tomizmu egzystencjalnego – teza o centralnym znaczeniu kontemplacji (teorii) oraz egzystencjalnej koncepcji bytu nabrała z biegiem czasu charakteru retorycznego ornamentu, który wprawdzie często jest przywoływany, ale w istocie luźno wiąże się z zasadniczo praktycznym i instrumentalnym wykorzystaniem koncepcji św. Tomasza w sporach o charakterze społecznym i politycznym. Wyeksponowano praktyczny i systemowy charakter myśli św. Tomasza, a jego filozofię zaczęto traktować tak, jakby niemal w całości była prawdziwa. Swieżawski, który w późnym okresie swego życia miał jeszcze okazję obserwować te zmiany, nie był w stanie ich zaakceptować. Szczególnie raziło go forsowanie nazwy „szkoła lubelska”, „lubelska szkoła filozofii klasycznej” lub „lubelska szkoła filozofii chrześcijańskiej”.

skiego kardynał Stefan Wyszyński. Ale była w tym także jakaś dezaprobata dla otwartego wyrażania kontrowersyjnych (z kościelnego punktu widzenia) poglądów. Swieżawski może być wzorem osoby, która tę niebezpieczną, pozornie służebną wobec Kościoła postawę, skutecznie przełamywała.

Anna GŁĄB

„NOWA ŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA”
Sobór Watykański II oraz idea Kościoła otwartego
w tekstach głównych przedstawicieli środowiska
„Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”

Środowisko „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” miało świadomość, że celem Soboru jest „wlanie” w świat nowego ducha. Spełniając te nadzieje, Kościół miał się stać mniej rzymski, a bardziej katolicki, powszechny, uniwersalny. Miał otworzyć się na inne odłamy chrześcijaństwa, a także na ludzi zupełnie inaczej myślących. Jego celem nie miało być „tropienie błędów czy podkreślanie różnic”. „Odkrytą na nowo tożsamość i misję Kościoła katolickiego” określać miały „otwartość, służebność, wspólnotowość”.

Sobór Watykański II postrzegany był przez środowisko „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” raczej jako wstęp, nie zaś zamknięcie fazy, którą papież Jan XXIII nazywał „*accomodata renovatio*” – w języku polskim określenie to tłumaczone bywa jako „dostosowana odnowa” lub „adaptacja i odnowa przez adaptację, [czy] szerzej: odnowa Kościoła przez jego adaptację do dzisiejszych czasów”¹. Punktem wyjścia i przyczyną zwołania Soboru – pisał Jerzy Turowicz – była świadomość kryzysu: „stwierdzenie malejącej skuteczności misji Kościoła w warunkach współczesnych, pogłębianie się «rozwołu» między Kościołem i światem. Konflikt między nauką i postępem technicznym a wiarą religijną, konflikt między praktyką społeczeństw współczesnych w dziedzinie obyczajów a etyką głoszoną przez Kościół, szerzenie się indyferentyzmu, materializmu i ateizmu”². Zmiany zachodzące w świecie były bowiem, są i będą czymś nieuniknionym i nieodwracalnym, są „rezultatem postępu, który płynie z natury człowieka, postępu, którego nie da się zahamować i przeciw któremu protestowanie byłoby czynnością pozbawioną sensu”³ – podkreślał. Zmiany te dokonują się u podstaw cywilizacji i mają wpływ na warunki, w jakich Kościół wykonuje swoją misję, to zaś powoduje konieczność rewizji obecnych form jego obecności w tej nowej cywilizacji. Turowicz pisał, że cechą charakterystyczną nowej epoki jest przede wszystkim to, że coraz więcej ludzi obywa się w życiu bez Boga, wcale nie odchodząc przy tym na pozycje ateistyczne.

¹ J. Turowicz, *W godzinie Soboru*, „Znak” 14(1962) nr 10(100), s. 1429.

² Tenże, *Wstępny bilans Soboru*, w: tenże, *Kościół nie jest łodzią podwodną. Wybór publicystyki z lat 1964-1987*, wybór i red. J. Hennelowa, Znak, Kraków 1990, s. 13.

³ Tenże, *W godzinie Soboru*, s. 1434.

Religia jest dla nich po prostu sprawą obojętną – w wychowaniu i moralności mogą się bez niej obejść. Taki jest świat laicki i w tym właśnie laickim świecie następuje odrodzenie Kościoła.

Jaką drogę spełniania swojej misji w świecie powinien zatem obrać Kościół? W przededniu obrad Turowicz uważał, że Sobór będzie szukał drogi pośredniej między postawą progresizmu a postawą integryzmu, które są stanowiskami skrajnymi, graniczącymi z herezją. Progresizm grzeszy przede wszystkim naturalizmem; w twarzy Kościoła dostrzega oblicze wyłącznie ludzkie, nie zauważając sfery nadprzyrodzonej, boskiej. Domaga się od Kościoła natychmiastowej skuteczności, jest defetystyczny i minimalistyczny, zdecydowany zrezygnować z instytucji stworzonych przez Kościół, pragnąc, by był on obecny w świecie w sposób „czysty”. Integryzm tymczasem „grzeszy niezrozumieniem i nieuznawaniem potrzeb chwili”⁴; a niezmienność dotyczącą dogmatów, Objawienia i sukcesji apostoelskiej rozciąga na cały dorobek Kościoła w dziedzinie myśli i instytucji. Co więcej, jest wrogiem wszelkich nowości; żąda, by to świat adaptował się do Kościoła, przyjmuje postawę defensywną, zapomina o zasadzie *dubius libertas*, nie odróżnia błędu od prawa do błędu, nie uznaje prawa do poszukiwania⁵. Turowicz był zdania, że decyzje Soboru będą zwycięstwem postawy otwartej, czyli takiej, która łączy szacunek do tego, co w Kościele absolutnie niezmiennie, z gotowością do adaptacji i do rezygnacji z tego wszystkiego, co jest balastem i przeszkodą na drodze realizacji jego misji.

Postawa otwarta to optymistyczna świadomość, że w nowym świecie i w nowej cywilizacji jest miejsce na obecność Kościoła, choć formy tej obecności będą być może odmienne od dotychczasowych. To obiektywna ocena tej nowej, tworzącej się cywilizacji, odróżnianie tego, co jest w niej złe, od tego, co dobre, to rozumienie historycznych konieczności nowego świata. To wreszcie świadomość, że wobec tego nowego świata Kościół nie może zamykać się w getcie, nie może nastawiać się „na przeczekanie”, ale musi wyjść mu naprzeciw, przeprowadzając wszelkie konieczne adaptacje, które nie naruszają jego istoty, lecz ułatwią pełnienie powierzonej mu misji⁶.

W artykule *W godzinie Soboru*, który ukazał się w październiku 1962 roku, Turowicz zauważa też, że już w przededniu tego wydarzenia często pojawia się pytanie, czy Sobór będzie należał do udanych, i dodaje, że można z przekonaniem mówić, że się udał, że przyniósł sukces, zanim jeszcze się rozpoczął. Wielkim sukcesem jest przede wszystkim już samo zwołanie Soboru, otwarcie dyskusji jeszcze przed jego obradami, dopuszczenie do głosu różnych stanowisk, co ujawnia tendencje reformatorskie tkwiące w samym Kościele. Zda-

⁴ Tamże, s. 1439.

⁵ Por. tamże, s. 1440.

⁶ Por. tamże, s. 1441n.

niem Turowicza ten nurt odnowy nie osłabnie nawet po zakończeniu obrad: „Jego słuszność i niezbędność będzie się stawać coraz bardziej oczywista [...], bo stanie się jasne, że tylko taka postawa potrafi nawiązać dialog z tworzącym się nowym światem, zapewnić obecność Kościoła w samym sercu rosnącej cywilizacji”⁷.

Jerzy Turowicz uważał, że dzieło Soboru powinno być znane każdemu katolikowi, że Sobór nie jest tylko „sprawą Watykanu, episkopatów, kurii”⁸, ale dotyczy bezpośrednio każdego chrześcijanina. Dlatego w „Tygodniku Powszechnym”, podobnie jak w „Znaku”, bliźniaczym periodyku kierowanym wówczas przez Hannę Malewską, zamieszczano obszernie relacje z obrad Soboru i publikowano ogłoszone przez niego dokumenty; co więcej, dyskutowano na temat zadań i przyszłego kształtu tego wydarzenia jeszcze przed jego rozpoczęciem, a następnie z wielkim zaangażowaniem komentowano je po jego zakończeniu. Na łamach obu pism pojawiały się analizy, reportaże, komentarze, polemiki, streszczenia ważnych ksiązek oraz teksty autorstwa Ojców soborowych. Można powiedzieć, że „Tygodnik Powszechny” oraz „Znak” były w epoce PRL-u najważniejszym źródłem wiedzy na temat Soboru. Warto zauważyć, że były to w owych czasach właściwie jedyne niezależne czasopisma ukazujące się w Polsce w obiegu oficjalnym, a jednak mimo swojej niezależności nie podejmowały bardzo istotnego wówczas problemu stosunku Soboru do komunizmu. Braku obecności tego tematu na łamach „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” nie można dziś – z perspektywy półwiecza – interpretować w kategoriach zaniechania⁹. Należy pamiętać o trudnościach wydawców obu periodyków, którzy musieli się zmagać z procedurą cenzury, konsekwentnie eliminującej wszelkie krytyczne nawiązania do panującej wówczas ideologii. Próby „przemycenia” tego rodzaju komentarzy wiązałyby się z poważnymi konsekwencjami dla pisma, które odważyłoby się na ich zamieszczenie – jego działalność mogłaby zostać zawieszona bądź po prostu mogłoby ono ulec likwidacji, jak było w przypadku licznych periodyków w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Pamięć o tych okolicznościach historycznych sprawia, że oceny postaw środowiska „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego” w okresie Soboru muszą być wyważone. Zrozumiałe jest, że wobec ówczesnych uwarunkowań skupiło się ono przede wszystkim na kwestiach dotyczących bezpośrednio Kościoła, a pośrednio i sytuacji społecznej – trudno by oczekiwać heroizmu od publicystów w sytuacji, gdy na potępienie komunizmu nie zdobyli się nawet obecni na Soborze duchowni.

⁷ Tamże, s. 1445.

⁸ Tamże, s. 1429.

⁹ Bardzo dziękuję recenzentowi tekstu oraz redakcji „Ethosu” za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię.

Jednocześnie, czerpiąc z nowej wizji Kościoła, ujawniającej się w czasie obrad, środowiska obu periodyków kształtowały własne jego rozumienie. Ich dzisiejsi krytycy określają je terminem „Kościół otwarty” w pejoratywnym – a jednocześnie fałszywym – rozumieniu tego słowa. Również jednak ci, którzy uważają się dziś za przedstawicieli Kościoła otwartego, często nadużywają tego określenia. Dlatego warto powrócić do czystego, właściwego jego rozumienia – w świetle tekstów choćby samego Jerzego Turowicza termin „Kościół otwarty” ma bowiem sens czysto ewangeliczny i wywodzi się ze źródeł, którymi są właśnie dokumenty Soboru Watykańskiego II.

W niniejszych rozważaniach przedstawię najważniejsze wątki, reakcje i dyskusje, które pojawiły się na łamach miesięcznika „Znak” i „Tygodnika Powszechnego” w odniesieniu do wydarzeń Soboru Watykańskiego II. Wezmę pod uwagę przede wszystkim uniwersalność tych wypowiedzi, a także ich aktualność w dzisiejszej sytuacji Kościoła i świata.

NADZIEJE I OCZEKIWANIA

Środowisko „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” miało świadomość, że celem Soboru jest „wlanie” w świat nowego ducha, danie chrześcijaństwu „nowych Zielonych Świąt”¹⁰. Spełniając te nadzieje, Kościół miał się stać mniej rzymski, a bardziej katolicki, powszechny, uniwersalny. Miał otworzyć się na inne odłamy chrześcijaństwa, a także na ludzi zupełnie inaczej myślących, którym daleko do chrześcijańskiej wizji człowieka. Jego celem nie miało być „tropienie błędów czy podkreślanie różnic”¹¹. „Odkrytą na nowo tożsamość i misję Kościoła katolickiego” określać miały „otwartość, służebność, wspólnotowość”¹².

Czerwcowy numer „Znaku” z roku 1962, czyli tom, który ukazał się cztery miesiące przed rozpoczęciem prac Soboru, poświęcony był właśnie przeszłości, a właściwie potencjalnym konsekwencjom jego obrad. Ks. Andrzej Bardecki oczekiwał, że Sobór będzie przede wszystkim reformacyjny – że jego celem będzie przystosowana odnowa, czyli odnowa Kościoła uwzględniająca „potrzeby, problemy i specyfikę współczesnego świata i człowieka”¹³. Reformy wpłyną – przewidywał – na dowartościowanie urzędu przede wszystkim biskupów, ale także proboszczów. Efektem tego okaże się decentralizacja i kolegialność władzy w Kościele, co przygotuje możliwość zjednoczenia wszyst-

¹⁰ A. G ł ą b, *Ostryga i taska. Rzecz o Hannie Malewskiej*, Znak, Kraków 2009, s. 248.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Ks. A. B a r d e c k i, *Kościół – po II Soborze Watykańskim*, „Znak” 14(1962) nr 6(96), s. 790.

kich religii – oceniał. Odwołując się do słów kardynała Domenica Tardiniego, ksiądz Bardecki twierdził, że wzrost znaczenia biskupów nastąpi dzięki temu, że zostaną oni realnie dopuszczeni do współudziału we władzy. Wyprzedzając pytania czytelników, którzy mogliby czuć się zaniepokojeni perspektywą zagrożenia jedności Kościoła w wyniku jego decentralizacji, ksiądz Bardecki tłumaczył, że autorytet papieżstwa jest tak silny, że obawa przed chaosem federacji jest nieuzasadniona¹⁴. „Jedność Kościoła jest konieczna, ale nie może ona skostnieć w uniformizmie, lecz musi zakwitnąć w różnorodności obrzędów, języków i zwyczajów, w różnorodności sposobów myślenia, działania i modlitwy”¹⁵ – podkreślał. Dopiero wtedy możliwe okaże się ujawnienie ducha chrześcijańskiego uniwersalizmu. Reforma „centrali” katolicyzmu, jej „odfeudalizowanie”, będzie również polegała na tym – przewidywał ksiądz Bardecki – że możliwe staną się wizytacje papieskie kościołów partykularnych i że postępować zacznie proces internacjonalizacji Kurii Rzymskiej.

Po drugie, Jana XXIII rewolucja w Kościele dokona się na kanwie stosunków między katolikami a chrześcijanami niekatolikami (prawosławnymi i protestantami). Jan XXIII był pierwszym Papieżem, który przyznał, że współodpowiedzialni za rozbitcie chrześcijaństwa są również katolicy (głównie – jak uzupełnia ksiądz Bardecki, przywołując opinię kardynała Augustina Bei – w sensie odpowiedzialności moralnej, nie zaś dogmatycznej)¹⁶. Ekumenia dotyczy najpierw zjednoczenia chrześcijan, a później zjednoczenia chrześcijaństwa, dokonuje się „poprzez zjednoczenie w miłości do zjednoczenia w wierze”¹⁷, co oznacza, że najpierw należy pokonywać opory natury psychicznej, a nie doktrynalnej. Akcja ekumeniczna Kościoła po Soborze nie będzie się ograniczała tylko do chrześcijan niekatolików – prognozował ksiądz Bardecki. Obejmie ona wszystkich ludzi wyznających światopogląd spirytualistyczny (Żydów, mahometan, buddystów). Jej celem nie będzie zjednoczenie religijne, ale rozszerzanie i pogłębianie wzajemnych stosunków i współpracy głównie w dziedzinie charytatywnej, społecznej i kulturalnej. Pojęcie ekumenii rozciąga się zatem na dialog z niewierzącymi, wobec których – jak pisał Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* – katolicy powinni przyjąć postawę „pełną obiektywnej życzliwości”, „nie starając się obracać wszystkiego na własną korzyść”¹⁸.

Po trzecie, ksiądz Bardecki był zdania, że po Soborze nastąpi „dowartościowanie” laikatu. Olbrzymie zasługi na tym polu mieli trzej papieże: Pius XI (papież Akcji Katolickiej), Pius XII (podczas pontyfikatu którego, w roku 1951,

¹⁴ Por. tamże, s. 796.

¹⁵ Tamże, s. 797.

¹⁶ Por. tamże, s. 799.

¹⁷ Tamże, s. 800.

¹⁸ Cyt. za: B a r d e c k i, dz. cyt., s. 803.

odbył się pierwszy Światowy Kongres Laikatu) i Jan XXIII (który w ramach Soboru powołał Komisję Apostolstwa Świeckich)¹⁹. Zdaniem Bardeckiego „dowartościowanie” laikatu łączy w sobie dwie tendencje: ze strony kleru widoczne jest „zapotrzebowanie” na apostołstwo świeckich, a ze strony świeckich ujawnia się potrzeba zaangażowania w sprawy Kościoła, przy czym formą współodpowiedzialności za Kościół, tak istotną dla misji „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”, jest apostołstwo „nauczania” w Kościele przez katolików świeckich²⁰. Przywołując słowa Jana XXIII, na które powołali się również w swoim liście o zagadnieniu opinii publicznej w Kościele i roli laikatu biskupi holenderscy, ksiądz Bardecki podkreśla, że w Kościele jest miejsce na publiczne wyrażanie zdania także przez ludzi świeckich. Tę rolę powinni odgrywać przede wszystkim publicyści katoliccy, na których spoczywa obowiązek upowszechniania wiedzy teologicznej w sposób nie tylko komunikatywny i atrakcyjny, lecz także merytorycznie poprawny. Powinni też oni poruszać zagadnienia związane z nowymi problemami światopoglądowymi i pojawiającymi się nowymi sytuacjami życiowymi, powinni towarzyszyć człowiekowi w jego poszukiwaniach i niepokojach, a także starać się ukazywać możliwości zastosowania niezmiennych prawd Ewangelii do nieustannie zmieniających się okoliczności życiowych. „Ten rodzaj «szukającej» publicystyki, ponieważ wymaga z natury rzeczy większego marginesu wolności i prawa do ewentualnych pomyłek, jest dużo «odpowiedniejszy» dla świeckich katolików niż dla duchownych”²¹. Wskazując na przykłady, jakich dostarczają paryski „La Croix”, londyński „The Tablet” czy nowojorski „Commonweal”, ksiądz Bardecki zauważa, że periodyków tych nie można określić jako ściśle kościelnych, ale mają one charakter katolicki. Nie ograniczają się do tematyki światopoglądowo-religijnej, nie stanowią pasa transmisyjnego od hierarchii do wiernych, lecz podejmując tematykę kulturalną, społeczną i polityczną, tworzą „niejako nowe wartości”, co stanowi „poważne novum w Kościele”²². Kardynał Fernando Cento, przewodniczący Komisji Apostolstwa Świeckich, napisał: „Dotychczas świeccy czuli, że są w Kościele, obecnie czują, że wraz z duchowieństwem są Kościołem [...]. Ich działalność jest nie tylko pożyteczna, ale wprost niezbędna dla postępu Królestwa Bożego na ziemi”²³.

Po czwarte, kolejną cechą charakterystyczną katolicyzmu w okresie posoborowym miało być – zdaniem Bardeckiego – przyjęcie przez Kościół nowych form pracy duszpasterskiej. Jak pisał Jan XXIII w bulli proklamującej zwołanie Soboru: „Chodzi [...] o skontaktowanie współczesnego świata z wieczną

¹⁹ Por. tamże, s. 804.

²⁰ Por. tamże, s. 805.

²¹ Tamże, s. 806.

²² Tamże, s. 807.

²³ Cyt. za: B a r d e c k i, dz. cyt., s. 807.

energiją Ewangelii”²⁴. W sytuacji kryzysu (na który składają się zmierzch ery konstantyńskiej z dominującym w tym okresie sojuszem Kościoła z państwem, ogólnoswiatowa tendencja prowadząca do wykorzenia cywilizacyjnego oraz procesy laicyzacji życia) – twierdził ksiądz Bardecki – „postawa immobilizmu, a więc jakiegoś nihil innovetur, jest najgorszą postawą jaką można sobie wyobrazić”²⁵. Bardecki spodziewa się, że Sobór będzie miał również charakter duszpasterski – zostanie poświęcony ocenie dotychczasowych metod duszpasterskich i wypracowaniu nowych. Przewiduje, że po jego zakończeniu rozpocznie się na wielką skalę akcja „rekrutacji kapłańskiej” (franc. *recrutement sacerdotal*), której towarzyszyć będzie rozwój psychologii powołania kapłańskiego. Parafie nie będą miały charakteru wyłącznie terytorialnego, ale również personalny (rozwiną się duszpasterstwa środowiskowe, na przykład akademickie czy imigranckie, a wraz z nimi poradnictwo małżeńsko-rodzinne, telefoniczne czy parafie „na kółkach”).

W tym samym przedsoborowym tomie „Znaku” pojawiły się także streszczenia i recenzje wielu istotnych książek²⁶. Halina Bortnowska pisała o książce Hendrika Kraemera *The Christian Message in a Nonchristian World* [„Posłannictwo chrześcijańskie w niechrześcijańskim świecie”]²⁷, formułując konkretne postulaty związane ze zbliżającymi się pracami Soboru²⁸. Jej pierwszy postulat dotyczył konieczności posiadania przez duchownych wiedzy o „teraźniejszości wielkich religii”²⁹, co jest szczególnym wymogiem w przypadku duszpasterstwa inteligencji. Znajomość różnych typów doświadczenia religijnego jest niezbędna dla zrozumienia współcześnie praktykowanych religii, pozwala ona bowiem właściwie się do nich ustosunkować. Drugi postulat Bortnowskiej dotyczył postawy chrześcijan w samym dialogu, która powinna być krytyczna wobec tego, co w tradycji religijnej ludzkie, a zatem zmienne i niedoskonałe. W tym sensie Bortnowska pisze o „odwadze kwestionowania i zarazem gotowości do wyjścia naprzeciw potrzebom naszych czasów”³⁰. Potrzeba też jednak odwagi afirmacji: „Na czas udziału w dialogu nie możemy odkładać na bok tego, co jest samym sednem naszej religii: nie możemy prze-

²⁴ Cyt. za: B a r d e c k i, dz. cyt., s. 808.

²⁵ B a r d e c k i, dz. cyt., s. 809.

²⁶ Zamieszczono między innymi recenzje następujących książek: Hansa Künga *The Council and Reunion* (tłum. C. Hasting, Sheed and Ward, New York 1962), Roberta McAfee Browna *The Spirit of Protestantism* (Oxford University Press, New York 1961), Edwarda D. O’Connora, *Faith in the Synoptic Gospels*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1961). Zob. „Znak” 14(1962) nr 9(99), s. 1397-1407.

²⁷ Edinburgh House Press, Edinburgh 1938.

²⁸ Zob. H. B o r t n o w s k a, *W przededniu dialogu*, „Znak” 14(1962) nr 9(99), s. 1279-1303.

²⁹ Tamże, s. 1302.

³⁰ Tamże, s. 1303.

stać być przekonani, że Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem”³¹, co oznacza, że dialog musi być podparty świadectwem wiary. Inaczej nie będzie on przekonujący ani szczerzy – przeciwnie, bez świadectwa wiary pozbawimy świat tego, w co szczerze jako chrześcijanie wierzymy. Po trzecie, decydując się na udział w dialogu prowadzonym przez Sobór, nie można zapominać, że jego warunkiem jest „uporządkowanie własnego domu”³², bo tylko wtedy w pełny i konsekwentny sposób Kościół będzie mógł służyć światu.

KOŚCIÓŁ NAZARETU

Chociaż przedstawiciele środowiska „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego” zdawali sobie sprawę, że właściwy i adekwatny komentarz do wydarzeń Soboru będzie dziełem historii, na bieżąco starali się informować czytelników o wszystkim, co dzieje się w Rzymie. Tekstem tego rodzaju był artykuł Haliny Bortnowskiej *Słuchając wieści z Rzymu*³³, w którym autorka podkreślała, że chociaż prace Soboru przebiegają na wielu poziomach, czego odzwierciedleniem jest wielość powołanych komisji, w istocie dotyczą „jednego Problemu”³⁴, a mianowicie odnowy Kościoła jako warunku zjednoczenia chrześcijaństwa. W celu odnowy jednak nie wystarczą tylko reformy duszpastersko-organizacyjne. Musi ona nastąpić przede wszystkim w teologii³⁵. „Sobór ma cele duszpasterskie, ale dlatego właśnie musi być Soborem teologicznym”³⁶ – pisała Bortnowska. Pytania teologiczne mają zaś swoje źródło w rzeczywistości ludzkiej, więc dobrze się stało – podkreślała – że obrady Soboru rozpoczęto od problemów liturgii. Liturgia to bowiem „summa chrześcijaństwa”³⁷. Dzięki temu punktowi wyjścia Sobór mógł przyjąć od początku duszpasterską opcję wsłuchiwania się w głos wiernych. To właśnie w liturgii dzieje się życie chrześcijanina: dokonuje się w niej nie tylko formowanie życia Kościoła, ale także życia chrześcijan z Chrystusem. Bortnowska była przekonana, że chociaż Sobór zwraca się przede wszystkim do ludzi wierzących, nie może być zamknięty na niewierzących, bo „ciało Kościoła jest zrosnięte z ludzkością”³⁸. Stąd – jej

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Zob. t a ż, *Słuchając wieści z Rzymu*, „Znak” 15(1963) nr 5(107), s. 522-529.

³⁴ Tamże, s. 524.

³⁵ Problemu tego dotyczą również zamieszczone w tym samym tomie teksty Hansa Künga *Sobór, odnowa i zjednoczenie* („Znak” 15(1963) nr 5(107), s. 530-560) i Jeana Guitttona *Czym jest Kościół?* („Znak” 15(1963) nr 5(107), s. 561-575).

³⁶ B o r t n o w s k a, *Słuchając wieści z Rzymu*, s. 522.

³⁷ Tamże, s. 523.

³⁸ Tamże.

zdaniem – potrzeba świadectwa: jego przejrzystości i czytelności dla tych, którzy nie wierzą. Bortnowska nazywa Sobór „Wielkimi Rekolekcjami”³⁹, te zaś nie przebiegają gładko, bez wewnętrznej walki. Odnosząc się do kontrowersji, które ujawniają się często w dyskusjach między uczestnikami Soboru, zauważa, że nie należy się ich lękać. Świadczą one o trudzie poszukiwania i odwadze dyskusji. W dyskusjach tych nie chodzi przecież o „zachowanie twarzy” na zewnątrz czy o zawieszanie praw ludzkiej natury, nie chodzi o manifestację uczuć religijnych ani politycznych. „Sobór gładki i łatwy byłby [...] nieprawdziwym soborem”⁴⁰ – pisze Bortnowska. Jej zdaniem nie należy unikać prawdy o kontrowersjach, jakie mają miejsce na Soborze – „lepiej pokazać je śmiało światu jako to, czym w istocie są: jako wyraz głębokiej i autentycznej troski o sprawy bardzo ważne, o widzenie prawdy, o niezagubienie ani jednego jej okrucia, o stworzenie szans wzajemnego zrozumienia wśród ludzi wierzących”⁴¹. Niczym złym nie jest to, że spory teologiczne wyszły na ulice. Niewłaściwy natomiast jest sposób ich interpretowania, a frazeologia wykorzystywana, by je opisać, powinna budzić gwałtowny sprzeciw. Nie należy kwalifikować członków obrad jako „konserwatystów” czy „zwolenników postępu”, jako reprezentantów „prawicy”, „lewicy” czy „centrum”, i to nie tylko dlatego, że opis taki sugeruje niemal polityczne podziały między opozycyjnymi partiami. Zdaniem Bortnowskiej język opisu, którego dostarczają analogie społeczno-polityczne, jest zbyt płytki. Bardziej adekwatna wydaje się terminologia operująca pojęciami „integryzmu”, „progresizmu” i „postawy otwartej”⁴². Najwięcej nieporozumień budzi – w opinii publicystki – ostatnie z tych pojęć. Postawa otwarta nie jest bowiem postawą centrową, przy założeniu, że centrowość oznacza kompromis czy niezdecydowanie i nijakość. „Istotą postawy otwartej jest surpassement wobec przeciwstawienia integryzm–progresizm, odkrycie nowych horyzontów związane z nowymi przemysłami, z nową wizją Kościoła i powołania chrześcijanina w świecie”⁴³ – pisze Bortnowska. Postawa otwarta nie jest synonimem dwuznaczności. Jej istotą jest zrozumienie tego, co w danym problemie stanowi sprawę zasadniczą. Dlatego też zwolennicy postawy otwartej nie tworzą obozu. Wymaga ona nie kompromisu, nie wybierania tego, co leży pośrodku, lecz ciągle ponawianego wysiłku poznawczego. Postawę tę zdobywa się ciągle od nowa – stając wobec konkretnych problemów. „To, co zastygło – już nie jest otwarte”⁴⁴. Z drugiej strony, postawa otwarta nie jest ciągłym poszukiwaniem, nie oznacza braku

³⁹ Tamże, s. 525.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 526.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

stanowiska. Łączy się ona zatem z przekonaniem, że surpasement można osiągnąć słusznym krokiem naprzód.

Bortnowska wskazuje także na kwestię emancypacji świeckich w Kościele oraz na problemy etyczne (jak choćby kwestia wojny nuklearnej), które jeszcze nie wybrzmiały podczas obrad Soboru. Zauważa, że przed Kościołem stoi także problem sformułowany przez kardynała Giacoma Lercaro: „Trzeba, abyśmy znów stali się Kościołem Ubogich”⁴⁵, i dodaje, że aby odpowiedzieć na pytanie o sens tych słów, należy wzbogacić teologię o teologię rzeczywistości ziemskich i o nowy traktat o sprawiedliwości. Wyjaśnienia domaga się – jej zdaniem – także doktryna wolności sumienia i rozumienie tolerancji. „Potrzebne jest dość radykalne przeorganizowanie całej teologii moralnej. Nie chodzi bynajmniej o jakieś jej «ułatwienie», przystosowanie do «twardych karków», o odwoływanie zasad, oportunistyczne przystosowanie do świata”⁴⁶. Przeformułowanie etyki i teologii moralnej nie może też opierać się tylko na mechanicznej zmianie terminologii, lecz musi wziąć pod uwagę nową mentalność, nowe doświadczenia, nowe okoliczności. Nie chodzi tu jednak o zmniejszenie wymagań, lecz o ich aktualizację⁴⁷.

W swoim artykule *Co to jest odnowa Kościoła?*⁴⁸ Jerzy Turowicz wyjaśnia z kolei znaczenie terminu „odnowa”, nadużywanego w ówczesnej prasie do tego stopnia, że pojawiła się groźba banalizacji czy też zagubienia sensu tego słowa. Turowicz pyta zatem o odnowę „w konkretności życia [...] Kościoła, w konkretności życia jego wyznawcy”⁴⁹. Zastanawia się, czy w ogóle można mówić o odnowie Kościoła, skoro Kościół jest święty i niezmienny. Kościół jednak jest zarazem ludzki, dla ludzi, z ludzi się składa. „A zatem niezmienny jest o tyle, o ile jest boski, zaś w tej mierze, w jakiej jest ludzki – może podlegać zmianom”⁵⁰ i potrzebuje odnowy. Elementy boskie w Kościele są nieliczne, ale obejmują jego istotę (przede wszystkim nauczanie objawione w Piśmie Świętym). Zmianie natomiast podlega przede wszystkim język przekazu prawdy zawartej w Objawieniu, które samo w sobie pozostaje niezmienne. Ta niewzruszona prawda jest w różny sposób wyrażana, interpretowana i rozwijana. Rozwojowi podlegają zatem nauka Kościoła oraz jej działy. Zmieniają się także formy struktury organizacyjnej Kościoła, choć sam zrab jego nauki pozostaje niezmienny. Rozwój Kościoła nie był niezależny od środowiska, w którym żył on i działał. „Kościół zapładniał i przekształcał kultury”, ale

⁴⁵ Cyt. za: t a ż, *Słuchając wieści z Rzymu*, s. 528.

⁴⁶ Tamże, s. 529.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Zob. J. T u r o w i c z, *Co to jest odnowa Kościoła?*, „Znak” 17(1965) nr 2-3(128-129), s. 259-272.

⁴⁹ Tamże, s. 259.

⁵⁰ Tamże, s. 260.

„sam też asymilował, przyswajał sobie ich elementy, ulegał ich wpływowi”⁵¹. Sama treść przekazu orędzia Kościoła nie zmieniała się w toku jego historycznego rozwoju, lecz zmianie podlegały formy wyrazu tej treści – ludzkie, przygodne, przypadkowe. Turowicz mówi o „formach myśli Kościoła, a więc i formach wyrażania Jego nauki, jak i formach liturgii czy formach pobożności, jak i formach prawno-organizacyjnych” oraz o tym, „co można określić jako styl życia Kościoła”⁵². Zastanawia się również, dlaczego nowe formy wypierają wcześniejsze, i zauważa, że „albo stare formy nie były dobre, albo przestały być dobre”⁵³. Niektóre formy mogą przestać być użyteczne, przestają służyć, bo warunki zewnętrzne się zmieniają. W tym sensie ludzka i doczesna forma Kościoła musi stale się odnawiać, stale reformować. Dlatego hasło „Ecclesia semper reformanda”, tak często używane w czasach reformacji, a w istocie pochodzące od Ojców Kościoła, w czasie Soboru wykorzystywane jest przez samego Papieża. Zdaniem Turowicza tej odnowy domaga się podstawowa misja Kościoła, a jej kryterium powinna być skuteczność tej misji.

Turowicz w przekonujący sposób pisze, że zachodzące w świecie zmiany w ogromny sposób wpływają także na sytuację Kościoła. Wskazuje na proces dechrystianizacji, zjawisko rozwijającego się na masową skalę ateizmu, niepokojące wynikające z braku zadowalającego rozwiązania wielu konfliktów. W tym właśnie kontekście został zwołany Sobór, który ma sprawić, że Kościół poprzez swoją odnowę „zmnieszy dystans dzielący go od świata”, zaradzi swojej „alienacji, obcości [...] dla świata współczesnego”⁵⁴, a dokona tego przede wszystkim dzięki powrotowi do źródeł, do Ewangelii. „Jeśli odnowa ma zbliżyć Kościół do świata, do jego problemów, do jego mentalności, jeśli Kościół ma z tym światem nawiązać dialog i mówić do niego językiem zrozumiałym, a więc jego językiem, to może się to dokonać tylko przez pokazanie światu prawdziwego oblicza Kościoła, a więc oblicza Chrystusa. Tego oblicza Kościoła świat dzisiejszy nie widział. Dla niego Kościół był instytucją zamkniętą, mającą swoje doczesne interesy, także polityczne, instytucją głoszącą dziwną, przebrzmiałą doktrynę, w dziwnym niekomunikatywnym języku, instytucją przeciwną postępowi społecznemu, kępującą wolność człowieka”⁵⁵ – pisze Turowicz, a jego słowa wydają się aktualne również w sytuacji dnia dzisiejszego.

Turowicz sprawiedliwie dodaje, że jakkolwiek ów obraz Kościoła często bywa nieprawdziwy albo co najmniej powierzchowny, to jednak jest on faktem i – jako taki – stoi na przeszkodzie skuteczności jego misji. W odpowiedzi trze-

⁵¹ Tamże, s. 263.

⁵² Tamże, s. 264.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 266.

⁵⁵ Tamże, s. 267.

ba zatem pokazać światu, że „Kościół jest świadkiem Ewangelii”⁵⁶. Ewangelia zaś nie potrzebuje modernizacji, której podlega jedynie sposób jej przekazu i sposób dotarcia do współczesnego człowieka. Wśród elementów odnowy soborowej Turowicz wymienia: reformę liturgii (której rozumienie pomaga pełniej i w bardziej świadomy sposób uczestniczyć w życiu Kościoła, co jest warunkiem stawania się coraz lepszym chrześcijaninem, czyli coraz lepszym świadkiem Ewangelii), odnowienie zasady kolegialności, dekret o ekumenizmie, oznaczający „koniec kontrreformacji” i krok na drodze do jedności chrześcijaństwa, uznanie przez Kościół zasady wolności religijnej każdego człowieka i nienaruszalnej wolności sumienia (odnowa przejawia się w tym, że Kościół dojrzał do akceptacji tej zasady, która może faktycznie obrócić się przeciwko niemu – nie powinien on jednak się tego obawiać, ponieważ wiara ma wartość tylko wtedy, gdy jest świadomym i wolnym aktem człowieka). Turowicz podkreśla też, że żyjąc w świecie, który charakteryzuje się pluralizmem światopoglądów, Kościół znajduje się w stanie misji nie tylko w tak zwanych krajach misyjnych, lecz wszędzie, gdzie jest obecny. Dlatego też akcent działalności misyjnej Kościoła przesuwa się dziś z prozelityzmu na „troskę o obecność świecie możliwie czystego nurtu Ewangelii”⁵⁷. Zmienia się koncepcja władzy w Kościele: nie został on powołany do tego, by panować nad światem; ma natomiast służyć, służyć przede wszystkim wyznawcom Chrystusa. Jak powinien to czynić? Nie tak, jak świat być może by tego chciał, lecz tak, „jak on tego naprawdę potrzebuje, nawet jeśli o tym nie wie. Boć Kościół został ustanowiony dla świata, dla ludzi, po to tylko, by tych ludzi prowadzić od starego do nowego człowieka”⁵⁸. Dlatego kryterium skuteczności misji Kościoła, a także autentycznej jego odnowy, jest wierność Ewangelii.

W tym czasie nie brak na łamach „Znaku” także głosów wyrażających zniecierpliwienie tym, co dzieje się w Watykanie. Halina Bortnowska, która przebywała wówczas w Rzymie, słuchała przemówień Edwarda Schillebeeckxa i bp. Héldera Pessoai Câmary i rozmawiała z bratem Rogerem z Taizé⁵⁹, pisze o „dziwnie powszechnym i zakorzenionym w świadomości” przekonaniu, że „co raz zaistniało w Kościele, to będzie i powinno przetrwać aż do dnia sądu ostatecznego”⁶⁰. Stwierdza, że nie powinno jednak dziwić to, że niemal wszystko – oprócz samej istoty Ewangelii i tradycji apostoelskiej – uległo w Kościele zmianom, że nie istnieje jakieś status quo, a proces zmian jest

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 272.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Zob. H. B o r t n o w s k a, *Powołanie do niecierpliwości*, „Znak” 17(1965) nr 2-3(128-129), s. 312-335. Bortnowska przytacza w tym tekście obszernie fragmenty przemówienia Schillebeeckxa i całość przemówienia Héldera Pessoai Câmary.

⁶⁰ T a ż, *Miasto i Sobór*, „Znak” 17(1965) nr 2-3(128-129), s. 308.

nieodwołalny. „Konserwatyzm jako postawa ideowa i taktyczna nie może się ostać wobec myślenia historycznego”⁶¹ – pisze. To, co nowe, będzie narzucać się z coraz większą siłą i Kościół będzie musiał stawać coraz bliżej tragicznych problemów świata. To, co jednak ciągle razi, to „przedludowcowa fauna i flora w dziedzinie ducha [...] myślenie i mówienie w stylu średniowiecznym czy barokowym [...] dystans między językiem Kościoła a językiem świata”⁶². Bortnowska dodaje: „Dawne kategorie nie ujmują poprawnie nowej rzeczywistości, do której się je stosuje. Raz po raz powstają impasy w dyskusji niewątpliwie związane z uporczywą tendencją do powracania w utarte szlaki – wcale nie zawsze bezpieczne, bo zbyt ciasne”⁶³. W innym tekście podkreśla: „Kościół jest związany ze światem. Jest dziełem Bożym, ale Bóg wyprowadza go z mułu ziemi i nie pozbawia materialności”⁶⁴, nie jest on jakimś obcym ciałem w ciele świata, lecz uczestniczy w jego życiu.

Źródłem „powołania do niecierpliwości” jest fakt, że „Sobór nie przynosi odpowiedzi na pytania, jakie stawia świat, w którym żyjemy. Albo ta odpowiedź jest zbyt pośrednia, ogólnikowa, mało konkretna”⁶⁵. Bortnowska ma na myśli głównie problemy etyczne leżące u podstaw Schematu XIII i deklaracji o wolności religijnej. Dotyczą one spraw związanych z wychowaniem chrześcijańskim i moralną oceną konfliktów zbrojnych. Natomiast wyłączenie problemu środków antykoncepcyjnych z dyskusji wydaje się jej słuszne. Propozycja kardynała Leo-Josepha Suenensa, by powołać nową komisję o szerszym składzie, która będzie mogła spokojnie pracować nad tym trudnym i wywołującym emocje tematem, wydaje się publicystce „Znak” bardzo rozsądna. Najważniejsze jest to – uważa Bortnowska – by komisja wypracowała „rozwiązanie teologicznie poprawne i liczące się z rzeczywistością, z nowymi faktami i zdobyczami wiedzy, z szerszą problematyką ekonomiczną i społeczną i wreszcie z nastawieniem wiernych i duchowieństwa”⁶⁶. Z drugiej strony, choć – jak pisze Bortnowska – chciałoby się, aby Sobór jak najprędzej dotarł do wniosków, które będą odpowiadały naszym myślom i przekonaniom, nierozsądne byłoby poddawanie się fali niecierpliwości. „Sobór także domaga się wolności i szacunku”⁶⁷ i dlatego wszelkie formy presji powinny być wykluczone, gdyż presja może jedynie prowadzić do kompromisu, który nie jest wartościowy. „Dorastania nie można nikomu narzucić. Można go tylko

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 310.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ T a ż, *Kryterium postępu*, „Znak” 14(1962) nr 11(101), s. 1642.

⁶⁵ T a ż, *Powołanie do niecierpliwości*, s. 313.

⁶⁶ Tamże, s. 314.

⁶⁷ Tamże, s. 315.

oczekiwać”⁶⁸. Publicystka podkreśla: „Kościół nie może ryzykować zacieśnienia. Chrystus nie może być podzielony: wśród tego, co głosił, nie ma wyboru. Wszystko musi być przyjęte – albo (może nawet o tym nie wiedząc) odchodzimy od Niego”⁶⁹.

Jednocześnie Bortnowska przyznaje, że trudno w ogóle pisać o Soborze. „Co robić, by stać się dobrym świadkiem?”⁷⁰ – pyta. Jak przekazać wizję zgromadzenia, w którym Duch Święty tchnie, kędy chce, działając w ludziach? Jej zdaniem, za pomocą narzędzia, jakim jest publicystyka, przekazać tego po prostu się nie da. Jak jednak twierdzi, za to, czy Sobór będzie owocny, odpowiedzialni są wszyscy wierzący – również ci, którzy odpowiadają za jego przekaz i za wcielanie w życie jego postanowień na poziomie Kościoła lokalnego. Nie tylko Ojcowie soborowi odpowiadają za jego owoce. „Sobór to Kościół w miniaturze – i podobnie jak cały Kościół, nie będzie on wyjęty i wyodrębniony sztucznie z continuum historii”⁷¹ – podkreślała Bortnowska.

LAIKAT CZYLI GODZIĆ KOŚCIÓŁ ZE ŚWIATEM

Rok po rozpoczęciu Soboru z polecenia Papieża wszędzie – w każdym kościele chrześcijańskim, w każdej księgarni, jadłodajni, kiosku, sklepie – można było dostać za grosze książeczkę z Ewangelią i Dziejami Apostołów. „Jak do tego doszło – tylko Duchowi Świętemu wiadomo”⁷² – pisał ks. Jan Zieja; na pewno jednak wiadomo, że nie byłoby to możliwe, gdyby nie współpraca hierarchii kościelnej ze świeckimi. Środki na publikację Ewangelii pochodziły ze zbiórki niedzielnej, która miała miejsce we wszystkich świątyniach chrześcijańskich na całym świecie⁷³.

Dlatego też kwestia laikatu i jego zadań w odnowionym Kościele była zagadnieniem tak istotnym dla Soboru i poruszonym również przez środowisko „Tygodnika Powszechnego” oraz „Znaku”. Za przełomową, jeśli chodzi o traktowanie roli duchowieństwa i świeckich wiernych, uznano Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* z 21 listopada 1964 roku. Jej omówienie na łamach „Znaku” przypadło ks. Andrzejowi Zuberbierowi⁷⁴. Dostrze-

⁶⁸ Tamże, s. 316.

⁶⁹ T a ż, *Kryterium postępu*, s. 1649.

⁷⁰ T a ż, *Powołanie do niecierpliwości*, s. 317.

⁷¹ T a ż, *Kryterium postępu*, s. 1651.

⁷² Ks. Jan Z i e j a, *Ewangelia na nowo odczytana*, „Znak” 14(1962) nr 6(96), s. 823.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Zob. ks. A. Z u b e r b i e r, *Świeccy wierni – powołanie i charyzmaty*, „Znak” 17(1965) nr 7-8(133-134), s. 971-985.

gał on, że sytuacja świeckich wiernych ulega coraz szybszej zmianie. Coraz lepiej odnajdują oni swoje miejsce w Kościele w sensie poczucia za niego odpowiedzialności. Konstytucja mocno akcentuje przede wszystkim nowe pojmowanie, kim są świeccy: to „chrześcijanie, którzy żyją w świecie”⁷⁵, których zadaniem jest szukanie Królestwa Bożego przez takie kierowanie sprawami ludzkimi, by zgadzały się one z prawem Bożym. Ksiądz Zuberbier podkreślał także charyzmatyczny wymiar Kościoła, a co za tym idzie, fakt, że poprzez chrzest każdy człowiek świecki zostaje włączony w życie Chrystusa do tego stopnia, że wszelkie jego działania mogą „nosić na sobie piętno Jego działania”⁷⁶ i stawać się ofiarą ku uczczeniu Boga. Działanie Kościoła przestaje dotyczyć tylko kapłanów, ale obejmuje wszystkich ochrzczonych, działanie Ducha Świętego realizuje się bowiem poprzez poszczególne łaski udzielone wszystkim stanom Kościoła, nie tylko duchownym. Czy nie prowadzi to jednak do konfliktu między świeckimi a hierarchią Kościoła? W konstytucji *Lumen gentium* wyrażono troskę o tę sprawę w oparciu o doświadczenia protestantów (świadomość charyzmatycznego działania Ducha Świętego we wszystkich wiernych praktycznie wyeliminowała w tym wyznaniu czynnik hierarchiczny), ale Zuberbier zauważa, że teologia Kościoła zmierza ku pewnej syntezie tych dwóch czynników i podkreśla, że funkcje hierarchiczne nie mogą w żaden sposób konkurować z charyzmatycznymi. Konstytucja o Kościele nie odmawia wartości życiu doczesnemu, nie traktuje go też jako terenu religijnej ekspansji. „Życie ludzkie posiada autentyczną wartość kultu, jeśli przez pośrednictwo Chrystusa służy chwale Boga i zbawieniu ludzi”⁷⁷ – pisze ksiądz Zuberbier. Życie świeckich ma charakter przede wszystkim świadectwa wiary, świadectwa zakorzenionego w codzienności, a ich doczesne działanie niekoniecznie musi mieć charakter wyznaniowy czy klerykalny. „Chrześcijańskie zaangażowanie wiernych w takim działaniu uwidaczniać się ma tym, że «kierować się oni będą w każdej sprawie swym chrześcijańskim sumieniem»”⁷⁸. Świeccy – pisze ksiądz Zuberbier, nawiązując do przemówienia na temat laikatu wygłoszonego w styczniu 1964 roku w Bazylice św. Piotra przez papieża Pawła VI – mają być „pomostem między Kościołem a światem”⁷⁹, „mają godzić Kościół ze światem w sobie”⁸⁰, „mają żyć konsekwentnie jak chrześcijanie i [...] z przekonaniem angażować się w sprawy doczesne”⁸¹. Świeccy wierni

⁷⁵ Tamże, s. 978.

⁷⁶ Tamże, s. 979.

⁷⁷ Tamże, s. 983.

⁷⁸ Tamże, s. 984.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 985.

⁸¹ Tamże.

należą jednocześnie i do świata, i do Kościoła – i nie wolno im rezygnować z jednego na rzecz drugiego.

SCHEMAT XIII I „SZARY KATOLIK”

Recepcja słynnego Schematu XIII, czyli przyszłej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dokonała się w środowisku „Znak” przede wszystkim w cyklu szkiców Anny Morawskiej. W pierwszym z nich autorka przedstawiła tło praktyczne Schematu XIII, wskazując na narastającą w Kościele potrzebę jednoznacznego i bezpośredniego zaangażowania się w dramat Trzeciego Świata, a także na potrzebę, by znaleźć „wspólną platformę etyczną, szerszą niż credo wyznaniowe, jakiś wartościujący consensus minimum dla pluralistycznych społeczeństw nowoczesnych”⁸². Jeśli chodzi o ten pierwszy impuls, to – zdaniem Morawskiej – brak stanowiska Kościoła, jego milczenie w tej sprawie, groziłby Kościołowi „utrata twarży”⁸³. Jako nosiciel najszczytniejszej tradycji moralnej, Kościół nie mógł stać w tej sprawie z boku. Dlatego też tak dużą rangę przyznał działaniom ekonomicznym, społecznym i politycznym. Musiał także uznać „prymat – w tej dziedzinie [...] – etyki społecznej nad jednostkowym «doskonaleniem charakteru», które było dawniej główną jego troską”⁸⁴. Jeśli chodzi o drugi element tła praktycznego Schematu XIII, to – jak pisze Morawska – ludzie Soboru dostrzegali potrzebę stworzenia „jakiejs etycznej platformy pracy i porozumienia «ludzi dobrej woli» o różnych tradycjach i poglądach”⁸⁵, jakiejś „religii rodziny ludzkiej”⁸⁶, którą niekiedy nazywano nie bez złośliwości „religią ONZ”⁸⁷. Stworzenie takiego consensus minimum miałoby na celu zachowanie więzi duchowej z różnymi grupami osób (na przykład z poszukującą młodzieżą czy intelektualistami), które nie są w stanie przyjąć w całości „katolicyzmu kościelnego”⁸⁸. Morawska zdaje sobie sprawę, że idea więzi opartej na wspólnych wartościach bez odwoływania się do dogmatów jest być może nazbyt śmiała, szczególnie dla Kościoła katolickiego. „Chodzi wszak o coś w rodzaju «bezwyznaniowego» czy «świeckiego» chrześcijaństwa, przed którym przestrzegało i przestrzega zawsze tak wielu myślicieli [...]. Niemniej

⁸² A. M o r a w s k a, „Świecki katolicyzm”? Tło praktyczne schematu trzynastego, „Znak” 18(1966) nr 12(150), s. 1474.

⁸³ Por. tamże, s. 1478.

⁸⁴ Tamże, s. 1477.

⁸⁵ Tamże, s. 1482.

⁸⁶ Tamże, s. 1486.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 1487.

jednak, jest to myśl całkowicie logiczna, jeśli się zważy całą konkretną dzisiejszą sytuację⁸⁹ – pisze. Jej zdaniem, ostrożną i ograniczoną sugestią takiej idei można odnaleźć również w konstytucji *Gaudium et spes*. Konstytucję tę Morawska uważa także za wyraz „pojednania z kulturą świecką”⁹⁰, laicki ideał człowieka został bowiem w tym dokumencie uznany i zaakceptowany⁹¹. Łączy on samodzielność istoty ludzkiej w autonomicznej kulturze świeckiej, wolność sumienia danego jej przez Stwórcę oraz nieograniczoność jej poznania i krytyki. O ideale laickim Morawska pisze następująco: „Jest to człowiek, który chce i może zmieniać świat, i to dzieło interwencji w zastany porządek rzeczy, komponowania uwarunkowań ma nawet rangę boską: «współ-stwarzania»”⁹². Konstytucja *Gaudium et spes* akceptuje laicki ethos nawet w jego ukierunkowaniu etycznym, którego podstawą jest ludzka solidarność, a także przenikająca go „fundamentalna dialektyka losu istot świadomych: zgoda na życie i wierność życiu wbrew temu, że w perspektywie indywidualnej jest ono tragiczne, jest zawsze klęską”⁹³. Takie podejście do „ducha czasu” uważa Morawska za rewolucyjne, zwłaszcza że – jak twierdzi – „cały tekst Konstytucji jest jedną wielką i wieloraką argumentacją, mającą na celu wykazanie, że Kościół nie tylko takiemu ideałowi sprzyja, ale jest nawet zdolny go umacniać, pogłębiać i do niego wychowywać”⁹⁴. W tym kontekście – pisze Morawska – postulat „nawracania ateistów” to idea wysoce nieadekwatna do prawdziwej misji Kościoła⁹⁵. Misja Kościoła, jaką – jej zdaniem – odczytać można z dokumentów Soboru, polega natomiast na tym, by „nieść ku Bogu [...] człowieczeństwo”⁹⁶, nieść je wraz z całą jego zagmatwaną naturą. „Chwałą Kościoła jest to, że ma rozpoznać i uświęcać głębię i wysokość i szerokość ludzkiej natury, jaką jest rzeczywistość”⁹⁷ – pisze. Morawska zdaje sobie sprawę z tego, że ujawniający się w *Gaudium et spes* zwrot ku kulturze laickiej napotykać będzie trudności i opór. Jej zdaniem dla Kościołów oficjalnych jest on niewątpliwie ryzykowny. Cytuje jednak słowa Karla Rahnera, jednego z Ojców Soboru, który mówił: „Bardzo być może, duch i głęboki sens tego, co zaszło na Soborze, zatopi potem na jakiś czas fala przeciwna, fala zastrzeżeń, obaw przed własną odwagą, strachu, by ktoś nie wyciągał fałszywych wniosków... Ale ziarno nowej wizji zostało zasiane w glebie Kościoła i w Bogu wiadomej chwili musi przyjść pora

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Zob. t a ż, „Świecki katolicyzm”? III – *Pojednanie z kulturą świecką*, „Znak” 19(1967) nr 2(152), s. 257-266.

⁹¹ Por. tamże, s. 259.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 260.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Por. tamże, s. 261.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 261n.

żniw⁹⁸, i wyraża przekonanie, że konstytucję tę nazwać można „otwarcie watykańskiego okna⁹⁹”. I choć przeciąg trwa, to w wichurze właśnie, jak uczy Biblia, można rozpoznać tchnienie Ducha Świętego.

Schemat XIII był przedmiotem wielu omówień. Zajął się nim w kontekście życia zwykłego, „szarego katolika¹⁰⁰” również Stefan Wilkanowicz. Publicysta zwracał uwagę na to, że dzieło soborowej odnowy dotyczy nie tylko nauczania czy struktur, ale także „ducha każdego członka Ludu Bożego, zatem i każdego szarego katolika¹⁰¹ w tym sensie, że każdy człowiek ma poprzez tę odnowę stawać się chrześcijaninem „głębiej i gorliwiej” oraz „w sposób bardziej tolerancyjny i apostołski zarazem¹⁰²”. Wilkanowicz uważa, że każdy „szary katolik” ma obowiązek osobistej wewnętrznej odnowy, dlatego czytelnikom proponuje odbycie „rachunku sumienia z XIII Schematu¹⁰³”. Po pierwsze, trzeba zrobić rachunek sumienia z własnej obecności w Kościele („Ile razy myśląc czy mówiąc o Kościele zapomniałem o tym, że Kościół to także ja?”¹⁰⁴ – pisze). O jaką obecność jednak chodzi? Kościół ma być obecny w życiu świata od wewnątrz – nie panując nad nim, lecz doświadczając tego samego ziemskiego losu, co świat, istniejąc w nim jednak jako zaczyn. Do uczestnictwa w takim Kościele wzwany jest każdy chrześcijanin. Ma być wierny swoim obowiązkom ziemskim i kierować się w ich spełnianiu duchem Ewangelii. Ma doskonalić się przez swoją pracę tak, aby stanowiła ona przedłużenie pracy Chrystusa i z Niego czerpała swą moc. Stąd bierze się także odpowiedzialność za drugiego człowieka, a drugim elementem proponowanego przez Wilkanowicza „rachunku sumienia” jest zdanie sobie sprawy ze stopnia własnej solidarności z innymi ludźmi. Schemat XIII wyraźnie przypomina: „Szczególnie w naszych czasach nagli obowiązek, byśmy stawali się bliźnimi każdego bez wyjątku człowieka i spotkanemu służyli czynnie, czy byłby to starzec opuszczony przez wszystkich, czy robotnik, bezpodstawnie pogardzany cudzoziemiec, czy wygnaniec, czy dziecko z nieprawego związku cierpiące niezasłużenie za grzech przez siebie nie popełniony, czy głodny, który apeluje do naszego sumienia¹⁰⁵”. Szacunek należy się także każdemu, kto w sprawach politycznych czy społecznych ma inne poglądy: „Im bowiem bardziej dogłębnie w duchu uprzejmości i miłości pojmiemy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać

⁹⁸ Cyt. za: t a ż, „Świecki katolicyzm”? III – Pojednanie z kulturą świecką, s. 263.

⁹⁹ T a ż, „Świecki katolicyzm”? III – Pojednanie z kulturą świecką, s. 266.

¹⁰⁰ Zob. S. W i l k a n o w i c z, *Schemat XIII w życiu szarego katolika*, „Znak” 18(1966) nr 7-8(145-146), s. 793-809.

¹⁰¹ Tamże, s. 793.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, s. 795.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Cyt. za: t e n ż e, *Schemat XIII w życiu szarego katolika*, s. 798.

dialog¹⁰⁶. Reformy osobistego rachunku sumienia domaga się także nasz stosunek do spraw pokoju i międzynarodowej współpracy. Schemat XIII stwierdza: „Daremnym będzie [...] wysiłek w kierunku budowy pokoju, dopóki wrogość, uczucie pogardy i nieufności, rasowe nienawiści oraz zawzięte ideologie dzielą ludzi i wzajemnie przeciwstawiają¹⁰⁷”.

„KOŚCIÓŁ NIE JEST ŁODZIĄ PODWODNĄ”

W podsumowaniu dokonań Soboru¹⁰⁸ Turowicz stwierdził, że w toku soborowych dyskusji „ukszałtowała się nowa świadomość Kościoła¹⁰⁹, a dokonało się to przede wszystkim we wspólnocie poglądów i postaw episkopatu świata. Wyłoniło się nowe rozumienie Kościoła jako „Ludu Bożego, wspólnoty ludzi będących przedmiotem działania Ducha Świętego¹¹⁰”. Istotą zadania Kościoła staje się postawienie akcentu na wspólnotę i służba tej wspólnotie. Nowe rozumienie Kościoła pociąga za sobą nowe rozumienie świata, który nie zostaje potępiony ani odrzucony. Wartości ziemskie zostają uznane; uznana zostaje także autonomia świata. „Kościół na soborze deklaruje swoją miłość do człowieka i do świata¹¹¹ – pisze Turowicz. Kościół chce człowiekowi i światu służyć, a nie nad nim panować. Znajduje to wyraz przede wszystkim w słynnym Schemacie XIII i w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. „Chcąc służyć światu, Kościół chce rozumieć świat i chce być przez ten świat rozumiany, dlatego proponuje mu, więcej: nawiązuje dialog, rezygnując z jakichkolwiek potępień, bo potępienia przecinają, uniemożliwiają dialog¹¹² – podkreśla publicysta. Idea dialogu stanowi główną oś prac Soboru. Przede wszystkim ma to być dialog ekumeniczny, oparty na przekonaniu, że „to, co łączy wszystkich chrześcijan, jest o wiele silniejsze od tego, co dzieli¹¹³”. Zdaniem Turowicza do Soboru żyliśmy w okresie kontrreformacji, ponieważ różnice dzielące chrześcijan wydawały się absolutnie nie do przekroczenia. Dziś Kościół katolicki przyjmuje współodpowiedzialność za te podziały, lecz także deklaruje szacunek dla wszelkich wierzeń religijnych. Nie znaczy to jednak, że przechodzi on na pozycje indyferentyzmu czy agnostycyzmu, stawiając wszystkie religie

¹⁰⁶ Cyt. za: t e n ż e, *Schemat XIII w życiu szarego katolika*, s. 798.

¹⁰⁷ Cyt. za: t e n ż e, *Schemat XIII w życiu szarego katolika*, s. 804.

¹⁰⁸ W ramach podsumowania dokonań Soboru w „Znaku” zamieszczono tekst Edwarda H. Schillebeeckxa *Po zakończeniu Soboru*, (zob. „Znak” 18(1966) nr 7-8(145-146), s. 840-861).

¹⁰⁹ T u r o w i c z, *Wstępny bilans Soboru*, s. 14.

¹¹⁰ Tamże, s. 15.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 16.

¹¹³ Tamże.

na równi ze sobą. Oznacza to natomiast, jak wyjaśnia Turowicz, „że w każdej formacji religijnej Kościół dostrzega elementy autentycznego i skutecznego związku człowieka z Bogiem”¹¹⁴. Dialog dotyczy także wysiłku zrozumienia zjawiska ateizmu. Na Soborze wyraźnie zaznaczone zostaje, że Kościół nie może tego fenomenu zaakceptować, ale nie może go również potępiać. „Dialog także z ateistami jest drogą bardziej zgodną z Ewangelią Chrystusa”¹¹⁵ – pisze Turowicz. Podkreśla również to, że dialog Kościoła ze światem dotyczył nie tylko różnych religii czy światopoglądów, ale też innych dziedzin cywilizacji, na przykład badań naukowych: „Tu Kościół definitywnie akceptuje całkowitą autonomię i wolność badań naukowych, rezygnuje z wydawania sądów o sprawach leżących poza jego kompetencją, odrzuca postawy, które prowadziły do potępień Galileuszów, w przekonaniu, że między wiarą a nauką nie ma żadnej sprzeczności i że pełna wolność myśli niczym nie może Kościołowi zagrażać”¹¹⁶. Sobór kończy więc epokę antymodernizmu; oznacza to również zielone światło dla nowatorskich badań w dziedzinie teologii. Uznaje granice swoich kompetencji i respektuje autonomię świata, ale jednocześnie przypomina światu podstawowe zasady: sprawiedliwości, miłości i solidarności, oparte na zasadzie godności osoby ludzkiej. Potępia także wojnę, rezygnując przy tym z kazuistyki tak zwanej wojny sprawiedliwej. Miłość Kościoła do człowieka pozwala mu także uświadamiać sobie, że poza zasięgiem chrześcijaństwa w głodzie i nędzy żyją masy ludzkości. Wrażliwość ta ujawniła się w bardzo silnie obecnym na Soborze nurcie tak zwanego Kościoła ubogich, którego zwolennicy, obierając za wzór życie ubogiego Cieśli z Nazaretu i nawiązując do tradycji franciszkańskiej, pragnęli, by Kościół zrezygnował z oznak władzy i porzucił triumfalizm, identyfikując się przede wszystkim ze światem ludzi wykluczonych.

Turowicz podkreśla, że z dzieła odnowy soborowej autorytet Kościoła wychodzi bardzo wzmocniony. Zmiana ta dotyczy także ducha, klimatu w Kościele. Chociaż publicysta przyznaje, że trudno ją scharakteryzować „na gorąco”, to jednak w jego przekonaniu najlepiej charakteryzuje ją pojęcie dialogu, którego konsekwencją jest postawa otwarta i powrót do Ewangelii. Pisze zatem: „Postawa otwarta oznacza [...] że nie świat jest dla Kościoła, lecz Kościół dla świata. Kościół nie jest tym niewzruszonym monolitem, strażnikiem niezmiennej prawdy, który czeka, żeby świat do niego przyszedł po tę prawdę, by mu się podporządkował. Kościół został założony dla świata, ma wobec tego świat i w tym świecie misję, a ponieważ świat się zmienia, Kościół musi być wrażliwy na te zmiany, musi się dostosowywać tak, by swoją misję jak najlepiej, jak najskuteczniej spełnić”¹¹⁷.

¹¹⁴ Tamże, s. 18.

¹¹⁵ Tamże, s. 19.

¹¹⁶ Tamże, s. 20n.

¹¹⁷ Tamże, s. 22n.

Pomimo istniejących w różnych środowiskach wątpliwości, czy postawa ta rzeczywiście na Soborze zwyciężyła, Turowicz nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Czytelników przekonuje o tym, pisząc, że „tzw. «postawa otwarta» zdobyła sobie na soborze olbrzymią, niespodziewaną, nieoczekiwaną [...] większość”¹¹⁸, która rosła z sesji na sesję i która zadecydowała o ostatecznym kształcie dokumentów soborowych. Publicysta nie ma wątpliwości również co do tego, że Sobór to dopiero początek odnowy, nie zaś jej koniec, że musi się ona dokonać w każdym chrześcijaństwie. „Waga jego w historii zależeć będzie od realizacji, od wykonania postanowień”¹¹⁹ – pisze. Nie ma też wątpliwości co do tego, że Sobór Watykański II był najważniejszym soborem w trwającej niemal dwa tysiąclecia historii Kościoła, a także najważniejszym wydarzeniem religijnym naszych czasów.

Rok po zakończeniu obrad Soboru Turowicz pisał, że choć zmiany w Kościele nie następują na zasadzie „rewolucyjnych” przewrotów, zmieniło się już bardzo wiele, zarówno jeśli chodzi o akty papieskie, reformy Kurii Rzymskiej, aggiornamento zakonne czy sprawy ekumeniczne¹²⁰. Sprawę odnowy Kościoła publicysta śledził również w kolejnych latach. Trzy lata po Soborze, kiedy głośno było o kryzysie w Kościele, cytował Jacquesa Maritaina, który twierdził, że w porównaniu z ówczesną sytuacją, kryzys spowodowany przez modernizm na początku dwudziestego wieku można nazwać lekkim „katarem siennym”¹²¹, a także kard. Alfreda Ottavianiego, przyrównującego ówczesny kryzys do „herezji, która atakowała substancję dogmatu pod pretekstem adaptacji języka teologicznego do nowoczesnych okoliczności”¹²². Wskazując na konkretne przykłady objawów tego kryzysu¹²³, Turowicz pisał, że warto uświadomić sobie, że „nie oznacza on bynajmniej jakiegokolwiek dekadencji Kościoła”¹²⁴ i że współistnieje z jego rozkwitem, będąc jednocześnie „refleksem kryzysu współczesnej cywilizacji”¹²⁵. Czy Sobór przyczynił się do tego kryzysu? Turowicz odpowiada, że nie mają racji tradycjoniści i integryści, którzy uważają, że jest on skutkiem Soboru. Ludzie ci – jego zdaniem – „nie rozumieją tego, co

¹¹⁸ Tamże, s. 24.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Zob. t e n ż e, *W rok po zakończeniu Soboru*, w: tenże, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, s. 26-51. W tekście tym Turowicz szczegółowo przedstawia fakty dotyczące odnowy Kościoła w różnych częściach świata.

¹²¹ Cyt. za: t e n ż e, *Kryzys w Kościele*, w: tenże, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, s. 52.

¹²² Cyt. za: t e n ż e, *Kryzys w Kościele*, s. 52.

¹²³ Były to między innymi: konflikty między księżmi a biskupami oraz między parafianami a biskupami, listy katolików świeckich oskarżających Kościół o brak zgodności między Ewangelią a praktyką Kościoła instytucjonalnego, konflikty między ordynariuszem a klasztorem żeńskim czy sprawa Katechizmu holenderskiego. Zob. t e n ż e, *Kryzys w Kościele*, s. 52-56.

¹²⁴ Tamże, s. 56.

¹²⁵ Tamże, s. 58.

się dzieje w Kościele, a prawdopodobnie nie rozumieją czym jest Kościół¹²⁶. Gdyby Soboru nie było, kryzys i tak miałby miejsce, a prawdopodobnie jego charakter byby ostrzejszy. Jak jednak rozumieć protesty wewnątrz Kościoła? Źródła kryzysu – twierdzi Turowicz – należy szukać w „konfrontacji zapowiedzi soborowych z posoborową rzeczywistością”¹²⁷. Awangarda laikatu, duszpasterzy oraz intelektualistów widziała potrzebę uczciwego i konsekwentnego wcielania w życie postanowień Soboru, tymczasem na poziomie Kościoła lokalnego odnowa pozostawała tylko pustym słowem. Podczas gdy laikat wziął sobie do serca ideę współodpowiedzialności za Kościół, hierarchia kościelna nie zawsze dorastała do nowego rozumienia Kościoła. „Jeśli postulaty świeckich napotykają na odpowiedź «non est opportunum», co jest często zamaskowaną pozorami roztropności formą oportunistów – wówczas dochodzi do sprzeciwu, protestu, demonstracji. Toteż to, co nazwaliśmy kryzysem, jest bardzo często dramatycznym protestem przeciw nierealizowaniu soboru”¹²⁸. Szukając racji w tej konfliktowej sytuacji, Turowicz podkreśla, że nigdy nie znajduje się ona po jednej stronie, lecz zarazem dodaje: „Racja ewangelicznej gorliwości, racja wierności prawdzie, racja miłości wreszcie bywa nieraz po stronie tych, którzy wnoszą sprzeciw. Mogą się nawet powoływać na Pawła, który przeciwstawił się Piotrowi (Ga 2, 11)”¹²⁹. Jednocześnie racją Kościoła jest jego zdaniem to, że procesu odnowy nie można „puścić na żywioł”, Kościół musi go w pewnym sensie kontrolować, a wszyscy reformatorzy muszą pamiętać o tym, że „warunkiem ich chrześcijaństwa jest wierność Kościołowi”¹³⁰. Niebezpieczeństwem byłoby jednak „włączanie wstecznego biegu”, łączące się z próbą zahamowania odnowy, co mogłoby grozić schizmą. Tylko konsekwentna realizacja reform Soboru, tworzenie nowych struktur dialogu i współpracy może pomóc wyprowadzić z kryzysu dobro. Turowicz pisze: „W Kościele bowiem dokonuje się dzisiaj niebezpieczna polaryzacja poglądów i stanowisk. Obecny kryzys jest w dużej mierze kryzysem międzyludzkiej komunikacji, a przerwanie komunikacji jest grzechem przeciw podstawowej idei wspólnoty, grzechem przeciw Kościołowi”¹³¹. W innym artykule Turowicz przekonująco pisze, że skoro Kościół jest przede wszystkim wspólnotą ludzi odkupionych krwią Chrystusa (nie zaś wyłącznie instytucją hierarchiczną), to nie można nań „patrzeć jak na oblężoną fortecę, odpierającą napór sił uderza-

¹²⁶ Tamże, s. 59.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 60.

¹²⁹ Tamże, s. 61.

¹³⁰ Tamże, s. 62.

¹³¹ Tamże, s. 63.

jących z zewnątrz o jego mury¹³². Kościół musi zrezygnować ze stawiania na pierwszym miejscu interesów uwarunkowanych historyczną przeszłością, bo jedynym jego interesem „jest być obecnym wszędzie, jako ewangeliczny zaczyn, jako ferment, od wewnątrz powolną pracą przemieniający kształt świata”¹³³.

Dziesięć lat po inauguracji Soboru Turowicz pisał, że zdobyta w trakcie prac soborowych nowa świadomość tego, czym Kościół jest, musi wpłynąć na proces odnowy, która nie powinna być równoważna dostosowaniu się do „ducha czasu” ani też nie powinna się łączyć z czynieniem ustępstw na rzecz świata. Odnowę trzeba natomiast prowadzić „po to, by najgłębszej, najistotniejszej misji Kościoła zapewnić maksymalną wiarygodność i skuteczność”¹³⁴. Istotą przesłania Soboru na temat Kościoła było to, co wyraził później ks. Jacques Loew, twórca Mission Ouvrière St. Pierre–St. Paul i jeden z pierwszych księży robotników, w następujących słowach: „Łódź podwodna jest całkowicie zanurzona w morzu, ale nic nie jest bardziej oddzielone od morza niż ona. Natomiast rybak, na swojej łodzi, wśród fal, jest naprawdę na morzu. Często Kościół pośród ludzi jest jak łódź podwodna, nie tknięta falami. Tymczasem trzeba, by był on jak łódź Piotrowa, która w czasie burzy napełniała się wodą”¹³⁵. Misją Kościoła jest: „być obecnym w samym oku cyklonu”¹³⁶. Kościół ma kształtować cywilizację od wewnątrz. Kryzys posoborowy – zdaniem Turowicza – choć bolesny, był nieunikniony. Był kryzysem wzrostu, w trakcie którego następowała przemiana świadomości, kształtował się nowy sposób obecności Kościoła w świecie, wytwarzał się nowy sposób pojmowania władzy jako służby, świeccy uzyskiwali świadomość, że oni też są Kościołem i że mają być współodpowiedzialni za jego losy. Turowicz przewidywał, że wszelkie głosy przynagające do ekspresowych zmian, oparte na niedocenianiu tradycji, niezrozumieniu istoty Kościoła czy kryzysie wiary, przeminą, wypalą się, pozostawiając rany, ale jednak przyczyniając się do wzrostu i odpowiedzialności. Dlatego w dziesiątą rocznicę otwarcia obrad Soboru Turowicz patrzył na przyszłość Kościoła z optymizmem i nadzieją, uważając, że „z obecnego zakrętu swoich dziejów Kościół wyjdzie silniejszy, czystszy, dojrzały, wierniejszy Chrystusowi i Jego Ewangelii; że będzie lepiej mógł pełnić swoją służbę światu, tę służbę, której ten świat tak bardzo dziś potrzebuje, nawet jeśli o tym nie wie”¹³⁷. I dzisiaj potrzeba nam takiej nadziei.

¹³² T e n ż e, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, w: tenże, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, s. 91.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże, s. 102.

¹³⁵ Cyt. za: t e n ż e, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, s. 101.

¹³⁶ Cyt. za: t e n ż e, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, s. 101.

¹³⁷ T e n ż e, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, s. 103.

INSPIRACJE I ŚWIADECTWA

MÓJ DZIENNIK SOBOROWY*

Po upływie pół godziny, przez które moja ręka nie była w stanie utrzymać pióra, zapisuję wreszcie te uwagi. Niestety, zbyt krótko dane mi było oglądać wspaniały Senat i obradujących biskupów. Widziałem ich tylko przez pięć czy dziesięć minut, kiedy stałem w drzwiach otwartych na wznoszące się ich rzędy. Był tam cały Kościół, uosobiony w swoich pasterzach. Żałuję jednak, że zachowano styl celebracji tak obcy prawdzie rzeczy. Co by było, gdyby te dwa i pół tysiąca głosów zaśpiewało razem przynajmniej Credo, a nawet całą mszę?

11 października 1962 roku

Wracam z ceremonii otwarcia. Wyruszyłem z ojcem Camelotem o godzinie siódmej. Wchodzimy przez Drzwi Spizowe, idziemy po ogromnych schodach; przed kaplicą Pawłową widzimy, że zabląkaliśmy się w miejsce zarezerwowane dla biskupów (ujrzeliśmy monsiniora Guerry'ego, pochłoniętego ideą Orędzia do ludzi); wyrzuca nas potężny żandarm we włochatej czapce, ma wszystkie cechy ogra z Guignola: trudno by wymyślić lepszy typ dzieciojada. Błądzimy w poszukiwaniu miejsca, dokąd by nas wpuszczono. Są tam ojciec Salaverri, monsinior Schmaus, monsinior Feton; są też inni amerykańscy prałaci, którzy mówią bardzo głośno, monsinior Colombo, ojciec Tascón¹ itd. W końcu wchodzimy do galerii – pod warunkiem, że ustąpimy za chwilę pierwsze rzędy Ojcom soborowym (będą to przełożeni zgromadzeń zakonnych). Staram się uchwycić genius loci². Przecież Bazylika św. Piotra została zbudowana w t y m c e l u. Zachwyca grą kolorów, wśród których dominują złoto i czerwień. Nawa została całkowicie zajęta – ustawione w opadających rzędach ławy na dwa i tysiąca miejsc; przed ołtarzem konfesji, na samej konfesji, tron papieski: Petrus ipse³. Z prawej strony statua św. Piotra przebranego za Bonifacego VIII; tuż obok ambona dla mówców podobna do beczki. Najbliższe miejsca, pokryte czerwienią – dla kardynałów; pozostałe, przybrane w zieleń – dla arcybiskupów i biskupów, układają się w nieskończo-

* Tekst obejmuje wybór fragmentów z dziennika Yvesa Congara OP *Mon journal du Concile* (Éditions du Cerf, Paris 2002): t. 1, s. 105-109, 122-124, 135-137, 170, 194-196, 201, 311n., 348, 357, 368n., 383-385, 418, 437, 485, 502, 544, 573; t. 2, s. 7, 57, 174n., 308n., 313n., 346, 359, 402, 464, 472, 497n., 510n. (przyp. red.).

¹ Thomás Tascón OP z prowincji filipińskiej zakonu dominikanów, sekretarz generalny tego zakonu i ekspert Soboru.

² Duch opiekuńczy miejsca.

³ Sam Piotr.

ny szereg. Galerie wyłożone są czerwonym aksamitem i tapiserią. Wszystko to w świetle reflektorów połyskuje, błyszczy i śpiewa. Jest to jednak solenność dosyć chłodna. Dekoracja w duchu barokowej teatralności. Między galeriami, w niszach, ogromne posągi założycieli zakonów. Rozpoznają jedynie św. Ignacego⁴ powalającego bezbożność. Chciałbym, aby te posągi przemówiły! Co by powiedziały? Wyobrażam sobie mowy tych Bożych ludzi trawionych ogniem Ewangelii.

O godzinie ósmej trzydzieści pięć da się słyszeć w mikrofonie dalekie odgłosy na poły żołnierskiego marszu. Potem śpiewamy *Credo*. Przybyłem tu, by się m o d l i ć: by się m o d l i ć z..., by się m o d l i ć w... Rzeczywiście, dużo się modliłem. Tymczasem – dla zabicia czasu – chór stale intonuje wszystko i nieważne co. Najbardziej znane śpiewy to: *Credo, Magnificat, Adoro Te, Salve Regina, Veni Sancte Spiritus, Inviolata, Benedictus...* Na początku trochę śpiewamy wspólnie, ale to nas nuży.

Najbardziej zaciekawieni przedostali się do przodu i weszli na krzesła. Jesteśmy otoczeni przez młodych kleryków wszystkich kolorów skóry. Postanawiam nie ulec pokusie wskazującej na brak umiaru i dobrych manier, a więc zostaję relegowany w głąb galerii i nawet nie widzę Papieża. Stopniowo, ale bardzo powoli pojawiają się w galeriach biskupi ubrani w pontyfikalne szaty. Sprawiają wrażenie śmiertelnie zmęczonych i przytłoczonych upałem. Zdejmują mitry i wycierają głowy. Przybywają przełożeni zgromadzeń zakonnych i zajmują miejsca w pierwszych rzędach galerii. Głowy duchownych, wszystkie siwe, wyrzeźbione widocznie regularnością pobożnych ćwiczeń, a także roztropnością w działaniu i dawaniem dobrego przykładu. Niektóre trzęsą się, jakby miały zaraz spaść. Inne są pełne wigoru.

Mój Boże, doprowadziłeś mnie tu drogami, których nie wybrałem. Ofiaruję się Tobie, aby być, jeśli chcesz, narzędziem Ewangelii podczas tego wydarzenia w życiu Kościoła, który kocham, ale chciałbym mniej „renesansu”! Mniej ducha konstantyńskiego...

Słyszemy oklaski na placu św. Piotra. Zapewne zbliża się Papież. Na pewno wchodzi. Nic nie widzę zza sześciu, siedmiu rzędów sutann, które weszły na krzesła. Chwilami w bazylice rozlegają się oklaski, nie ma jednak ani okrzyków, ani słów.

Pieśń *Veni Creator*, na zmianę z chórem Kaplicy Sykstyńskiej, który jest po prostu chórem operowym. Delenda⁵. Papież śpiewa stanowczym głosem wersety i modlitwy.

Rozpoczyna się Msza Święta, śpiewana wyłącznie przez chór: kilka utworów gregoriańskich (?) i polifonicznych. Ruch liturgiczny nie przeniknął do Kurii Rzymskiej. To ogromne zgromadzenie nic nie mówi, niczego nie śpiewa.

⁴ Ignacy Loyola.

⁵ Skreślić.

Twierdzi się, że naród żydowski jest narodem słuchu, natomiast Grecy to naród wzroku. Tutaj wszystko jest tylko dla oka i muzycznego ucha: żadnej liturgii Słowa. Żadnego słowa duchowego. Wiem, że za chwilę na tronie zostanie położona Biblia, by przewodniczyła Soborowi. A l e c z y p r z e m ó w i? Czy zostanie wysłuchana? Czy znajdzie się chwila dla Słowa Bożego?

Po liście opuszczam galerię.

[...]

Wychodzę przez Watykan. Na placu św. Piotra pod kolumnadą mrowie ludzi. Radio transmituje dalszą część Mszy Świętej. Na placu i na ulicy słyszę więc prefację, *Sanctus*, *Pater* i *Agnus*. Wyczerpany, wracam autobusem do Angelicum. Po upływie pół godziny, przez które moja ręka nie była w stanie utrzymać pióra, zapisuję wreszcie te uwagi. Niestety, zbyt krótko dane mi było oglądać wspaniały Senat i obradujących biskupów. Widziałem ich tylko przez pięć czy dziesięć minut, kiedy stałem w drzwiach otwartych na wznoszące się ich rzędy.

Był tam cały Kościół, uosobiony w swoich pasterzach. Żałuję jednak, że zachowano styl celebracji tak obcy prawdzie rzeczy. Co by było, gdyby te dwa i pół tysiąca głosów zaśpiewało razem przynajmniej *Credo*, a nawet całą mszę – zamiast słuchać eleganckiego gruchania opłacanych zawodowców? Wracam z przemożnym pragnieniem, aby (1) być ewangelicznym, dążyć do bycia homo plene evangelicus⁶; (2) p r a c o w a ć. To właśnie działa, to pozostaje. W ten sposób przygotowuje się dla kolejnego Soboru stan rzeczy, w którym to, czego dziś brakuje, będzie samo przez się zrozumiałe.

Po południu. Ojciec de la Brosse, który (do dwunastej trzydzieści) oglądał wszystko w telewizji, mówi mi, że było bardzo ładnie, że wszystko zostało bardzo dobrze ujęte, że było dobrze transmitowane i wyjaśniane. I pomyśleć, że przez Telstar cały świat (nie: na żywo tylko Europa) mógł wszystko zobaczyć, i to w chwili, w której się działo...!

Myślałem znowu o porannej ceremonii. W tym przepychu dostrzec można dwie rzeczy: Porządek, solenność, piękno nie są niczym złym, lecz czymś dobrym i normalnym. Nie da się przygotować inauguracji z blisko trzema tysiącami uczestników bez pewnego rozmachu i ceremoniału. Było to w całości piękne i szlachetne. Poza tym widzę, jak bardzo Kościół jest orientalny. Przy jego narodzinach nie było reformacji. Może ona zdobywać sobie zwolenników na Wschodzie, jednak ani w jej twórcach, ani w początkach, ani w rdzennych i wpływowych formach nie ma nic z Orientu. Następnie dostrzegam nieujawniony ciężar epoki, w której Kościół dominował, sprawował władzę doczesną, kiedy papieże i biskupi byli panami, mieli dwór, opiekowali się artystami, rościli sobie prawo do równego cesarzom przepychu. Kościół nigdy nie wyrzekł się tego w Rzymie. Wyjście z ery konstantyńskiej nigdy

⁶ Człowiekiem w pełni ewangelicznym.

nie było jego programem. Biedny Pius IX, który nie zrozumiał historycznych przemian, który zepchnął katolicyzm francuski w postawę jałowej opozycji, konserwatyzmu, ducha restauracji..., został wezwany przez Boga do wysłuchania nauki wydarzeń, owych mistrzów, których Bóg daje nam szczodrobliwie, i do wyprowadzenia Kościoła z nieszczęsnej logiki donacji Konstantyna, nawrócenia Kościoła, by stał się ewangeliczny, co pozwoliłoby mu być mniej z e ś w i a t a, a bardziej w ś w i e c i e. [...]

19 października 1962 roku

O godzinie szesnastej w domu Mater Dei przy Via delle Mure Aurelie, numer 10, spotkanie kilku biskupów niemieckich i kilku biskupów francuskich, kilku teologów niemieckich i kilku teologów francuskich, zorganizowane przez monsiniora Volk. Obecni: monsinior Volk, monsinior Reuss⁷, monsinior Bengsch⁸ (Berlin), monsinior Elchinger, monsinior Weber, monsinior Schmitt⁹, monsinior Garrone, monsinior Guerry, monsinior Ancel¹⁰, ojcowie Rahner, Lubac, Daniélou, Grillmeier¹¹, Semmelroth¹², Rondet¹³, Labourdette, Congar, Chenu, Schillebeeckx¹⁴, Feiner¹⁵, Ratzinger¹⁶, monsinior Philips, Fransen¹⁷, Küng.

⁷ Joseph Reuss, biskup pomocniczy Moguncji.

⁸ Alfred Bengsch, arcybiskup Berlina.

⁹ Paul J. Schmitt, biskup Metz.

¹⁰ Alfred Ancel, biskup pomocniczy Lyonu, przełożony generalny Istituto del Prado; zostanie wybrany członkiem Komisji Doktrynalnej podczas drugiej sesji Soboru.

¹¹ Alois Grillmeier SJ, profesor teologii dogmatycznej i dziekan Wydziału Teologii w Seminarium oo. Jezuitów Sankt-Georgen we Frankfurcie; od drugiej sesji będzie ekspertem Soboru; w roku 1994 zostanie kardynałem.

¹² Otto Semmelroth SJ, profesor teologii dogmatycznej w Seminarium oo. Jezuitów Sankt-Georgen we Frankfurcie; od trzeciej sesji ekspert Soboru.

¹³ Henri Rondet SJ, odsunięty od nauczania teologii w roku 1951, powraca w 1960 na Wydział Katolicki w Lyonie; prywatny ekspert biskupów z Czadu.

¹⁴ Edward Schillebeeckx OP z prowincji flamandzkiej zakonu dominikanów, profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie w Nimègue, prywatny ekspert biskupów niderlandzkich.

¹⁵ Johannes Feiner, ksiądz z diecezji Coire w Szwajcarii, gdzie do roku 1965 wykładał teologię w seminarium diecezjalnym; członek dykasterii do spraw ekumenizmu, konsultant Sekretariatu do spraw Popierania Jedności Chrześcijan; zostanie współwydawcą podręcznika dogmatyki zatytułowanego *Mysterium Salutis*.

¹⁶ Joseph Ratzinger, profesor teologii fundamentalnej w Bonn, a następnie, od roku 1963, w Münster; prywatny ekspert kardynała Josepha Fringsa; będzie ekspertem Soboru od drugiej sesji; w późniejszym czasie zostanie arcybiskupem Monachium i kardynałem, a następnie prefektem Kongregacji Nauki Wiary. (19 kwietnia 2005 roku wybrany na Stolicę Piotrową, przyjmuje imię Benedykta XVI – przyp. tłum.)

¹⁷ Prawdopodobnie Piet Fransen SJ, profesor teologii na Wydziale Teologii oo. Jezuitów w Louvain-Heverlee.

Przedmiot: przedyskutować i ustalić taktykę wobec schematów teologicznych. Podczas prawie trzygodzinnej dyskusji pojawiają się oczywiście wszystkie niuanse. Otwiera ją monsinior Volk, czytając pewnego rodzaju projekt deklaracji przedstawiającej dzisiejszą sytuację chrześcijanina w świecie oraz ześrodkowaną na Chrystusie wizję historii zbawienia, z jego wartością antropologiczną, społeczną i kosmologiczną.

W skrócie, Niemcy zgodziliby się: (1) odrzucić simpliciter¹⁸ zaproponowane schematy dogmatyczne (ale chodzi zawsze o cztery teraz rozdane: nie o te *De Ecclesia*); (2) zredagować proemium¹⁹ formy i treści kerygmatycznych, trochę w stylu projektu przedstawionego przez monsiniora Volka; (3) przedstawić je za pośrednictwem Komisji do spraw Nadzwyczajnych²⁰.

Francuzi (Guarrone, Guerry, Ancel) byliby raczej zgodni, że należy (1) za pomocą bardzo zdecydowanej interwencji biskupów z głównych krajów przekonać zgromadzenie, że schematy wcale nie odpowiadają pasterskiemu celowi Soboru, zdefiniowanemu przez Papieża już w przemówieniu na jego otwarcie, które to przemówienie należy traktować jako regułę Soboru; (2) następnie przepracować istniejące schematy w perspektywie kerygmatycznej i duszpasterskiej. Wówczas dobrze będzie mieć tekst do zaproponowania.

Ze swej strony myślę, że właściwe jest coś w rodzaju (2) i że należy przyjąć wartościową treść schematów *De Ecclesia*; te dotyczące Tradycji i Pisma można odłożyć na bok, a ten o zadośćuczynieniu Chrystusa powinien zostać całkowicie przepracowany w perspektywie paschalnej. Moje odczucie z pierwszego dnia dotknęło rzeczy naprawdę najważniejszej: Rzymowi brakuje syntezy, wizji, poczucia tajemnicy chrześcijaństwa. Wszystko jest zatomizowane, podzielone na interwencje prawne w poszczególnych sprawach. Jediną zasadą syntezy jest władza.

Mimochodem dowiaduję się (źródło: kardynałowie Döpfner i Frings), że kardynał Ottaviani wielokrotnie poręczał w Komisji Centralnej za dyskutowane przez biskupów schematy, mówiąc, że zaaprobowali je ojciec Congar i ojciec de Lubac.

Ojciec Daniélou również przygotował szkic, bardzo podobny do tego, który przedstawił monsinior Volk. Czyta go. W końcu postanowiono, że ważne jest, by mieć do zaproponowania proemium typu heilgeschichtlich-kerygmatisch²¹.

Zredaguje je niewielka grupa: Karl Rahner, Daniélou, Ratzinger, Congar. W ostatniej chwili Rahner zaprasza Labourdette'a.

Moja lewa noga jest od połowy łydki jak martwa. Wracam z wielkim trudem.

¹⁸ Po prostu.

¹⁹ Preambułę.

²⁰ Chodzi o Sekretariat do spraw Nadzwyczajnych, ustanowiony przez Papieża jako organ mediacyjny.

²¹ Uwzględniające historię zbawienia i kerygmat.

21 października 1962 roku

Gdy wychodziłem, zostałem rozpoznany przez seminarzystów brazylijskich, którzy widzieli mnie we włoskiej telewizji. Otaczają mnie przyjaźnie. Pytam, gdzie są ich biskupi – są całkiem niedaleko, w Domus Mariae. Idę tam. Rzeczywiście, mieszka tam dziewięćdziesięciu ośmiu biskupów, z czego siedemdziesięciu pięciu to Brazylijczycy. Po chwili widzę dziesięciu biskupów, później przychodzi monsinior Helder, sekretarz CELAM²². To wspaniałe: nawet dzisiaj, w południe, mówili o mnie i o tym, że trzeba by mnie zaprosić. Po krótkiej pogawędce przechodzimy do sali, w której spotyka się z nami dwunastu młodych biskupów. Zadają mi pytania. Monsinior Helder kieruje rozmową: jest to człowiek nie tylko bardzo otwarty, lecz również pełen idei, w y o b r a z i i i entuzjazmu. Ma to, czego brakuje Rzymowi: „wizję”.

Biskupi brazylijscy, a wraz z nimi duża część episkopatu Ameryki Południowej, chcą odrzucić schematy doktrynalne. Chcą, aby po „De liturgia” przystąpić do „De Episcopis”²³. Mówią, że jeśli nie zrobimy tego teraz, to nie zrobimy tego wcale. Wielu biskupów nie pojawi się, jeśli przeniesiemy to na sesję w kwietniu 1963 roku. A schemat ten jest konieczny, aby utrzymać w równowadze Watykan. Co więcej, domagają się go schematy dotyczące liturgii oraz ekumenizmu.

Pytają mnie, czy mógłbym przygotować schemat, który byłby w miarę wyczerpujący i zadowalający. Mówię, że tak – wraz z ojcami Lécuyerem, Rahnerem, Ratzingerem i Colombo.

Widzę jednak, że biorę na swoje barki ciężary przytłaczające. Tym bardziej, że biskupi brazylijscy pragną słuchać mnie na konferencjach. Monsinior Helder prosi mnie również o przygotowanie bibliografii dobrych książek (w języku francuskim, niemieckim i angielskim), które podejmują najważniejsze kwestie dotyczące dzisiejszego Kościoła: dosyć prostych i łatwych dla biskupów, którzy nie mogą ani kupować, ani czytać zbyt grubych ksiąg. Zagadnienia teologii, socjologii, filozofii, psychologii itd.

Potrzebowałbym sekretarza!

Próbuję dostać się do ojca Lécuyera. Nie wiem, gdzie go znaleźć, w końcu mi się to nie udaje. Wracam o godzinie osiemnastej.

²² Helder Pessôa Câmara, biskup pomocniczy Rio de Janeiro. Faktycznie jest pierwszym wiceprzewodniczącym Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej (CELAM). Zostanie wybrany członkiem Komisji do spraw Apostolatu Ludzi Świeckich w czasie drugiej sesji Soboru. W marcu 1964 roku mianowany arcybiskupem Olinda-Recife.

²³ „O Episkopacie”; odtąd wyrażenie to oznacza ogólnie albo całość trzech rozdziałów poświęconych biskupom, albo tylko jeden rozdział, oczekiwany przez wielu, którego pierwszy szkic znalazł się w rozdziale schematu przygotowanego przez Philipsa z pomocą między innymi Congara.

Veni Sancte Spiritus!²⁴ Ad robur!²⁵

Notuję tu jeszcze, że monsignior Helder opowiedział mi o trzech osobistych spotkaniach z Papieżem. Wykonał wobec niego znaczące gesty: w imieniu prezydenta Republiki Brazylii zaprosił go na inaugurację Brasílii; przedstawił mu ideę katolickiego Bandoengu. Za każdym razem Papież odpowiadał: tak, chciałbym, a l e j e s t e m w i ę ż n i e m. Pewnego razu Helder zapytał też Papieża: „Ojciec Święty, komunizm nie jest najgorszym wrogiem, prawda?”, a Papież odpowiedział mu: „Tak, masz rację”.

Od kilku dni frapuje mnie rola teologów. W czasie Soboru Watykańskiego I odgrywali rolę niewielką. Ci, którzy mogli coś zrobić, nie zostali zaproszeni lub nie przyjechali: Döllinger, Newman²⁶ (nawet Scheeben²⁷). Z punktu widzenia teologów wszystko – lub prawie wszystko – rozegrało się wśród ludzi z Rzymu. Prawdą jest, że wielu biskupów tworzyło własną teologię. Tym razem biskupi są w dużo większym stopniu pasterzami, a mniej teologami. Z drugiej strony, istnieje w Kościele duża grupa żyjących teologów, którzy nie zamykają się w tekstach wypełnionych w całości szkolną teologią, ale starają się myśleć i rozjaśniać fakty życia Kościoła. Jest takich teologów dosyć dużo. Nie wszyscy wprawdzie znaleźli się w Rzymie, widzę jednak Chenu, Colsona²⁸, Chavasse’a²⁹, Ratzingera, Rahnera, Semmelrotha, Lubaca, Rondeta, Daniélou, Schillebeeckxa itd., itd. Teologowie ci są prawdziwymi autorytetami. Jest tu to, czego Pius IX chciał uniknąć, ryzykując uderzenie w Döllingera! Pius IX został zresztą pokonany na całej linii – on, który nie chciał rozumieć prawdy historycznej.

Demokracja chrześcijańska rozpościera na murach swoje hasło: Libertas!³⁰

Apel do ludzi, poprzedniej soboty, porównany do *Syllabus*³¹, i do jego ostatniej proponowanej wersji; władza doczesna (której pozostałości jest wciąż nazbyt wiele); na nowo potwierdzona koncyliarność.

²⁴ Przyjdź Duchu Święty!

²⁵ Na pomoc!

²⁶ Kardynał John Henry Newman (1801-1890), słynny teolog angielski.

²⁷ Matthias-Joseph Scheeben (1835-1888), neoscholastyczny teolog niemiecki.

²⁸ Jean Colson, ksiądz z diecezji Saint-Dié, profesor historii źródeł chrześcijaństwa Uniwersytetu Katolickiego w Anger i dyrektor Biura Studiów Miłosierdzia w Pomocy Katolickiej w Paryżu; prywatny ekspert biskupa Saint-Dié.

²⁹ Chavasse?? nie przybył więcej (przyp. autora).

³⁰ Wolność.

³¹ Towarzyszący encyklice *Quanta cura*, ogłoszonej przez papieża Piusa IX w roku 1864, *Syllabus errorum*, zwany powszechnie *Syllabus*, jest katalogiem osiemdziesięciu błędów uznawanych za zagrożenie dla katolicyzmu w świecie współczesnym.

30 października 1962 roku

Następnie wizyta Pouparda z Sekretariatu Stanu. Proszę, by wyjaśnił mi swoją pracę. Jan XXIII ma zaledwie osobistego sekretarza; nie ma brain trust³², jaki miał Pius XII. Praca została przygotowana przez kardynała Dell'Acquę³³, z którym Jan XXIII związany jest od trzydziestu pięciu lat. Ważna jest również obecność francuskich Minutanti³⁴. Przygotowują oni dokumentację, z którą Papież zaznajamia się osobiście – i która jest znaczna. Poupard twierdzi, że naprawdę istnieje grupa ludzi, którzy chcą przedłużyć dyskusję, aby udowodnić, że Sobór jest bezsilny i niemożliwy. W konsekwencji wszystko miałyby zostać przekazane komisjom, w których mogliby zrobić, co tylko zechcą, i przywrócić Kurie.

Mówi mi, że Papież każdego dnia otrzymuje duże sumy pieniędzy na Sobór, w tym również od ludzi biednych – prawdziwie wdowi grosz – którzy piszą do niego: „Prowadzicie Sobór. Modłę się dużo w tej intencji. To musi dużo kosztować. Zostało mi dziesięć tysięcy franków, oto one!”.

To jest ewangeliczność ubogich, którzy wspierają Kościół, jak św. Dominik i św. Franciszek za czasów Innocentego III!

[...]

8 listopada 1962 roku

[...]

Kardynał Girloy (Australia)³⁵: W Australii wszyscy modlą się w intencji Soboru, w tym również protestanci. To ekumeniczne wzywianie Ducha Świętego jest zdumiewającym faktem duchowym. A Duch Święty naprawdę odpowiada. Gilroy mówił: To niesamowite, jak episkopat w Australii zmienił się w ciągu miesiąca!

Później wizyta ojca Daniélou. Także i on jest zaniepokojony, że ze strony francuskiej nic nie jest zorganizowane, by można było skutecznie pracować. Monsinior Garrone robi na nim podobne wrażenie, jak na mnie. Daniélou chciałby, aby teksty konstruować w oparciu o Pismo i Tradycję, historyczność Ewangelii itd. Dowiaduję się od niego (czego nie wiedziałem), że Sekretariat Bei dysponuje bardzo dobrym tekstem (zredagowanym przede wszystkim

³² Zespołu doradców (przyp. tłum.).

³³ W rzeczywistości Angelo Dell'Acqua z Mediolanu, zastępca Sekretarza Stanu do spraw Zwyczajnych, jest arcybiskupem tytularnym, a kardynałem zostanie dopiero w roku 1967.

³⁴ Pracowników Kongregacji rzymskich odpowiedzialnych za studiowanie i opracowywanie dokumentów.

³⁵ Norman Th. Girloy, arcybiskup Sydney.

przez Feinera) na temat Pisma i Tradycji³⁶. Zaprasza mnie na spotkanie, które odbędzie się o osiemnastej trzydzieści w Biblicum.

Idę na to spotkanie: Daniélou, Thils, Lyonnet, Vogt³⁷, Feiner, obaj jezuici, de la Potterie, dalej monsinior Charue i jego pomocnik monsinior Musty³⁸. Jak poradzić sobie ze schematem „De fontibus”? Robimy mały przegląd rodzących się lub możliwych do wywołania reakcji. Zostaję poinformowany, że ojciec Salaverri wygłosił wczoraj do biskupów hiszpańskich konferencję poświęconą „De fontibus”, w której powiedział: „Ten tekst jest doskonały. Zresztą ojciec Congar i ojciec de Lubac poparli go całkowicie”. Monsinior Charue odczytuje bardzo stanowczy tekst, który będzie przedstawiał. Używa nawet kilku zbyt mocnych wyrażeń, na przykład życzy sobie, aby tekst *De duplici fonte*³⁹ był bardziej zgodny z właściwą treścią wiary...

Rozmawiamy o tym, co byłoby dobrze powiedzieć biskupom, jeśli będziemy im wygłaszać referaty na temat historyczności Ewangelii.

Ale wszystkie tego rodzaju małe zebrania, interesujące i niewątpliwie konieczne, są trochę rozczarowujące i kończą się w sposób bardzo nieokreślony.

O godzinie dwudziestej kolacja z czterema braćmi z Taizé⁴⁰. W zajmowanym apartamencie stworzyli oni charakterystyczny dla siebie nastrój. Mówimy dużo. Ja chyba najwięcej. Przyjmują wielu gości. Praktycznie nie ma posiłku, na który nie zostałyby zaproszonych nawet pięciu czy sześciu biskupów. W ten oto sposób, w takich chwilach, buduje się sobór poufnych rozmów i przyjaźni, który przyczynia się do tworzenia klimatu właściwego Soboru. Mówią mi, że Lukas Vischer jest bardzo zdenerwowany: Msza Święta każdego ranka itd. Taki nastrój nie sprzyja zrozumieniu... Przeciwnie, redaktor „Réforme”, który spędził piętnaście dni w Rzymie i napisał pierwszy krytyczny artykuł, następnie „nawrócił się” i zredagował drugi artykuł, pojednawczy i otwarty. Punkt widzenia braci z Taizé jest następujący: należy d z i e l i ć z Papieżem i kardynałem Beą rzyko, które tamci odważnie podjęli, otwierając w ten sposób Sobór dla obserwatorów.

[...]

³⁶ Jeden egzemplarz znajduje się w Archwium Congara wraz z załączoną kartką od Feinera, który pisze, że Congar zobaczy, iż jego praca na temat Tradycji została wzięta pod uwagę.

³⁷ Szwajcar Ernst Vogt SJ, do roku 1963 rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego; na początku roku 1961 został mianowany konsultantem w Teologicznej Komisji Przygotowawczej.

³⁸ Jean-Baptiste Musty, biskup pomocniczy Namur.

³⁹ „O podwójnym źródle”; chodzi o pierwszy rozdział schematu.

⁴⁰ Obecni na Soborze Roger Schütz i Max Thurian, wraz z kilkoma innymi braćmi z Taizé, tworzą małą wspólnotę przyjmującą licznych gości.

10 listopada 1962 roku

[...]

Gubię się w Watykanie. Czekam dwadzieścia pięć minut na autobus. Zaraz po powrocie, o pół do czwartej, składa mi wizytę ojciec Daniélou. Tego ranka (widziałem go w Bazylice św. Piotra) był bardzo zniesmaczony bałaganem i wspominał o opuszczeniu Rzymu. Mówi (po spotkaniu z monsiniolem Veuillotem): Należy zrezygnować z ukrytej dyplomacji i opracować możliwy do przyjęcia tekst, który będzie owocem szerokiej współpracy. Schemat Rahnera-Ratzingera nie ma szans przejścia w takiej postaci, jaką ma obecnie: jest zbyt osobisty. Co więcej, obejmuje całą treść schematów dogmatycznych, podczas gdy należy dyskutować tylko na temat „De fontibus”. Trzeba więc zaproponować tekst mniej osobisty i ograniczający się do treści „De fontibus”. Daniélou przygotowałby jedną część, wraz z Lyonnetem i Alonso⁴¹ z *Biblicum*, uwzględniając w niej jak najwięcej dawnych tekstów. Pyta mnie w imieniu monsiniora Veuillota, czy zgodziłbym się zredagować rozdział pierwszy, poświęcony Tradycji i jej relacji do Pisma. Odpowiadam, że mogę spróbować. Trzeba to zrobić na jutrzejszy wieczór. Zatem odwiedzimy razem monsiniora Garrone’a. Daniélou myśli, a i ja jestem tego samego zdania, że nie można schematów po prostu odrzucić: Sobór bowiem, by w dzisiejszych czasach służyć ludziom zgodnie z wolą Boga, musi powiedzieć coś pozytywnego, precyzyjnego i mocnego o Piśmie Świętym, o natchnieniu, o historyczności Nowego Testamentu.

Przystępuję do pracy tego samego wieczoru.

[...]

9 grudnia 1962 roku

Wracam z podróży do Neapolu, dokąd chętnie się udałem w odpowiedzi na zaproszenie ojców dominikanów, którzy czynią interesujące wysiłki wspierania wśród kleru dobrego kaznodziejstwa. Chciałem im pomóc. Uważam, że wszystko, co zostanie przedsięwzięte, by nawrócić Włochy z politycznego, eklezjologicznego i dewocyjnego ultramontanizmu na Ewangelię, przyniesie korzyść całemu Kościołowi powszechnemu. Dlatego właśnie w przyszłości będę podejmował pewną liczbę działań zmierzających w tym kierunku.

⁴¹ Luis Alonso-Schökel SJ, profesor egzegezy Starego Testamentu w Papieskim Instytucie Biblijnym.

Ojcowie byli dla mnie cudownie mili. Przyjęli mnie jak króla. W piątek wieczorem, 7 grudnia, w klasztorze studiów w Barra⁴²: wieczór z kilkoma ojcami i braćmi studentami. Prowincja została na nowo utworzona w roku 1937. Jest młoda, ma poczucie braku oparcia w tradycji. Lecz kierunek pracy jest autentyczny.

[...]

11 marca 1963 roku

[...]

Monsinior Parente wspomina mimochodem, że na Soborze łatwo dostrzec, iż biskupi nie są teologami, lecz nowicjuszami w tych [teologicznych] sprawach: zajmują ich inne prace, nie mogą poświęcić więcej czasu na studiowanie teologii. Odwołują się więc do ekspertów...

Nie jestem integrystą, jak mówi się o mnie we Francji. Całe życie spędziłem na studiowaniu teologii i służeniu jej. Wszystkie te kwestie są trudne. Dlatego właśnie twierdzę, że Sobór zbyt się spieszy. Powiedziałem to Papieżowi. Potrzebujemy więcej czasu. Nie możemy skończyć do środy...

[...]

16 marca 1963 roku

Wykład dla wspólnoty izraelskiej ze Strasburga na temat Soboru i Żydów. Stanowczo żądają, by Sobór o nich mówił. Pierwszy Sobór, który odbywa się po Auschwitz, nie może nic o tych sprawach nie powiedzieć. Mówię im, że jako wspólnota żydowska ze Strasburga powinni zwrócić się do kardynała Bei.

[...]

19 maja 1963 roku

Kochać Boga ze wszystkich sił. Muszę to robić, bo sił już nie mam. Z wyjątkiem tych, które On mi codziennie daje.

Niedziela bez radości. Dosyć nużąca praca rano, po południu i wieczorem nad pierwszym rozdziałem. Ojciec Daniélou nie zwraca na to większej uwagi:

⁴² Klasztor studiów prowincji Neapolu położony jest w Barra-Napoli.

widzę go przede mną, redagującego *currente calamo*⁴³ paragrafy konstytucji dogmatycznej. Jest nadzwyczajny. Choćby go postawić na głowie, czy jeszcze inaczej, i tak zawsze spadnie na nogi.

Dosyć nużąca kolacja w Angelicum. Poczucie zniechęcenia i pustki. Wydaje się, że napływające informacje o stanie zdrowia Papieża są bardzo złe: dwie lub trzy transfuzje w każdym tygodniu. Przyjmuje tylko płyny. Może nie dożyć końca czerwca.

Już teraz się mówi, że to konklawe będzie trudne.

Główne trudności w naszej pracy – i nie tylko ja to zauważam – mają to samo źródło: musimy wyjść z sytuacji zdominowanej przez Święte Oficjum. Pracujemy nad tym od dziewięciu miesięcy. Jest to bardziej newralgiczne dla Komisji Teologicznej, ponieważ była ona pod większym wpływem Świętego Oficjum i jego ludzi. Dźwigamy ciężar popełnionego na samym początku błędu, który polegał na umieszczeniu komisji – co by nie mówić – w ramach Kongregacji. Pamiętam, że odczułem to bardzo mocno, kiedy zamieściłem artykuł w TC⁴⁴, w którym sformułowałem p y t a n i a i odpowiedzi. Pytania nosły więcej mojej myśli niż odpowiedzi. Cała praca podczas obrad Soboru oraz między sesjami sprowadza się do zdejmowania nałożonych przez Święte Oficjum i Rzymian obciążeń, by Ecclesia mogła naprawdę siebie wyrazić. Wiem, że w innych grupach (zajmujących się małżeństwem, kulturą itd.) jest tak samo.

[...]

10 lipca 1963 roku

W czasie, który upłynął od wpisu o ostatnich sprawach, miały miejsce wielkie wydarzenia, o których tu jeszcze nie wspominałem. Była agonia i śmierć Jana XXIII. Kościół i nawet świat doświadczył tu czegoś nadzwyczajnego. Naraz bowiem okazało się, że to, co uczynił ten skromny i dobry człowiek, znajduje ogromny oddźwięk. Okazało się, że zmienił on głęboko religijną, a nawet ludzką mapę świata: zwyczajnie, będąc tym, kim był. Nie oddziaływał przez znakomity wykład idei, ale przez gesty i pewien osobisty styl. Nie mówił w imieniu systemu, jego prawa, autorytetu, ale zwyczajnie, podążając za intuicją i poruszeniem serca, które z jednej strony było posłuszne Bogu, a z drugiej kochało ludzi – czy raczej robiło obie te rzeczy naraz. W ten sposób kolejny raz sprawdziło się Boskie prawo: tylko Bóg jest wielki; prawdziwa wielkość polega na uległości w służeniu Jemu samemu i Jego planowi miłości.

⁴³ Pisząc płynnie, bez namysłu i poprawek.

⁴⁴ Tygodnik „Témoignage Chrétien” (przyp. tłum).

On wywyższa pokornych. Błogosławieni łagodni, bo oni odziedziczą ziemię. Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, bo oni zostaną nazwani dziećmi Boga. Wszyscy czuli, że w Janie XXIII stracili ojca, osobistego przyjaciela, kogoś, kto o nich myślał i ich kochał.

Nawet nieprawdopodobny ceremoniał rzymski, niekończące się widowisko, nie mogły zatrzeć głębokiego wrażenia bólu oraz głębokiego przywiązania serc. A jednak, jaka sprzeczność między dworskim przepychem a bardzo prostym człowiekiem – pokazał to nawet sam obrzęd pogrzebowy! Robotnicy uczestniczyli – jakby chodziło o wydarzenie w rodzinie – w agonii i śmierci ojca.

„Chociaż raz mieliśmy dobrego...”. Wytworzyła się pewnego rodzaju niezwykła jednomysłność.

Et nunc, reges, erudimini⁴⁵. To jednak całkiem jasne, że istnieje droga do sukcesu, która jest drogą prawdy: że istotne jest, jak mówi Lacordaire, nie tyle, by pozostawić po sobie dzieło, ile by osiąść życie; że nie chodzi o to, by głośno przekonywać, iż jest się namiestnikiem Chrystusa, ani domagać się uznania za namiestnika, ale naprawdę nim być; że nie idee są najważniejsze, lecz serce. A jednak potrzeba idei. Święty Tomasz tak właśnie służył ludziom, chociaż mniej był przez nich kochany. Myślałem nad własnym przeznaczeniem. Bóg mnie powołał, abym Jemu służył i abym służył ludziom, wychodząc od Niego i pracując dla Niego, przede wszystkim na drodze idei. Zostałem powołany do życia w samotności głęboko oddanego słowu pisanemu. To mój udział w planie miłości. Ale chcę zaangażować się w to również sercem i życiem, i aby sama służba idei była służbą l u d z i o m.

Natychmiast zdałem sobie sprawę, że kardynał Montini jako jedyny miał szanse zebrać dwie trzecie głosów. Wielu kardynałów, którzy nie byli Włochami, a reprezentowali prawie dwie trzecie Kolegium, głosowałyby na niego. Wystarczyłoby więc, aby zrobiło to również kilku kardynałów włoskich. Zaden konserwatywny kardynał nie zdobyłby tylu głosów.

[...]

Kardynał Montini⁴⁶ jest człowiekiem niezwykle inteligentnym i dobrze poinformowanym. Biję od niego głęboka świętość. Podejmie program Jana XXIII, ale oczywiście nie na sposób Jana XXIII i być może niezupełnie w jego duchu. Będzie dużo bardziej rzymski, bardziej w typie Piusa XII: tak jak Pius XII, będzie chciał nazywać rzeczy, wychodząc od idei, a nie pozwalać im stawać się sobą dzięki otwarciu serca. Będzie tak samo kochał świat, ale w duchu troski.

[...]

⁴⁵ „A teraz, królowie, zrozumcie” (Ps 2, 10).

⁴⁶ Giovanni Battista Montini został wybrany na papieża w piątek 21 czerwca 1963 roku, w drugim dniu Konklawe.

1 października 1963 roku

[...]

Całe spotkanie miało wyjątkową jakość. To fantastyczne: dyskutujemy teksty dogmatyczne z innymi, i to w taki sposób, że oni uważają, iż teksty te dotyczą ich samych, a my uważamy, że mają oni nam coś do zakomunikowania!

Przez chwilę widzę ojca Schmemanna, z którym nie spotykałem się od czasu jego wyjazdu z Paryża w 1951 roku. Jest s k r a j n i e surowy dla Greków: czego się boją? Marnują wyjątkową historyczną okazję. W Montrealu byli równie zakompleksieni i nastawieni negatywnie.

Spotykam monsiniora Willebrandsa. Informuje mnie wpierw, że kardynał Bea został właśnie mianowany przez „Święte Oficjum”. Mówię mu o kwestii Izraela. Twierdzi, że jednostronicowy tekst przygotowany przez Sekretariat jest w druku i wyjdzie w przyszłym tygodniu. Dorzuca, że Paweł VI poprosił, by kwestia Izraela pozostała w kompetencji Sekretariatu do spraw Popierania Jedności Chrześcijan i nie przechodziła do Sekretariatu do spraw Religii Niechrześcijańskich. Nalegam, by Bea utworzył w swoim Sekretariacie – nominalnie – osobną sekcję dla Izraela.

[...]

5 października 1963 roku

Wreszcie spokojny poranek, nie tak wyczerpujący, jak inne. Wizyta biskupa polskiego, który chce poznać moją opinię o diakonacie. Polski Episkopat jest mu zasadniczo przychylny, ale obawia się, że komuniści wykorzystają diakonów przeciwko księżom, jak to czynią z księżmi w stosunku do biskupów. Im bardziej się w to zagłębiam, tym lepiej rozumiem, że kwestia diakonatu przedstawia się różnie w różnych krajach.

[...]

18 października 1963 roku

[...]

O pół do ósmej w Kolegium Polskim przy Piazza Remuria: wspaniały dom; kolacja; wykład o ekumenizmie (w języku łacińskim): piętnastu biskupów i studentów. Mam wrażenie, że Polacy pozostali trochę poza prądami idei, a jednak są na nie otwarci. Rozmawiam z ojcem Lipińskim⁴⁷ z Instytutu Polskiego na temat mariologii: poznam go z Laurentinem.

⁴⁷ Edward Lipiński, egzegeta, specjalista z zakresu Starego Testamentu.

W przedśionku Kolegium Polskiego (bardzo brzydkim – cała oprawa artystyczna jest mierna) statua Dawida z głową Goliata u stóp. Myślę o ZSRR-Goliacie!

[...]

27 października 1963 roku

Monsinior Guerry opowiada mi, że Siri i biskupi włoscy opublikują list o marksizmie. Myślą o otwarciu się na lewicę i o wyborach we Włoszech. Wszystko u nich jest zdominowane przez troskę o wpływy polityczne. Kiedy na Soborze domagają się, aby utrzymano podporządkowanie świeckich hierarchii, a nawet, by taką ideę wprowadzono do definicji laikatu, ich prawdziwe intencje dotyczą sporów biskupów z chrześcijańską demokracją. Już dawno zrozumiałem, że sytuacja we Włoszech wyjaśnia wiele spraw w Kościele, a sama ta sytuacja postrzegana jest pod kątem politycznym.

[...]

19 listopada 1963 roku

Zrobiłem wiele drobiazgów i przygotowałem tekst dla kardynała Liénarta (o islamie) oraz dla monsiniora Jacqua (o nowości słowa „ekumenizm”).

W samochodzie rozmowa z dwoma biskupami ormiańskimi. Łączą ograniczenie scholastyki łacińskiej z partykularyzmem często spotykanym u ludzi Wschodu. Nie patrzą na rzeczy w świetle krytycznie przyjmowanych zasad ogólnych, ale poprzez pewnego rodzaju konkretny partykularyzm. Mówią mi na przykład, że muzułmanie są dużo bardziej chrześcijańscy niż Żydzi. Uważają, że muzułmanie przyjmują boskość Chrystusa, ponieważ nazywają go „Duchem Boga” (!!!). Jednocześnie jednak odmawiają Islamowi jakiegokolwiek wartości mistycznej: twierdzą, że jest w nim tylko mistyka zmysłowości.

Mówią, że w „La Documentation Catholique”⁴⁸ ja, czyli ojciec Congar, nie trzymam się dogmatu; poprawiam dogmat i osłabiam go po to, by przypodobać się niekatolikom!!!

Skąd czerpią takie opinie? Od patriarchy Bataniana?

Przykro jest mieć do czynienia z ludźmi tak mało otwartymi, tak mało poinformowanymi, tak mało przygotowanymi do konfrontacji z rzeczywistym współczesnym światem!

[...]

⁴⁸ Czasopismo francuskojęzyczne, dwutygodnik (przyp. tłum).

26 listopada 1963 roku

Prowadzę ten mały dziennik jako świadectwo. Nie zwierzam się z wewnętrznych przeżyć. To dlatego zwyczajnie rejestruję mój wyjazd w południe do Sedanu. Wczoraj wieczorem zatelefonowałem do Sedanu o godzinie dwudziestej dwadzieścia. Moja matka wciąż żyła, ale było pewne, że nie przeżyje nocy. O dwudziestej drugiej dwadzieścia otrzymałem telefon z Sedanu: „Jest u Dobrego Boga”. Gdyby opowiedzieć historię mistyczną Soboru, moja matka zajmowałaby w niej ważne miejsce. Cierpiąc od lat, nie przestawała modlić się za Sobór, za moją własną pracę. Sobór niesiony był przez wiele modlitw i ofiarowanych cierpień. Ale kto zna, kto mógłby napisać tę historię?

[...]

30 listopada 1963 roku

[...]

O siedemnastej trzydzieści w Saint-Louis konferencja Cullmanna⁴⁹: ta sama, której nie mógł wygłosić w Angelicum. Czterech kardynałów, ambasador, wielu biskupów, duża publika, złożona zwłaszcza z kleryków (ale nie tylko). B a r d o p i ę k n a konferencja, pobudzająca do refleksji.

[...]

22 stycznia 1964 roku

Można powiedzieć, że od 5 grudnia 1963 roku nic nie słyszałem o Soborze.

17 i 18 stycznia 1964 roku, wraz z ojcami: Voillaume'm, Cotierem, Loewem⁵⁰, Régameyem⁵¹, Hayenem⁵² (oraz Le Gouillou'em i Henrym⁵³), stwo-

⁴⁹ „Historia zbawienia w Nowym Testamencie”.

⁵⁰ Jacques Loew OP z prowincji Tuluzy zakonu dominikanów, fundator Misji Robotniczej Saints-Pierre-et-Paul, która zostanie przekształcona w Instytut Apostolski w 1965 roku; wspólnie z René Voillaume'm założą później Szkołę Wiary we Fryburgu w Szwajcarii w celu formacji doktrynalnej świeckich.

⁵¹ Pie-Raymond Régamey OP z prowincji francuskiej zakonu dominikanów, specjalista w zakresie sztuki chrześcijańskiej, dawny współpracownik Marie-Alaina Couturiera OP w czasopiśmie „L'art sacré”; zajmował się również – w teologii duchowości – zagadnieniem ubóstwa oraz z zaangażowaniem podejmował tematy wojny i biernego oporu.

⁵² André Hayen SJ, wykładowca filozofii w Seminarium oo. Jezuitów w Eegenhoven-Louvain.

⁵³ Antonin-Marcel Henry OP z prowincji francuskiej zakonu dominikanów, długie lata pracował w Wydawnictwie Cerf, gdzie był przede wszystkim głównym redaktorem słynnej *Initiation théolo-*

rzyliśmy projekt tomu poruszającego temat Kościoła i ubóstwa⁵⁴. Biskupi go oczekują. Korzystają oni z tomu *L'Épiscopat et l'Église universelle*⁵⁵ [„Episkopat i Kościół powszechny”], odwołują się do znaczącej roli, jaką odegrał wspomniany tekst, dając im konkretną ideę kolegalności. Chcieliby, żebyśmy przygotowali coś podobnego na temat ubóstwa. Pracowaliśmy dużo. Mimo to zebrało się wiele do zrobienia: części do zredagowania lub uporządkowania.
[...]

15 marca 1964 roku

Zmieniła się atmosfera w Komisji Teologicznej. Na lepsze. Sądzę, że przyczyną tego jest: (1) To, że się znamy. Zamiast nieufnie na siebie spoglądać, ufamy sobie nawzajem i współpracujemy ze sobą. Mieliśmy dużo więcej spotkań wypełnionych w s p ó l n ą pracą, podczas których został do pewnego stopnia zachowany klimat pracy w podkomisjach. (2) Monsinior Philips, któremu wszyscy ufają i który roztacza atmosferę, w której ludzie wyzbywają się uprzedzeń. (3) Nowi członkowie. Wszyscy są bardzo dobrzy, zaangażowali się w pracę. Ich obecność korzystnie równoważy komisję.

Nie wiem, czy ojciec Tromp i kardynał Ottaviani „zrozumieli”, czy zaakceptowali. Być może – do pewnego stopnia. W każdym razie ten pierwszy już wcale nie dominuje: ledwie wychodzi ze swej jamy i próbuje interweniować, a kiedy to robi, ledwie zostaje wysłuchany. Wielu biskupów nie lubi tonu tego człowieka, który zawsze zdaje się ich pouczać, wielu nie lubi też jego sposobu myślenia, pozbawionego otwartości i odniesień prawdziwie t e o l o g i c z n y c h. Jeśli chodzi o kardynała Ottavianiego, to wydaje się, że zdał sobie sprawę z pewnych rzeczy. Być może i on został pouczony odgórnie. Być może obiektywnie ufa monsiniorowi Philipsowi, widząc, że nie dąży się po prostu do zwycięstwa jednej ze szkół...

[...]

1 października 1964 roku

[...]

gique, wydawanej w latach 1952-1954; jeden z założycieli czasopisma „Parole et Mission”, którego celem jest odnowa problematyki misyjnej w Kościele.

⁵⁴ Zob. *Église et pauvreté*, seria „Unum Sanctam”, t. 57, Cerf, Paris 1965.

⁵⁵ Zob. *L'Épiscopat et l'Église universelle*, seria „Unum Sanctam”, t. 39, Cerf, Paris 1964.

Pozostanie Schemat XIII. Kardynał Suenens sądzi, że należy go dogłębnie przedyskutować w przerwie międzysesyjnej, tak by poddać go pod głosowanie na sesji czwartej. To konieczne. Przede wszystkim ze względu na jego materię, ale również dlatego, że w przeciwnym razie mówiono by publicznie: Biskupi przez dwa lata dyskutowali o Kościele in se⁵⁶ i o sobie samych, a problem świata załatwili w dwa tygodnie...

Korzystam z okazji, by przypomnieć kardynałowi Suenensowi o moim pomysle, podjętym ostatnio przez biskupów z grupy ojca Gauthiera: debatę nad Schematem XIII rozpocząć od kilku referatów o sytuacji w świecie wygłoszonych przez świeckich. Dodaję: nawet przez kobietę. Kardynał mówi: „Tak, będę temu przychylny i przekażę to Papieżowi wieczorem. Bardzo dobrze w tej roli widzę panią Ward⁵⁷, amerykańską specjalistkę zajmującą się zacofaniem gospodarczym; wygłosiłaby na Soborze wykład w języku angielskim”. Ja dodaję: „Bardzo Dobrze⁵⁸, ale należałoby usłyszeć głos pochodzący z prawdziwego ludu, tych, którzy są na dole...”. Mówię również: „Wśród audytorów powinno się znaleźć m a ł ż e n i s t w o, właśnie jako małżeństwo”. Kardynał mówi, że jest to również jego pomysł i że o tym także powie Papieżowi. Pomysł ten łączy się ze sprawą „birth control”, która bardzo leży mu na sercu.

[...]

1 lutego 1965 roku

[...]

Po południu monsinior Wojtyła⁵⁹ (Kraków), który przybył dziś rano, mówi: Polacy przygotowali projekt Schematu XIII przed trzecią sesją, a później podjęli go znowu, uwzględniając uwagi Ojców. Przemyśleli go i zrehabilitowali zgodnie z i c h sytuacją w społeczeństwie komunistycznym. Czyta początek tego tekstu i streszcza jego dalszy ciąg. Jest on pomysłany i napisany z p u n k t u w i d z e n i a K o ś c i o ł a j a k o t a k i e g o, formułującego s w o j e zasady i podającego s w o j e uzasadnienia. Zdajemy sobie sprawę, że trzeba będzie wziąć to wszystko pod uwagę, ale ten prywatny tekst nie może przeważać – jako podstawa naszych dyskusji – nad tekstem opracowanym na zlecenie Komisji Mieszanej...

[...]

⁵⁶ Samym w sobie.

⁵⁷ Barbara Ward.

⁵⁸ „Dobrze” pisane jest wielką literą w oryginale (przyp. tłum).

⁵⁹ Karol Wojtyła nie był członkiem żadnej komisji soborowej. Został jednak wezwany do wzięcia udziału w opracowaniu Schematu XIII, najpierw w Podkomisji Znaków Czasu, utworzonej we wrześniu 1964 roku, a potem w Podkomisji Głównej Komisji Mieszanej, zajmującej się Schematem XIII od listopada 1964 roku.

3 lutego 1965 roku

[...]

Następnie rozmawiamy o schemacie zredagowanym w Krakowie. Monsinior Wojtyła przedstawia najpierw jego historyczny kontekst: kardynał Wyszyński przywiózł go ze sobą w maju 1964 roku. Wówczas monsinior Glorieux, sekretarz Schematu XIII, mówi, że nie otrzymał go przed redakcją tekstu Hauptmanna...

Monsinior Wojtyła złożył go po raz drugi w Sekretariacie Soboru w tym samym czasie, co tekst swojego wystąpienia w dyskusji nad Schematem XIII. A po raz trzeci przekazał go do podkomisji zajmującej się poprawkami do Schematu XIII.

Z punktu widzenia metody eksperci z Krakowa wrócili do swego tekstu po trzeciej sesji, by wprowadzić zgłoszone podczas dyskusji zmiany. Zachowali główną ideę tekstu Häringa, a mianowicie powołanie. Starali się jednak dotknąć problemu ateizmu i znaleźć płaszczyznę dialogu z ateistami.

Z punktu widzenia treści: w projekcie Hauptmanna człowiek oraz jego problemy są przedmiotem refleksji Kościoła, który stara się nimi zająć. W projekcie z Krakowa chodzi mniej o refleksję, a bardziej o potwierdzenie trzech faktów, które określają pracę Kościoła w świecie współczesnym: (1) praca wypływa z woli Boga; (2) z łaski Chrystusa; (3) z ludzkiej świadomości, na której wezwania odpowiada. Daje to obraz Kościoła z bawc ego, obraz zbawienia, które jest nie tylko nadprzyrodzone, lecz implikuje także działania w czasie, przez co realizuje się relacja „Kościół-świat”.

Monsinior Wojtyła, który otrzymał swój paszport in extremis, uważa, że Opatrzność pozwoliła – czy raczej: chciała – aby do nas przybył i skłonił nas do przemyślenia tego wszystkiego, a wreszcie, aby dać szansę polskiemu punktowi widzenia.

Wyrażamy opinie na temat jego tekstu. Naszym zdaniem trzeba będzie uwzględnić wiele elementów, zwłaszcza w rozdziale poświęconym antropologii formalnej, który musimy zredagować.

Po południu ojciec Daniélou i monsinior Wojtyła czytają projekt tekstu, który przygotowali do nowego rozdziału o antropologii; tekst (francuski) ojca Daniélou jest dosyć dobry, chociaż trochę retoryczny i napisany *currente calmo*. Monsinior Wojtyła czyta nam długie rozdziały tekstu z Krakowa. Zgłaszamy uwagi. Hauptmann mówi z bardzo dużą i piękną szczerością: opcja jest do przyjęcia, ale orientacja tego tekstu i tekstu mojego są tak różne, że niemożliwe do pogodzenia.

Monsinior González Moralejo zauważa ostatecznie, że tekst polski odnosi się do sytuacji polskiej, gdzie pomimo atrakcyjności czy panowania marksizmu można jeszcze oprzeć się na silnej większości katolickiej. Obraz ten nie

odpowiada jednak sytuacji marksizmu w innych krajach, takich jak Chiny lub ZSRR.

Postanowiono, że fragmenty krakowskie jako takie nie zostaną przyjęte, lecz zwróci się dużą uwagę na podobne idee.

[...]

25 marca 1965 roku

[...]

Wieczorem, przy kolacji, trzech redaktorów schematu trzynastego oraz monsinior Kominek, polski biskup z Komisji Świeckich. Opowiada on niestrudzenie o sytuacji w Polsce – z wielką ufnością, a nawet z czymś w rodzaju owej zuchwałej wiary w Polskę, wiary, którą często dostrzegałem u moich polskich kolegów w niewoli. Według niego komunizm się zmienia, można mówić o pewnej ewolucji, o nieco większej swobodzie. Rosjanie są w Polsce zniechęceni – tak samo, jak w Chinach. Rosjanie dużo rozmyślają nad żółtym zagrożeniem. W Polsce nikt nie wierzy w marksizm. Młodzi? Oni również nie. Spoglądają na Kościół dosyć krytycznie, ale jeśli jakiś młody, sympatyczny ksiądz chce być dla nich, wtedy za nim idą. Itd.

Potem mówi: u nas nie można prowadzić takiej rozmowy, jak tutaj i wyrażać się tak s w o b o d n i e.

[...]

3 kwietnia 1965 roku

[...]

Garonne i Wojtyła: dobrze określić, jakim prawem Sobór mówi do chrześcijan i mówi do niechrześcijan.

[...]

25 października 1965 roku

[...]

Podkreślam głębię pytań stawianych przez ateizm, głęboką tożsamość jego metody z metodą ekumenizmu (jeśli potraktujemy ateizm jako duchowy świat wartości, a nie tylko jako fakt odejścia), konieczność uwrażliwienia pasterzy Kościoła oraz teologów: Sobór byłby jedyną okazją do podjęcia tych spraw – albo w czasie dyskusji nad Schematem XIII, albo po dyskusjach, podczas wykładów dla Ojców.

[...]

7 listopada 1965 roku

Rozmawiam z kardynałem Richaude'em o ekonomicznej stronie Soboru: ile to kosztuje? Nie ma pojęcia, chociaż jest członkiem Komisji Ekonomicznej⁶⁰. Wspomniana komisja obradowała tylko dwa razy na początku, pierwszy raz trochę dłużej niż godzinę, a po raz drugi mniej niż godzinę. W kwestii finansów – black out!!! Wydaje się, że na początku zakładano, iż Sobór odbędzie się p o d n a m i o t e m na dziedzińcu św. Damazego. Pokazuje to, że na początku nie zdawano sobie sprawy, czym może być Sobór, ani jak długo może trwać, ani jakiego wymaga programu pracy czy warunków technicznych... Jan XXIII słusznie stwierdził na pierwszej sesji: w sprawie soborów wszyscy jesteśmy nowicjuszami.

[...]

13 października 1965 roku

Kończymy (tylko z Ratzingerem: Lokuang wyjechał wczoraj o szesnastej) *expensio modorum* rozdziału pierwszego. Wszystko skończyło się o szesnastej. Ratzinger jeszcze raz przepiszę całość. Przyjęliśmy dosyć dużą liczbę poprawek i starannie podaliśmy szczegółowe odpowiedzi: trzeba było to zrobić, ponieważ Ojcowie podjęli wysiłek uszczegółowienia swoich racji.

[...]

30 listopada 1965 roku

[...]

O 15.40 wyjazd na spotkanie zorganizowane przez Künga, *viale Romania*. Obecni są: monsinior Elchinger, Mejía, Ochagavía⁶¹, Schillebeeckx, Laurentin, G. Baum, Féret, ksiądz z Bolonii i ten, który pisał o ojcu Skarpim, Ratzinger, ja i Küng. Cel: przewidzieć, trochę teologicznie, co będzie po Soborze i zrobić mały bilans.

Interesująco, sympatycznie. Laurentin przedstawia bardzo rzeczowy wykaz schematów, ale notuje to, co mówią inni, i stawia pytania: znajdzie się to wszystko w artykułach i w jego książce... Schillebeeckx i Ratzinger czynią konkretne i subtelne uwagi, tak samo jak ksiądz z Bolonii (z grupy Dossettiego),

⁶⁰ Regulamin Soboru przewidywał Komisję do spraw Technicznych i Organizacji.

⁶¹ Juan Ochagavía SJ, profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Katolickim w Santiago (Chile).

ale Küng jest zawsze bardzo radykalny. Mówi rzeczy prawdziwe, jednak jego krytycznego poszukiwania prawdy nie łagodzi troska o konkretne sytuacje. Po kolacji wracamy do dyskusji.

[...]

7 grudnia 1965 roku

[...]

Posiedzenie publiczne kończy się – przed finalnym *Te Deum* – liturgią sakramentu pokuty i błaganiem Boga o przebaczenie za grzechy popełnione w czasie Soboru i przy jego sposobności.

Powoli i z trudem wychodzę, ledwie trzymając się na nogach. Bardzo wielu biskupów gratuluje mi i dziękuje. To w dużej części moje dzieło – mówią.

Obiektywnie rzecz biorąc, uczyniłem dużo, by przygotować Sobór, opracować, rozpowszechnić idee, które uświęcił.

Dużo pracowałem podczas samego Soboru. Mógłbym niemal powiedzieć, że plus omnibus laboravi⁶², ale na pewno nie byłoby to prawdą: wystarczy pomyśleć na przykład o Philipsie. Na początku byłem zbyt nieśmiały. Wychodziłem z długiego okresu podejrzeń i trudności. Nawet moja duchowość skłaniała mnie do pewnej nieśmiałości. W rzeczywistości całe swoje życie prowadziłem po linii i w duchu Jana Chrzciciela, amicus Sponsi⁶³. Uważałem zawsze, że nie należy niczego sobie zawłaszczać, ale być szczęśliwym z powodu t e g o, c o j e s t n a m d a n e. Dla każdego jest to jego logikè latreia⁶⁴, jego duchowa ofiara, droga uświęcenia. Wziąłem więc to, co zostało mi dane, podjąłem wysiłek zrobienia dobrze (?) tego, czego ode mnie żądano. Podjąłem bardzo mało – sędzę, że zbyt mało – inicjatyw. Bóg mnie wypełnił. Dał mi w obfitości, nieskończenie przekraczając miarę moich niezaprzeczalnie nieistniejących zasług. Podczas Soboru, poza tym, że mogłem ogólnie oddziaływać obecnością i słowem, zostałem włączony w wiele prac. Pochodzą ode mnie:

Lumen gentium: Pierwsza redakcja wielu numerów rozdziału pierwszego, numerów: 9, 13, 16, 17, rozdziału drugiego oraz kilku fragmentów szczegółowych.

De Revelatione: Pracowałem nad rozdziałem drugim, a numer 21 pochodzi z mojej pierwszej redakcji.

De oecumenismo: Pracowałem nad nim; proemium oraz zakończenie są prawie moje.

⁶² „Pracowałem więcej od nich wszystkich” (1 Kor 15, 10).

⁶³ „Przyjaciel oblubieńca” (J 3, 29).

⁶⁴ „Służba Boża” (Rz 12, 1).

Schemat XIII: Pracowałem nad nim – rozdziały pierwszy i czwarty.

De missionibus: Rozdział pierwszy jest ode mnie od A do Z, zapożyczenia od Ratzingera w numerze 8.

De libertate religiosa: Pełna współpraca, zwłaszcza nad numerami z części teologicznej oraz nad proemium, numerami 2-3, przygotowałem pierwszą redakcję numerów 4-6; przygotowałem korektę numerów 7-9, 12-14, oraz korektę zakończenia, w którym zredagowałem drugi akapit.

Tak więc to, co czytano tego ranka, w znacznym stopniu pochodziło ode mnie.

Servi inutiles sumus⁶⁵.

Tłum. z języka francuskiego *Kazimierz Mrówka*

⁶⁵ „Słudzy nieużyteczni jesteśmy” (Łk 17, 10).

Jean GUITTON

„NIEDOKOŃCZONA SYMFONIA”*

8 września 1950 roku, około trzeciej po południu, monsinior Montini przyjął mnie w opustoszałym Watykanie. On patrzył na mnie, ja patrzyłem na niego. I uzyskał ode mnie dwie obietnice: Po pierwsze, że będę go przez całe życie odwiedzał 8 września, czyli w święto Narodzenia Maryi. Po drugie, że będę pisał swobodnie, szczerze, nigdy nie kryjąc przed nim swoich poglądów, nawet gdyby mogły mu się nie spodobać. Przychodziłem do niego w dniu 8 września dwadzieścia siedem razy.

Wejście do Akademii miało zmienić moje życie.

André François-Poncet, kiedy wyrażałem skruchy, że zostałem wybrany po znajomości i przypadkiem, uspokoił mnie: „Niektórzy z nas – powiedział – są wybierani, ponieważ są bardzo zasłużeni, inni – aby mogli stać się zasłużeni”.

Im dalej od Sorbony, Dzielnicy Łacińskiej czy Quai, tym większego blasku nabiera ów byt zwany Akademią. Zauważyłem w Japonii, że mit akademicki osiągnął apogeum. W Watykanie Akademia uchodzi za ważną; gdybym nie był jej członkiem, Jan XXIII nigdy nie wezwałby mnie na swój Sobór.

Wiodłem dotąd życie profesora, który historię opowiada, który w niej nie uczestniczy. Z brzegów Sekwany, wcale tego nie chcąc, zostałem rzucony nad Tyber. Miałem sposobność uczestniczenia we wszystkich sesjach Soboru; początkowo byłem nawet jedynym świeckim.

Opowiadano mi, że generał de Gaulle, zapytany o najbardziej godne uwagi wydarzenie stulecia, nie wymienił dnia 18 czerwca¹. Odpowiedział skromnie: „Nie, jest nim Sobór”. Nie ulega wątpliwości, że Sobór – taki, jaki został zwołany, jaki jawił się, gdy trwał, i jaki wydaje się do dzisiaj – nazaczył na zawsze historię naszej planety.

*Tekst obejmuje wybór fragmentów „Le Concile dans ma vie” [„Sobór w moim życiu”], części ósmej wspomnień Jeana Guittona (*Une siècle, une vie*, Robert Laffont, Paris 1988, s. 353-357, 361-373, 375-384, 386-392), a jego tytuł jest tytułem pierwszego rozdziału tej części. Tekstowi towarzyszą reprodukcje autoportretu Jeana Guittona oraz siedmiu obrazów zainspirowanych jego udziałem w Soborze Watykańskim II. Redakcja dziękuje fundacji Opera per l’Educazione Cristiana za udostępnienie reprodukcji oraz zgodę na ich bezpłatną publikację.

¹ 18 czerwca 1940 roku gen. Charles de Gaulle wygłosił na falach BBC swoje pierwsze przemówienie, wzywające do oporu wobec nazistowskich Niemiec. Przypisy pochodzą od tłumaczki.

Odtąd dystans między faktem a opowieścią o nim niemal zanika. Można pisać historię chwili. Czasami wydaje się, że przywołuje się reporterów właśnie po to, by uchwycili wydarzenie i poinformowali o nim w tej samej chwili, w której ono zachodzi. Nieszczęście w tym, że migawki takie nie mówią prawdy, bo chwila istnieje tylko pomiędzy czasem, który ją poprzedza, a czasem, który po niej następuje. Nie można badać historii Rewolucji ani wojny 1914 roku, nie biorąc pod uwagę ich konsekwencji.

[...]

Kiedy Jan XXII wezwał mnie, wbrew wszelkiej roztropności, na pierwszą sesję Soboru, kiedy Paweł VI polecił mi, bezprecedensowo, „zabrać głos na Soborze”, moje wcześniejsze życie zdało się zyskiwać w moich oczach usprawiedliwienie; całe życie uzyskało wyjaśnienie w świetle swoich ostatnich etapów.

Wpisałem do „liliowego zeszytu” mojej matki słowa ojca Didon, awangardowego dominikanina: „Trzeba przywrócić równowagę między nowoczesnymi ludźmi, którzy dzisiaj nie wierzą, a niedzisiejszymi wierzącymi; trzeba, by ci pierwsi znaleźli Boga, i trzeba, by drudzy szli naprzód, stąpając po ziemi”. A także myśl pani Swetchine: „Kościół niewątpliwie jest niezmienny, jak wszystko, co pochodzi z nieba. Niewątpliwie podlega on też zmianom, jakich wymaga czas, ten wielki nowator. Tylko że to, co się zmienia w Kościele, ma inną naturę niż to, co się w nim nie zmienia. Jego kościec pozostaje nienaruszony, zmiany pozostają na powierzchni: zmiany dokonują się tuż nad samą powierzchnią prawdy”.

Przygotowałem przed Soborem dzieło – w sześciu niewielkich tomach – które zatytułowałem *La Pensée moderne et le catholicisme* [„Myśl nowoczesna a katolicyzm”]. Jak uczył mnie mój niewidomy mistrz ksiądz Pouget, dążyłem w nim do przedstawienia wiary w sposób możliwy do przyjęcia z punktu widzenia tego, co najnowocześniejsze w dziedzinie myśli.

Wróciłem do projektu Newmana, który w 1836 napisał: „Żąda się ode mnie nowej filozofii: chrześcijaństwa rozwiniętego, gotowego wyjść naprzeciw naszym czasom”. Przyszło mi kiedyś na myśl, że wielkie sobory zostały zainspirowane przez teologię. Kiedy zobaczyłem zapowiedź Soboru, odniosłem wrażenie, że jego inspiratorem był Newman. Pamiętam, że według Newmana Kościół zmienia się tylko na powierzchni, a nie w swojej strukturze; a nawet, że zmienia się tylko po to, by pozostawać taki sam.

Sobór był w moich oczach spektakularną demonstracją *r o z w o j u* w takim sensie, w jakim rozumiał go Newman. Zrozumiałe, że mojemu uczestnictwu w Soborze towarzyszyło nieznanne uczucie, jakie rzadko budzi się w sercu: uczucie, które pojawia się, gdy pod koniec życia odsłania się przed nami jego pierwotny zamysł; dzieje się to falami, w łagodnym świetle, po wielu wahaniach.

Podczas Soboru przypominało mi się życzenie, które usłyszałem od starego lorda Halifaxa: „Gdybyż pojawił się wielki papież, który zarzuci sieć na pełnym morzu!”. Papieża tego widziałem na własne oczy, słyszałem na własne uszy.

Wraz z Soborem papieństwo zdawało się wkraczać w fazę nieznaną w jego tysiącletnich dziejach. Wydawało się, jakby nowi papieże ustanowili nową dynastię, której znakiem jest imię u m i ł o w a n e g o u c z n i a, autora Ewangelii i Apokalipsy, imię Jan.

Pojawiło się kolejno czterech papieży: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł I, Jan Paweł II. Ci, którzy wierzą w przypadek, powiedzą, że ta sukcesja to szereg zbiegów okoliczności. Nie należy się jednak dziwić, że ja widzę ją jako łańcuch ze złotych ogniw. Odtąd łączę tych czterech papieży – tak podobnych i tak różnych – w jedność. M y ś l ę o nich, sprowadzając każdego do tego, co w nim istotne.

Wydaje mi się, że przyszedł historyk zachowa w pamięci trzy najważniejsze sobory: Sobór Nicejski, który zdefiniował boskość Chrystusa w sporze z arianami, Sobór Trydencki, który zdefiniował wiarę katolicką w sporze z protestantami. Ja uczestniczyłem w trzecim Soborze, który zdefiniował stosunek Kościoła do świata: świata nowego, świata „współczesnego”.

W młodości słyszałem, że Sobór Watykański I został p r z e r w a n y wojną w 1870 roku. Sobór ten był „niedokończoną symfonią” – jak tyle innych rzeczywistości tego świata, jak nasza egzystencja.

Mówiono, że struktura Kościoła zasada się na relacji między władzą przywódcy apostołów zwanego Piotrem (którego następcami są papieże) a władzą „kolegium dwunastu” (której spadkobiercami są biskupi). Sobór z roku 1870 określił władzę papieską, nie potrafił jednak wskazać dla niej przeciwwagi przez określenie roli episkopatu. Równowaga najwyższej władzy zdawała się naruszona na korzyść wyłącznie papieża. Oczekiwano dopełniającej definicji – definicji episkopatu.

Czy jednak można było ponownie zwołać Sobór?

Trudności były znaczne. Najpierw liczba biskupów. Po Nicei sobory gromadziły niewielu biskupów. W 1870 było ich pięciuset. Jak doprowadzić do autentycznej rozmowy dwóch tysięcy biskupów? Żaden parlament czegoś takiego nie dokonał. Jaki papież mógłby prowadzić taką łódź, czy to w czasie spokoju, czy burzy? Z drugiej strony kurczenie się świata, łatwość podróżowania, postęp telekomunikacji, wszystko to sprzyśla się, by Kościół nieustannie spotykał się na wirtualnym Soborze.

Projekt nowego „Soboru Watykańskiego” pozostawał w sferze mglistych planów, jak projekt osiemnastowiecznych „stanów generalnych” – konieczny i niemożliwy zarazem. Kardynał Pacelli, gdy został papieżem Piusem XII, po długim namyśle zaniechał zwoływania w dwudziestym wieku Soboru eku-
menicznego.

Jan XXIII, nieroztropny, na to się zdecydował.

Przez pięć lat żyłem Soborem, którego tak oczekiwałem. Przez pięć lat, z przerwami, podczas których mogłem pomyśleć, kontemplowałem te dwa tysiące biskupów zebranych w Bazylice św. Piotra: widok, którego nigdy jeszcze nie oglądano i którego z pewnością nigdy więcej nie będzie okazji zobaczyć.

Przez pięć lat obserwowałem te zygzyki, te uniki, intrygi, wahania, decyzje, kompromisy, to pomieszanie przypadku i konieczności: z ogromniały obraz tego, co dzieje się w każdym ludzkim sumieniu przed poważną decyzją. Przez pięć lat moje życie było podzielone na dwoje: raz toczyło się w Rzymie, to znowu na Sorbonie, gdzie uczyłem – znajdując się w jednej z tych sytuacji, przechowywałem w sobie echo drugiej. W Rzymie Kościół zbierał się, aby stawić czoła przyszłości. W Paryżu Althusser i jego przyjaciele przygotowywali wybuch maja '68.

JAN XXIII

Krótko po śmierci Piusa XII spotkałem na bulwarze Saint-Michel kolegę z Sorbony, pana Bédaridę, profesora w katedrze języka włoskiego, zorientowanego we wszystkim, co dotyczy Półwyspu. Wygłosił on prorocstwo, w którym – jak w każdym prorocztwie – błąd co do przyszłości mieszał się z trafnym przewidywaniem (takim, które daje pewność wygrania zakładu): „Zobaczy Pan – powiedział – że papieżem zostanie monsinior Roncalli. On jest niezwykle spokojny; powiedziałbym nawet – łagodny. T r z e b a, a b y t i a r a o d p o c z ę ł a”. Nigdy dotąd tiara mniej nie odpoczywała.

Niejasny plan Soboru, który należałoby zwołać, by uniknąć skandalu podziału, tkwił w nieświadomości Papieża. Miał powiedzieć, że plan ten przyszedł mu do głowy n a g l e, jakby „na skinienie Bożego palca”. Kardynał Tisserant twierdził jednak, że Jan XXIII mówił mu wcześniej o tym projekcie. Ileż to razy myśl, która wydaje się nam nagła, faktycznie wypływa z naszej głębi! Nie należy mylić narodzin idei czy wielkiej miłości z jej ujawnieniem się.

Kiedy udałem się odwiedzić w Paryżu monsiniora Roncallego, ówczesnego nuncjusza apostolskiego, by spróbować zapobiec umieszczeniu niektórych moich książek na indeksie, ten zapytał mnie o „rozmowy w Malines”. Po raz pierwszy katolicy i nie-katolicy rozmawiali oficjalnie, pod przewodnictwem kardynała Merciera. Monsiniorowi Roncallemu bliska była pamięć Merciera; ten ostatni przyjaźnił się z monsiniolem Radinim-Tedeschim, którego Roncalli był również przyjacielem i sekretarzem.

Dwa przeciwstawne schematy podzieliły jednak między siebie jego śmiałego ducha. Pierwszy z nich miał zostać nazwany „aggiornamento”, to znaczy uaktualnienie, dostosowanie Kościoła do naszych czasów. I Roncallemu chodziło o to,

by zwołać sobór, który nosiłby po raz pierwszy w pełni uzasadnione miano soboru e k u m e n i c z n e g o, bo pracowałby nad ekumenizmem. Drugie oblicze projektu było jednak bardzo odmienne: Papież chciał, aby Sobór ten, zwołany w październiku i zakończony w Boże Narodzenie, nadał teologii orientację zachowawczą.

Na pierwszym posiedzeniu pierwszej sesji Soboru, 20 listopada 1962 roku, byliśmy świadkami swego rodzaju zamachu stanu. Kilku kardynałów sprzeciwiło się zamysłowi Papieża. Jan XXIII zmienił kurs. Odrzucił swoje ukryte preferencje; położył nacisk na ideę *aggiornamento*.

Oryginalnością Soboru było to, że nie był dogmatyczny i nie bronił wiary przed błędami: był to Sobór d u s z p a s t e r s k i, który nie potępiając niczego, przedstawiał wiarę współczesnemu światu i przekładał ją na język odpowiadający jego niepokojom. Nie stworzono na nim nieznaney dotąd teologii; powrócono do teologii Ojców Kościoła, do „Ewangelii”. Nie była to rewolucja, lecz rewelacja, objawienie: przywrócenie do życia Tradycji przez powrót do jej Początku. Zauważono wówczas, że główne odkrycia współczesności (dotyczące wolności i wspólnoty, praw człowieka itd.) były już wirtualnie obecne w pierwszych wiekach Kościoła. Jak powiedział kiedyś pewien Papież: „nie ma nic nowego, czego nie byłoby już w tradycji” (łac. nihil innovetur nisi quod traditum est). Krótko mówiąc, chodziło o to, by iść naprzód i nie pozwolić oświeceniowi ubiec Kościoła, by poszukiwać ducha za literą, wiary za formułami, mistyki za polityką, żywej tradycji za zwyczajami, jedności za podziałami.

Jan XXIII wypowiedział to, przesuwając szorstką dłońią po swej twarzy starego lombardzkiego chłopa: „Chciałbym usunąć zmarszczki”, pozbawić Kościół jego przyzwyczajień, pozwolić mu odnaleźć jego wieczną młodość.

[...]

NA MARGINESIE

Ojciec Daniélou był przekonany, że Papież popełnił gafę, mianując mnie audytorem Soboru. Daniélou ukuł więc powiedzonko – urocze. Wbrew wszelkim zwyczajom Jan XXIII wprowadził do kanonu mszy wzmiankę o „wielkim zapomnianym”: o świętym Józefie, „oblubieńcu Maryi”. A Daniélou mawiał w kuluarach: „Papież zachował się nieroztropnie dwa razy: gdy wprowadził Józefa do kanonu i Guittona na Sobór”.

PIERWSZA SESJA SOBORU

Kiedy w październiku 1961 roku zostałem telegramem wezwany na Sobór, nie mogłem powstrzymać się od myśli, że była to niema odpowiedź Ja-

na XXIII, pamiątka naszych rozmów. Zapytałem monsiniora Capovillę, wierne-
go sekretarza Jana XXIII, dlaczego otrzymałem to zaproszenie. Odpowiedział,
że Papież przeczytał książkę, którą napisałem o kardynale Saliège’u, i że za-
frapował go tekst Saliège’a dotyczący jedności chrześcijan: „Jedność rzymska
przygotowywała niegdyś drogi dla apostołów Chrystusa, dla niosących Dobrą
Nowinę, dla wysłanników Ewangelii... Obecna walka, która wzmaga prze-
śladowania zamiast je zmniejszać, przyspieszyła ten ruch i przydała sił temu
pragnieniu, tej potrzebie wierzących, by odnaleźć utraconą jedność. Jedność
nie została jeszcze osiągnięta. Ona dopiero powstanie. Jest w planach Bożych.
Stała się przedmiotem modlitw tylu żarliwych chrześcijan. Nie wolno tego
odkładać. Poczucie, że wśród chrześcijan powinna zapanować jedność, jest po-
wszechnie: jedność jest warunkiem zwycięstwa ducha nad materią, warunkiem
triumfu prawdy religijnej nad wszelkimi materializmami, a także warunkiem
wolności ludzi, tak obecnie poniewieranej, wreszcie warunkiem szacunku dla
kondycji ludzkiej i miłości braterskiej wśród ludów”. Przczytawszy ten tekst,
Papież uroczystym tonem powtórzył słowa Saliège’a: „Jedność nie została
jeszcze osiągnięta. Ona dopiero powstanie”.

Zostałem wrzucony w Sobór, sam podczas pierwszej sesji. Wydając mi
kartę wstępu na galerię dla obserwatorów, monsinior Willebrands z naciskiem
podkreślił, że wykonuje polecenie. Odezwał się w nim łacinnik; opisał mnie
w ten sposób: „In universitate parisiensi professor necnon Galliae Academiae
socius, e speciali facultate Summo Pontefice concessa observator”².

Przez całe życie będę pamiętał swoje zaskoczenie, czy raczej wzrusze-
nie, gdy zostałem wprowadzony przez monsiniora Willebrandsa na galerię
o b s e r w a t o r ó w, znajdującą się naprzeciwko galerii kardynałów.

Zobaczyłem przed sobą nieruchomych, niewzruszonych senatorów Koś-
cioła, którzy przywodzili mi na myśl to, co przeczytałem u Tytusa Liwiusza
o senacie rzymskim. Czy ubrani byli w czerwień? Nie wiem. Lecz właśnie
w czerwieni ich widziałem, próbując ich namalować w odcieniach czerwonej
barwy mieniących się od purpury po oranż, ocierających się niemal o złoto.

Uderzyła mnie twarz Montiniego. Nie wątpiłem, że może zostać następcą
Jana XXIII: otaczały go szacunek i milczenie. Robił notatki, pochylony nad
swoim sąsiadem, hinduskim kardynałem. Być może przygotowywał to, co
miał powiedzieć o programie Soboru i o swojej definicji dwóch Kościołów:
Kościoła zewnętrznego i Kościoła wewnętrznego?

Obserwatorzy już się zebrali. Nie łączyło ich nic poza tym, że nie byli
katolikami. „Bracia protestanci” z Taizé wystąpili w białych albach. Profesor

² „Profesor Uniwersytetu Paryskiego i członek Akademii Francuskiej, obserwator za specjalnym
pozwoleniem papieskim”.

Cullmann przyglądał się ze skupionym uśmiechem. Zobaczyłem w pierwszym rzędzie rosyjskiego biskupa prawosławnego, przybyłego z Moskwy, w towarzystwie tłumacza, który był również policjantem.

Obecność tych obserwatorów zmieniła atmosferę Soboru, jak niegdyś obecność przedstawicieli cesarza. Obserwatorzy, chociaż się między sobą różnili (a nawet potajemnie ze sobą walczyli, jak prawosławni i protestanci), stanowili swego rodzaju drugą władzę. Tych niemych i jakże różnych świadków łączyło przekonanie – niewypowiedziane, lecz szczere – że uznanie Rzymu za stolicę Kościoła, skutek pod pewnym względem pożałowania godnych okoliczności, zniekształciło pierwotny obraz Kościoła, przyjmowany na sześciu pierwszych soborach ekumenicznych; że w dwudziestym wieku powrót Kościoła do jego istoty, niezależnej od przypadkowych wydarzeń, jest pożądanym; że można być wdzięcznym Janowi XXIII, iż powtórzył gest Piotra, „wy wpływając na głębie”.

W gruncie rzeczy ten niejednoznaczny Papież nie był p o l i t y k i e m, lecz m i s t y k i e m: odnoszę do niego słowa Bergsona o duszy mistycznej: „Spokojne ożywienie wszystkich jej władz sprawia, że jej sposób patrzenia jest szeroki i, jakkolwiek słaba by była, wszystko wykonuje z mocą. Przede wszystkim jej spojrzenie jest proste i ta prostota, uderzająca zarówno w słowach, jak i w postępowaniu, przeprowadza ją przez komplikacje, których zdaje się nawet nie dostrzegać”³.

ODWIEDZINY U KILKU KSIAŻĄT KOŚCIOŁA

Zdarzyło mi się podczas Soboru odwiedzić kardynała Ottavianiego w wielkich i pustych salonach Świętego Oficjum.

Odniosłem wrażenie, że zostałem przeniesiony do Hiszpanii z czasów El Greca; zdawało mi się, że widzę wydłużone postaci, krople światła. Cisza Świętego Oficjum była cichsza niż cisza. Kardynał Ottaviani wydawał się dźwigać ciężary, a największym z nich był ciężar jego twarzy. Mógłbym odnieść do niego przeciwieństwo tego, co Saint-Simon powiedział o Fenelonie: „Trzeba było wysiłku, by na niego patrzeć”⁴. Nie odpowiadałem jego umysłowości, jego wykształceniu, tak różnemu od mojego. Nie aprobowałem mojego krytycznego umysłu, mojej „kartezjańskiej” formacji. Jego łagodna ironia nauczyła

³ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ, K. Skorulski SJ, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 231.

⁴ „Il fallait effort pour cesser de le regarder” [„Trzeba było wysiłku, by przestać na niego patrzeć”]. Por. H. de Saint-Simon, *Pamiętniki*, tłum. A. Bocheński, M. Bocheńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1961, t. 1, s. 254-259.

mnie unikać pułapek Świętego Oficjum – jakby dozorca więzienia doradzał, jak z niego uciec.

Miał odwagę się nie podobać. Przypominam sobie, że mówił mi, iż jest synem biednego piekarza, jego dziesiątym dzieckiem, i gdyby w owym czasie dozwolona była „regulacja urodzin”, „syn piekarza nie rozmawiałby dzisiaj z panem”.

Bliski miotania gromów na moją książkę o Jezusie – bo wydawała się wprowadzać innowacje do tradycyjnej doktryny – poradził mi, abym zobaczył się z ojcem Beą, jezuitą, konsultorem Świętego Oficjum i spowiednikiem Piusa XII. Tak też uczyniłem.

Ojciec Bea znany mi był za pośrednictwem ojca Lagrange’a, który, gdy w 1935 widywałem go w Jerozolimie, uważał Beę za swojego przeciwnika: ileż razy ojciec Lagrange mówił mi, że „wszystko szłoby dobrze, gdyby ojciec Bea nie powstrzymywał rozwoju egzegezy”! Ojciec Bea przyjął mnie w bezbarwnym pokoju, nieprzenikniony i wszechmocny. Przekazał mi listę poprawek. Był wówczas bardzo konserwatywnym jezuitą. Spotkałem go później jako kardynała: stał się innym człowiekiem. Nawrócił się na nowego ducha Soboru. Jak Nikodem, n a r o d z i ł s i ę n a n o w o.

Innym prałatem Świętego Oficjum, którego miałem poznać, był monsignior Parente, mój powszechnie znany przeciwnik. Przypominam sobie traktat o walce byków, gdzie napisano, że torreador powinien „wywierać nacisk u nasady rogów”. Wybrałem się do monsigniora Parentego na Via Aurelia. Znalazłem człowieka porywczego, gadatliwego, żywego, o ciemnej twarzy i włosach, a także spontanicznego, szczerego, uprzejmego – przyjemnie było go słuchać. Powiedział mi: „Kiedy mówię, jestem jak baranek; Pan wie, że gdy piszę, jestem jak lew”. Przypominał mi raczej psa podwórzowego, który szczeka, lecz nie gryzie. Dziki bywał tylko wtedy, gdy chwycił za pióro.

Złożyłem mu drugą wizytę wieczorem w dniu, w którym na Soborze bronił kolegalności; wpłynął na głosowanie Soboru, stając na czele obozu uważanego za przeciwny do tego, do którego należał. Bez wahania powiedziałem mu, że poczułem się zgorszony – nie tym, co powiedział (takie było i moje stanowisko), lecz tym, że zmienił poglądy. Odpowiedział mi: „Jeśli zmieniłem, to dlatego, że jestem przyjacielem prawdy, że więcej prawdy znajduję w kolegalności”. Został kardynałem.

ŚMIERĆ JANA XXII

Po mobilizacji 20 listopada 1962 roku Sobór, odnalazłszy kierunek, nabrał prędkości krążownika. Papież miał nadzieję wyprzedzić swój Sobór; stało się odwrotnie: to Papież został zmuszony do podążania za Soborem.

Często zdarzało mi się obserwować jego twarz. Odczytywałem w niej niecierpliwość wobec tej ogromnej maszyny, tego niesterownego kolegium, tej łodzi, którą zuchwale wyprowadził na wzburzone fale. Mógł myśleć o powtarzającej się w jego życiu sytuacji: zawsze odchodził w odpowiedniej chwili. Tak było w Turcji, w Paryżu, w Wenecji, gdzie Opatrzność pozwalała mu na przenosiny na inne stanowisko, kiedy pojawiał się problem niemożliwy do rozwiązania.

Był zmęczony. Jego cera nabrała ołowianego, ziemistego odcienia. Jego chód, zawsze powolny i ciężki, teraz stał się ociężały. Wydawał mi się oddalony, oderwany od tego, co mówił, czytał, robił. Unosił się w obłokach z obojętnością ludzi ciężko chorych. Pewnego dnia, gdy zaprowadzono mnie do niego, usłyszałem kilka prostych słów nawiązujących do liturgii: „Ach! To Pan? Moje serce jest z Pana duchem”.

Poznałem różne jego oblicza, których nie potrafię połączyć: gadatliwy, sprytny, prostacki nuncjusz; Papież wybrany, by „tiara odpoczęła”, który ruszył wszystko z posad; Papież pełen niemożliwych do przeprowadzenia planów, który widział klęskę Synodu, który mógł przeczuwać klęskę Soboru, który zarzucił swoje sieci na pełnym morzu. Człowiek tak pewny siebie – pamiętam, że powiedział: „Czy wie Pan, dlaczego przyjąłem imię Jan? Bo jest to największe imię Starego Testamentu i największy święty Nowego” – i tak pokorny, tak bardzo „jak wszyscy”.

Czy był „święty”? Na pewno nie był świętym w dawnym, prawnym i technicznym sensie tego słowa. Jego doskonałością była szczerza akceptacja siebie – takim niedoskonałym, jaki był, przyjmowanie kolejnych dni ze wszystkim, co ze sobą niosły, kroczenie prostą drogą ku „szczytnym celom”. Opanował sztukę życia à la Don Camillo, cieszenia się rzeczami i ludźmi; przypominał biskupa z Digne, którego Victor Hugo sportretował w *Nędznikach*. Perspektywa śmierci nie była dla niego źródłem niepokoju, lecz oczekiwaniem szczęścia. Przygotował tę śmierć, tak jak przygotował swoją kandydaturę, wykupiwszy bilet, spokojnie czekał na nabrzeżu.

PAWEŁ VI

PIERWSZE SPOTKANIE

W niewoli napisałem studium o Maryi Dziewicy. Nie było ono przeznaczone dla wierzących, lecz dla moich towarzyszy niewoli⁵. Jedni, uczniowie Alaina, powtarzali mi, że Maryja jest najpiękniejszym, lecz najmniej prawdziwym

⁵ W latach 1940-1945 Guitton był więziony w oflagu IV-D w Elsterhorst.

ze wszystkich chrześcijańskich mitów; inni, protestanci, mówili, że kult Maryi w katolicyzmie jest pozostałością pogaństwa. Poruszyły mnie te dwa zarzuty.

Książka ukazała się w roku 1949 z imprimatur Diecezji Paryskiej; kostychej pamięci monsinior Duchesne powiedział, że uczyniłem w niej pierwszy krok ku Indeksowi rzymskiemu. Tego też nie zabrakło. Oficjalny dziennik watykański określił moją książkę jako bliską herezji, a opinię tę sygnował monsinior Parente, mój „byk”.

Dlaczego monsinior Parente potępił to dziełko? Uczynił tak dlatego, że w scenie Zwiastowania rozróżniłem dwa momenty znacznie oddalone od siebie w czasie. Pierwszy moment wszyscy znamy: to chwila, gdy Maryja dowiaduje się od Anioła, że będzie matką Mesjasza. Dopytuje się, wypowiada pragnienie pozostania dziewicą. Anioł ją uspokaja. Ona wyraża zgodę, poczytna. Ja jednak pokazywałem, że być matką Mesjasza, który jest człowiekiem, to nie to samo, co być matką Boga-Człowieka. Na zwiastowanie składały się zatem dwa momenty, lub (jak sądziłem) było też drugie Zwiastowanie. Dziewica musiała zrozumieć, że to dziecię – w jej łonie, w jej ramionach, pod jej pocałunkami – nie tylko jest Mesjaszem, lecz jest też Bogiem. Różnica była i nieznaczną, i nieskończoną: w pierwszym przypadku Chrystus stanowił punkt na obwodzie koła historii; w drugim przypadku – był nieruchomym środkiem, wokół którego cała historia się toczy.

Monsinior Parente przeczytał moją książkę i przyszpilił mnie, przedstawiając jako teologa świeckiego, w jego oczach – podejrzanego.

Książka miała zostać umieszczona na Indeksie, kiedy przeczytał ją rzymski prałat Giovanni Battista Montini. Zafrapował go fakt, że logicznie myślący, krytycznie wykształcony Francuz uzasadnia jego praktykowaną od dzieciństwa maryjną pobożność. Ucieszył się, że tajemnica Maryi została wyrażona w języku współczesności i, dowiedziawszy się, że książka ma się znaleźć na Indeksie, pospieszył do papieża Piusa XII, by uzyskać jego podpis na liście, w którym stwierdzono, że Papież udziela książce swojego błogosławieństwa.

„Uratowałem pana przed inkwizycją” – powtarzał mi Paweł VI.

8 września 1950 roku, około trzeciej po południu, przyjął mnie w opustoszałym Watykanie. On patrzył na mnie, ja patrzyłem na niego. I uzyskał ode mnie dwie obietnice: Po pierwsze, że będę go przez całe życie odwiedzał 8 września, czyli w święto Narodzenia Maryi. Po drugie, że będę pisał swobodnie, szczerze, nigdy nie kryjąc przed nim swoich poglądów, nawet gdyby mogły mu się nie spodobać. Przychodziłem do niego w dniu 8 września dwadzieścia siedem razy.

Kiedy zawierałem ten układ, miałem niejasną myśl, że stoję przed przyszłym papieżem, ale sądziłem też, że po wyborze już nie będę się z nim spotykał; nie można być przyjacielem Jowisza – mawiał Arystoteles.

[...]

Poszedłem do Pawła VI pożegnać się, mówiąc mu, że teraz, gdy został papieżem, nie będę już go odwiedzał. Rzekł wtedy: „Czy nie jestem człowiekiem? Czy nie mam prawa mieć przyjaciół? Czy jestem bez serca?”. Przypominam sobie, że dotknąłem wówczas czoła i powiedziałem: „Wiem, że nie zobaczę już Waszej Świątobliwości, proszę więc pozwolić oddać sobie tę szarą substancję”. A on odparł: „Jutro, kiedy będę odprawiał Mszę, położę ją na ołtarzu; ofiaruję ją Panu”.

[...]

Na początku swojego pontyfikatu wezwał mnie, aby poprosić o propozycję tematu jego pierwszej encykliki. Zasugerowałem poszukiwanie prawdy. Odpowiedział: „Postanowiłem, że encyklika ta będzie o dialogu”. Słowo „dialog” streszcza jego działanie. Chciał podjąć dialog z wszechświatem sumień, żadnego nie wyłączając. I niekiedy zastanawiałem się, czy jego najtajniejszą maksymą nie było: „Kochaj dalekiego, jak siebie samego”. Im bardziej ktoś był oddalony, tym bardziej Paweł VI go kochał. Napomykał o Chinach. Nie udał się do wielkich stolic katolickich, choć bardzo tego pragnął: pociągały go odległe brzegi.

PIERWSZY ŚWIECKI PAPIEŻ

Kiedy w roku 1918 uczęszczałem na Sorbonie na wykłady pana Lansona o Bossuecie, zafrapowało mnie to, co powiedział o powołaniu Bossueta. Bossuet miał wiele możliwości, wiele zdolności, wiele skłonności. Powołania te były ze swej istoty świeckie: być pisarzem, humanistą, pedagogiem, mówcą, dyplomatą, poetą, erudytą, polemistą, kim jeszcze? Lanson mówił, że jedynym sposobem, jaki Bossuet znalazł, żeby jednocześnie zrealizować te rozbieżne powołania, było kapłaństwo.

Takie wyjaśnienie jeszcze lepiej opisywało Giovanniego Battistę Montiniego. Rezygnując z realizacji swoich różnych powołań, które były powołaniami świeckimi (jedno prowadziło go – jak jego ojca – ku polityce; drugie skłaniało go ku poezji, jeszcze inne ku dyplomacji, podróżom, kontaktom...), Giovanni Battista znalazł sposób realizacji ich wszystkich. I to właśnie dlatego, kiedy rozważał ideę kapłaństwa, powiedział, że ksiądz nie jest człowiekiem, który rezygnuje z ludzkiej kariery zawodowej, lecz kimś, kto pracuje we wszystkich zawodach, doprowadzając je do doskonałości.

[...]

TRUDNE PROBLEMY

Z moich rozmów z Pawłem VI chcę tutaj przedstawić tematy trudne i wciąż aktualne. Obecny niepokój ma swoje źródło po części w tym, że wcześniej-

sze problemy nie zostały prześwietlone, że milczenie otacza istotę sprawy.

Paweł VI powiedział mi: „Mój poprzednik rozpoczął Sobór pospiesznie, w przekonaniu, że bardzo szybko go skończy. Oto, co nazywam «Bożym fortelem», bo już Pius XII, a nawet Pius XI rozważali zwołanie Soboru. Jaką postawę przyjąć wobec Kościołów odłączonych? Byliśmy więźniami alternatywy: gdybyśmy potępiłi te Kościoły (jak dotąd czynili papieże), powiększylibyśmy przepaść między Kościołem a światem. Mój poprzednik otrzymał łaskę niewiedzy. Na początku Soboru nie było planu ani programu, widziałem to. I wyczuwałem, od pierwszych posiedzeń, że w gruncie rzeczy w tym Soborze były dwa sobory: sobór wewnętrzny i sobór zewnętrzny. Sobór wewnętrzny to był ten, o którym pisano w gazetach, który był widoczny na zewnątrz, sobór biskupów, sobór Papieża. Sobór zewnętrzny to był sobór kuluarów, to znaczy dialogu ze światem. Bardzo szybko ten drugi sobór, sobór dialogu, zajął miejsce pierwszego – soboru tradycji. Dlatego miałem obowiązek wyznaczyć moderatorów, aby spróbować pokierować tym Soborem, któremu zagrażał brak sternika. Przypomina pan sobie, że podczas pierwszej sesji musiałem zabrać głos, aby wyjaśnić publicznie, jaka ma być linia Soboru. Rozróżniłem Kościół ad intra i Kościół ad extra. Miałem wrażenie, że punktem wyjścia była zewnętrzna, formalna, prawna definicja Kościoła i że niedostateczną uwagę zwrócono na Kościół duchowy. Jan XXIII nie zdawał sobie z tego w pełni sprawy. Przesadą jest twierdzić, że miał przeczucie swojego bliskiego końca. Miał je dopiero w ostatnich miesiącach. Ale zmarł, zanim zdołał dokończyć swoje zadanie. Stąd krzyż, który spadł na mnie. Gdybym chciał jednym słowem streścić zasadnicze trudności mojego zadania od chwili śmierci Jana XXIII aż do końca, powiedziałbym: «Odnowa, lecz przy zachowaniu tożsamości». To właśnie Newman nazywał r o z w o j e m”.

ANTYKONCEPCJA

W naszych czasach problemy związane z seksualnością i poczęciem znalazły się w sferze publicznej. Zajmowały one Pawła VI w sposób dramatyczny.

Pamiętamy jego encyklikę *Humanae vitae*, w której wypowiedział się przeciwko tak zwanej „pigułce”. Zdawał sobie sprawę, że encyklika ta negatywnie wpłynie na jego popularność. Gdyby „uwolnił” małżeństwa chrześcijańskie od tego problemu, natychmiast uzyskałby w historii prestiż papieża „wyzwolicie-la”. Z łatwością mógł – wielu mu to doradzało – rozwiązać konflikt sumienia małżonków, jak to uczynił Kościół anglikański, stwierdzając, że Chrystus nie miał nic do powiedzenia o problemach związanych z m e t o d a m i antykoncepcji, że troskę o rozwiązywanie tych problemów w poszczególnych przypadkach należy pozostawić lekarzom.

Byłem świadkiem rozdarcia, jakie Paweł VI przeżywał w swoim sumieniu. Zrozumiałem, że wybrał rozwiązanie trudniejsze, postanowił nie sprowadzać moralności do poziomu obyczajów, lecz spróbować wnieść obyczaje na poziom moralności. Dostrzegał ogromną różnicę między „tym, co się robi”, a „działaniem, które jest dobre”, między „tym, co czynią wszyscy”, a „tym, co należy czynić”. Uważał, że nawet jeśli ideał nie był nigdy przez ludzi realizowany, tchórzostwem byłoby nie wyręczyć go – wzorem Mojżesza – na kamiennych tablicach; że inni nie mają takich obowiązków, jak człowiek, który znajduje się na szczycie, sam przed Bogiem; że to kazuiści, prawnicy będą stosować prawo w konkretnych przypadkach, lecz papież byłby zdrajcą, gdyby nie przypominał prawa, prawa rozumu, prawa Kościoła. Powtarzam, że ta powinność była dla niego krzyżem; wiedział, że straci to, na co był z natury – której tak droga była miłość innych, która tak jej pragnęła – wyczulony: popularność.

Przedłożyłem mu swoje uwagi, z których jedna odnosiła się do pojęcia *n a t u r y*. Stwierdził, że sztuczna antykoncepcja, chemiczna bądź mechaniczna, jest „przeciwna naturze”. „Ale – powiedziałem mu – Wasza Świątobliwość dopuszcza antykoncepcję opartą na obserwacji okresów płodności kobiety. Czy rzeczywiście jest różnica między unikaniem poczęcia dziecka przez antykoncepcję a unikaniem poczęcia za pomocą kalendarzyka? W średniowieczu sądzono, że oprocentowanie pożyczki jest *wbrew n a t u r z e*; w naszych czasach cała nowoczesna ekonomia opiera się na oprocentowanej pożyczce”. Papież odparł: „Zdaję sobie sprawę, że w naszych czasach słowo «natura» jest wieloznaczne. Jednak w encyklice zastąpiłem je terminami równoważnymi: «stałość», «wymaganie», «struktura». Pan jako filozof powinien pisać o różnych sensach słowa «natura». Być może byłby pan skłonny twierdzić, że pojęcie to zawiera dwa elementy: jeden z nich jest podstawowy i nazwałbym go *i s t o t ą*. Następnie wyróżniłby pan sens drugorzędny, który nazywałbym pan *rozwojem*. Podobnie w prawie rzymskim istnieje fundament, który dany jest od początku, oraz to, co na nim powstało. Jeśli ponownie przeczyta pan ewangeliczne przypowieści o nasieniu, zobaczy pan, że nasienie jest elementem niezmiennym, tym, dzięki czemu dąb jest naprawdę dębem. To właśnie nazywam naturą. Nie znaczy to jednak, że w żółędziu nie zachodzą ciągłe zmiany. Wiem dobrze, że wielu uczonych (a nawet moralistów) akceptuje «pigułkę» w imię wolności. Co do mnie, jako osoba odpowiedzialna za ogromną rodzinę ludzką nie jestem zobowiązany do respektowania opinii publicznej. Mam zobowiązanie wobec przyszłej ludzkości. Musi pan zrozumieć, że jeśli człowiek zgodzi się na rozdzielenie w miłości związku między przyjemnością a poczęciem, jeśli kobieta, używając środka mechanicznego czy leku, stanie się dla mężczyzny *p r z e d m i o t e m*, to nie wiadomo, jak uniknąć podważenia małżeństwa monogamicznego, jak uniknąć wypaczenia człowieczeństwa przez

zasadę przyjemności”. I dodał: „Sądzę, że moja encyklika przyniesie jakieś uzdrowienie, że nie będzie wyrokiem śmierci, lecz wyrokiem dla śmierci, to znaczy drogą do życia. I jakie znaczenie ma to, że inni za mną nie pójdą, a nawet, że w końcu zostanę prawie sam?”.

INTERKOMUNIA

Jednym z problemów, które podniosłem, była kwestia interkomunii.

Papież zezwolił pastorowi protestanckiemu w szczególnych okolicznościach uczestniczyć w katolickiej Eucharystii, a jako uzasadnienie podał fakt, że pastor jest „głodny” katolickiej komunii i że nie można mu odmówić pomocy, będącej wymogiem miłości. Moje zastrzeżenie wskazywało, że komunია eucharystyczna jest znakiem jedności Kościoła i że pastor, pozostając protestantem, nie nawracając się, pozostaje poza Kościołem widzialnym. Innymi słowy, moim zdaniem (wciąż tak myślę) komunია eucharystyczna jest konsekwencją powrotu do jedności; nie może natomiast być tej jedności podstawą. Inaczej mówiąc, by móc razem przyjmować komunię, trzeba najpierw mieć tę samą wiarę. Na tym polega dramat naszego odłączenia. Związany jest on z koncepcją prawdy, a przynajmniej, moim zdaniem, w zamęcie nie uda się stworzyć niczego solidnego.

Papież wysłuchał moich zarzutów i stwierdził, że należy ponownie przemyśleć tę sprawę. Mówiłem mu też o swoich trudnościach z nową liturgią, dotyczących Eucharystii i Mszy. „Nowa liturgia – powiedziałem – jest bliższa źródła i przez to zbliża nas do protestantów. Jest ekumeniczna, ale czy można ją pogodzić z ustaleniami Soboru Trydenckiego dotyczącymi o f i a r y M s z y i czy nie zrezygnowaliśmy z postrzegania Mszy jako ofiary rzeczywistej na rzecz uznania jej tylko za rytuał składania ofiary? Sobór głosi na przykład: „Msza ponawia Ostatnią Wieczerzę Pana i sakramentalnie uobecnia jego ofiarę”. Papież milczał. Potem odparł: „W tekście, który pan cytuję, słowo «sakramentalnie» nie znaczy «symbolicznie»; znaczy «realnie». Proszę się nad tym zastanowić. Proszę o tym napisać. Zobowiązuję pana do tego w sumieniu”.

ÉCÔNE

Przypominam sobie również poruszającą rozmowę – we wrześniu 1976 roku – o problemie Écône.

Sprawa monsiniora Lefebvre’a nie interesowała mnie dla niej samej; zdawało mi się, że podnosi ona pewną zasadniczą kwestię, mogącą zaważyć na przyszłości ekumenizmu, któremu poświęciłem swoje życie. Mówiłem Ojcu Świętemu, że monsinior Lefebvre wydaje mi się podobny do Newmana w pierwszym etapie jego życia. Przyszły kardynał uważał bowiem zmiany wprowadzane

przez Rzym za wypaczenia, ponieważ Kościół powinien pozostawać tożsamy ze sobą, zgodnie z regułą Vincenta de Lérina, głoszącą, że wiarą jest to, co zostało przyjęte przez wszystkich, wszędzie i na zawsze. Papież pytał mnie, czy dobrym sposobem „nawrócenia integrystów” byłoby pokazanie im, że Newman przeszedł od stanowiska „integrystycznego” do idei r o z w o j u. Powiedział: „Pana zadaniem jest wytłumaczenie im, że nowe wskazania Soboru Watykańskiego II nie są zmianami, lecz przeciwnie – że zachowują i ocalają tożsamość wiary w odmienionym świecie”.

Nie mogę nie przywołać pierwszej rozmowy z monsiniolem Montinim o poprzednim pontyfikacie. Bronilem wtedy modernizmu. Encyklika Piusa XII *Humani generis* zdawała się potępiać filozofów, do których byłem najbardziej przywiązany: Bergsona, Blondela itd. Montini powiedział, że zrobi, co będzie mógł, by uniknąć potępień.

Trzydzieści lat później poszedłem do niego wstawić się za „integrystami”: „Wasza Świątobliwość ocalił mnie ze szponów Inkwizycji, która w czterdziestym ósmym chciała doprowadzić do potępienia mojej książki o Maryi Pannie. Poznałem monsiniora Lefebvre’a: jego sposób myślenia jest całkowicie przeciwny mojemu. Jednak im bardziej się ze mną nie zgadza, tym bardziej chcę być dla niego sprawiedliwy”.

Na co Papież odpowiedział: „Ta sprawa Écône jest plagą mojego pontyfikatu. Prosiłem Boga, żeby przed moją śmiercią Kościół, którego jestem najwyższym Pasterzem, nie rozpadł się na dwoje. Jak dotąd, ocaliłem jedność Kościoła, zachowałem go przed schizmą. Nie może Pan nie zdawać sobie sprawy, panie Guitton, czym jest schizma! Proszę Pana o przysługę: nich się pan uda do Écône, zobaczyć się z monsiniolem Lefebvre’em. Proszę jednak nie jechać tam w moim imieniu! Proszę nie mówić, że przychodzi Pan ode mnie. Niech się Pan z nim spotka jako filozof; niech pan rozmawia zgodnie z własnym sumieniem. Niech Pan mu powie, zgodnie z sumieniem, jako filozof, który szuka prawdy i jako historyk, który bada postać Chrystusa, co pan myśli o tym ruchu. Niech pan spróbuje go przekonać. Proszę jechać do Écône!”

„Nie wiem – dodał – jak mógłbym nie zmienić nałożonych dotąd sankcji na ekskomunikę, jeśli monsinior Lefebvre będzie trwał w nieposłuszeństwie i nie zaprzestanie rzucać obelg”. Odpowiedziałem: „Jeśli Écône zostanie potępione przez zbyt dużą wierność tradycji, Wasza Świątobliwość będzie zgodnie z logiką zobowiązany do potępienia również tych, którzy zmieniają istotę wiary. Po potępieniu prawicy nastąpi potępienie lewicy. A Wasza Świątobliwość, Papież dialogu, będzie kroczył naprzód wśród trupów”.

Papież odparł: „To będzie moja odmiana męczeńskiej śmierci. Jednak pokładam wielką nadzieję w wyrokach Bożych. Proszę mu powiedzieć, jeśli wybierze się pan do Écône, że przyjmę ich wszystkich z otwartymi ramionami.

[...]

WYSTĄPIENIE NA SOBORZE

Podczas drugiej sesji Soboru przepis wprowadzony z inspiracji kardynała Suenensa pozwalał świeckiemu „zabrać głos”. Dom Norbert Calmels, przełożony generalny norbertanów, osoba mi nieznana, podszedł do mnie w samym środku obrad, by powiedzieć, że mam obowiązek zgłosić swoją kandydaturę i „przemówić do Soboru”. Dodał, że temat tego wystąpienia sam się narzuca; miałem zaproponować wypowiedź o problemie ekumenizmu – problemie mojego życia. Okazało się, że Paweł VI miał taki sam zamiar.

Papież ustalił temat. Powiedział mi autorytatywnie: „Dramat ekumenizmu płynie stąd, że chce się zastąpić pojęcie *n a w r ó c e n i a* pojęciem *z g o d n o ś c i*. Papież nie może porzucić podstawowej idei, że Kościół jest tylko jeden – jedna owczarnia, jeden pasterz. Zaprosiłem na Sobór przedstawiciele wyznań niekatolickich; granice Kościoła rozciągają się poza Kościół i – jak mówił św. Augustyn – «Kościół ma dzieci pośród swoich wrogów i wrogów pośród swoich dzieci». Należy pogodzić te dwa pozornie sprzeczne aspekty. Skoro zastanawiał się pan nad tą kwestią jako filozof, znajdzie pan dobre rozwiązanie”.

Można sobie wyobrazić, w jakim byłem kłopotcie.

Moje rozwiązanie opierało się na prostej koncepcji wzajemności ofiar. Aby dokonało się zjednoczenie podzielonych chrześcijan, nie można od jednych oczekiwać większych, a od innych mniejszych ofiar. My katolicy wymagamy jednak od niekatolików ofiary całkowitej. Czy bylibyśmy lojalni, nie czyniąc podobnej?

Wyraziłem się w tych słowach: „Na heroiczny wysiłek, jakiego katolicy żądają od swoich niegdyś odłączonych braci, katolicy winni odpowiedzieć pokornym, wielkodusznym, bolesnym wysiłkiem oczyszczenia, aby usunąć z oblicza Kościoła zmarszczki oszpecające jego wieczną młodość. Krew, która przywraca jedność, nie może zostać przelana tylko po jednej stronie. Oto dłaczego należy wciąż przypominać te dwie dopełniające się prawdy, które są duszą katolickiego ekumenizmu: pierwszą – że Kościół katolicki ma obowiązek głosić światu, iż jest jedynym Kościołem, którego chciał jego boski Założyciel, Kościołem bez podziałów, w którym powinna panować widzialna jedność. Jeśli przemilczymy to wymaganie, wprowadzimy w błąd naszych braci; przestaniemy być tym, czym jesteśmy. Lecz katolickość to także głoszenie, że urzeczywistnienie jedności będzie doskonałe tylko wtedy, gdy właściwe formy różnorodności chrześcijańskiej i ludzkiej będą mogły znaleźć dla siebie miejsce i słuszną wolność w łonie Kościoła. Być katolikiem to zatem żywić te dwie troski, które określiłbym jako w pewnym sensie prostopadłe i które przecinają się w miejscu, gdzie znajduje się nasze serce. Pierwsza z nich to

troska o jedność, o jedną owczarnię, jednego Pasterza; druga to troska o różnorodność, o to, by każda owca była inna, by wszystkie słuszne różnice gromadziły się w Kościele, by życie Kościoła było bogatsze. Wyobraźmy sobie, czcigodni Ojcowie, że jutro wszyscy nasi bracia odłączeni zechcą wejść do katolickiej bazyliki. Rozszerzyłyby swoją nawę, podwyższyła kopułę. Zniknęłyby niepotrzebne czy zniszczone ozdoby, tak aby wszyscy mogli czuć się dobrze pośród jej wzniosłej prostoty. Zachowałyby swoją formę, swoją istotę, swoją strukturę: nic istotnego nie zostałyby zmienione w dogmatach, kulcie, władzy. Lecz ta niezmienna forma, wzbogacona tyłoma darami i tyłoma cierpieniami, rozkwitłaby, uzyskałaby doskonałą pełnię”. Przedłożyłem swój tekst Ojcu Świętemu: „Pana wystąpienie nie jest złe – powiedział. Jest jednak pewna **n i e w i e l k a t r u d n o ś ć**”.

Zrozumiałem, że trudność była znaczna. Paweł VI – za pośrednictwem przyszłego kardynała Pouparda – nakłonił mnie do poprawienia tekstu, wprowadzenia weń większej dyscypliny.

Kilka dni przed sesją Papież zwołał audytorów świeckich i powiedział im: „Świecki nie zabiera głosu na Soborze. Vos estis auditores, non locutores [Jesteście słuchaczami, nie mówcami]”. To powiedziawszy, wziął mnie na bok i rzekł mi na ucho: „Jutro, podczas Soboru, będzie pan mówił”. Jego dyplomatyczna metoda kierowania łodzią polegała na jednoczesnym wiosłowaniu w dwóch przeciwnych kierunkach.

Nadszedł 3 grudnia 1963 roku. Moja żona drżała. Miała rację, mówiąc, że przeżyję najważniejszą (i najbardziej niebezpieczną) chwilę w życiu. Niczym Demostenes ćwiczyłem wymowę poszczególnych słów z ołówkiem między zębami. Czy w tym środowisku, gdzie wszyscy mówią po łacinie, mój francuski będzie zrozumiały? Czulem, jak chłód przenika moje kości. Gdy nadszedł moment walki, potwierdziło się prawo, zgodnie z którym w niezwykłych okolicznościach wstępuje w nas inna osoba. Podczas wystąpienia czulem się tak, jakbym stał obok siebie. Automat czytał tekst. Na szczęście ze swojego miejsca nie widziałem biskupów. Widziałem tylko twarz Pawła VI, która była spokojna, uśmiechnięta, wspierająca, zachęcająca, jak twarz właściciela cyrku obserwującego akrobatę. Jako dziecko, w lipcu roku 1909, przeżywałem przelot Blériota nad kanałem La Manche. Przypomniało mi się to wydarzenie, a także słowa Blériota, gdy wylądował w Douvres: „Nad falami nie odczuwałem niepokoju: pilnowałem silnika”.

Wieczorem owego 3 grudnia Paweł VI zaprosił mnie na obiad ze swoim sekretarzem, monsiniorem Macchim, i swoim kierownikiem duchowym, kardynałem Bevilacqua. Pod koniec posiłku podarował mi zegarek: „Proszę nosić ten zegarek przy sobie. Będzie Panu przypominał, że czas jest niczym

wobec wieczności. Nie trzeba go nakręcać. Jest Pan bardzo roztargnionym człowiekiem”. Wciąż noszę ten zegarek na lewym nadgarstku.

[...]

OSTATNIE CHWILE

Przez te dwadzieścia siedem lat największe wrażenie wywierała na mnie jego samotność. Była całkowita, spokojna, okrutna. Papież otrzymuje pomoc we wszystkich swoich działaniach, przy pisaniu wszystkich dokumentów; sam jednak je podpisuje, sam podejmuje decyzje. Niesie na swoich barkach straszliwy ciężar c a ł o ś c i. Wie, że gdy tylko poniesie klęskę, wszyscy pospieszą z krytyką.

Filozofa interesuje sposób, w jaki umysł postrzega przestrzeń i czas. Papież znał przestrzeń za pośrednictwem małego ekranu, na którym świat bez przerwy przesuwał się przed jego oczami i gdzie widywał niekiedy samego siebie. Zanim pojawiła się telewizja, papież nigdy nie mógł oglądać całej zamieszkałej ziemi, cierpienia, głodu, katastrof, nieustającej wojny, podobieństwa wszystkich twarzy. Być może nigdy dotąd w swojej długiej historii ludzkość nie doświadczała tak głęboko, niemal fizycznie, potrzeby odczucia, że jest chroniona przez jedną istotę.

Papież był zmuszony do nowego postrzegania czasu. Wiedział, że jest papieżem w chwili, gdy historia człowieka przyspiesza, gdy na naszym globie zachodzi nieporównywalna z niczym zmiana. Wiedział, że płynie jako pierwszy w tym strumieniu, rozpoczynającym się od Abrahama i poprzez nieprzerwaną sukcesję docierającym do naszych dni.

[...]

W swoim dzienniku napisał: „Na tajemnicę śmierci i tego, co po niej nastąpi, patrzę w świetle Chrystusa, które jako jedyne ją rozjaśnia. W godzinie, w której dzień się chyli, w godzinie, gdy ta zdumiewająca i dramatyczna scena czasu i świata odpływa...”.

W sobotę 5 września 1978 roku miał lekką gorączkę; kazał monsiniorowi Macchiemu czytać sobie mój *Petit Catéchisme* [„Mały katechizm”], a w nim rozdział, gdzie pisałem o tym, jak Jezus jest przedstawiany dzieciom. Macchi zapytał: „Ojczy Świąty, czy mam kontynuować?”, a Papież odparł: „Basta. To wystarczy. Chcę teraz pomyśleć”.

Nikt się nie niepokoił. Macchi odprawił mszę w kaplicy w apartamentach. Papież uczestniczył w modlitwach i przyjął komunię. O siedemnastej czterdzieści zmienił się nagle na twarzy: była to odma oplucnowa. Powiedział: „Subito”. Macchi udzielił mu ostatniego namaszczenia. Wezwano kardynała sekretarza stanu. Papież, usłyszawszy modlitwę *Pater noster*, wypowiedział

wyraźnie słowa: „qui es in caelis”. Uczynił gest pożegnania, zwijając palce w pięść. Była dwudziesta pierwsza czterdzieści.

I wtedy zadzwonił stojący u węzłowia budzik. Był to budzik, który zawsze miał przy sobie od czasu pobytu w Warszawie. Zastanawiałem się, czy ten przypadek nie ma ukrytego sensu: Przebudzenie nadejdzie z Warszawy?

Tłum. z języka francuskiego *Patrycja Mikulska*



1. Jean Guitton, *Narada apostolów*, 1964, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.



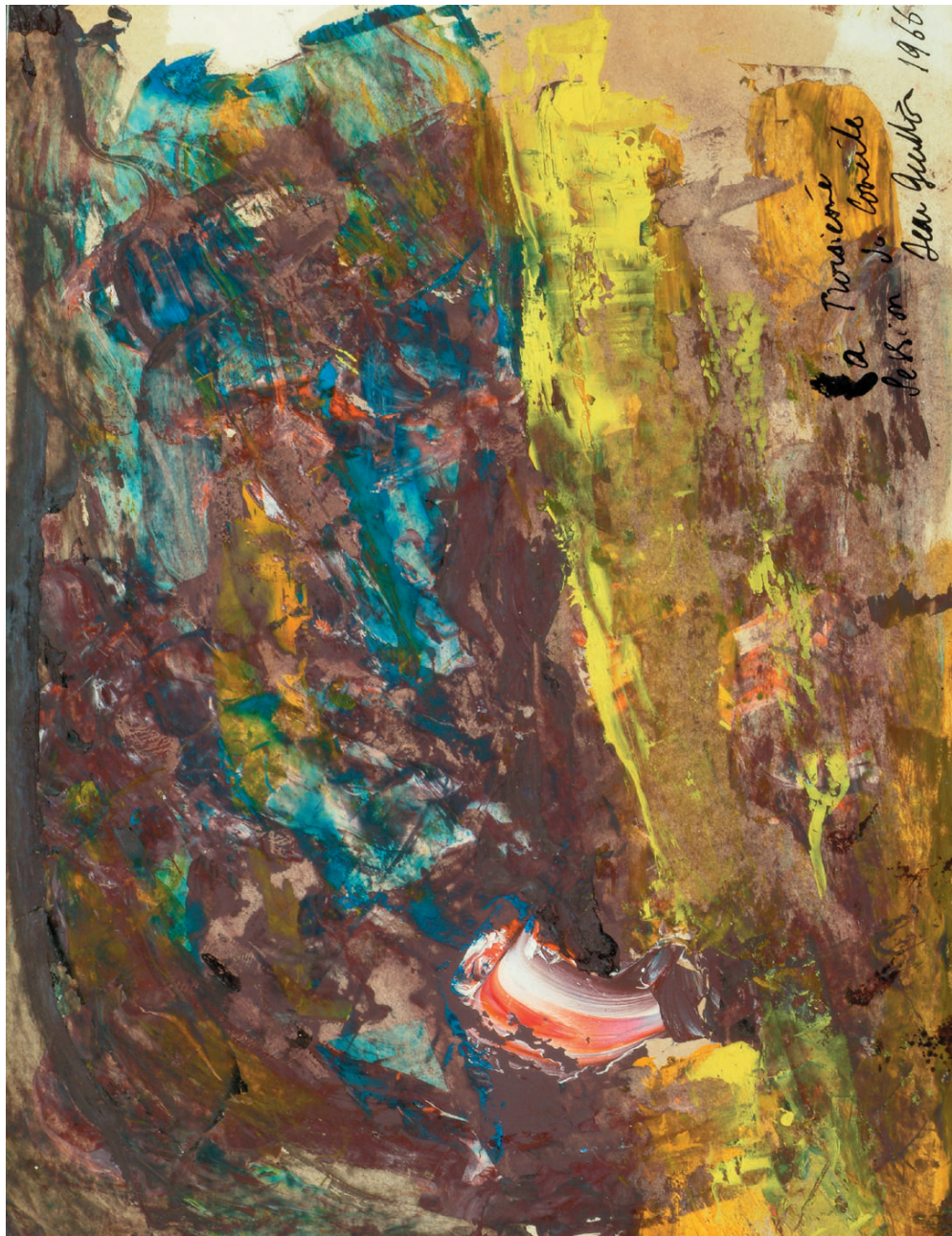
2. Jean Guilton, *Jan i Piotr przed Soborem*, 1964, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI .



3. Jean Guitton, *Pożar Rzymu*, 1966, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.



4. Jean Guitton, *Kościół w czasie Soboru*, 1964, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.



5. Jean Guilton, *Trzecia sesja Soboru*, 1966, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.



6. Jean Guilton, *Paweł VI modlący się*, koniec lat sześćdziesiątych, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.



7. Jean Guittou, *Sobór: Panie, Ty śpisz, koniec lat sześćdziesiątych*, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.



8. Jean Guitton, *Jean Guitton rozmyśla o monsiniorze Macchim*, 1969, Concesio-Brescia, Collezione Paolo VI.

Ks. Jan SOCHOŃ

POECI CZASU SOBORU Wojtyła, Twardowski, Pasierb

Nawet starożytni Grecy, którzy z upodobaniem podkreślali, że sztuka jest umiejętnością wykonywania pewnych rzeczy, podległą prawom i regułom, nie wiązali tą zasadą poetów. Poeta wszak, i tylko on, tworzy z wewnętrznej potrzeby bądź podszeptu „boskiej intuicji”, niezależny od żadnych nakazów i ograniczeń. Stąd też kierowanie poetyckiego wysiłku ku treściom niesionym przez doświadczenie religijne.

Artyści, którzy kierując się twórczym natchnieniem, pragną się przyczynić do szerzenia chwały Bożej w Kościele świętym, niech zawsze pamiętają, że chodzi tu o pewnego rodzaju naśladowanie Boga Stwórcy i o tworzenie dzieł służących kultowi katolickiemu, zbudowaniu wiernych i pogłębieniu ich pobożności oraz formacji religijnej.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej
Sacrosanctum concilium, nr 127

Sobór Watykański II to wydarzenie dziejowe rozpatrywane dzisiaj z wielu punktów widzenia (także z perspektywy więzi z całą katolicką tradycją), różnorodnie oceniane, będące przedmiotem ciągle podsycanego, zwłaszcza przez środowiska konserwatywne, sporu. Właśnie dlatego jednak – jak się wydaje – dokumenty zrodzone podczas plenarnych i kularowych dyskusji nadal mają niesłabnącą siłę i znaczący wpływ na różne ośrodki kulturowe współczesności, nie wyłączając grup dalekich od konfesyjności. Na wstępie niniejszych rozważań należy więc podkreślić wyjątkowe stwierdzenie Ojców soborowych, że literatura przez swą symboliczną strukturę potrafi uchwycić to, co przekazuje Objawienie chrześcijańskie, i pełnić funkcję *locus theologicus*.

Pojęcie to, pochodzące z pism szesnastowiecznego hiszpańskiego dominikanina, teologa i scholastycznego filozofa Melchiora Cano¹, wskazuje na źródła teologii oraz dowodów teologicznych, ujawnia racje uzasadniające wiarę religijną. Zastosowane do literatury, włącza ją w szereg owych miejsc, który tworzą najpierw m i e j s c a w ł a s n e f u n d a m e n t a l n e: Pismo Święte

¹ Wzorcowe wydanie dzieła Cano *De locis theologicis* przygotował i wydał w Madrycie w roku 1791 Jacinto Serry. Por. J.L. I l l a n e s, J.I. S a r a n y a n a, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1997, s. 200-204; S. J a n e c z e k, *Nowy arystotelizm chrześcijański*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno-Naukowy” 2007, nr 13, s. 18.

i tradycje Apostołów; następnie m i e j s c a w ł a s n e w y j a ś n i a j ą c e: Kościół katolicki, sobory, Kościół rzymski, Ojcowie Kościoła i teologowie scholastyczni, dalej zaś m i e j s c a p o m o c n i c z e: rozum, filozofowie i prawnicy, historia z jej ludzkimi tradycjami. „Dowartościowanie” literatury poprzez uznanie jej za locus theologicus sprawiło, że zyskała ona jeszcze jedną doniosłą funkcję: ma zbliżyć człowieka do konfesyjnie pojętej tajemnicy i w niej go zakorzeniać². Nie dziwi przeto, że – jak to aforystycznie ujął Ksawery Pruszyński – „Mauriac i Bernanos, i Daniel Rops, i Claudel, i Péguy [...] poszerzyli kurczące się granice katolicyzmu lepiej niż niejedna encyklika, nie mówiąc już o listach pasterskich”³. Zapewne tego rodzaju duch otwartości sprawił, że większość zdań pięćdziesiątego szóstego numeru konstytucji *Gaudium et spes* kończy się nie krzepką anatemą: „Kto by sądził inaczej, niech będzie wyklęty”, ale znakiem zapytania, jakże bliskim i miłym sercu każdego humanisty⁴.

ZNAK ZAPYTANIA

Ten „znak zapytania” dosyć często pojawiał się w dysputach Ojców soborowych, zwłaszcza podczas tworzenia tak zwanych schematów teologicznych, dotyczących liturgii, eklezjologii, Objawienia Bożego czy pluralizmu religijnego. Wielu teologów – jak Marie-Dominique Chenu OP, Yves Congar OP, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar czy Henri de Lubac⁵ – z trudem przecierało szlaki nietradycyjnemu spojrzeniu na kulturę i doktrynę Kościoła. Pierwszy z przywołanych w sposób nowatorski interpretował dzieło św. Tomasza z Akwinu. Szczegółowemu badaniu poddawał kontekst historyczny twórczości średniowiecznego myśliciela oraz warunki, w jakich on tworzył. Chenu starał się uchwycić dziejowy horyzont myślenia, które wpłynęło w zasadniczy sposób na kształt prowadzonej przez św. Tomasza refleksji, a także na odrzucenie doktryny Tomaszowej przez nowożytnych interpretatorów (również dwudziestowiecznych) – horyzont metafizyki zapoznającej funda-

² Na ten temat wiele oryginalnych interpretacji przedstawił ks. Jerzy Szymik, począwszy od rozprawy *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus* (Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994). Zob. też: W. T o m a s z e w s k a, *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

³ Cyt. za: T o m a s z e w s k a, dz. cyt., s. 135.

⁴ Por. J. S. P a s i e r b, *Antynomie kultury współczesnej w świetle Konstytucji „Gaudium et spes”*, w: *Światło i sól*, Éditions du Dialogue, Paris 1982, s. 29.

⁵ Zob. F. K e r r, *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2011; zob. też: ks. J. S o c h o Ń, *Żywe oblicze teologii*, „Nowe Książki” 2011, nr 8, s. 70n.

mentalną rolę istnienia w bycie na rzecz istoty, czyli treści bytu. W ujęciu św. Tomasa bowiem przedmiotem namysłu musi być istnienie jako takie, a nie jakakolwiek pomyślana niesprzeczna treść z „dołączonym do niej” przypadkowo istnieniem.

Congar zmagał się z problemem jedności chrześcijan i ekumenizmu, a także z zagadnieniem roli laikatu w Kościele. Dostrzegając potrzebę kościelnej reformy, zarysowywał historię rozłamów i schizmy wewnątrz chrześcijaństwa. Miał wpływ na ostateczną redakcję soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, przedstawił też listę problemów, z którymi dotąd jeszcze teologowie w sposób istotny się nie zmierzili.

De Lubac budował kanon nowoczesnej teologii, wzniewał ważne spory, zwłaszcza dotyczące pojęcia *n a d p r z y r o d z o n o ś c i*, ubolewał, że neoscholastycy nadal nie potrafią właściwie interpretować myśli św. Tomasza, że popełniają błędy w teologii dogmatycznej. Reagując na te „zaniedbania”, na nowo odkrywał zapomnianą twórczość Orygenesusa, Joachima z Fiore czy Giovanniego Pico della Mirandoli, zachęcał do studiowania Biblii i biblijnego „opisu wiary” oraz do przywracania tradycji patrystycznych.

Rahner angażował się w formułowanie antropologii teologicznej, w której centralną kwestią pozostawałoby otwarcie każdego człowieka na Słowo wcielone w Jezusie Chrystusie. Proponował koncepcję tak zwanego anonimowego chrześcijaństwa, wywołując tym powszechną „burzę intelektualną” – ponieważ w owym czasie w nauczaniu Kościoła zasadniczo negowano istnienie łaski uświęcającej poza „jawnym” chrześcijaństwem.

Balthasar zaś, natchniony przez Adrienne von Speyr, napisał wiele znakomych dzieł, w tym słynną trylogię: *Chwała, Teodramatyka, Teologika*. Wiązał w niej idee metafizyczne z estetycznymi, stwarzając szansę ponownego rozwinięcia filozofii chrześcijańskiej – filozofia ma bowiem zawsze tło teologiczne. Śmiało cytował nie tylko zdania wspomnianej mistyczki, ale i twórców z pogranicza teologii i filozofii: Orygenesusa, św. Anzelma z Canterbury, Dantego, Pascala, Johanna Georga Hamanna, Samuela Hopkinsa, Władimira Sołowjowa. Proponował wersję katolickiej teologii całkowicie inną od tego, co kiedykolwiek mogli sobie wyobrazić wierni uczniowie Tomasza z Akwinu. Można powiedzieć, że bez trylogii Balthasara nowoczesna teologia byłaby „jednooka i jednoręka”.

Twórczość Karola Wojtyły, Jana Twardowskiego i Janusza S. Pasierba rozwijała się w promieniowaniu idei soborowych – także tych wspomnianych wyżej. Ci księża-poeci starali się zrozumieć i artystycznie ująć nowatorski obraz świata i Kościoła wyłaniający się z soborowego programu odnowy. Warto w związku z tym podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, czy poezja, jaką przedstawiali czytelnikom, zawiera w sobie ślady owych fascynacji. Może uda się odnaleźć w ich liryce (w planie świata przedstawionego, w stylistyce,

w akceptowanej wizji człowieka, a nawet w amabilnych emocjach) choćby tylko echo tego wszystkiego, co wydarzyło się podczas jesiennych soborowych sesji w latach 1962-1965. A może poezja ze swej natury pozostaje niewrażliwa na tego rodzaju treści, sycąc się całkowicie odrębnymi sensami i nie ulegając presji konfesyjnych podniet, choćby najszlachetniejszych? Wystarczają jej przecież emocyjne siły, jakimi dysponuje liryka, oraz kreatywne możliwości tkwiące w głębokich strukturach języka.

W praktyce poetyckiej twórca chłonie świat całą powierzchnią ciała i głębią umysłu. Nie zamyka się w obszarze wyznaczonym przez „obiektywne” mechanizmy procesu twórczego. Stara się raczej rozszerzać przestrzeń realnego doświadczenia, przekonany, że wraz z umacnianiem się jego relacji z konkretem świata wzrastają twórcze możliwości. Źródła aktu poetyckiego pozostają osłonięte tajemnicą tylko w swym inicjalnym momencie, później dochodzi do głosu egzystencjalne przeżycie, będące wynikiem zakorzenienia w tym, co ziemskie, namacalne, stawiające opór. Miara jakości poezji wiąże się zawsze ze stopniem intensywności więzi poety z rzeczywistością i z obecnością miłości. Niektórzy, co prawda, wolą wiązać poziom sztuki poetyckiej ze sprawnością ściśle lingwistyczną, ale i oni godzą się z tezą o wzajemnym związku życia (kosmosu) i literatury.

Dlatego tak ważna jest biografia poety, uwikłana w historię oraz religię. Wszyscy trzej bohaterowie niniejszego eseju, uprawiający niecodzienne duszpasterstwo poetyckie⁶, potwierdzają ten fakt nader wyraźnie. Prezentowali odmienne poetyki, ale łączył ich zamiar wykorzystywania środków artystycznych także do celów ewangelizacyjnych. Istotne jest w tym zdaniu słowo „także”. Włączenie zabiegów literackich w służbę ewangelizacyjną nie ogranicza bowiem autonomii twórcy i nie oznacza podporządkowania artystycznej aktywności zewnętrznie określonym regułom.

Przynajmniej od czasów europejskiego odrodzenia uwidocznia się przecież tendencja do odkrywania „twórczości” jako aktu suwerennego i wolnego. Nawet starożytni Grecy, którzy z upodobaniem podkreślali, że sztuka jest umiejętnością wykonywania pewnych rzeczy, podległą prawom i regułom, nie

⁶ Ta formuła może wywołać zdziwienie i czytelniczy opór, ale proponuję rozumieć ją w sposób następujący: Duszpasterstwo poetyckie oznacza po prostu proklamację pewnego sposobu bycia, zwanego poetyckim. Ów sposób bycia określa sytuację, kiedy to w międzyludzkie spotkania włącza się, poza wszystkim innym, żywioł piękna duchowego. Ono sprawia, że jesteśmy w stanie uśmiechnąć się, przeprosić, podać życzliwą dłoń, wychylić się akceptująco w stronę bliźniego. W takim ujęciu poezja ukazuje się właśnie jako swoisty rodzaj aktywności duszpasterskiej. Ważne, by – zgodnie ze słowami Benedykta XVI – starać się żyć chrześcijaństwem i myśleć o nim w taki sposób, aby przejmowało z nowoczesności to, co dobre i słuszne, oddalając się tym samym i odróżniając od tego, co staje się kontrreligią. Zob. ks. J. S o c h o Ń, *Poetyckie duszpasterstwo Jana Pawła II*, „Na Poważnie” 2012, nr 3-4, s. 60-62.

wiązali tą zasadą poetów. Ci bowiem powoływali do życia nowe światy, nie musieli zatem naśladować doskonałej natury i w tym, co robili, pozostawali zawsze wolni. Poeta wszak, i tylko on, tworzy z wewnętrznej potrzeby bądź podszeptu „boskiej intuicji”, nieuzależniony od żadnych nakazów i ograniczeń⁷. Stąd też kierowanie poetyckiego wysiłku ku treściom niesionym przez doświadczenie religijne (ewangeliczne) nie musi instrumentalizować sztuki; częściej ją wzbogaca niż ogranicza. Spróbujmy prześledzić, jak proces ten przebiegał w twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, księdza Twardowskiego i księdza Pasierba.

WIERSZE NA MARGINESACH SOBOROWYCH DOKUMENTÓW

Osobowość Karola Wojtyły charakteryzował wyraźny odcień artystyczny. Przyszły Papież od dzieciństwa wrażliwy był na ukryte aspekty rzeczywistości, zarówno w jej wymiarze materialnym, jak i duchowym. Miał poczucie tajemnicy – tkwiącej w każdej cząstce istnienia i domagającej się rozjaśnienia. Dlatego, gdy analizuje się fenomen życia i twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, warto pamiętać o regule metodologicznej, która brzmi następująco: wszystko, czego dokonał autor *U podstaw odnowy*⁸, ujawnia swe głębokie znaczenie dopiero w horyzoncie lirycznego podłoża – konstytutywnego elementu jego osobowości. Jeśli nie weźmiemy go pod uwagę, nie zdołamy przybliżyć się do zasadniczych toposów wyznaczających obszar aktywności i kontemplatywnej wrażliwości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, także tych wiążących się z doświadczeniem Soboru. Uczestnictwo w nim stało się dla biskupa Wojtyły niezapomnianym przeżyciem, o czym świadczy ten oto fragment jego medytacji:

W tym miejscu nasze stopy spotykają się z ziemią, na której powstało
tyle ścian i kolumnad... jeśli w nich się nie zagubisz, lecz idziesz
odnajdując jedność i sens –
to dlatego, że cię Ona prowadzi. Oto łączy nie tylko przestrzenie
renesansowej budowli, ale także przestrzenie w Nas,
których idziemy tak bardzo świadomi swoich słabości i klęsk⁹.

Nie tylko dlatego, że sam był aktywnym delegatem pracującym w soborowej komisji teologicznej (miał istotny wpływ na końcowy kształt konstytucji

⁷ Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1975, s. 288-311.

⁸ Zob. kard. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

⁹ T e n z e, *Kościół*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 74.

Lumen gentium i *Gaudium et spes*), ale też z racji czysto doktrynalnych Wojtyła ukazywał w niezwykle sposób samoświadomość Kościoła jego czasów, owoc poczynañ Ducha Świętego.

Wojtyła świadomie korzystał z formy poetyckiej jako najbardziej „pojemnej”, pozwalającej wyrazić niezwykle poruszające doświadczenie, które stało się jego udziałem podczas wielokrotnych podróży do Rzymu. To szczególne „natchnienie” usiłował spożytkować w wierszach, które pośpiesznie zapisywał na marginesach soborowych dokumentów roboczych. (utwory te ukazywały się w „Tygodniku Powszechnym”)¹⁰. Uznał więc – jak wolno przypuszczać – że zagadnienia poruszane w trakcie Soboru nie tylko wymagają precyzyjnego, specjalistycznego skomentowania i naświetlenia, zgodnego z tak zwanymi znakami czasu oraz ich duchem, ale należy je również potraktować jako niezwykle materiał poetycki.

Zagadnienia te Wojtyła oświetlał liryczną aurą, będącą skutkiem wykorzystania poetyckiej funkcji języka, i wzbogacał o tę naddaną wartość, jaką przynosi sama literackość. W ten sposób poezja dawała impuls do budowania wzoru teologii, którą wypada nazywać teologią poetycką. Krakowski Biskup ewidentnie wyczuwał drogę, jaką obiorą już niebawem soborowi nauczyciele, wskazując, że relacje między Kościołem a kulturą powinny rozwijać się w sposób przyjacielski, dialogowy, szczery. Bez literatury i sztuki ludzkie życie traci na bogactwie, a człowiek nie jest w stanie się doskonalić, rozpoznawać swojego miejsca w historii i konstruować lepszego losu. Świat po prostu potrzebuje piękna, aby nie ulegać rozpacz, która niszczy harmonię egzystencji i wprawia w grzeszne odrętwienie. Dzięki pięknu tworzą się różnorodne więzi między pokoleniami, budzi się radość, pomnaża jednomyślny podziw. „Szlachetna usługa”¹¹ artystów, jak napisze później Jan Paweł II, polega na tym, że tworzą oni dzieła zdolne w jakiejś mierze ukazać nieskończone piękno Boga i skierować ku Niemu ludzkie umysły. Już w *Pieśni o Bogu ukrytym*, utworze napisanym w roku 1944, odnajdujemy ten przewodni motyw twórczego wysiłku:

Boże bliski, przemień zamknięte oczy
w oczy szeroko otwarte –
i nikły podmuch duszy drgającej w szczelinach róż
otocz ogromnym wiatrem¹².

Będzie się ów wątek rozwijał w następnych latach aktywności Wojtyły, zgodnie z jego mocnym przekonaniem, że należy łączyć sprawy wiary, sprawy

¹⁰ Por. G. W e i g l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Z, Kraków 2006, s. 202.

¹¹ J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 11. Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 122.

¹² K. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 24n.

myślenia i sprawy serca. Tworzą one bowiem jeden obszar pobudzający do refleksji nad cudem osoby – nad podobieństwem człowieka do Boga jedyne-
go w Trójcy, nad najgłębszym związkiem miłości i prawdy oraz życia, które
z niego się rodzi, nad przemijaniem i przychodzeniem ludzkich pokoleń:

Pozwól mi patrzeć własnymi oczyma i poprzez własne „ja”:
ojczyzna posiada bliskość niewysłowioną – ruch, który przenika stulecia,
który pozwala wyłonić z pokoleń nie treść, lecz właśnie osobę,
jej życie mierzyć swym życiem – i nagle znajdować wzajemność –
to Ktoś inny moją stał się miarą¹³.

Osoba ludzka, jej odniesienie do Boga i wolność sumienia stanowią główny
motyw myślenia Karola Wojtyły–Jana Pawła II, są też osnową refleksji zawartej
w soborowej deklaracji *Dignitatis humanae* i konstytucji *Gaudium et spes*. Za-
warte w przytoczonym fragmencie *Wigilii wielkanocnej* skierowanie ku Bogu
jest nie tylko wynikiem prawdziwego odczytania rzeczywistości, lecz także
skutkiem odkrycia roli świadomości, ważnego przejawu osoby-podmiotu. Przy-
jęcie takiego punktu widzenia pozwoliło księdzu Wojtyłce, a później Papieżowi,
zachować integralne spojrzenie na człowieka, ujmować go w całym bogactwie
natury i kultury oraz w najgłębszym jednostkowym przeżywaniu samego siebie.
To, co rzeczywiście ważne, rozgrywa się wszak na przecięciu zewnętrżności
i wewnętrzności, pozostając w pewnym trwałym wychyleniu w kierunku zro-
zumienia świata, tajemnicy miłości, cierpienia, wreszcie śmierci.

Człowiek może jednak działać tylko w obrębie swej naturalnej, ontycznie
uwarunkowanej przygodności, dlatego często zwraca się do Kogoś, kogo na-
zywa Bogiem. Jeśli tak czyni, zyskuje szansę rozwiązywania problemów, które
„zgłasza” rzeczywistość, a które obejmują całokształt jego przeżyć. Wtedy też
dochodzi do niesamowitego wydarzenia: w człowieczeństwie Chrystusa histo-
ria ludzi odnajduje swe ciało, swą autentyczną ekspresję. W licznych wierszach
Karol Wojtyła koncentruje się na poszukiwaniu tego niewralgicznego miejsca,
gdzie splatają się rozum i wiara:

Człowieku, w którym każdy człowiek odnaleźć może zmysł najgłębszy
[...]
do Ciebie – Człowieku – stale docieram przez płytką rzekę historii,
idąc w stronę serca każdego, idąc w stronę każdej myśli
(historia – myśli stłoczeniem i śmiercią serc).
Szukam dla całej historii Twojego Ciała,
szukam Twej głębi.¹⁴

¹³ T e n ż e, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 96. Por. J a n P a w e ł I I, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 79.

¹⁴ W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 90.

W tym kontekście istotnego znaczenia nabiera fakt, że Sobór Watykański II był soborem eklezjologicznym otwartym na węzłowe sprawy współczesnego świata. Postulowano, żeby Kościół swój wymiar wewnętrzny (łac. *Ecclesia ad intra*) i wymiar zewnętrzny (łac. *Ecclesia ad extra*) integrował na podobieństwo człowieka, który w tych dwóch aspektach określa się i urzeczywistnia. Zalecano też, aby eksponować nie kastowy, lecz wspólnotowy charakter Kościoła, zogniskowany w liturgii.

Owych dwóch porządków: wewnętrznego i zewnętrznego, w praktyce duszpasterskiej nie można zasadniczo rozdzielić. Niemniej jednak tym, co pozwala uchwycić sens tego podziału, jest idea ekumeniczna, oznaczająca zwrócenie się Kościoła katolickiego z jednej strony ku odłączonym braciom chrześcijanom, z drugiej zaś ku „światu”, czyli całej ludzkości, a więc także ku niewierzącym i ateistom. Ojcowie soborowi skierowali uwagę całego chrześcijańskiego świata na to, że możliwa jest przyszła jedność chrześcijan i że trzeba do niej usilnie dążyć.

Wypada zatem odnotować kolejny obszar poetyckiego odniesienia do propozycji soborowych. Jest on związany z historycznie uwiarygodnioną tezą, że Kościół stanowi jedność w wielości, co oznacza że wciąż pragnie rozprzestrzeniać się „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Polska jest przykładem owocności misji podjętych przez Rzym i Bizancjum. Jan Paweł II uznawał chrześcijaństwo katolickie za wzorcową i prawdziwą religię, a ewangelizację uważał za konsekwencję tego, że Objawienie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, jest pełne i ostateczne i że zbawcze działanie Jezusa rozciąga się na całą ludzkość ponad widzialnymi granicami Kościoła.

Karol Wojtyła, inspirując się tradycją romantyczną, a zwłaszcza myślą Cypriana Norwida, włączał Polskę w uniwersalny plan działania Boga, ale równocześnie dowodził, że Polska ma w sobie elementy tej uniwersalności jako naturalna częśćka tożsamości europejskiej:

Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam,
 mówi mi o tym serce, jakby ukryta granica, która ze mnie przebiega
 ku innym,
 aby wszystkich ogarniać w przeszłość dawniejszą niż każdy z nas:
 z niej się wyłaniam... gdy myślę Ojczyzna – by zamknąć ją w sobie
 jak skarb.
 Pytam wciąż jak go pomnożyć, jak poszerzyć tę przestrzeń, którą
 wypełnia¹⁵.

Można tu dostrzec pewną analogię między przedstawioną wyżej historiozoficzną wizją Wojtyły a samoświadomością Soboru. Religia chrześcijańska,

¹⁵ T e n ż e, *Myśląc Ojczyzna...*, w: tenże, *Poezja i dramaty*, s. 100. Por. ks. J. Sochoń, *Tama. Opowieść o życiu i męczeństwie księdza Jerzego Popiełuszki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 197-199.

odmienna od wszystkich innych religii świata, odnosi się do nich w sposób zróżnicowany – jedne są bowiem bardziej, inne mniej otwarte na przyjęcie Jezusowego orędzia; akceptuje poszczególne religie w takim stopniu, w jakim łączą one zbawienie z wybawicielską misją Chrystusa. Dokumenty Soboru wskazują, że dialog między religiami należy do natury powołania chrześcijańskiego i ma swoje źródło, swój wzór i swój cel w Trójcy Świętej. Uzdolnienie do dialogu z tymi, którzy znajdują się poza Kościołem, stanowi istotę duszpasterskiego posłannictwa, którego korzeń tkwi w tajemnicy Chrystusowego Odkupienia. Dlatego papież Paweł VI – przypomniał o tym Wojtyła w roku 1967 – nazwał ów dialog dialogiem zbawienia¹⁶. Wśród konsekwencji tego hermeneutycznego faktu były nie tylko zmiany nazewnicze (z języka kościelnego usunięto takie określenia, jak: „heretyk” czy „schizmatyk”, wprowadzono zaś termin „odłączeni bracia”); należało do nich przede wszystkim skrytykowanie się jednego z najważniejszych osiągnięć Soboru: zwrócono uwagę na niezastąpioną rolę laikatu w kształtowaniu życia religijnego i na związaną z tym konieczność promocji chrześcijańskiego wychowania.

Stanowisko to było zdecydowanie nowatorskie, zasadniczo różniło się od podejścia obiektywistycznego, którego konsekwencją jest niedostrzeganie problemu uwewnętrznienia wiary i uczynienia z niej doświadczenia życia. Wojtyła przekonywał, że aktywne rozumienie wiary polega na jej wewnętrznym przeżyciu, apostołat wiernych świeckich zaś realizuje się poprzez dzielenie się tym doświadczeniem, które odsyła do swego źródła, jakim jest sakrament Kościoła. W ten sposób Kościół mocniej zakorzenia się i niejako zamyka w całokształcie losu duchowego człowieka, głosząc jego wielkie ludzkie i nadprzyrodzone zarazem powołanie; wchodzi w nową fazę wierności uniwersalnemu posłannictwu Chrystusowemu i umiłowania Bożych dzieł – stworzenia, odkupienia i uświęcenia¹⁷. Te fundamentalne przekonania zyskały również swój poetycki wyraz – w nader oryginalnej formie. W twórczości Wojtyły widać ciągły wysiłek syntetyzowania wielorakich sposobów międzyludzkiej komunikacji¹⁸, ukrywania bezpośrednich reakcji uczuciowych w wewnętrznej strukturze języka¹⁹. Uczucia bowiem, wyrażane co prawda

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s.12n.

¹⁷ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1982, s. 22, 264.

¹⁸ Por. K. Dębciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Biblos, Tarnów 1991, s. 37n.

¹⁹ Według Noama Chomsky'ego język wewnętrzny to pewien składnik umysłu osoby, która zna język, nabyty przez uczenie i użytkowany przez mówiącego – słuchacza. To – w sensie technicznym – pewien stan zdolności opanowania języka. Zob. N. Chomsky, *O naturze i języku*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Axis, Poznań 2005, s. 12; *Język i jego nabywanie. Debata między Jeanem Piagetem i Noamem Chomskym*, oprac. M. Piatelli-Palmarini, tłum. A. Bielik i in., Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1995, s. XXXIII.

z rzadka i dyskretnie, co rusz dają znać o sobie, gdyż należą do gatunkowego wyposażenia poezji.

Medytacyjno-traktatowa liryka Wojtyły wiele razy nawiązuje do soborowych „tematów”, uwypukla ich uniwersalną naturę, uwyrażnia sens, będący wynikiem działania Logosu, Stwórczego Słowa, wyrażanego na najróżniejsze sposoby, w zależności od modelu kultury funkcjonującego w danej części świata. Jan Paweł II wspominał, że w czasie pierwszej sesji Soboru bardzo wyraziście doświadczył powszechności Kościoła, której widowym znakiem był liczny udział biskupów z Afryki²⁰. Mieli oni wiele do powiedzenia i – co zaskakujące – te same treści wiary przeżywali w zupełnie inny sposób. Artystyczne echo tego doświadczenia odnajdujemy w poemacie *Kościół*:

To właśnie ty, Drogi Mój Bracie, czuję w tobie olbrzymi ład,
w którym rzeki urywają się nagle... a słońce wypala organizm jak rudę
hutniczy piec
– czuję w tobie podobną myśl:
jeśli myśl nie biegnie podobnie, to przecież tą samą wagą oddziela
prawdę i błąd.
Jest tedy radość ważenia na jednej wadze tych myśli,
które inaczej błyskają w twoich oczach i w moich, choć tę samą
zawierają treść²¹.

Stąd też objawienie Logosu – na tyle, na ile to możliwe dla człowieka – stanowi cel wszelkiego kreatywnego działania, chociaż nie wszyscy ludzie muszą je akceptować i przyjmować (przysługuje im bowiem wolność):

Słowo – odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie.
Ten, który stwarzał, widział – widział, „że było dobre”,
widział widzeniem różnym od naszego
[...]
Początek jest niewidzialny. Tu wszystko na to wskazuje.
Cała ta bujna widzialność, jaką ludzki geniusz wyzwolił.
I kres także jest niewidzialny.
Choć tu spada na twój wzrok wędrowcze
wizja ostatecznego Sądu.
[...]
Początek i kres, niewidzialne, przenikają do nas
z tych ścian!²².

²⁰ Por. J a n P a w e ł II, *Wstańcie, chodźmy!*, s. 127.

²¹ W o j t y ł a, *Kościół*, s. 74. Por. J a n P a w e ł II, *Wstańcie, chodźmy*, s. 127.; W. S t r ó ż e w s k i, *Twórczość i piękno*, w: *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska i in., Gaudium, Lublin 2006, s. 605n.; W e i g e l, dz. cyt., s. 202.

²² J a n P a w e ł II, „Medytacje nad Księgą Rodzaju”, w: tenże, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 15, 18.

Im głębiej sens ujawnia się w dziele, tym większa jest tajemnica, której ono dotyka, tym większa jego wartość i tym cenniejszy dar, jakim samo się staje. Ta konkluzja Władysława Stróżewskiego²³, sformułowana pod wpływem lektury papieskiego *Listu do artystów*, w pełni oddaje przesłanie Karola Wojtyły–Jana Pawła II: poezja rozjaśnia doktrynalną wykładnię Kościoła, bywa duszpasterskim narzędziem umożliwiającym nawiązywanie serdecznych więzi z ludźmi, w szczególności z tymi, którzy nie są jeszcze zdecydowani, by bez zastrzeżeń zaakceptować chrześcijańską wizję życia i zbawienia. Dzięki niej zaczynamy rozumieć, że dopiero blask miłości uchroni nas przed przeciętnością i umożliwi religijne otwarcie się na odwieczne Słowo-Logos. Przyciąga nas Ono do siebie i tylko w Nim znajdujemy prawdę i szczęście, których nieustannie poszukujemy²⁴.

Drogi soborowego nauczania i drogi poetyckiego duszpasterstwa Karola Wojtyły–Jana Pawła II tworzą wspólną duchowo-konfesyjną przestrzeń, odsłaniając pierwotny zamysł Boga i wezwanie skierowane przez Niego do ludzkości: Zostaliście umiłowani i pobłogosławieni. Królestwo Boże nadchodzi. Bądźcie zatem czujni, wytrwali w modlitwie i czynieniu dobra.

PAN BÓG PEWNY I PRAWDZIWY

Dyskusje Ojców soborowych i kontrowersje narastające wokół omawianych kwestii teologicznych budziły w ks. Janie Twardowskim pewnego rodzaju emocjonalny sprzeciw. Z przejściem notował:

nie będę podskakiwał w dyskusji jak indor
z czerwoną kapką na nosie
nie wypiękniję jak kaczor w październiku
nie podyktuję łez które się do wszystkiego przyznają
nie zacznę panu wlewać do ucha świętej teologii łyżeczką²⁵.

Mimo sceptycyzmu wobec osiągnięć i możliwości teologii, autor wiersza uważał, że przyszło mu żyć w ciekawych czasach, w okresie wielkości Kościoła, której widowym znakiem było zwołanie Soboru Watykańskiego II. Radowało księdza Twardowskiego wyklarowane podczas burzliwych negocjacji rozszerzenie pojęcia Kościoła, cieszyła go reforma liturgii, wprowadzenie

²³ Por. S t r ó z e w s k i, dz. cyt., s. 606.

²⁴ Zob. Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Żyć rokiem wiary. Program duszpasterski*, tłum. M. Masny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 16.

²⁵ J. T w a r d o w s k i, *Wyjaśnienie*, w: tenże, *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1945-1985*, oprac. J. Giebułtowicz, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1986, s. 88.

do niej języków narodowych, zbliżenie do dzisiejszego świata. Wszystkie te zmiany ważyły na jego stylu duszpasterzowania. Było to w latach, kiedy pełnił już funkcję rektora Klasztoru Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Warszawie, zwanego klasztorem siostr wizytek. Gromadził się wokół niego krąg przyjaciół i miłośników poezji, ale też pojawiały się osoby poszukujące umocnienia w wierze albo dopiero zamierzające ją przyjąć. Zyskiwał sympatię innych twórców, z niektórymi z nich zawarł trwałe przyjaźnie.

Rok 1970 okazał się dla poety przełomowy. Tomik *Znaki ufności*²⁶ i zyskał niemały rozgłos i czytelnicze poważanie. Odtąd ksiądz Twardowski przyjmował zaproszenia na liczne spotkania z czytelnikami, pojawiał się zarówno w wielkich miastach, jak i w mniejszych ośrodkach kulturalnych, wszędzie wielce doceniany i szczerze admiirowany. Często uczestniczył w spotkaniach organizowanych w ramach Tygodni Kultury Chrześcijańskiej. Zaczął odwiedzać niektóre kraje europejskie. Występował z odczytami i prezentował swoją poezję w Szwajcarii, Austrii, Anglii, Ameryce Północnej. Coraz więcej przykładów jego wierszy pojawiało się na zagranicznych rynkach wydawniczych. Z roku na rok powiększała się liczba nowych tomików, komentarzy biblijnych, wywiadów i felietonów; jego książki (niekiedy wydawane bez zgody autora) osiągały nakłady przekraczające najśmielsze oczekiwania, choć – jak się wydawało – sam poeta nie zwracał na ten fakt szczególnej uwagi.

W czym tkwił fenomen oddziaływania tej poezji na szerokie rzesze czytelników? Czy możemy w niej dostrzec ślady zainteresowania nową jakością w myśleniu teologicznym? Po Soborze ksiądz Twardowski wycofał się przede wszystkim z dosyć naiwnej opinii o teologach, którzy „kroją ewangelię na kawałki”²⁷. Po latach przyznał, że teologia „to potrzebna nauka dla ludzi, którzy szukają intelektualnego wytłumaczenia wiary”. I dodał: „Myślę, że jest teologia wielka i mała. Odpowiada mi ta wielka”²⁸.

Co oznacza to rozróżnienie? „Wielka teologia” chce odkrywać pokrewieństwo między językiem Objawienia a językiem literatury. Theo-logos – to ten, który wypowiada słowo Boże. A ponieważ Bóg słowo swoje przedstawia w sposób dla ludzi zrozumiały, teolog w kościelnej wspólnotie również wyraża słowo Boga w formie bliskiej ludziom²⁹. Ta rozmowa z Bogiem i o Bogu powinna być prowadzona w języku dyskursu zarówno teologicznego, jak i literackiego. Ksiądz Twardowski to właśnie czynił. Starał się reagować na projekty zgłaszane przez Ojców soborowych. Jego szczególna „niechęć” do

²⁶ Zob. t e n ż e, *Znaki ufności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1970.

²⁷ T e n ż e, *Na szarym końcu*, w: tenże, *Nie przyszedłem pana nawracać*, s. 107.

²⁸ T e n ż e, *Łaską zdumiony. Moje szczęśliwe wspomnienia*, red. J. Marlewska, Wydawnictwo Pax, Warszawa 2006, s. 90; por. M. G r z e b a ł o w s k a, *Ksiądz Paradoks. Biografia Jana Twardowskiego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 181.

²⁹ Por. M. D. C h e n u, *Teologia jako nauka kościelna*, „Concilium” 1966-1967 nr 1-10, s. 39.

żargonu teologicznego była wyrazem troski z jednej strony, o to, by zbytnio nie racjonalizować tajemnic wiary, z drugiej zaś – aby ustrzec wiernych przed fideizmem i biblicyzmem. Twórczość księdza Twardowskiego stała się polem pewnej specyficznej rywalizacji: Kto lepiej, teolog czy poeta, potrafi opisać niepowtarzalne uwarunkowania egzystencji, ukryte między milczeniem a słowem, między bólem a szczęściem, między śmiercią a życiem?

Oddzielając słowo teologii od słowa poezji, ksiądz poeta doprowadzał do ich wzajemnego dopełniania się w prawdzie. Teologia powinna wsłuchiwać się w głos literatury, a ta ostatnia – oglądać siebie przez pryzmat biblijno-teologiczny, obie winny zachować dystans do samych siebie, świadomość głębi i bezmiaru rzeczywistości oraz wycucie języka³⁰. Należy za pomocą paradoksów, przekraczających potoczność zestawień słowotwórczych, zaskakujących sytuacji poetyckich i oryginalnej metaforyki wypowiadać to, co znajduje się na granicy wypowiedalności, sugerować treści zaszyfrowane w dogmatycznym kościecu tradycji i nauki Kościoła. Czyż wiersze o „Bogu ukrytym”, „Bogu bez końca”³¹, medytacje o cierpieniu, Kościele i niewierze nie są paralelne do kwestii podnoszonych podczas soborowych spotkań?

Pan Jezus niewierzących
chodzi między nami
czasami się zatrzyma
stoi jak krzyż twardy

wierzących niewierzących
wszystkich nas połączy
ból niezasłużony
co zbliża do prawdy³².

Ćwiczenie się w literackiej i życiowej prostocie nie prowadziło poety do akceptacji romantycznego przeciwstawiania wiary ludu rozumowi mędrców. Ludzki rozum nie musi kapitulować wobec wiary, chociaż powinien rozpoznawać swe poznawcze granice. Dostrzegając różnice między wiarą i wiedzą, ksiądz Twardowski mobilizował do harmonijnego ich łączenia; podkreślał też istotny fakt, że wiara ma racjonalne podstawy. Nikt bowiem nie chciałby ś l e p o wierzyć. Wiara powinna być „inteligentna”, czuła na świadectwo, którego wzorem jest Chrystus, cierpiący i zmartwychwstały. Na jej dnie musi wszelako tkwić ziarenko niepokoju oraz świadomość milczącej obecności Boga:

³⁰ Por. E. S a l m a n, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, tłum. B. Sawicki OSB, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005, s. 39.

³¹ J. T w a r d o w s k i, *O lasach*, w: tenże, *Nie przyszedłem pana nawracać*, s. 52.

³² T e n ż e, *Pan Jezus niewierzących*, w: tenże, *Nie przyszedłem pana nawracać*, s. 304.

chciałem zwątpić – w zwątpieniu znalazłem milczenie
to od czego się wiara z powrotem zaczyna³³.

W jaki więc sposób – powtórzmy pytanie – przejawia się w poezji księdza Twardowskiego duch Soboru, który budzi zainteresowanie pokolenia ludzi urodzonych już po tym przełomowym wydarzeniu? Czy tylko w autentyzmie przeżycia religijnego, w prostocie, humorze, treściowej wyrazistości, w szczerym zdumieniu tym, co istnieje, i afirmatywnym stosunku do świata, zwłaszcza świata przyrody, w proklamowaniu nadziei (nie: optymizmu) – jako sposobu bycia wobec Boga i wobec ludzi – mimo ciężenia nowoczesnego nihilizmu i rozpaczony oraz w całkowitym braku zainteresowania tym, co modne, co wysoko notowane na literackiej giełdzie? W tym także. Przede wszystkim jednak soborowego ducha odzwierciedla charakter tej poezji, w której najbardziej osobiste doznania człowieka łączą się z uniwersalną perspektywą egzystencjalną. Poeta zwraca się do każdego potencjalnego odbiorcy, wzywa go do interpretacyjnego wysiłku, prowokuje, zaprasza do rewizji akceptowanych dotąd kryteriów moralnych.

Ksiądz Twardowski pisze z potrzeby przyjaźni. Nie pragnie nikogo nawracać. Chce porozumieć się z kimś drugim, nawiązać z nim niecodzienną – zawsze trudno przewidywalną – więź, odnaleźć punkt łączący odmienne (niekiedy tylko pozornie) typy wrażliwości. Odslania przy tym wiele tajemnic kapłańskiego życia, nieustannie podkreślając, że aby stać się wspaniałym kapłanem, trzeba najpierw być zwykłym dobrym człowiekiem. Stosuje w swoich wierszach język rozmowy, dzięki czemu każda cząstkowa prawda życia (szczególnie ta wywiedziona z Ewangelii) wyrażana jest bez retoryki, patosu, natrętnego dydaktyzmu czy ironicznego grymasu.

Ks. Jan Twardowski, wykazuje iście franciszkańską wrażliwość i pokorę wobec cierpienia, które umniejsza się w zetknięciu z miłością. Jest on poetą życia, obfitującego zarówno w radość, jak i w boleść. „Uśmiechnięte wiersze” Twardowskiego ujawniają gorzki smak codzienności, wyrażają też żal z powodu ran zadawanych Polsce i Polakom w ciągu dziejów. Są przy tym przejmującym wyrazem umiłowania rzeczy i spraw najprostszych; z dziecięcą naturalnością kierują myśl w stronę tego, co święte.

To poezja mówiąca o Bogu; nawiązuje ona do pierwowzoru teologa-poety, którym był sam Chrystus. Charakteryzuje ją troska o zachowanie świata takim, jakim był w Boskich zamysłach, niezniekształconego przez grzech,

³³ T e n ż e, *Koło*, w: tenże, *Nie przyszedłem pana nawracać*, s. 199; zob. też: J. S o c h o Ń, „Czy można serce zdjąć naprawdę z krzyża?” *Wizja poezji wewnętrznie pełnej księdza Jana Twardowskiego*, w: „A to co na krótko może być na zawsze”. *Pokłosie spotkania poświęconego pamięci księdza Jana Twardowskiego*, red. E. Hoffman-Piotrowska, J. Puzynina, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 31-44.

i o człowieka, którego przeznaczeniem jest uczestnictwo w bezinteresownej miłości Boga. Troskę tę – co ważne – wyraża poeta w języku pozbawionym awangardowych udiwnień. Wbrew jednak obiegowym opiniom, wydobyć z – wydawałoby się – łatwych do odczytania obrazów, paradoksów i porównań, treści zaskakująco głębokich, wymaga od czytelnika pewnego trudu.

Ksiądz Twardowski dążył ujęcia w prostej formie całej skomplikowanej faktury życia naznaczonego człowieczą niedoskonałością i bezmyślnością. Starał się też dodać ludziom otuchy, wyzwolić w nich nadzieję na szczęście płynące z miłowania. Pokazywał, że ludzkie działanie ma wartość, której nie można lekceważyć, gdyż wynika ona z cudownego faktu, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Przecież zwykłe, codzienne zmagania rozwijają dzieło Stwórcy, przyczyniają się do realizacji zamysłu Bożego w historii, a „szczegół nadaje wielkość wszystkiemu co małe”³⁴.

SZTUKA DOPEŁNIAJĄCA OBJAWIENIE

Ks. Janusz S. Pasierb to poeta szczególnie zaangażowany w sprawy kultury³⁵, nierozzerwalnie związanej z kondycją człowieka. Wiele jego wierszy wprost dotyczy dzieł malarskich, rzeźb czy zabytków architektury, widzianych nie tylko w kontekście czasu i przestrzeni, ale także w odniesieniu do chrześcijańskiej Tradycji. Fascynacja księdza Pasierba tym, co dokumenty Kościoła – a zwłaszcza Soboru Watykańskiego II – mówią o sztuce, wydaje się oczywista. Był on artystą zawodowo zajmującym się historią i teorią sztuki, a zarazem wykazywał szczególne nastawienie poznawcze, które nazywam zainteresowaniem konfesyjno-dogmatycznym.

Autor *Skrzyżowania dróg* uznał Sobór za wydarzenie o wyjątkowym znaczeniu w dziejach całego Kościoła i wiązał z nim wiele nadziei, dotyczących również kwestii egzystencjalnych, społecznych, a nawet politycznych. W grudniu 1963

³⁴ J. T w a r d o w s k i, *Wielkie i małe*, w: tenże, *Wiersze wszystkie 1981–1993*, oprac. A. Iwanowska, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1994, s. 50. Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 34.

³⁵ Nie ograniczam, co oczywiste, twórczości Pasierba do wymiaru kulturowego. Tę otwartą na wielość ludzkich doświadczeń poezję nie sposób włożyć – jak kolorową akwarelę – w sztywne, analityczne ramy. Także i dlatego znajduje ona wciąż nowych czytelników oraz interpretatorów. Zob. A. P e t h e, *Poeta czasu otwartego. O wierszach ks. Janusza Stanisława Pasierba*, Biblioteka Śląska, Katowice 2000; M. B o r k o w s k a, *Modlitwa, słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003; E. S e k u ł a, *Pasja według Pasierba*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004; T. T o m a s i k, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Bernardinum, Pelplin 2004; W. K u d y b a, *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza Pasierba*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006.

roku wybrał się do Rzymu, aby „łyknąć soborowej atmosfery”³⁶, która zadziwiła nie tylko Kurię Rzymską, ale i cały ówczesny świat. Tym, co najbardziej go poruszyło, był nowy obraz Kościoła oraz dający się zauważyć proces intensywnego poznawania przez Kościół własnej natury w perspektywie współczesności. Proces ten prowadził do odejścia od klerykałizmu, do ograniczenia formalizmu prawnego w strukturze i życiu Kościoła oraz do odrzucenia barokowo-romantycznego stylu posługiwania na rzecz pogłębionej świadomości służby. Zniknął podział na tych, którzy nakazują, i tych, którzy słuchają, pozostała wrażliwość na potrzeby innych, zwłaszcza zagubionych i potrzebujących wsparcia i otuchy (także w wymiarze ekumenicznym). Każdy chrześcijanin, także Polak, może stać się budowniczym mostów, może zasłużyć na miano: pontifex.

Po powrocie do kraju ksiądz Pasierb był niebywale zaskoczony, że jego rodacy zanoszą nieustanną modlitwę w intencji Soboru i Papieża. Uznał, iż dzieje się tak dlatego, że pojednawczy, niedoktrynerski charakter dokumentów soborowych odpowiada polskiej umysłowości i kulturze. Błyskotliwe i z delikatną ironią wyrażał jednak obawę, że postulat „*accomodata renovatio*” może zostać w Polsce zrozumiany jako zachęta do odnowienia komody w zakrystii, a nie jako wezwanie do odnowy całości życia religijno-społecznego. Tymczasem Kościół nabierał blasku, oswajał „żywoły” nowoczesności i zdołał sprawić, że zbliżali się do niego ci, którzy dotąd nieufnie dystansowali się od wszelkich jego poczynąń.

Musiało jednak upłynąć sporo czasu, nim ksiądz Pasierb odważył się – porzuciwszy profesorskie obawy – nadać soborowym treściom liryczny wyraz, ująć je w formę bardziej wysublimowaną. Podjął tę próbę, gdyż – jak sam przyznawał – należał do nieuleczalnych maniaków, którzy więcej uczą się z wierszy niż z fachowych traktatów³⁷. W dosyć późnym wieku zadebiutował tomem *Kategoria przestrzeni*, opublikowanym w roku 1978 przez renomowane warszawskie wydawnictwo „Czytelnik”³⁸. Już w tym pierwszym zbiorze wierszy ujawnił swoją indywidualną, rozpoznawalną dykcję poetycką, wynikającą ze skupienia się na religijnie pojętej kontemplacji. Wykorzystał tradycyjne symbole-archetypy obecne w europejskiej kulturze (podobnie czynił Wojtyła), takie jak: ogień, popiół, pustynia, krzyż, bliźni, schody czy serce, aby nadać swojej poetyckiej wypowiedzi uniwersalny wymiar. W ten sposób jego egzystencjalno-religijne doświadczenie (także doświadczenie Kościoła) stawało się własnością licznych czytelników, rozkochanych – by tak rzec – w artystycznych barwach czasu.

³⁶ J. S. P a s i e r b, *Gałęzie i liście*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1993, s. 120.

³⁷ Por. tamże, s. 135.

³⁸ Zob. t e n ż e, *Kategoria przestrzeni*, Czytelnik, Warszawa 1978. Formalnie rzecz biorąc, swój pierwszy wiersz *Notatka o powrocie jesienią* ksiądz Pasierb opublikował w „Tygodniku Powszechnym” (1972 nr 18, s. 5). Sam poeta wprowadził wielu badaczy w błąd, nieopatrznie stwierdzając, że debiutował wspomnianym wierszem w roku 1971. Zob. t e n ż e, *Światło i sól*, s. 300.

żeby uzdrowić ślepcą
 Jezus maże mu oczy błotem
 wybiera taki właśnie znak
 plwocinę zmieszaną z prochem

żądnych władzy pysznych samolubnych
 błoto nie żywe kamienie
 bierze nas w czyste dłonie
 czyni narzędziem cudu

nędzą i brudem oczyszcza świat
 dotyka niewidzących białych oczu
 leczy ślepego od urodzenia³⁹

Wzbogacało także jego samego, kształując w nim poczucie i zrozumienie analogii między dziełem stworzenia a twórczością artysty. Na tę kwestię zwrócono uwagę właśnie podczas Soboru. Ksiądz Pasierb szeroko omawiał i wyjaśniał w swoich pracach naukowych rozmaite teorie sztuki funkcjonujące w historii i w czasach jemu współczesnych, koncentrował się przy tym szczególnie na sztuce sakralnej i liturgii, którą uznawał za swoiste dzieło artystyczne⁴⁰. Zainteresowania te znajdowały odzwierciedlenie również w praktyce poetyckiej, w lirykach, których bohaterami stawały się – jak zaznaczyłem wcześniej – prace malarskie czy architektoniczne i „religijne krajobrazy”. Warto jednak pamiętać, że nie były to zabiegi nastawione wyłącznie na przeżywanie jakości estetycznych. Poeta patrzył szerzej, widział w dziełach sztuki dopełnienie Objawienia, swoisty komentarz do kształtowanego przez wieki, także dzięki wyobraźni artystów, nauczania Kościoła⁴¹. W tym też sensie można nazwać księdza Pasierba spadkobiercą soborowej antropologii, podkreślającej godność osoby ludzkiej, w której wnętrzu dokonuje się misterium istnienia, poszukiwania Boga i ostatecznego szczęścia, mającego wymiar społeczny:

czasami życie
 jeszcze kilka linijek napisze
 przyśle jakieś spóźnione życzenia
 w elektronicznych szmerach
 zatelefonuje z daleka zdyszane

³⁹ T e n ż e, *Kościół*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, oprac. ks. J. Sochoń, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1988, s. 139.

⁴⁰ Zob. np. t e n ż e, *Teoria sztuki sakralnej po Vaticanum II*, w: tenże, *Miasto na górze*, „Bernardinum”, Pelplin 2000, s. 249-276.

⁴¹ Zob. M. P r u s s a k, *Świat kultury w poezji Janusza Pasierba. Wokół wiersza „genesis”*, w: *Janusz St. Pasierb – poeta*, red. B. Kuczera-Chachulska, M. Łukaszuk, M. Prussak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, s. 133-144.

ale pewnie już nigdy nie przyjdzie mu na myśl
 żeby zapukać zwyczajnie
 do drzwi⁴².

Każdy z nas potrzebuje kogoś drugiego; ta potrzeba wpisana jest w nasze ziemskie bytowanie. Ważne są też chwile samotności, kiedy możemy usiąść w fotelu, popatrzeć w zamglone wieczorną poświatą okno i przemyśleć kończący się dzień. Radujemy się porami roku, podziwiamy kolory nieba, ale tęsknimy do ludzi. I wraz z nimi wędrujemy w stronę Bożej rzeczywistości, tworząc Kościół.

Ksiądz Pasierb poświadczał tę prawdę w wyjątkowy sposób. Jego szlachetny, dostoyny styl działania był wzorem powściągliwości i umiaru. Swymi kazaniami i modlitwami przyczyniał się do pomnażania wspólnego dobra. Był kapłanem-humanistą na miarę największych tego świata. Przypominał Erazma z Rotterdamu, który potrafił całymi dniami przesiadywać w drukarni, sycąc się zapachem farby drukarskiej i cudem, jakim były pierwsze zadrukowane kartki. Myślicieli tych łączyło zarówno umiłowanie książek, jak i miłość do Ewangelii, będącej przedmiotem ich codziennych medytacji.

Duchowość autora *Światła i soli* wydaje się jednak bardziej dramatyczna. Pod pozorem wesołości skrywał bolesne duchowe rozdarcie, cierpienie związane z politycznym zniewoleniem Polski przez sowiecki komunizm. Marzył o demokratycznej i wolnej Ojczyźnie. Dawał temu wyraz nie tylko na sposób literacki, lecz przede wszystkim działając na rzecz tych, którzy doznawali prześladowań. W czasie stanu wojennego jego dom na ulicy Dobrej w Warszawie stał się azylem wolnej myśli. Tam, w gronie działaczy opozycji, rodziły się idee i plany, umacniały się nadzieje na stworzenie Polski sprawiedliwej, trwale związanej z wartościami chrześcijańskimi. Kapłan artysta nie bał się współczesnego świata, kochał Chrystusa, kochał Kościół i każdym swym wierszem potwierdzał, że tylko miłość pozwala szlachetnie żyć.

Ojciec pisał rylcem na tablicy z głazów
 Syn pisał palcem na kurzu po ziemi
 Duch święty pisał płomieniem na wietrze

moje nieszczerze serce stuka
 to samo słowo

Miłość⁴³

⁴² J.S. P a s i e r b, *Czasami życie*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 125.

⁴³ T e n ż e, *To samo słowo*, w: tenże, *Wierzę*, oprac. M. Wilczek, Bernardinum, Pelplin 1998, s. 20.

Nasze „nieszczere serca” wystukują słowo „miłość”, wiążąc je z porządkiem religijnym. Rozumiemy jednak, że miłość Boga do każdego z nas jeszcze nie wystarcza, żebyśmy dostąpili Jego szczęśliwości. Osobista asceza, ćwiczenia duchowe prowadzące do odnawiania wewnętrznej harmonii, mają wielką wartość, są wręcz niezastąpione. Muszą się jednak dokonywać w horyzoncie łaski. Tylko dzięki łasce jesteśmy w stanie odpowiadać na Boże obdarowanie. Odpowiedzią na nie będzie oczyszczenie własnej miłości z różnego rodzaju „niebezpiecznych związków” natury cielesnej, duchowej, kulturowej bądź obyczajowej. Miłość bowiem bywa narażona na przeróżne pokusy. Kiedy jesteśmy zdolni do nawrócenia, przyznania się do grzechów, nasza miłość do Boga zyskuje głęboki wymiar. Samo „wypowiedzenie siebie w słowie” przynosi ulgę, pozwala na pełniejsze samozrozumienie, ale rozmowa z drugim człowiekiem nie wystarcza, aby pokonać przeżywane trudności, nawet jeśli uzyskujemy pewne duchowe wsparcie. Każde spotkanie, przyjazna obecność drugiego człowieka, może zaowocować okryciem nowych sposobów postępowania, lecz stają się one nieprzydatne w chwili, kiedy zmieni się nasza sytuacja egzystencjalna. Tylko w sakramencie pokuty stajemy wobec kwestii najdonioślejszych, wyraźnie uświadamiając sobie, że grzech oddala od Boga, a wyznanie słabości, żal i pokuta umożliwiają powrót na właściwą ścieżkę życia. Pojmujemy, że w żadnej sytuacji nie powinniśmy się przed Bogiem ukrywać, że nie możemy być sędzią we własnej sprawie i że potrzebujemy przewodnika, który podpowie, kiedy się modlić, kiedy czytać, kiedy milczeć, nad którymi słowami się zastanowić i co robić, gdy milczenie przynosi więcej trwogi niż pogody ducha:

co prościej
złożyć czy rozłożyć ręce

naucz mnie

uczyli tyle lat
nauczyli odmawiać
czy może to być
od-mowa?

dziś nie umiałbym biec w deszczu
ulicą Sobieskiego
i skakać pod niebo z radości
z powodu pierwszego
rozgrzeszenia

nie wiedziałem jeszcze
że tylu innych będę potrzebował

naucz mnie

przywróć
 zapach peonii i lili
 czerwcowe serce wiecznej lampki
 w małomiasteczkowym kościele

ucz mnie
 potrzebuję dobrego nauczyciela
 potrzebuję korepetycji domowych

naucz mnie
 modlić się⁴⁴.

*

Można zauważyć pewną „soborową aurę” w poetyckiej twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II, ks. Jana Twardowskiego i ks. Janusza Pasierba, trudno jednak mówić o bezpośrednim odniesieniu ich wierszy do dokumentów soborowych. Można natomiast stwierdzić, że widzenie świata, człowieka, kultury, jakie prezentował każdy z tych poetów, przeobrażało się pod wpływem idei soborowych i już w nowej postaci znajdowało swój poetycki wyraz (pamiętajmy, że ksiądz Wojtyła i ksiądz Twardowski uprawiali twórczość poetycką na długo przed zwołaniem Soboru).

Mimo poważnych różnic łączyło przedstawionych w tym opracowaniu księży poetów upodobanie do kreowania osobistego projektu teologii poetyckiej. W jej centrum znajdował się człowiek poszukujący miłości, pojmowanej jako droga do Boga, człowiek świadom, że nie potrafi poznawczo dotrzeć do Jego istoty, że nie może Go dotknąć, zobaczyć, ani ogarnąć intelektem. Stąd też w pisarstwie Karola Wojtyły–Jana Pawła II, księdza Twardowskiego i księdza Pasierba niepoślednią wartość zyskały wiara i „mistyczne przyłgnięcie” – znak nieopisywalnego i zarazem umysłowo bezpośredniego kontaktu ze Stwórcą. Rzeczą poety jest jednakowoż podejmowanie prób zasugerowania, choćby tylko obrazowego, sposobów, w jaki tego rodzaju „tajemniczy akt” przebiega lub może przebiegać⁴⁵. I w tym pomocna stała się soborowa wizja rzeczywistości, zmierzająca do tego, by „wszystkim ludziom naszych czasów, niezależnie czy wierzą w Boga, czy też nie całkiem wyraźnie Go uznają, pomóc jaśniej dostrzec integralność swego powołania, lepiej przystosowywać

⁴⁴ T e n ż e, *Panie*, w: tenże, *Butelka lejdejska*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 54n.

⁴⁵ Nie opisuję dokładnie tych poetyckich sposobów ujmowania mistycznej bliskości z Bogiem, gdyż wykracza to poza obszar tematyczny, jaki sobie w tym studium nakreśliłem. Polecam natomiast teksty (zwłaszcza artykuły A. Sulikowskiego, A. Przybylskiej i W. Kudyby) składające się na książkę *Wokół twórczości ks. Jana Twardowskiego* (red. A. Sulikowski, Print Group Daniel Krzanowski, Szczecin 2007).

świat do szczególnej godności człowieka, dążyć do powszechnego i głębiej ugruntowanego braterstwa oraz w szlachetnym i wspólnym wysiłku, pod wpływem miłości odpowiadać na bardziej palące potrzeby teraźniejszej epoki”⁴⁶. Potrzeba poszukiwania głębi życia w ekstatycznym zbliżeniu do sacrum i w „duchowych emocjach” wykracza bowiem poza obszar wyznaczony przez jakąś jedną religię.

Wrażliwość poetów czasu Soboru rozpięła tę kościelną instrukcję na osobiste głosy i motywy liryczne. Poezja ta jest ciągle żywą kartą w trwającym procesie budowania takiego świata, w którym Bóg, człowiek i owoc jego trudu – kultura, tworzą zróżnicowaną jedność.

⁴⁶ *Gaudium et spes*, nr 91.

Kard. Joseph RATZINGER

JAN PAWEŁ II I SOBÓR*

Droga życiowa Karola Wojtyły prowadzi wprost do godziny Soboru. Studiował teologię w fabryce, siedząc przy maszynie przedzierał się przez stronicę teodycei: oto obraz Kościoła oderwanego, ale obecnego w świecie, pośród udręki kraju dotkniętego wojną. Książki, które czytał, były dziełami neoscholastycznymi. Nie czytał ich jednak, by przygotować się do egzaminu, ale pociągany ciekawością człowieka, który chce zrozumieć rzeczywistość, prawdę człowieka, świata i Boga w epoce pełnej cierpienia, niedopuszczającej łatwych odpowiedzi.

Gdy papież Jan XXIII zapowiedział zwołanie nowego soboru powszechnego, chrześcijaństwo jakby wzięło głęboki oddech. Zrodziło się powszechne oczekiwanie, że wiara będzie teraz mogła szerzej i swobodniej się rozwijać, że zapanuje nowa harmonia między wierzącymi i nowe porozumienie między Kościołem i światem. Nie sposób zapomnieć słów, którymi wyraził ten nastrój sędziwy i naznaczony już chorobą papież, gdy 11 października 1962 roku wygłaszał swą wielką mowę inauguracyjną w obecności niezliczonej, jak się zdawało, rzeszy biskupów ze wszystkich stron świata: „Jest to dopiero świt, ale promienie rodzącego się słońca dotykają już naszych dusz swoją słodyczą!”

Jak narodziła się ta nadzieja? Czegośmy się spodziewali? By to zrozumieć, trzeba się cofnąć w przeszłość. Aż do okresu baroku i rokoka wiara i kultura, Kościół i świat były w Europie i w sferze jej wpływów kulturowych ściśle ze sobą powiązane. Mimo wszelkich sprzeczności między władzą świecką i kościelną nie istniały dwa różne światy, w których żył chrześcijanin, lecz tylko jeden: cała egzystencja była kształtowana przez wiarę, a wiara przepiętniona życiem ludzi.

Wielkie przemiany doby Oświecenia zniszczyły tę syntezę. Państwo, społeczeństwo i kultura oparły się od tej chwili tylko na podstawach racjonalnych, wyprowadzając swoje uzasadnienie już nie z wiary, ale z zasad oświeconego rozumu. W ten sposób Kościół został niejako zepchnięty na drugi plan. Wiara przestała należeć do głównego nurtu życia społecznego i kulturalnego i stała się swego rodzaju kulturą „osobną”, odrębną sferą życia, znajdującą się poza ogólnym procesem rozwoju duchowego.

* Pierwodruk w: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 13(1992) nr 12, s. 53-55. Tekst ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary ukazał się z okazji trzydziestej rocznicy rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II.

Kościół, by przetrwać, musiał dostosować swą strukturę egzystencjalną do walki z potęgami świeckimi, kulturą i nauką laicką. Nie był już wiodącą siłą epoki, ale jej przeciwieństwem. Kościoły neogotyckie, cecylianism w muzyce sakralnej, filozofia i teologia neoscholastyczna odzwierciedlały odrębność tej kultury, w której Kościół bronił życiowej przestrzeni wiary przed uniwersalistycznymi roszczeniami czystego rozumu. Ten zwrot ku wnętrzu, ta konsolidacja wiernych w obronie przed ujednociającą mocą ducha świeckiego doprowadziła do rozmaitych ograniczeń, ale jednocześnie okazała się bardzo owocna. Ujawnienie „inności chrześcijaństwa” i jego niepowtarzalnej tożsamości nadało mu nowy rozmach. Wiek dziewiętnasty to nie tylko czas zamknięcia się wiary we „własnym świetle”, lecz także epoka nowego rozkwitu chrześcijaństwa. To przecież właśnie wtedy powstały niższe i wyższe seminaria diecezjalne; wzrosła liczba powołań duchownych i ich jakość. Jednocześnie ujawniła się w sposób bardzo wyrazisty społeczna rola wiary: wiek dziewiętnasty zaowocował, jak żaden w przeszłości, przede wszystkim nowymi zakonami żeńskimi, stawiającymi sobie cele społeczne. Wszędzie powstawały instytuty zakonne zajmujące się szkolnictwem, opieką nad chorymi, dziećmi, ubogimi i starcami, i przyciągały młodych ludzi, którzy w ten sposób oddawali się całkowicie służbie Bogu i bliźnim. Dzięki temu „getto” stopniowo otwierało się od wewnątrz, jego granice poszerzały się, bo dzieła te same promieniowały poza obręb Kościoła. Kultura katolicka przestała być kulturą osobną i sama włączyła się ponownie w główny nurt ogólnego rozwoju kulturalnego. Postaci takie jak Paul Claudel, Georges Bernanos, François Mauriac, Reinhold Schneider, Gertrud von Le Fort i wiele innych, dowiodły, że zniknęły podziały w sferze kultury oraz że to, co wyrosło z wiary, może znów stać się kulturą dla wszystkich. Co więcej, upadek liberalizmu w dramacie pierwszej wojny światowej oraz katastrofalny koniec narodowego socjalizmu i faszyzmu w wyniku drugiej wojny światowej należy rozumieć także jako kres systemów antykościelnych, który podważył pewność zeświecczonego świata i autonomię rozumu, tak iż „burzenie bastionów” – również od strony „świata” – stało się zjawiskiem powszechnym, zwłaszcza po roku 1945.

W tym kontekście można zrozumieć eksplozję nadziei, jaką wywołało ogłoszenie Soboru. Spodziewano się, że zostanie ostatecznie przewyciężona wszelka miernota, małość i strach, powstałe w epoce „getta”, i że wiara uzyska nowy rozmach i wolność, która pozwoli jej włączyć się na nowo w główny nurt kultury i nawiązać z nią odważny dialog. Wydawało się możliwe i zgodne z duchem epoki przewyciężenie podziału między Kościołem i światem, zburzenie murów granicznych, budowanie Kościoła pośrodku świata i przeżywanie świata wewnątrz Kościoła.

To fascynujące, że droga życiowa Karola Wojtyły prowadzi wprost do godziny Soboru. Studiował teologię w fabryce, siedząc przy maszynie przedzierał

się przez stronice teodycei: oto obraz Kościoła oderwanego, ale obecnego w świecie, pośród udręki kraju dotkniętego wojną. Oczywiście, książki, które czytał, były dziełami neoscholastycznymi. Nie czytał ich jednak, by przygotować się do egzaminu, ale pociągany ciekawością człowieka, który chce zrozumieć rzeczywistość, prawdę człowieka, świata i Boga w epoce mrocznej i pełnej cierpienia, niedopuszczającej łatwych odpowiedzi. Studentowi Wojtyła, który czytał i stawiał pytania, książki wydawały się niezrozumiałe i ograniczone, ale wytrwałość w poszukiwaniach nauczyła go odnajdywać w zastygłych neoscholastycznych formułach pierwotną siłę prawdy, która została w nich zakryta, ale nie zagubiona. Kilka lat później, jako młody kapłan, habilitował się na podstawie rozprawy o etyce Maxa Schelera. Scheler, niemiecki Żyd, na początku lat dwudziestych zetknął się na pewien czas z katolicyzmem, a następnie odszedł od niego. Jego myśl dała katolicyzmowi świeży impuls, a z drugiej strony wzbogaciła się doświadczeniem wy wpływającym z wiary katolickiej. W dziele Schelera odzwierciedla się więc coś z atmosfery wczesnych lat dwudziestych: z dwóch stron zaczęto przebijać otwór w murze, ale wahania i sprzeczności opóźniały wejście na wspólną drogę. Dzięki dziełu Schelera Karol Wojtyła wszedł w tę dialektykę, która nie tylko go fascynowała, ale stała się dynamiką jego życia. Jego myśli były przeniknięte fascynacją człowiekiem, ale jego antropocentryzm był formowany przez chrystocentryzm, to znaczy przez świadomość, że tylko Ten, który stanowi miarę bytu ludzkiego, jest godny, by być rzeczywiście nazywany „obrazem Bożym” (por. 2 Kor 4, 4; Koi 1, 15). Tej wiedzy nie czerpał z księzek, ale ze zmagania się z wszystkim, co ludzkie, oraz ze współżycia i współcierpienia z własną epoką.

Współpraca w opracowaniu soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym była więc dla Karola Wojtyły, który w międzyczasie został arcybiskupem Krakowa, kluczowym wydarzeniem w jego dotychczasowym życiu. Wszystkim, co do tego czasu przemyślał, doświadczył i poznał, mógł teraz - przez wymianę z biskupami i teologami całego świata - służyć wierze całego Kościoła i pomóc mu w jego dążeniu ku przyszłości. Nie kierował się zatem tylko poczuciem obowiązku, podyktowanym przez sprawowaną funkcję, ale głębokim wewnętrznym przekonaniem, gdy jako Jan Paweł II mówił o danej mu nadzwyczajnej łasce aktywnego udziału w pracach Soboru Watykańskiego II i stwierdzał, że „Sobór stanowił zawsze [...] stały punkt odniesienia wszystkich [moich] poczynań pasterskich, w których z pełną świadomością starałem się konkretnie i wiernie stosować jego wskazania”².

Od pierwszego przemówienia pontyfikatu stanowi to przewodnią linię wszystkich słów i działań Papieża. Jego własna droga, jako myśliciela i jako kapłana,

² Jan Paweł II, *Zapowiedź Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 6(1985) nr 1, s. 32.

prowadziła go wewnętrznie do Soboru Watykańskiego II; jego zadaniem, jako biskupa i Papieża, było i jest podążanie drogami Soboru i prowadzenie po nich Kościoła. Podejmuje to zadanie, ponieważ jest wewnętrznie przekonany, że nauki i decyzje Soboru są czymś więcej, niż prostymi ideami ludzkimi: są wskazaniem ukształtowanymi dzięki światłu Ducha Świętego oraz odpowiadającymi Bożemu zamysłowi wobec współczesnego Kościoła.

Wszystko to można by zilustrować wieloma faktami, ale nie ma tu na nie miejsca. Postawmy teraz tylko fundamentalne pytanie, które się tu nasuwa: co wynikło z tego zburzenia bastionów, z nowego, odważnego i spontanicznego spotkania Kościoła i świata? Co pozostało z wielkich nadziei, które 11 października 1962 roku pojawiły się na horyzoncie niczym jutrzeńka nowego dnia? Chciałbym najpierw spróbować odpowiedzieć na to pytanie za pomocą obrazu. Opowiada się, że gdy zadano Janowi XXIII pytanie o cel Soboru, papież podszedł do okna i otworzył je. Właśnie otwarcie okna Kościoła na świat miało być, według tej anegdoty, celem Soboru. Słynna mowa inauguracyjna, którą 22 października 1978 roku Jan Paweł II rozpoczął swoją posługę pasterską jako Następcy Piotra, osiągnęła punkt kulminacyjny w wołaniu, które z placu św. Piotra rozbrzmiało na cały świat: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie!” Wszędzie otworzyć na oścież drzwi Chrystusowi, przezwyciężyć strach, który mógłby żądać od nas zbyt wiele, który mógłby wykraść coś naszemu życiu – to otwarcie i to wyzwolenie ze strachu tworzą program, który może wystarczyć do opisanego pontyfikatu obecnego Papieża i jest właściwie programem Soboru Watykańskiego II. Papież podróżuje nieustrudzenie, nie boi się zmęczenia, podejmuje wszelkie wysiłki, by otworzyć na oścież drzwi Chrystusowi i burzyć mury, którymi otacza się człowiek. Spotyka się z możnymi i słabymi, z bogatymi i ubogimi, odwiedza najdalsze zakątki ziemi i wielkie metropolie, zawsze po to, by nieść światu Chrystusa. Na placach świata tysiące ludzi uczestniczą w Eucharystii, a słowo Boże jest głoszone „na dachach”, tak że każdy musi je usłyszeć (Mt 10, 27). Rzeczywiście – do dnia dzisiejszego otworzyło się na oścież wiele drzwi, które wydawały się zamknięte na zawsze; runęły mury, które wydawały się niezniszczalne.

Wiara wyszła odważnie poza mury obronne i podjęła otwartą konfrontację ze światem. Nie można się dziwić, że powoduje to kontrowersje i nie ułatwia chrześcijanom życia. Nie należy zapominać, że Papież Jan XXIII w przemówieniu na otwarcie Soboru wypowiedział nie tylko słowo „jutrzeńka”, ale także następujące zdania: „Jest i pozostaje prawdą to, co starzec Symeon zapowiedział proroczko Maryi, Matce Jezusa: «Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu [...], i na znak, któremu sprzeciwić się będą»

(Łk 2, 34)”. Przytoczył też słowa Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; a kto nie zbiera ze Mną, rozprasza” (Łk 11, 23). Można by także zacytować tu inne słowa Jezusa: „Nie sądzić, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (Mt 10, 34). Są to zapewne słowa tajemnicze i niejasne, ale jeśli je dobrze zrozumieć, nie są wcale sprzeczne z zapowiedzią Jezusa, że zmagania, do których On nas wzywa, prowadzą nas do prawdziwego pokoju (por. J 14, 27). Pragnę tu dodać tekst Orygenesusa, który przekazuje doświadczenie wielkich mistrzów duchowych wszystkich wieków: „Gdy dusza ludzka zjednoczy się ze słowem Bożym, nie powinna mieć wątpliwości, że natychmiast spotka się z nieprzyjaciółmi” (Homilie o Księdze Jozuego, 11, 2). Chrześcijaństwo, które nie napotyka oporu, traci znaczenie; chrześcijaństwo, które samo nie ma już odwagi stawić oporu, staje się „solą, która utraciła smak”, zasługującą tylko na podeptanie (por. Mt 5, 13).

Fakt, że wiara dzisiaj - może bardziej niż w przeszłości - staje się przedmiotem dyskusji i że także w Kościele powstają bolesne podziały, które Pan nam zapowiedział (Mt 10, 35), świadczy wyłącznie o tym, że Papież głosi wiarę odważnie i bezkompromisowo, gdyż wie, że możemy zaufać Chrystusowi także i przede wszystkim wtedy, gdy bycie chrześcijaninem zaczyna być niebezpieczne. „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki” (Mt 10,16), powiedział do swoich uczniów Pan, który dla nas stał się „barankiem”. Kto oczekiwał, że po Soborze Watykańskim II nie będzie już „wilków”, ten oczywiście źle rozumie nadzieję chrześcijańską, a wraz z nią intencje Soboru.

Kończąc, chciałbym jeszcze raz posłużyć się obrazem, aby wyraźniej ukazać „ducha Soboru Watykańskiego II”; obraz ten dobrze odzwierciedla rzeczywistość i prowadzi do serca obecnego pontyfikatu. Dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru, ogłaszając synod nadzwyczajny Papież wskazał na Maryję, „Matkę Kościoła”, jako wzór stałej otwartości na słowo Boże oraz całkowitej i niezłomnej wierności. Te dwie cechy charakterystyczne tworzą całość i obydwie w sposób niezrównany są obecne w Maryi. Jest Ona zawsze gotowa na przyjęcie Bożego wezwania, które przynosi ciągle nowe przełomy w Jej życiu i wymaga odważnego przyjmowania nowych i nieoczekiwanych sytuacji: od zwiastowania w Nazarecie, przez bolesne poszukiwanie Dwunastoletniego, wykluczenie Jej przez Jezusa z życia publicznego i powierzenie Jej Janowi z wysokości krzyża, aż do godziny Zesłania Ducha Świętego i do narodzenia się Kościoła. Ta otwartość jest także stałą wiernością, która pozostaje ukryta w tajemnicy Chrystusa aż do nocy krzyża, a dzięki temu może także wejść w doświadczenie zmartwychwstania. Otwartość i wierność, synteza maryjna, której pragnął na nowo nauczać Sobór. Sam Papież uczy się tej syntezy od Maryi i uczy jej nas. I z tego powodu, właśnie jako Papież maryjny, jest wiernym wykonawcą Soboru Watykańskiego II.

Sławomir J. ŻUREK

POSOBOROWA NIESPODZIANKA

Wydawałoby się, że wiemy już wszystko o Karolu Wojtyłe, i że wszystko na jego temat zostało powiedziane i napisane, szczególnie po opublikowaniu ostatnio przez Jacka Moskwę czterotomowego dzieła *Droga Karola Wojtyły*¹. Kto tak myślał, był w błędzie i może być zaskoczony przetłumaczonym i opracowanym redakcyjnie przez ks. Roberta Skrzypczaka, a pięknie wydanym przez Centrum Myśli Jana Pawła II zbiorem wystąpień niegdysiejszego hierarchy krakowskiego, wygłoszonych po łacinie (bo był to ówczesny język kościelny używany nie tylko w liturgii) podczas Soboru Watykańskiego II².

Wypowiedzi biskupa Wojtyły poprzedza obszerny szkic redaktora tomu zatytułowany *Sobór przyszedł we właściwym momencie*, a towarzyszy im doskonały pod każdym względem aparat krytyczny: rzetelnie opracowane przypisy oraz szczegółowa czterdziestostronicowa bibliografia. We wstępnym szkicu książd Skrzypczak ukazuje przyszłego Papieża jako człowieka Soboru, człowieka, który z jednej strony swoją postawą i refleksją wpłynął na jego

kształt, a z drugiej sam został przez niego uformowany, pozostając aż do śmierci wierny jego ideałom: „Sobór był dla biskupa z Krakowa «wielkim przeżyciem Kościoła, czy też – jak się wówczas mówiło – ‘seminarium Ducha Świętego’», to zaś oznacza, że to Duch Święty odgrywał w nim główną, inspirującą i jednoczącą rolę. «Doświadczenie uniwersalnej wspólnoty» wytworzonej pomiędzy uczestnikami Soboru kazało myśleć krakowskiemu arcybiskupowi, iż obietnica Chrystusa – «Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20) – nabrała jakiejś świeżości. Praca w komisjach soborowych z pewnością wpłynęła na jego wizję Kościoła. Sobór – przyznawał już jako papież w rozmowie z André Frossardem – stał się «wydarzeniem, które w polu widzenia mojej osobistej wiary dopomogło mi tutaj znaleźć pełną syntezę». Stąd w żelaznych priorytetach jego pontyfikatu znalazła wyraz determinacja w «dokończeniu wcielenia w życie Soboru Watykańskiego II»» (s. 15).

Warto przypomnieć, że „sami biskupi polscy, zwłaszcza w drugiej części prac soborowych, uznali go [Karola Wojtyłę] za swego oficjalnego reprezentanta, o ile nie lidera, powierzając mu prawo do zabierania głosu w imieniu ich wszystkich” (s. 19). Krakowski hierarcha otrzymał od władz komunistycznych paszport na wszystkie wyjazdy do Watykanu i wziął udział we

¹ Zob. J. M o s k w a, *Droga Karola Wojtyły*, t. 1-4, Świat Książki, Warszawa 2010-2011.

² Robert S k r z y p c z a k, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, ss. 449, tłum. wypowiedzi Karola Wojtyły – M.T. Szczepański, M. Romaniuk.

wszystkich sesjach Vaticanum Secundum. Ksiądz Skrzypczak ukazuje także ewolucję recepcji postaci samego Wojtyły przez ówczesnych najważniejszych teologów katolickich komentujących obrady soborowe. Na przykład Yves Congar, francuski dominikanin (bardzo zresztą krytyczny wobec polskich reprezentantów Kościoła hierarchicznego), relacjonując wystąpienia z debat soborowych, pisał początkowo o „jakimś Polaku», który przemawiał w auli Bazyliki św. Piotra”, później o „pewnym polskim biskupie”, by ostatecznie po doświadczeniach pracy nad Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* skonkludować: „Wojtyła zrobił znakomite wrażenie. Ma dominującą osobowość. W jego osobie jest jakieś ożywienie, magnetyczna siła, profetyczna moc, pełna pokoju i nie do odparcia” (s. 21). Podobnie zmienił swój stosunek do Wojtyły jezuita Henri de Lubac, który pod koniec soboru zapisał znaczące, jak się okazało, słowa: „Miejmy nadzieję, że Opatrzność na długie lata zachowa nam Pawła VI, lecz jeśli pewnego dnia potrzebować będziemy papieża, mój kandydat jest jeden: Wojtyła!”. Chociaż zaraz, już nieprofetycznie, dodał: „Niestety, to niemożliwe. On jest bez szans” (s. 22).

Ksiądz Skrzypczak bardzo szczegółowo, cierpliwie, wprowadza czytelnika w kontekst eklezjalny dotyczący znaczenia soborów w dziejach Kościoła Powszechnego, podkreślając przy tym fenomenalną rangę Vaticanum Secundum jako soboru ekumenicznego, gromadzącego przedstawicieli Kościołów i Wspólnot wyznaniowych niebędących w bezpośredniej łączności z biskupem Rzymu. Rys historyczny rozpoczyna od prezentacji pierwszych siedmiu soborów jeszcze niepodzielonego Kościoła okresu starożytności. To skrótowne, lecz dobrze napisane historyczne vademecum dwudziestu wieków tradycji zwoływania soborów pozwala czytelnikowi, który nie jest ani historykiem Kościoła,

ani teologiem na głębsze zrozumienie dalszych rozważań oraz samego tekstu źródłowego. Autor ostatecznie koncentruje się w tym rekonesansie na Soborze Watykańskim II, pokazując, że był to największy przełom w dziejach nowożytnego chrześcijaństwa. Przedstawia przy tym bardzo zajmująco dominujące wówczas w świecie akademickim szkoły teologiczne (Le Saulchoir i Lyon-Fourvière) oraz największych przedstawicieli ówczesnej myśli katolickiej (takich jak Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Karl Rahner).

Karol Wojtyła, co ksiądz Skrzypczak konsekwentnie udowadnia, od początku miał jasno sprecyzowaną ideę samego Soboru oraz swojego w nim udziału. Widać to już w tematach, które – w odpowiedziach na ankietę Komisji Przygotowawczej – wskazał jako najważniejsze dla obrad (por. s. 355-368). Ich ogląd – zdaniem księdza Skrzypczaka – pozwala „zrozumieć naturę i głębię syntezy doktrynalnej, jaką w owym momencie dysponował bp Wojtyła” (s. 57). A były to: „1. Nadprzyrodzona tajemnica Boga i jego osobowa komunია z każdym człowiekiem. 2. Natura Kościoła. 3. Stan świeckich i apostołstwo świeckich. 4. Formacja duchowieństwa. 5. Problem celibatu. 6. Natura wychowania seminarijnego. 7. Kryzys i odrodzenie zakonów. 8. Związek: język łaciński – języki narodowe w liturgii. 9. Rewizja Kodeksu Prawa Kanonicznego” (s. 58).

I rzeczywiście, konfrontując ostateczny kształt posoborowych dokumentów z zamysłami przyszłego Papieża, z którymi 11 października 1962 roku przyjechał do Watykanu, śmiało można określić ówczesnego biskupa krakowskiego mianem jednego z prekursorów Vaticanum Secundum. Miał on bowiem przejrzystą wizję reform, których Kościół wymaga i które po prostu są konieczne w obliczu laicyzującego się świata. „Karol Wojtyła zdawał się podpowiadać przyszłym ojcom soborowym:

Kościół potrzebuje odnowionej samoświadomości duszpasterskiej. Jej treścią winno być to, że Bóg – Trójca Święta – stwarza człowieka, daje mu byt osobowy i towarzyszy mu ku celowi, jakim jest świętość, wszczepiając go w tym celu – o ile można tak powiedzieć – w system Chrystusowego Ciała, czyli Kościoła. Punktem zainteresowania Soboru winno być zatem – zdaniem Wojtyły – usprawnienie warunków, dzięki którym Kościół urzeczywistniałby w sobie Boży projekt zbawienia osób żyjących w świecie, także tych pozostających poza Kościołem” (s. 59).

Na podstawie dostępnych materiałów źródłowych ksiądz Skrzypczak chronologicznie śledzi kolejne kroki Wojtyły – od momentu przybycia do Rzymu w 1962 roku aż do 8 grudnia roku 1965, wyznaczającego koniec kilkuletnich obrad. Niejako chodzi jego śladami od Kolegium Polskiego przy Piazza Remuria na Awentynie, poprzez sekretariat Soboru przy via della Conciliazione, aż po Bazylikę św. Piotra w Watykanie; odtwarza przebieg dni powszednich Wojtyły podczas jego pobytów w Rzymie w latach 1962-1965; przywołuje osoby, z którymi się spotykał, i opisuje, jak oddziaływały one na formację przyszłego Jana Pawła II. Za najważniejszych uznani są tu: Roger Schütz, Léon-Joseph Suenens, Giovanni Battista Montini (późniejszy Paweł VI), Stefan Swieżawski, Franz König, Augustyn Bea.

Ksiądz Skrzypczak odnotowuje: „Biskup Karol Wojtyła podczas wszystkich sesji soborowych zabrał głos dwadzieścia cztery razy: osiem razy przemawiał na posiedzeniach plenarnych, w tym dwukrotnie w imieniu Konferencji Episkopatu Polski [...], a także przedłożył w Sekretariacie Soboru szesnaście interwencji pisemnych” (s. 70). (W drugiej części publikacji wszystkie one są zamieszczone w obu wersjach językowych – po łacinie i po polsku – wraz z aparaturą krytyczną). Na postawione następnie bardzo ważne i niemalże kluczo-

we dla dalszych rozważań pytanie: „Na jakie soborowe dokumenty miał wpływ Karol Wojtyła?”, autor udziela odpowiedzi stopniowo w kolejnych akapitach, odnosząc się nie tylko do opracowanych porównawczo tekstów źródłowych, lecz także do wcześniejszych obserwacji Stefana Swieżawskiego, George’a Weigla czy ks. Adama Bonieckiego. Wskazuje przede wszystkim na oddziaływanie myśli Wojtyły przy tworzeniu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* i Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

Biskup Wojtyła zabierał głos już w początkowej sesji soborowej, wypowiadając się na temat odnowy liturgii (por. s. 179-184) oraz źródeł Objawienia (por. s. 185-188). Co ciekawe, w swej wypowiedzi „w ramach debaty o odnowie obrzędów liturgicznych z uwzględnieniem odmienności narodów i kultur” (s. 73) podjął – jak relacjonuje ksiądz Skrzypczak – kwestię fundamentalną dla chrześcijaństwa i postulował „uwydatnienie duszpasterskiego aspektu chrztu jako sakramentu inicjacji chrześcijańskiej” (s. 74). Mówił też wtedy o „starożytnym katechumenacie i potrzebie «rozszerzenia pojęcia ‘inicjacji chrześcijańskiej’», bowiem «nawet ludzie ochrzczeni nie są wystarczająco wprowadzeni w całą prawdę życia chrześcijańskiego»” (s. 74). Jeśli chodzi o jego drugie wystąpienie, to „zaproponował personalistyczną interpretację Objawienia, wskazując na fakt, że wiara nie bierze się z tekstu czy ze zwyczaju, ale z doświadczenia Boga osobowego, który mówi i działa” (s. 75).

W sesji drugiej biskup krakowski wraz z bp. Janem Jaroszewiczem złożył wniosek pisemny dotyczący miejsca Maryi Dziewicy w schemacie o Kościele (por. s. 214-220), włączając się w ten sposób do soborowej debaty o Kościele jako Ludzie

Bożym. Zabrał głos także 21 października 1963 roku w sprawie konstytucji o Kościele (por. s. 201-213), domagając się umieszczenia w dokumencie rozdziału na temat Ludu Bożego, który poprzedzałby rozdział o hierarchii. W kolejnych sesjach (trzeciej i czwartej) bardzo ważne były jego wypowiedzi o wolności religijnej, w których zauważył, że nie można mylić wolności religijnej z tolerancją i tym samym należy odróżnić wolność w aspekcie religijnym od wolności w aspekcie cywilnym (por. s. 256-266). Doniosłe znaczenie miało także jego wystąpienie dotyczące schematu XIII o Kościele w świecie współczesnym (por. s. 282-288). Zdaniem Wojtyły – co mocno podkreśla ksiądz Skrzypczak – „Kościół winien iść razem z całą ludzkością w stronę rozwiązań trudnych kwestii dotyczących ludzkiego przeznaczenia, zastępując niezdolne moralizowanie przekonującymi argumentami. W zasadniczych momentach moralnych wyborów ludziom potrzeba racjonalnych, również teologicznych racji, które powinien dawać właśnie Kościół” (s. 84). Wojtyła po tej sesji został włączony do podkomisji zajmującej się rewizją doktrynalną Schematu XIII i był współautorem jego wersji zwanej „tekstem z Aricci”, który po uwzględnieniu uwag wszystkich biskupów został ostatecznie przez ojców soboru przyjęty. Wtedy też, podczas pracy nad fragmentem kluczowej dla całego Soboru konstytucji, bardzo zbliżył się do niektórych watykańskich teologów, spędzając z nimi wiele godzin na ważnych debatach eklezjologicznych. Wojtyła – jako filozof, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – domagał się podczas tych debat między innymi ścisłej definicji pojęcia ateizm, by w ten sposób chronić Kościół w krajach bloku wschodniego przed zbytnim zbliżeniem z aparatem komunistycznym (por. s. 317-320). Uważał, że Kościół może prowadzić dialog z osobami, u których niewiara wypływa z ugruntowanej postawy we-

wewnętrznej, nie zaś z tymi, którym została narzucona z zewnątrz jako doktryna państwowa (podobnego zdania był kardynał König, który notabene od tamtego czasu stał się wielkim przyjacielem Wojtyły).

Podsumowując swoje rozważania na temat wkładu krakowskiego Biskupa do dzieła soborowego, ksiądz Skrzypczak stwierdza, że „obraz Karola Wojtyły jako aktywnego protagonisty Vaticanum II stawia w nowym świetle jego osobę i dzieło. Główne idee pontyfikatu Jana Pawła II są bowiem w załączku obecne już w jego wystąpieniach soborowych” (s. 97). To ważna i zasadniczo główna teza warszawskiego teologa, poparta zarówno rzetelnie podanymi tekstami źródłowymi jak i ich pogłębioną analizą dogmatyczną.

W dalszej części swojego szkicu ksiądz Skrzypczak pokazuje jeszcze Wojtyłę jako pasterza Kościoła lokalnego, który po roku 1965 wprowadza w życie postanowienia Soboru, zwołując synod diecezji krakowskiej, przygotowując podręcznik *U podstaw odnowy*³ (z przedmową Haliny Bortnowskiej), wygłaszając szereg pogadanek radiowych w sekcji polskiej Radia Watykańskiego, prowadząc wykłady na KUL-u oraz pisząc wiele ważnych artykułów naukowych. Słusznie więc ksiądz Skrzypczak nazwał go „promotorem inicjacji soborowej” (s. 135).

Dla Wojtyły Sobór stał się ostatecznie próbą znalezienia odpowiedzi na cztery nurtujące go pytania (w takim też porządku ksiądz Skrzypczak porządkuje swój dalszy wywód interpretacyjny): „Czym jest Kościół sam dla siebie? (Kościół ad intra)”, „Jaka jest jego misja w świecie? (Kościół ad extra)”, „Na czym polega wolność religijna człowieka?” oraz „Jak rozumieć potrzebę apostołstwa?”. Były to tematy, które zajmowały przyszłego Papieża najbardziej

³ Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

i właśnie w te kwestie najgłębiej też się angażował w Watykanie w latach 1962-1965. Ksiądz Skrzypczak świetnie i bardzo konsekwentnie pokazał, jak Sobór Watykański II przekładał się na późniejszy pontyfikat Jana Pawła II – szczególnie w wymiarze antropologicznym („ewangeliczny antropocentryzm”) i eklezjalnym (Kościół otwarty na dialog ze współczesnością) oraz w realizacji postulatów „personalizacji nauczania soborowego w kontekście własnego życia i posługi” (s. 173).

W publikacji jest wiele trafnych diagnoz, celnych ocen i pogłębionych spostrzeżeń księdza Skrzypczaka. Szkoda tylko, że nie odniósł się on w stopniu satysfakcjonującym do kilku aspektów podejmowanych przez Wojtyłę podczas trwania soboru, a mianowicie: bliskiej mu problematyki

małżeństwa i rodziny (por. s. 332-339), kultury i pracy twórczej (por. s. 340-346) oraz życia kapłanów (por. s. 347-352). Indeks osób, którego zabrakło dodatkowo wzmocniłby walor naukowy książki. Te zarzuty jednak nie przesłaniają ostatecznej pozytywnej jej oceny. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II* to dzieło ważne, a w perspektywie zrozumienia pontyfikatu Jana Pawła II – fundamentalne.

Ks. Robert Skrzypczak wyłania się z tej publikacji jako dojrzały teolog, zdolny dogmatyk i historyk Kościoła współczesnego, znawca kościelnych dokumentów oraz świetny interpretator nauczania Papieża. Do tej pory znany był przede wszystkim jako publicysta, miejmy zatem nadzieję, że omawiana publikacja, plasując go w świecie nauki, ten wizerunek zmieni.

Ks. Krzysztof KAUCHA

DROGA DO ZMIAN

Liczba wydawanych książek jest w naszych czasach przytłaczająca. Nikt nie zdoła wszystkich przeczytać. Są jednak takie, które przeczytać trzeba. Do nich należy – moim zdaniem – książka *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*¹. To lektura obowiązkowa zwłaszcza dla teologów i osób interesujących się życiem Kościoła, które obejmowało także burzliwe wydarzenia. Polski przekład książki o. Johna W. O'Malley'a ukazał się na pięćdziesiątą rocznicę rozpoczęcia *Vaticanum Secundum*²; wcześniej została przetłumaczona na języki francuski i włoski. Jej autor – profesor Georgetown University w Waszyngtonie, historyk Kościoła i kultury, naukowiec z ogromnym dorobkiem – jako student przysłuchiwał się obradom Soboru.

Na temat tego soboru napisano bardzo wiele. W większości – zwłaszcza u w Polsce – w tonie pochwał i zachwytu, z przekonaniem, że od Soboru Watykańskiego II zaczęła się nowa epoka Kościoła i odnowa teologii. O'Malley podziela to przekonanie, jednak jego opracowanie jest inne, o wiele ciekawsze. Dominuje w nim re-

alizm historyka będącego jednocześnie wytrawnym teologiem. Tezą, rzetelnie uzasadnianą na kartach całej książki, jest myśl, że tym, co „zdarzyło się podczas Soboru Watykańskiego Drugiego” i co stanowiło „kwestię leżącą u podstaw wszystkich innych kwestii” (to ulubione sformułowanie autora), było starcie dwóch odmiennych wizji Kościoła i chrześcijaństwa. Początkowo nic nie zapowiadało, że podczas obrad soborowych dojdzie do zderzenia dwóch odmiennych typów mentalności i dwu różnych aksjologii. Plany przygotowawcze tak zwanej mniejszości, wywodzącej się z Kurii Rzymskiej, zmierzały do tego, by Sobór przypieczętował jedynność i absolutność rzymskiej teologii opartej głównie na neotomizmie, którą wykładano we wszystkich seminariach duchownych. Przystąpiono do realizacji tych planów, z czasem jednak wśród uczestników Soboru ukonstytuowała się tak zwana większość, reprezentująca inną wizję (O'Malley świetnie przedstawił ten proces, niemal dzień po dniu). Mimo trudności powodowanych oficjalnymi i zakulisowymi poczynaniami mniejszości soborowej, zwyciężyła koncepcja większości. Autor książki, który nie ukrywa swojej sympatii dla owej większości, ale nie jest wobec niej bezkrytyczny, przyznaje, że zwycięstwo to mogło być większe. Sobór, wbrew oczekiwaniom, był reformatorski – nastąpił rozwój doktryny katolickiej, dokonano się *aggiornamento* i *ressourcement*,

¹ John W. O'Malley SJ, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. Andrzej Wojtasik, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2011, ss. 436.

² Podstawa tłumaczenia: *What Happened at Vatican II*, Harvard College 2008.

zwłaszcza w zakresie myślenia o Kościele, Objawieniu Bożym, Biblii i Tradycji, liturgii, innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich, wiernych świeckich, świecie i współczesności, tak zwanych. rzeczywistościach ziemskich, wolności religijnej, religiach pozachrześcijańskich oraz o biskupstwie i kapłaństwie sakramentalnym. O'Malley przedstawia drogę Kościoła do zmian, towarzyszące jej trudności i wewnętrzna walkę, niekiedy ostrą i bezparadonową. Omawia zakres i kierunek tych zmian, pokazuje, jak bardzo potrzebne było Kościołowi i światu *Vaticanum Secundum*.

Walorem książki jest umiejętne połączenie wielu istotnych płaszczyzn interpretacji. Autor dokładnie – wręcz drobiazgowo – odzwierciedla chronologię i tematykę obrad (por. s. 134-384; tabela chronologiczna – s. 412-415), zarysowuje historyczno-teologiczne tło, przedstawia sytuację poprzedzającą Sobór (por. s. 79-133) i przeprowadza analizę języka soborowych dokumentów, z której wysnuwa wnioski dotyczące zmiany, jaka dokonała się w języku Kościoła (por. s. 67-78, 403-409). Na uwagę zasługują także sformułowane przez O'Malley'a syntezy, zwłaszcza w „Podsumowaniu”.

Książka *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego* prowokuje do refleksji i pytań. Autor pisze na przykład, że Paweł VI nie pozwolił na przedyskutowanie kilku problemów, których rozstrzygnięcie zarezerwował dla siebie (były to kwestie: celibatu kapłańskiego, antykoncepcji, reformy Kurii i wdrażania kolegalności), i że podejmowane przez Papieża i Kurię działania mające wpłynąć na konkretne rozwiązania były akceptowane w duchu katolickiego posłuszeństwa. W związku z tym rodzą się następujące pytania: Czy posłuszeństwo w Kościele musi oznaczać brak odwagi? Czy słuszne jest odmawianie prawa głosu, gdy głos ten jest uzasadniony? Czym powinien się kierować autorytet władzy kościelnej? Czy obawą przed utratą „stanu posiadania” Ko-

ścioła, czyli możliwości instytucjonalnego działania we współczesnym świecie, skąd – owszem – jest wypychany? Czy też raczej ma się kierować lękiem przed utratą posłuszeństwa wiernych?

O'Malley nie ukrywa też, że myśl o kolegalności w Kościele po Soborze nie była już rozwijana i że Kuria Rzymska wstrzymywała realizację zaleceń Soboru w tym zakresie, kierując się pragnieniem obrony prymatu Biskupa Rzymu. Autor sam – jak się wydaje – pyta, czy po upływie pięćdziesięciu lat od Soboru w eklezjologii i praxis Kościoła współlistnieją prymat i kolegalność. Stawia też – choć nie wprost – kwestię ekumeniczności Soboru i zastanawia się, czy rzeczywiście wszyscy katolicy byli na nim reprezentowani.

Najważniejsze jednak pytania, do których prowadzi książka O'Malley'a, określająca *Vaticanum Secundum* jako sobór w dziejach Kościoła bezprecedensowy (choćby dlatego, że nie posługiwał się kanonami i anatemami), dotyczą znaczenia innych soborów: Na ile okres przed Soborem Watykańskim II był w Kościele czasem efektywnym i autentycznie eklezjalnym? Od kiedy dominował w nim styl instytucjonalny, mało kolegalny? Jaka wizja Kościoła przezwyciężona została na Soborze? Jak przedstawiała się przed Soborem kwestia obecności Ducha Świętego w Kościele? Być może nowe światło na te problemy rzuci najnowsza książka tego autora, dotycząca Soboru Trydenckiego, która ukazała się właśnie nakładem Harvard University Press pod tytułem *Trent. What Happened at the Council* [„Trydent. Co się zdarzyło na soborze”].

Omawiana tu monografia o *Vaticanum Secundum* jest obszerna, lecz żywy, zwięzły styl pisarski autora sprawia, że lektura nie wydaje się nużąca. Porusza on od razu istotę omawianego zagadnienia, doskonale wyczuwając, że w dobie powszechnego braku czasu czytelnik tego właśnie oczekuje. Opracowanie O'Malley'a może

być uznane za doskonałą książką popularyzatorską; została w nim bowiem oddana dramaturgia obrad, obfitujących w liczne „zwroty akcji”, a w analizie wpleciono liczne ciekawostki, co sprawia, że pracę czyta się „jednym tchem”. Jest to jednak przede wszystkim dzieło naukowe z rzetelnie opracowaną aparaturą naukową: zawiera listę uczestników Soboru często wspominanych w książce (s. 416-425), schemat organizacyjny Soboru (s. 228), indeks nazwisk (s. 429-432) oraz indeks dokumentów soborowych (s. 433). Wprost bezcenna dla badaczy Soboru byłaby bibliografia – niestety nie została sporządzona, chociaż przypisy odsyłają do wielu źródeł i opracowań w różnych językach.

Pewną wadą książki jest też – w moim przekonaniu – zbyt skromnie w stosunku do zawartości sformułowany tytuł. Praca daleko wykracza poza same tylko soborowe wydarzenia (zob. np. rozdział „Długie dziewiętnaste stulecie”). Autor mógł też uniknąć drobnych powtórzeń.

Śledząc przedstawione przez O'Malley'a opisy soborowych obrad, można dostrzec, że w pewnym momencie Sobór został objęty przez Ducha Świętego i przez Niego poprowadzony (jest to widoczne dopiero z pewnej perspektywy). Lektura książki może też doprowadzić czytelnika do wniosku, że Bogu zależało na tym wydarzeniu, jakim było Vaticanum Secundum. To piękna i budująca konkluzja.

Małgorzata NOWAK

KSIĄŻECZKA DO NABOŻEŃSTWA POD LUPĄ

Zaryzykować można tezę, iż modlitewniki są dla większości swych użytkowników książkami emocjonalnymi. Zasadniczo nieistotny jest ich twórca (redaktor) czy nawet tytuł, funkcjonują po prostu jako *k s i ą ż e c z k a*. W pamięć zapada szczególnie ta pierwsza, otrzymywana na ogół w okresie Pierwszej Komunii Świętej. Gdy przywołuję w myślach mój pierwszy modlitewnik, powraca nie tyle całościowy układ książeczki, ile jej okładka; powracają również konkretne modlitwy i ilustracje towarzyszące rozważaniom nabożeństwa różańcowego. Wydaje się, że właśnie ta emocjonalna otoczka nałożona na tematykę i przeznaczenie książeczek do nabożeństwa (ich funkcję przewodnika, pośrednika w relacjach z Bogiem) jeszcze mocniej „sakralizuje” je jako określony typ komunikatów słownych (czy słowno-wizualnych).

W tym kontekście można pytać, czy (na ile) modlitewniki można poddać zobiektywizowanej (chłodnej) naukowej refleksji. Zadania tego podjęła się Maria Wojtak w pracy *Współczesne polskie modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*¹. Książka ta, wydana w tarnowskim wydawnictwie Biblos, ukazała się pod patronatem Komisji Języka Religijne-

¹ Maria Wojtak, *Współczesne polskie modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, Biblos, Tarnów 2011, ss. 287.

go przy Radzie Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk w serii „Teolingwistyka”, poświęconej najogólniej zagadnieniom języka religijnego, zbierającej prace łączące naukowe spojrzenie na różnorodne uwikłania tegoż w ujęciu teologicznym i językoznawczym².

Opisu modlitewnika w jego aspekcie gatunkowym dokonała badaczka o ustalonej naukowej renomie, lingwistka z własnym instrumentarium badawczym³. Dodajmy tu, iż tematyka religijna (dyskurs religijny, styl religijny, formy wypowiedzi związane z komunikacją religijną) w naukowych pracach Wojtak – genologa i stylistyka – trwa od lat. Książeczki do nabożeństwa, które w omawianej pracy znalazły swoje

² Zob. np. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga. Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Biblos, Tarnów 2006; *Język katechezy*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Biblos, Tarnów 2008; *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*, t. 1-2, red. S. Koziara, W. Przyczyna, Biblos, Tarnów 2009; A. Gomoła, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Biblos, Tarnów 2010; *Dyskurs religijny w mediach*, red. D. Zdunkiewicz-Jedynak, Biblos, Tarnów 2010.

³ Zob. M. Wojtak, *Gatunki prasowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004; *Głosy z teraźniejszości. O języku współczesnej polskiej prasy*, Wydawnictwo WSPA, Lublin 2010.

monograficzne ujęcie, były już przedmiotem refleksji badaczki w kilku artykułach. W syntezie autorka do wcześniej analizowanych źródeł dodaje nowe, uzupełnia też dawniejsze studia, weryfikuje metodę badawczą. Konieczna jest tu uwaga, że wielką zaletę publikacji stanowi jej strona metodologiczna. We *Współczesnych polskich modlitewnikach...* Wojtak skutecznie dowodzi możliwości opisu skomplikowanych gatunków składankowych w autor-skich kategoriach kolekcji (pisząc o gatunkach w formie kolekcji czy o kolekcjach gatunków), rezygnując tym samym z utrwalonego w pracach genologicznych Bachtinowskiego ogólnego pojęcia gatunku z ł o Ź o n e g o. Chociażby z tego powodu przyjąć należy, iż omawiana monografia wejdzie do kanonu obowiązkowych lektur z zakresu genologii lingwistycznej, jest bowiem istotnym głosem w naukowej dyskusji na temat „zakresów, metod i celów analiz genologicznych” (s. 10) oraz możliwości typologizowania gatunków mowy. W tym miejscu przywołać można głos innej uznanej badaczki gatunków, wieszczący, iż „sukces genologii lingwistycznej będzie zależał od tego, czy zdoła ona przejść od analiz łatwiejszych, gwarantujących szybki sukces, do opisu zjawisk trudniejszych i nie dających się tak łatwo przewidzieć”⁴. Wyniki pracy Marii Wojtak pozwalają na optymizm.

Studium zorganizowane zostało w pięciu rozdziałach: 1. „Modlitewnik jako gatunkowa forma dyskursu religijnego”; 2. „W kręgu modlitewników tradycyjnych”; 3. „Skarbnica modlitw, czyli modlitewnik w formie antologii”; 4. „Nowe formy modlitewników”; 5. „Modlitewniki

hybrydalne, czyli o zrealizowanych adaptacjach gatunkowych”. Poszczególne rozdziały książki pokazują relację konkretnego tekstu (książeczki do nabożeństwa) do gatunkowego wzorca oraz grę z tym wzorcem. Układ analitycznej części pracy pozostaje w zgodzie ze skalą książeczkowych modyfikacji, jest też praktyczną aplikacją autorskich koncepcji wzorca gatunkowego: kanonicznego, alternacyjnego i adaptacyjnego (por. s. 22). Modlitewniki tradycyjne spełniają wyznaczniki modlitewnikowego wzorca kanonicznego, zmodernizowane dają się charakteryzować przez pryzmat wzorca alternacyjnego, a hybrydalne – adaptacyjnego.

Bazę źródłową opracowania stanowi trzydzieści sześć książeczek do nabożeństwa, z czego szczegółowo autorka omawia dwadzieścia osiem, pozostałe przywołując jako tło. Wszystkie źródła spełniają tytułowe kryterium współczesności – sygnowane są datami od 1994 do 2007. W większości nich w tytule lub podtytule pojawia się gatunkowy określnik „modlitewnik” (nazwa ta jest jednym z sygnałów podpowiadających spojrzenie na modlitewnik w kategoriach gatunku autonomicznego, swoistego „metagatunku”). W doborze źródeł autorka uwzględniła również kryterium typu użytkownika, stąd pod badawczą lupą znalazły się tak modlitewniki ogólne, jak i wyspecjalizowane, intencjonalnie kierowane do określonego stanu (młodzieży, kobiet), grupy zawodowej (katechetów, nauczycieli, wychowawców, żołnierzy) czy środowiska spajanego określonymi ideami (ekologów).

Pytania badawcze pracy (o status genologiczny modlitewnika, mechanizmy przeobrażeń gatunku i wpływ reguł wewnątrzgatunkowych na charakter tych zmian) zostały wyrażone przejrzysto. Podobnie precyzyjnie w pierwszym rozdziale książki zostały wyjaśnione nadrzędne dla niej terminy, określające status genologiczny modlitewnika (zob. podrozdział 1.1. „Modlitewnik jako gatunek wypowiedzi – charakterystyka ogólna”, s. 15-28). Autorka pisze: „Ga-

⁴ B. Witosz, *O „kłopotliwych” nazwach gatunków mowy*, w: *Spotkanie. Księga jubileuszowa dla Profesora Aleksandra Wilkonja*, red. M. Kita, B. Witosz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 128.

tunek w formie kolekcji ma zwieńczenie strukturalne (ramę delimitacyjną, dominantę kompozycyjną i względną autonomię komponentów), a kolekcja gatunkowa nie ma takiego zwieńczenia (brak ramy delimitacyjnej, otwarty układ komponentów i ich pełna autonomia). Gatunek w formie kolekcji charakteryzuje izofunkcyjność niesumaryczna, a kolekcję gatunków wyróżnia jedność funkcjonalna wynikająca z kumulowania się funkcji składników. Dla gatunku w formie kolekcji typowa jest wielostylowość obramowana genologicznie (wynikająca ze zróżnicowania gatunkowego składników), kolekcję gatunków zaś cechuje wielostylowość motywowana komunikacyjnie” (s. 21).

Modlitewniki tradycyjne, których omówienie rozpoczyna analizę, genologicznie charakteryzowane są jako g a t u n e k w f o r m i e k o l e k c j i. Różne gatunki współtworzące modlitewnikowy zbiór (modlitwy, skrócony katechizm, mszałik, określone nabożeństwa czy pieśni⁵) łączą się w kolekcję monodyskursywną; wszystkie prymarnie związane są komunikacją religijną. Argumentów na rzecz takiej klasyfikacji dostarcza – według Wojtak – rama tekstowa zbioru (tytuł, podtytuł, spis treści), jego sylwiczna kompozycja (wypowiedzi kultowe, formacyjne, instruktażowe) oraz pełniona przez kolekcję funkcja. Tę określa badaczka jako profetyczną i formacyjną (uwidaczniającą się głównie w modlitewnikowych wypowiedziach katechetycznych). Dodajmy, że w rozumieniu autorki przekroczenie ram dyskursu religijnego łączące się ze zmianą funkcji wypowiedzi (a raczej dodaniem kolejnych funkcji właściwych dla różnych dyskursów) samorzutnie niejako przesądza o klasyfikacji konkretnego książeczkowego zbioru w ramach kolekcji

⁵ Dla znajdującego kultowy (i kulturowy zarazem) kod odbiorcy gatunki składające się na książeczkową kolekcję tworzą zbiór przewidywalny.

gatunków (polidyskursywnej kolekcji gatunkowej o sylwicznym kształcie).

Przedstawione w pierwszej części drugiego rozdziału pracy modlitewniki klasyczne⁶, o przeznaczeniu ogólnym lub zawężonym do młodych, analizowane są zgodnie z wypracowaną przez Wojtak procedurą badawczą z uwzględnieniem czterech wymiarów gatunku: formalnego (dotyczącego struktury), pragmatycznego, poznawczego i stylistyczno-językowego. (Analogicznie postępuje badaczka z każdym gatunkowym wzorcem modlitewnika). Oglądowi podlegają więc takie elementy struktury i pragmatyki tekstu, jak: paratekst, tytuły modlitw, konwencje gatunkowe (tu między innymi intencje modlitwy). Dla odbiorcy, który nie jest specjalistą, szczególnie interesujące mogą być uwagi dotyczące kognitywnego i stylistycznego wymiaru gatunku, to jest zawartego w modlitewniku obrazu Boga, obrazu człowieka i relacji człowiek-Bóg oraz językowego tworzywa książeczkowych wypowiedzi. Obserwacje autorki dotyczące tej ostatniej kwestii dają się sprowadzić do stwierdzenia, iż modlitewniki o kanonicznej (i bliskiej niej) formie wzorca gatunkowego są ostoją wyznaczników i składników tradycyjnego stylu religijnego⁷. Uwaga badaczki skupia się tu na szablonach konstrukcyjnych, syntaktycznych, leksykalnych i metaforycznych oraz na zasadzie stylistycznej stosowności (religijne decorum) (por. s. 61n., 65n.).

Analiza alternacyjnych wariantów modlitewnikowego wzorca wypełnia drugą część rozdziału drugiego pracy Marii Woj-

⁶ *Bóg moją miłością. Modlitewnik dla rodzin* (oprac. ks. J. Usiądek), *Wierzę w Ciebie, Boże żywy* (oprac. W. Wojdecki), *Z Jezusem przez życie* (oprac. ks. J. Usiądek).

⁷ Ów kontekst stylowy zostaje odbiorcy odpowiednio przybliżony. Zob. pierwszy rozdział pracy, 1.2. „Dyskurs religijny, styl religijny i zjawiska pokrewne”, s. 28-45.

tak. Książeczki reprezentujące ten model⁸ można za autorką najkrócej określić słowami „klasyka zmodernizowana” (zob. tytuł podrozdziału 2.2). Uwaga badaczki kierowana jest tu zarówno na teksty zredukowane w porównaniu z kanonem, jak i kanon rozwijające (wzorce wzbogacone). Używając terminologii autorki, należy powiedzieć, że modlitewniki o strukturze wzorca alternacyjnego charakteryzuje r e d u k c j o n i z m g e n o l o g i c z n y – spotykamy w nich przewidziane konwencją modyfikacje kanonu modlitewnikowych gatunków: (1) redukcje wybranych typów wypowiedzi klasycznych (na przykład przekazu katechetycznego, zob. 2.2.2); (2) poszerzenie zbioru o gatunki obce klasycy (na przykład fragmenty Katechizmu Kościoła Katolickiego, zob. 2.2.3); (3) redukcje wybranych składników kanonu; (4) modyfikacje konkretnych gatunków. Efektem zmian są twory monodyskursywne o urozmaiconej kompozycji, sylwicznej lub blokowej, i uwspółcześnionej szacie stylistycznej (z neutralną leksyką potoczną).

Zdaniem autorki modlitewniki alternacyjne stanowią – jak w podsumowaniu pracy powie – „przejaw poszanowania tradycji, jak i wyraz otwarcia na nowe tendencje dyskursywne” (s. 252). W tym aspekcie uwzględniają one vox populi, do religijnego dyskursu wnosząc świecki sposób komunikacji. Jak przekonująco pokazują zebrane przez autorkę przykłady, skala przekształceń alternacyjnych jest różna, zawsze jednak motywowana przez procesy: reprodukcji, selekcji, kompozycji i transformacji (por. s. 100, 252). Zastosowane w konkretnym zbiorze przekształcenia

w oczywisty sposób działają na przekaz kultowy i formacyjny, podstawowe – zdaniem Wojtak – sposoby uporządkowania modlitewników na poziomie komunikacyjnym (por. s. 24).

Rozdział trzeci *Współczesnych modlitewników...* zawiera uwagi na temat antologii modlitw. Antologiczna forma modlitewnika widziana jest tu jako jeden z możliwych sposobów zmian gatunkowej konwencji książeczki do nabożeństwa. Książeczka w formie antologii sytuowana w polu gatunkowym modlitewnika zajmuje obrzeża tegoż pola, reprezentuje – jak stwierdzi autorka omawianej pracy – „graniczną realizację wzorców alternacyjnych” (s. 117). W modlitewnikach tego typu najsilniej uwidacznia się zasada selekcji (dotyczy ona modlitw pacierzowych, mszaliaka, większości nabożeństw i pieśni). „Redukcjonizm genologiczny jest [...] posunięty do ekstremalnych wymiarów” (tamże). W praktyce – jak wynika z oglądu autorki – modlitewne antologie zbierają po pierwsze „zbiory wypowiedzi modlitewnych znanych i uznawanych za kanoniczne”, po drugie „wypowiedzi specjalnie na ich użytek zredagowane”, po trzecie wypowiedzi mieszane. „Antologię tworzyć mogą: a) modlitwy w szerokim znaczeniu, a więc teksty zaliczane do pacierza, litanie, koronki, nowenny, modlitwy okolicznościowe, b) modlitwy zbliżone charakterem i ułożone według jasnej zasady kompozycyjnej, wyrażającej ogólne przesłanie zbioru, c) modlitwy reprezentujące jeden model (jedną gatunkową odmianę)” (s. 141).

Kluczem organizującym analizowane przez Wojtak modlitewne antologie⁹ było ich przeznaczenie – cel petycji (zob. tytuły analizowanych źródeł). Kształt struktural-

⁸ *Ku Bogu. Modlitewnik dla dorosłych* (oprac. ks. I. Bruski), *Wpatrzeni w oblicze Boga. Modlitewnik dla dorosłych* (oprac. o. M. Pindel-ski SP), *Chwalmy Boga. Modlitewnik dziecka Bożego* (oprac. ks. T. Kocór, ks. B. Twardzicki, ks. W. Janiga, ks. M. Grendus), *Bogu chwała. Modlitewnik dla dorosłych* (oprac. ks. D. Bryl).

⁹ H. M u ñ o z, *36 modlitw o szczęście*, tłum. A. Flisek, Wydawnictwo „Cor Arpetum”, Warszawa 1995; T. W a ż n y CM, *Modlitwy na trudne chwile*, Wydawnictwo Fides, Kraków 2006.

ny i językowy egzemplów uzależniony był od konkretnego twórcy zbioru i siłą rzeczy okazał się niepowtarzalny (o niepowtarzalności tej decyduje subiektywizm antologisty). Znamienna dla analizowanych antologii jest konwencja wyznania (soliloquium); zestawienie tekstów omawianych ze zrytualizowanymi (modlitwami ustalonymi – por. s. 134) pokazuje zaś ich językową odmienność (por. s. 135-140) – poetykę zwykłej rozmowy z jednej strony, z drugiej „zwrot ku Biblii jako źródła sakralizacji przekazu” (s. 137).

Pozostające w tle rozważań Wojtak przeobrażenia dyskursu religijnego, którego jesteśmy współcześnie świadkami, najwyraźniej odzwierciedla czwarty rozdział omawianej publikacji („Nowe formy modlitewników”). Poświęca go autorka analizom modlitewników wyspecjalizowanych ze względu na użytkownika – adresowanych odpowiednio do młodzieży, kobiet, nauczycieli, wychowawców i katechetów czy ekologów¹⁰, po części innowacyjnych, stąd też zwracających uwagę odbiorcy.

Znamienną cechą nowych form modlitewników (przy ich różnym geneologicznym statusie) jest ich stylistyczna polimorficzność, Wojtak mówi o zasadzie „komplementarności historycznych warstw stylu religijnego (składników tradycyjne-

go stylu religijnego) i ich współczesnych odpowiedników czy zastępników [...] o biegunie tradycji i stylistycznym konserwatyzmie oraz biegunie współczesności i stylistycznym modernizmie” (s. 144). „Styl biblijny i elementy tradycyjnego stylu modlitewnego mieszają się tu z upotoczonym przekazem wotywnym i potoczną rozmową” (s. 148). W modlitewnikach adresowanych do młodzieży zwracają uwagę zbiegi stylizacyjne na komunikacyjne zachowania młodego człowieka (por. s. 150). W proponowanych młodym modlitwach „dominuje [...] życiowy konkret, a w sobie wysłowienia potoczność z elementami slangu” (s. 164) – zabiegi te mogą służyć przyjęciu danego tekstu za własny. Mogą, choć oczywiście nie muszą - część modlitw ze zbioru *Z Bogiem na czacie*¹¹, wyraźnie przekraczając granice religijnej stosowności, to jest uogólnionego przekonania, iż „do Boga i o Bogu można (należy) mówić w sposób X” (s. 256), budzić może uzasadnione kontrowersje¹².

Poświęćmy jeszcze parę słów osobliwemu modlitewnikowi, dość wyraźnie odbiegającemu od kanonicznego wzorca – *Brewiarzowi ekologa*. Nietypowy w zestawieniu z dotychczasową tradycją wydaje się już jego projektowany odbiorca.

¹⁰ Materiał egzemplifikacyjny pochodzi z następujących źródeł: W. Jędrzejewski OP, *Z Bogiem na czacie. Modlitewnik dla młodych*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2005; P. Chorniowski, *SMS do Pana Boga. Modlitewnik dla mających mało czasu*, Wydawnictwo Rafael, Kraków 2005; *Modlitewnik dla kobiet*, wybór i oprac. M. Rogalska, Wydawnictwo eSpe, Kraków 2006; *Modlitewnik dla nauczycieli, katechetów, wychowawców*, oprac. ks. L. Pezda, Wydawnictwo Rafael, Kraków 2007; ks. H. R o m a n i k, *Modlitewnik za wstawiennictwem Jana Pawła II*, Wydawnictwo Rafael, Kraków 2007; Z. K i j a s OFMConv, *Brewiarz ekologa*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2008.

¹¹ Zob. Jędrzejewski OP, dz.cyt.

¹² Zob. skrajny przykład – modlitwę (?) okolicznościową o tytule *Czcij ojca swego i matkę swoją (?)* („Sorry, Boże / ale moich starych czcić się nie da. / Są beznadziejni. / Chyba zdajesz sobie z tego sprawę?! / Jeśli są twoim darem dla mnie, / to wielkie dzięki! / Póki co, daj mi siłę, / żeby ich nie nienawdzić” – s. 155). Dodajmy, iż modlitewnik ten wywołał w swoim czasie ożywioną dyskusję, w której głos zabrali nie tylko teologowie i językoznawcy, lecz także ludzie młodzi. Zob. np. uwagi na forum dyskusyjnym Modlitewno-Ewangelizacyjnej Wspólnoty Emaus (<http://www.sodasopot.fora.pl/modlitwa-i-sakramenty,4/na-czacie-z-bogiem-modlitewnik-slangiem,24.html>).

Jeśli pod uwagę weźmiemy przywoływane przez autorkę jako tło publikacje wpisujące się w „brewiarzową” serię – *Brewiarz żeglarza*¹³ i *Brewiarz turysty górskiego*¹⁴ – otrzymujemy pośrednie informacje na temat bardzo bogatej współczesnej modlitewnikowej oferty rynkowej. W kontekście analiz zbioru tytułowe nawiązanie do brewiarza okazuje się mylne – *Brewiarz ekologa* nie jest brewiarzem sensu stricto¹⁵, jest kolekcją różnych gatunków kultowych i katechetycznych podporządkowanych jednemu tematowi – przyrodzie. Co istotne, w przedstawianiu tematu perspektywa doktrynalna (nauka Kościoła katolickiego na temat przyrody) łączy się ze świecką, właściwą ekologom (por. s. 214). Omawiany modlitewnik nie jest tylko głosem na temat przyrody, przyroda także sama dochodzi w nim do głosu w bloku modlitw zwierząt (autorka szczegółowo analizuje: *Modlitwę psa, Modlitwę małpy, Modlitwę ślimaka, Modlitwę motyla*).

Nowość opisywanych w rozdziale książeczek przekłada się też na redukcjonizm genologiczny, czy raczej w nim się wyraża, stąd pominięcie w nowych modlitewnikach wybranych typów wypowiedzi (czy całych części) modlitewników tradycyjnych lub (oraz) dodanie gatunków nieznanymi tradycyjnym formom książeczki do nabożeństwa. Oczywistym efektem wspomnianych zabiegów jest oddalenie od modlitewnikowego standardu.

¹³ Oprac. J. Kołacz SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

¹⁴ Zob. L. B i a n c h i, *Brewiarz turysty górskiego*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

¹⁵ Powierzchniowość tytułowych nawiązań jest w omawianym przez Wojtak zbiorze źródół zjawiskiem częstszym. Zob. także uwagi na temat modlitewników *SMS do Pana Boga. Modlitewnik dla mających mało czasu, Z Bogiem na czacie. Modlitewnik dla młodych*.

Końcowy rozdział publikacji „Modlitewniki hybrydalne, czyli o zrealizowanych adaptacjach gatunkowych”, poświęcony modlitewnikom żołnierskim¹⁶, pod względami poznawczymi można uznać za najciekawszy w omawianej pracy. Odbiorcę zdumiewa bowiem ich zawartość – mariaż modlitewnika tradycyjnego, regulaminu wojskowego i śpiewnika (religijnego i świeckiego). Z przedstawianych przez autorkę przykładów wynika, iż istotą modlitewników żołnierskich jest ich wzbogacenie o różnorodne składniki ceremoniału wojskowego. Sposób wprowadzenia tegoż do modlitewnikowego tekstu głównego (w tym do mszali) może się jednak różnić. Podobnie różna może być ich część śpiewnikowa – w modlitewniku Straży Granicznej jest na przykład miejsce zarówno na *Gaude Mater Polonia*, jak i na *Nie płacz, kiedy odjadę...*

Wojtak pisze o celu modlitewnika żołnierskiego: jest nim „nadanie religijnej formy różnorodnym wydarzeniom z życia żołnierza, „modlitewnik” służy rozrywce oraz edukacji religijnej, obyczajowej i patriotycznej” (s. 242). Takie przeznaczenie komunikacyjne każe widzieć ten zbiór jako rozpiętą między sacrum a profanum sylwę użytkową (por. s. 229) – polidyskursywną kolekcję (hybrydę) gatunkową, byt o niejednorodnym przeznaczeniu (ze względu na cel globalny komunikatu). Niejednolite dyskursywnie żołnierskie modlitewniki hybrydalne genologicznie reprezentują kolekcję gatunków (łączy modlitewnik, śpiewnik i ceremoniał wojskowy), w zakresie funkcji właściwą komunikacji religijnej – pro-

¹⁶ Zob. *Trzymamy straż bośmy wierni. Modlitewnik i Śpiewnik Straży Granicznej*, oprac. ks. mjr K. Tuszyński, b.m.r.w.; *Modlitewnik żołnierski*, oprac. gen. bryg. K. Tomaszewski, Wydawnictwo Księży Pallotynów „Apostolicum”, Warszawa 1994; *Religijny kalendarz żołnierza polskiego 2007*, oprac. ks. kmdr L. Szot, Kuria Polowa Wojska Polskiego, Warszawa 2007.

fetyczną i formacyjną z ludyczną i regulacyjną.

Sylwa kalendarzowa – ostatnie tekstowe egzemplum (zob. paragraf 5.3, s. 246-250) – traktowana jest przez autorkę jako graniczny przypadek kolekcji gatunkowej, w obrębie której funkcjonuje modlitewnik. „W kalendarzu przeznaczonym dla żołnierzy terminarz jest dopełniony przez gatunkową kolekcję złożoną z wypowiedzi o zróżnicowanym przesłaniu komunikacyjnym, poszerzającym pole dyskursywne typowe dla kalendarza” (s. 248). Prócz wstawek z zakresu varia (jak pochodzenie i znaczenie imion, dane na temat prawidłowej wagi człowieka (mężczyzn i kobiet o budowie drobno- i grubościstej), porównanie wieku psa i człowieka) analizowana sylwa obejmuje gatunki przekazu religijnego, na przykład modlitwy (pacierzowe) i teksty doktrynalne oraz pieśni religijne. Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z tekstem pokazującym wchłonięcie modlitewnika przez inny gatunek mowy.

W zakończeniu pracy (zob. s. 251-262) autorka rekapitułuje wcześniejsze ustalenia, uogólnia wnioski. Jako szczególnie cenne postrzegamy te na temat współczesnego stylu religijnego oraz roli modlitewników w procesie modernizacji planu tematycznego obecnego dyskursu religijnego (na temat reinterpretacji wizji sacrum i obowiązków człowieka wierzącego zob. s. 257).

Podsumowując niniejsze omówienie, stwierdzić należy, że z powodu treściowego zagęszczenia (co stanowić może przeszkodę dla odbiorcy, który nie jest specjalistą) praca Marii Wojtak do łatwych nie należy, warto jednak podjąć trud jej lektury. Książka zapoznaje bowiem czytelnika nie tylko z formalną i stylistyczną różnorodnością współczesnych modlitewników, ale wprowadza go także w arkana genologicznej analizy tekstów o skomplikowanej strukturze i niejasnym statusie gatunkowym. Co więcej, udowadnia możliwość filologicznej analizy takich bytów. Ana-

liza dotycząca autonomicznego gatunku modlitewnika uzupełniana jest analizami i wnioskami na temat gatunków tworzących modlitewnikowy zbiór (por. np. uwagi poświęcone śpiewnikowej części modlitewników żołnierskich, s. 228-233). Opis jest zdyscyplinowany, konsekwentnie terminologizowany. W tym kontekście dodać należy, że cenne uzupełnienie studium stanowi umieszczony w aneksie „Słowniczek wybranych terminów” (zob. s. 279-283), zawierający kluczowe dla pracy pojęcia, między innymi: adaptacji gatunkowej, ciągu gatunkowego, gatunku w formie kolekcji, kolażu tekstowego, kolekcji gatunków czy kontekstu życiowego gatunku.

Praca przekonująco (choć nie to było jej podstawowym celem) pokazuje też współczesne rozwarstwienie dyskursu religijnego; co więcej, autorka przedstawia to zjawisko (dostrzegane i stopniowo opisywane w literaturze przedmiotu) w relacji do przeobrażeń współczesnej kultury.

Wywód jest bogato ilustrowany materiałem przykładowym. Przejęty tu jako metoda paralelizm (spojrzenie na tożsame gatunkowo wypowiedzi w różnych zbiorach, na przykład różaniec i drogę krzyżową oraz modlitwy okolicznościowe) pozwala łatwiej wychwycić podobieństwa i różnice między omawianymi modlitewnikami. Autorski wywód jest też zobiektywizowany, Wojtak opisuje zagadnienie, uciekając od wartościowań.

Szukając z recenzenckiego obowiązku braków w opracowaniu, należy upomnieć się o modlitewniki adresowane do dzieci młodszych¹⁷ czy pojawiające się na ryn-

¹⁷ Do dzieci pierwszokomunijnych adresowany jest omawiany w paragrafie 2.2.4 („Transformacyjne przekształcanie wzorca”) modlitewnik *Chwalmy Boga. Modlitewnik dziecka Bożego*. Gwoli ścisłości dodajmy, że kwestie te na podstawie modlitewników *Ja i Pan Jezus. Mój pierwszy modlitewnik* (oprac. R. Łobko, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010) oraz *Tele-*

ku opracowania kierowane do seniorów¹⁸, szczególnie interesujące w kontekście

fon do nieba. Modlę się codziennie. Halo, Boże, to ja! (modlitewnik ten wykazywany jest w zbiorze źródeł i marginalnie przywołany w przypisie 5 rozdziału 4, zob. s. 145) sygnalizuje autorka w odrębnym opracowaniu. Zob. M. Wojtak, *Osobliwe byty gatunkowe i tekstowe w ich uwikłaniach komunikacyjnych*, w: *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 4, *Gatunek a komunikacja społeczna*, red. D. Ostaszewska przy współudziale J. Przyklenk, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2011, s. 44-56 (s. 52-53).

¹⁸ Zob. np. *Modlitewnik dla seniorów*, eSPe, Kraków 2011.

ogólnogatunkowych działań modernizacyjnych (czy i tu mają one miejsce, a jeśli tak, to na jaką skalę). Niewątpliwie analiza tychże całościowo dopełniłaby obraz omawianego zagadnienia. Pozostaje mieć nadzieję, iż prezentowana tu synteza nie stanowi jeszcze końcowego „amen” Marii Wojtak w kwestii modlitewników.

Krzysztof WROCYŃSKI

O DOBRU WSPÓLNYM I PORZĄDKU KONSTYTUCYJNYM PAŃSTWA

W serii „Studiów i Materiałów Trybunału Konstytucyjnego” (t. 11, „Monografie Konstytucyjne” nr 2) ukazała się w 2012 roku ważna pozycja pióra Marka Piechowiaka, zatytułowana *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*¹. Autor, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie uzyskał tytuł doktora i doktora habilitowanego, jest obecnie profesorem Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Poznaniu. Posiada pokaźny naukowy dorobek pisarski w dziedzinie filozofii prawa i praw człowieka oraz osiągnięcia organizacyjne. Odbywał staże w Międzynarodowym Instytucie Praw Człowieka w Strasburgu oraz w Dyrektoriacie Praw Człowieka Rady Europy. Pełnił też kilka nader ważnych funkcji publicznych, między innymi jako Rzecznik Praw Dziecka. Przedstawiana w tej recenzji książkę można potraktować jako zwieńczenie długoletnich badań autora w dziedzinie aksjologii polskiej konstytucji. Autor sam zresztą zaznacza, że do tego syntetycznego opracowania przygotowywał się od lat, publikując liczne artykuły dotyczące problematyki dobra wspólnego (por. s. 33), zasadniczy cel pracy jest jednak

oryginalny (nie jest prostym poszerzeniem dotychczasowych studiów).

Tytuł tej obszernej rozprawy sugeruje, że sens i treść dobra wspólnego przenikają cały porządek konstytucyjny, a zatem – poprzez konstytucję – wszystkie instytucje państwowe i ich funkcjonowanie. Oznacza to, że treść dobra wspólnego winna znaleźć wyraz w poszczególnych zapisach konstytucyjnych, w konsekwencji w praktyce funkcjonowania państwa. Przedmiotem analizy przeprowadzonej przez Piechowiaka jest przede wszystkim klauzula dobra wspólnego zawarta w artykule pierwszym Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, ale dla uzasadnienia podstawowego znaczenia tej klauzuli sięga on do wielu innych źródeł. Ponadto, oprócz prawnych, autor podejmuje niezbędne analizy historyczne, filozoficzne i doktrynalne oraz nawiązuje do praktyki prawniczej (zwłaszcza do działalności Trybunału Konstytucyjnego). Piechowiak wyjaśnia w swojej pracy: „chodźć będzie [...] o «dobro wspólne» jako kategorię fundamentalną określającą podstawy całego porządku konstytucyjnego” (s. 19).

Trudno oczywiście w krótkiej prezentacji w ramach recenzji tak szeroką problematykę relacjonować czy wchodzić w zawile dyskusje z bardzo rozbudowanymi argumentacjami, jakimi posługuje się autor książki. Skupimy się zatem na ogólnej prezentacji pracy, jej metodologii

¹ Marek Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2012, ss. 494.

i kierunku badań przyjętym przez autora oraz oryginalnych i jednoznacznie wyrażonych wnioskach. Wnioski te bowiem – ze względu na wysoką jakość i rozległość argumentacji – stanowią szczególnie cenny i oryginalny dorobek autora, o poziomie rzadko spotykanym w podobnych opracowaniach. Autor zapowiada, że będzie stosował formułę pozytywistyczną analizy prawa i faktycznie zapowiedź tę realizuje. Oznacza to, że koncentruje się na tym, jakie jest prawo, a nie na tym, jakie być powinno. Jak pisze, interesuje go „jak na gruncie obowiązujących przepisów należy rozumieć konstytucyjną kategorię «dobro wspólne»” (tamże). Całość rozważań Piechowiaka prowadzona jest z perspektywy filozoficznoprawnej, która oczywiście wykracza poza czysto pozytywistyczną metodę badania. Już samo pytanie o rozumienie dobra wspólnego, zwłaszcza z punktu widzenia elementów prawnonaturalnych zawartych w konstytucji, zawiera taką szeroką konotację. Autor książki zaznacza niejednokrotnie, że rozpatruje dobro wspólne jedynie jako kategorię konstytucyjną. Nie wykracza poza ramy tematu; nawet obszernie uwagi filozoficzne, czy z dziedziny aksjologii, hermeneutyki czy historii idei, nie stanowią jedynie oderwanych dygresji, ale podporządkowane są naczelnemu założeniu metodologicznemu. Wymaga to oczywiście bardzo gruntownego przemyślenia tematu. Przedstawienie dobra wspólnego jako konstytucyjnej zasady fundamentalnej jest przedsięwzięciem niezwykle ambitnym, zarówno ze względu na brak odpowiednich wzorów i źródeł czy brak wcześniejszych badań analitycznych i szczegółowych z tej dziedziny, jak i brak odpowiednich definicji w samej konstytucji. Stąd autor sam określa swoją pracę jako pionierską. Taka perspektywa wyznacza metodologię badań.

Określając metodologię badań, Piechowiak deklaruje, że ich zakres ograniczony będzie do dokumentów prawniczych,

uwzględnia jednak także etap dyskusji i głosowań w trakcie opracowywania konstytucji jako informujący źródłowo o intencjach ustrojodawcy. Etap dyskusji nie może być, jego zdaniem, pominięty w analizach samego uchwalonego tekstu, ponieważ rzuca światło na rozumienie dobra wspólnego w opisywanym i przyjętym w pracy sensie oraz uzasadnia słuszność zasadniczego rozumienia dobra wspólnego w konstytucji. Pozwala też wyodrębnić z jednej strony jego sens tradycyjny, historyczny, do którego nawiązuje Piechowiak, oraz sens wyrażony przez niego odrzucany. Paradygmatyczny sens klauzuli dobra wspólnego określa on następująco: „dobro wspólne to suma warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających integralny rozwój wszystkich członków wspólnoty politycznej [...] i tworzonych przez nich społeczności (s. 27). Ową sumą takich warunków jest właśnie państwo. Zasada dobra wspólnego stanowi „zasadę zasad” (tamże).

Pełne zrozumienie problematyki dobra wspólnego wymaga uwzględnienia perspektywy historycznej (tradycji). Autor jest do tego bez wątpienia dobrze przygotowany, prezentuje dużą wiedzę w tym zakresie. Świadczą o tym analizy zawarte w obszernym rozdziale drugim zatytułowanym „Tradycja ideowa”. Jak pisze Piechowiak: „Jest to tradycja nauki społecznej Kościoła katolickiego [...], która z kolei nadbudowana jest na tradycji filozoficznej refleksji nad dobrem wspólnym sięgającej przez Tomasza z Akwinu po Arystotelesa i Platona” (s. 27n.). Ten nurt nazywany „tradycją klasyczną” omawia autor, uwzględniając również poglądy stoików. Oczywiście ten rys historyczny podporządkowany jest głównemu celowi pracy, czyli ustaleniu konstytucyjnego rozumienia dobra wspólnego. W swoich analizach Piechowiak opiera się głównie na materiałach źródłowych, gdyż – jak pisze – „każde opracowanie «obciążone» jest perspektywą badawczą przyjmowaną przez jego autora” (s. 29). Właśnie

ową źródłowość – zarówno w obszarze dokumentów prawnych, jak i literatury filozoficznej – trzeba uznać za kolejny istotny walor książki.

Ważną tezę formułuje Piechowiak na podstawie analizy konstytucji z roku 1997: „Zasada dobra wspólnego jest w pierwszym rzędzie zasadą określającą, jakie powinno być państwo, a nie jak powinni zachowywać się obywatele wobec państwa” (s. 433). Oznacza to, że państwo powinno pełnić rolę służebną wobec obywatela, a nie na odwrót. Odmienne stanowisko w tej kwestii prezentowała konstytucja kwietniowa z roku 1935, w której wolności obywatelskie (człowieka) przeciwstawiano niejako „wspólnemu dobru” (interpretacja z konstytucji kwietniowej została odrzucona na etapie prac przygotowawczych). Z takim rozumieniem dobra wspólnego, jakie zostało przyjęte w konstytucji z roku 1997 wiąże się integralnie zasada solidarności, a więc zasada zaangażowania się wszystkich podmiotów życia społecznego w działanie na rzecz społeczeństwa i każdego obywatela. Jest to bardzo ważny punkt analizy, do którego jeszcze krótko nawijemy, gdyż zbiega się tu działanie instytucji społecznych z aktywnością konkretnego obywatela. Piechowiak wskazuje, że zasada ta sięga daleko poza tradycję chrześcijańską. Ścisłe powiązanie w jego pracy konstytucyjnego sensu dobra wspólnego z zasadą solidarności poszerza, moim zdaniem, czysto juredyczną perspektywę analiz o aspekt etyczny.

Określając państwo jako „sumę warunków”, nie przesądza się o treści działań wspólnych, które dokonują się w obrębie społeczności mniejszych w ramach państwa. Rozwój jednostek i mniejszych wspólnot jest ich własnym dziełem, a nie zadaniem państwa. Można tu oczywiście dostrzec nawiązanie do zasady pomocniczości. Zasada ta, wyłożona jeszcze przez Piusa XI, pozostaje aktualna, została też przywołana w obecnej konstytucji. Zarówno jednostki, jak mniejsze społeczności

samę realizują swoje cele, a państwo stwarza jedynie warunki do wolnej ich realizacji (między innymi poprzez prawo). W całej tej konstrukcji myślowej, urzeczywistnianej następnie w praktyce społecznej, pojawia się oczywiście problem praw człowieka, gdyż ostatecznie dobro wspólne odniesione jest do jednostki, do jej rozwoju. Prawa człowieka aksjologicznie opierają się natomiast na zasadzie godności człowieka. Rodzi się zatem pytanie, czy nie należałoby mówić o pierwszeństwie w konstytucji zasady godności człowieka. Konstytucja nie jest jednak zbiorem praw człowieka, a sama niezbywalna godność każdego człowieka ani nie określa celów państwa, ani nie funduje systemu prawnego. Pojęcie godności pojawia się w konstytucji (por. art. 30), ale naczelną zasadą konstytucyjną jest dobro wspólne. Piechowiak stwierdza, że „racje za uznaniem dobra wspólnego za pierwszą wartość konstytucji są przytłaczające” (s. 348).

Zagadnienie praw człowieka i ich ugruntowania w jego obiektywnej godności wiąże się z problemem prawa naturalnego – z kwestią obiektywności natury człowieka. Piechowiak pisze, że ustrojodawca „uznał koncepcję obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego i kognitywizm aksjologiczny” (s. 436n.). Oznacza to „możliwość traktowania ocen jako sądów informujących o obiektywnej rzeczywistości i mogących posiadać kwalifikację prawdziwościową” (s. 437). W ten sposób pośrednio postawiony został problem rzeczywistej natury ludzkiej, a nie tylko sposobu jej rozumienia². Trzeba bowiem odróżnić problem

² Warto zwrócić uwagę na ważną wypowiedź Ojca Świętego na ten temat. W przemówieniu wygłoszonym 22 września 2011 roku w Bundestagu w Berlinie Benedykt XVI zawarł następujące słowa: „Doniosłość ekologii oczywiście nie podlega już dyskusji. [...] Chciałbym jednak podkreślić z mocą rzecz, o której – jak mi się wydaje – dziś, podobnie jak i wczoraj,

obiektywnej natury ludzkiej (oraz natury w ogóle) i jej poznawalności od różnych koncepcji prawa naturalnego. Piechowiak słusznie zauważa, że na poziomie konstytucji i „woli” ustawodawcy trudno mówić o jakiejś przyjętej koncepcji prawa naturalnego. Ważne jest jednak samo podkreślenie obiektywności dobra i natury (zgodnie ze stanowiskiem realizmu poznawczego). Odrzucenie takiej opcji kognitywistycznej spowodowałoby niezmiernie trudności w rozstrzygnięciu w oparciu o konstytucję kwestii jawnie społecznie spornych, na przykład przez Trybunał Konstytucyjny. Zresztą wydaje się, że podobny problem pojawił się już wcześniej przy formułowaniu praw człowieka. Jak wiadomo, dokumenty z tego zakresu nie odwołują się do prawa naturalnego ani do obiektywnej natury ludzkiej (a jedynie do godności człowieka), takie odwołanie jednak sugerują. Pominięcie tej sugestii może prowadzić do negacji stałej natury ludzkiej na gruncie praw człowieka, a w efekcie – do relatywizmu. Współcześnie takie tendencje daje się wyraźnie zaobserwować w obrębie rozumienia praw człowieka (tak zwane nowe prawa człowieka).

Bardzo ciekawy i oryginalny – a nawet prowokacyjny – jest zaproponowany

się zapomina: istnieje także ekologia człowieka. Również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować według swego uznania. Człowiek to nie tylko wolność, którą sam sobie tworzy. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też naturą, a jego wola jest słuszna wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest, to, że sam siebie nie stworzył. Właśnie w ten sposób i tylko w ten sposób urzeczywistnia się prawdziwa ludzka wolność” (Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 10-11, s. 38-41). Sądzę, że stanowisko Piechowiaka w kwestii natury ludzkiej jest zgodne z sensem wypowiedzi Papieża.

przez Piechowiaka konstytucyjny test dobra wspólnego (por. s. 438-441). Wynika on z przyjętych przez autora książki założeń metodologicznych oraz z przyjętej przez niego interpretacji klauzuli dobra wspólnego. Z interpretacji tej wynika, że klauzuli dobra wspólnego nie można przeciwstawić prawom i wolnościom człowieka. Dlaczego ten test określiłem jako prowokacyjny?

Przed wszystkim dlatego, że prowokuje do pytań i to pytań wykraczających poza analizę pozytywnego prawa, dotyczących konkretnych faktów społecznych, a ponadto dlatego, że test ten mógłby być probierzem trafności rozstrzygnięć ustawowych i zastosowań, a nawet stać się podstawą derogacji. W tej sytuacji nauka prawa uzyskiwałaby wyjątkową pozycję wobec różnych demokratycznych procedur parlamentarnego tworzenia prawa.

Składa się test z sześciu pytań, na które należy odpowiedzieć twierdząco, jeśli uważa się, że dana regulacja sprzyja rozwojowi jednostek i społeczności (chodzi tu o paradygmatyczny sens dobra wspólnego). Już pierwszy punkt – test celu, w którym należy rozstrzygnąć, czy „warunki życia kształtowane daną regulacją tworzą [rzeczywiście] warunki rozwoju jednostek” (s. 438), suponuje między innymi pytanie o wartości w relacji do dobra. Każda regulacja jest celowa i zmierza do realizacji jakiejś wartości. Dobro zawsze związane jest z celem (wskazywał na to już Arystoteles). Wartości spełniają swą funkcję bycia rzeczywistym celem, jeżeli są związane z realnym dobrem jednostek. Bez dobra wartości są jakby zawieszony w próżni. Stąd mówi się o dobru wspólnym, a „wartości wspólne” miałyby już inny sens, bardziej subiektywny. Piechowiak wyjaśnia, że test celu ma zapobiec sytuacji, w której wartości byłyby ujmowane w oderwaniu od konkretnych ludzi (por. tamże). Można też sprawę ująć szerzej, bardziej filozoficznie: Wartości muszą być związane z realnym bytem jako dobrem (ens et bonum co-

nvertur). Również punkt piąty testu prowokuje do poważnych pytań. Dotyczy on „służebności” państwa oraz zasady pomocniczości: Czy jest ona faktycznie realizowana przez określoną regulację? Pośrednio w tym punkcie testu stawiany jest problem rozumienia współczesnego państwa prawa. Często zauważa się, że państwo prawa wkracza na pewne obszary życia, które powinny pozostać domeną indywidualnych starań ludzi i społeczności (dotyczy to na przykład oświaty, życia rodzinnego czy uprawnień rodziców do wychowania dzieci). Warto zatem zastanowić się nad słusznością regulacji w państwie prawa i ich zakresem. Podobnie test drugi (społeczny) można odczytać jako pytanie o sens sprawiedliwości społecznej, która zarówno w literaturze, jak i społecznej praktyce bywa bardzo różnie interpretowana. Autor książki prowokuje do zadawania tego rodzaju pytań, nie podejmuje jednak próby odpowiedzi na nie; wykraczałoby to poza właściwy temat pracy.

W koncepcji Piechowiaka integralny rozwój jednostki w społeczeństwie wyznacza zasadniczy cel państwa i sens dobra wspólnego. Stanowisko autora w omawianych wyżej kwestiach dobrze charakteryzuje jedno z ostatnich zdań książki: „Określenie państwa mianem dobra wspólnego nie jest określeniem stojącym w jednym szeregu z określeniami mówiącymi, że jest państwem demokratycznym, państwem prawa, państwem realizującym zasady sprawiedliwości społecznej, ale jest określeniem najszerszym i pierwszym” (s. 442).

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce zawartości treściowej książki. Otwierają ją rozważania terminologiczne. Autor podejmuje między innymi problem relacji pojęciowej między dobrem wspólnym jako wartością konstytucyjną i zasadą dobra wspólnego. Pozostawiając rozstrzygnięcie do dalszych analiz, postępuje zgodnie z przyjętą metodologią, brak kluczowego rozróżnienia

utrudnia jednak w pewnym stopniu lekturę pierwszych rozdziałów.

Drugi rozdział, jak już powiedziano, poświęcony jest tradycji ideowej (klasycznej), która stanowi dla autora horyzont rozumienia problemu. Tradycję pojmuje on „hermeneutycznie” i jako historię rozwoju idei, wykazuje jednak dobrą znajomość samej filozofii, a niekiedy dokonuje samodzielnej interpretacji myśli Platona, Arystotelesa, stoików czy Tomasza z Akwinu, zauważa bowiem, że inspiracje płynące z ich myśli „zbieżne są z podstawowymi intuicjami dotyczącymi człowieka w relacji do wspólnoty” (s. 47). Referuje też nauczanie społeczne Kościoła katolickiego na temat dobra wspólnego. Piechowiak wskazuje na główne rysy tradycji klasycznej: dobro wspólne jako cel państwa i prawa, podstawowy podmiotowy rozwój integralny jednostki w państwie, uznanie godności każdego człowieka, kognitywizm aksjologiczny, obowiązki wobec dobra wspólnego czy uczestnictwo jednostek „podporządkowanych” w państwie w realizacji dobra wspólnego. Rozdział ten stanowi oryginalną próbę opisu problematyki filozoficznej w terminach nauki prawa.

Kolejne rozdziały mają charakter analityczny (może z wyjątkiem pierwszej części poświęconego polskiemu konstytucjonalizmowi rozdziału trzeciego, który jest bardziej opisowy), ale poruszają problemy o doniosłym znaczeniu, nie tylko z zakresu czysto prawniczych rozważań nad konstytucją, ale również z dziedziny refleksji etycznej czy antropologicznej, związanej z prawnonaturalną konotacją klauzuli dobra wspólnego. W rozdziale czwartym autor przeprowadza analizę etapu wstępnego dyskusji nad projektem konstytucji z roku 1997. Rozdział piąty poświęcony jest paradygmatycznemu rozumieniu dobra wspólnego. W pewnym sensie stanowi on wprowadzenie do wykładu zasadniczej tezy pracy – tezy o metaaksjologicznym sensie dobra wspólnego i jego „nierów-

norzędności” z innymi zasadami czy wartościami konstytucyjnymi. Ten rys dobra wspólnego wyjaśniony zostanie – już wprost – w rozdziale szóstym, zatytułowanym właśnie „Metaaksjologiczne walory dobra wspólnego”. Już pierwszy punkt tego rozdziału, mówiący o doniosłości rozstrzygnięć metaaksjologicznych dla systemu prawnego, odnosi do problematyki filozoficznej; podobnie pozostałe. Bardzo ważne wydaje się stwierdzenie autora o konieczności odrzucenia „wartości czystych” na rzecz wartości jako dobra. W istocie jest to opowiedzenie się za interpretacją metafizyczną, a nie ontologiczną pojęcia dobra wspólnego w konstytucji³. Wywód autora jest bardzo logiczny i zgodny z przyjętą metodologią.

Piechowiak pisze: „Najistotniejszy z punktu widzenia stanowienia i stosowania prawa jest prawnonaturalny charakter dobra wspólnego pojętego przedmiotowo” (s. 333). Aby jednak uniknąć odwoływania się do jakiejś koncepcji prawa naturalnego, „przyjmuje się określone procedury [...] ze względu na zidentyfikowane rozstrzygnięcia ustrojodawcy, a nie przekonania tego, kto interpretuje konstytucję” (s. 334). Dzięki takim procedurom zasada dobra wspólnego może pełnić funkcje krytyczne wobec norm stanowionych w sposób, który nie wymaga odwołań do koncepcji prawa naturalnego.

Rozdział siódmy poświęcony jest relacjom między dobrem wspólnym a godnością oraz między wolnością i prawami człowieka. Z problemem tych relacji wiążą się liczne nieporozumienia. Klasyczny już charakter ma pytanie: Co jest pierwsze? Odpowiadając na nie, Piechowiak pisze: „Analizowane zależności między koncepcją dobra wspólnego a koncepcją godności i praw człowieka ujawniają, że wzajemnie

się one warunkują i nie mogą być rozwijane niezależnie od siebie” (s. 358). To niemal banalne stwierdzenie autor wyśmienicie uzasadnia w swojej analizie. O tym, co jest pierwsze, decyduje znaczenie, jakie nadajemy pytaniu. Jeżeli koncentrujemy się na celu porządku konstytucyjnego, jakim jest rozwój człowieka, godność jest wartością podstawową. Gdy zaś mamy na uwadze bezpośredni cel działań władzy publicznej, wartością pierwszą jest dobro wspólne – i w tym sensie jest ono dla konstytucji paradygmatyczne. Ostatni rozdział, ósmy, poświęca autor orzecznictwu Trybunału Konstytucyjnego. Prowadzone w nim szczegółowe analizy podporządkowane są głównie pytaniu, jak ma się owo orzecznictwo do prezentowanej w pracy koncepcji paradygmatycznego rozumienia dobra wspólnego. Zdaniem autora książki orzecznictwo ma wiele elementów zgodnych z tą koncepcją, wykazuje jednak brak „spójnej koncepcji kryteriów bycia dobrem wspólnym” (s. 437). Skutkuje to zwróceniem się ku tradycji konstytucji kwietniowej „wraz z typowym dla niej przeciwstawianiem dobra wspólnego prawom człowieka” (s. 438).

Książka Marka Piechowiaka jest bardzo obszerna i nie pozbawiona drobnych analiz, jej lektura nie sprawi jednak trudności zainteresowanemu tematem czytelnikowi. Analizy są klarowne, przemyślane, tezy jasno sformułowane. Nieco nużące może wydawać się to, że autor często powraca do omówionych już wątków, aby ukazać je w innym świetle. Wyraźnie prawniczy aspekt analiz może spowodować zawężenie kręgu odbiorców do osób profesjonalnie zajmujących się teorią prawa, mimo że autor dostrzega, co podkreślaliśmy, metajurydyczny kontekst rozumienia dobra wspólnego. Na podstawie analiz Piechowiaka trudno jest oceniać wartość polskiej konstytucji, a takich ocen czytelnik może oczekiwać. W analizach prowadzonych w ramach nauki prawa nie

³ Zob. P. J a r o s z y ń s k i, *Metafizyka czy ontologia?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

można całkowicie abstrahować od rzeczywistości społecznej, moralnej kultury obywateli, polityki czy nawet ideologii. Piechowiak wykazuje wrażliwość na tę problematykę, ale formalnie jej nie stawia i nie rozwija; ujawnia się ona przy rozpatrywaniu zagadnień, które są przedmiotem nie tylko nauk prawnych, ale i innych – na przykład przy analizach praworządności jako kluczowej cnoty obywatelskiej.

Na zakończenie tego omówienia książki *Dobro wspólne jako fundament*

polskiego porządku konstytucyjnego trzeba zaznaczyć, że jest ona starannie opracowana od strony redakcyjnej i posiada rozbudowany aparat krytyczny: literaturę źródłową (podzieloną tematycznie) i pomocniczą, skorowidze (sygnatur akt spraw przed Trybunałem Konstytucyjnym, osób oraz rzeczowy). Książka Marka Piechowiaka stanowi przykład rzetelnej analizy naukowej prowadzonej w ramach nauk prawnych, zawiera wyraziste tezy i jest starannie przygotowana merytorycznie.

Anna KAWALEC

ESTETYKA AFIRMACJI, CZYLI „PIĘKNIE JEST MÓC ISTNIEĆ”

Wyrażenie „estetyka filozoficzna” nie jest konstruktem, który sam się tłumaczy. Współcześnie w powszechnym użyciu „estetyka” oznacza refleksję nad dziełem sztuki czy zastosowane podczas jego realizacji narzędzia lub – szerzej i całościowo – teorię. Każde spotkanie z wynikami badań estetyków, historyków czy filozofów otwiera jednak inne drzwi do wyjaśnienia etymologii tego wyrażenia i odpowiadających mu treści.

Zasadnicze pytanie czytelnika sięgającego po *Estetykę filozoficzną*¹ (praca ukazała się w serii „Myśl Filozoficzna”) Günthera Pöltnera będzie brzmiało: dlaczego estetyka filozoficzna? I pytanie to będzie uzasadnione, gdyż estetyka, czyli nauka o spostrzeganiu zmysłowym (niższa nauka o poznaniu, jak nazywał ją Alexander G. Baumgarten, ojciec estetyki jako odrębnej dziedziny badawczej), jest częścią teorii poznania, jednej z najstarszych i podstawowych dziedzin filozofii. Po co więc redundantne określenie „filozoficzna”? Co więcej, główny przedmiot estetyki – piękno i sztuka – od zawsze był w polu zainteresowań filozofów. W jakim więc celu stosuje się nadwyżkę znaczeń w wyrażeniu „estetyka filozoficzna”²?

¹ Günther Pöltner, *Estetyka filozoficzna*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 260.

² Czyni tak, oczywiście, nie tylko Pöltner. W środowisku polskim bardzo ważną pozycję

zajmuje opracowanie pod redakcją Krystyny Wilkoszewskiej zatytułowane *Estetyki filozoficzne XX wieku* (Universitas, Kraków 2000), będące kompetentnym przeglądem stanowisk estetycznych dominujących w wieku dwudziestym oraz tych, które w tym wieku dopiero się narodziły, a które na naszych oczach w szybkim tempie rozwijają się i popularyzują (jak estetyka ekologiczna, feministyczna czy złożona dziedzina estetyki nowych mediów).

zajmuje opracowanie pod redakcją Krystyny Wilkoszewskiej zatytułowane *Estetyki filozoficzne XX wieku* (Universitas, Kraków 2000), będące kompetentnym przeglądem stanowisk estetycznych dominujących w wieku dwudziestym oraz tych, które w tym wieku dopiero się narodziły, a które na naszych oczach w szybkim tempie rozwijają się i popularyzują (jak estetyka ekologiczna, feministyczna czy złożona dziedzina estetyki nowych mediów).

³ Maria Gołaszewska określa teorię sztuki jako naukę o prawidłowościach wytwarzania artystycznych przedmiotów sztuki i ich właściwościach. W takim ujęciu teoria sztuki realizuje się na szczegółowych polach: literatury, malarstwa, muzyki czy teatru (zob. m.in. M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984). W polskim środowisku naukowym w instytutach artystycznych w nazewnictwie katedr zajmujących się najogólniejszymi zasadami działania artystycznego stosuje się określenie „teoria sztuki” (np. Zakład Teorii Sztuki w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego); w instytutach o innym charakterze umieszcza się natomiast w nazwach podobnych instytucji słowo „estetyka”.

teoretycznoartystyczną oraz historyczno-artystyczną, a także krytycznoartystyczną⁴, zajmować się będzie zagadnieniami dotyczącymi sztuki (różnie rozumianej), tworzenia artystycznego, jak i piękna (interpretowanego w różnych kontekstach), wartości estetycznych, przeżyć estetycznych, a także przedmiotów estetycznych⁵. Czasami, choć coraz rzadziej, stawia ona również pytania z zakresu filozofii sztuki, na przykład o przyczynę i cel działania artystycznego czy istnienia dzieła.

Modyfikując powyższe rozumienia, niemiecki filozof Günther Pöltner identyfikuje filozoficzny charakter estetyki z jej dyskursem z historią, przede wszystkim jej własną historią: „Pytanie filozoficzne powinno w samokrytycznej intencji, jak tylko może najlepiej, poddawać refleksji własne historyczne uwarunkowanie. Samokrytyka zakłada gotowość do tego, by pozwolić się zakwestionować przez inne punkty widzenia” (s. 16).

Czemu ma służyć, według Pöltnera, wspomniana samokrytyka estetyki? Otóż autor *Estetyki filozoficznej* podejmuje analizę nowożytnego źródła rozumienia estetyki – tej, którą w osiemnastym stuleciu zainicjował Baumgarten. Pöltner twierdzi, że Baumgarten dopuścił do redukcji filozoficznego charakteru estetyki wskutek ograniczenia jej kompetencji do zagadnień związanych jedynie z aktami spostrzeżeniowymi. Estetyka od osiemnastego wieku wieku, jak pisze Pöltner, „sygnalizuje całkiem konkretną interpretację piękna i sztuki, a mianowicie interpretację estetyczną” (s. 15). Estetyka dzisiejsza utraciła swój pierwotny charakter i świadomie czy mniej świadomie chce być estetyką tylko w wąskim znaczeniu (tak właśnie określa

ją autor omawianej książki). Pöltnera interesuje natomiast estetyka filozoficzna w sensie szerokim, tym, który posiadała od zawsze, choć nie była określana tym mianem: Interesuje go zatem estetyka filozoficzna – o zakresie znacznie przekraczającym granice pojęcia estetyki Baumgartena, obejmującym pewne tereny filozofii bytu i człowieka. Wśród dziedzin estetyki szczególnym przedmiotem zainteresowania autora książki pozostaje obszar piękna, gdyż to właśnie ten obszar był – według niego – bezpośrednim poszkodowanym w ewolucji myśli estetycznej. Piękno jest też największym przegranym w kulturze współczesnej, ale skutki jego przegranej ponoszą człowiek i kultura.

Praca Günthera Pöltnera ma na celu przede wszystkim poszerzenie pola widzenia współczesnych estetyków⁶, a także każdego odbiorcy piękna rzeczywistości, oraz pogłębienie ich refleksji w kierunku całościowego ujęcia piękna (zgodnie z tendencją postmodernistyczną), ale również – jego człowieczego doświadczenia (co obce jest zainteresowaniom postmodernistów). Ten przedmiot badań i zaproponowana przez Pöltnera metoda, którą nazywa on „fenomenologią doświadczenia” (s. 214), doprowadzą badacza do wniosku, że piękno „w ogóle nie jest fenomenem es-

⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, *Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa 1985, s. 13-20.

⁵ Zob. A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

⁶ Współcześnie jedynie nieliczni badacze centralnym zagadnieniem swych prac czynią piękno. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o Nicku Zangwillu, badaczu związanym z tradycją kantowską i analityczną i autorze wielu opracowań z dziedziny metafizyki piękna (zob. np. N. Zangwill, *The Metaphysics of Beauty*, Cornell University Press, New York 2001), oraz nestorze polskiej estetyki Władysławie Stróżewskim – przywołać warto syntetyczny zbiór prac tego autora *Wokół piękna* (Universitas, Kraków 2002). Wiele miejsc poświęconych pięknu odnaleźć można w dorobku Władysława Tatarkiewicza czy Romana Ingardena.

tetycznym” (s. 222) – w wąskim znaczeniu estetyki.

Powyższe problemy stanowią centralne i najbardziej znaczące punkty omawianej książki. Ujawniają się one w rozdziale pierwszym, w którym Pöltner podjął zadanie weryfikacji przedmiotu estetyki, wprowadził ideę samokontroli tej dziedziny, konfrontacji jej z własną historią oraz zwerbalizował oczywisty, choć przemilczany fakt, że „estetyczna interpretacja jest związana z przesłankami nowożytnej filozofii subiektywistycznej i bynajmniej nie jest czymś oczywistym” (s. 15). Według autora książki historia podejmowanych problemów estetycznych jest znacznie starsza⁷ i współczesnym estetykom fakt ten „powinien dawać do myślenia” (tamże). Rozdział ten Pöltner zamyka, wyznaczając zadanie obecnej estetyce: „Otóż winna ona zdać sobie sprawę ze swego daleko idącego zamknięcia w obliczu piękna” (s. 18). Zadanie to wyznacza jednocześnie kierunek zaprezentowanych w książce analiz, wiedzie ku sformułowaniu głównych założeń estetyki filozoficznej w jej właściwym rozumieniu – estetyki w sensie szerokim. Jak się okaże, jej znaczenie pokrywa się lub przynajmniej krzyżuje z wymiarem ontologicznym.

Najobszerniejsza część książki poświęcona jest zagadnieniom estetycznym w ujęciu diachronicznym. Centralnym problemem analiz Pöltner czyni piękno i związane z nim, a specyficzne dla zainteresowań kolejnych filozofów, obszary tematyczne takie, jak bytowa podstawa piękna, natura piękna, relacja piękno-dobro-prawda a sztuka. Przeprowadzane analizy są ścisłe, poparte bogatymi cytatami źródłowymi, nierzadko zawierają trafne (choć nieco enigmatyczne) podsumowania. Już

przy analizie koncepcji piękna Platona daje się jednak odczuć brak szerszych kontekstów interpretacyjnych. Być może założeniem metodologicznym Pöltnera były analizy immanentne; przy wyznaczeniu jednak celu, którym ma być doprowadzenie do sformułowania założeń estetyki opartej właśnie na pięknie, bardzo pomocne w śledzeniu ścisłości wywodu i zrozumieniu jasnej konkluzji byłyby adekwatne konteksty. Idee filozoficzne nigdy przecież nie występują w izolacji, niezależnie od siebie, nadto – uzyskują dopełnienie w szerszych kontekstach kulturowych i mogą wyjaśniać współczesność. Brak tych kontekstów w prezentacji założeń kolejnych filozofów jest więc mocno odczuwalny. Pod tym względem opracowanie polskiego filozofa i estetyka⁸ jest nieocenione.

Przystępując do lektury historii estetyki według Pöltnera, czyli obszernej pierwszej części książki, nie sposób nie dostrzec historii tej wybiórczego charakteru. Z jednej strony śledzimy jasne idee filozofów dotyczące piękna, z drugiej jednak – mamy mocne przekonanie, że nie tylko filozofowie wypowiadali się o pięknie i nie tylko w ich namyśle jest miejsce dla piękna (w niektórych miejscach u czytelnika *Estetyki filozoficznej* może pojawić się pytanie o związek treści analiz z występującym w świecie pięknem⁹). Ten wybiórczy charakter pracy doskwiera zwłaszcza polskiemu odbiorcy opracowań estetycznych, wychowanemu na *Historii estetyki* Władysława Tatarkiewicza (bogatej w odniesienia artystyczne i kulturowe), ale też zapoznanemu z popularnym opracowaniem Umberto Eco. Jego *Historia piękna*¹⁰ oraz *Historia brzy-*

⁸ Mowa oczywiście o Władysławie Tatarkiewiczu.

⁹ Dzieje się tak szczególnie we wprowadzeniach do filozofii poszczególnych myślicieli.

¹⁰ Zob. U. Eco, *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Rebis, Poznań 2009.

⁷ Te same tezy zresztą we wstępie do pierwszej części *Historii estetyki* zamieścił Tatarkiewicz, prezentując wielość krzyżujących się półnaczyeniowych podstawowych terminów i zagadnień związanych z estetyką.

*doty*¹¹ dostarczają bogatego materiału artystycznego i pozaartystycznego (z różnych dziedzin sztuki i kultury), gdyż włoskiemu filozofowi zależy na ustaleniu kanonów piękna (również w ujęciu historycznym) występującego nie tylko w sztuce. W tym miejscu, zdawałoby się, Eco spotyka się z Pöltnerem. Nic bardziej mylnego – założenia Pöltnera metody dociekań i formuły piękna są zupełnie odmienne. Rozbieżność ujawnia się w centralnym punkcie: Eco wprost wyraża postawę relatywizmu – włoskiemu estetykowi zależy na ustaleniu, „jaki był ideał piękna pewnej chwili”¹². Pöltner zmierza natomiast, jak rasowy ontolog, do odpowiedzi na pytania: czym jest piękno i w jaki sposób człowiek może go doświadczać. Odpowiedzi te padają jednak dopiero w drugiej części książki (zwięzłej, liczącej niespełna czterdzieści stron).

Dodatkowo, analizy tez o pięknie proponowanych przez filozofów z różnych epok są wybiórczym materiałem rozważań. Autor książki wybrał jednak nie tylko idee filozoficzne, dokonał również mocnej selekcji wśród filozofów i kierunków filozoficznych. Przede wszystkim zatrzymał się w swojej historii estetyki na wybranych ideach Theodora Adorna, a więc na latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku (a jest to jedyny omawiany tak „współczesny” filozof). Od tego czasu do wydania książki Pöltnera (w roku 2008) upłynęło pół niezwykle burzliwego dla estetyki (i obfitego w nowe kierunki) wieku. Pöltner nie przywołuje estetyków z kręgu kultur pozaeuropejskich ani nawet z obszaru europejskiej filozofii analitycznej, nie odwołuje się też do tradycji francuskiej. Nowożytność, poza krótkimi wzmiankami o angielskim empiryzmie, to w opracowaniu Pöltnera (choć nigdzie o tym nie wspomina) tra-

dycja niemiecka. Jego lektura tej tradycji filozoficznej może być jednak wzorem dla wielu innych opracowań z dziedziny estetyki.

Pöltner nie określa kierunków, w ramach których omawiani filozofowie mogli by się mieścić¹³; redukuje przez to konteksty interpretacyjne i możliwości syntetycznych ujęć (nie wiemy, na przykład, w jaki sposób idee Friedricha Schillera wpisują się w nurt romantyczny lub jaki jest związek Adorna z ideami nurtu postmodernistycznego). Zaletą analiz Pöltnera jest natomiast wspomniana niezwykle precyzyja badań i wartość jego dociekań, zyskująca status ponadindywidualnej i ponadkulturowej. Dla polskiego odbiorcy taki sposób prezentacji dziejów estetyki stanowi novum.

W tej obszernej historycznej części omawianej pracy zatrzymują jednak uwagę trzy zaledwie strony poświęcone Arystotelesowi namysłowi nad sztuką i pięknem (Platonowi poświęcono piętnaście stron, Kantowi – dwadzieścia pięć). Fragment ten – wyjątkowo – nie jest analizą, lecz ogólnym omówieniem tez filozoficznych Arystotelesa. Zastrzeżenia budzić mogą: interpretacja katharsis jako radykalnie rozłącznej ze sferą moralną człowieka (bez wyjaśnienia) i czysto opisowy charakter poetyki (estetyki tragedii), a także rozumienie mimesis jako „uwidocznienia” jedynie „działań możliwych”¹⁴. W ten sposób Pölt-

¹³ Z jednej strony zabieg ten ma pozytywne skutki: pozwala czytelnikowi spojrzeć samodzielnie na założenia danego filozofa, z drugiej jednak – dla ewentualnego studenta i czytelnika pragnącego uporządkować wielość problemów estetycznych i sposobów ich rozwiązań taka prezentacja jest niemalym wyzwaniem.

¹⁴ „Skoro zatem poeta jest naśladowcą [...] jego naśladowcza twórczość musi z natury rzeczy dotyczyć jednego z trzech rodzajów przedmiotów: albo rzeczywistości takiej, jaka była lub jest, albo takiej o jakiej się mówi lub myśli, że jest, albo takiej, jaka powinna być” (Ary-

¹¹ Zob. tenże, *Historia brzydoty*, tłum. J. Czaplinska i in., Rebis, Poznań 2007.

¹² Tenże, *Historia piękna*, s. 12.

ner obciążył Arystotelesa odpowiedzialnością za „rozdzielenie przedstawienia i rzeczy przedstawianej” (s. 34), a tym samym za rozdzielenie prawdy od sztuki, piękna i dobra: „Mówi on wprawdzie, czym jest piękno, ale nie ma ono u niego znaczenia anagogenicznego i nie odgrywa też głównej roli w pytaniu o sztukę” – pisze niemiecki estetyk i dodaje za Alfredem Baeumlerem – „Pojęcie «piękna» jako przewodnie pojęcie estetyczne jest Arystotelesowi nieznanne” (s. 37). Tak brzmi Pöltnera podsumowanie myśli estetycznej Arystotelesa. Bez kontekstu całości założeń Stagiryty (w odniesieniu również do jego dzieł etycznych i metafizycznych) przywoływane ogólne tezy nie wydają się prawomocne. Przegładowo potraktował też Pöltner średnio-wieczną tradycję namysłu nad pięknem. Wśród kilku myślicieli stosunkowo precyzyjnie zanalizował św. Tomasza z Akwinu kategorii relacji pomiędzy prawdą, dobrem i pięknem. Zadziwia jednak brak choćby wstępnej interpretacji Tomaszowego określenia samego piękna, jaką znamy na przykład z pracy Władysława Stróżewskiego¹⁵. Ogólnikowe i pozostawiające duży niedosyt (zwłaszcza polskiemu odbiorcy) są też omówienia założeń estetycznych Romana Ingardena, estetyka i ontologa

stoteles, *Poetyka*, 1460b, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 2004, s. 362). Pöltner ograniczył interpretację mimesis artystycznej do innej wypowiedzi Arystotelesa o naśladowaniu możliwych działań, argumentując artystycznymi kategoriami prawdopodobieństwa i konieczności. Na temat interpretacji mimesis u Platona i Arystotelesa zob. H. Podbielski, *Mimesis w ujęciu Platona i Arystotelesa*, w: *Sztuka – mimesis czy kreacja? Referaty XXXIV Tygodnia Filozoficznego*, red. M. Podbielski, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1992, s. 7-22.

¹⁵ Stróżewski przedstawił Tomasza z Akwinu odczytanie piękna w kontekście nurtu syntetycznego. Zob. W. Stróżewski, *O pięknie*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 155-179.

współczesności, założeń o niepodważalnej wartości i niewątpliwym wpływie na myśl estetyczną w najszerszym znaczeniu. Pöltner przydziela dokonania polskiego estetyka do obszaru problematyki związanej z „rozdzieleniem piękna i istnienia” (s. 177) i poprzestaje na ogólnikowym stwierdzeniu o przyporządkowaniu piękna (i jego „nadzwyczajnej naoczności” – s. 191) wartościom estetycznym.

Choć w wielu przypadkach wnioski z analiz Pöltnera pokrywają się z opracowaniem Władysława Tatarkiewicza, to na uznanie zasługują fragmenty *Estetyki filozoficznej* dotyczące myśli Immanuela Kanta, opracowane jak w żadnej pracy dotyczącej tego przedmiotu, oraz Friedricha Nietzschego. W skrócie można powiedzieć, że Pöltner zaprezentował tego drugiego filozofa nie jako nihilistę, a przeciwnie – według niego Nietzsche nadał antypesymistyczną moc sztuce i wyakcentował jej wartość. Co więcej, Pöltner przedstawił Nietzschego jako piewcę wartości istnienia i doświadczania tej wartości. Tezy takie występują oczywiście w pismach Nietzschego, czytelnik będzie jednak mniej czy bardziej zaskoczony Pöltnera obrazem jego filozofii. Interesująca i nowa dla polskiego czytelnika jest teza Pöltnera dotycząca Hegla; filozof ten, według autora *Estetyki filozoficznej*, ma być ojcem świadomej nauki o sztuce (por. s. 148n.).

Pöltner przypomniał też współczesnym mniej znanych z historii filozofów, między innymi Friedricha T. Vischera, Gustava T. Fechnera, Theodora Lippsa czy Eduarda von Hartmanna, którzy wnieśli do nauki oryginalne idee estetyczne.

Druga część pracy *Estetyka filozoficzna* nosi piętno koncepcji Martina Heideggera oraz Edmunda Husserla i Hansa-Georga Gadamera. Nigdzie jednak Pöltner nie przyznaje się do tych wpływów, przeciwnie – sposób jego wypowiedzi oraz akcentowanie cechy „nowości” wskazuje na ambicję utworzenia zupełnie autono-

micznej idei filozoficznej. Szanując więc takie podejście niemieckiego estetyka, przywołamy najważniejsze dla jego myśli kategorie.

Podstawową kategorią jest doświadczenie źródłowe. Jej prymat wynika z ustalenia centralnego dla Pöltnera problemu „nowej koncepcji estetyki filozoficznej” (s. 204). Istotnymi cechami tego doświadczenia są jego wielkość i intensywność. Jak pisze autor, „dopiero wielkie doświadczenia pozwalają nam pojąć nie tylko to, o co w pewnej rzeczy chodzi i jakie przypada jej znaczenie, lecz także, co może znaczyć doświadczenie” (tamże). Aby wyjaśnić nadawane doświadczeniu znaczenie, Pöltner odwołuje się do funkcjonujących w języku niemieckim pól semantycznych: „erfahren” – „proces, w którym coś tak nas angażuje i dotyka, że sami zostajemy przemienieni”, oraz „ursprünglich” – „źródło rozumienia, [...] to, z czego rozumienie merytorycznie się wywodzi, od czego zaczyna i przez co jest zdeterminowane”. Dla Pöltnera zatem źródłowe doświadczenie piękna jest „doświadczeniem źródłowego fenomenu piękna” (s. 205). Nadto, chodzi o fenomen całościowy, najbardziej pojemny (por. tamże), czyli taki, w którym ukazuje się „bycie danym” jako fakt tematyczny. „W źródłowym doświadczeniu piękna chodzi o bycie pięknym tego, co piękne” (s. 206) – pisze Pöltner, niechętnie przyjmując etykietę „ontologiczna” dla tej tezy.

Aby podjąć wyzwanie zbliżenia się do tego, co piękne, należy „metodą krytyczną”, hermeneutycznie otworzyć i uczynić doświadczenie fenomenu całościowego zrozumiałym (por. s. 206n). Pöltner w wyjaśnieniu źródłowego fenomenu piękna dystansuje się od metafizyki Platona, od kryteriów piękna czy nawet jego wyobrażeń (tu ujawnia się Pöltnera stanowisko przeciwne do poglądów Eco). Argumentuje to w ten sposób: „Kto jest innego zdania, ten przeocza fakt, że kryteria piękna same mu-

siałyby być piękne i że ich ustalenie zakłada doświadczenie piękna, ściślej mówiąc: że samo doświadczenie stanowi kryterium, a nie podlega kryteriom” (s. 209n.). Gdy pytamy o bycie pięknym, pytamy – według niemieckiego estetyka – o obecność piękna w rozumieniu czasownikowym (por. s. 210). W doświadczeniu piękna Pöltner wyróżnia następujące momenty: doświadczenie to przychodzi do nas („przydarzenie”), „rzecz odślania się sama z siebie”, udzielamy pozwolenia na określenie siebie przez przedmiot doświadczenia, doświadczenie indywidualne ma charakter obiektywny („Každy musi wprawdzie uzyskiwać swe własne doświadczenia, ale to, co z nich wynika, jest czymś, co może dotyczyć każdego z nas” – s. 213), konieczna jest poznawcza interpretacja, nie tylko doznawanie, ale całościowe doświadczenie („doświadczenie wymaga wykładni” – s. 214).

Jak napisano we wstępie, zamierzeniem Pöltnera było sformułowanie założeń estetyki filozoficznej wbrew estetycznej (w wąskim rozumieniu) interpretacji piękna i sztuki w kontekście filozofii podmiotu. Estetyka filozoficzna Pöltnera ma być dyscypliną filozoficzną, lecz nieodnoszącą się jedynie do władz poznawczych. W odniesieniu człowieka do świata równie ważne są dążenia duchowe (jako wola i miłość). Dopiero uwzględnienie obu wymiarów, spełniających się w „odpowiedzi”, czyli miłości, pozwala na całościowe i źródłowe doświadczenie piękna; piękna jako dobra (które samo w sobie ma sens i udziela z siebie – por. s. 217). Pobaumgartenowska estetyka umieszcza piękno w obszarze niższych władz poznawczych, podporządkowanych wyższej prawdzie (jako przedmiotowi wyższych władz), oraz podkreśla stan podmiotu („moment samopoczucia” – tamże). Estetyka ta nie zajmuje się więc pięknem „ze względu na nie samo”, lecz tym, w jaki sposób oddziałuje ono na podmiot doznający; ewentualnie podejmuje problem piękna sztuki,

który zawsze lokować będzie piękno po stronie pozoru, oderwanego więc od „sensu”, a zatem od „bycia dobrym” (s. 218). Pöltner chce natomiast „odzyskać szerokie pole problemu” (s. 219) w fundamencie doświadczenia i rozumienia. Uczynić to może jedynie w sytuacji odsunięcia na bok problemu prymatu piękna przyrody lub sztuki, a przyjęcia jako wyjściowej właśnie sytuacji źródłowego doświadczenia człowieka. W tej sytuacji natomiast piękno „nie jest fenomenem estetycznym” (s. 222).

Wychodząc od codziennego użycia słowa „piękne”, Pöltner pokazuje, że odnosi się ono do obszarów pozaestetycznych, na przykład moralnych¹⁶, oraz że są takie pola, w których „piękne” nie daje się „zastąpić innymi słowami” (tamże). Dla badacza fakty te ukazują całościowy charakter źródłowego doświadczenia piękna przez człowieka.

Pöltner podejmuje próbę ukonstytuowania doświadczenia piękna, analizuje więc jego istotne momenty. Jednym z nich jest blask piękna – kategoria znana ze średniowiecza, jednak poddana ważnej modyfikacji: blaskiem tym jest sposób obecności (jawienia się) tego piękna, a nie jest to sposób przypadłościowy, nie jest to też cecha wśród innych cech (gdyż cechy również mogą być piękne) „Piękny jest sam przedmiot doświadczenia – tak, jak jest, i że jest tak, jak jest” (s. 224) – pisze Pöltner. „Piękny wygląd nie jest przeciwstawiony istnieniu, lecz stanowi z nim jedno. W pięknym pozorze uwidatnia się autentyczna jedność bytu i jawienia się, to znaczy prawda istnienia” (s. 225). Autor książki zastrzega się przed interpretacjami subiektywistycz-

ny, jak i obiektywistycznymi, próbuje utworzyć formułę rozumienia syntetycznego: „Piękno oznacza doskonałą formę udostępnienia rzeczywistości [...]. Piękno jawi się wprawdzie samo, ale to jawienie się jest zdane na zgodę z naszej strony” (s. 225n.). Akt jawienia się piękna i równocześnie zgody człowieka na jego obecność autor określa jako „tożsamość energetyczną” (s. 227), wydarzenie. Określenia te, obok subiektywnego i obiektywnego charakteru, nadają dynamiczny i statyczny zarazem rys tożsamości pięknu.

Według Pöltnera doświadczenie piękna – źródłowe i całościowe – jest podstawowym momentem zachodzenia owego wydarzenia (ujawniania się piękna). Aby jednak dookreślić istotne momenty tego doświadczenia, estetyk posługuje się kategoriami zdumienia (różnego od podziwu i zdziwienia¹⁷) oraz skupienia (różnego od kontemplacji i koncentracji). Zdumienie jest współtwórczą reakcją na ujawniającą się (z ukrycia) obecność piękna (por. s. 232). Skupienie natomiast ujawnia centralną dla estetyki Pöltnera ideę piękna¹⁸, przywołam więc jego słowa: „W pięknie rzeczy pokazują, że same w sobie są czymś i nie sprowadzają się do tego, by służyć naszym interesom, być środkami do zaspokojenia naszych potrzeb. W pięknie prezentuje się coś w swoim własnym sensie, we właściwej sobie cennieści” (s. 233). A ponieważ jedyną adekwatną odpowiedzią na poznana

¹⁷ Pöltner przywołuje wprawdzie Arystotelesa, jednak nie w odniesieniu do kategorii zdziwienia, choć, jak się zdaje, byłby to najważniejszy moment.

¹⁸ Skupienie Pöltner rozumie odmiennie od Tatkarkiewicza, który również akcentuje ten proces w ludzkiej postawie wobec rzeczywistości, rozumie go jednak jako rodzaj koncentracji na przedmiocie: „by coś z nim zrobić” lub „po to tylko, by go zobaczyć i poznać” (W. Tatkarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, w: tenże, *O filozofii i sztuce*, PWN, Warszawa 1986, s. 167).

¹⁶ To, co Pöltner umieszcza w jednym worze znaczeniowym, Antoni B. Stępień rozróżnia, porządkując pola znaczeniowe wyrazu „piękno”. Za właściwe uważa – zgodnie z Ingardenowskimi założeniami – jedynie znaczenia estetyczne i artystyczne. Por. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, s. 25-27.

cenność może być miłość, to „źródłowym fenomenem piękna jest miłość” (tamże).

Uważny czytelnik, choć słabo lub wcale nie kierowany przez Pöltnera¹⁹, odnajdzie w prezentowanych przez niego poglądach wiele różnych źródeł i reminiscencji koncepcji estetycznych i ontologicznych. Autor omawianej książki utworzył jednak spójną propozycję (choć na razie w zarysie) nowej estetyki mającej swoje umocowanie przede wszystkim w pogłębionym ludzkim doświadczeniu i rozumieniu, estetyki mającej ambicję stać się podpowiedzią za-

gubionemu współczesnemu człowiekowi nie tylko, czym jest piękno, lecz – jak go doświadczać, aby żyć dobrze i pięknie.

Na koniec, wyrażając wdzięczność za udostępnienie polskiemu czytelnikowi tej cennej pracy, kieruję dwie uwagi do redaktorów: Brak konsekwencji w grafice fragmentów wyróżnionych – wyróżnianych czasem jako cytaty z pism omawianego filozofa (niekiedy cytaty te umieszczane są po prostu w tekście ciągłym, a niekiedy w przypisach), czasem jako fragment z opracowania myśli tego filozofa przez innego badacza – wprowadza w błąd odbiorcę. Utrudnieniem dla czytelnika są też niewyjaśnione (a nawet niewystępujące w „Wykazie wykorzystanej literatury”) skróty niektórych tytułów dzieł (na przykład KSA).

¹⁹ Przydatne byłoby, na przykład, zinterpretowanie wyników przeprowadzonych w pierwszej, historycznej części pracy w kontekście Pöltnera propozycji nowej estetyki.

Franciszek ADAMSKI

SOCJOLOGIA RODZINY PISANA „NA NOWO”

Po ponad ćwierćwieczu od ukazania się na polskim rynku wydawniczym dwóch podręczników socjologii rodziny¹ otrzymaliśmy zupełnie inne w swej treści, strukturze i teoretyczno-metodologicznym podłożu dzieło² opatrzone adnotacją „podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego”. Autorem książki jest młodszej generacji socjolog z toruńskiego środowiska akademickiego Tomasz Szlendak. Prezentuje on w swojej ponad pięćsetstronicowej publikacji zdecydowanie odmienne od dotychczasowego postrzeganie rodziny w strukturze społecznej współczesnego świata zachodniej cywilizacji.

Ze względu na rangę wydawnictwa i fakt, że książka rekomendowana jest jako podręcznik akademicki dla „studentów nauk społecznych i humanistycznych, ale również wszystkich zastanawiających się nad kierunkiem zmian życia rodzinnego” (nota na okładce), należy w recenzji spojrzeć na tę pracę pod kątem metodologicznej i merytorycznej

podstawy, na jakiej została oparta, i odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu autor wykorzystuje dotychczasową wiedzę w danym zakresie i na ile ją wzbogaca: weryfikując czy też falsyfikując, ukierunkowując czy poszerzając, bądź przybliżyć czytelnikom.

Uprzedzając odpowiedzi na te pytania, pozwolę sobie na wstępie zaznaczyć, że w moim przekonaniu dzieło Szlendaka – niezależnie od tego, jak zostało zakwalifikowane – nie jest podręcznikiem socjologii rodziny. Zawarte w nim nadzwyczaj bogate treści prezentują raczej tendencje deformacji rodziny we współczesnym świecie i usiłowania redefinicji małżeństwa i rodziny – w świetle wybranych publikacji familyologicznych z przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku dotyczących społeczeństw Zachodu. Od podręcznika, którego zadaniem jest – jak wiadomo – wyłożenie podstawowej, uporządkowanej i ugruntowanej naukowej wiedzy, wymaga się koherencji treści, naukowego języka i jednoznaczności oraz wyrazistości przekazu. Owa podręcznikowa wiedza uogólniać powinna dotychczasowe osiągnięcia badawcze w danej dziedzinie oraz obserwacje rzeczywistości będącej jej przedmiotem i uwzględniać zmiany w ludzkich wyobrażeniach o niej.

Wczytując się uważnie w dzieło Szlendaka, odnoszę wrażenie, że mamy tu do czynienia z nagromadzonym w jednej publikacji ogromem materiału o różnorodnym

¹ Z. T y s z k a, *Socjologia rodziny*, PWN, Warszawa 1974; F. A d a m s k i, *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, PWN, Warszawa 1982 (nowe, zmienione wydanie: t e n ż e, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Naukowe UJ, Kraków 2002).

² Tomasz S z l e n d a k, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, różnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, ss. 541.

charakterze (w większości empirycznym), z poglądami wielu dziesiątków (jeśli nie setek) współczesnych badaczy o różnych kwalifikacjach naukowych, zajmujących się zarówno problematyką małżeństwa i rodziny, jak i zjawiskami z jej pogranicza, i to w odniesieniu do różnorodnych środowisk państwowych, narodowych, religijnych i kulturowych. Sądzę, że w tym bogactwie materiału autor książki zatytułowanej *Socjologia rodziny* trochę się pogubił. Czytelnikowi trudno jest stwierdzić, kiedy Tomasz Szlendak referuje stanowisko któregoś z wielu przywoływanych autorów, a kiedy własne. Podjęte przez niego analizy bardzo często „rozpływają się” w gąszczu różnorodnego, cząstkowego i nieporównywalnego materiału z zakresu socjologii, psychologii, antropologii, seksuologii czy historii kultury, zróżnicowanego pod względem metodologicznym i poznawczym. Książka w tej postaci jest raczej tym, co w literaturze angielskojęzycznej określane bywa jako reader in family sociology. Sądzę, że nie spełnia ona kryteriów, jakie winien spełniać podręcznik socjologii rodziny – nie tylko z wyżej przywołanych względów.

Tomasz Szlendak pisze *Socjologię rodziny* „na nowo”. Nie uwzględnia wielowiekowego dorobku myślowego odnoszącego się do owej (kwestionowanej przez niektórych) podstawowej komórki społecznej, uogólnionego i utrwalonego w literaturze o zasięgu światowym. Prace uczonych uważanych za klasyków socjologii rodziny, piszących przed owym „wiekowym przełomem obyczajowym”, w zasadzie zostały pominięte, tak w prowadzonych przez autora analizach, jak i w liczącym ponad czterysta pozycji wykazie literatury. Nie znajduję w nim publikacji autorów, którzy budowali subdyscyplinę socjologii określoną mianem socjologii rodziny³. Nie znajduję też

³ Wymienię dla przykładu tylko kilka z nich: P. C h o m b a r t d e L a u w e, *Famille et habitation*, Centre national de la Re-

cherche scientifique, Paris 1959; W. J. G o o d e, *The Family*, Prentice Hall, New Jersey 1964; W. F. O g b u r n, M. F. N i m k o f f, *Technology and the Changing Family*, Houghton Mifflin, Boston 1955, *Marriage, Family and Society*, red. H. Rodman, Randon House, New York 1965; C. C. Z i m m e r m a n, *Family and Civilization*, Harper and Brothers, New York 1947; M. C. E l m e r, *The Sociology of the Family*, Gin&Co., Boston 1945; J. L a c r o i x, *Force et faiblesse de la famille*, Le Seuil, Paris 1949; A. M i c h e l, *Sociologie de la famille et du mariage*, PUF, Paris 1972; R. P r i g e n t, *Renouveau des idées sur la famille*, PUF, Paris 1954; *Ehe und Familie*, red. A. Scherer, R. Scherer, J. Dorneich, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1956; R. N. A n s h e n, *The Family: its Functions and Destiny*, Harper and Brothers, New York 1949; D. M. K l e i n, J. M. W h i t e, *Family Theories*, Sage Publications, London 1996; P. M é t a i s, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Imprimerie Nationale, Paris 1956; *Redécouverte de la famille à travers le monde*, Union Internationale des Organismes Familiaux, Paris 1958; *Handbook of Marriage and the Family*, red. H. T. Christensen, Rand McNally, Chicago 1964; M. G a l l i, *Educazione familiare e società*, La Scuola, Brescia 1965; *Familie – Soziologie familiärer Lebenswelten*, red. L. A. Vascovis, „Soziologische Revue”, Sonderheft 3, Oldenburg 1994; R. H i l l, *Contemporary Development in Family Theory*, „Journal of Marriage and Family” 28(1996) nr 1.

⁴ C. C z a p o w, *Rodzina a wychowanie*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1968; T. K u k o ł o w i c z, *Rodzina w procesie uspołecznienia dziecka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978; M. Z i e m s k a, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1975; S. K a w u l a, J. B r a g i e l, A. J a n k e, *Pedagogika rodziny*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1998; *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku*, red. A. W. Janke, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2004.

strukturalnym, funkcjonalnym, jak i aksjologicznym – od tego, który prezentuje w omawianej tu książce.

Na samym początku autor kieruje uwagę czytelnika ku biologiczno-ewolucjonistycznym uwarunkowaniom rodziny (poświęca im osiemdziesiąt stron tekstu), wyrażając przekonanie, że „to ewolucji zawdzięczamy te cechy ludzkiej psychiki, które mocno wpływają na kształt stosunków rodzinnych na całym świecie”, i że „to wyposażenie genetyczne decyduje o sposobach naszego postępowania w środowisku społecznym, a zwłaszcza w zachowaniach w rodzinie” (s. 19). Rola rozumu, woli, uczuć, norm moralnych i wychowania zostaje tu zupełnie zignorowana, co znajduje uzasadnienie w dalszym toku wywodu – autor zmierza do podważenia panującego dotychczas w socjologii sposobu postrzegania rodziny.

Szlendak nie zajmuje się w swojej pracy systematycznym wykładem poglądów na temat istoty rodziny, jej struktury, form życia, funkcji i zakresu ich realizacji w procesie przemian społeczno-kulturowych dokonujących się w ciągu wieków, aż do współczesności. Autor książki wychodzi w swym wywodzie z zupełnie innych założeń niż uznawani dotychczas socjologowie rodziny i zmierza do innego celu. Postanawia mianowicie rozprawić się z takim sposobem przedstawiania i definiowania rodziny, jaki prezentują przestarzałe w jego (i przywoływanych przez niego autorów) przekonaniu, niepotrzebnie zalegające półki biblioteczne podręczniki i opracowania. Przywołuje znany każdemu studentowi socjologii – jak pisze – teoremat Jona Bernardesa, sformułowany na podstawie koncepcji Williama Isaaca Thomasa, zgodnie z którym „musimy odrzucić w całości wypracowany w naukach społecznych koncept «rodziny» jako teoretycznie nieadekwatny i ideologicznie zaangażowany, a w następstwie tego odrzucenia badać jedynie to, co aktorzy życia społecznego sami uznają za

rodzinę i życie rodzinne” (s. 105). I dodaje: „Życie rodzinne ludzi jest dziś bowiem umieszczone poza definicjami wpisanymi do starych ksiąg” (tamże). Konsekwentnie zatem – dla Szlendaka – liczą się przede wszystkim „nowe księgi”.

Przyjęta jako podstawa pracy najnowsza literatura, jak zaznaczyłem wyżej, o niejednorodnym poziomie metodologicznej poprawności, a przeto i naukowej wartości, posłużyła autorowi do wyeksponowania jego zasadniczej tezy: dotychczasowa interpretacja fenomenu małżeństwa i rodziny odzwierciedla anachroniczne już ludzkie wyobrażenia o rodzinie jako podstawowej komórce społecznej, zbudowanej na naturalnym i zinstytucjonalizowanym związku małżeńskim kobiety i mężczyzny, w ramach którego dokonuje się proces ich psychicznej i seksualnej samorealizacji; związku, którego oczywistym zadaniem jest powoływanie do życia nowych istot ludzkich i zapewnienie im odpowiednich warunków dochodzenia do pełni człowieczeństwa. Tymczasem przywoływani przez Szlendaka autorzy wskazują, że na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku ujawniły się w świecie cywilizacji zachodniej nowe formy seksualnej i psychicznej samorealizacji kobiety i mężczyzny, a także nowe możliwości powoływania do życia istot ludzkich, niekoniecznie w związku heterogenicznym i sformalizowanym, przy jednoczesnym (na razie cząstkowym) dążeniu do zapewnienia społeczeństwu ciągłości biologicznej. Także niepodważalna dotychczas funkcja socjalizacyjna rodziny bywa obecnie kwestionowana. Współcześnie bowiem, gdy wpływ rodziców na dzieci jest ograniczony (na przykład z powodu braku czasu), socjalizacja przebiega w grupach koleżeńsko-zabawowych, a nie w rodzinie. Zgodnie z teorią socjalizacji grupowej i „zgodnie z prawami genetyki zachowania, rodzice nie mają na wychowanie swoich pociech żadnego niemal wpływu” (s. 32) – pisze Szlendak. Co więcej, przywołuje „odkry-

cia” Davida Rove z roku 1994 i Judith R. Harris z 1998, z których wynika, że rodzice są zbędni. „Zbędni, ponieważ to nie oni tak naprawdę wychowują dzieci. Dzieci wychowują się same” (tamże). Na to, kim dziecko stanie się w przyszłości, mają wpływ w głównej mierze dwa czynniki: „socjalizacja, która odbywa się w grupie rówieśniczej, oraz materiał genetyczny przekazany dziecku przez rodziców” (s. 32n.). Zachowanie rodziców nie zawsze potwierdza głoszone przez nich zasady. „Dlatego – zdaniem Szlendaka – wychowanie rodzicielskie jest mitem. Faktem jest natomiast kształtowanie cech behawioralnych jednostek w środowisku swoistym, którym jest grupa rówieśników” (s. 33). Rola rodziców sprowadza się do opieki nad dziećmi, czyli zadbania o to, by „pozostały przy życiu i dotrwały do okresu, w którym będą mogły mieć własne dzieci” (s. 35).

Nie mam wystarczających kompetencji, aby skutecznie polemizować z poglądami Harris i teorią socjalizacji grupowej przyjętą bezkrytycznie przez Szlendaka, ale zdrowy rozsądek i praktyka życiowa podpowiadają mi coś zupełnie innego: to mianowicie, że rodzina, i to rodzina złożona z ojca i matki, stanowi podstawowy czynnik prawidłowego wychowania dziecka – o tym zresztą traktują nie tylko „stare księgi”, ale i współczesna teoria wychowania, i żywo rozwijająca się obecnie pedagogika rodziny.

Na dalszych stronach książki autor podejmuje polemikę z podstawowym dla socjologii rodziny od dziesiątków lat dziełem Petera Murdocka⁵, w którym ten nestor socjologii i antropologii wyłożył tezę, że społeczeństwo zbudowane jest z rodzin. Co więcej, uważał on, że „rodzina to jeden z powszechników kulturowych, czyli [...] jedna z głównych instytucji społecznych, która

obecna jest pod każdą szerokością geograficzną” (s. 96). Szlendak stwierdza, że Murdock budował definicję rodziny „adekwatną do sytuacji zastanej”. A ponieważ „większość przedstawicieli kultury zachodniej żyła w takich rodzinach”, od niego „zaraziły się co najmniej dwa pokolenia socjologów”; jego definicją rodziny „z pewnością zaraził się [...] jeden z wielkich teoretyków socjologii – Talcott Parsons – który wraz ze swoim współpracownikiem Robertem F. Balesem (1998) stwierdził, że rodzina nuklearna jest wymogiem funkcjonalnym społeczeństwa industrialnego (czyli taką instytucją, która jest niezbędna, aby to społeczeństwo mogło przetrwać)” (s. 97).

Autor książki zarzuca tym socjologom, że „pewne typy rodziny określali zatem jako «normalne» [...] co automatycznie pociągało za sobą przyklepanie etykiety «nienormalnych» do wszystkich innych rodzajów współżycia rodzinnego” (tamże). W wywodzącą się z koncepcji Murdocka i jego kontynuatorów definicję rodziny – zdaniem Szlendaka – „w pewnym sensie podskórnie i niewykrywalnie na pierwszy rzut oka, wplecione są silne motywy ideologiczne i religijne” (s. 102), dlatego z góry wykluczone z niej zostają pary homoseksualne i związki niesformalizowane. Winę za to ponosi „chrześcijańskie dziedzictwo Zachodu” (s. 96). Autor sugeruje zatem, że skoro współczesny Zachód odcina się od swego chrześcijańskiego dziedzictwa, to konsekwentnie należy dokonać redefinicji rodziny i małżeństwa, aby również w tej sferze uwolnić się od owego dziedzictwa. Stwierdza – przywołując Jeffreya Alexandra tak zwaną nową teorię działania – że ludzie „kreują nowe aranżacje bycia rodzinnego, ponieważ pragną żyć lepiej, chcą podnieść jakość swego życia” (s. 110). Jeśli zatem jednostkom nie odpowiadają aktualne związki czy obecne grupy pierwotne, to mają prawo dokonać ich rekonstrukcji.

Wydaje się, że Tomasz Szlendak ignoruje fakt, że we współczesnej cywilizacji

⁵ G.P. Murdock, *Social Structure*, Macmillan, New York 1949.

zachodniej – pomimo nasilania się tendencji samorealizowania się jednostek poza sformalizowanym związkiem małżeńskim, rosnącego wskaźnika rozpadu małżeństw, samorealizacji życiowej „w pojedynkę”, a nawet w związkach jednopłciowych – zdecydowana większość ludzi zawiera jednak związki małżeńskie (czynią to również osoby, których wcześniejsze związki zakończyły się rozwodem) i wychowuje dzieci w rodzinie. Czy ze względu na występujące obecnie tendencje tworzenia form życia niemieszczących się w ramach dotychczasowej definicji rodziny należy dokonywać jej redefinicji? I czy ta nowa definicja nie będzie miała ideologicznego podłoża? Na jakiej filozofii człowieka i teorii moralności zostanie osadzona? W jakim stopniu przysłuży się funkcjonowaniu społeczeństwa i jakie ono będzie? Myślę, że socjologowi nie powinny być obce tego typu pytania: ma on opisywać społeczną rzeczywistość, starając się zarazem z tego opisu wyciągać wnioski odnośnie do przyszłego kształtu tej rzeczywistości.

Nauczytel akademicki, decydując się na wykorzystanie podręcznika w celach dydaktycznych, powinien natomiast zastanowić się nad tym, jakie treści o charakterze teoretycznym i praktycznym autor książki kieruje do studentów, jaką na ich podstawie ukształtują sobie wizję małżeństwa i rodziny, jak ją będą konfrontować z rzeczywistością własnej rodziny pochodzenia i czy lektura książki utwierdzi ich w przekonaniu o społecznej doniosłości rodziny – w tym zwłaszcza jej roli w przysparzaniu społeczeństwu odpowiednio wychowanych nowych członków. W przypadku pracy Szlendaka trudno byłoby udzielić na to ostatnie pytanie odpowiedzi twierdzącej. Autor w napisanym tłustym drukiem zdaniu stwierdza, że małżeństwo stanowi „pewien system wymiany zasobów, a rozwód następuje wtedy, kiedy przynajmniej jedna ze stron ma poczucie niesprawiedliwości w ramach tej wymiany” (s. 285). Interpre-

tacja zjawiska rozwodów, przemocy w rodzinie czy decyzji prokreacyjnych małżonków w świetle teorii wymiany – gdzie zupełnie pomija się tak istotne motywy, jak uczucie, normy moralne, poczucie odpowiedzialności za drugą osobę i odniesienie do drugiej osoby (dziecka) w kategoriach wartości – wydaje się niewystarczająca.

Poważne wątpliwości budzą też formułowane w książce diagnozy, na przykład takie: „Rodziny to w zasadzie układanki, którymi bawią się jednostki” (s. 400); „Rodzina jest dziś postmoralistyczna” (404); „Podobnie jak ideologia wolnego rynku zapanowała w gospodarce kapitalistycznej, tak w doborze płciowym zapanowała ideologia wolnego rynku emocji” (s. 346). Zapewne nie „podbuduje” studentów wyrażona w podręczniku opinia Szlendaka o konferencjach naukowych: „Zjazdy uczonych pasjonujące bywają jedynie dla samych uczonych. Zwykle na konferencjach skupiających akademików najciekawsze wydarzenia mają miejsce w kuluarach i na bankietach, ponieważ w trakcie sesji i sympozjów nikomu zazwyczaj nie udaje się powiedzieć niczego interesującego, odkrywczego czy choćby kontrowersyjnego. Całe szczęście zdarzają się od tej smutnej zasady wyjątki” (s. 363). Niezbyt stosowne jest też szpikowanie naukowego tekstu takimi pojęciami, jak: „gniazdownik” (s. 180), „rynek seksualny” (s. 155), „jedyne «dostarczyciel bekonu»” (s. 356), czy „typ kobiecego singla” (s. 420).

Odnoszę wrażenie, że autor *Socjologii rodziny* podchodzi do problematyki małżeństwo-rodzinnej bez głębszego własnego przygotowania, również badawczego, a także bez należnego szacunku i pokory wobec przedmiotu swego wykładu. Nie docenia dotychczasowego wkładu w socjologię rodziny uznanych autorytetów naukowych, dość bezkrytycznie natomiast przyjmuje autorów okresu postmodernizmu. Ich teksty stanowią zasadnicze podłoże jego po-

strzegania rodziny i redefiniowania niemal wszystkiego, co dotychczas na jej temat powiedziano. Sądzę, że wbrew temu, co pisze Tomasz Szlendak, rodzina – właśnie

w jej odrzucanym kształcie – jest „racją stanu” każdego, także polskiego społeczeństwa i że przyszłość cywilizacji Zachodu zależy od tego, jakie będą rodziny.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Jan Jaworski, *Podstawy patriotyzmu Jana Pawła II*, Norbertinum, Lublin 2012, ss. 139.

Nakładem lubelskiej oficyny Norbertinum ukazała się rozprawa Jana Jaworskiego poświęcona zagadnieniu patriotyzmu w nauczaniu Jana Pawła II, a także przybliżająca patriotyczny ethos Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Autor urodził się w roku 1939 na ziemi tarnowskiej, większość swojego dorosłego życia spędził na emigracji (od roku 1969 mieszka w Chicago). Od lat jest znanym działaczem Polonii amerykańskiej, zaangażowanym w życie Kościoła katolickiego. O tej postawie autora zaświadczył kard. Stanisław Dziwisz w krótkim słowie wstępnym do anonsowanej tu książki. Owocem tej aktywności Jana Jaworskiego była wcześniejsza jego książka *Jan Paweł II wśród Polonii Amerykańskiej* (RW KUL, Lublin 1991).

Nowa książka jest rozprawą doktorską, obronioną przez Jana Jaworskiego na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie w Londynie w roku 2011. W części wprowadzającej autor przedstawił cele rozprawy: odkryć, „jakie składniki duchowej formacji Jana Pawła II zdecydowały o tym, że – w niczym nie zaniedbując misji powszechnej – silnie podkreśla, że jest Polakiem” (s. 11); „odszukać właściwy kontekst idei, postaw, przekonań i wydarzeń, które uformowały osobowość Ojca Świętego” (s. 12). Następnie omówił niektóre ustalenia teoretyczne odnoszące się do pojęć patriotyzmu i nacjonalizmu. Przywołał znaną rozprawę Innocentego M. Bocheńskiego OP *O patriotyzmie* oraz Stanisława Ossowskiego zbiór rozpraw *O ojczyźnie i narodzie*. Cytując Bocheńskiego, autor podkreślił, iż w imię patriotyzmu nie wolno nakazywać łamania „zasad sprawiedliwości uniwersalnej, należnej każdemu człowiekowi” (s. 29), i że wiele wartości ważnych dla polskiej tożsamości przyswoiliśmy z kultur innych narodów (por. 28n.). Z dorobku Ossowskiego pochodzi odróżnienie prywatnej ojczyzny – patriotyzm polega tu „na osobistym stosunku człowieka do środowiska, w którym spędził życie” (s. 29) – od ojczyzny ideologicznej, w ramach której patriotyzm opiera się „na przekonaniu jednostki o jej uczestnictwie w pewnej zbiorowości [...] Moja ojczyzna w tym ideologicznym znaczeniu – to ziemia mego narodu” (s. 30). Kościół głosi przesłanie uniwersalne, skierowane do każdego człowie-

ka, stosując przy tym zasadę inkulturacji, dialogu z kulturami, poprzez które wyrażają się poszczególne narody (por. s. 32-35). Zasada ta wiąże patriotyzm i wartości narodowe z antropologią chrześcijańską, co znalazło wyraz w nauce Jana Pawła II (por. s. 35-37).

Tytuł zasadniczej części rozprawy (s. 39-112) został zapożyczony z poematu Karola Wojtyły *Mysłąc Ojczyzna...*. Część ta składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy poświęcony został tradycji Drugiej Rzeczypospolitej. Dla Wojtyły były to lata dzieciństwa i młodości, lata edukacji szkolnej. Patriotyczna formacja wyniesiona z tamtego okresu dochodziła do głosu w papieskich przemówieniach i homiliach, nawiązujących do wydarzeń historycznych kształtujących polską i chrześcijańską tożsamość. Papież miał świadomość długu zaciągniętego wobec pokoleń przeszłości. Dał temu wyraz na przykład w odniesieniu do uczestników Bitwy Warszawskiej 1920 roku (por. s. 42n.), ale – na co Jaworski przedstawia wiele przykładów – w jego tekstach znajdziemy odwołania do przeszłości dawniejszej, aż po chrzest Polski w 966 roku.

Patriotyzm, wartości narodowe były przez Papieża konsekwentnie kojarzone z wartościami europejskimi i ogólnoludzkimi. Na taką perspektywę miało wpływ doświadczenie okupacji oraz komunizmu w życiu Karola Wojtyły, o czym traktuje rozdział drugi. Obrony Ojczyzny jako „największego skarbu naszych dusz i serc” (s. 71) nie można było odłączyć od walki o kulturowy kontakt z dziedzictwem Europy. Autor przywołał rozmowę Jana Pawła II z włoskim dziennikarzem Jasiem Gawrońskim, w której Papież wyraził przekonanie, że narody Europy Wschodniej swą dojrzałą tożsamość zdobywały „w procesie samoobrony i walki przeciw marksistowskiemu totalizmowi”, odkrywając przy tym inny, pogłębiony „wymiar człowieczeństwa” (s. 79), co jest doświadczeniem cennym dla całej Europy i ma walor ogólnoludzki. Myśli te zostały rozwinięte w rozdziale o polskim dziedzictwie kulturowym. Wojtyła z niego czerpał i miał w nim swój udział. Czerpał na przykład jako student, najpierw polonistyki, a potem teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Papież miał świadomość, jakiego dziedzictwa intelektualnego i kulturowego jest spadkobiercą. Jaworski przytacza jego słowa, wypowiedziane w Krakowie 8 czerwca 1997 roku: „Ja osobiście po latach widzę coraz lepiej, jak wiele uniwersytetowi zawdzięczam: zamiłowanie do prawdy, wskazanie dróg jej poszukiwania. Wielką rolę odgrywali w moim życiu wielcy profesorowie, których miałem szczęście poznać” (s. 84). Tu nastąpiła długa lista nazwisk profesorów, bez których trudno sobie wyobrazić współczesną polską humanistykę, a którzy mieli wpływ na intelektualną formację Karola Wojtyły. Przykładem udziału Wojtyły w tworzeniu polskiego dziedzictwa kulturowego było jego zaangażowanie w prace Teatru Rapsodycznego. Jaworski – przywołując między innymi wspomnienia Danuty Michałowskiej – stara się czytelnikowi uświadomić, że konspiracyjne przedstawienia Rapsodyków były formą obywatelskiej walki z okupantem (prowadzonej z narażeniem życia), a zarazem próbą wykazania prymatu kultury wobec przemocy. Jako ilustracja niech posłuży relacja uczestnika konspiracyjnego przedstawienia *Pana Tadeusza*, kiedy to Wojtyła recytował spowiedź Jacka Soplicy: „Naraz w ciszy, jaka panowała, odezwał się głośnik niemieckiego radia, zainstalowany naprzeciw kamienicy, w której odbywało się przedstawienie. «Główna kwatera naczelnego wodza podaje do wiadomości...» I padały słowa o zwycięstwach, jakie

odnosił oręż niemiecki nad Europą. Recytator nie przerwał, nie zmienił tonu. Mówił cicho, spokojnie, jakby nie podjął krzykliwej walki. Kiedy szczekaczka kończyła pochwałę niemieckich zbrodni, Mickiewicz głosił pojednanie Soplicy z Klucznikiem. Wtedy właśnie stanęła wojna w cesarskim gabinecie. Spojrzałem po twarzach zebranych gości. Ta sama myśl ożywiła nasze oczy. Czuliśmy się wszyscy synami narodu, który, choć niejednokrotnie oszukany na przestrzeni wieków, nie ulegnie przemocy. Chwila była naprawdę osobliwa..." (s. 88).

Dopełnieniem głównej części książki Jaworskiego jest rozdział poświęcony polskiej emigracji. Autor przywołał słowa Papieża skierowane 30 maja 1982 roku w Londynie, w obecności prezydenta Edwarda Raczyńskiego, do polskich emigrantów: „Nie można o was myśleć, wychodząc od pojęcia «emigracja», trzeba myśleć, wychodząc od rzeczywistości «ojczyzna»” (s. 102). Powołując się na opinię dziennikarza emigracyjnego Jana Gruszyńskiego, autor wskazał na kilka istotnych cech spotkań Jana Pawła II z Polakami na obczyźnie:

1. należały one do najważniejszych wydarzeń w dziejach polskiej emigracji;
2. uczestniczyli w nich przedstawiciele emigracji narodów pobratymczych;
3. korzystając z tego, Papież „budował mosty” między Polakami i przedstawicielami tych narodów;
4. przed rokiem 1989 często mówił o prawie narodu do życia w wolności (por. s. 105n.).

W części zamykającej książkę Jan Jaworski dokonał pewnych konkluzji. Patriotyzm Jana Pawła II określił jako rzetelny patriotyzm „złotego środka”, któremu obcy jest zarówno kosmopolityzm, jak i nacjonalizm (por. 115). Stąd w wypowiedziach i postawie Jana Pawła II można dostrzec zniesienie opozycji między patriotyzmem polskim a patriotyzmem europejskim. Jako ciekawą ilustrację postawy Papieża autor przytoczył jego słowa odnoszące się do twórczości Cypriana Norwida: „Cyprian Norwid pozostawił dzieło, z którego emanuje światło pozwalające wejść głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem, chrześcijaninem, Europejczykiem i Polakiem” (s. 118). Słowa te opatrzył komentarzem: „Charakterystyczna gradacja! Papież uważa, że każdy z nas winien być przede wszystkim człowiekiem, potem chrześcijaninem, następnie Europejczykiem i wreszcie Polakiem!” (tamże).

Gdybym miał z książki Jana Jaworskiego wybrać słowa, które najcelniej oddają papieską myśl o narodzie i patriotyzmie, wybrałbym te: „Każdy naród domaga się od nas szacunku, bo jest wspólnotą osób. Oto podstawowy, personalistyczny rys, wyróżniający patriotyzm Papieża” (s. 99).

C.R.

Kard. Karol Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, wybór i oprac. ks. Andrzej Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Rzym 2012, ss. 468.

Opracowany przez ks. Andrzeja Dobrzyńskiego tom *Kościół w tajemnicy odkupienia* jest zbiorem teologiczno-duszpasterskich tekstów Karola Wojtyły dotyczących nauczania Soboru, pochodzących z lat 1965-1977. Obejmuje

on referaty wygłaszane na sympozjach i spotkaniach duszpasterskich, a także opracowania przygotowane w związku z pracami Komisji Episkopatu Polski. Większość tekstów to artykuły naukowe, zawierające analizy dokumentów soborowych, niektóre z nich jednak mają charakter pastoralny i dotyczą praktycznych aspektów realizacji nauczania *Vaticanum Secundum*. Jedenaście spośród tekstów zebranych w tomie to opublikowane po raz pierwszy materiały pochodzące z Akt Kardynała Karola Wojtyły–Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie i z zasobów Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie. Pozostałe dwadzieścia trzy, publikowane już wcześniej w czasopiśmie i książkach, przejrano i opracowano w oparciu o zachowane maszynopisy.

Zbiór podzielony został na cztery części. W pierwszej, zatytułowanej „Poznać Sobór”, zamieszczono teksty dotyczące przebiegu prac Soboru, roli teologów i biskupów (również polskich), a także – w ogólnym ujęciu – soborowej doktryny. Część druga, „Kościół w Chrystusie”, obejmuje wypowiedzi na temat idei ludu Bożego, apostołstwa świeckich oraz misji biskupów i kapłanów, nawiązujące do konstytucji *Lumen gentium* i takich dokumentów, jak dekrety *Optatam totius*, *Presbyterorum ordinis* czy *Apostolicam actuositatem*. W kolejnej części, opatrzonej tytułem „Kościół w świecie” znajdują się artykuły związane z zagadnieniami podejmowanymi w konstytucji *Gaudium et spes* i w deklaracji *Dignitatis humanae*, w szczególności odnoszące się do kwestii relacji Kościoła i świata, wolności religijnej i soborowej antropologii. Czwarta część, „Realizacja *Vaticanum II*”, zawiera teksty na temat realizacji nauczania soborowego w Kościele polskim. Dodatkowo opublikowano dwa niedrukowane wcześniej materiały: jeden dotyczy urzeczywistniania zaleceń Soboru przez Papieską Radę do spraw Świeckich, drugi zaś psychologii pastoralnej w wypowiedziach *Vaticanum Secundum*.

Krótką syntezę treści zawartych w zbiorze tekstów przedstawia książka Dobrzyński we wprowadzeniu zatytułowanym *Recepcja Vaticanum II według kard. Karola Wojtyły*, w którym wspomina także o realizacji wskazań Soboru podczas pontyfikatu Jana Pawła II i o znaczeniu myśli soborowej dla współczesnego Kościoła.

Ks. Adam Kubiś we wstępie do książki przywołuje słowa kardynała Wojtyły o doniosłości nauczania Soboru jako mowy Ducha Świętego skierowanej do Kościoła dla wzbogacenia treści wiary, które w wymiarze przedmiotowym oznacza nowy etap w dążeniu Kościoła do prawdy, a w wymiarze podmiotowym – wzbogacenie całej egzystencji człowieka wierzącego. Autor „Słowa wstępnego” podkreśla, że zdaniem kardynała Wojtyły równie ważny jest duch Soboru, jak i jego litera, czyli treść soborowych dokumentów. Przyznaje też wysoką rangę zawartym w tomie wypowiedziom przyszłego papieża Jana Pawła II, które wprawdzie nie należą do Magisterium, ale mają trwałą wartość dla dalszego rozwoju wiary. Rekomendowana książka niewątpliwie pogłębia rozumienie Soboru, a także dopełnia wiedzę o teologicznych poglądach Karola Wojtyły.

Hildegarda z Bingen, *Scivias*, tłum. i oprac. Justyna Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011, t. 1, ss. 562, t. 2, ss. 489.

10 maja 2012 roku Benedykt XVI rozszerzył kult liturgiczny Hildegardy z Bingen na cały Kościół, dokonując kanonizacji równoważnej (rozpoczęty w roku 1227 proces kanonizacyjny nie został bowiem ukończony). 7 października ogłosił świętą doktorem Kościoła. Papież docenił jej wkład w rozwój Kościoła w średniowieczu, jej inteligencję i autorytet duchowy.

Już w roku 1640 ukazał się w Krakowie żywot św. Hildegardy z łacińskiego na język polski przez ks. Wojciecha Dziedzica przełożony, teologiczno-filozoficzne poglądy dwunastowiecznej mistyczki znane były jednak dotąd polskojęzycznemu czytelnikowi jedynie z opracowań. Dopiero niedawno Wydawnictwo Benedyktynów opublikowało w serii „Źródła Monastyczne” pełne tłumaczenie pierwszego z trzech najważniejszych jej dzieł, nazywanych „trylogią wizyjną”. Hildegarda doznawała wizji od dzieciństwa, dopiero jednak w czterdziestym drugim roku życia, posłuszna poleceniu przekazanemu jej przez „głos z nieba” (t. 1, s. 106), postanowiła podzielić się swoimi doświadczeniami mistycznymi i ujawnić objawioną jej w widzeniach wiedzę. *Scivias* spisywała w latach 1141-1147, korzystając z pomocy sekretarza, mnicha Wolmara. Tytuł dzieła stanowi połączenie dwóch słów wyrażenia „sci vias Domini” i – zdaniem tłumaczki – winien być oddawany jako „poznaj drogi [Pana]”. Składa się ono z trzech ksiąg zawierających opisy dwudziestu sześciu wizji wraz z przedstawiającymi je miniaturami (iluminacje wykonano pod kierunkiem autorki), komentarzami i rozważaniami odwołującymi się do fragmentów Pisma Świętego, a niekiedy także do dzieł innych autorów. Księga pierwsza mówi o Stwórcy świata i jego dziele, o upadku aniołów i pierwszych ludzi, o relacjach między człowiekiem a światem, między duszą a ciałem. Księga ta zawiera też angelologię i nauczanie o małżeństwie. Księga druga dotyczy odkupienia i Odkupiciela; odnajdujemy w niej elementy nauki o Kościele, sakramentach, Trójcy Świętej i Eucharystii. Księgę tę kończy niezwykle plastyczny obraz szatana, poprzedzający przedstawione w trzeciej księdze wizje historii zbawienia, dni ostatecznych, powtórnego przyjścia Jezusa, Sądu Ostatecznego i niebiańskiej harmonii, która nastanie, gdy wszystkie elementy zajaśnieją pełnym blaskiem, a ciała niebieskie przestaną się poruszać i nie da się odróżnić dnia od nocy. Ostatnia wizja – objawienie niebiańskiej symfonii, niejako wieńczy wszystkie poprzednie. Ujęta została w innej formie: zawiera hymn do Maryi i pieśni o aniołach, prorokach, apostołach, męczennikach, wyznawcach i dziewicach, lamentacje potępionych oraz swoistą psychomachię (ów dialog cnót wspierających duszę w zmaganiach z szatanem rozwinęła Hildegarda w formie oratoryjnej w misterium *Ordo virtutum*).

Doświadczenia mniszki z Disibodenbergu różniły się od objawień innych średniowiecznych mistyczek. Nie przeżywała „nocy zmysłów”, nie doznawała też bezpośredniego kontaktu z Bogiem, który w widzeniach odślaniał przed nią tajemnice nieba. *Scivias*, dzieło docenione przez papieża Eugeniusz III i uznane za zgodne z nauczaniem Kościoła, stanowi niejako summę teologiczną, autorka podejmuje w nim wiele szeroko dyskutowanych w średniowieczu problemów z zakresu chrześcijańskiej doktryny. Nie znalazło ono jednak oddźwięku

w pismach współczesnych Hildegardzie ani późniejszych myślicieli, chociaż ze względu na rozległość zainteresowań i głębię przemyśleń porównywana jest dziś do Awicenny.

Stanowiące podstawę polskiego przekładu krytyczne wydanie *Scivias* oparte zostało na sporządzonym przez benedyktynki falksymile dwunastowiecznego rękopisu pochodzącego z klasztoru założonego przez Hildegardę. Justyna Łukaszewska-Haberkowa opatrzyła tynieckie wydanie dzieła obszernym wstępem i bibliografią, przygotowała też streszczenia poszczególnych wizji.

Rekomendowana tu publikacja zapełnia znaczącą białą plamę na naszej mapie średniowiecznego piśmiennictwa, koryguje też zafalszowany nieco obraz świętej, która dotąd wchodziła na polski rynek wydawniczy niejako kuchennymi drzwiami.

M.Ch.

Ks. Maciej HUŁAS

W POSZUKIWANIU CZŁOWIEKA W CZŁOWIEKU CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE NADZIEI

IV Kongres Kultury Chrześcijańskiej
KUL, Lublin, 27-30 IX 2012

W dniach 27-30 września 2012 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbył się IV Kongres Kultury Chrześcijańskiej pod hasłem: „W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei”. Kongresy, których ideą jest zbliżenie dwóch obszarów kognitywnych – wiary i racjonalności – stanowią, jak zaznaczył Wielki Kanclerz KUL abp Stanisław Budzik, jedną z najcenniejszych inicjatyw abp. Józefa Życińskiego.

DZIEŃ PIERWSZY

Wprowadzeniem do kongresu była uroczystość nadania przez Senat KUL doktoratu honoris causa kard. Gianfranco Ravasiemu w godzinach popołudniowych pierwszego dnia oraz wieczorny spektakl teatralny *Bruzda* Sceny Plastycznej KUL w inscenizacji Leszka Mądzika w kościele akademickim. Oficjalnego otwarcia następnego dnia w godzinach porannych dokonał rektor KUL ks. prof. Antoni Dębiński w obecności prezydenta Miasta Lublina, Marszałka Województwa Lubelskiego, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce oraz władz uczelni i zaproszonych gości.

W wykładzie „Wcielenie i nowoczesność. Analiza kontrapunktu” kardynał

Ravasi wskazał na problemy relacji czasu i nieskończoności oraz relacji krytycznej racjonalności i wiary. Podkreślił, że w judeochrześcijańskiej historii zbawienia i w myśli zachodniej rzeczywistości te zbiegają się i rozchodzą. Różnicuje je bowiem odmiennosć typów poznawczych, gdyż jeden opiera się na poznaniu zmysłowym i krytycznej racjonalności, drugi na poznaniu intuicyjnym. Prelegent przedstawił Wcielenie jako skrzyżowanie dróg historii ludzkiej oraz jako historyczny moment na nowo definiujący przeszłość i antycypujący przyszłość. Upływ czasu w zestawieniu z transcendencją ukazał jako chronologiczny ciąg pojawiających się i zanikających epok i okresów cywilizacyjnych, które przechowują w sobie i kontynuują transcendencję. Czas w odniesieniu do terażniejszości staje się wartością trwałą i nieprzechodnią, gdyż terażniejszość konstruuje przyszłość. Kardynał zwrócił uwagę na relatywność nowoczesności. Odwołując się do dwóch symboli: niezniszczalnego słowa odzwierciedlającego wieczność i ciała symbolizującego przemijalność, wskazał na chrześcijaństwo – locus wcielenia słowa – jako rzeczywistość łączącą wieczność z przemijalnością, świat żywych ze światem umarłych. W owej nowej temporalności i nowej demografii upatrywał alternatywę wobec

immanencji laicko-sekularystycznej, która dąży do usunięcia transcendencji i stałości z historii. Inną soczewką ogniskującą odmienne epoki i konteksty kulturowe jest – zdaniem prelegenta – Biblia, stanowiąca eklektyczne połączenie kilku źródeł cywilizacyjnych.

DZIEŃ DRUGI

Nuncjusz Apostolski w Polsce abp Celestino Migliore w otwierającym przedpołudniową sesję wykładzie „Wkład bł. Jana Pawła II w rozumienie misji Kościoła w polityce europejskiej i światowej” ukazał komplementarną naturę religii i polityki jako dwóch obszarów organicznych, dynamicznych i funkcjonalnych. Przypominał, że religia i polityka nie funkcjonują jako mechanicznie zdeterminowane aglomeraty, lecz są obszarami realizacji konkretnych decyzji i potrzeb, przy czym religia kreuje warunki zaspokajania potrzeb metafizycznych, a polityka jest pragmatycznym obszarem określania priorytetów i ich realizacji. Obie te dziedziny służą dobru wspólnemu. Prelegent dostrzegł w religii potencjał motywacji kształtowania nowego porządku globalnego; wskazał dwie zasady społeczne: pomocniczość i solidarność, jako organizacyjne podstawy kooperacji międzynarodowej. Realizacja zasady pomocniczości w wymiarze międzynarodowym przynagła do udzielenia wsparcia obszarom wykluczonym z głównego nurtu rozwojowego przy jednoczesnym poszanowaniu lokalnej kompetencji i inicjatywy. Zasada solidarności natomiast uzmysławia znaczenie wspólnoty losu i współodpowiedzialności. Religia, uznając najbardziej fundamentalną zasadę moralności: czyni drugiemu to, co chciałbyś, by tobie uczyniono – podkreślał Arcybiskup – w bezprecedensowy sposób może służyć budowie pokoju, a ponieważ odwołuje się do innej racjonalności niż do-

minacja, jest w stanie formułować i wskazywać skuteczne drogi rozwiązywania trudnych problemów niesprawiedliwości społecznej; zwłaszcza gdy jej przesłanie wyrażane jest za pomocą tak skutecznych narzędzi, jak wymowne gesty i świadectwo życia bł. Jana Pawła II.

Prof. Rocco Buttiglione w wykładzie „Błogosławiony Jan Paweł II i Kościół katolicki w debacie na temat praw człowieka” wyszedł od krytyki trzech wniosków z analizy Feuerbachowskiego rozumienia relacji Boga i człowieka: sposób myślenia człowieka o Bogu jest ściśle powiązany z jego sposobem myślenia o samym sobie. Tezę Feuerbacha Buttiglione przedstawiał jako negatywny punkt odniesienia dla myśli Wojtyły, której fundamentem jest harmonia między Bogiem a człowiekiem. Źródłem prawdy o człowieku jako bycie jest Bóg – podkreślał Buttiglione – a przyjęcie treści Objawienia nie jest kwestią doktryny, lecz energii życia (łaski), która pozwala realizować tę treść praktycznie. Antropocentryzm antropologii Wojtyły różni się od antropocentryzmu kartezjańskiego uznającego pierwszeństwo osamotnionego autokreatywnego podmiotu, gdyż podstawą koncepcji Wojtyły jest „człowiek wspólnotowy”, człowiek, który realizuje siebie w relacji z innymi, przyjmując odpowiedzialność za innych. Podstawą antropocentryzmu Wojtyły są zatem relacyjność i wspólnotowość jako drogi rozwoju osobowego: intelektualnego, emocjonalnego, moralnego. Odnosząc się do teorii praw człowieka, Buttiglione stwierdził, że aby istniało prawo, musi istnieć wspólnota, której życie ono reguluje. Inherentna jedność prawa i społeczności wyodrębnia w holistycznej stoickiej koncepcji prawa naturalnego, odnoszącego się do istot żywych, prawo moralne obejmujące ludzi. Buttiglione zwrócił też uwagę na wynaturzenie zasady tolerancji we współczesnej debacie publicznej i na dostosowanie do niej formuł prawnych polegające na tym,

że emocjonalne pragnienie jednej grupy odbiera możliwość korzystania z wolności grupie o innych poglądach.

Sesję przedpołudniową zakończyło otwarcie wystawy „Dekalog w obrazach” oraz Msza Święta w intencji zmarłego arcybiskupa Życińskiego i zmarłych pracowników KUL, której w kościele akademickim przewodniczył kardynał Ravasi.

Pierwszy panel, zatytułowany „*Fides et ratio*. Nadzieje i trudności dialogu pomiędzy wiarą i nauką”, poprowadził ks. prof. Andrzej Szostek. Uczestnicy: ks. prof. Michał Heller, prof. Piotr Gutowski i prof. Edmund Wnuk-Lipiński, dyskutowali nad współczesnymi problemami relacji wiara–rozum.

Ks. prof. Michał Heller wskazał na nową konstelację problematyki dialogu, którą tworzą: dyscyplinarna autonomia badań nad relacją rozumu i wiary we współczesnej agendzie naukowej, małe grupy profesjonalistów badających współzależność obydwu tych obszarów oraz nauki historyczne i neurokognitywne. Odnosząc się do przyszłości rozwoju dialogu, ksiądz Heller wskazał na potrzebę inwestowania w profesjonalizm środowisk badających relacje wiary i rozumu. Podkreślił znaczenie odpowiedniej formy narratywnej w przekazie wyników dialogu – wolnej od apriorycznej apologetyki i ateistycznych uprzedzeń, oraz właściwego upowszechniania profesjonalnej wiedzy na temat dialogu wiary i racjonalności.

Nieobecny prof. Michał Kleiber w przesłanym na kongres wystąpieniu zwrócił uwagę na źródła napięć pomiędzy nauką a wiarą: zmianę paradygmatu nauki w nowożytności oraz dalszy proces specyfikacji nauki w pozytywizmie. Jak zauważył, wiele problemów wiary i nauki powstaje wskutek nieuprawnionego przekraczania kompetencji zarówno przez uczonych-empiryków, jak i uczonych rozwijających wiedzę teoretyczną. Zasadę dialogu – według profesora Kleibera – winny stanowić autentyczna i wolna od uprzedzeń wola poszukiwania prawdy

w naukach empirycznych oraz w dziedzinie wiary, a także opisywanie wyników badań przy użyciu stosowanego systemu kodów semantycznych.

Prof. Piotr Gutowski wskazał na dwa metodologiczne źródła zaangażowania abp. Józefa Życińskiego w dialog między nauką a wiarą: naturalizm metodologiczny, który pozwalał sformułować tezę o niesprzeczności centralnych definicji chrześcijaństwa i nauk przyrodniczych oraz panenteizm opowiadający się za harmonią między nauką a teizmem chrześcijańskim. Taki punkt wyjścia pozwolił – zdaniem panelisty – z jednej strony bronić autonomii wiary i nauki jako dwóch odrębnych funkcjonalnych systemów kulturowych, z drugiej strony zaś postrzegać je jako komplementarne elementy „Boskiego koncertu”. Profesor Gutowski ukazał abp. Życińskiego jako uczonego przekraczającego utrwalone historycznie stereotypy w dziedzinie relacji racjonalizmu i wiary.

Prof. Edmund Wnuk-Lipiński, uznając religie za niezwykle istotne źródło sensów danej kultury, podkreślił, że odrębność porządków poznawczych nauki i wiary wyklucza możliwość konstruowania teorii unifikujących obydwie obszary. Dialog wiary i nauki, który zmierza do tego, by z tych dwu substancjalnie odrębnych dziedzin stworzyć zbiór wspólny, profesor Wnuk-Lipiński uznaje za bezcelowy. Uważa natomiast, że właściwe jest wyznaczenie linii demarkacyjnych oddzielających kompetencje obu porządków poznawczych. Przekraczanie tych linii określił jako uzurpację szkodliwą zarówno dla wiary, jak i nauki.

Prowadzący dyskusję ks. prof. Andrzej Szostek przywołał dwa procesy Galileusza oraz przypadek Darwina, aby wskazać na pozytywne oddziaływanie nauki, która każe rewidować dotychczasowe ujęcia teologiczne. Rozwój nauki, odślaniając złożoność świata przyrody, ukazuje złożoność problemów moralnych i zmienia nasz sposób ich oceny – podkreślił. Nawigując do prac

Stephena Hawkinga i Michała Hellera, krytycznie odniósł się do wizji Boga jako przyrodniczego cudu, który da się uchwycić w kategoriach czysto fizykalnych. Taka wizja – stwierdził – jest podatna na kolejne rewizje naukowe. Jako kluczowy warunek dialogu wiary i religii wskazał wzajemne uznanie autonomii porządków poznawczych nauki i religii, z których pierwsza wyjaśnia świat i jego prawa immanentne, druga zaś wyjaśnia świat w perspektywie jego transcendentnej przyczyny.

Przedmiotem drugiego panelu, zatytułowanego „Chrześcijańska kultura a wyobraźnia miłosierdzia”, były współczesne postawy altruistyczne motywowane czynnikami religijnymi. Dyskusji przewodniczył ks. Mieczysław Puzewicz.

S. Małgorzata Chmielewska zwróciła uwagę na dynamikę i elastyczność kultury chrześcijańskiej, która realizując ewangeliczny nakaz miłosierdzia, na różnych etapach swego rozwoju poszukiwała nowych sposobów afirmacji człowieka, dostosowanych do wyzwań danej chwili. Historia chrześcijaństwa to historia zaangażowania wspólnoty wiernych w troskę o człowieka, a wielkie postacie, takie jak św. Franciszek, św. Albert Chmielowski, św. Matka Teresa czy bł. Jan Paweł II, przyczyniły się do rozwoju chrześcijańskiego miłosierdzia przez inicjowanie wciąż nowych, właściwych dla danej epoki form urzeczywistniania tej troski – podkreśliła prelegentka.

Ks. Jacek Stryczek wskazał na potrzebę tworzenia struktur duszpasterskich opartych na formacji liderów, dzięki którym oddziaływanie ewangelizacyjne miałyby szansę przenikać do szerszych środowisk, nie tylko do osób mających bezpośredni kontakt z duszpasterzem.

Anna Bałchan SMI podkreśliła niezaprzeczoną rolę miłosierdzia w przywracaniu wiary w siebie ludziom wykluczonym i marginalizowanym.

Ks. Mieczysław Puzewicz mówił o miłosiernym zaangażowaniu Kościoła od sa-

mych początków jego istnienia. Nieustanne poszukiwanie nowych dróg realizacji nakazu miłosierdzia uznane zostało przez Jana Pawła II za kryterium autentyczności posłannictwa Kościoła i całego życia chrześcijańskiego. Jak podkreślał prowadzący panel, miłosierdzie nie wyczerpuje się na poziomie ofiarowywania środków materialnych, musi mu bowiem towarzyszyć osobiste zaangażowanie. Jako przykład takiego zaangażowania, bycia z człowiekiem potrzebującym, ksiądz Puzewicz wskazał ruch wolontariacki w Polsce.

Uczestnicy trzeciego panelu podjęli temat „Arcybiskup Józef Życiński w Kościele, w kulturze i w Polsce”. Przewodniczący dyskusji bp Mieczysław Cisło zwrócił uwagę na wielopłaszczyznowość aktywności zmarłego Arcybiskupa, który łącząc posługę pasterską z pracą profesora uniwersytetu, wykorzystywał wszelkie dostępne mu środki, by upowszechniać takie chrześcijańskie wartości, jak prawda, tolerancja czy współczucie. Biskup Cisło ukazał arcybiskupa Życińskiego jako człowieka posiadającego umiejętność łączenia różnych form zaangażowania apostołskiego, lojalnego wobec Papieża, aktywnie działającego w różnych międzynarodowych gremiach i cechującego się osobistą pobożnością eucharystyczną.

Aleksandra Klich wspominała arcybiskupa Życińskiego jako duchownego i uczonego, który potrafił spajać skrajne stanowiska w Kościele i w przestrzeni publicznej. Scharakteryzowała Arcybiskupa jako nauczyciela szacunku, tolerancji, właściwej hierarchii wartości, zdrowego dystansu i odwagi.

Prof. Andrzej Zoll mówił o zmarłym Arcybiskupie jako o ideowym „drogowskazie” dla ludzi okresu transformacji ustrojowej, wskazującym znaczenie chrześcijańskiej wrażliwości i tolerancji. Lubelski Metropolita jako filozof nie godził się na uniformizm kulturowy będący następstwem procesów globalizacyjnych; jako myśliciel akceptował nowożytność z jej konse-

kwencjami zmiany paradygmatów naukowych i światopoglądowych – podkreślał profesor Zoll. Jego zdaniem arcybiskup Zyciński był pozytywistą, który bardziej koncentrował się na budowaniu kultury chrześcijańskiej niż na obronie tej kultury przed trendami mogącymi jej zagrażać.

Dr Andrzej Grajewski poruszył kwestię roli Józefa Zycińskiego w procesach lustracyjnych, z których jeden dotyczył jego samego. Zdaniem panelisty Arcybiskup opowiadał się za lustracją prowadzoną przez ekspertów historii najnowszej, był natomiast przeciwnikiem „dzikiej lustracji”. Bronił oskarżonych o współpracę z tajnymi służbami PRL, powodowany współczuciem oraz troską o godność osób „złamanych” pod naciskiem szykan tajnych służb. Doktor Grajewski odniósł się do głośnej w roku 2007 sprawy „TW Filozofa”, wskazując na szereg czynników, które – jak twierdził – mogłyby dawać podstawę do uznania Arcybiskupa za ofiarę systemu totalitarnego.

Opat Karl Schauer OSB snuł refleksje o głębi życia wewnętrznego arcybiskupa Zycińskiego, którego zmagania z rzeczywistością wymagały wychodzenia poza utrwalone schematy.

W czwartym panelu, „*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Feminizm nowy – czyli jaki?*”, uczestnicy pod przewodnictwem prof. Barbary Chyrowicz SSpS dyskutowali nad szansą i kierunkami rozwoju nowego feminizmu.

Alina Petrowa-Wasilewicz ukazała nowy feminizm, bazujący na odkrywaniu i definiowaniu na nowo unikalności kobiety oraz na społecznym dowartościowaniu jej roli jako żony, matki, osoby konsekrowanej bądź samotnej, jako alternatywę dla tradycyjnego feminizmu, który postulował emancypację kobiet poprzez przejmowanie przez nie stylu zachowań mężczyzn.

Prof. Elżbieta Adamiak mówiła o nowym feminizmie jako szansie autentycznej emancypacji kobiet, zwracając jednocześnie

uwagę na kontrowersje, jakie wywołało pojawienie się tego pojęcia w nauczaniu Kościoła katolickiego. Feminizm inspirowany chrześcijaństwem – podkreśliła panelistka – wskazuje na równość mężczyzn i kobiet ze względu na godność osoby i jej przynależność do rodzaju ludzkiego stworzonego i zbawionego przez Boga oraz powołanie do realizacji misji Kościoła na ziemi.

Zbigniew Nosowski zaznaczył, że nowy feminizm zawiera wciąż niewykorzystany potencjał, zdolny pozytywnie mobilizować postawy i działania ukierunkowane na promowanie nowych wzorców męskości i kobiecości, opartych na akceptacji, nie na kontestacji. Nowy feminizm potrzebny jest kobietom i mężczyznom, Kościołowi i światu, prowadzi bowiem do rewizji poglądów propagowanych przez feminizm tradycyjny, nacechowany ideologicznie i promujący skrajnie indywidualistycznie pojętą rolę kobiet oraz wynikające z niej prawa, włącznie z prawem do aborcji. Panelista wskazał też na konieczność włączenia nowego feminizmu do praktyki Kościoła, w którym – jak twierdzi – narasta ogólna niechęć do feminizmu.

S. prof. Barbara Chyrowicz wskazała na początki ruchu feministycznego, który pojawił się jako reakcja na niesprawiedliwe traktowanie kobiet. Współczesny „stary feminizm” nie rozwiązuje problemu niesprawiedliwości, gdyż obciążony jest kompleksem niższości kobiet; stąd ignoruje równość ról w znaczeniu komplementarności, odwołując się do zasady współzawodnictwa płci. Siostra Chyrowicz stwierdziła, że nowy feminizm ma szansę zmienić stereotypowy sposób postrzegania tradycyjnych ról mężczyzn i kobiet. Jej zdaniem role te powinny być postrzegane jako równe i komplementarne. Nowy feminizm stwarza nadzieję na zmianę myślenia, która dowartościuje kobiecość w tych wymiarach życia, gdzie jest to niezbędne.

Drugi dzień kongresu zakończyły trzy wydarzenia artystyczne: spektakl *Odysea*

Teatru ITP przedstawiony w gmachu Metropolitan Seminarium Duchownego, koncert chórny w ramach I Międzynarodowego Festiwalu „Andrzej Nikodemowicz – czas i dźwięk” w Auli im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz projekcja zrekonstruowanej cyfrowo wersji filmu *Barwy ochronne*, której towarzyszyło spotkanie z reżyserem Krzysztofem Zanussi, w Teatrze Starym.

DZIEŃ TRZECI

Pierwszy wykład tego dnia, zatytułowany „Postmodernistyczny obraz człowieka w społeczeństwie. Gdzie źródła nadziei na lepszą przyszłość?”, przedstawił prof. Zygmunt Bauman. Nawiązał on do prac Norberta Eliasa, który proces cywilizowania postrzegał jako porządkowanie polegające na wyodrębnieniu z ogólnego procesu życia społecznego poszczególnych zachowań ludzkich (form bycia, higieny, pracy, poszanowania przestrzeni publicznej) i nadaniu im nowej formuły, przez włączenie ich w strukturę etykiety (formy spożywania i serwowania posiłków, oddzielenie przestrzeni intymności itd.). Konsekwencją wyodrębniania poszczególnych obszarów było odpowiednie do nich dostosowywanie świadomości. Obecny czas „płynnej nowoczesności”, zwłaszcza po rewolucji lat sześćdziesiątych, cechuje proces odwrotny – powtórne mieszanie wyodrębnionych obszarów. Profesor Bauman wskazał na konsekwencje tego zjawiska. Stwierdził, że ogrom informacji przewyższył możliwości percepcyjne wojska. Technologia wojskowa rozmyła odpowiedzialność; osiągnięcia cybernetyki (na przykład bezałogowy samolot zwiadowczy) sprowadzają zabijanie do kategorii jednego z segmentów w całej sekwencji innych zaprogramowanych funkcji. Prelegent odniósł się też do pojęcia prekariatu. Prekariat to nowa kategoria społeczna

powstała z połączenia proletariatu i klasy średniej, którą charakteryzuje chroniczna niepewność (ang. precarious – niepewny), związana z zależnością od anonimowych procesów, takich jak rynki pracy, cykle gospodarcze czy decyzje inwestycyjne. Prekariat i nowi anonimowi „kapitaliści” nie wypracowali systemu samoograniczającego, zapewniającego trwałość jednych i drugich, dlatego prekariat jest zatimizowany i niezdolny do samoorganizacji na wzór syndykatów robotniczych. Na zakończenie profesor Bauman wskazał na nowe obszary wykluczeń i marginalizacji, w których niedostatek akceptuje się jako stan normalny, i stwierdził, że debata nad sprawiedliwością społeczną nie jest w stanie przekształcać wolności de iure w wolność rzeczywistą. Jako narzędzie generowania sprawiedliwości społecznej we współczesnych warunkach Bauman proponuje – zgodnie z formułą trójdziałną socjologa Richarda Sennetta – nieformalną, otwartą współpracę, która jest wolna od z góry ustalonych, niepodważalnych reguł postępowania, otwarta na racje i nie generuje zwycięzców i pokonanych.

Prof. George Weigel w wykładzie „Jan Paweł II, chrześcijańska nadzieja i współczesny sekularyzm” ukazał współczesną cywilizację – poprzez analogię do przypowieści Alasdaira MacIntyre’a dotyczącej nauk przyrodniczych – jako fragmentaryczną rekonstrukcję porządku niegdyś zintegrowanego, który został zburzony i odbudowany z pozostałych strzępów. Społeczność fragmentarycznego świata nie jest w stanie osiągnąć konsensu co do najbardziej oczywistych wartości – tolerancja i sprawiedliwość stają się pozbawionymi kontekstów fragmentami pojęć moralnych. Prelegent przypomniał, że w latach pięćdziesiątych Karol Wojtyła, odnosząc się krytycznie do utylitaryzmu, analizował teksty Davida Hume’a i Jeremy’ego Benthama (Hume zaprzeczał występowaniu związku między faktem a powinnością, a Bentham rozumiał moralność kwantytatywnie jako dobro,

w którym udział ma możliwie największa liczba jednostek). Przyszły Papież sprzeciwił się zasadzie, że użyteczność jest miarą człowieka. Zdaniem profesora Weigla w społeczeństwie, w którym użyteczność zastępuje godność jako miara człowieka, zatracą się poczucie sensu i zanika zdrowy rozsądek. Nowy sekularyzm, wywodzący się z lat sześćdziesiątych, charakteryzujący obecnie urzędników brukselskich, prelegent określił jako antyobywatelski i spreczny ze zdrowym rozsądkiem, nietolerancyjny i hegemoniczny. Sekularyzm taki prowadzi do „dyktatury relatywizmu”, polegającej na narzucaniu społeczeństwu relatywizmu moralnego przemocą przez władze państwowe. Nowe warunki stawiają przed współczesnym chrześcijaństwem zadanie ponownej rekapitulacji „nienaruszonej tajemnicy osoby”, aby – poprzez odwołanie się do rozumu i Ewangelii jako fundamentów kultury zachodniej – zapobiec dezintegracji człowieka. Katolicyzm ewangeliczny – skonstruował profesor Weigel – oznacza wolność (zdolność) wyboru rzeczy słusznej i wypracowanie moralnego nawyku czynienia takich wyborów.

Sesję przedpołudniową zakończyła prezentacja akcji społecznej „Dzieci z ochronki – Powrót”, po której odprawiona została Msza Święta pod przewodnictwem bp. Tadeusza Pikusa.

Po południu uczestnicy piątej już dyskusji panelowej, zatytułowanej „Człowiek drogą Kościoła». A co drogą człowieka?”, dyskutowali nad współczesnym kierunkiem rozwoju antropologii katolickiej.

Grzegorz Górny zwrócił uwagę na problem unikania refleksji na temat sensu i celu życia. Jako istota sama w sobie niekompletna, człowiek odkrywa pełny sens swego istnienia tylko w relacji do istoty przekraczającej go, która tłumaczy ludzkie życie na ziemi. W relacji do Boga człowiek wypełnia brakującą w sobie przestrzeń, osiągając własne spełnienie – mówił współtwórca „Frondy”.

Przywołując postać Jana Pawła II, umiającego wsłuchiwać się w głos rozmówców z różnych kręgów kulturowych, dr Rafał Dutkiewicz za początek „drogi człowieka” uznał rozpoznanie i zrozumienie przez Kościół kondycji współczesnych ludzi. Skuteczne rozwiązania bowiem – podkreślał prezydent Wrocławia – wymagają odpowiedzi na autentyczne problemy ludzi, udzielonej zrozumiałym dla nich językiem.

Prof. Jacek Wojtysiak wskazał na zjawiska we współczesnej kulturze, które spychają na margines pytania o sprawy ostateczne, o sens i cel życia: kulturę dołączną, kulturę zabawy i fikcji oraz utylitarne traktowanie nauki. Nauka zredukowana do technologii i wiedzy instrumentalnej – zdaniem panelisty – rezygnuje z poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące problemów świata w perspektywie ich przyczyn i celów, stając się narzędziem dominacji.

Jeżeli człowiek jest drogą Kościoła, to Kościół jest drogą człowieka, stwierdził ks. prof. Andrzej Draguła. Kościół i człowiek stanowią dwie komplementarne części tego samego dobra. Kościół jako droga człowieka winien być na niego otwarty i uwzględniać całe bogactwo i zróżnicowanie kategorii człowieczeństwa. Wymuszony przez obecne warunki pluralizm jest autentyczną twarzą Kościoła zainteresowanego kreowaniem przestrzeni interoryzacji wiary oraz przestrzeni spotkania ludzi.

Jerzy Sosnowski, przywołując fragment encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* mówiący o człowieku jako drodze Kościoła oraz wypowiedź Zbigniewa Nosowskiego będącą komentarzem do tego fragmentu, przestrzegał przed zagrożeniami, które uniemożliwiają Kościołowi stawanie się drogą człowieka. Są to – jego zdaniem – katolicyzm konserwatywny oraz „kryptopelegiańskie odchylenie” rzymskiego katolicyzmu, który autorytarnie ujmując w normy moralne postawy i praktykę wier-

nych, osłabia ich wrażliwość i zdolność do samodzielnego odkrywania autentycznych wartości przesłania ewangelicznego.

Dagoberto Valdés Hernández w wypowiedzi nadesłanej na kongres przestrzegał przed socjalizmem, który kreuje społeczeństwo skorumpowane, ubezwłasnowolnione i nieufne. Zdaniem kubańskiego działacza katolickiego przeżywanie największego nieszczęścia jego kraju – antropologicznego upośledzenia, będącego skutkiem socjalizmu, jest warunkiem koniecznym odbudowy gospodarki oraz społeczeństwa obywatelskiego. Misję tę stara się realizować Ośrodek Kształcenia Obywatelskiego i Religijnego w Diecezji Pinar del Rio, który upowszechnia wartości odpowiedzialnego społeczeństwa w duchu solidaryzmu chrześcijańskiego.

Odkrywanie prawdy o człowieku w epicentrum dramatu ludzkiego było przedmiotem szóstej dyskusji panelowej, „Bestia czy partner dialogu z Bogiem? Dramatyczne podejście do prawdy o człowieku”, której przewodniczył Tomasz Dostatni OP.

Jako zagrożenie współczesności Maciej Zięba OP wskazał postępującą bestializację całych grup ludzi. Prelegent mówił o rewolucyjnej zmianie w postrzeganiu człowieka, którą przyniosło chrześcijaństwo, głoszące, że każdy człowiek w równym stopniu jest osobą. W spekulatywnej myśli średniowiecza nie podejmowano prób naprawy świata, pojmowanego jako zintegrowana i uporządkowana całość, której inherentny element stanowi również skłonność człowieka do zła. Nowożytność zaowocowała nowym paradygmatem badania i opisu rzeczywistości, który dał nauce narzędzia do rozwijania projektów udoskonalania kondycji ludzkiej. Inżynieria genetyczna jest współczesnym wcieleniem nowożytnej wiary w możliwości twórcze człowieka.

Prof. Józef Niewiadomski przedstawił tożsamość ludzką jako spójność relacji człowieka do Boga, która nie ulega zmianie

nawet w sytuacji, w której Bóg występuje jako siła karząca. Wzorem doskonałej tożsamości ludzkiej jest Chrystus, którego związek z Bogiem nadaje wiktyimizacji nową treść. Budowaniu spójnej tożsamości człowieka, w której religia ma istotne miejsce, nie sprzyjają współczesna poprawność polityczna i sekularny humanizm. Poprawność polityczna może w imię rzekomej ochrony przed nietolerancją religijną usprawiedliwiać łamanie praw ludzkich. Postmodernistyczny humanizm sekularny, ignorujący pełny obraz rzeczywistości i skupiony na jej fragmentach, sprowadza religię na pozycję kozła ofiarnego, analogiczną do roli Chrystusa w historii zbawienia – kontynuował myśl przedmówcy ks. prof. Józef Niewiadomski. Symbolika kozła ofiarnego wskazuje na podwójny skutek. Skupiając i kanalizując agresję, zapobiega się jej eskalacji i rozprzestrzenianiu na inne obszary, a zarazem przywraca się utraconą równowagę oprawców; agresja jest ceną powrotu kondycji ludzkiej do pierwotnego stanu. Dramat człowieka to dramat istoty zdolnej ujarzmić naturalne egoistyczne instynkty, lecz jednocześnie dynamizowanej przez naturalne „nieograniczone pragnienia” (łac. profundior et universalior appetito).

Prof. Zbigniew Mikołajko, mówiąc o dramacie ludzkim, odwołał się do poruszającej treści obrazu *Ecce homo* pędzla Adama Chmielowskiego. Przedstawione na obrazie oblicze Chrystusa, wyrażające fizyczne wyczerpanie fałszywie oskarżonego Skazańca, jest ikoną człowieczeństwa odrzuconego przez świat.

Uczestnicy siódmego panelu, „Europa dwóch płuc». Chrześcijańska dusza kultury europejskiej”, pod przewodnictwem ks. prof. Alfreda Wierzbickiego dyskutowali nad kwestią źródeł tożsamości europejskiej w odniesieniu do dwóch tradycji chrześcijaństwa: wschodniej i zachodniej.

Bp Tadeusz Pikus zwrócił uwagę na wielokulturowość chrześcijaństwa, któ-

rej źródłem jest uniwersalne przesłanie Ewangelii, oraz na wielość tradycji akomodujących antyczne chrześcijaństwo. Biskup podkreślił, że w warunkach wielokulturowości szczególna rola przypada dialogowi interkonfesyjnemu. Wskazał na specyficzne profile Kościołów i wspólnot kościelnych: Kościół katolicki stanowi różnorodność i jedność w wielości, Kościół prawosławny zaś zintegrowaną kościelnie wielość; wspólnoty anglikańskie tworzą wielość połączoną węzłem świeckości, wspólnoty protestanckie natomiast stanowią wielość zdeintegrowaną. Zadaniem współczesnego Kościoła jest jednanie wspólnot chrześcijańskich poprzez dialog. Biskup Pikus przedstawił szereg inicjatyw podejmowanych przez konferencję Episkopatu Polski na płaszczyźnie jednania narodów i wyznań.

Prof. Jerzy Kłoczowski mówił o historycznej kulturowej specyfice Wschodu i Zachodu jako dwóch „płuc” Europy. Zachód na fali procesów związanych z terytorializacją w wiekach dziewiątym, dziesiątym i jedenastym wypracował koncepcję struktury określanej mianem „Res Publica Christiana”, z wyraźnym podziałem na organizacyjne i funkcjonalne obszary kompetencji. Korzenie Wschodu sięgają Cesarstwa Rzymskiego i jego bizantyjskiego wariantu, który wskutek eskalacji islamu objął wschodnie tereny Półwyspu Bałkańskiego i Rusi Kijowskiej. Profesor Kłoczowski zauważył, że „płuca Europy” tworzą dwa kręgi cywilizacyjne, które różni wiele czynników, na przykład inne rozumienie władzy i religii oraz inne wyobrażenie wzajemnej koegzystencji tych rzeczywistości.

Ks. prof. Alfred Wierzbicki w swoim wystąpieniu wyszedł od teologii judeochrześcijańskiej, której antropologia łączy kategorie jedności i różnicy, ujmując człowieka jak imago Dei i jako ciało. Różnice są ważnym czynnikiem pozwalającym zrozumieć dzieje narodów europejskich, podkreślał panelista. Umiejętność oddy-

chania dwoma płucami w Europie Środkowej jest umiejętnością odnalezienia się w dialektyce wzajemnego przyciągania i odpychania kultur zachodniej i wschodniej. Ksiądz Wierzbicki wskazał na zjawiska zagrażające realizacji idei solidarności międzynarodowej: nowe nacjonalizmy w byłym bloku wschodnim generowane przez poczucie podrzędności w stosunku do Europy Zachodniej oraz wypieranie etyki solidarności jako płaszczyzny spotkania ludzi o różnych rodowodach w imię wspólnych celów przez „schorowaną wyobraźnię religijną” tworzącą obszar mobilizacji społecznej, który charakteryzuje się brakiem otwartości i gloryfikacją wartości bolesnych. Dialog ekumeniczny – zdaniem księdza Wierzbickiego, służy oczyszczaniu i pogłębianiu chrześcijańskiej tożsamości, rozwijaniu świadomości dobra i zła w dziejach narodów i odpowiedzialności za ich przeszłość. Oddychanie dwoma płucami w Europie jest możliwe przy założeniu, że zrezygnuje się z gradualistycznych wizji, w których cywilizacje zachodnia i wschodnia przedstawiane są jako wyżej lub niżej stojące – podkreślił lubelski etyk.

Uczestnicy ostatniego spotkania dyskusyjnego: „Chrześcijańskie przesłanie nadziei i jego medialny wymiar”, które prowadził ks. dr Andrzej Luter, podjęli problem medialnego wymiaru przesłania prawdy ewangelicznej.

Marcin Przeworski wskazał na spadek liczby uczestników życia kościelnego w Polsce. Mówił także o kryzysie mass mediów, który nie sprzyja pełnieniu przez nie roli nośników obiektywnej treści religijnej. Jako środki zaradcze wymienił: poprawienie kondycji mediów publicznych, tworzenie regionalnych katolickich rozgłośni radiowych, powołanie do istnienia ogólnopolskiej telewizji katolickiej, właściwe zagospodarowanie przestrzeni Internetu treścią dostosowaną do przekazu w obszarze wirtualnym oraz otwartość ludzi Kościoła na dialog z mass mediami.

Ewa K. Czaczkowska zwróciła uwagę na problem tabloidyzacji mediów w Polsce po roku 2003, wypierającej analityczne dziennikarstwo i kreującej komercyjną „kulturę cynizmu” za pomocą przemawiających do wyobraźni newsów. Pisarka stwierdziła, że czynnikami niszczącymi media są ateizm i antykatolicyzm, który po roku 2005 stał się wiodącym kierunkiem medialnym. Wskazała na potrzebę tworzenia profesjonalnych, nowoczesnych instytucji medialnych.

Ks. dr Krzysztof Niedałowski mówił o wychowawczej roli mass mediów w kreowaniu gustów i preferencji odbiorców, zwłaszcza w zakresie kultury wysokiej. Szansy na odzyskanie utraconego autorytetu przez polskie media upatrywał w powrocie do dyskusji na temat istotnych problemów egzystencjalnych, prezentującej wysoki poziom merytoryczny, wolnej od dogmatyzmu i spektakularnego przerosu formy nad treścią. Ksiądz Niedałowski podkreślił znaczenie liturgii jako „misteryjnego teatru”, którego uczestnicy stanowią około połowy populacji Polaków, a który angażuje człowieka i przemawia do niego na wielu obszarach ludzkiej percepcji.

Ks. dr Andrzej Luter zwrócił uwagę na marginalizację roli literatury i teatru jako przekazywaczy treści religijnej i metafizycznej. Zauważył, że twórcy współczesnej literatury to osoby o wysokim stopniu wrażliwości religijnej, posługujące się jednak nierządno obrazoburczą formą wypowiedzi. Jego zdaniem polski teatr staje się obecnie płaszczyzną swoistej eksploracji obszarów metafizyki, ukazując dramaty poszukiwania sensu i wyborów moralnych.

Trzeci dzień kongresu zakończył się w lubelskiej Bazylice Dominikanów Debatą Dwóch Ambon „Wiara i niewiara w życiu Polaków”, w której uczestniczyli dr Maciej Stasiński i Adam Szostkiewicz; prowadził ją Tomasz Dostatni OP i komentował prof. Tomasz Halik. Wydarzeniem towarzyszącym było tego wieczoru

widowisko artystyczne *Oblicza nadziei* w głównym gmachu KUL.

DZIEŃ CZWARTY

Ostatnia sesja kongresu obejmowała dwa wykłady. Prof. Tomasz Halik w referacie „Czy Europa doznała dechryścianizacji? Perspektywy dialogu między chrześcijaństwem, świeckością i neopogaństwem” wskazał na trzy uniwersalizmy transformujące współczesny sposób postrzegania i definiowania świata: chrześcijaństwo, sekularny humanizm i neopoganizm, i omówił konsekwencje wynikające z ich połączenia. Połączenie chrześcijaństwa z sekularnym humanizmem rodzi racjonalizm skierowany przeciwko współczesnemu neopogaństwu. Alians chrześcijaństwa z neopogaństwem może przyczyniać się do odkrywania głębszego fundamentu współczesnej mistyki. Nieobecność chrześcijaństwa w niektórych ważnych obszarach prowadzi z kolei do powstawania aliansu neopogaństwa i sekularnego humanizmu (zwłaszcza tam, gdzie odzywa się tęsknota za kultem pogańskim czy ezoteryką, będąca konsekwencją „odczarowania świata”, o którym pisał Weber). Nawiązując do socjologicznego rozumienia religii jako siły mobilizującej, koncentrującej ludzi wokół symboli i wartości uznawanych za boskie, profesor Halik stwierdził, że chrześcijaństwo było religią przez zaledwie jedno milenium, kiedy stanowiło podstawę legitymizacji wszystkich innych zakresów funkcjonalnych kultury: państwa, nauki, rodziny, ekonomii. Nowożytność pozbawiła chrześcijaństwo tego charakteru, redukując je do światopoglądu. Rola religii w nowożytności zachodniej przypadła kolejno sztuce, nauce i państwu narodowemu. Obecnie funkcje religii pełnią ekonomia i media, a chrześcijaństwo ograniczone zostało do przestrzeni kultury, w której się realizuje. Chrześcijańska tożsamość europejska jest w dużej

mierze wypadkową dialektyki chrześcijaństwa i sekularności. Autentyczność owej chrześcijańskiej tożsamości zależy – zdaniem praskiego socjologa i teologa – od tego, na ile krzyż stanie się znakiem nie tryumfu, lecz kenozy.

Ks. prof. Janusz Mariański w wykładzie „Religijna mapa Europy i jej współczesna dynamika” poddał analizie zjawisko sekularyzacji we współczesnej Europie z perspektywy socjologii religii. Przedstawił obecną sytuację religijną Europy jako dialektyczne oscylowanie między ofensywnym sekularyzmem będącym spuścizną laickości oświeceniowej a nową ewangelizacją rozumianą jako wtórne odkrywanie społecznej i kulturowej wartości religii. Podkreślił, że sekularyzacja jest procesem nieliniowym i złożonym oraz że towarzyszą jej równoczesne procesy odwrotne. Ukazał sekularyzację jako epokową i historycznie zmienną przypadłość cywilizacji europejskiej, obecność chrześcijaństwa w kulturze europejskiej określił

natomiast jako pewną stałą. Sekularyzacja jest – jego zdaniem – konsekwencją pewnej specyficznej formy akomodacji chrześcijaństwa do kultury europejskiej, która ma charakter temporalny i zmienny. Wymykająca się tradycyjnym ujęciom równoczesność sakralizacji i desakralizacji stwarza potrzebę zastosowania nowych teorii wyjaśniających. Religia nie zanika, stwierdził z optymizmem ksiądz Mariański, lecz przekształca się: z instytucjonalnie zorganizowanej w kulturowość pozainstytucjonalną, indywidualistyczną i eklektyczną, zdolną zaspokajać podstawowe potrzeby metafizyczne człowieka. Prelegent zasugerował, że współczesne społeczeństwa rozwinęły religijność wtórnej opcji, w której wiara pozostaje indywidualnym wyborem.

Na zakończenie kongresu krótkie podsumowania wygłosili Rektor i Wielki Kanclerz KUL. Następnie uczestnicy udali się do kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim na Mszę Świętą, której przewodniczył abp. Stanisław Budzik.

Justyna A. KOWALIK

PRZYJACIELSKIE CONVIVIUM
Konferencja „Przyjaźń w literaturze staropolskiej”
KUL, Kazimierz Dolny, 8-10 X 2012

W dniach 8-10 października 2012 roku w Kazimierzu Dolnym odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa z cyklu „Kolekwia staropolskie” zatytułowana „Przyjaźń w literaturze staropolskiej”, zorganizowana przez Katedrę Historii Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Pracownię Renesansu i Baroku Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Na trzy dni Kazimierz nad Wisłą stał się – jak podkreśliła na wstępie konferencji prof. dr hab. Alina Nowicka-Jeżowa z Uniwersytetu Opolskiego – „najbardziej staropolskim miejscem w Polsce”, miejscem, w którym badacze literatury dawnej mogli nie tylko prowadzić ożywione dyskusje, lecz również – zgodnie z ideą przewodnią konferencji – spotkać się ze sobą, porozmawiać oraz wspominać. Wspomniano także tych, którzy odeszli, a w sposób szczególny śp. prof. Adama Karpińskiego, wybitnego historyka literatury i zasłużonego edytora. Dnia 9 października w jego intencji odprawiono Mszę Świętą.

Bez przesady można powiedzieć, że „patronami” pierwszego dnia sympozjum zostali Arystoteles i Marek Tulliusz Cyceero; *Etyka nikomachejska* i *De amicitia* były bodaj najczęściej przywoływanymi traktatami filozoficznymi. Sesję pierwszą

– „Amicitia i inne cnoty. Teorie przyjaźni” – zainaugurowała dr Estera Lasocińska z IBL PAN referatem o renesansie starożytnych teorii przyjaźni. Prelegentka omówiła poglądy myślicieli: Empedoklesa, Sokratesa, Platona, Epikura oraz Arystotelesa i Cyce-rona. Koncepcjom dwóch ostatnich poświęciła najwięcej miejsca. Według Arystotelesa przyjaźń nawiązuje się w oparciu o moralną doskonałość, czyli cnotę, każdego z przyjaciół. Stagiryta wyraźnie krytykował relacje oparte wyłącznie na dążeniu do osiągnięcia przyjemności bądź korzyści. Człowiek, by osiągnąć optimum swojej ludzkiej natury, potrzebuje przyjaciół, ponieważ może spełnić się tylko w obcowaniu z innymi. Cyce-ron z kolei, nawiązując do teorii Arystotelesa, przedstawił pochwałę przyjaźni jako jedności we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, której towarzyszy życzliwość i przywiązanie. Amicitia powstaje wskutek naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, łącząc ze sobą ludzi cnotliwych i dobrych. Doktor Lasocińska podkreśliła silny wpływ filozofii Marka Tulliusza na teorie przyjaźni formułowane przez twórców staropolskich: Mikołaja Reja w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego*, Marcina Bielskiego w *Żywotach filozofów* i anonimowego autora *Dialogu mięsopustnego* z początku siedemnastego wieku.

Kolejny referat wygłosiła prof. Elwira Buszewicz z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prelegentka zajęła się ideą przyjaźni w elegiach i fraszkach Jana Kochanowskiego, zwróciła uwagę na przyjazne deklaracje, składane przez poetę licznym towarzyszom (członkom biesiadnych zgromadzeń), oraz na wyraźne w jego utworach przeciwstawienie relacji zapisanych na „białej karcie” uczuciom wyrytym w sercu. Profesor Buszewicz podkreśliła, że Kochanowski zabiegał o przyjazne stosunki także z Piotrem Myszkowskim – poruszyła tym samym trudną do jednoznacznego rozstrzygnięcia kwestię wzajemnych zależności między mecenasem a twórcą. Temat ten niejednokrotnie powracał w toku dyskusji, podczas której prof. dr hab. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee z KUL zauważyła, że kategoria równości jest ważnym elementem rytuału konwiwialnego, silnie wpisanego w poetycką twórczość mistrza z Czarnolasu.

Przyjaźń i polityka była z kolei przedmiotem refleksji dr. Macieja Pieczyńskiego z IBL PAN, który swoje wystąpienie zatytułował: „O przyjaźni według Arystotelesa. Osiemnastowieczne odczytanie arystotelesowskiej nauki o przyjaźni w *Młodym kawalerze* Jacopa Facciolatiego”. Prelegent wykazał, że na koncepcję przyjaźni Facciolatiego mogły mieć wpływ jego poglądy polityczne. Autor *Młodego kawalera* uważał, że polityka utrzymuje się przez zgodę i przyjaźń między obywatelami. Twórca traktatu nawiązał tym samym do poglądów Stagiryty, który twierdził, że polityka jest wspólnym dobrem realizowanym w relacjach społecznych.

Drugą sesję konferencji: „Przyjaźń ponad granicami”, otworzył dr hab. Mirosław Lenart z UO referatem „Lazzaro Bonamico – «buon'amico con tutti» – w relacjach z Polakami”. Przedstawił w nim nieznaną dotąd obraz Bonamica, „wypróbowanego przyjaciela Polaków”, ale i człowieka interesu, pilnie dbającego o pomnażanie swe-

go majątku. Żywa dyskusja wokół postaci tego włoskiego humanisty pokazała, jak trudno dokonać bezspornej oceny człowieka, tak niejednoznacznie prezentującego się w świetle dostępnych źródeł.

Wystąpienie dr hab. Jolanty Malinowskiej z KUL, zatytułowane „Różnić się pięknie – przyjacielskie relacje pomiędzy renesansowymi poetami łacińskimi prezentującymi różne wyznania religijne”, poświęcone było przyjaźni protestanta Andrzeja Trzecieckiego i katolika Piotra Roizjusza. Znalazła ona odzwierciedlenie przede wszystkim na kartach poezji Trecesiusa, który wystąpił również w obronie autora *Chiliastichonu*. Profesor Nowicka-Jeżowa zauważyła podczas dyskusji, że ten „chwalebny postępek Trzecieckiego” może być jednak interpretowany na różne sposoby, ponieważ nie jest łatwo określić, czy wynikał on jedynie ze szlacheckich pobudek.

Kolejny referat, „*Album amicorum* – pomnik przyjaźni”, przedstawiła dr hab. Joanna Partyka z IBL PAN. Omówiła specyficzny rodzaj piśmiennictwa, popularny zwłaszcza na Zachodzie, który opierał się na zasadach nieco podobnych do funkcjonowania popularnego obecnie Facebooka. Prośba o wpis do albumu była dowodem zaufania i przyjaźni; każdemu z wpisujących się zależało, aby jego tekst był niebanalny. Prelegentka podkreśliła, że zagadnienie „albumów przyjaciół”, w niewielkim stopniu obecne w polskiej literaturze przedmiotu, powinno stać się przedmiotem dalszych badań.

Wystąpienie dr hab. Agnieszki Dziuby z KUL poświęcone zostało niemieckim przyjaźniom w szesnastowiecznym Krakowie. Prelegentka, odwołując się do pism Josta Ludwika Decjusza, omówiła kontakty między najznakomitszymi rodami mieszczańskimi obcego pochodzenia zamieszkującymi królewskie miasto, a mianowicie rodzinami Bonerów, Betmanów i Decjusów.

O korespondencji będącej świadectwem przyjaźni mówiła dr hab. Justyna

Dąbkowska-Kujko z KUL, w wystąpieniu zatytułowanym „*«Amicitia haec, ut mundus, initium habuerit, non etiam finem»*. Lipsjusz i Polacy. O listach lowańskiego humanisty do Jana Zamoyskiego i Jana Andrzeja Próchnickiego”. Justus Lipsjusz szczególnie wyróżnił dwóch spośród swoich polskich przyjaciół: Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego, oraz Jana Andrzeja Próchnickiego, biskupa kamienieckiego. Korespondencja między nimi, jak wykazała referentka, wskazuje na powinowactwa intelektualne i duchowe, zaś dedykowana Tomaszowi Zamoyskiemu, synowi Jana, piąta centuria listów Lipsjusza, może świadczyć o tym, że nawet śmierć nie zdołała zniweczyć przyjaźni.

Drugi dzień konferencji i sesja trzecia, zatytułowana „Wizerunki przyjaźni”, rozpoczęły się wykładem dr. hab. Mieczysława Mejora z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego „Przyjaźń w ocenie średniowiecznych pisarzy”. Prelegent zwrócił uwagę przede wszystkim na sformułowaną przez św. Tomasza z Akwinu definicję przyjaźni, łączącą ze sobą dwa pojęcia: „amor” i „amicitia”. W myśli średniowiecznej przyjaźń to nie tylko cnota społeczna pozwalająca na spełnienie się człowieka we wspólnocie bliskich mu osób, ale także cnota uzdalniająca go do życia i działania w perspektywie celu ostatecznego.

„Przyjaźni i nieprzyjaznej przyjaźni przykładów kilka” – taki tytuł nosiła wypowiedź prof. dr hab. Krystyny Stasiewicz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Omówione przez prelegentkę przykłady z literatury znakomicie odzwierciedlały twierdzenie, że lepiej mieć pewnych nieprzyjaciół niż niepewnych przyjaciół. Profesor Stasiewicz podkreśliła również, że *amicitia* to cnota wysoko ceniona w epoce baroku, łatwo bowiem było wówczas o „farbowanych” towarzyszy.

Kolejne referaty dotyczyły wizerunków przyjaźni w rozmaitych tekstach sta-

ropolskich. Dr hab. Dariusz Chemperek z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej przedstawił referat „Przyjaźń w twierdzy Zamość”. W swoim wystąpieniu oparł się na diariuszu Bazylego Rudomicza, wieloletniego rektora Akademii Zamojskiej. Diarysta ten prezentuje się w świetle swoich zapisków jako człowiek ciekawy świata i ludzi, nawiązujący przyjacielskie stosunki z osobami różnych religii i narodowości. Wzajemne wsparcie zamienione we współzawodnictwo było tematem wystąpienia dr Agnieszki Czechowicz z KUL. Na podstawie *Argenidy* Wacława Potockiego przedstawiła ona losy męskiej przyjaźni, wystawionej na próbę przez rywalizację o kobietę. Z kolei szlachetna koncepcja miłości jako braterstwa przedstawiona w *Amintasio* Torquata Tassa i *Wiernym Pasterzu* Battisty Guariniego była przedmiotem refleksji dr Lorenzo Constantino z Uniwersytetu w Bolonii, który zajął się również kwestiami przekładu.

Dr Magdalena Piskała z IBL PAN wygłosiła referat „Obraz przyjaźni w herbarzu Szymona Okolskiego”. Przyjaźń, protekcja i polityka w *Przyjacielu szczerym* Jana Danieckiego stanowiły temat wystąpienia dr Joanny Krauze-Karpińskiej z IBL PAN. Wśród przyjacielskich par przedstawionych w utworze (w większości mitologicznych) szczególnie jedna – zdaniem prelegentki – zwraca uwagę, a mianowicie wojewoda sandomierski Jerzy Mniszech i Dymitr Samozwaniec. Doktor Krauze-Karpińska wspomniała także o szczególnej pozycji kobiety w drukarstwie początków siedemnastego wieku; dziełko Danieckiego ukazało się bowiem w oficynie, którą – po śmierci męża – kierowała Anna Siebeneycher.

W referacie „Jan Zamoyski i Bernardo Morando – przyjaźń i inspiracja” dr Aleksandra Jakóbczyk-Goła z Uniwersytetu Warszawskiego przedstawiła stosunki łączące twórcę i jego mecenasa. Stwierdziła, że wyjątkowość relacji między Morandem a Zamoyskim polegała na wzajemnym in-

spirowaniu się, a nawet współtworzeniu, które odzwierciedla architektura Zamościa, łącząca w sobie wzorce włoskie i rodzimą tradycję.

Nowe spojrzenie na średniowieczny tekst wniósł referat dr Anny Kochan z Uniwersytetu Wrocławskiego „O potrzebie przyjaciół. *Skarga umierającego* na tle relikwów dawnej obyczajowości”, otwierający sesję czwartą: „Przyjaźń w obyczaju – obyczaje w przyjaźni”. Referentka w swojej interpretacji utworu zwróciła uwagę na fakt, że jest on silnie zakorzeniony w ówczesnym systemie prawnym. Dawne „podręczniki” ars bene moriendi zawierały bowiem również zalecenia dotyczące rozporządzeń majątkowych. Oczywiście było dziedziczenie po ojcach przez synów, zapisywanie majątku przyjaciołom należało do rzadkości, chyba że – co zaakcentowała doktor Kochan – pod określeniem „przyjaciele” rozumiano, po prostu, krewnych zmarłego. Jak trafnie zauważył w toku ożywionej dyskusji nad referatem prof. dr hab. Marek Prejs z UW, język poezji może być także językiem prawa.

Kolejne wystąpienie, zatytułowane „Mikołaja Reja dyskurs o przyjaźni”, przedstawiła dr hab. Maria Wichowa z Uniwersytetu Łódzkiego. W swoim referacie wskazała źródła, z jakich korzystał pisarz z Nagłowic, kreśląc na kartach swojej twórczości zarys koncepcji przyjaźni: takiej, w której przyjaciele wspierają się nawzajem, która przynosi i pożytek, i radość, i przyjemność, a wreszcie prowadzi przyjaciół do doskonałości etycznej.

Staropolski list przyjacielski był z kolei przedmiotem wykładu dr Małgorzaty Trębskiej z IBL PAN. Służył on – jak zaznaczyła prelegentka – „renowacji” związanej już przyjaźni. Wyrazem dbałości o nią było wystosowywanie pisma, w którym zapewniano przyjaciół o gotowości pomocy i oferowano rozmaite usługi, mające podtrzymać znajomość. Kwestią otwartą, która wynikła w trakcie dyskusji,

jest pytanie, czy list do przyjaciela stanowi osobny gatunek literacki.

Wzajemne sympatie opierają się za zwyczaj na wspólnocie zainteresowań, niekiedy jednak wywoływano je za pomocą zabiegów magicznych: ziół i zaklęć. Temu zagadnieniu poświęcone było wystąpienie dr. Jerzego Krocza z Uniwersytetu Wrocławskiego, zatytułowane „Władanie przyjaźnią. Staropolskie uwagi o jedności uczucia”. Doktor Krocak szczególnie uwagę zwrócił na traktaty Alberta Wielkiego i Syreniusza, w których zawarto między innymi rady dotyczące magicznej interwencji w relacje międzyludzkie. Takie ujęcie pozwala, jak zauważyła w dyskusji prof. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, traktować przyjaźń jako kategorię psychosomatyczną.

W ostatnim dniu konferencji badacze zajęli się związkami między przyjaźnią a miłością oraz przyjaźnią mężów uczonych. Przedpołudniową sesję: „Czy to jest przyjaźń, czy to jest kochanie?...” otworzył prof. Maciej Włodarski z UJ referatem „Motyw przyjaźni w utworach romansowych średniowiecza”. Dr Michał Kuran z UŁ omówił staropolskie utwory okolicznościowe towarzyszące zaślubinom (epitalamia) i śmierci małżonka (epicedia, treny, kazania pogrzebowe). Wskazał w nich między innymi na zagadnienie więzi łączącej narzeczonych i małżonków, na związek amicitia z eschatologią oraz rolę przyjaźni w życiu społecznym i towarzyskim.

W referacie „Między przyjaźnią a miłością – o trudności w rozróżnianiu pojęć w piśmiennictwie staropolskim” dr Iwona Maciejewska z UWM przypomniała obowiązujący w literaturze dawnej ideał szlachcica ziemianina, którego „żona wspiera jako może”. W tekstach, które badała referentka, słowa „amor” i „amicitia” używane były wymiennie, choć nie oznacza to, że nie rozumiano odrębności semantycznej obydwu pojęć. Doktor Maciejewska podkreśliła również, że okre-

ślenie „przyjaciół” w odniesieniu do żony było epitetem nobilitującym.

Sesję końcową, zatytułowaną „Przyjaźń mężów uczonych”, zainaugurował dr hab. Sławomir Baczewski z UMCS wystąpieniem „Przyjaźń w twórczości J.S. Jabłonowskiego”. Autor *Ezopa nowego polskiego* w swoich bajkach przedstawił nieomal drastyczny świat „przyjaźni” zwierzęcych, co sprawia, jak stwierdził prelegent, że utwory te nie napawają optymizmem. Z kolei dr Wiesław Pawlak z KUL w referacie „O przyjaźni uczonych” zaznaczył, że „amicitia” była bardzo ceniona przez humanistów, a okazywanie sobie tkliwych uczuć przez erudytów należało do dobrego tonu i klimatu epoki.

Ostatni referat, „*Dworzanin polski* Łukasza Górnickiego jako sympozjon literacki”, przedstawił mgr Jarosław Bedyniak, również z KUL. Prelegent omówił najważniejsze elementy utworu pozwalające traktować *Dworzanina polskiego* nie tylko jako dzieło parnetyczne, lecz także jako sym-

pozjon (łac. *convivium*), czyli spotkanie towarzyskie, podczas którego prowadzono „gry rozmowne”, podkreślające intelektualny charakter biesiadnego zgromadzenia.

O szczególnym charakterze konferencji w Kazimierzu Dolnym stanowiły nie tylko ożywione dyskusje naukowe, podczas których pojawiło się wiele cennych rozstrzygnięć i pytań, mogących stać się inspiracją do dalszych badań, lecz przede wszystkim przyjazna atmosfera, tworzona przez przybyłych z całej Polski badaczy literatury dawnej. Na zakończenie relacji z sesji chciałoby się powtórzyć za Janem Kochanowskim: „Co bez przyjaciół za żywot? Więzienie, / W którym niesmaczne żadne dobre mienie. / [...] / Uchowaj Boże takiego żywota, / Daj raczej miłość, a chociaż mniej złota!”¹.

¹ J. K o c h a n o w s k i, *Na zachowanie*, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 172.

Cezary RITTER

WNUKI SOBORU NIE ZADAJĄ PYTAŃ

„Wierzmy, że dla pokolenia naszych dzieci nauka II Soboru Watykańskiego stanie się codzienną rzeczywistością życia Kościoła, a nie tylko jednym z rozdziałów w historii minionego XX wieku”¹. Zdanie to pochodzi z wprowadzenia do głośnej przed laty książki *Dzieci Soboru zadają pytania*. Książka składa się z dwudziestu rozmów, poświęconych znaczeniu samego wydarzenia Soboru oraz poszczególnym dokumentom soborowym. W rozmowach tych przedstawiciele pokolenia „dzieci Soboru” – jak sami się określili – pokolenia, dla którego tak zwany Kościół posoborowy był już rzeczywistością zastaną, zadawali pytania polskim teologom starszego pokolenia, pamiętającym Sobór i czasy przedsoborowe. Pytali o to, co w Kościele (w szczególności w Kościele w Polsce) od czasu Soboru się zmieniło, jak zmienił się świat i czy Sobór miał na te zmiany jakiś wpływ, czy nauka soborowa jest dostatecznie znana i rozumiana i czy wskazania soborowe zostały wcielone w życie.

Warto i dziś, po latach, sięgnąć po tę książkę, przyjrzeć się pytaniom i odpowiedziom. W jakiej mierze są one świadectwem czasu minionego, ale w pewnym zakresie pozostają aktualne także dzisiaj. Przywołam tu jeden tylko przykład: posoborową reformę liturgiczną. Liturgia posoborowa znajduje dziś wielu krytyków (mam wrażenie, że więcej niż wtedy, gdy powstawała książka *Dzieci Soboru...*), zarzucających jej horyzontalizm, zagubienie poczucia obecności sacrum, co zwłaszcza wyrażać się ma w braku dostatecznej czci dla Ciała i Krwi Chrystusa, oraz wiele innych niedostatków. Tymczasem, czytając rozmowę z liturgistą ks. Stanisławem Czerwikiem, odniosłem wrażenie, że chyba nie ma jeszcze w Polsce parafii, w której liturgia posoborowa byłaby w pełni realizowana. Ksiądz Czerwik twierdził wręcz we wspomnianej rozmowie, że zalecenia dotyczące konsekwentnej odnowy liturgii są po prostu ignorowane. Przywołał nawet powiedzenie: „lex Romae datur, Poloniae ignoratur” – w Rzymie wydaje się prawa, w Polsce się je ignoruje². Skoro więc w naszych parafiach nadal nie została konsekwentnie wprowadzona liturgia posoborowa, to może i zarzuty wobec niej i w ogóle cały spór o nią pozostają poniekąd bezprzedmiotowe?

Jest jednak obecnie jeszcze inny powód, dla którego spór tego rodzaju może zostać uznany za spór hobbystów, zajmujących się mało dla ogółu zrozumiałymi sprawami. Żeby to wyjaśnić, odwołam się do pewnej historii, na pozór odległej od poruszonego wyżej tematu.

¹ *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, red. Z. Nosowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 7.

² Por. tamże, s. 93.

Było to w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Jako kilkanastoletni młodzieniec mieszkałem z rodzicami i starszą siostrą w Bydgoszczy. Rodzinnym sposobem spędzania wakacji były spływy kajakowe (wiadomo, Brda to jeden z najpiękniejszych szlaków kajakowych Europy). Bywały na tych spływach grupy kajakarzy z Węgier i z NRD. Z niektórymi rodzinami z grupy niemieckiej utrzymywaliśmy towarzysko-turystyczny kontakt, dzięki czemu ja i moja siostra dość dobrze poznaliśmy wschodni Berlin i jego okolice, a i my gościliśmy u nas rodzinę z Berlina. Było w niej rodzeństwo, moi rówieśnicy. Pamiętam, że podarowałem niemieckiemu koledze longplay grupy SBB, w przekonaniu, że takiego rocka w „enerdówku” nie mają (mieli co najwyżej Die Puhdys, ale gdzie im do ówczesnej polskiej supergrupy!). Mój ojciec zabrał młodych gości na dłuższy spacer, aby pokazać im najważniejsze miejsca w naszym mieście, wśród których nie mogło zabraknąć malowniczo położonego nad Brdą zabytkowego kościoła farnego (obecnie jest on katedrą). Kiedy kilkunastoletek z Berlina znalazł się we wnętrzu świątyni, rozejrzał się i zapytał: „Wo sind wir?” – „Gdzie jesteście?”. Bynajmniej nie chodziło mu o wyjaśnienie, co to jest za kościół, pod jakim wezwaniem, katolicki czy ewangelicki... On po prostu w ogóle nie wiedział, czemu służy ta budowla, nigdy przedtem nie był w takim wnętrzu i nie rozumiał, dlaczego ono właśnie tak wygląda. Po raz pierwszy spotkałem wówczas kogoś, kto nie rozumiał znaczenia podstawowej symboliki architektury chrześcijańskiej. Gdyby przyjechał on z dalekiej Azji, pewnie by mnie to nie dziwiło, ale przecież urodził się i wychował „za miedzą”, w jednej z ważnych stolic Europy (nawet jeśli wówczas był to jedynie Hauptstadt der DDR). Owszem, wiedziałem coś o ateizacji prowadzonej u naszych zachodnich sąsiadów, byłem jednak zaskoczony.

Od tamtego czasu wiele się wydarzyło i wiele zmieniło. Można nawet dodać, że zmieniło się „w duchu posoborowym”. Ks. Józef Tischner, który był jednym z rozmówców „dzieci Soboru” we wspomnianej książce, wyraził słuszne zapewne przekonanie, że bez Soboru nie byłoby pontyfikatu Jana Pawła II z jego licznymi pielgrzymkami. Jak wiemy, Papież Pielgrzym dotarł także do Berlina, w którym mieszkał mój dawny kolega z kajaków. Berlin odwiedził również jego następca Benedykt XVI. Jak jednak wiadomo, zainteresowanie berlińczyków obu papieskimi pielgrzymkami było znikome. Czy to specyfika tego miasta? Być może, ale sądzę, że dziś takich młodych ludzi, jak ów młodzieniec z Berlina jest więcej – nie tylko w Berlinie wschodnim, ale i zachodnim; nie tylko w Niemczech wschodnich, ale i zachodnich; nie tylko w Niemczech, ale i w innych krajach Europy, w tym również w... Polsce.

Czy nie jest przesadą porównywanie stanu religijnej świadomości młodych ludzi w dzisiejszej Polsce do świadomości wspomnianego nastolatka z dawnej NRD? Zapewne tak, być może nie znajdziemy w Polsce chłopaka czy dziewczyny, którzy wchodząc do świątyni, nie wiedzieliby, gdzie się znajdują. Nie chodzi mi też o to, że spora grupa młodzieży omija kościoły. Może wraz z upływem lat nabiorą doświadczeń – także tych gorzkich – i wtedy zechcą powrócić do Kościoła. Czy jednak będą wiedzieli, że mogą wrócić, że jest do kogo i po co? Czy Kościół nie stał się dla nich jedną z tych instytucji, z którymi się nie utożsamiają? To, czy będą wiedzieli, że mają dokąd (a przede wszystkim do kogo) wrócić i że w ogóle wrócić warto, w znacznej mierze zależy od pokolenia ich rodziców (nie tylko od rodziców biologicznych, ale też od wychowawców, duszpasterzy, biskupów), czyli poniekąd od pokolenia „dzieci Soboru”.

Przypuszczam, że Czytelnik ma już za sobą lekturę niniejszego numeru „Ethosu” i że znalazł w nim wiele interesujących diagnoz, pytań i odpowiedzi dotyczących Soboru oraz Kościoła po Soborze. Kto czytał uważnie, łatwo dostrzeże, że diagnozy te i odpowiedzi

zmierzają w różnych kierunkach. Na przykład dla jednego z autorów kluczem do zrozumienia Soboru jest leżąca u jego podstaw antropologia, dla innego kluczem tym jest liturgia. Odpowiedzi te zwykle nie są sprzeczne, ale ich wielość może rodzić konfuzję. Ja sądzę, że Sobór odbył się głównie po to, aby wytrącić nas z błędnego przekonania, że możemy pozostawać w Kościele siłą samego przyzwyczajenia, zwanego niekiedy tradycją. Z pewnością „dzieci Soboru” nie chciały przynależności do Kościoła z nawyku – dlatego zadawały pytania. „Wnuki” pytań raczej już nie zadają, ale chyba nie dlatego, że nauka Soboru stała się dla nich „codzienną rzeczywistością życia Kościoła”³.

³ Tamże, s. 7.

Cezary RITTER

JAN PAWEŁ II I BENEDYKT XVI
O ZNACZENIU SOBORU WATYKAŃSKIEGO II¹

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |

¹ Bibliografia obejmuje wypowiedzi Jana Pawła II i Benedykta XVI odnoszące się wprost do wydarzenia Soboru Watykańskiego II i znaczenia poszczególnych jego dokumentów oraz te wypowiedzi obu Papieży, które przedstawiają różne zagadnienia z zakresu nauczania Kościoła w oparciu o dokumenty soborowe. Nie znaczy to oczywiście, że obejmuje ona wszystkie dokumenty i wypowiedzi papieskie, w których Sobór jest wspomniany lub w których znajdują się odniesienia do nauczania soborowego.

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| I (2005), ss.1326 | IV (2008), t. 2, ss.1099 |
| II (2006), t. 1, ss. 1008 | V (2009), t. 1, ss. 1439 |
| II (2006), t. 2, ss.1065 | V (2009), t. 2, ss. 980 |
| III (2007), t. 1, ss. 1405 | VI (2010), t. 1, ss. 1160 |
| III (2007), t. 2, ss. 1065 | VI (2010), t. 2, ss. 1288 |
| IV (2008), t. 1, ss.1280 | |

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1(1980) –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Wierność Soborowi* (Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi”, 17 X), NP I, s. 1-6; toż: *Fedeltà al Concilio*, IGP I, s. 4-20.

2. *Święte Kolegium znakiem powszechności Kościoła* (Do Kolegium Kardynalskiego, 18 X), NP I, s. 7-8; toż: *Il Sacro Collegio segno di universalità della Chiesa*, IGP, I, s. 21-23.

1979

3. Encyklika *Redemptor hominis* (4 III), NP II, 1, s. 231-267; toż: La prima Enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*, IGP II, [1], s. 550-660.

4. *Siedem lat pracy wspólnotowej dla aktualizowania Kościoła lokalnego* (Na zakończenie Synodu Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 8 VI), NP. II, 1, s. 689-690; toż: *Sette anni di lavoro comunitario per l'aggiornamento della Chiesa locale*, IGP II, [1], s. 1492-1495.

5. *Wspólnie realizujemy Sobór* (Do biskupów Europy, 20 VI), NP II, 1, s. 742-745; toż: *Realizziamo insieme il Concilio*, IGP II, [1], s. 1582-1587.

6. *Paweł VI – protagonistą odnowy Kościoła* (Audiencja generalna, 1 VIII), NP II, 2, s. 47-49; toż: *Paolo VI protagonista del rinnovamento della Chiesa*, IGP II, 2, s. 97-100.

7. *Zespolenie w prawdzie i miłości dla urzeczywistnienia wskazań Soboru* (Do uczestników Zebrania Plenarnego Świętego Kolegium, 6 XI), NP. II, 2, s. 505-512; toż: *Unione nella verità e nella carità per una coerente realizzazione del Concilio*, IGP II, 2, s. 1046-1058 (tekst. łac), 1060-1069 (tekst wł.).

1980

8. *Niech nauka soborowa kieruje naszymi myślami i naszą działalnością* (homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów Holenderskich, 14 I), NP III, 1, s. 52-54; toż: *L'insegnamento del Concilio guidi il nostro pensiero e la nostra azione*, IGP III, 1, s. 124-128.

9. *Wszyscy pragniemy takiego Kościoła, jaki odpowiada zamierzeniom Chrystusa* (homilia podczas Mszy św. na zakończenie Partykularnego Synodu Biskupów Holandii, 31 I), NP III, 1, s. 93-98; toż: *Noi tutti desideriamo una Chiesa che corrisponda al volere di Cristo*, IGP III, 1, s. 228-246.

10. *Jedność chrześcijan jest jednym z głównych celów soborowej odnowy* (Do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, 8 II), NP III, 1, s. 133-136; toż: *L'unità dei cristiani è uno dei fini principali del rinnovamento conciliare*, IGP III, 1, s. 338-344.

11. *Nieomyślność Kościoła – darem Chrystusa i nieodzownym warunkiem posługi apostołskiej* (List do Konferencji Biskupów Niemieckich, 22 V), NP III, 1, s. 625-629; toż: *L'infallibilità della Chiesa è dono di Cristo e condizione indispensabile del servizio apostolico*, IGP III, 1, s. 1428-1444.

12. *Rozeznawanie zadań pasterzy w świetle Soboru* (Do biskupów francuskich, Issy-Les-Moulineaux, 1 VI), NP III, 1, s. 705-709; toż: *Il compito di discernimento dei pastori alla base della realizzazione del Concilio*, IGP III, 1, s. 1594-1603.

13. *Sobór przewodnikiem w działalności Kościoła* (Do biskupów Indonezji w czasie wizyty „ad limina”, 7 VI), NP III, 1, s. 756-758; toż: *Il Concilio è la guida delle attività ecclesiali*, IGP III, 1, s. 1703-1708.

14. *Pewna odpowiedź Soboru na pytanie o człowieka* (Do uczestników krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej, 21 VI), NP III, 1, s. 798-801; toż: *Risposta sicura del Concilio all'interrogativo sull'uomo*, IGP III, 1, s. 1800-1806.

15. *Ojciec Święty o głównych zadaniach i pracach pontyfikatu* (Do współpracowników w centralnym zarządzie Kościoła, 28 VI), NP III, 1, s. 832-846; toż: *La Chiesa oggi vuole essere „Chiesa nel mondo contemporaneo”*, IGP III, 1, s. 1878-1904.

16. *Kościół posoborowy potrzebuje świeckich* (Homilia podczas Mszy św. we Frascati, 8 IX), NP III, 2, s. 306-310; toż: *La Chiesa del post-Concilio ha bisogno dei laici*, IGP III, 2, s. 575-580.

1981

17. *Realizujcie wskazania soborowe w życiu Kościoła* (Do studentów katolickich, 16 I) NP IV, 1, s. 45-47; toż: *Siate gli artigiani della realizzazione del Concilio nella vita della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 94-97.

18. *Do biskupów Kościoła, który jest w Holandii* (List do Synodu Partykularnego Biskupów Holenderskich, 11 II), NP IV, 1, s. 134-136; toż: *Lettera ai Vescovi dei Paesi Bassi*, IGP IV, 1, s. 268-277.

19. *W rocznicę „Soboru chrześcijańskiego powołania”* (Przed modlitwą Anioł Pański, 11 X), NP IV, 2, s. 163; toż: *Ricordiamo con gratitudine il Concilio della vocazione cristiana*, IGP IV, 2, s. 393-394.

20. *Przed ogłoszeniem nowego Kodeksu* (Do członków Papieskiej Komisji do Spraw Reformy Prawa Kanonicznego, 29 X), NP IV, 2, s. 218-220; toż: *Il nuovo Codice sarà strumento per conseguire i frutti del Concilio*, IGP IV, 2, s. 511-516.

1982

21. *Nad trumną kardynała* (Homilia podczas liturgii pogrzebowej śp. kardynała Pericle Felicio, 25 III), NP V, 1, s. 444-447; toż: *Il Concilio della Chiesa ebbe in lui un servitore fedele*, IGP V, 1, s. 994-998.

22. *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury* (List do kardynała Sekretarza Stanu, 20 V), NP V, 1, s. 765-768; toż: *Giovanni Paolo II istituisce il Pontificio Consiglio per la Cultura*, IGP V, 2, s. 1775-1781.

23. *Był Papieżem Kościoła, dialogu i człowieczeństwa* (Przemówienie w Concesio, 26 IX), NP V, 2, s. 436-439; toż: *È stato il Papa della Chiesa, del dialogo, dell'umanità*, IGP V, 3, s. 567-573.

24. *Dwudziesta rocznica rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego* (Modlitwa podczas Liturgii Słowa w Grotach Watykańskich, 11 X), NP V, 2, s. 547-549; toż: *Pregghiera allo Spirito Santo per i venti anni dall'inaugurazione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, IGP V, 3, s. 798-801.

25. *Rozważanie o posłannictwie biskupa w Kościele i w świecie* (Do Konferencji Episkopatu Hiszpanii, Madryt 31 X), NP V, 2, s. 636-642; toż: *È necessario applicare correttamente gli insegnamenti del Concilio Vaticano II*, IGP V, 3, s. 1005-1015.

1983

26. *Konstytucja Apostolska promulgująca nowy Kodeks Prawa Kanonicznego „Sacrae Disciplinae Leges”* (25 I), NP VI, 1, s. 99-103; toż: *La Costituzione Apostolica per la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico „Sacrae Disciplinae Leges”*, IGP VI, 1, s. 228-240.

27. *Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 I), NP VI, 1, s. 129; toż: *La riforma del Codice di Diritto Canonico frutto del Concilio Vaticano II*, IGP VI, 1, s. 273-274.

28. *Synod Biskupów realizacją więzi pomiędzy kolegialnością a prymatem* (Do Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 30 IV), NP VI, 1, s. 523-525; toż: *Il Sinodo dei Vescovi è servizio di unità nella dimensione dinamica della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 1098-1105.

29. *Audiencja dla księży ze Stowarzyszenia „Lumen Gentium”* (1 VII), NP VI, 2, s. 1; toż: *Udienza a sacerdoti dell’associazione „Lumen Gentium”*, IGP VI, 2, s. 3-4.

30. *Dwaj papieże niezłomnej wiary oraz czynnej i płodnej miłości* (Przemówienie w 25. rocznicę śmierci Piusa XII i wyboru Jana XXIII, 8 X), NP VI, 2, s. 324-326; toż: *Due Pontefici di fede indomita e di operosa e feconda carità*, IGP VI, 2, s. 720-723.

31. *Pius XII i Jan XXIII* (Homilia podczas Mszy św. za zmarłych papieży, 6 XI), NP VI, 2, s. 456-458; toż: *Pio XII: coraggioso apostolo di pace; Giovanni XXIII: promotore del rinnovamento*, IGP VI, 2, s. 996-1000.

32. *Prawa i godność osoby ludzkiej w dzisiejszym badaniu teologicznym* (Do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 5 XII), NP VI, 2, s. 585-588; toż: *Diritti e dignità della persona umana nella odierna ricerca teologica*, IGP VI, 2, s. 1257-1262.

33. *Prawo kanoniczne wprowadza Sobór w nasze życie* (Do uczestników kursu zorganizowanego na Uniwersytecie Gregoriańskim na temat nowego prawodawstwa Kościoła, 9 XII), NP VI, 2, s. 603-604; toż: *Il Diritto Canonico inserisce il Concilio nella nostra vita*, IGP VI, 2, s. 1292-1293.

1984

34. *Prawo do wolności religijnej jest podstawą wszystkich innych praw* (Do uczestników V Międzynarodowego Kolokwium Studiów Prawniczych na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 10 III), NP VII, 1, s. 301-303; toż: *Il diritto alla libertà religiosa è il fondamento di tutti gli altri*, IGP VII, 1, s. 654-658.

35. *Kościół, którego jesteście pasterzami* (Do Konferencji Episkopatu Kanady, Ottawa 20 IX), NP VII, 2, s. 307-314; toż: *Confermati i Vescovi nella loro missione secondo il Concilio Vaticano II*, IGP VII, 2, s. 631-643.

36. *W liturgii głosi się i przeżywa tajemnicę Kościoła* (Przemówienie z okazji dwudziestolecia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, 27 X), NP VII, 2, s. 521-525; toż: *Nella liturgia è annunciato e vissuto il mistero della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1048-1056.

37. *„Wspominając zbawczą Mękę Syna”* (Homilia podczas Mszy św. z okazji dwudziestolecia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, 28 X), NP VII, 2, s. 525-528; toż: *Ricchezza sostanziale della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1057-1061.

1985

38. *Nowa ewangelizacja* (Do biskupów Peru, Lima, 2 II), NP VIII, 1, s. 202-206; toż: *Fedeli al vero rinnovamento promosso dal Concilio Vaticano II*, IGP VIII, 1, s. 366-371.

39. *Sobór uczy nas, że powołanie jest centralnym problemem życia chrześcijańskiego* (Do seminarzystów i młodzieży, 16 II), NP VIII, 1, s. 282-283; toż: *Il Concilio ci insegna che la vocazione è il problema centrale della vita cristiana*, IGP VIII, 1, s. 514-516.

40. *Żydzi i chrześcijanie* (Do uczestników sympozjum z okazji dwudziestolecia deklaracji *Nostra aetate*, 19 IV), NP VIII, 1, s. 542-545; toż: *Le relazioni giudaico-cristiane sono parte dell'intima struttura delle nostre rispettive vocazioni*, IGP VIII, 1, s. 1077-1080.

41. *Ekumenizm jest istotną sprawą dla Kościoła* (Do delegatów Krajowych Komisji Ekumenicznych Konferencji Episkopatów, 27 IV), NP VIII, 1, s. 575-578; toż: *L'ecumenismo è vitale per la Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 1137-1142.

42. *Liturgiczna formacja wiernych i jej przystosowanie do innych kultur* (Do uczestników plenarnego zebrania Kongregacji ds. Kultu Bożego, 17 X), NP VIII, 2, s. 502-504; toż: *Formazione liturgica dei fedeli e adattamento alle culture*, IGP VIII, 2, s. 978-981.

43. *Otwarcie na głos Ducha Świętego rozpoczynamy Synod* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Chrystusa Króla na rozpoczęcie II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, 24 XI), NP VIII, 2, s. 703-706; toż: *Cammineremo insieme col Concilio*, IGP VIII, 2, s. 1368-1374.

44. *Młodzi, Sobór ma dwadzieścia lat jak wy, Sobór jest młody. Uczynicie go swoim i bądźcie jego propagatorami w świecie* (Do młodych przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 XI) NP VIII, 2, s. 706; toż: *Giovani, il Concilio ha vent'anni come voi. Il Concilio è giovane! Fatelo vostro e siatene i banditori nel mondo!*, IGP VIII, 2, s. 1377.

45. *Rozpoczęcie Nadzwyczajnego Synodu Biskupów* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 XI), NP VIII, 2, s. 707; toż: *La fede è il cardine del rinnovamento*, IGP VIII, 2, s. 1375-1376.

46. *Oby Ten, który zapoczątkował w nas dobre dzieło, dokończył go* (Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego, 5 XII), NP VIII, 2, s. 731-732; toż: *Da questo Sinodo rinasca in tutti noi la volontà di unione e di dialogo*, IGP VIII, 2, s. 1420-1424.

47. *Potwierdzone i wygłoszone na nowo świadectwo Soboru* (Na zakończenie II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, 7 XII), NP VIII, 2, s. 732-737; toż: *Applichiamo con amore e senso del dovere questo Sinodo alla vita concreta della Chiesa*, IGP VIII, 2, s. 1425-1443.

48. *Przeżyliśmy dni nowej Pięćdziesiątnicy* (Homilia na zakończenie II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, 7 XII), NP VIII, 2, s. 737-741; toż: *Il Sinodo proietta il Concilio verso il terzo millennio*, IGP VIII, 2, s. 1444-1451.

1986

49. *Dialog i ewangelizacja* (Do Papieskiej Rady Kultury, 13 I), NP IX, 1, s. 50-52; toż: *Il Sinodo 1985: L'inculturazione del Vangelo al cuore della missione della Chiesa nel mondo*, IGP IX, 1, s. 107-110.

50. *Najbliższy Synod poświęcony posłannictwu świeckich będzie decydującym momentem dla przyjęcia Soboru* (Orędzie na kontynentalne spotkanie laikatu Oceanii, 20 I), NP IX, 1, s. 75-77; toż: *Il prossimo Sinodo sulla Missione dei Laici, momento decisivo per l'accoglienza del Concilio*, IGP IX, 1, s. 160-163.

51. *Nauka religii, utrzymanie duchowieństwa, wizyty ad limina i rola komisji: „Drogi wcielenia Soboru w diecezjach”* (Na nadzwyczajnym zebraniu Konferencji Biskupów Włoskich, 26 II), NP IX, 1, s. 269-273; toż: *L'insegnamento della religione, il sostentamento del Clero, le visite „ad limina Apostolorum” e il ruolo dell'Commissioni: vie per incarnare il Concilio nelle diocesi*.

52. *Cierpliwość i odwaga* (Do księży w Domu Formacyjnym Diecezji Rzymskiej, 4 III), NP IX, 1, s. 308-312; toż: *„Coraggio paziente e pazienza coraggiosa” per la nuova evangelizzazione della città*, IGP IX, 1, s. 608-613.

53. *Rzym i Lacjum proponują światu katolickiemu nową ewangelizację* (Do Konferencji Biskupów Lacjum w czasie wizyty „ad limina”, 12 IV), NP IX, 1, s. 497-501; toż: *Roma e Lazio offrono a tutta la cattolicità un aiuto di intesa rievangelizzazione nell'applicazione del Concilio*, IGP IX, 1, s. 985-993.

54. *Odnalezienie braterstwa* (Przemówienie w Rzymskiej Synagodze Większej, 13 IV), NP IX, 1, s. 517-521; toż: *Ringraziamo il Signore per la ritrovata fratellanza e per la profonda intesa tra la Chiesa e l'Ebraismo*, IGP IX, 1, s. 1024-1037.

55. *Ewangelizacja pobożności ludowej dla bardziej świadomego uczestnictwa w liturgii* (Do Konferencji Biskupów Abruzji i Molise w czasie wizyty „ad limina”, 24 IV), NP IX, 1, s. 564-567; toż: *L'evangelizzazione della pietà popolare per una più cosciente partecipazione alla Liturgia*, IGP IX, 1, s. 1121-1126.

56. *Odnowione zaangażowanie misyjne i współdziałanie między Kościołami* (Do Konferencji Biskupów Marche w czasie wizyty „ad limina”, 16 V), NP IX, 1, s. 729-732; toż: *Rinnovato impegno missionario e cooperazione tra le Chiese*, IGP IX, 1, s. 1441-1446.

57. *Sobór po dwudziestu latach* (Do uczestników międzynarodowego sympozjum zorganizowanego przez École Française de Rome, 30 V), NP IX, 1, s. 846-849; toż: *Il Concilio Vaticano II resta l'avvenimento fondamentale della vita della Chiesa contemporanea*, IGP IX, 1, s. 1721-1725.

58. *Powołani do świętości, by przemienić świat* (Do Papieskiej Rady ds. Świeckich, 7 VI), NP IX, 1, s. 881-884; toż: *La Chiesa ha bisogno di laici santi, perché essi sono gli autentici riformatori*, IGP IX, 1, s. 1782-1786.

59. *Opatrzność Boża a historyczne uwarunkowania człowieka w świetle Soboru Watykańskiego II* (Audiencja generalna, 18 VI), NP IX, 1, s. 913-915; toż: *La Divina Provvidenza e la condizione storica dell'uomo d'oggi alla luce del Concilio Vaticano II*, IGP IX, 1, s. 1841-1845.

60. *Czym było dla Kościoła Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów* (Do Kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, 28 IV), NP IX, 1, s. 971-979; toż: *Lo Spirito ha guidato la Chiesa del nostro tempo nell'arduo cammino di rinnovamento voluto dal Concilio*, IGP IX, 1, s. 1953-1967.

61. *Wierność posłudze kapłańskiej* (Do kapłanów, zakonników i seminarzystów, Bogota 1 VII), ORpol 7(1986) nr 7, s. 2-3; toż: *Il vostro ministero di evangelizzazione sia Parola di Dio e non parola dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 15-24.

62. *Vivete le indicazioni della „Gaudium et spes” alla luce del progresso scientifico* [Żyjcie wskazaniem *Gaudium et spes* w świetle postępu naukowego] (Do uczestników

kolokwium „Nauka, filozofia, teologia. Nauka i perspektywy człowieka”, 5 IX), IGP IX, 2, s. 534-537.

63. *Continue a favorire lo spirito ecumenico nella luce del Vaticano II* [Nie przedstawiajcie promować ducha ekumenicznego w świetle Vaticanum II] (Do Fundacji „Pro Oriente”, 10 X), IGP IX, 2, s. 992-993.

1987

64. *Synod Biskupów 1987* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 II), ORpol 8(1987) nr 2, s. 9; toż: *Una tappa decisiva per accogliere la grazia del Vaticano II*, IGP X, 1, s. 227-228.

65. *Świeccy w Kościele* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 II), ORpol 8(1987) nr 2, s. 9. 30; toż: *Dal Concilio la funzione dei laici nel tessuto del „Popolo di Dio” e del „Corpo mistico di Cristo”*, IGP X, 1, s. 294-295.

66. *Blaski i cienie* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 II), ORpol 8(1987) nr 2, s. 30; toż: *Interpretazioni frammentarie sulla vocazione dei laici hanno mortificato la vitalità ecclesiale*, IGP X, 1, s. 345-346.

67. *Kim są świeccy?* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 II), ORpol 8(1987) nr 2, s. 30; toż: *Chi sono i laici? La risposta del Concilio*, IGP X, 1, s. 394-396.

68. *Uczestnicy potrójnego urzędu Chrystusa* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 III), ORpol 8(1987) nr 3, s. 18; toż: *Nel legame con il triplice ufficio di Cristo il segreto per la maturazione dei laici*, IGP X, 1, s. 458-460.

69. *Powszechne kapłaństwo* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 III), ORpol 8(1987) nr 3, s. 18; toż: *L'armonia tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale fattore indispensabile del genuino progresso pastorale*, IGP X, 1, s. 541-543.

70. *Kościelny aspekt osobowości świeckich* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 III), ORpol 8(1987) nr 3, s. 18; toż: *Dall'indole secolare la missione tipica dei laici*, IGP X, 1, s. 561-562.

71. *Lud Boży* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 III), ORpol 8(1987) nr 3, s. 18. 31; toż: *Nella luce dell'ecclesiologia di comunione le caratteristiche del vero popolo di Dio*, IGP X, 1, s. 649-650.

72. *Powołanie do świętości* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 III), ORpol 8(1987) nr 3, s. 31; toż: *La vocazione alla santità è per il laicato il segreto per assolvere il proprio ruolo*, IGP X, 1, s. 862-864.

73. *List do Biskupów w związku z przekazaniem „Instrumentum laboris”* (22 IV), ORpol 8(1987) nr 4, s. 1. 12; toż: *Cammino di comunione, di preghiera, di meditazione*, IGP X, 1, s. 1379-1382.

74. *Powołani do apostołstwa* (Przed modlitwą „Regina Caeli”, 26 IV), ORpol 8(1987) nr 4, s. 8-9; toż: *Il laico cristiano deve fare della religione non una parentesi ma una sintesi vitale*, IGP X, 1, s. 1422-1424.

75. *Świeccy katecheci* (Przed modlitwą „Regina Caeli”, 10 V), ORpol 8(1987) nr 6, s. 7; toż: *Nella catechesi i laici esprimono in forma peculiare la propria vocazione*, IGP X, 2, s. 1654-1656.

76. *Zadania misyjne* (Przed modlitwą „Regina Caeli”, 17 V), ORpol 8(1987) nr 6, s. 7-8; toż: *Dal Vaticano II uno spazio vasto e aperto per i laici nella dimensione missionaria*, IGP X, 2, s. 1711-1712.

77. *Konieczna była szeroka konsultacja świeckich* (Do uczestników spotkania konsultacyjnego przed Synodem Biskupów zorganizowanego przez Papieską Radę Świeckich, 23 V), ORpol 8(1987) n4 7, s. 9; toż: *La partecipazione dei laici alla vita della Chiesa è una responsabilità che richiede impegno e coerenza*, IGP X, 2, s. 1750-1755.

78. *Apostolstwo świeckich* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 VIII), ORpol 8(1987) nr 8, s. 10; toż: *L'aggregarsi dei laici a scopo apostolico, doverosa risposta personale e comunitaria alla vocazione cristiana*, IGP X, 3, s. 161-162.

79. *Apostolstwo młodzieży* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 VIII), ORpol 8(1987) nr 8, s. 10; toż: *Il Concilio ha invitato i giovani a costruire un mondo migliore esprimendo loro fiducia ed amore*, IGP X, 3, s. 198-199.

80. *Kobiety, które towarzyszyły Jezusowi* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 VIII), ORpol 8(1987) nr 8, s. 11; toż: *Il Concilio ha ribadito la dignità della donna quale parte viva del Popolo di Dio e del Corpo Mistico di Cristo*, IGP X, 3, s. 220-221.

81. *Stowarzyszenia świeckich* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 VIII), ORpol 8(1987) nr 8, s. 11; toż: *Associazioni e Movimenti come fattori di arricchimento della comunione e della missione della Chiesa*, IGP X, 3, s. 239-241.

82. *Świeccy w Kościele partykularnym* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 VIII), ORpol 8(1987) nr 8, s. 11; toż: *L'apporto specifico dei laici nella parrocchia: esempio luminoso di apostolato comunitario*, IGP X, 3, s. 278-280.

83. *Głoszenie Ewangelii w świecie pracy* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 11-12; toż: *I lavoratori stanno a cuore alla Chiesa e nel mondo*, IGP X, 3, s. 747-748.

84. *Powszechne wezwanie* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 X), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 12; toż: *Il laico è chiamato a santificare se stesso rimanendo ciò che egli è: uomo tra gli uomini*, IGP X, 3, s. 804-805.

85. *Ku szczęśliwszej epoce chrześcijaństwa* (Przemówienie na otwarciu VII Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów, 1 X), ORpol 8(1987) nr 9-10, s. 1.

86. *Aby pogłębił się i wzbogacił udział w Duchu Świętym w sercach całego Ludu Bożego* (Homilia podczas Mszy św. inauguracyjnej prace VII Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów, 1 X), ORpol 8(1987) nr 9-10, s. 15.

87. *Il fervente augurio del Papa, successore di Giovanni e di Paolo, all prima generazione postconciliare dei discepoli di Cristo* [Papież, następca Jana i Piotra, gorąco pozdrawia pierwsze posoborowe pokolenie uczniów Chrystusa] (Homilia podczas Mszy św. z okazji 25. rocznicy inauguracji Soboru Watykańskiego II, 11 X), IGP X, 3, s. 830-835.

88. *Nel Concilio l'espressione della Maternità spirituale della Beata Vergine Maria* [W soborze znalazło wyraz duchowe macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny] (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 X), IGP X, 3, s. 836-837.

89. *25 rocznica rozpoczęcia Soboru* (Audiencja dla polskich pielgrzymów, 11 X), ORpol 8(1987) nr 11-12, s. 12 [IGP – brak].

90. *Synodalis affectiva i effectiva* (Przemówienie na zakończeniu VII Zgromadzenia Synodu Biskupów, 29 X), ORpol 8(1987) nr 11-12, s. 20-21; toż: *Dalla sinodalità affettiva alla sinodalità effectiva*, IGP X, 3, s. 949-955.

91. *Dziela potęgi Tego, który nas wezwał* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Synodu Biskupów, 30 X), ORpol 8(1987) nr 21-22, s. 8-9; toż: *Il fedele laico lanciato sulle frontiere della storia*, IGP X, 3, s. 956-962.

92. *Tradurre in autentica prassi ecclesiale la ricca dottrina del Concilio sul laicato* [Przełożyć na autentyczną praktykę eklesjalną bogatą doktrynę Soboru o świeckich],

(Przemówienie do Ojców synodalnych na zakończenie spotkania w Domu św. Marty, 30 X), IGP X, 3, s. 963-966.

93. *Świeccy – pełnoprawni członkowie Kościoła*, (Do biskupów metropolii gnieźnieńskiej, warszawskiej i poznańskiej podczas wizyty „ad limina”, 19 XII), ORpol 8(1987) nr 11-12, s. 8-9; toż: *La Chiesa deve trasmettere ovunque ragioni di vita e di speranza*, IGP X, 3, s. 1448-1461.

1988

94. *Komunia i misja Kościoła Bożego, który jest w Rzymie* (Do księży diecezji Rzymskiej, 18 II), ORpol 9(1988) nr 2, s. 19-20; toż: *Coinvolgere nel Sinodo tutto il popolo di Dio nelle parrocchie e al di là delle parrocchie*, IGP XI, 1, s. 471-478.

95. *Eklezjologia komunii* (Do delegacji Światowej Federacji Luterńskiej, 4 III), ORpol 9(1988) nr 3-4, s. 27; toż: *L'ecclesiologia di comunione: Idea centrale e fondamentale del Concilio*, IGP XI, 1, s. 551-553.

96. *List do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary* (W sprawie arcybiskupa Marcela Lefebvre'a, 8 IV), ORpol 9(1988) nr 3-4, s. 15 [IGP – brak].

97. *Definicje chrystologiczne Soborów a wiara współczesnego Kościoła* (Audiencja generalna, 13 IV), ORpol 9(1988) nr 3-4, s. 14. 19; toż: *Le definizioni cristologiche dei Concilii e la fede della Chiesa d'oggi*, IGP XI, 1, s. 877-881.

98. *W eklezjologicznej wizji Soboru* (Przemówienie podczas Konsystorza tajnego, 28 VI), ORpol 9(1988) nr 6, s. 27; toż: *Giovanni Paolo II tiene concistorio per la nomina di 24 Cardinali*, IGP XI, 2, s. 2250-2255.

99. Konstytucja Apostolska o Kurii Rzymskiej *Pastor Bonus* (28 VI), ORpol 9(1988) nr 9, s. 3-5; toż: *Costituzione Apostolica sulla Curia Romana Pastor Bonus*, IGP XI, 2, s. 2265-2415.

100. List Apostolski *Motu Proprio Ecclesia Dei* [w sprawie abpa Marcela Lefebvre'a] (2 VII), ORpol 9(1988) nr 6, s. 3; toż: *Lettera Apostolica „Ecclesia Dei”*, IGP XI, 3, s. 4-12.

101. List Apostolski w XXV rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej *Sacrosanctum Concilium* o Świętej Liturgii (4 XII), ORpol 10(1989) nr 3, s. 7-9; toż: *Vicesimus Quintus Annus*, IGP XI, 4, s. 1724-1762.

102. Adhortacja Apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (30 XII), ORpol 9(1988) nr 12, s. 9-24; toż: *L'Esortazione Apostolica Post-Sinodale Cristifideles Laici*, IGP XI, 4, s. 1967-2175.

1989

103. *La ricerca dell'unità di tutti i cristiani costituisce un impegno pastorale prioritario della Chiesa Cattolica* [Szukanie jedności wszystkich chrześcijan stanowi priorytet zaangażowania duszpasterskiego Kościoła katolickiego] (Do uczestników posiedzenia plenarnego Kongregacji Nauki Wiary i Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, 1 II) IGP XII, 1, s. 245-250.

104. *Potrzeba profetycznego świadectwa obecności Kościoła* (Do biskupów Indonezji, Dżakarta, 13 X), ORpol 10(1989) nr 12, s. 22; toż: *Vivere il Vangelo in modo autenticamente indonesiano all'interno della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica*, IGP XII, 2, s. 881-887.

105. *Doświadczenie Kościoła w Indonezji musi stać się bogactwem całego Kościoła* (Do biskupów Indonezji, Dżakarta 13 X), ORpol 10(1989) nr 12, s. 23; toż: *Cercheremo di rendere questa esperienza fruttuosa per tutta la Chiesa*, IGP XII, 2, s. 888-890.

1990

106. *Costruite la solidarietà, diffondete la gioia, comunicate la fedeltà dell'amore* [Budujcie solidarność, brońcie radości, przekazujcie wierność miłości] (Do młodych w 25. rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, Benevento, 2 VII), IGP XIII, 2, s. 30-35.

107. *Duch Święty pozwolił nam przysłużyć się sprawie największej wagi w życiu całego Kościoła* (Przemówienie na zakończenie VIII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, 27 X), ORpol 11(1990) nr 9, s. 12-13; toż: *Grazie al Sinodo sono stati affrontati problemi cruciali che hanno sempre trovato la risposta collegiale della Chiesa*, IGP XIII, 2, s. 945-951.

108. *Misja aktualna aż do skończenia świata* (Do uczestników plenarnej sesji Papieskiej Rady ds. Świeckich, 24 XI), ORpol 11(1990) nr 10-11, s. 28; toż: *I fedeli laici devono partecipare sempre più alla santità e alla missionarietà della Chiesa*, IGP XIII, 2, s. 1262-1265.

109. *Obchody 25. rocznicy ogłoszenia soborowej deklaracji „Nostra aetate”* (Do delegatów Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych oraz watykańskiej Komisji ds. Religijnych Stosunków z Judaizmem, 6 XII), ORpol 11(1990) nr 12, s. 9; toż: *La misericordia divina sta guidando cristiani ed ebrei al reciproco rispetto, alla cooperazione e alla solidarietà*, IGP XIII, 2, s. 1390-1392.

110. *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegalnością a prymatem* (Spotkanie z Kurią Rzymską, 20 XII), ORpol 11(1990) nr 12, s. 20-21; toż: *Dal Concilio Vaticano II al cammino sinodale: 25 anni di crescita nella comunione*, IGP XIII, 2, s. 1697-1707.

111. Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego (7 XII), ORpol 12(1991) nr 1, s. 4-37; toż: *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1557.

1991

112. *Na miarę czasów, ku którym idziemy* (Homilia podczas Mszy św. inauguracyjnej II Synod Plenarny w Polsce, Warszawa 8 VI), ORpol 12(1991) nr 6, s. 23-24; toż: *Nella nostra terra la Chiesa si rinnovi a misura dei tempi e rinnovandosi confermi tutta l'identità di mille anni*, IGP XIV, 1, 1593-1597.

113. *Jezus Chrystus Założyciel Kościoła* (Audiencja generalna, 11 IX), ORpol 12(1991) nr 9-10, s. 47-48; toż: *L'opera di Gesù Cristo nella fondazione della Chiesa*, IGP XIV, 2, s. 549-554.

114. *Kościół ludem Bożym* (Audiencja generalna, 6 XI), ORpol 11[właśc.12](1991) nr 12, s. 41-42; toż: *La Chiesa, popolo di Dio*, IGP XIV, 2, s. 1075-1078.

115. *Kościół ludem powszechnym* (Audiencja generalna, 13 XI), ORpol 11[własc.12] (1991) nr 12, s. 42-43; toż: *La Chiesa, popolo universale*, IGP XIV, 2, s. 1132-1136.

116. *Kościół jako tajemnica i sakrament*, (Audiencja generalna, 27 XI), ORpol 11[własc.12](1991) nr 12, s. 45-46; toż: *La Chiesa, mistero e sacramento*, IGP XIV, 2, s. 1280-1283.

1992

117. *Historyczny wymiar i eschatologiczna perspektywa obłubieńczej więzi Kościoła z Chrystusem* (Audiencja generalna, 8 I), ORpol 13(1992) nr 2, s. 37-38; toż: *Dimensione storica e proiezione escatologica dell'unione sponsale della Chiesa con Cristo*, IGP XV, 1, s. 33-36.

118. *Solo una lettura autentica del Concilio Vaticano II offre l'ispirazione per rinnovamento della Chiesa* [Tylko autentyczne odczytanie Soboru Watykańskiego II stanowi inspirację dla odnowy Kościoła] (Do biskupów z Wielkiej Brytanii z okazji wizyty „ad limina”, 17 III), IGP XV, 1, s. 614-620.

119. *Kościół jako wspólnota kapłańska* (Audiencja generalna, 18 III), ORpol 13(1992) nr 5, s. 43-44; toż: *La Chiesa comunità sacerdotale*, IGP XV, 1, s. 629-632.

120. *Chrzest w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Audiencja generalna, 25 III), ORpol 13(1992) nr 5, s. 44-46; toż: *Nella Chiesa, comunità sacerdotale e sacramentale, il Battesimo*, IGP XV, 1, s. 964-969.

121. *Nel solco del Concilio e del Sinodo sulla vocazione e sulla missione dei laici, sviluppare nuove forme di partecipazione di uomini e donne alla vita della Chiesa* [W duchu Soboru i Synodu o powołaniu i misji świeckich rozwijać nowe formy udziału mężczyzn i kobiet w życiu Kościoła] (Do biskupów francuskich z okazji wizyty „ad limina”, 4 IV), IGP XV, 1, s. 1032-1038.

122. *Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Audiencja generalna, 8 IV), ORpol 13(1992) nr 6, s. 38-39; toż: *Nella Chiesa, comunità sacerdotale e sacramentale, l'Eucaristia*, IGP XV, 1, s. 1057-1060.

123. *Pokuta w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Audiencja generalna, 15 IV), ORpol 13(1992) nr 6, s. 40-41; toż: *Nella Chiesa, comunità sacerdotale e sacramentale, la Penitenza*, IGP XV, 1, s. 1106-1111.

124. *Małżeństwo w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Audiencja generalna, 6 V), ORpol 13(1992) nr 7, s. 44-45; toż: *Nella Chiesa, comunità sacerdotale e sacramentale, il Matrimonio*, IGP XV, 1, s. 1354-1358.

125. *Świadectwo wiary w Kościele – wspólnocie proroczej* (Audiencja generalna, 13 V), ORpol 13(1992) nr 7, s. 45-46; toż: *Nella Chiesa, comunità profetica, la testimonianza della fede*, IGP XV, 1, s. 1412-1060.

126. *Świadectwo życia w Chrystusie w Kościele – wspólnocie prorockiej* (Audiencja generalna, 20 V), ORpol 13(1992) nr 7, s. 47-48; toż: *Nella Chiesa, comunità profetica, la testimonianza della vita di Cristo*, IGP XV, 1, s. 1485-1488.

127. *Świadectwo nadziei w Kościele – wspólnocie prorockiej* (Audiencja generalna, 27 V), ORpol 13(1992) nr 7, s. 48-49; toż: *Nella Chiesa, comunità profetica, la testimonianza della speranza*, IGP XV, 1, s. 1605-1608.

128. *Ważne i oczekiwane dzieło* (Przemówienie do członków i współpracowników Komisji ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego, 25 VI), ORpol 13(1992) nr 10, s. 34;

toż: *Prezioso strumento per la rinnovata missione apostolica ed evangelizzatrice della Chiesa*, IGP XV, 1, s. 1948-1950.

129. *Synod Diecezji Rzymskiej w życiu Kościoła powszechnego* (Do pracowników Kurii Rzymskiej, Wikariatu, Gubernatoratu i instytucji związanych ze Stolicą Apostolską, 27 VI), ORpol 13(1992) nr 10, s. 25-27; toż: *La vocazione all' esemplarità della Chiesa di Roma*, IGP XV, 1, s. 1966-1974.

130. *Biskupstwo – kapłaństwo sakramentalne* (Audiencja generalna, 30 IX), ORpol 14(1993) nr 1, s. 42-43; toż: *l' Episcopato, Ordine sacramentale*, IGP XV, 2, s. 203-207.

131. *Kolegialność biskupów* (Audiencja generalna, 7 X), ORpol 14(1993) nr 1, s. 43-44; toż: *Il Collegio episcopale*, IGP XV, 2, s. 251-256.

132. Konstytucja Apostolska *Fidei Depositum* ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Ekumenicznym Soborze Watykańskim II (11 X), ORpol 14(1993) nr 2, s. 4-6; toż: *Fidei Depositum*, IGP XV, 2, s. 370-382.

133. *Misja powierzona każdemu biskupowi* (Audiencja generalna, 28 X), ORpol 14(1993) nr 1, s. 45-47; toż: *La missione affidata a ogni vescovo*, IGP XV, 2, s. 434-439.

134. *Biskupi „zwiastunami wiary” w głoszeniu Ewangelii* (Audiencja generalna, 4 XI), ORpol 14(1993) nr 1, s. 47-48; toż: *I vescovi, „araldi della fede” nella predicazione del Vangelo*, IGP XV, 2, s. 474-478.

135. *Biskupi „szafarzami łaski najwyższego kapłaństwa”* (Audiencja generalna, 11 XI), ORpol 14(1993) nr 1, s. 49-50; toż: *I vescovi, „economi della grazia del supremo sacerdozio”*, IGP XV, 2, s. 527-531.

136. *Niech nauka Soboru Watykańskiego II przenika żywą tkankę waszego Kościoła* (Przemówienie z okazji otwarcia Nadzwyczajnego Synodu Ormiańskiego Kościoła Katolickiego, 19 XI), ORpol 14(1993) nr 3, s. 26-28; toż: *La vostra stirpe di martiri e di confessori non ha smesso di stupire e di edificare il mondo*, IGP XV, 2, s. 634-640.

137. *Pasterska posługa biskupów* (Audiencja generalna, 18 XI), ORpol 14(1993) nr 1, s. 50-52; toż: *I vescovi nel servizio pastorale*, IGP XV, 2, s. 624-628.

138. *Europejski człowiek pomiędzy Atlantykiem a Uralem drogą Kościoła* (Przemówienie podczas posynodalnego spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy, 1 XII), ORpol 14(1993) nr 1, s. 19-21; toż: *L'incontro con i presidenti delle Conferenze Episcopali Europee*, IGP XV, 2, s. 789-797.

139. *Nowy Katechizm darem dla wszystkich* (Przemówienie z okazji oficjalnego przekazania Katechizmu Kościołowi, 7 XII), ORpol 14(1993) nr 2, s. 7-9; toż: *Un evento della storia della Chiesa, un dono per tutti*, IGP XV, 2, s. 851-856.

140. *Kościół dziękuje Bogu za dar Katechizmu* (Homilia w Bazylice Matki Boskiej Większej, 8 XII), ORpol 14(1993) nr 2, s. 10-11; toż: *Nel giorno dell' Immacolata la Chiesa si presenta agli uomini del nostro tempo con il Catechismo Postconciliare*, IGP XV, 2, s. 857-860.

141. *Matko Słowa Wcielonego, w Twe ręce składamy posoborowy Katechizm* (Modlitwa na placu Hiszpańskim w Rzymie, 8 XII), ORpol 14(1993) nr 2, s. 11-12; toż: *Nel giorno dell' Immacolata la Chiesa si presenta agli uomini del nostro tempo*, IGP XV, 2, s. 861-863.

1993

142. „*Munus Petrinum*” Biskupa Rzymu jako pasterza powszechnego (Audjencia generalna, 24 II), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 45-46; toż: *Il „Munus Petrinum” del Vescovo di Roma come Pastore universale*, IGP XVI, 1, s. 507-512.

143. *Studiujcie i realizujcie dokumenty soborowe* (Do biskupów litewskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum”, 27 II), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 39-41; toż: „*È l'ora del risveglio e della primavera, l'ora della formazione delle nuove generazioni*”, IGP XVI, 1, s. 540-545.

144. *Opieka Boża nad Urzędem Nauczycielskim Następcy Piotra, cz. I* (Audjencia generalna, 17 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 48-49; toż: *L'assistenza divina nel magistero del Successore di Pietro*, IGP XVI, 1, s. 636-640.

145. *Opieka Boża nad Urzędem Nauczycielskim Następcy Piotra, cz. II* (Audjencia generalna, 24 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 50-51; toż: *L'assistenza divina nel magistero del Successore di Pietro*, IGP XVI, 1, s. 734-738.

146. *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*, (Audjencia generalna, 31 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 51-53; toż: *Il Prezbiterato, partecipazione ministeriale al sacerdozio di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 784-789.

147. *Misja ewangelizacyjna prezbiterów* (Audjencia generalna, 21 IV), ORpol 14(1993) nr 7, s. 40-42; toż: *La missione evangelizzatrice dei Presbiteri*, IGP XVI, 1, s. 936-941.

148. *Kult eucharystyczny zasadniczym posłannictwem prezbiterów* (Audjencia generalna, 12 V), ORpol 14(1993) nr 7, s. 43-45; toż: *Il culto eucaristico, principale missione dei Presbiteri*, IGP XVI, 1, s. 1194-1198.

149. *Prezbiter pasterzem wspólnoty* (Audjencia generalna, 19 V), ORpol 14(1993) nr 8-9, s. 41-42; toż: *Il Presbitero, Pastore della Comunità*, IGP XVI, 1, s. 1254-1258.

150. *Prezbiter człowiekiem poświęconym Bogu* (Audjencia generalna, 26 V), ORpol 14(1993) nr 8-9, s. 42-43; toż: *Il Presbitero, uomo consacrato a Dio*, IGP XVI, 1, s. 1328-1332.

151. *Prezbiter człowiekiem modlitwy* (Audjencia generalna, 2 VI), ORpol 14(1993) nr 8-9, s. 44-45; toż: *Il Presbitero, uomo della preghiera*, IGP XVI, 1, s. 1387-1392.

152. *Eucharystia w życiu prezbitera* (Audjencia generalna, 9 VI), ORpol 14(1993) nr 8-9, s. 45-46; toż: *L'Eucaristia nella vita spirituale del Presbitero*, IGP XVI, 1, s. 1457-1461.

153. *Kierunki działalności ewangelizacyjnej Kościoła* (Do Konferencji Episkopatu Hiszpanii, Madryt, 15 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 17-19; toż: *Questo è il momento di Dio. Il momento della speranza che non delude*, IGP XVI, 1, s. 1535-1541.

154. *Synod Kościoła, który jest w Rzymie* (Do pracowników Kurii Rzymskiej, Wiskariatu i Gubernatoratu, 26 VI), ORpol 14(1993) nr 8-9, s. 35-37; toż: *Un documento che deve essere letto, interpretato, commentato e attuato nella vita*, IGP XVI, 1, s. 1653-1661.

155. *Prezbiter człowiekiem miłości* (Audjencia generalna, 7 VII), ORpol 14(1993) nr 11, s. 37-38; toż: *Il Presbitero, uomo della carità*, IGP XVI, 2, s. 34-38.

156. *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim* (Audjencia generalna, 17 VII), ORpol 14(1993) nr 11, s. 39-40; toż: *La logica della consacrazione nel celibato sacerdotale*, IGP XVI, 2, s. 66-71.

157. *Prezbiter a dobra doczesne* (Audienca generalna, 21 VII), ORpol 14(1993) nr 11, s. 40-42; toż: *Il Presbitero e i beni terreni*, IGP XVI, 2, s. 88-93.

158. *Więzi między prezbiterami i ich biskupami* (Audienca generalna, 25 VIII), ORpol 14(1993) nr 11, s. 46-48; toż: *Relazioni dei presbiteri con i loro Vescovi*, IGP XVI, 2, s. 556-560.

1994

159. *Wymiary życia konsekrowanego* (Audienca generalna, 26 X), ORpol 16(1995) nr 1, s. 57-58; toż: *Le dimensioni della vita consacrata*, IGP XVII, 2, s. 546-550.

160. *W szkole Chrystusa* (Homilia na zakończenie IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 29 X), ORpol 16(1995) nr 1, s. 42-44; toż: *Regina di tutti i Santi, Regina del Rosario, ottienici che i frutti dei lavori del Sinodo giovino anche alla causa della famiglia*, IGP XVII, 2, s. 570-573.

161. *Droga doskonałości* (Audienca generalna, 9 XI), ORpol 16(1995) nr 2, s. 46-47; toż: *La via della perfezione*, IGP XVII, 2, s. 652-655.

162. *Konsekrowana czystość* (Audienca generalna, 16 XI), ORpol 16(1995) nr 2, s. 47-49; toż: *La castità consacrata*, IGP XVII, 2, s. 781-785.

163. *Konsekrowana czystość w oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła* (Audienca generalna, 23 XI), ORpol 16(1995) nr 2, s. 49-50; toż: *La castità consacrata nell'unione nuziale di Cristo e della sua Chiesa*, IGP XVII, 2, s. 844-848.

1995

164. *Życie konsekrowane w służbie Kościoła* (Audienca generalna, 11 I), ORpol 16(1995) nr 3, s. 56-57; toż: *La vita consacrata al servizio della Chiesa*, IGP XVIII, 1, s. 69-73.

165. *Życie konsekrowane znakiem i świadectwem Królestwa Chrystusowego* (Audienca generalna, 8 II), ORpol 16(1995) nr 5, s. 28-30; toż: *La vita consacrata, segno e testimonianza del Regno di Cristo*, IGP XVIII, 1, s. 338-341.

166. *Kapłani zakonni* (Audienca generalna, 15 II), ORpol 16(1995) nr 5, s. 30-31; toż: *I religiosi sacerdoti*, IGP XVIII, 1, s. 369-372.

167. *Życie konsekrowane braci zakonnych* (Audienca generalna, 22 II), ORpol 16(1995) nr 5, s. 31-32; toż: *La vita consacrata dei fratelli non sacerdoti*, IGP XVIII, 1, s. 405-408.

168. *Wpływ Ducha Świętego na życie konsekrowane* (Audienca generalna, 22 III), ORpol 16(1995) nr 5, s. 35-37; toż: *L'influsso dello Spirito Santo nella vita consacrata*, IGP XVIII, 1, s. 567-570.

169. *Powszechna misja Kościoła* (Audienca generalna, 5 IV), ORpol 16(1995) nr 7, s. 49-50; *La missione universale della Chiesa*, IGP XVIII, 1, s. 923-927.

170. *Kościół misyjny* (Audienca generalna, 19 IV), ORpol 16(1995) nr 7, s. 50-51; *La Chiesa missionaria*, IGP XVIII, 1, s. 1008-1012.

171. *Misja i misje* (Audienca generalna, 3 V), ORpol 16(1995) nr 7, s. 53-54; *Missione e missioni*, IGP XVIII, 1, s. 1181-1184.

172. *Cel misyjnej działalności* (Audienca generalna, 10 V), ORpol 16(1995) nr 8-9, s. 50-51; *Finalità dell'attività missionaria*, IGP XVIII, 1, s. 1258-1261.
173. Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint* (25 V), ORpol 16(1995) nr 6, s. 4-31; toż: Lettera enciclica *Ut unum sint*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1565.
174. *Zadanie misyjne Kościoła w jego relacjach ze światem* (Audienca generalna, 21 VI), ORpol 16(1995) nr 8-9, s. 55-56; *Il compito missionario della Chiesa nelle relazioni con il mondo*, IGP XVIII, 1, s. 1782-1785.
175. *Problem ekumeniczny* (Audienca generalna, 12 VII), ORpol 16(1995) nr 10, s. 48-49; toż: *Il problema ecumenico*, IGP XVIII, 2, s. 99-102.
176. *Drogi ekumenizmu* (Audienca generalna, 26 VII), ORpol 16(1995) nr 10, s. 49-50; toż: *Le vie del cammino ecumenico*, IGP XVIII, 2, s. 136-139.
177. *Działalność ekumeniczna* (Audienca generalna, 2 VIII), ORpol 16(1995) nr 10, s. 50-51; toż: *L'azione ecumenica*, IGP XVIII, 2, s. 155-158.
178. *Ekumenizm w stosunkach z Kościołami Wschodnimi* (Audienca generalna, 9 VIII), ORpol 16(1995) nr 11-12, s. 47-48; toż: *L'ecumenismo nei rapporti con le Chiese orientali*, IGP XVIII, 2, s. 181-184.
179. *Ekumenizm a Kościoły odłączone na Zachodzie* (Audienca generalna, 23 VIII), ORpol 16(1995) nr 11-12, s. 48-49; toż: *Ecumenismo e Chiese separate in Occidente*, IGP XVIII, 2, s. 232-235.
180. *30. rocznica Soboru Watykańskiego II* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 X), ORpol 17(1996) nr 1, s. 48-49; toż: *Nella vigilia del XVII anniversario dell'elezione di Giovanni Paolo II, avviata una rilettura del Concilio nel 30° della conclusione*, IGP XVIII, 2, s. 856-857.
181. *Konstytucja „Lumen gentium”* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 X), ORpol 17(1996) nr 1, s. 49; toż: *La Costituzione „Lumen Gentium” chiave di volta di tutto il Magistero conciliare*, IGP XVIII, 2, s. 924-925.
182. *Kapłan jest człowiekiem modlitwy i Eucharystii* (Do uczestników sympozjum z okazji 30-lecia dekretu *Presbyterorum ordinis*, 27 X), ORpol 17(1996) nr 1, s. 38-40; toż: *La Santa Messa è in modo assoluto il centro della mia vita e di ogni mia giornata*, IGP XVIII, 2, s. 967-972.
183. *Konstytucja „Gaudium et spes”* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 X), ORpol 17(1996) nr 1, s. 50; toż: *La profetica attualità della „Gaudium et Spes”*, IGP XVIII, 2, s. 1000-1001.
184. *Konstytucja „Dei Verbum”* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 XI), ORpol 17(1996) nr 1, s. 50-51; toż: *Dalla „Dei Verbum” una grande spinta a fare della parola di Dio il criterio dell'evangelizzazione*, IGP XVIII, 2, s. 1025-1026.
185. *Soborowa konstytucja „Gaudium est spes” po 30 latach* (Do uczestników sesji z okazji 30. rocznicy *Gaudium est spes*, 8 XI), ORpol 17(1996) nr 1, s. 40-41; toż: *La Chiesa ha voluto davvero abbracciare il mondo*, IGP XVIII, 2, s. 1052-1060.
186. *Konstytucja o liturgii świętej* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 XI), ORpol 17(1996) nr 1, s. 51; toż: *La liturgia suppone nei cristiani un incessante cammino di conversione e di formazione, di coerenza e di testimonianza*, IGP XVIII, 2, s. 1106-1107.
187. List apostołski na 400-lecie Unii Brzeskiej (12 XI), ORpol 17(1996) nr 2, s. 4-8; toż: *Si fa vicino il giorno nel quale la Chiesa greco-cattolica di Ucraina celebrerà il IV centenario dell'Unione tra i Vescovi della Metropolia della Rus' di Kiev e la Sede Apostolica*, IGP XVIII, 2, s. 1077-1100.

188. *Nowa ewangelizacja i ekumenizm* (Przemówienie na zakończenie Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, 24 XI), ORpol 17(1996) nr 2, s. 34-36; toż: *La vostra adesione all'insegnamento del Concilio non mancherà di recare frutti positivi alla comunità ucraina e all'intero popolo che è in Europa*, IGP XVIII, 2, s. 1223-1232.

189. *Posługa biskupów w Kościele* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 XI), ORpol 17(1996) nr 2, s. 50-51; toż: *Nella „Lumen Gentium” e nel decreto „Christus Dominus” la fecondità della collegialità episcopale*, IGP XVIII, 2, s. 1169-1171.

190. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XI), ORpol 17(1996) nr 2, s. 51; toż: „*Presbyterorum Ordinis*”: *un mistero di grazia, una missione esigente e sublime*, IGP XVIII, 2, s. 1266-1268.

191. *Dekret o formacji kapłańskiej* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 XII), ORpol 17(1996) nr 2, s. 51; toż: „*Optatam Totius*”: *i seminari e la formazione dei sacerdoti, costante preoccupazione di tutto il popolo di Dio*, IGP XVIII, 2, s. 1307-1308.

192. *Dekret o apostołstwie świeckich* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 XII), ORpol 17(1996) nr 2, s. 52; toż: „*Apostolicam Auctositatem*”: *da un'autentica santità laicale è lecito attendere una rinnovata primavera per la Chiesa del terzo millennio*, IGP XVIII, 2, s. 1355-1357.

193. *Obecność Maryi w Soborze Watykańskim II* (Audiencja generalna, 13 XII), ORpol 17(1996) nr 2, s. 49-50; toż: *Presenza di Maria nel Concilio Ecumenico Vaticano II*, IGP XVIII, 2, s. 1367-1370.

194. *Dekret o życiu konsekrowanym* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XII), ORpol 17(1996) nr 2, s. 52-53; toż: „*Perfectae Caritatis*”: *la regola suprema per la vita consacrata è la sequela di Cristo*, IGP XVIII, 2, s. 1413-1415.

1996

195. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 I), ORpol 17(1996) nr 3, s. 46-47; toż: „*Ad Gentes*”: *Tutta la comunità cristiana è chiamata ad essere Chiesa missionaria*, IGP XIX, 1, s. 34-35.

196. *Kościół wobec religii niechrześcijańskich* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 I), ORpol 17(1996) nr 3, s. 47; toż: „*Nostra aetate*”: *Gli uomini di tutte le credenze... per costruire insieme la pace e la fraternità universale*, IGP XIX, 1, s. 67-68.

197. *W trosce o rozwój ekumenizmu* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 I), ORpol 17(1996) nr 3, s. 47-48; toż: *Il successore di Pietro è chiamato ad essere il servitore e il garante della comunione di tutti i cristiani*, IGP XIX, 1, s. 106-107.

198. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 II), ORpol 17(1996) nr 4, s. 60-61; toż: „*Gravissimum Educationis*”: *I valori morali e religiosi essenziali in ogni progetto educativo*, IGP XIX, 1, s. 214-215.

199. *Deklaracja o wolności religijnej* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 II), ORpol 17(1996) nr 4, s. 61; toż: „*Dignitatis Humanae*”: *La dignità della persona, fondamento del diritto alla libertà religiosa*, IGP XIX, 1, s. 371-373.

200. *Prawdziwa i głęboka odnowa liturgiczna* (Do uczestników plenarnej sesji Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 3 V), ORpol 17(1996) nr 7-8, s. 42-43; toż: *Promuovere la massima fedeltà alle leggi liturgiche richiamando alla memoria tutti i principii formulati dal Concilio Vaticano II*, IGP XIX, 1, s. 1134-1139.

201. *Jezus Chrystus jest sercem Kościoła* (Do członków Głównego Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, 4 VI), ORpol 17(1996) nr 7-8, s. 38-40; toż: *Nella forte tensione spirituale del Vaticano II il respiro del Giubileo del Terzo Millennio*, IGP XIX, 1, s. 1447-1452.

1997

202. *Nauka Soboru Watykańskiego II natchnieniem dla waszej działalności* (Do członków Klubów Inteligencji Katolickiej, 5 II), ORpol 18(1997) nr 3, s. 44-45; toż: brak w IGP.

203. *Maryja figurą i wzorcem Kościoła* (Audiencja generalna, 6 VIII), ORpol 18(1997) nr 11, s. 21; toż: *Maria, tipo e modello della Chiesa*, IGP XX, 2, s. 97-99.

204. List apostolski *Laetamur magnopere* zatwierdzający i promulgujący typiczne wydanie łacińskie Katechizmu Kościoła Katolickiego (15 VIII), ORpol 18(1997) nr 11, s. 9-10; toż: *Laetamur Magnopere*, IGP XX, 2, s. 120-126.

205. *Być chrześcijaninem u progu trzeciego tysiąclecia* (Do uczestników XVII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 30 X), ORpol 19(1998) nr 1, s. 27-28; toż: *Le Giornate Mondiali della Gioventù hanno mostrato che i giovani sono la speranza della Chiesa che si prepara al terzo millennio*, IGP XX, 2, s. 704-708.

1998

206. *Ku pełnej jedności w prawdzie* (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 19 II), ORpol 19(1998) nr 5-6, s. 43-44; toż: *L'atmosfera di fraternità ritrovata tra i cristiani aiuti ad approfondire il dialogo per superare la difficoltà sulla via della piena unione*, IGP XXI, 1, s. 400-403.

207. *La „primavera” del Concilio Vaticano II possa trovare nel Terzo Millennio la sua „estate”* [„Wiosna” Soboru Watykańskiego II może znaleźć w trzecim tysiącleciu swoje „lato”] (Przemówienie na Konsystorze Publicznym dla kreowania 20 nowych kardynałów, 21 II), IGP XXI, 1, s. 404-408.

208. *W poszukiwaniu jedności chrześcijan w Europie* (Do Wspólnego Komitetu Konferencji Episkopatu Europy i Konferencji Kościołów Europy, 20 II), ORpol 19(1998) nr 5-6, s. 44-45; [IGP – brak].

209. List apostolski motu proprio o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów (21 V), ORpol 20(1999) nr 1, s. 17-25; toż: *Apoostolos Suos*, IGP XXI, 1, s. 957-993.

210. *Encyklika dialogu* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 VIII), ORpol 19(1998) nr 11, s. 54-55; toż: *Ricordo del „Venerato predecessore, il Servo di Dio Paolo VI” a vent'anni dalla morte*, IGP XXI, 2, s. 106-107.

211. *Duch działa poza widzialnymi granicami Kościoła* (Audiencja generalna, 12 VIII), ORpol 20(1999) nr 1, s. 39-40; toż: *Lo Spirito agisce oltre i confini visibili della Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 133-136.

212. *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich* (Audiencja generalna, 9 IX), ORpol 20(1999) nr 1, s. 44-45; toż: *Lo Spirito di Dio e i „semi di verità” presenti nelle religioni non cristiane*, IGP XXI, 2, s. 249-252.

213. *Duch a „ziarna prawdy” w ludzkiej myśli* (Audienca generalna, 16 IX), ORpol 20(1999) nr 1, s. 45-46; toż: *Lo Spirito e i „semi di verità” del pensiero umano*, IGP XXI, 2, s. 468-471.

214. *Duch a „znaki czasu”* (Audienca generalna, 23 IX), ORpol 20(1999) nr 1, s. 46-47; toż: *Lo Spirito e i segni dei tempi*, IGP XXI, 2, s. 529-532.

215. *W trosce o wszystkie Kościoły* (Do uczestników sesji plenarnej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich, 1 X), ORpol 20(1999) nr 2, s. 42-44; toż: *Anche se la memoria rece vive le ferite del passato, le Chiese orientali devono procedere coraggiosamente e risolutamente nell’impegno ecumenico*, IGP XXI, 2, s. 608-615.

216. *Znaki nadziei widoczne w Kościele* (Audienca generalna, 25 XI), ORpol 20(1999) nr 3, s. 30-31; toż: *I segni di speranza presenti nella Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 1085-1088.

217. Bulla *Incarnationis mysterium* ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 (29 XI), ORpol 20(1999) nr 1, s. 9-15; toż: *Incarnationis Mysterium*, IGP XXI, 2, s. 1100-1139.

1999

218. *Dawajmy świadectwo Chrystusowi słowem i czynem* (Do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 1 III), ORpol 20(1999) nr 5-6, s. 52-53; toż: *I fedeli laici non eludano un serio esame di coscienza per poter attraversare la Porta Santa del Terzo Millennio temprati nella santità*, IGP XXII, 1, s. 451-455.

219. *Kościół prosi o przebaczenie win swoich synów* (Audienca generalna, 1 IX), ORpol 20(1999) nr 11, s. 35-36; toż: *La Chiesa chiede perdono per le colpe dei suoi figli*, IGP XXII, 2, s. 250-257.

2000

220. *Jezus Chrystus jest pełnią całego Objawienia* (Do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary, 28 I), ORpol 21(2000) nr 3, s. 40-41; toż: *Le parole, le opere e l’intero evento storico di Gesù portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle sue vie salvifiche e dello stesso mistero divino*, IGP XXIII, 1, s. 129-133.

221. *Prorocze orędzie dla całego Kościoła* (Do uczestników konferencji nt. realizacji nauczania Powszechnego Soboru Watykańskiego II, 27 II), ORpol 21(2000) nr 4, s. 43-45; toż: *La consegna al terzo millennio della profezia del Concilio Ecumenico Vaticano II*, IGP XXIII, 1, s. 272-278.

222. *Posługa miłości na wzór Chrystusa* (Przemówienie podczas Jubileuszu Biskupów, 7 X), ORpol 21(2000) nr 11-12, s. 19-21; toż: *Il nostro Giubileo è innanzitutto un invito a misurarci con l’amore che pulsa nel cuore di Cristo*, IGP XXIII, 2, s. 547-552.

223. *Powołani do obrony i umacniania wiary* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Biskupów, 8 X), ORpol 21(2000) nr 11-12, s. 22-24; toż: *Rinnoviamo la nostra risposta al dono di Dio*, IGP XXIII, 2, s. 557-562.

224. *Jesteście świadkami Chrystusa w nowym tysiącleciu* (Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Katolików Świeckich w Rzymie, 21 XI), ORpol 22(2001) nr 2, s. 39-41; toż: *Rispondete con pronta fedeltà all’urgente chiamata missionaria della Chiesa*, IGP XXIII, 2, s. 926-932.

225. *Owoce apostołstwa zależą od głębi życia duchowego* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Apostołów Świętych, 26 XI), ORpol 22(2001) nr 2, s. 37-38; toż: *A 35 anni dalla sua conclusione io dico: bisogna ritornare al Concilio*, IGP XXIII, 2, s. 959-963.

226. *Uczcie się Soboru* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XI), ORpol 22(2001) nr 2, s. 38-39; toż: *Studiate il Concilio, assimilatene lo spirito e gli orientamenti*, IGP XXIII, 2, s. 964-965.

227. *Głoszenie Chrystusa waszym powołaniem* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Katechetów i Nauczycieli Religii, 10 XII), ORpol 22(2001) nr 2, s. 45-46; toż: *Il Papa vi dice: „Andate!”*, IGP XXIII, 2, s. 1085-1089.

2001

228. List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol 22(2001) nr 2, s. 4-23; toż: *Novo Millennio Ineunte*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

229. *Świadek Bożej miłości* (Homilia podczas Mszy św. w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego i w 38. rocznicę śmierci bł. Papieża Jana XXIII, 3 VI), ORpol 22(2001) nr 9, s. 48-50; toż: *La Singolare Pentecoste del 2001*, IGP XXIV, 1, s. 1123-1126.

230. List papieski z okazji II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w Lublinie (15 IX), ORpol 22(2001) nr 11-12, s. 51-52; [IGP – brak].

2002

231. *Potrzeba wspólnego działania katolików i prawosławnych* (Spotkanie z patriarchą Maksymem, Sofia, 24 V), ORpol 23(2002) nr 7-8, s. 22-23; toż: *L'Europa attende il comune impegno di cattolici e di ortodossi in difesa dei diritti dell'uomo e della cultura della vita*, IGP XXV, 1, s. 866-873.

232. *Katechizm Kościoła Katolickiego darem dla Ludu Bożego* (Do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego, 11 X), ORpol 24(2003) nr 1, s. 30-32; toż: *Il Concilio sicura „bussola” per i credenti del terzo millennio*, IGP XXV, 2, s. 443-446.

2003

233. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 IV), ORpol 24(2003) nr 5, s. 4-24; toż: *Ecclesia de Eucharistia*, IGP XXVI, 1, s. 468-550.

234. *40. rocznica śmierci bł. Jana XXIII* (Audiencja generalna, 4 VI), ORpol 24(2003) nr 11-12, s. 27-28; toż: *40° anniversario della morte del beato Giovanni XXIII*, IGP XXVI, 1, s. 879-881.

235. *Paweł VI – mądry przewodnik Kościoła* (Audiencja generalna, 25 VI), ORpol 24(2003) nr 11-12, s. 29-30; toż: *È stata mia cura proseguire l'azione pastorale iniziata da Paolo VI a lui ispirandomi come ad un „Padre” e ad un „Maestro”*, IGP XXVI, 1, s. 986-988.

236. Adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16 X), ORpol 25(2004) nr 1, s. 4-48; toż: *Pastores Gregis*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

237. List apostolski z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (4 XII), ORpol 25(2004) nr 4, s. 4-7; toż: *Lo Spirito*, IGP XXVI, 2, s. 871-880.

2004

238. *Misja służąca odnowie społeczeństwa* (Do członków Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu z okazji 40. rocznicy dekretu *Inter mirifica*, 9 III), ORpol 25(2004) nr 6, s. 18-19; toż: *Proseguite la vostra missione di aiutare quanti operano nel vasto campo della comunicazione*, IGP XXVII, 1, s. 300-301.

239. *Znaczenie dialogu z wyznawcami innych religii*, (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji 40. rocznicy jej powstania, 15 V), ORpol 25(2004) nr 9, s. 47; toż: *I cristiani sanno di poter contribuire all'edificazione della pace nel mondo, coltivando una profetica sete di giustizia e di libertà*, IGP XXVII, 1, s. 609-611.

240. *Historyczne spotkanie* (Przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 VI), ORpol 25(2004) nr 10, s. 48; toż: *Il ricordo dell'abbraccio tra Paolo VI e Atenagora I favorisca un rinnovato impegno di comunione tra cattolici e ortodossi*, IGP XXVII, 1, s. 857-859.

241. *Prawdziwy ekumenizm wymaga nawrócenia* (Homilia podczas Nieszporów z okazji 40. rocznicy ogłoszenia soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 13 XI), ORpol 26(2005) nr 2, s. 29-31; toż: *Non c'è vero ecumenismo senza interiore conversione*, IGP XXVII, 2, s. 556-561.

2005

242. *40. rocznica ogłoszenia Deklaracji „Nostra aetate”* (Do delegacji Fundacji „Pave the Way”, 18 I), ORpol 26(2005) nr 4, s. 18-19; toż: *Rafforziamo il dialogo tra ebrei e cattolici: „Shalom alechem”*, IGP XXVIII, s. 61.

243. *Liturgia źródłem świętości, jedności i misyjnego zapału* (Przesłanie do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 3 III), ORpol 26(2005) nr 6, s. 36-37; toż: *L'ars celebrandi fa tutt'uno con l'impegno della contemplazione e della coerenza cristiana*, IGP XXVIII, s. 183-185.

244. *Pokój owocem sprawiedliwości i miłości* (List z okazji 40-lecia Konstytucji *Gaudium et spes*, 15 III), ORpol 26(2005) nr 6, s. 33-34; toż: *La pace è opera della giustizia animata dall'amore*, IGP XXVIII, s. 224-226.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe, 20 IV), ORpol 26(2005) nr 6, s. 4-6; toż: *Nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillennaria tradizione della Chiesa*, IB I, s. 1-13.

2. Motu proprio w sprawie zatwierdzenia i publikacji Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego (28 VI), ORpol 26(2005) nr 9, s. 11-12; toż: *Vent'anni or sono*, IB I, s. 281-282.

3. *Kompendium przedstawia wiarę Kościoła w Jezusa Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. z okazji prezentacji Kompendium Kościoła Katolickiego, 28 VI), ORpol 26(2005) nr 9, s. 12-14; toż: *Oggi ho la grande gioia di presentare alla Chiesa e al mondo il Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, IB I, s. 283-287.

4. *Słowo Boże źródłem odnowy Kościoła* (Do uczestników kongresu z okazji 40. rocznicy ogłoszenia soborowej Konstytucji *Dei Verbum*, 16 IX), ORpol 26(2005) nr 11-12, s. 24-25; toż: *La Chiesa deve sempre rinnovarsi e ringiovanire attraverso la Parola di Dio che non invecchia mai*, IB I, s. 551-553.

5. *Życie konsekrowane w świecie współczesnym* (Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 27 IX), ORpol 26(2005) nr 11-12, s. 5-6; toż: *Un'autentica ripresa della vita religiosa sgorga da un'esistenza pienamente evangelica*, IB I, s. 586-589.

6. (Przesłanie do kard. Waltera Kaspera, przewodniczącego Komisji ds. Stosunków z Judaizmem w 40. rocznicę ogłoszenia deklaracji *Nostra Aetate*, 26 X), ORpol 27(2006) nr 2, s. 46 ; toż: *Nel dialogo teologico, nella collaborazione e nei contatti quotidiani, Cristiani ed Ebrei offrono una testimonianza sempre più convincente dell'unico Dio*, IB I, s. 717-718.

7. *Zachować ducha Soboru* (Aniół Pański, 30 X), ORpol 27(2006) nr 2, s. 39-40; toż: *Tenere sempre vivo lo spirito del Concilio Vaticano II*, IB I, s. 727-729.

8. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* (Aniół Pański, 6 XI), ORpol 27(2006) nr 2, s. 40; toż: *Il Catechista del Concilio Vaticano II*, IB I, s. 759-760.

9. *Apostolstwo wiernych świeckich* (Aniół Pański 13 XI), ORpol 27(2006) nr 2, s. 41; toż: *L'apostolato personale e associativo dei laici esige una robusta spiritualità*, IB I, s. 798-799.

10. „*Chrystus – Alfa i Omega*” (Aniół Pański, 20 XI), ORpol 27(2006) nr 2, s. 41; toż: *Alla luce della regalità di Cristo, la „Gaudium et Spes” interpreta la condizione dell'uomo contemporaneo*, IB I, s. 824-825.

11. *Wolność religijna* (Aniół Pański, 4 XII), ORpol 27(2006) nr 2, s. 42; toż: *La libertà religiosa deve essere garantita ai singoli e alle comunità*, IB I, s. 928-929.

12. *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, w 40. rocznicę zakończenia Ekumeniczne-

go Soboru Watykańskiego II, 8 XII), ORpol 27(2006) nr 2, s. 42-44; toż: *L'Immacolata all'uomo di oggi: „compromettiti con Dio”*, IB I, s. 942-947.

13. *Maryja prowadzi nas do Boga* (Anioł Pański, 8 XII), ORpol 27(2006) nr 2, s. 44-45; toż: *Maria ha vegliato con materna premura sui miei Predecessori nel guidare la Chiesa sulla rotta dell'autentico rinnovamento conciliare*, IB I, s. 948-950.

14. *Przewodniczka Kościoła na drogach soborowej odnowy* (Rozważanie na pl. Hiszpańskim w Rzymie, 8 XII), ORpol 27(2006) nr 2, s. 45-46; toż: *Porto con me le ansie e le speranze dell'umanità e vengo a deporle ai piedi della celeste Madre del Redentore*, IB I, s. 951-953.

15. *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Do Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol 27(2006) nr 2, s. 15-20; toż: *Una giusta ermeneutica per leggere e recepire il Concilio come grande forza di rinnovamento della Chiesa*, IB I, s. 1018-1032.

2006

16. *Wszyscy winni uczestniczyć w dziele ewangelizacji* (Do uczestników sympozjum z okazji 40. rocznicy soborowego Dekretu *Ad gentes*, 11 III), ORpol 27(2006) nr 6-7, s. 56-57; toż: *Sulle frontiere avanzate della missione*, IB II, 1, s. 298-301.

17. *La centralità dell'Eucaristia come pilastro fondamentale della domenica e di tutta la vita ecclesiale* [Centralne miejsce Eucharystii jako podstawowy filar niedzieli i całego życia kościelnego] (List do kard. Francisca Arinze z okazji rocznicy ogłoszenia Konstytucji *Sacrosantum Consilium*, 24 XI), IB II, 2, s. 690-692.

2007

18. *Aby ludzie wszystkich narodów i religii uwierzyli w Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol 28(2007) nr 2, s. 55-57; toż: *Dio in pellegrinaggio verso l'uomo: si è fatto storia nella nostra storia*, IB III, 1, s. 21-25.

19. Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła (22 II), ORpol 28(2007) nr 4, s. 4-42; toż: *Sacramentum Caritatis*, IB III, 1, s. 292-451.

20. *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych* (Do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Życia, 24 II), ORpol 28(2007) nr 5, s. 44-45; toż: *In una società talora chiassosa e violenta risvegliare la voce eloquente e chiara della coscienza*, IB III, 1, s. 452-456.

21. List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum* o sprawowaniu liturgii rzymskiej sprzed reformy 1970 roku (7 VII), ORpol 28(2007) nr 9, s. 21-23; toż: *Summorum Pontificum* IB III, 2, s. 20-24.

22. *Con grande fiducia* (List towarzyszący listowi apostolskiemu motu proprio *Summorum Pontificum* o sprawowaniu liturgii rzymskiej sprzed reformy 1970 roku (7 VII), IB III, 2, s. 25-29.

2008

23. *Obowiązkiem Kościoła jest przypominać o wielkich wartościach, które są zagrożone* (Do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary, 31 I), ORpol 29(2008) nr 3, s. 35-37; toż: *Unità della Chiesa ed evangelizzazione per l'ecumenismo e la difesa dell'uomo*, IB IV, 1, s. 177-180.

24. *Prośmy Ducha, abyśmy mogli każdego dnia wzrastać w świętości* (Homilia podczas Mszy św. w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku, 19 IV), ORpol 29(2008) nr 6, s. 17-20; toż: *La proclamazione della vita è il cuore della nuova evangelizzazione*, IB IV, 1, s. 636-642.

25. *Eucharystia darem Boga dla życia świata* (Homilia za pośrednictwem połączenia satelitarnego do uczestników 49. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, 22 VI), ORpol 29(2008) nr 7-8, s. 22-24; toż: *L'Eucaristia è il tesoro più bello della Chiesa*, IB IV, 1, s. 1049-1053.

26. *Obrona pokoju i prekursor Soboru Watykańskiego II* (Homilia podczas Mszy św. w 50. rocznicę śmierci Piusa XII, 9 X), ORpol 29(2008) nr 12, s. 38-39; toż: *Pio XII difese la pace e preparò il Concilio Vaticano II*, IB IV, 2, s. 471-476.

27. *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (Wystąpienie podczas XIV kongregacji XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, 14 X), ORpol 29(2008) nr 12, s. 34-35; toż: *Esegesi non solo storica ma teologica per il futuro della fede*, IB IV, 2, s. 492-494.

28. *Budował braterski dialog na Wschodzie i Zachodzie* (Przemówienie na zakończenie Mszy św. w 50. rocznicę wyboru Jana XXIII, 28 X), ORpol 30(2009) nr 1, s. 37-38; toż: *Ha aperto in Oriente e Occidente orizzonti di fraternità e dialogo*, IB IV, 2, s. 569-572.

2009

29. *List Ojca Świętego do biskupów w sprawie zdjęcia ekskomuniki z czterech biskupów konsekrowanych przez abpa Lefebvre'a (10 III)*, ORpol 30(2009) nr 5, s. 6-8; toż: *Una parola chiarificatrice per la pace nella Chiesa*, IB V, 1, s. 356-362.

30. *Il mistero eucaristico senza confusione o riduzionismi* (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 13 III), IB V, 1, s. 378-381.

31. *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej, 23 IV), ORpol 30(2009) nr 6, s. 33-35; toż: *La Scrittura si comprende all'interno della Chiesa*, IB V, 1, s. 654-659.

32. *Paweł VI czynił wszystko, by Kościół był świetlanym znakiem nadziei* (Homilia podczas Mszy św. w Brescii, 8 XI), ORpol 31(2010) nr 1, s. 19-21; toż: *Una Chiesa povera e libera per parlare all'uomo di oggi*, IB V, 2, s. 506-511.

33. *Paweł VI ogłosił Matkę Bożą Matką Kościoła* (Anioł Pański, Brescia 8 XI), ORpol 31(2010) nr 1, s. 21; toż: *Il legame con Maria nella vita di Montini*, IB V, 2, s. 512-513.

2010

34. Adhortacja apostolska *Verbum Domini* o Słowie Bożym w Życiu i misji Kościoła (30 IX), IB VI, 2, s. 352-538.

35. *Sila, która jednoczy Kościół i ludzi między sobą* (Do Papieskiego Komitetu ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych, 11 XI), ORpol 32(2011) nr 1, s. 28-29; toż: *La forza che genera unità nella Chiesa e tra gli uomini*, IB VI, 2, s. 826-828.

36. *Ekumenizm jest centralnym zadaniem Kościoła* (Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 18 XI), ORpol 32(2011) nr 2, s. 28-29; toż: *L'unità dei cristiani abita nella preghiera*, IB VI, 2, s. 865-868.

2011

37. *Wszyscy święci Papieża* (Audiencja generalna, 13 IV), ORpol 32(2011) nr 6, s. 54-56.

38. List apostolski „motu proprio” *Porta fidei*, w którym zostaje ogłoszony Rok Wiary (11 X), ORpol 32(2011) nr 12, s. 4-10.

2012

39. *Potrzebne są nowe formy przekazywania Słowa Bożego* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2012, 6 I), ORpol 33(2012) nr 3, s. 9-11.

40. *Priorytetem jest odnowa wiary* (Do zgromadzenia plenarnego Kongregacji Nauki Wiary, 27 I), ORpol 33(2012) nr 3, s. 23-25; toż.

41. *Niech Kongres będzie dla was owocnym doświadczeniem komunii z Chrystusem* (Przesłanie na 50. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Dublinie, 17 VI), ORpol 33(2012) nr 7-8, s. 41-42.

42. *Benedykt XVI wspomina Sobór Watykański II* (2 VIII), ORpol 33(2012) nr 11, s. 12-15.

43. *Lekcja Soboru* (Audiencja generalna, 10 X), ORpol 33(2012) nr 12, s. 42-44.

44. *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary, 11 X), ORpol 33(2012) nr 11, s. 8-10.

45. *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” Boga w „dziś” człowieka naszej epoki* (Do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II, 12 X), ORpol 33(2012) nr 11, s. 11-12.

NOTY O AUTORACH

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik, polityk. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i w Turynie.

Profesor na uniwersytecie w Teramo, na Uniwersytecie im. św. Piusa V w Rzymie oraz w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

Od 1995 r. Sekretarz Generalny Cristiani Democratici Uniti. W latach 2001-2005 Minister do spraw Integracji Europejskiej, a w latach 2005-2006 Minister Kultury w rządzie Republiki Włoskiej. Obecnie wiceprzewodniczący Izby deputowanych parlamentu włoskiego.

Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago”, „30 Giorni”, „Avvenire”, „Il Tempo”. Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione. Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W Polsce odznaczony Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”. Honorowy Obywatel Miasta Lublina.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982; wyd. pol. *Myśl Karola Wojtyły*, 1996, 2010); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Kryzys w etyce*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijaństwo a demokracja* (1993); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II* (1998); *Etyka wobec historii* (2005).

Yves Congar OP, profesor, teolog. Urodzony w 1904 r. w Sedan, zmarły w 1995 w Paryżu. Studia teologiczne w Seminary of Rheims Catholic Institute w Paryżu. W czasie drugiej wojny światowej w służbach medycznych armii francuskiej, od 1940 r. w niemieckiej niewoli, zakończonej ucieczką w 1945 r.

Od 1931 r. profesor zakonnego centrum formacyjnego w Le Saulchoir koło Paryża, w latach 1954-1956 objęty przez władze kościelne zakazem nauczania i publikowania. Od 1956 do 1968 profesor uniwersytetu w Strasburgu, następnie Instytutu Katolickiego w Paryżu. Konsultant Komisji Przygotowawczej Soboru Watykańskiego II w 1960 r. i ekspert na Soborze.

W 1994 r. kreowany kardynałem.

Kawaler Legii Honorowej, odznaczony też francuskim Krzyżem Wojennym.

Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 1969-1985.

Główne obszary badań: ekumenizm, eklezjologia (koncepcja Kościoła jako ludu Bożego, powołanie świeckich, relacja między tradycją kościelną a Biblią, historyczna ewolucja poglądów eklezjologicznych).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Chrétiens désunis* (1937); *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950); *Jalons pour une théologie du laïc* (1953); *Jésus-Christ. Notre Médiateur, notre*

Seigneur (1965; wyd. pol. *Chrystus i zbawienie świata*, 1968); *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut – Salut et libération* (1975; wyd. pol. *Kościół jako sakrament zbawienia*, 1980); *Je crois en l'Esprit Saint* (t. 1–2, 1979–1980); *Martin Luther* (1983); *Journal d'un théologien (1946-1956)* (2000; wyd. pol. *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952-1956*, 2008); *Mon journal du Concile* (t. 1-2, 2002).

Andrzej Dobrzyński, doktor, teolog. Urodzony w 1968 r. w Krakowie. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i na Uniwersytecie Navarry w Pampelunie.

W latach 2001–2008 pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Obecnie kierownik sekcji studium Fundacji Jana Pawła II – Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie.

Członek Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

Autor artykułów na temat myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Anna Głęb, doktor, historyk filozofii. Urodzona w 1979 r. w Kłobucku na Śląsku. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2008 r. pracownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL, obecnie adiunkt.

Główne obszary badań: filozofia literatury, literatura piękna, etyka, historia filozofii.

Publikacje książkowe: *Ostryga i łaska. Rzecz o Hannie Malewskiej* (2009); *Rozum w świecie praktyki. Koncepcja filozofii Marthy C. Nussbaum* (2010); *Filozofia i literatura* (red., 2011).

Andrzej Grajewski, doktor, politolog, publicysta. Urodzony w 1953 r. w Bielsku-Białej. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, doktorat z zakresu nauk politycznych w Instytucie Studiów Politycznych PAN w Warszawie.

W latach 80. zaangażowany w podziemnych strukturach „Solidarności” na Podbeskidziu i Górnym Śląsku, a także w Solidarności Polsko-Czechosłowackiej.

Od 1980 r. pracownik tygodnika katolickiego „Gość Niedzielny” w Katowicach, obecnie kierownik działu zagranicznego. W latach 1999–2006 członek Kolegium IPN i jego pierwszy przewodniczący.

W latach 2001–2010 konsultor Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski. Od 2006 r. współprzewodniczący Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej. Członek polsko-rosyjskiej Grupy do Spraw Trudnych i Forum Polsko-Czeskiego.

Odniesiony krzyżem „Pro Ecclesia et Pontifice” i Krzyżem Wolności i Solidarności.

Główne obszary badań: najnowsza historia Kościoła, Europy Środkowej, Rosji i Niemiec, w szczególności funkcjonowanie służb specjalnych.

Publikacje: wydawnictwa drugiego obiegu: *Rosja i krzyż* (1988); *Wygnanie* (1989); *Tarcza i miecz. Rosyjskie służby specjalne 1991-1998* (1998, wyróżniona Nagrodą „Przeglądu Wschodniego”); *Kompleks Judasza. Kościół zraniony. Chryścjanie w Europie Środkowo-Wschodniej między oporem a kolaboracją* (1999); *Trudne pojednanie. Stosunki czesko-niemieckie 1989–1999* (1999); *Twój Gość. 85 lat Gościa Niedzielnego 1923-2008* (2008); *Papież musiał zginąć. Wyjaśnienia Ali Agcy* (2011).

Jean Guittou, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1901 r. w Saint-Étienne we Francji, zmarły w 1999 w Paryżu. W czasie drugiej wojny światowej więziony przez nazistów.

Po ukończeniu École Normale Supérieure w Paryżu wykładowca filozofii w szkołach średnich, a po studiach filozoficznych – na uniwersytetach w Montpellier i Dijon. Od 1955 do 1968 r. profesor na Sorbonie.

Pierwszy świecki obserwator na Soborze Watykańskim II.

Członek Akademii Francuskiej.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, chrystologia, mariologia, historiozofia (w szczególności problem czasu).

Publikacje książkowe tłumaczone na język polski: *Parallèles Renan et Newman* (1938; wyd. pol. *Profile*, 1973); *Portrait de M. Pouget* (1941; wyd. pol. *Portret ojca Pouget*, 1969); *Justification du temps* (1942; wyd. pol. *Sens czasu ludzkiego*, 1968); *La Vierge Marie* (1949; wyd. pol. *Maryja*, 1956); *Dialogues avec Monsieur Pouget* (1954; wyd. pol. *Rozmowy z ojcem Pouget*, 1966); *Jésus* (1956; wyd. pol. *Jezus*, 1963); *L'Église et l'Évangile* (1959; wyd. pol. *Kościół współczesny*, 1965); *Journal. Études et rencontres 1952-1955* (1959; wyd. pol. *Dziennik. Rozważania i spotkania 1952-1955*, 1965); *Une femme dans la maison* (1961; wyd. pol. *Kobieta, miłość, rodzina*, 1978); *Dialogues avec Paul VI* (1967; wyd. pol. *Dialogi z Pawłem VI*, 1969); *Ce que je crois* (1971; wyd. pol. *W co wierzę?*, 1973); *La famille et l'amour* (1971; wyd. pol. *Rodzina i miłość*, 1973); *L'Absurde et le Mystère* (1984; *Absurd i tajemnica*, 1998); *Dieu et la science* (1991; wyd. pol. *Bóg i nauka*, 1994); *Lettres ouvertes* (1993; wyd. pol. *Listy otwarte*, 1995); *Mon testament philosophique* (1997; wyd. pol. *Mój testament filozoficzny*, 1999); *Le Génie De Thérèse De Lisieux* (1997; wyd. pol. *Geniusz Teresy z Lisieux*, 2002).

Piotr G u t o w s k i, profesor, filozof. Urodzony w 1961 r. w Poznaniu. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1986 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2007 kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej.

Członek Rady Naukowej Akademii Artes Liberales, Towarzystwa Naukowego KUL, Society for the Advancement of American Philosophy, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego i Towarzystwa Metafizycznego im. A.N. Whiteheada. Członek kolegiów redakcyjnych lub rad naukowych czasopism: „Analiza i egzystencja”, „Diametros”, „European Journal for Philosophy of Religion”, „Polish Journal of Philosophy”, „Ethos”, „Studia Philosophica Wratislaviensia” oraz „Studia Whiteheadiana”.

Główne obszary badań: historia nowożytnej i współczesnej filozofii brytyjskiej i amerykańskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a* (1995); *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku* (współred., 1998); *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (2002). *Filozofia, nauka i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa* (2011).

Łukasz K a m y k o w s k i, profesor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Krakowie. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w latach 1997-2003 prorektor, obecnie dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu im. Jana Pawła II w Krakowie oraz kierownik katedry chrystologii Wydziału Teologicznego tej uczelni.

W latach 1986-2012 Konsultor Rady Episkopatu Polski do spraw Ekumenizmu. Obecnie konsultor Rady Episkopatu Polski do spraw Dialogu Religijnego, członek Komitetu Episkopatu do spraw Dialogu z Judaizmem i Komisji Historii i Kultury Żydów Polskiej Akademii Umiejętności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta* (1993); *Znak krzyża: rekolekcje wielkopostne 1993* (1995); *Czy to nie obojętne, jakiej religii jestem wyznawcą* (1995); „Cały Izrael”: *ku katolickiej wizji Izraela i Żydów* (1996); *Bp Jan Pietraszko w świetle swoich pism* (2002); *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim: wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku: zapis poszukiwań 1998-2002* (2003); *Księgi święte a słowo Boże* (2005); *Dialog według Biblii: wstęp do poszukiwań* (2008). Współredaktor podręcznika *Teologia fundamentalna* (t. 1-6, 1997-2012). Autor książek dla dzieci i młodzieży.

Karol K l a u z a, profesor, teolog, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Szczecinie. Studia teologiczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1981 r. na KUL-u: do 1983 r. dokumentalista w Bibliotece Uniwersyteckiej, następnie adiunkt w Zakładzie Leksykograficznym, a od 1988 do 1993 r. w Instytucie Jana Pawła II KUL (sekretarz redakcji kwartalnika „Ethos”, następnie sekretarz Instytutu). Obecnie kierownik Katedry Semantyki i Retoryki Dziennikarskiej na Wydziale Nauk Społecznych i kurator Katedry Teologii Ikony na Wydziale Teologii oraz wykładowca w Podyplomowym Studium Retoryki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

W latach 1991-1997 wiceprezes, 1997-2001 prezes Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Obecnie członek Międzynarodowej Unii Prasy Katolickiej, Międzynarodowego Stowarzyszenia Wykładowców Komunikacji Społecznej, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Ukraińskiego Naukowego Towarzystwa Teologicznego. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia ikony, semantyka i retoryka dziennikarska, nowe technologie komunikacji społecznej, ikonologia dogmatyczna.

Autor książek: *Media w nowoczesnej parafii. Sugestie pastoralne stare i nowe* (2003); *Mariologia Jana Pawła II. Problem interpretacji – sposób recepcji* (współred., 2007); „Przekaz mojemu Ludowi co mówi Bóg”. *Ewolucja czy kryzys przepowiadania?* (współred., 2007); *Teokalia. Prolegomena do estetyki teologicznej* (2008).

Ks. Gilfredo M a r e n g o, profesor, teolog. Urodzony w 1955 r. w Alba (Włochy). Studia z zakresu teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim i na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Od 1991 r. wykładowca w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, od 2004 r. członek Rady Naukowej Katedry Karola Wojtyły w tym Instytucie. Od 2000 r. rektor Collegium Lateranense Beato Giovanni XXIII w Rzymie. Od 2006 r. dyrektor wydawniczy czasopisma „Anthropotes”.

Główne obszary zainteresowań: teologia dogmatyczna, antropologia teologiczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino* (1990); *La persona umana. Antropologia teologica* (współautor, 2000; wyd. pol. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, 2005); *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola* (współred., 2003); *Amo perché amo, amo per amare. L'evidenza e il compito* (2007); *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito* (2011).

Ks. Bogusław M i g u t, doktor habilitowany, profesor KUL, teolog. Urodzony w 1960 r. w Lublinie. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1992 r. pracownik Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego KUL, od 1998 do 2002 r. redaktor naczelny *Encyklopedii katolickiej*. W latach 1998-2001 wykładowca w Instytucie Teologicznym w Spiskiej Kapitule i na Uniwersytecie w Trnawie na Słowacji, a w latach 2000-2005 w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Chełmie. Od 2002 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Teologii Liturgii na Wydziale Teologii KUL, od 2008 r. kierownik Katedry Duchowości Liturgicznej w Instytucie Liturgiki i Homiletyki KUL, a od września 2012 r. dyrektor Instytutu Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologii KUL.

Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL, członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego i Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiedozentinnen und Liturgiedozenten im Deutschen Sprachgebiet (AKL).

Główne obszary badań: relacja teologii i liturgii oraz duchowość liturgiczna i sakramentalna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Znaki Misterium Chrystusa* (1996); *Leksykografia chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, (red., 2002); *Kościół – naród – rodzina. Nauczanie Jana Pawła II w praktyce duszpasterskiej* (red., 2004); *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej* (2007); *Jedna wiara jedna Msza* (współred., 2009); *Święty Jakub z Composteli. Na pielgrzymich szlakach Europy* (red., 2010); *Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja apostołska „Verbum Domini” w refleksji biblijno-teologicznej* (współred., 2012).

Bp Tadeusz P i e r o n e k, profesor, prawnik, teolog. Urodzony w 1934 r. w Radziechowach koło Żywca. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie, prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

W latach 1960-1961 notariusz Kurii Metropolitalnej w Krakowie, 1965-1980 obrońca wężła małżeńskiego, 1965-1967 prefekt Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie. Od 1965 r. wykładowca i kierownik Katedry Prawa Kanonicznego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w latach 1998-2004 rektor PAT. Od 1967 do 1976 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w latach 1986-1997 (gościnnie) profesor na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie.

Od 1992 do 1998 r. biskup pomocniczy w Sosnowcu. W latach 1992-1993 zastępca sekretarza generalnego Episkopatu Polski, 1993-1998 sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski. W latach 1991-1999 sekretarz generalny II Synodu Plenarnego w Polsce. W latach 1998-2010 przewodniczący Kościelnej Komisji Konkordatowej.

Od 1989 r. konsultor Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Ustawodawczych w Rzymie. Członek Rady Fundacji im. Stefana Batorego.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

Główne obszary badań: kościelne prawo procesowe, osobowe i teologia prawa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego* (1970); *Prawodawstwo Kościoła w Polsce* (red., t. 1- 2, 1971-1974); *Karol Wojtyła jako biskup krakowski* (współred., t. 1, 1988).

Tracey R o w l a n d, profesor, filozof, teolog. Studia z zakresu filozofii na uniwersytetach w Queensland, Melbourne i Cambridge, z zakresu teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Dyrektor Instytutu Jana Pawła II w Melbourne.

Członek kolegium redakcyjnego czasopism „Communio”, członek Commission for Australian Catholic Women.

Główne obszary badań: antropologia teologiczna, filozofia języka i jej związek z Nową Ewangelizacją, tradycja tomistyczna, teologiczna krytyka liberalistycznej filozofii polityki, źródła modernizmu i postmodernizmu, eklezjologia Vaticanum secundum.

Odnaczona Orderem Zasługi dla Rzeczypospolitej Polskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II* (2003); *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (2008; wyd. pol. *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, 2010); *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (2010).

Kard. Angelo S c o l a, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1941 r. w Malgrate (prowincja Lecco). Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie i z zakresu teologii na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim.

Od 1982 r. profesor antropologii teologicznej w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, od 1995 r. dyrektor tegoż Instytutu. W latach 1995-2002 także rektor Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

W latach 1986-1991 konsultor Kongregacji Nauki Wiary. Członek Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Kongregacji do spraw Duchowieństwa.

W 1987 r. ekspert na Synodzie Biskupów na temat powołania i misji świeckich. W 1991 r. mianowany biskupem Grosetto (od 1995 r. biskup emerytowany). W 2002 r. ogłoszony patriarchą Wenecji, w 2003 wyniesiony do godności kardynalskiej. Od 2011 arcybiskup metropolita Mediolanu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La fondazione teologica della legge naturale nello Scipitum super „Sententiis” di San Tommaso d’Aquino* (1982); *L’Alba della dignità umana* (1982); *Voyage autour du Concile – Entretien avec le Cardinal Henri de Lubac* (1985); *Prüfset alles, das Gute behaltet – Gespräche mit Hans Urs von Balthasar* (1985); *Avvenimento e tradizione. Questioni di ecclesiology* (1987); *Idendidad y diferencia. La relación hombre-mujer* (1989); *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico* (1991); *Questioni di antropologia teologica* (1996); *The Nuptial Mystery. Ressourcement: Retrieval. Renewal in Catholic Thought* (2005); *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia* (2010).

Ks. Robert Skrzypczak, doktor, teolog tłumacz, publicysta. Urodzony w 1964 r. w Głuchołazach (województwo opolskie). Studia z zakresu psychologii klinicznej na Uniwersytecie Wrocławskim, z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (doktorat), z zakresu filozofii współczesnej na Università Ca’ Foscari w Wenecji.

W latach 2003-2005: duszpasterz akademicki w Warszawie i wykładowca w Warszawskim Metropolitalnym Seminarium Duchownym. W latach 2008-2010 wykładowca w Facoltà Teologica „Marcianum” w Wenecji, a w roku 2006 w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym w Guam (USA). Od 2010 adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i wykładowca teologii dogmatycznej w Warszawskim Metropolitalnym Seminarium Duchownym.

Członek Stowarzyszenia Naukowego „Personalizm” i Stowarzyszenia Kulturalnego „Fronda”. Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, psychologia kliniczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Osoba i misja. Personalistyczna eklezjologia misyjna* (2005); *Pomiędzy Chrystusem a antychrystem* (2010); *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II* (2011); *Chrześcijańin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym* (2011, wyróżniona nagrodą Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks).

Ks. Jan Sochoń, profesor, filozof, poeta, krytyk literacki, eseista. Urodzony w 1953 r. w Wasilkowie na Podlasiu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim (filia w Białymstoku), teologii w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie i z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1986 wikariusz w Lubochni i Jabłonnej. Obecnie kierownik Katedry Filozofii Kultury na Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wykładowca historii filozofii w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Redaktor naczelny rocznika uniwersyteckiego „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”. Stały współpracownik czasopisma „Nowe Książki”, „Mszy Świętej”, paryskiego pisma internetowego „Recogito”, miesięcznika „Na Poważnie” oraz Polskiego Radia.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Polskiego PEN Clubu, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Zespołu Laboratorium „Więzi” oraz International Institute for Hermeneutics.

Główne obszary badań: filozofia kultury, metafizyka, filozofia religii, krytyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Merton, Lubochnia i literatura* (1990); *Ateizm. Wizja Étienne Gilsona* (1993); *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii* (1995); *Słownik pojęć zmistyfikowanych* (1995); *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne* (1998); *Zdania, przecinki, kropki* (1998); *O życiu, które podoba*

się Bogu (1999); *Bóg i język* (2000); *Ks. Jerzy Popiełuszko* (2001); *Prawdę warto pokochać* (2002); *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej* (2003); *O pocieszeniu, jakie daje literatura* (2004); *Ponowoczesne losy religii* (2004); *Dziennik z życia* (2005); *List do mojego Księdza* (2007); *Religia jako odpowiedź. Eseje przygodne* (2008); *Tama. Opowieść o życiu i męczeństwie księdza Jerzego Popiełuszki* (2010); *Błogosławiony ks. Jerzy Popiełuszko* (2010); *Widzimy tylko znaki. O wierze chrześcijańskiej* (2011); *Religia w projekcie postmodernistycznym* (2012). Tomiki poetyckie: *Wita mnie lęk* (1986); *Paryż i inne wiersze* (1989); *Przemija postać tego świata* (1990); *Nie dzieje się nic szalonego* (1990); *Nagość wielokrotna. 50 krótkich wierszy* (1991); *Brzęk dzwonków* (1993); *Jasność* (1994); *Modlitwa z muzyką* (1996); *Wszystkie zmysły miłości* (1997); *Ogień dobrej śmierci* (2002); *Gorycz* (2003); *W miłości zdarza się wszystko* (2004); *Bagaż podręczny* (2005); *Rozczesuję twoje włosy, matko* (2005); *Poza kamień* (2006); *Intencje codzienne* (2009); *Powtórzenie raję* (2010); *Uspokój się* (2010); *Podróż z magami. Wiersze świąteczne* (2011); *Obrót koła* (2012). Autor przekładów i prac edytorskich.

Ks. Jerzy Szymbik, profesor, teolog, poeta. Urodzony w 1953 r. w Pszowie na Górnym Śląsku. Studia teologiczne w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-1986 wikariusz w Siemianowicach Śląskich i Chorzowie Batorym. W latach 1991-2008 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, m.in. kierownik Katedry Chrystologii. Od 2005 r. pracownik Zakładu Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Wieloletni współpracownik redakcji „Gościa Niedzielnego”.

Członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Laureat nagrody „Ślad” im. biskupa Jana Chrapka.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, w szczególności chrystologia, metodologia teologii, teologia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”* (1994); *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury* (1996); *Teologia w krainie pepsi-coli* (1999); *Teologia na początek wieku* (2001); *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska* (2002); *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie. Teologia, poezja, życie* (2003); *W Świątłach Wcielenia. Chrystologia kultury* (2004); *Cień rzeczy duchowych* (2006); *O teologii dzisiaj* (2006); *Wędrowniki, rekolekcje, blask* (2006); *Traktat o Bogu Jedynym* (2006); *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku* (2008); *Poezja i teologia* (2009); *Theologia benedicta* (t. 1-2, 2010; 2012); *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później* (2011); *Chodzi o Boga* (2012) oraz tomów poezji, m.in. *Śmiech i płacz* (2000); *Błękit* (2003); *Cierpliwość Boga* (2006); *Czulość, siła i drżenie* (2009).

George Weigel, doktor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Baltimore (USA). Studia teologiczne na University of St. Michael's w Toronto (Kanada).

Adiunkt w St. Thomas Seminary School of Theology w Kenmor (USA). W latach 1989-1996 dyrektor, obecnie Senior Fellow w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie, kierownik Katedry Religioznawstwa i Amerykańskiej Demokracji.

Członek Catholic Theological Society of America oraz Council on Foreign Relations. Członek kolegiów redakcyjnych czasopism „First Things” i „Orbis”.

Doktor honoris causa sześciu uniwersytetów. Odznaczony Papieskim Krzyżem Pro Ecclesia et Pontifice.

Główne obszary badań: katolicka etyka społeczna, relacja państwo-Kościół, problem wojny sprawiedliwej, życie i myśl papieża Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tranquillitas ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace* (1987); *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (1992; wyd. pol. *Ostateczna rewolucja. Kościół*

sprzeciwu a upadek komunizmu, 1995); *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism* (1996); *The Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (1999; wyd. pol. *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, 2000); *The Truth of Catholicism: Ten Controversies Explored* (2001; wyd. pol. *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, 2003); *The Cube and the Cathedral: Europe, America and Politics Without God* (2004; wyd. pol. *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, 2005).

THE PHILOSOPHY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – A Conciliar Revolution? (A.M.W.)

The Second Vatican Council was the 20th century's most significant spiritual event, which expressed a genuine need for the renewal of the Church. However, its intention was not an ahistoric reconstruction, carried out without taking into account the long and diverse history of the Church, both glorious and complicated. Instead, the Council was to begin a pastoral operation, conceived of as preaching the Gospel to modern man.

This objective was reflected already in the concept of *aggiornamento*, so willingly adopted by Blessed John XXIII, the Pope who astonished the Church and the world by successfully convening the Council. Yet understanding *aggiornamento* as merely adaptation to the demands of modernity would be much too shallow, as it might denote simply a series of technical solutions, such as those constantly invented and applied in any institution for the sake of its efficient and smooth functioning. Indeed, the concept of *aggiornamento* has a deeper sense that brings to the foreground the belief in the inexhaustible novelty of Christianity. The reason why the Church changes throughout history and why she undertakes reform is precisely her not being a merely historical reality: the genuine essence of the Church is her being the *sacrament of salvation* that reaches the human being in culturally and historically determined forms.

It is not groundless to perceive the Second Vatican Council in terms of a leap, a breakthrough or a «spiritual revolution.» Descriptions of this kind attempt to grasp the visible post-Conciliar transformations in the Church as regards her relations with Christians of other denominations, with non-Christian religions, in particular with Judaism (which is determined by the historical identity of Christianity), and with atheistic culture, its main currents being inspired by the ideas of the Age of Reason. The Council replaced the attitude of condemnation on the part of the Church with that of dialogue.

Being in dialogue presupposes diversity and encounter. Although the attitude of dialogue already had precedents, it was essentially a new experience which the Council «presented» as a gift to the Church and humanity. Yet this experience turned out difficult and was subject to various trials, causing enthusiasm as well as discouragement and disappointment. The anthropological depth of the concept of dialogue still needs to be explored. By initiating the practice of wide-open dialogue, the Council gave the Church the task to elaborate the

Christian philosophy of dialogue, just like the Councils of the first millennium inspired Christian thinkers to develop the philosophy of person. In fact, the philosophy of person and the philosophy of dialogue are interdependent and complementary, being like the two sides of a coin.

In his speech given on the Vatican Radio during the third Session of the Council, Archbishop Karol Wojtyła emphasized the relation of the category of dialogue to that of the person and the person's dignity. He said: "We can see why the matter of the dignity of the human person constitutes one of the fundamental elements of the thought of the Council. It is certainly an ecumenical element: an element common for all people of truly good will. Unless this element is grasped one cannot speak of true progress."¹ While Christianity cannot be reduced to humanism, it is its humanistic content, a consequence of the Incarnation of God, that determines its universalism, expressed in the ecumenical pursuits seeking community with all the human beings in the name of the truth about man and for the sake of his well-being. By evoking humanism, the Council referred to the attitude characteristic of modernity, which praises the greatness of the human being, but it simultaneously remained faithful to the truth of the message of Christianity.

Proclaiming the principle of religious freedom by the Council was tantamount to breaking with the earlier practices of the Church conditioned by her past. The Church, which was first recognized as an institution by Emperor Constantine, struggled to secure her freedom in the modern times responding to the aspirations to hegemony voiced by Protestant and then secular states. Finally, she had to defend herself from radically atheistic totalitarian regimes. Thus, throughout history, the situation of the Church was predominantly that of inevitable confrontation. The change of the philosophy of the Church in this respect, which came with the Second Vatican Council, did not, however, result from her weakness or from her concessions to the spirit of the time. Rather, it was the response of the Church to her better grasp of the Christian truth about the dignity of the human being and to its implication: the freedom of conscience. Thus, one might say that the aspirations of the modern world, despite their anti-Christian sentiment, were coherent with Christian anthropology.

Although numerous Conciliar Fathers were representatives of the neoscholastic variety of Thomism, the Council did not choose any particular, already existing philosophy as the foundation of its teaching. Instead, the Conciliar Fathers, as it were, made room for a new philosophical synthesis that would be compatible with the heritage of the Catholic thought and simultaneously open to the questions which had appeared throughout modernity and determined its philosophical horizons.

A research project with a goal to show the impact of the latest councils on the development of Catholic philosophy would be an interesting task to undertake. A project of this kind was attempted already during the Second Vatican Council by Augusto Del Noce, who, in his dissertation on the philosophy of Descartes,

¹ Quoted after <http://www.angelfire.com/ca4/hyoomik/lublin/ZNAK031.TXT>. See also Karol Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, in: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1994), 420.

argued that the proper context of its interpretation is the Catholic Reformation introduced by the Council of Trent². According to Del Noce, „modern philosophy is born neither from the Reformation nor from the Renaissance, but from the Catholic Reformation.”³ Modern philosophy is the response to the crisis caused by the tension between the naturalistic humanism of the Renaissance, continued by libertinism, and the antihumanism of the Reformation, which called into question the positive sense of the human nature. Yet the thought of Descartes turns out an inadequate answer to the scale of the problem: due to its point of departure, which lies in the intellectual culture of its times, it is informed with ambivalence which affects the further development of modern philosophy. Del Noce stresses that one may not consider modern philosophy as the way to overcome the crisis, since this philosophy itself is its product and manifestation.⁴

The ambivalence inherent in Cartesian philosophy consists in the fact that it combines two opposite currents of thought, one of them leading towards rationalism, which arbitrarily negates the supernatural and advocates atheism, while the other, favoring ontologism, reveals man's existential dependence on God and is open to philosophy pursued in the context of faith. Thus one of the main currents of modern philosophy leads from Descartes to Hegel, and the other from Descartes to Rosmini. Modernity cannot be then interpreted as an intellectual process leading definitely towards immanentism and secularization; rather, it needs to be interpreted as a controversy over man. Needless to say, this controversy stigmatized the relations between the Church and the world in the time after the Council of Trent.

Christian anthropology was capable of renewal due to its immersion in the truth of the Revelation on the one hand, and its rigorous concern for rationality on the other. The problem discerned by Descartes, yet one he formulated wrongly, is actually identical with the one the Second Vatican Council faced once it decided to follow the way of dialogue with the modern world. Briefly speaking, it was the problem of how to understand Christian humanism. This issue comes to light already in the anthropological presuppositions of the Constitution *Gaudium et Spes*, which was the crown of the entire work of the Council. As the document says, there are two ways of knowing man, provided, respectively, by the Revelation and by experience, the latter encompassing history and social life, both of them being subject to change.

Disregarding one of these elements in the vision of man, as well as considering either of them in isolation from the other, is a methodological fallacy, since it «lessens» the truth about the human being by depriving it of one of its essential aspects. From the point of view of the Church, it would be also a pastoral error. Two Catholic philosophers, Jacques Maritain and Dietrich von Hildebrand, who otherwise welcomed the reforms initiated by the Council and became important voices in the post-Conciliar debate, tackled this problem in their works, in

² See Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio* (Bologna: Il Mulino 1965).

³ Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*, 387.

⁴ See Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*, 387f.

which they expressed a painful disappointment with the implementation of the teaching of the Council that was unfaithful to the attitude of dialogue with the world and abandoned this dialogue for the sake of a one-sided listening to the world and imitating it.⁵ The root of this error was a hasty identification of the progress in the world with the growth of the Kingdom of God, which obscured the supernatural dimension of Christian humanism. This attitude, instead of causing a renewal of Christianity, resulted in its corruption.

Another issue that must not be overlooked is the hermeneutic of the Council. In fact, it provides the key to resolving the controversy about the proper reception of its teaching. This problem is all the more important since the 50th anniversary of the opening of the Second Vatican Council has prompted the question about its fruitage, and inspired Pope Benedict XVI to declare 2012 a Year of Faith.

The “hermeneutic of reform” and the “hermeneutic of rupture” start with two different visions of the sense of the changes introduced by the Council. The “hermeneutic of reform” does not reject the tradition of the Church or consider it merely an element of her past. Consequently, it perceives the post-Conciliar changes precisely in the context of the tradition, as a result of a «live» message received today and valid for the future of the Church. The “hermeneutic of rupture,” in turn, demonstrates an absolute severance from the past and privileges the present moment the way all philosophies of progress do. Among the consequences of such an intellectual attitude were the revolutions the world experienced in modern times. Thus the question of the proper hermeneutic of the Council reaches an even deeper level of reflection, where the problem is no longer the approach to the post-Conciliar changes as such or stating whether they were a rupture or a continuation by way of reform. What we tackle here is a more fundamental question, namely, the one of the relation between the Divine and the human factors in the Church. While the main theological debate of the time of the Council of Trent was that about the relation between grace and nature, the Second Vatican Council, in particular due to the conflicting interpretations of this event, brings to the foreground the question of the relation between grace and history.

There is, however, another piece of evidence against understanding the Second Vatican Council as a rupture, namely, the fact that the main ideas of which the Council approved had been maturing in the Catholic thought, and is some sense also in the life of the Church, already in the pre-Conciliar period. For instance, one cannot overestimate the significance of the liturgical and biblical movements for the shaping of the teaching of the Council.

Ecumenism, in turn, had been developing since late 19th century, having begun outside the Catholic world. Yet there were also Catholics who experienced an urgent need for the unity of all Christians and made efforts to advance this cause, using the means accessible to them in their time, although they received no support from the institutional Church. Also the painful experience

⁵ See Jacques M a r i t a i n, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (Paris: Desclée 1966); Dietrich v o n H i l d e b r a n d, *The Trojan Horse in the City of God. The Catholic Crisis Explained* (Chicago: Franciscan Herald Press 1967).

of the second world war contributed to the feeling of unity among Christians of various denominations. Numerous individual initiatives started by charismatic individuals in the Catholic milieu at that time showed that ecumenism had been already deeply rooted in their spirituality. The impulse which made it bloom came from the Council and spread onto the entire Church.

Another factor that was not without significance for preparing the Council was the new theology developed according to the principle of *resourcement*, or return to the sources. In the decades that preceded the Council the new theology was disapproved by the Holy Office, which was considered the guardian of the Catholic orthodoxy in the Roman Curia. In most cases, its objections against theological publications resulted from the fact that their authors did not follow the so-called Roman School of Theology, which came into being after the First Vatican Council, ended in 1870. The Second Vatican Council provided an opportunity for a creative, while not infrequently violent, debate between theologians representing the Roman School and those pursuing the new theology. Following the Conciliar tradition, John XXIII, as well as Paul VI, appointed theological experts who were supposed to work in special commissions, which enabled a deep and thorough theological debate throughout the process of drafting the Conciliar documents. The case of Yves Congar may be considered as emblematic of the change. In the 1950's Congar was removed by the Holy Office from teaching and publishing, but throughout the Council he was among the most hard-working experts and contributed to the drafting of almost all the documents of the Council. The teaching of the Second Vatican Council turned out to be largely a fruit of the new theology. On the one hand, it drew on the sources, but on the other, it addressed new problems, unknown to the 19th century theology, as well as retrieved the forgotten elements of the tradition, purified them and articulated their modern meaning, simultaneously pointing to their presence in new contexts of the life of the Church.

The pontificate of John Paul II was the time of an advanced reception of the Council along the lines of the hermeneutic of continuity and reform. The same approach to the post-Conciliar reform can be observed throughout the pontificate of Benedict XVI. The Council definitely rejected the fear of modernity and, with it, the nostalgia for an allegedly lost golden age of the presence of the Church in the world. In this way, the idea of new evangelization was made possible, and even rendered necessary: it was to rest on a deeper experience of the Church as a communion and testimony. The Second Vatican Council had a pastoral character and the reason it was convened was not doctrinal controversies: following the intention of John XXIII, it was focused on working out the «tools» of preaching the Gospel at the present moment of history, and it turned out that that task involved also doctrinal reflection.

Right are those who stress that the pressing issues experienced at the threshold of the third millennium of Christianity radically differ from those the world was facing in the 1960's, at the time when the Second Vatican Council was in session. However, the fact that the world is changing does not mean that its paths have diverged from those of the Church. It is indeed true that postmodernism, the dictatorship of relativism, aggressive forms of new atheism, biosociology and biotechnology which involves experimenting on human beings, globaliza-

tion and the new forms of economic crises are among the essential elements of the overall picture of the contemporary world, which thus seems inherently anti-Christian and anti-humanist. Yet the optimism that nourishes Christianity does not rest barely upon sociological presumptions, its essential source being faith in God, from which it also derives its rationality. It is precisely this rationality that prevents the Church from becoming alienated from the world or from adopting the attitude of indifference to the fate of the humankind.

In his book *Sources of Renewal: Study on the Implementation of the Second Vatican Council*,⁶ written soon after the closing of the Council, Cardinal Karol Wojtyła focused on the “Conciliar initiation,” which he considered the essence of the implementation of the Council. “Conciliar initiation” consists in shaping the consciousness and the attitudes of the faithful, so it is marked by personalism. The communion of the Church and her maturing are accomplished through people maturing in a community, through the growth of their awareness and through their lived experience of the Church. Thus “Conciliar initiation” creates the culture in which the Mystery of the Church radiates.

While the period of fifty years which has passed since the inauguration of the Council may make it seem a very distant reality, the problem of “conciliar initiation” in Poland remains open not only due to the fact that it could not be carried out fully in the communist Poland, but also – and above all – because the initiation in question is a challenge for each generation and it needs to be faced continuously.

While pondering the truth the Council succeeded in giving to the world, it is worthwhile recalling also its beauty which was grasped in the paintings made by Jean Guitton. Images of some of them, courtesy of the foundation Opera per l’Educazione Cristiana, accompany the extract from Guitton’s memoir published in the present volume. In the context of intellectual beauty, one should also see the post-Conciliar debates in Poland discussed in some of the articles. They prove that honest and genuine personal concern for the Church is a fact and that it involves asking difficult questions which are a challenge to human reason.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Cover photo by Fr. Ryszard Knapieński: *The Płock Doors* (detail).

JOHN PAUL II - The Ways of the Council

Entrusting myself fully to the Spirit of truth, I am entering into the rich inheritance of the recent pontificates. This inheritance has struck deep roots in the awareness of the Church in an utterly new way, quite unknown previously, thanks to the Second Vatican Council, which John XXIII convened and opened and which was later successfully concluded and perseveringly put into effect

⁶ See Karol Wojtyła, *Sources of Renewal: Study on the Implementation of the Second Vatican Council*, translated by P.S. Falla (London: Collins 1980).

by Paul VI, whose activity I was myself able to watch from close at hand. I was constantly amazed at his profound wisdom and his courage and also by his constancy and patience in the difficult post-Conciliar period of his pontificate. As helmsman of the Church, the bark of Peter, he knew how to preserve a providential tranquillity and balance even in the most critical moments, when the Church seemed to be shaken from within, and he always maintained unhesitating hope in the Church's solidity. What the Spirit said to the Church through the Council of our time, what the Spirit says in this Church to all the Churches (cf. Rev 2:7) cannot lead to anything else – in spite of momentary uneasinesses – but still more mature solidity of the whole People of God, aware of their salvific mission.

Paul VI selected this present-day consciousness of the Church as the first theme in his fundamental Encyclical beginning with the words *Ecclesiam Suam*. Let me refer first of all to this Encyclical and link myself with it in this first document that, so to speak, inaugurates the present pontificate. The Church's consciousness, enlightened and supported by the Holy Spirit and fathoming more and more deeply both her divine mystery and her human mission, and even her human weaknesses – this consciousness is and must remain the first source of the Church's love, as love in turn helps to strengthen and deepen her consciousness. Paul VI left us a witness of such an extremely acute consciousness of the Church. Through the many things, often causing suffering, that went to make up his pontificate he taught us intrepid love for the Church, which is, as the Council states, a "sacrament or sign and means of intimate union with God, and of the unity of all mankind" (*Lumen Gentium*, Section 1).

Precisely for this reason, the Church's consciousness must go with universal openness, in order that all may be able to find in her "the unsearchable riches of Christ" (Eph 3:8) spoken of by the Apostle of the Gentiles. Such openness, organically joined with the awareness of her own nature and certainty of her own truth, of which Christ said: "The word which you hear is not mine but the Father's who sent me" (Jn 14:24), is what gives the Church her apostolic, or in other words her missionary, dynamism, professing and proclaiming in its integrity the whole of the truth transmitted by Christ. At the same time she must carry on the dialogue that Paul VI, in his Encyclical *Ecclesiam Suam* called "the dialogue of salvation," distinguishing with precision the various circles within which it was to be carried on. In referring today to this document that gave the programme of Paul VI's pontificate, I keep thanking God that this great Predecessor of mine, who was also truly my father, knew how to display *ad extra*, externally, the true countenance of the Church, in spite of the various internal weaknesses that affected her in the post-Conciliar period. In this way much of the human family has become, it seems, more aware, in all humanity's various spheres of existence, of how really necessary the Church of Christ, her mission and her service are to humanity. At times this awareness has proved stronger than the various critical attitudes attacking *ab intra*, internally, the Church, her institutions and structures, and ecclesiastics and their activities. This growing criticism was certainly due to various causes and we are furthermore sure that it was not always without sincere love for the Church. Undoubtedly one of the tendencies it displayed was to overcome what has been called triumphalism,

about which there was frequent discussion during the Council. While it is right that, in accordance with the example of her Master, who is “humble in heart” (Mt 11:29), the Church also should have humility as her foundation, that she should have a critical sense with regard to all that goes to make up her human character and activity, and that she should always be very demanding on herself, nevertheless criticism too should have its just limits. Otherwise it ceases to be constructive and does not reveal truth, love and thankfulness for the grace in which we become sharers principally and fully in and through the Church. Furthermore such criticism does not express an attitude of service but rather a wish to direct the opinion of others in accordance with one’s own, which is at times spread abroad in too thoughtless a manner.

Gratitude is due to Paul VI because, while respecting every particle of truth contained in the various human opinions, he preserved at the same time the providential balance of the bark’s helmsman. The Church that I – through John Paul I – have had entrusted to me almost immediately after him is admittedly not free of internal difficulties and tension. At the same time, however, she is internally more strengthened against the excesses of self-criticism: she can be said to be more critical with regard to the various thoughtless criticisms, more resistant with respect to the various “novelties”, more mature in her spirit of discerning, better able to bring out of her everlasting treasure “what is new and what is old” (Mt 13:52), more intent on her own mystery, and because of all that more serviceable for her mission of salvation for all: God “desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth” (1 Tim 2:4).

In spite of all appearances, the Church is now more united in the fellowship of service and in the awareness of apostolate. This unity springs from the principle of collegiality, mentioned by the Second Vatican Council. Christ himself made this principle a living part of the apostolic College of the Twelve with Peter at their head, and he is continuously renewing it in the College of the Bishops, which is growing more and more over all the earth, remaining united with and under the guidance of the Successor of Saint Peter. The Council did more than mention the principle of collegiality: it gave it immense new life, by – among other things – expressing the wish for a permanent organ of collegiality, which Paul VI founded by setting up the Synod of the Bishops, whose activity not only gave a new dimension to his pontificate but was also later clearly reflected in the pontificate of John Paul I and that of his unworthy Successor from the day they began.

The principle of collegiality showed itself particularly relevant in the difficult post-Conciliar period, when the shared unanimous position of the College of the Bishops – which displayed, chiefly through the Synod, its union with Peter’s Successor – helped to dissipate doubts and at the same time indicated the correct ways for renewing the Church in her universal dimension. Indeed, the Synod was the source, among other things, of that essential momentum for evangelization that found expression in the Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, which was so joyously welcomed as a programme for renewal which was both apostolic and also pastoral. The same line was followed in the work of the last ordinary session of the Synod of the Bishops, held about a year before

the death of Pope Paul VI and dedicated, as is known, to catechesis. The results of this work have still to be arranged and enunciated by the Apostolic See.

As we are dealing with the evident development of the forms in which episcopal collegiality is expressed, mention must be made at least of the process of consolidation of National Episcopal Conferences throughout the Church and of other collegial structures of an international or continental character. Referring also to the centuries old tradition of the Church, attention should be directed to the activity of the various diocesan, provincial and national Synods. It was the Council's idea, an idea consistently put into practice by Paul VI, that structures of this kind, with their centuries of trial by the Church, and the other forms of collegial collaboration by Bishops, such as the metropolitan structure – not to mention each individual diocese – should pulsate in full awareness of their own identity and, at the same time, of their own originality within the universal unity of the Church. The same spirit of collaboration and shared responsibility is spreading among priests also, as is confirmed by the many Councils of Priests that have sprung up since the Council. That spirit has extended also among the laity, not only strengthening the already existing organizations for lay apostolate but also creating new ones that often have a different outline and excellent dynamism. Furthermore, lay people conscious of their responsibility for the Church have willingly committed themselves to collaborating with the Pastors and with the representatives of the Institutes of consecrated life, in the spheres of the diocesan Synods and of the pastoral Councils in the parishes and dioceses.

I must keep all this in mind at the beginning of my pontificate as a reason for giving thanks to God, for warmly encouraging all my brothers and sisters and for recalling with heartfelt gratitude the work of the Second Vatican Council and my great Predecessors, who set in motion this new surge of life for the Church, a movement that is much stronger than the symptoms of doubt, collapse and crisis.

What shall I say of all the initiatives that have sprung from the new ecumenical orientation? The unforgettable Pope John XXIII set out the problem of Christian unity with evangelical clarity as a simple consequence of the will of Jesus Christ himself, our Master, the will that Jesus stated on several occasions but to which he gave expression in a special way in his prayer in the Upper Room the night before he died: "I pray . . . Father . . . that they may all be one" (Jn 17:21; cf. 17:11, 22-23; 10:16; Lk 9:49, 50, 54). The Second Vatican Council responded concisely to this requirement with its Decree on ecumenism. Pope Paul VI, availing himself of the activities of the Secretariat for Promoting Christian Unity, began the first difficult steps on the road to the attainment of that unity. Have we gone far along that road? Without wishing to give a detailed reply, we can say that we have made real and important advances. And one thing is certain: we have worked with perseverance and consistency, and the representatives of other Christian Churches and Communities have also committed themselves together with us, for which we are heartily grateful to them. It is also certain that in the present historical situation of Christianity and the world the only possibility we see of fulfilling the Church's universal mission, with regard to ecumenical questions, is that of seeking sincerely, perseveringly,

humbly and also courageously the ways of drawing closer and of union. Pope Paul VI gave us his personal example for this. We must therefore seek unity without being discouraged at the difficulties that can appear or accumulate along that road; otherwise we would be unfaithful to the word of Christ, we would fail to accomplish his testament. Have we the right to run this risk?

There are people who in the face of the difficulties or because they consider that the first ecumenical endeavours have brought negative results would have liked to turn back. Some even express the opinion that these efforts are harmful to the cause of the Gospel, are leading to a further rupture in the Church, are causing confusion of ideas in questions of faith and morals and are ending up with a specific indifferentism. It is perhaps a good thing that the spokesmen for these opinions should express their fears. However, in this respect also, correct limits must be maintained. It is obvious that this new stage in the Church's life demands of us a faith that is particularly aware, profound and responsible. True ecumenical activity means openness, drawing closer, availability for dialogue, and a shared investigation of the truth in the full evangelical and Christian sense; but in no way does it or can it mean giving up or in any way diminishing the treasures of divine truth that the Church has constantly confessed and taught. To all who, for whatever motive, would wish to dissuade the Church from seeking the universal unity of Christians the question must once again be put: Have we the right not to do it? Can we fail to have trust – in spite of all human weakness and all the faults of past centuries – in our Lord's grace as revealed recently through what the Holy Spirit said and we heard during the Council? If we were to do so, we would deny the truth concerning ourselves that was so eloquently expressed by the Apostle: "By the grace of God I am what I am, and his grace towards me was not in vain" (1 Cor 15:10).

What we have just said must also be applied – although in another way and with the due differences – to activity for coming closer together with the representatives of the non-Christian religions, an activity expressed through dialogue, contacts, prayer in common, investigation of the treasures of human spirituality, in which, as we know well, the members of these religions also are not lacking. Does it not sometimes happen that the firm belief of the followers of the non-Christian religions – a belief that is also an effect of the Spirit of truth operating outside the visible confines of the Mystical Body – can make Christians ashamed at being often themselves so disposed to doubt concerning the truths revealed by God and proclaimed by the Church and so prone to relax moral principles and open the way to ethical permissiveness. It is a noble thing to have a predisposition for understanding every person, analyzing every system and recognizing what is right; this does not at all mean losing certitude about one's own faith or weakening the principles of morality, the lack of which will soon make itself felt in the life of whole societies, with deplorable consequences besides.

While the ways on which the Council of this century has set the Church going, ways indicated by the late Pope Paul VI in his first Encyclical, will continue to be for a long time the ways that all of us must follow, we can at the same time rightly ask at this new stage: How, in what manner should we continue? What should we do, in order that this new advent of the Church connected with the

approaching end of the second millennium may bring us closer to him whom Sacred Scripture calls “Everlasting Father,” *Pater futuri saeculi* (Is 9:6)? This is the fundamental question that the new Pope must put to himself on accepting in a spirit of obedience in faith the call corresponding to the command that Christ gave Peter several times: “Feed my lambs” (J 21:15), meaning: Be the shepherd of my sheepfold, and again: “And when you have turned again, strengthen your brethren” (Lk 22:32).

Keywords: Second Vatican Council, John XXIII, Paul VI, Encyclical *Ecclesiam Suam*, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, Christian unity, universal mission of the Church, ecumenism, interfaith dialogue

Excerpt from the Encyclical Letter *Redemptor Hominis* (Sections 1-7).
Copyright © 1979 by Libreria Editrice Vaticana

Card. Angelo SCOLA – Three Remarks on the Hermeneutic of the *Vaticanum Secundum* (trans. A.M. Wierzbicki)

The author discusses the problem of the appropriate hermeneutic of the Second Vatican Council enabling a correct understanding of the concept of reform proposed by the *Vaticanum II*. Addressing two aspects of the Council: its doctrine and its character of an “event of grace”, the author points to the Council’s pastoral nature as the key to the interpretation reconciling those two allegedly opposing perspectives. In this context, the reform is conceived of as an increase in the self-awareness of the Church and her sanctity.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Second Vatican Council, reform, teachings of the *Vaticanum II*, self-awareness of the Church

Contact: Arcivescovo di Milano, Piazza Fontana 2, 20122 Milano, Italy
Phone: +39 02 8556242
<http://angeloscola.it/>

The present article was originally published as “A 50 anni dall’apertura del Concilio Vaticano II” in *Teologia*, Vol. 37, 2012, pp. 331-334.

Rocco BUTTIGLIONE – The *Vaticanum II*: Tradition and Modernity (trans. P. Mikulska)

The author emphasizes that the correct interpretation of the Second Vatican Council, crucial to our perception of the present challenges for the Church, depends on the understanding of the Council’s pastoral character and of the relationship between the Church and the contemporary world. The author dis-

cusses two extreme positions concerning the Church's attitude to the world: that of hostility and that of unconditional acceptance. The proponents of the former would point to the necessity of defending the Church against the world, while the proponents of the latter would encourage the Church to unconditionally accept the world and adapt to it by changing not only the ways of proclaiming the faith to contemporary man, but also the faith itself. The author rejects both positions, showing that the pastoral task of the Council was to identify new ways to proclaim the unchanged faith of the Church to man living in the changed – and continually changing – world. The author believes that to understand the present situation of Christianity – or even the situation of the religious phenomenon as such – it is necessary to find an appropriate philosophical framework for its interpretation. He claims that the widespread ideas of Spinoza and Marx have been proved inadequate in the course of history and that the appropriate conceptual tools may be provided by the thinkers following the tradition beginning with Pascal, such as John H. Newman and Antonio Rosmini.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: the Second Vatican Council, Church in the contemporary world, religious phenomenon, Spinoza, Marx, Pascal, John H. Newman, Antonio Rosmini

Contact: Camera dei Deputati, via della Missione 8, 00186 Rome, Italy
E-mail: buttiglione_r@camera.it
http://www.camera.it/29?shadow_deputato=35640

George WEIGEL – Rescuing *Gaudium et Spes*: The New Humanism of John Paul II (trans. D. Chabrajka)

The author first sketches the political context of the Second Vatican Council by pointing that its opening coincided with the high point of the Cold War (the Cuban Missile Crisis) and that the political situation of the world was undoubtedly one motive behind John XXIII's April 1963 encyclical on the imperative of peace, *Pacem in Terris*.

The article is then focused on the contents of *Gaudium et Spes*, the Pastoral Constitution on the Church in the modern world, the document in the drafting of which Karol Wojtyła played a significant role and which was promulgated at the end of the Council's fourth period.

The author observes that despite the intention of the authors of *Gaudium et Spes* to address the main challenges of the modern world, today the constitution might seem dated. While its worthy insights include the sympathetic treatment of the contemporary human quest for freedom; the dialogical approach to the challenge of modern atheism; the celebration of the genuine achievements of science and democracy; the ecclesiology of a Church that proposes, but does not impose; the touching description of conscience as “the most secret core and sanctuary of man ... [where] he is alone with God, Whose voice echoes in its

depths" (§16), one may, from the perspective of today, point to cultural, social and political phenomena constitutive of the post-modern world which were not anticipated in the document. Identifying these "missing pieces" (such as the implications of the new genetics; displacing the hard sciences by biology and other life sciences as the source of Promethean threats to the human future and to man's self-understanding; the serious philosophical challenges to Christianity, such as utilitarianism; radical forms of secularism; the "dictatorship of relativism;" the advent of the new feminism and new models of family or the global plague of abortion) is helpful in defining the essence of the challenge of post-modernity.

The author holds that despite the apparently outdated character of *Gaudium et spes*, the new humanism it proposes, resting on Wojtyła's insight that "the anthropological question is fundamental," turns out the key to addressing the new social, cultural and economic phenomena. The special aspects of this humanism involve the concept of freedom conceived of as the "freedom for excellence": freedom as a matter of freely choosing what we can know to be good, and doing so as a matter of moral habit, as well as the basic moral law, which Wojtyła called "the law of the gift." Both these themes were subsequently developed in the magisterial documents promulgated during the pontificate of John Paul II and they need to be applied in the approach to the key issues today's world must face.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Second Vatican Council, cold war, *Gaudium et Spes*, dialogue, modernity, post-modernity, new gnosticism, relativism, secularism, religious indifference, new humanism, freedom, the law of the gift

The present article was originally published in *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 8, No. 2 (2010): 251-67.

Contact: Ethics and Public Policy Center, 730 M Street N.W., Suite 910, Washington, D.C. 20036, USA

E-mail: Ethics@eppc.org

Phone: +1 202 682120

Gilfredo MARENGO – The Church, the Human Being, the People of God, and Communion: The Implementation of the Teachings of the Second Vatican Council, as seen by Karol Wojtyła–John Paul II (trans. Fr. K. Kwiatkowski)

The full implementation of the Vatican II teachings constituted a particularly important theme in the life of the Church in the second half of the 20th century. A crucial stage of this process was the Extraordinary Assembly of the Synod of Bishops convoked in 1985 for the 20th anniversary of the close of the Council and intended to reflect on the process of the reception of the Vatican II. In this context, it seems useful to consider a concept essential for the work of the Synod, namely, that of *communio*: the Synod reflected upon the central position

of this notion, conceived of as the key to the interpretation of Conciliar ecclesiology. On the other hand, it is necessary to appreciate the special attention given by John Paul II to the role of the concept in question and its importance for the crucial points of his teaching. The concept of *communio* proves particularly appropriate to show that the Church is fully dependent on Christ and His mission in the world. This is true especially in the anthropological-pastoral perspective adopted by John Paul II, who understood *communio* as the epitome of the Vatican II.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Extraordinary Synod of Bishops 1985, Second Vatican Council, ecclesiology, *communio*

Contact: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Piazza Giovanni in Laterano 4, 00120 Vatican City

E-mail: marengo@istitutogp2.it

Phone: + 39 06 69886113

<http://www.istitutogp2.it/dblog/articolo.asp?articolo=102>

Fr. Bogusław MIGUT – Novelty in the Perspective of Continuity: On the Liturgical Hermeneutic of the Teaching of the Second Vatican Council

In its introductory part, the article shows the relations between the liturgical movement and the Biblical and kerygmatic ones. The three of them postulated unanimously the need for a renewal of the Church which was to be accomplished by way of providing a hermeneutic of continuity which would demonstrate that the second millennium of Christianity embraced a continuation of the first one. While the postulates in question concerned above all the liturgical celebrations, they were formulated with a view to the entirety of the vision of the Church and her life. This tendency is expressed in the teachings of the Second Vatican Council. Liturgy, despite not being the most important issue debated by the Council, became the first theme on its agenda, which was reflected by the order in which the Conciliar documents were promulgated. The Council demonstrated that the proper theology of the liturgy implies the proper understanding of the Divine Revelation, of the Church and her mission in the world. The proper theology of the liturgy also entails a conception of theology that serves not only knowing God, but also the adoration of God in human life.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Second Vatican Council, Liturgy, liturgical movement *Sacrosanctum Concilium*, hermeneutic of continuity

Contact: Department of Liturgical Spirituality, Institute of Liturgics and Homiletics, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: <http://pracownik.kul.pl/boguslaw.migut/kontakt>
<http://pracownik.kul.pl/boguslaw.migut>

Karol KLAUZA – Culture as Dialogue Space for the Church and the World in the Wake of the Vaticanum Secundum

The Second Vatican Council provides a complex and profound reflection on the contemporary culture. The Council's most important document was the so-called Schema XII, which eventually took the form of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*. The paper presents the history of the document and analyses its contents. On this basis, the relationship of the Church to culture in the past, as well as various aspects of Christian cultural identity, are discussed. Eventually, the author looks at the present culture and its possible, both positive and negative, developments.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Pontifical Council for Culture, Paul VI, John Paul II, Card. Gianfranco Ravasi, humanism, personalism, dehumanization

Contact: Institute of Journalism and Social Communications, Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: kklauza@kul.lublin.pl
http://www.kul.pl/art_15205.html

Fr. Łukasz KAMYKOWSKI – The Second Vatican Council's Influence on the Understanding of Dialogue

The usage of the term «dialogue» in the language of the Church was inspired mostly by the philosophy of dialogue and international relations. However, a nearer context is given in Paul VI's encyclical *Ecclesiam suam*, written between the second and third sessions of the Second Vatican Council. Dialogue is shown there as the way of the Church's relation towards the world. The encyclical models the Church's relationship to the world on doctor-patient relation. The dialogue model of doctor-patient relation is also present in the Council's Constitution *Gaudium et spes*, however, the Council's vision of the world seems more complex than the one of *Ecclesiam suam*. The Constitution distinguishes between various theological aspects of the world (Creation, sin, Salvation). Therefore, the world and the Church are no longer disjunctive, but they interpenetrate, especially when taking the more personal perspective of

dialogue people have with people, which calls for another model of dialogue, at least complementary to the previous one. It may be found especially in points 22-24, which had not been fully recognized before John Paul II drew on them in many of his teachings. They demonstrate a Christological perspective on man, fraternal relations between all people as children of one God and a dialogue model of exchange of gifts as well as unity founded on the Trinity. Having said that, the Council's perspective of dialogue has been perceived mostly through its documents on ecumenism (*Unitatis Redintegratio*) and relation to other religions (*Nostra Aetate*). They shed light on both dialogue models and the role of dialogue participants as representatives of communities. The latter calls for dialogue inside the communities, i.e. also in the Catholic Church herself.

Summarized by *Agnieszka Piskozub-Piwosz*

Keywords: dialogue, ecumenism, pope Paul VI, representative, the Second Vatican Council, the world

Contact: Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu (Institute for Interdisciplinary Studies on Ecumenism and Dialogue), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul Franciszkańska 1, 31-004, Cracow, Poland

E-mail: atkamyko@cyfronet.pl

Phone: +48 12 4300750

Fr. Robert SKRZYPCZAK – The Church in the Pluralistic World: The Impact of Karol Wojtyła's Ideas on the Teaching of the Second Vatican Council on Ecumenism and Interfaith Dialogue

Karol Wojtyła, who actively participated in all the sessions of the Second Vatican Council, was influential in the preparation of various Council documents. Nevertheless, it is unknown whether he had any direct involvement in determining the details of the religious and ecumenical dialogue, as was planned by the Council. His contribution in this respect consists rather in philosophical and theological elaboration on the concepts essential to the practice of the Church in this regard. This would involve especially three categories: person, freedom and dialogue. These are fundamental concepts to determine the directions of the practical missionary activity of the Church when it comes to striving for unity with the followers of Christ who are not Catholics, and in building bridges of understanding with the world of other religions, as well as with the world of denial of God. These concepts, together with the engagement in the dynamics of the work of the Second Vatican Council, significantly shaped the fields of interest of the future pope regarding the Council.

Jesus Christ was the center of Wojtyła's deliberations concerning the category of person during the Council. In Him, every person can achieve their ontological and moral completeness. Being a Christian means first and foremost

man's mysterious fulfillment in his personal and communal structure. The mission proposed by the Church is not so much about finding new followers of a specific religious concept as it is an opportunity given by God to every man, an opportunity to experience one's humanity in its fullness. In this context, the Church neither is a stranger to the world nor identifies with it, but serves as a place where God meets man, who wishes to cross the borders of his own nature. To the Bishop of Cracow, «the world» meant an environment where specific people live. If the Council decided to address the world understood in such a way, then it had to get rid of the attitude of authoritative instruction, and especially of a monologue. Dialogue has to be the main tool for the activity of the Church directed «outside.» It enables focusing attention on the person and on the attainment of this person's good without resorting to unnecessary theorizing which is not very effective.

Each dialogue requires, however, an assurance of freedom. According to Karol Wojtyła, freedom is defined most accurately by the words of Christ: "Ye shall know the truth, and the truth shall make you free" (J 8:32). The main objective of the presence of the Church in the world is to reveal the truth about man's relationship with God. This truth helps man to rebuild his inner value and respect for the world in which he is living. In this context, the dialogue with non-believers who experience ontological loneliness as a result of the lack of reference to the personal Creator can also prove helpful and constructive.

Keywords: Karol Wojtyła, Second Vatican Council, ecumenism, interfaith dialogue, freedom, person, moral completeness, ontological completeness

Contact: Papieski Wydział Teologiczny, ul. Stryjeńskich 21, 02-791 Warszawa, Poland

E-mail: robert_skrzypczak@poczta.onet.pl

Fr. Andrzej DOBRZYŃSKI – The Church, the Human Being and the World: The Post-Conciliar Renewal, as interpreted by Karol Wojtyła

The article focuses on the problem of the process of the renewal of Christian life begun with the Second Vatican Council. The presentation of this central theme has been accomplished by means of an analysis of pastoral letters and homilies authored by Karol Wojtyła, Archbishop of Cracow, dating mainly from the time of the Council.

According to Wojtyła, the renewal of Christian life fostered by the Second Vatican Council involves the effort to render the spiritual and theological foundation of the Church more expressly. Thus the event of the Council itself is perceived by him as the work of the Holy Spirit, who leads the faithful towards the truth revealed by Christ, permeates the mission of the Church in the world, and unites people.

The pastoral and doctrinal character of the *Vaticanum Secundum*, as interpreted by Wojtyła, was an indication of the Church's concern for man and for shaping the lives of the faithful according to the truth of faith. In his opinion, the task of the post-Conciliar renewal consists, above all, in «purifying» the main channels

through which the Christian truth and grace influence human life, both in its individual and social dimensions, so that a growing recognition of the gift of Redemption in Christ will be accompanied by a growing responsibility for the salvation of the world.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Second Vatican Council, post-Conciliar renewal, Karol Wojtyła

Contact: John Paul II Pontificate's Center for Research and Documentation,
via Cassia 1200, 00189 Rome, Italy

E-mail: info@jp2doc.org

Phone: +39 06 30365181

Bp. Tadeusz PIERONEK – “Learning” the Council: The Pastoral Diocesan Synod of Cracow as a Model Conciliar Synod

Karol Wojtyła, Archbishop Metropolitan of Cracow, was among active participants in the Second Vatican Council. Wojtyła was convinced that the Council was an act of the Holy Spirit, who is present in the Church, so, in the case of each Bishop, his participation in the Council was his personal duty towards the diocese entrusted to him. Wojtyła decided to summon a Pastoral Diocesan Synod in Cracow in order to bring the faithful closer to understanding the doctrinal and pastoral accomplishments of the Council, to deepen their faith and to strengthen their Christian conduct both in individual and social life.

Archbishop Wojtyła had a strong conviction that this task might be performed even in a police state and in a society affected by the communist ideology, provided that lay people were allowed to participate in the Synod (until that time, according to the canon law regulations of 1917, the participation of laymen was prohibited). The Holy See granted the appropriate permission allowing archbishop Wojtyła to invite lay people to participate in the Synod throughout all its stages, in particular as members of the Synodal Teams working on the implementation of the Council's doctrines. The teams in question worked through all the documents issued by the Council, prayed together, debated, and were involved in editing the final documents of the Synod. Owing to their work and engagement throughout the Synod, they played a crucial role in the renewal of the spiritual life in the Archdiocese of Cracow.

The final documents of the Synod (drafted by special Editorial Committees), covered the issues significant to the Archdiocese, and discussed them according to the *tria munera* rule recommended by the Council in reference to the participation of the people of God in the triple mission of Christ, namely, that of Prophet-Teacher, King and Shepherd-Priest. The inner structure of the documents was homogenous: in the case of each of them, the text was divided into three parts, the first one listing the theological evidence, the second one focused on a description of the current situation of the matter in question, and the third one presenting pastoral and legal conclusions.

The sessions of the Synod, scheduled from 1972 to 1978, were to mark the 900th anniversary of the Episcopal activity and death of St. Stanislaus, bishop and martyr. However, they were stopped on 16 October 1978 due to the election of Karol Wojtyła to the Holy See. Officially, the Synod was closed by John Paul II on 8 July 1979 during the papal pilgrimage to Cracow.

The Cracow Synod had its followers and undoubtedly became a model of the post-Conciliar diocesan synod, as the most important elements of the Conciliar doctrine on synods, successfully implemented in the Archdiocese of Cracow, were included as universal laws in the Code of Canon Law of 1983.

Keywords: synod, Diocesan Synod of Cracow, the laity, the Second Vatican Council, Code of Canon Law

Contact: Katedra Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Jana Pawła II, ul. Kanoniczna 25, 31-002 Kraków, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Fr. Jerzy SZYMIK – The Theo-Logic of the Reality: The Creative Logos and the Autonomy of Earthly Affairs, as Interpreted by Joseph Ratzinger–Benedict XVI

Joseph Ratzinger/Benedict XVI treats the words from the Prologue of the Gospel of John: “In the beginning was the Word (Logos)” as the fundamental principle of the entire reality, one that determines the essential, ontic rationality/meaningfulness of the universe because it points to its beginning – the Creator. Meaning is not a result but the principle of existence or action – by virtue of creation itself, and Christology makes us aware that meaning is, in essence, identical with love and, consequently, accessible in history and cognizable to man (incarnated). Maintaining this «logic of the Logos» protects Christian faith from mythicality, violence, autosoterism, and moralism. Only humble acceptance of the gift and kenotic unification with Christ – the eternal Logos – in prayer allows man to recognize the true meaning of the world.

Keywords: the Logos, meaning, mind, thought, God, the Creator, Jesus Christ, the world, love, existence, Christology, theo-logic, the Incarnation, body, history

Contact: Zakład Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski, ul. Jordana 18, 40-043, Katowice, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 32 3569056

<http://www.jerszym.katowice.opoka.org.pl/>

Tracey ROWLAND – The Hermeneutic of Reform according to Joseph Ratzinger (trans. D. Chabrajka)

Whereas *Concilium* authors such as Edward Schillebeeckx, OP, and Karl Rahner, SJ, tended to approach the documents of the Council with what Ratzinger called a “hermeneutic of rupture,” making every pre-Conciliar belief and practice questionable, the *Communio* authors such as Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, SJ, and Hans Urs von Balthasar offered a “hermeneutic of reform.” In his Christmas Address to members of the Roman Curia in 2005, Pope Benedict XVI made explicit reference to the concept of a “hermeneutic of reform” to describe his preferred approach to interpreting the documents of the Second Vatican Council. A key feature of his hermeneutic (consistent with the approach of Blessed John Paul II) is a strong Trinitarian Christocentrism or tendency to read the Conciliar documents with a Christocentric accent. This is especially so of the most highly debated document of the Council, *Gaudium et Spes*.

Keywords: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, *Concilium*, *Communio*, hermeneutic of reform, hermeneutic of rupture, *Gaudium et Spes*

Contact: John Paul II Institute for Marriage and Family, 278 Victoria Parade, East Melbourne VIC, 3002, Australia
E-mail: trowland@jp2institute.org
<http://www.jp2institute.org/About/Administration/Professor-Tracey-Rowland.aspx>

Andrzej GRAJEWSKI – “Don’t provoke the beast.” On the Second Vatican Council’s Consistent Evasion of a Reference to Communism

The Second Vatican Council provided a new concept of the presence of the Church in the contemporary world. However, despite the fact that the Council referred to most of the burning issues of the time, no reference to communism is present in any of its documents.

The silence of the Council in this respect was all the more astonishing, because it was summoned exactly at the time when communism was the greatest challenge to the Church. There were a few reasons though why the Second Vatican Council decided not to take a formal position regarding the question of communism. According to the plans advanced by John XXIII, and subsequently by Paul VI, the agenda of the Council comprised taking positive steps, which excluded pronouncing new anathemas or issuing critical opinions. An important goal of the Council was starting a dialogue with other Christian Churches. Talks in this vein were continued, among others, with the Moscow Patriarchate represented by Metropolitan Nicodemus (Rotov). In August 1962, during Metropolitan Nicodemus’s meeting with Card. Eugène Tisserant, Dean of the Sacred College of Cardinals and former Prefect of the Congregation for the Oriental Churches, which took place in Metz, it was settled that observers representing the Moscow Patriarchate would be allowed to come to the Council

provided no condemnation of communism was issued by the Council Fathers. The Metz agreement was treated as binding by John XXIII and later by Paul VI, which had its impact on the course of the Conciliar debates.

Both Popes, as well as numerous influential hierarchs, were convinced that promulgation of a document including a condemnation of communism would restrict the Holy See's capability of negotiations. Instead of making a radical gesture, they chose to put the hope for improvement of the fate of the Christians behind the iron curtain in a policy of agreements and settlements with particular communist states. The absence of a condemnation of communism in the Council's documents was then a deliberate evasion in the face of the overt demand to take a clear stand regarding this issue expressed by numerous participating Bishops. The entire issue affected not only the course of the Conciliar debates, but also the subsequent reception of the Council's accomplishments, which contributed to divisions within the Church.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: John XXIII, Paul VI, Metropolitan Nicodemus (Rotov), Card. Eugène Tisserant, the pact of Metz, communism, Second Vatican Council, Kazimierz Papée

Contact: Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej „Gość Niedzielny”, ul. Wita Stwosza 11, 40-042 Katowice, Poland

E-mail: andrzej.grajewski@gosc.pl

Phone: +48 32 2511555 ext. 215

Piotr GUTOWSKI – Stefan Swieżawski and the Second Vatican Council

Stefan Swieżawski, eminent Polish historian of philosophy and himself a philosopher, was a professor at the Catholic University of Lublin, Poland, and the only Polish auditor at the Second Vatican Council. Swieżawski was an enthusiastic advocate of the reforms introduced by the Council and, simultaneously, a devoted follower of the philosophy of St. Thomas Aquinas (whereas Thomists were usually on the anti-reform side). With a view to the Conciliar debates, he participated in the discussions concerning the role of philosophy in Christian education and theology, and the role of Thomism in the tradition of the Church. Swieżawski stressed the significance of a metaphysical philosophy both as a barrier against fideism, which he considered a threat to religion, and as a field of debate with non-believers. While he would criticize Thomism as the «mandatory» philosophy, more often than not ideologized and associated with the monarchical aspirations on the part of the Roman Catholic Church, he passionately defended the genuine doctrine of St. Thomas Aquinas, which – in his opinion – comprised a highly valued (also from the religious viewpoint) conception of being. Swieżawski articulated his standpoint in the book *La philosophie à l'heure du Concile*, which he co-authored with Jerzy Kalinowski. At the close of the Council, he presented that volume to Pope Paul VI. By

introducing the distinction between the ideologized variety of Thomism and the genuine doctrine of St. Thomas, Swieżawski helped weaken the impression that the doctrine of the Angelic Doctor was the foundation of the vision of the Church the Council had rejected. Swieżawski's ideas concerning the relation between philosophy and theology found support from E. Gilson and J. Maritain, and influenced his friend Karol Wojtyła, whose post-doctoral dissertation he reviewed and who might have later drawn on some of these insights while drafting, as Pope John Paul II, his encyclical *Fides et Ratio*.

Being a supporter of the reforms begun with the Second Vatican Council, Swieżawski did not always find understanding with the Church in Poland, which had to struggle for survival under the communist rule. Some of the hierarchs were afraid that the novelties (such as, for instance, a greater involvement of the laity in Church matters) would be used by the regime to strengthen the surveillance of religious institutions. Despite those anxieties, which he himself shared, Swieżawski insisted that Polish Bishops act with a view to genuine Christian ministry and witness rather than to fighting the opponents of the Church and ruling the Catholic laity. He criticized shallow «folk religiosity» and was against informing Christianity with nationalist ideas. In particular, he urged that the case of Jan (John) Hus, who, in his opinion, was by no means a heretic, but rather a forerunner of the ideas put forward at the Second Vatican Council, should be reexamined.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: Stefan Swieżawski, Jerzy Kalinowski, Stefan Wyszyński, Karol Wojtyła– John Paul II, Second Vatican Council, Thomism, St. Thomas Aquinas, Jan (John) Hus

Contact: Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: gutowski@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4444040

www.kul.pl/gutowski

http://www.kul.pl/piotr-gutowski-hab-phd,art_23295.html

Anna GŁĄB – “The new awareness of the Church.” The Second Vatican Council and the Idea of the Open Church, as reflected in articles published in the journals *Tygodnik Powszechny* and *Znak*

The article focuses on the presentation of the most important events of the Second Vatican Council through the prism of their reception and interpretation in the articles published in the journals *Tygodnik Powszechny* and *Znak* by their eminent commentators and columnists (Jerzy Turowicz, Halina Bortnowska, Anna Morawska, Fr. Andrzej Bardecki, Stefana Wilkanowicz, and Fr. Andrzej Zuberbier, among others).

A presentation of the hopes and expectations concerning the Council, expressed in the articles in question, is followed by a description of the Conciliar debates with reference to the category of the «Church of Nazareth,» embracing the new role of the laity in the community of the Church. In this vein, also the reception of Scheme XIII (which was promulgated as the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*) is analyzed.

The concluding section of the article comprises a study of the new understanding of the Church and the world put forward by the Council, as well as a discussion of the causes and ways to overcome the post-Conciliar crisis in the Church.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Second Vatican Council, the Church, open attitude, Jerzy Turowicz, renewal, the laity, Scheme XIII

Contact: Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: aniaglab@kul.lublin.pl

<http://www.kul.pl/22209.html>

http://www.kul.pl/dr-anna-glab,art_19705.html

Yves CONGAR, OP – My Journal of the Council (trans. K. Mrówka)

The text includes a selection of excerpts from the diary written by Yves Congar, OP, (*Mon journal du Concile*, Éditions du Cerf, Paris 2002), during the Second Vatican Council. The excerpts focus on Congar's participation in the works on the key documents of the Vaticanum II and his cooperation with other prominent theologians of the time.

Keywords: Second Vatican Council, *Lumen gentium*, *De Revelatione*, *De oecumenismo*, *De missionibus*, *De libertate religiosa*

Jean GUITTON – “An Unfinished Symphony” (trans. P. Mikulska)

The text includes a selection of excerpts from the memoirs of Jean Guitton (*Une siècle, une vie*, Robert Laffont, Paris 1988), the first and initially the only lay auditor at the Second Vatican Council, and a friend of Paul VI's. The excerpts are accompanied by reproductions of the author's self-portrait and seven paintings inspired by his experience of the Vaticanum II (published courtesy of Opera per l'Educazione Cristiana, Concesio-Brescia).

Keywords: Second Vatican Council, lay auditor, Paul VI

Fr. Jan SOCHON – The Poets of the Time of the Council: Wojtyła, Twardowski, Pasierb

The article presents three artistic strategies inspired by the event of Second Vatican Council and applied in the poetry of, respectively, Karol Wojtyła (Pope John Paul II), Fr. Jan Twardowski, and Fr. Janusz Pasierb. One may rightly claim that had it not been for Pope John XXIII's decision to convene the Council, their poetic work would have followed a different direction.

While the three poets certainly differed in their approach to poetry as such, what they shared was that each of them pursued his own personal project of poetic theology, its center being man. Each of them, in his poems, referred to the new situation of the human being in the modern world, with its preference of liberal attitudes, the prevailing license of opinion, religious indifference, growing distance from the Church and tradition, and its abandonment of the conduct described in the Gospels.

Wojtyła, as well as Twardowski and Pasierb, perceived the remedy for this situation in the new vision of the reality provided by the Council. The core of that vision was that the people of modern times, whether they believe in God or do not recognize him explicitly, should perceive clearly the integrity of their vocation and, having adopted the attitude of love, act in order that human dignity is respected and the brotherhood of all human beings deepened. The attitude of love was considered by the three poets as the only possibility to respond to the burning issues of the new age.

The poetic sensibilities of Wojtyła (John Paul II), Twardowski and Pasierb opened the Church onto original poetic voices and lyrical emotions. Their accomplishment is still alive in the ongoing process of building a world in which God, man and culture, the fruit man's effort, constitute a unity. In the name of the highest good, this unity needs to be constantly deepened and reinforced.

Keywords: Second Vatican Council, culture, poetic theology, poetry, Wojtyła, Twardowski, Pasierb, theology, religion, Church, priestly poetry, literature

Contact: Department of the Philosophy of Culture, Faculty of Christian Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University, ul. Wójcickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: jsochon@uksw.edu.pl

Phone: +48 22 5610119

http://www.sfbbir.wfch.uksw.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=40

Card. Joseph RATZINGER – John Paul II and the Council

In his article published on the 30th anniversary of the Second Vatican Council, Card. Joseph Ratzinger says that the main hopes and expectations about the Council were that it would introduce a new harmony among the faithful,

as well as among the Church and the world. Cardinal Ratzinger sketches the cultural context in which the Council was summoned, pointing, in particular, to the transformations which started in the age of Enlightenment and resulted in the destruction of the unity of faith and culture. He then describes the ways in which the Church, throughout history, defended the space of faith from the universalistic aspirations of the enlightened reason.

In the second part of the article, Card. Joseph Ratzinger shows, why and how the spirit of the Second Vatican Council permeated the pastoral activity of Karol Wojtyła (Pope John Paul II).

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Second Vatican Council, Enlightenment, relations between faith and culture, Karol Wojtyła, John Paul II

Reprinted from "L'Osservatore Romano," Polish Edition, Vol. 13, No. 12 (1992): 53-55.

Sławomir J. ŻUREK – A Post-Conciliar Surprise

Review of Fr. Robert Skrzypczak's *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień* ["Karol Wojtyła at the Second Vatican Council. Complete Addresses"], trans. M.T. Szczepański, M. Romaniuk, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011.

Contact: Katedra Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego, Instytut Filologii Polskiej; Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Phone: +48 81 4454309

E-mail: zureks@kul.pl; slawomir.zurek@inetia.pl

http://www.kul.pl/prof-dr-hab-slawomir-jacek-zurek,art_1391.html

http://tnn.pl/S%C5%82awomir_Jacek_%C5%BBurek,3198.html

Fr. Krzysztof KAUCHA – The Way towards the Change

Review of *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego* [What Happened at Vatican II] by John W. O'Malley, SJ, trans. A. Wojtasik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

Contact: Department of Fundamental Ecclesiology, Institute of Fundamental Theology, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/krzysztof.kaucha/kontakt>

<http://pracownik.kul.pl/krzysztof.kaucha/funkcje>

Małgorzata NOWAK – A Prayer Book (hereby) Scrutinized

Review of Maria Wojtak's *Współczesne polskie modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne* ["Modern Polish Prayer Books, as seen by a Linguist: A Genre Study"], Biblos, Tarnów 2011.

Contact: Department of Polish Language, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: malgorzata.nowak@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454320

Krzysztof WROCZYŃSKI – On the Common Good and the Constitutional Order of the State

Review of Marek Piechowiak's *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego* ["Common Good as a Foundation of the Polish Constitutional Order"], Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2012.

Contact: Department of Metaphysics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_23307.html

Phone: +48 81 4454387

<http://www.kul.pl/21534.html>

http://www.kul.pl/dr-hab-krzysztof-wroczynski,art_1500.html

Anna KAWALEC – An Aesthetics of Affirmation, or „Being capable of existence is beautiful”

Review of Günther Pöltner's, *Estetyka filozoficzna* ["Philosophical Aesthetics"], trans. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

Contact: Department of the Theory of Culture and Art, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

http://www.kul.pl/dr-anna-kawalec,art_16566.html

<http://pracownik.kul.pl/anna.kawalec/about>

Franciszek ADAMSKI – A New Attempt at Making a Sociology of the Family

Review of Tomasz Szlendak's, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie* [„A Sociology of the Family: Evolution, History, Diversity”], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Books recommended by *Ethos*

Jan Jaworski, *Podstawy patriotyzmu Jana Pawła II* [“The Foundations of the Patriotism of John Paul II”], Norbertinum, Lublin 2012.

Card. Karol Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, [“The Church in the Mystery of Redemption: An Interpretation of the Vaticanum II”], ed. Fr. Andrzej Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Rome 2012.

Hildegard of Bingen, *Scivias*, vol. 1-2, trans. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011.

Fr. Maciej HUŁAS – In Search of Man in Man: The Christian Roots of Hope

Report on the 4th Congress of Christian Culture, John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 27-30 Sept. 2012.

Contact: Department of Social Teaching of the Church and Socioeconomic Ethics, Institute of Sociology, Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mhulas@kul.lublin.pl
Phone: +48 81-445-33-55

Justyna A. KOWALIK – A Friendly *Convivium*

Report on a conference “Friendship in Old Polish Literature,” John Paul II Catholic University of Lublin, Kazimierz Dolny, 8-10 Oct. 2012.

Contact: Katedra Historii Literatury Staropolskiej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: justynakowalik1909@poczta.onet.pl
Phone: +48 81 4454320

Cezary RITTER – The «Grandchildren» of the Council Do Not Ask Questions

Feuilleton on the approach of the present generations to the Second Vatican Council.

Contact: Institute of John Paul II, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

Cezary RITTER – John Paul II and Benedict XVI on the Significance of the Second Vatican Council

A Bibliography of the addresses of John Paul II and Benedict XVI on the significance of the Second Vatican Council

Contact: Institute of John Paul II, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 25: 2012 No. 4(100)

THE PHILOSOPHY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

From the Editors – A Conciliar Revolution? (A.M.W)	5
J o h n P a u l II – The Ways of the Council (excerpt from the Encyclical Letter <i>Redemptor Ho-</i> <i>minis</i>)	15
Card. Angelo S c o l a – Three Remarks on the Hermeneutic of the Vaticanum Secundum (trans. A.M. Wierzbicki)	21

FACING MODERNITY

Rocco B u t t i g l i o n e – The Vaticanum II: Tradition and Modernity (trans. P. Mikulska) . . .	27
George W e i g e l – Rescuing <i>Gaudium et spes</i> : The New Humanism of John Paul II (trans. D. Chabrajka)	52

THE CHURCH: COMMUNION AND WITNESS

Gilfredo M a r e n g o – The Church, the Human Being, the People of God, and Communion: The Implementation of the Teachings of the Second Vatican Council, as seen by Karol Wojtyła–John Paul II (trans. Fr. K. Kwiatkowski)	73
Fr. Bogusław M i g u t – Novelty in the Perspective of Continuity: On the Liturgical Hermeneutic of the Teaching of the Second Vatican Council	90
Karol K l a u z a – Culture as Dialogue Space for the Church and the World in the Wake of the Vaticanum Secundum	101
Fr. Łukasz K a m y k o w s k i – The Second Vatican Council’s Influence on the Understanding of Dialogue	118

 THE „LEARNING” – THE DIALOGUE – THE RENEWAL

- Fr. Robert S k r z y p c z a k – The Church in the Pluralistic World: The Impact of Karol Wojtyła’s Ideas on the Teaching of the Second Vatican Council on Ecumenism and Interfaith Dialogue 137
- Fr. Andrzej D o b r z y ń s k i – The Church, the Human Being and the World: The Post-Conciliar Renewal, as interpreted by Karol Wojtyła 151
- Bp Tadeusz P i e r o n e k – “Learning” the Council: The Pastoral Diocesan Synod of Cracow as a Model Conciliar Synod 166

THE LOGIC OF FAITH

- Fr. Jerzy S z y m i k – The Theo-Logic of the Reality: The Creative Logos and the Autonomy of Earthly Affairs, as Interpreted by Joseph Ratzinger–Benedict XVI 189
- Tracey R o w l a n d – The Hermeneutic of Reform according to Joseph Ratzinger (trans. D. Chabrajska) 205

THE CONTEXTS

- Andrzej G r a j e w s k i – “Don’t provoke the beast.” On the Second Vatican Council’s Consistent Evasion of a Reference to Communism 223
- Piotr G u t o w s k i – Stefan Swieżawski and the Second Vatican Council 243
- Anna G ł ą b – “The new awareness of the Church.” The Second Vatican Council and the Idea of the Open Church, as reflected in articles published in the journals *Tygodnik Powszechny* and *Znak* 262

INSPIRATIONS AND TESTIMONIES

- Yves C o n g a r, OP – My Journal of the Council (trans. K. Mrówka) 287
- Jean G u i t t o n – “An Unfinished Symphony” (trans. P. Mikulska) 310
- Fr. Jan S o c h o ń – The Poets of the Time of the Council: Wojtyła, Twardowski, Pasierb . . . 329

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Card. Joseph R a t z i n g e r – John Paul II and the Council. 351

NOTES AND REVIEWS

- Sławomir J. Żuręk – A Post-Conciliar Surprise (review of Fr. R. Skrzypczak's *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, trans. M.T. Szczepański, M. Romaniuk, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011) 357
- Fr. Krzysztof Kucha – The Way towards the Change (review of *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego* by J.W. O'Malley, SJ, trans. A. Wojtasik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011). 362
- Małgorzata Nowak – A Prayer Book (hereby) Scrutinized (review of M. Wojtak's *Współczesne polskie modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, Biblos, Tarnów 2011). 365
- Krzysztof Wroczyński – On the Common Good and the Constitutional Order of the State (review of M. Piechowiak's *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2012). 373
- Anna Kawałek – An Aesthetics of Affirmation, or “Being capable of existence is beautiful” (review of G. Pöltner's, *Estetyka filozoficzna*, trans. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011). 380
- Franciszek Adamski – A New Attempt at Building the Sociology of the Family (review of T. Szlendak's, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010) 388
- Books recommended by *Ethos* (J. Jaworski, *Podstawy patriotyzmu Jana Pawła II*, Norbertinum; Card. Karol Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, ed. Fr. Andrzej Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Rzym 2012; Hildegard of Bingen, *Scivias*, trans. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyńiec. Wydawnictwo Benedyktynów) 394

REPORTS

- Fr. Maciej Hulaś – In Search of Man in Man: The Christian Roots of Hope (report on the 4th Congress of Christian Culture, KUL, Lublin, 27-30 Sept. 2012) 401
- Justyna A. Kowalik – A Friendly *Convivium* (report on a conference “Friendship in Old Polish Literature,” KUL, Kazimierz Dolny, 8-10 Oct. 2012) 412

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Cezary Ritter – The «Grandchildren» of the Council Do Not Ask Questions 417

BIBLIOGRAPHY

John Paul II and Benedict XVI on the Significance of the Second Vatican Council (by C. Ritter)	421
Notes about the Authors	447
Abstracts	455

Wydawcy:

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos”. Honorowym Przewodniczącym Rady Naukowej jest kardynał Stanisław Nagy SCJ.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00193 Roma
telefon i fax: 39 06-6861-844

Fundacja Jana Pawła II została ustanowiona dekretem papieskim 16 X 1981 r. w odpowiedzi na wydarzenie o znaczeniu historycznym, jakim był wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Stawia sobie za cel popieranie i realizację inicjatyw o charakterze naukowym, kulturalnym, religijnym i charytatywnym, związanych z pontyfikatem Ojca Świętego Jana Pawła II. Świadoma wielkości daru, jakim dla Kościoła, Ojczyzny i świata pozostają osoba i dzieło Papieża Polaka, błogosławionego Jana Pawła II, Fundacja podejmuje troskę o zachowanie i rozwój tego duchowego dziedzictwa oraz o przekazanie go następnym pokoleniom. Protektorem Fundacji jest metropolita krakowski ks. kard. Stanisław Dziwisz. Radzie Administracyjnej, kierującej Fundacją, przewodniczy ks. kard. Stanisław Ryłko, a administratorem Fundacji jest dr Krzysztof Wieliczko OSPPE.

Warunki**prenumeraty:**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2013: rocznie 60,00 zł.
Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w PKO BP II O. Lublin nr 38 1020 3150 0000 3502 0002 8936 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin, nr 51 124023821787000039262150 (USD), nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż:

Kwartalnik ETHOS (Krzysztof Hudzik)
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453213

W poprzednich numerach:

Cena netto: 18 zł

VAT: 5 %

O twórczości i twórcach (8)
Mickiewicz nasz współczesny (13-14)
Kryzys teologii moralnej (15-16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
O ethos młodych (23)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Praca i płaca (32)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)

W najbliższych numerach:

- * Świadomość a tożsamość
 - * „Bracia mniejsi”
 - * Ethos przestrzeni
-

ISSN 0860-8024

9 770806 100403 8
www.ethos.lublin.pl