

JERZY GOCKO SDB

KOŚCIÓŁ *VATICANUM II* I JEGO EKLEZJOLOGIA
PRÓBA RETROSPEKCJI Z PERSPEKTYWY 50 LAT *GAUDIUM ET SPES*
(I)

THE *VATICANUM II* CHURCH AND HER ECCLESIOLOGY:
A RETROSPECTIVE LOOK FROM THE PERSPECTIVE OF 50 YEARS AFTER *GAUDIUM ET SPES*
(Part I)

A b s t r a c t. This article is a part of a greater research project whose subject is the renewed look at the ecclesiology of the Second Vatican Council. Its goal is to present the new ecclesiology during the period of the Council through the eyes of the Church's Catholic Social Teaching. This will mean searching for a response to the question of which way the development of ecclesiological thought influences the Church's social reflection within the framework of her social teaching and the moral life of society. *Gaudium et spes*, the Constitution on the Church in the Modern World, will be presented as the center of the discourse and will also indicate the scope of the undertaken analyses. The project will be in the form of a triptych that will be continued in further editions of "Roczniki Teologiczne" (Theological Annual). The immediate purpose for undertaking this topic is the fiftieth anniversary of the last Vatican Council (1962-1965), and in a particular way the pastoral Constitution *Gaudium et spes*.

The first part of the triptych has as its assignment presenting the main sources of the ecclesiology of Vaticanum II and its reforms. In it, the author included the heritage of Vatican Council I, the first of the ecumenical councils where the issue of the Church became the center of Conciliar debates, even if this was only occasionally done at various moments. It was also a summary of a certain period in the history of theological thought and, in its own way, lead Catholic theology onto a new track. Apart from the contribution of the First Vatican Council, we will also point to the most important popes in the period of the last two Ecumenical Councils, as well as to a series of outstanding theologians who, particularly after the First World War and during the period of the Council, undertook ecclesiological issues in their research work.

Key words: the Second Vatican Council, ecclesiology, the Constitution *Gaudium et spes*, the First Vatican Council, the Popes of the nineteenth and twentieth centuries, new theology.

Dr hab. JERZY GOCKO SDB, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL; adres do korespondencji: ul. Kalinowszczyzna 3; 20-129 Lublin, e-mail: Jerzy@Gocko.pl

Kościół jest tematem i warunkiem wszelkiej teologii. Jest to oczywiste, jeśli za punkt wyjścia przyjmie się zasadę *fides quaerens intellectum*, w myśl której teologia jest dążeniem do lepszego zrozumienia wiary. Bez wiary nie ma teologii, stanowi ona bowiem jej warunek i podstawowe odniesienie, równocześnie implikując Kościół jako wspólnotę wierzących. Teologia staje się więc autorealizacją Kościoła nawet wtedy, gdy nie stanowi on bezpośredniego jej tematu. Tak jak Kościół jest obecny w każdej akcie wiary, tak też analogicznie należy przyjąć, że eklezjologia pojawia się w każdym teologicznym wyjaśnieniu. Innymi słowy, eklezjologia jest transcendentálna w stosunku do każdej teologii jako warunek jej możliwości¹.

Powyższe założenie stało u podstaw podjętego projektu badawczego, który ma na celu ponowne pochylenie się nad eklezjologią Soboru Watykańskiego II. Bezpośrednią okazją do podjęcia tego tematu jest 50. rocznica ostatniego Soboru (1962-1965), a w sposób szczególny publikacji jego drugiej eklezjalnej konstytucji, tzn. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), która była ostatnim dokumentem soborowym. Realizowany projekt przyjmie postać tryptyku, który będzie kontynuowany w kolejnych tomach „Roczników Teologicznych”.

To prawda, że temat soborowej eklezjologii jest już wszechstronnie wyeksploatowany w różnych opracowaniach przede wszystkim z obszaru teologii fundamentalnej, teologii dogmatycznej (eklezjologii) czy historii Kościoła. Jaka jest więc racja, aby został on na nowo podjęty w niniejszym studium o charakterze teologicznomoralnym? Podwójna: z jednej strony jego celem jest spojrzenie na rozwój refleksji eklezjologicznej w okresie Soboru przez pryzmat społecznego posłannictwa Kościoła. Będzie to oznaczało próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki

¹ Prawda ta dotyka w sposób szczególny teologię moralną, która choć nie porusza w swych badaniach wprost zagadnień związanych z problematyką Kościoła, jego naturą czy misją, w samej swej istocie jest nauką Kościoła. Wypływa to przede wszystkim z eklezjalnego charakteru moralności chrześcijańskiej – z powiązania życia moralnego chrześcijan z prawdą o tym, że są oni powołani do życia we wspólnocie Kościoła. Ścisły związek teologii moralnej z rzeczywistością Kościoła przejawia się na różne sposoby i implikuje wzajemne powiązanie między eklezjologią a teologią moralną. Teologia moralna powstaje w społeczności Kościoła, odzwierciedla jego rzeczywistość, normuje życie członków Kościoła i pomaga w osiągnięciu podstawowych celów Kościoła. Dlatego nie może być ona uprawiana w oderwaniu od świadomości Kościoła o sobie samym i musi odwoływać się do najnowszych badań z dziedziny eklezjologii i innych nauk o Kościele. Por. W. B o ł o z. *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1992 s. 11; J. N a g ó r n y. *Teologia moralna jako eklezjalna nauka wiary w świetle „Veritatis splendor”*. W: *W prawdzie ku wolności. (W kręgu encykliki „Veritatis splendor”)*. Red. E. Janiak. Wrocław: PFT 1994 s. 177-197.

sposób rozwój myśli eklezjologicznej wpłynął na społeczną refleksję Kościoła w ramach jego nauki społecznej i moralności życia społecznego. Po wtóre, w centrum dyskursu, poświęconego eklezjologii soborowej, zostanie postawiona Konstytucja pastoralna, przez co – siłą rzeczy – jego zakres zostanie ograniczony. Ukazana w następnym tomie „Roczników Teologicznych” geneza i historia powstania Konstytucji stanie się równocześnie okazją do rekonstrukcji procesu dojrzewania u Ojców Soboru nowego sposobu postrzegania Kościoła w świecie współczesnym, a także transformacji istotnych przekonań i mentalności wśród szerokiego grona episkopatów. *Aggiornamento*, zaproponowane z wielką odwagą i wielkoduszością przez św. Jana XXIII, wprawdzie musiało zostać przez Ojców Soboru rozpoznane i zaakceptowane jako własne.

Sama konstytucja *Gaudium et spes* i nabudowana na niej eklezjologia oraz otwarcie Kościoła na świat współczesny nie dokonały się w próżni. „Przygotowaniem bezpośrednim” niewątpliwie okazała się, powstała w pierwszym okresie prac, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, która jest wyrazem samoświadomości Kościoła oraz próbą opisanego jego istoty. „Przygotowanie dalsze”, z kolei, trzeba rozciągnąć aż do I Soboru Watykańskiego, pierwszego spośród soborów ekumenicznych, na którym problematyka Kościoła stała się centrum debat soborowych, nawet jeśli czyniono to okazjonalnie. Sobór Watykański I był podsumowaniem pewnego okresu w historii myśli teologicznej i – na swój sposób – naprowadził teologię katolicką na nowe tory.

Rozwój ten dokonywał się równolegle na dwóch wzajemnie się dopełniających i stymulujących płaszczyznach: nauczania papieskiego i teologii. Stąd trudno sobie wyobrazić udaną próbę rekonstrukcji eklezjologii *Vaticanum II* bez przywołania jej prekursorów. Wśród nich oprócz samego wkładu Soboru Watykańskiego I, należy wskazać zarówno na najważniejszych papieży okresu między dwoma ostatnimi Soborami ekumenicznymi, jak i na szereg wybitnych teologów, którzy – zwłaszcza po 1915 r. i w okresie samego Soboru – w swoich badaniach podejmowali problematykę eklezjologiczną. Nauczanie papieży tamtego okresu oraz badania naukowe wielu wybitnych teologów stały się swoistym *Sitz im Leben* dla soborowej odnowy eklezjologii. Próba jego wskazania i opisanego jest celem pierwszej części rozważań wchodzących w zakres niniejszego projektu.

I. OSTOJA „STARYCH DOBRYCH CZASÓW”: W CIENIU SYLLABUSA I OBLĘŻONEJ TWIERDZY

Przyjęcie Soboru Watykańskiego I jako *terminus a quo* dla ukazania źródeł odnowy eklezjologii, jaka miała miejsce w XX wieku, i swoje apogeum zna-

laża w eklezjologii obu konstytucji ostatniego Soboru ekumenicznego, jak już wspomniano, jest o tyle uzasadnione, iż Sobór ten był pierwszym Soborem *sensu stricte* eklezjologicznym. Dotychczas wielkie dysputy toczone na Soborach dotyczyły raczej takich tematów, jak: Trójca Święta, Jezus Chrystus, Duch Święty, natura zbawienia i łaski, sakramenty. Dopiero na Soborze Watykańskim I, poprzez podjęcie próby określenia własnej natury, funkcji, struktury i zadań, Kościół rozpoczął refleksję nad sobą samym.

Niestety, z szerokiego programu, przygotowanego przez konsultorów odpowiedzialnych za redakcję schematów dekretów soborowych, tylko niewielka część znalazła realizację z powodu nieoczekiwanego zajęcia Państwa Kościelnego i Rzymu przez wojska włoskie. Ostatecznie przedyskutowano i przyjęto zaledwie dwie konstytucje: *Dei Filius* i *Pastor aeternus*², które ostatecznie nadały piętno eklezjologii soborowej. W Konstytucji *Dei Filius* Sobór przeciwstawił panteizmowi, materializmowi i modernistycznemu racjonalizmowi jasny i zwarty wykład doktryny katolickiej o Bogu, Objawieniu i wierze, który stał się na wiele dziesiątków lat materia traktatów teologii fundamentalnej. Z kolei Konstytucja *Pastor aeternus* przeszła do historii teologii z racji nauki o prymacie i nieomyślności następcy Piotra na Stolicy Apostolskiej w Rzymie.

Przyjęte przez Sobór dwie konstytucje soborowe były pierwotnie częścią bardzo ważnego dla uchwycenia źródeł odnowy eklezjologii w XX wieku schematu *De Ecclesia Christi*³, który choć nie ma rangi oficjalnego nauczania Kościoła, pozostaje jednak ważnym świadectwem artykulacji świadomości eklezjologicznej tamtego okresu i wyraźnym dowodem troski papieża Piusa IX, aby w eklezjologii soborowej uwyraźnić przynajmniej w tym samym stopniu aspekt mistyczny Kościoła, co jego wymiar instytucjonalny i jurydyczny. Wydaje się, że schemat ten stanowi moment znaczący w historii eklezjologii, a wiele z jego elementów, zawierając przemyślenia bardzo dojrzałe teologicznie, zostało podjętych przez kolejnych papieży, a zwłaszcza następny Sobór ekumeniczny⁴. Co ciekawe, aby zdefiniować naturę Kościoła

² Por. H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Br.: Herder 1967 nr 3050-3075 [dalej: DS].

³ Por. *De Ecclesia Christi (Instrumentum laboris Soboru Watykańskiego I)*. W: *La fede della Chiesa nei documenti del Magistero*. Red. J. Neuner, H. Roos, K. Rahner. Roma: Ed. D. Balboni 1967 s. 275-285.

⁴ Por. B. P y l a k. *Kościół Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt Konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim [I]*. Lublin: TN KUL 1959.

zrezygnowano z tak drogiej teologii potrydenckiej koncepcji społeczności (*societas*), zastępując ją bardziej klasycznym określeniem *Ciała*⁵.

W dokumentach *Vaticanum I* widać bardzo wyraźnie nawiązanie do nauczania jego głównego protagonisty: bł. Piusa IX (1846-1878)⁶. W ogromnej większości przypadków wypowiedzi Piusa IX były aktami obrony wiary przed atakami wrogich jej nurtów: racjonalizmu, iluminizmu, panteizmu, etatyzmu, sekularyzmu, komunizmu, liberalizmu i indyferentyzmu. Widziano w nich syntezę wszystkich możliwych błędów, tym bardziej niebezpiecznych, że nurty te uzurpowały sobie prawo do posiadania rozwiązania wszelkich problemów dotyczących człowieka i społeczności tamtego okresu, odwołując się tylko do władzy rozumu i niczym nieograniczonej wolności⁷.

Najbardziej znaczącym dokumentem nauczania bł. Piusa IX pozostaje encyklika *Quanta cura* (8 XII 1864)⁸ wraz z dołączonym do niej *Syllabusem*⁹. Niewątpliwie dokumenty te trzeba odczytywać jako wypowiedzi o charakterze głęboko pastoralnym i profetycznym¹⁰. Ich podstawowym zadaniem była obrona Kościoła i wiary. Z perspektywy czasu widać jednak, że być może zre-
dagowano je z płaszczyzny zbyt teokratycznej, której konsekwencją było zrów-

⁵ Pomijając dalsze szczegółowe analizy, warto zwrócić uwagę na sposób zdefiniowania i zilustrowania niektórych przymiotów „Ciała Mistycznego”. W pierwszej kolejności przypomniano, iż Kościół jako Ciało Mistyczne pozostaje „społecznością prawdziwą, doskonałą, duchową i nadprzyrodzoną. Jest społecznością nie w sensie alegorycznym, lecz właściwym, ponieważ posiada wszystkie cechy danej społeczności. Chrystus nie zostawił go w stanie nieokreślonym czy niezorganizowanym, lecz tak jak (Kościół) otrzymał od Niego własną egzystencję, posiada również z Jego woli i nadania własny sposób istnienia i organizacji. Nie jest przy tym członkiem czy częścią żadnej innej społeczności, ani też nie musi być z nią połączony czy związany, lecz pozostaje społecznością doskonałą samą w sobie i różniąc się od wszystkich pozostałych społeczności, przewyższa je” (*De Ecclesia Christi* nr 6).

⁶ Sam Papież zwołanie Soboru zasugerował już w 1849 r. i zamysłowi temu pozwolił powoli dojrzewać. Więcej na temat Piusa IX i Soboru Watykańskiego I por.: R. A u b e r t. *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*. W: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*. Atti del Convegno (Bologna, 27-29 dicembre 1960). Red. G. Rossini. Roma: Ed. Cinque Lune 1961 s. 133-227; J. D y l. *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów: Biblos 1997 s. 132-143; K. S c h a t z. *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Tłum. J. Zakrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2001 s. 211-257.

⁷ Por. B. M o n d i n. *Storia della Teologia*. T. 4: *Epoca contemporanea*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1997 s. 236-244.

⁸ Por. DS 2888-2900.

⁹ Por. DS 2901-1980.

¹⁰ Szerszy kontekst historyczny obu opublikowanych dokumentów ukazuje: Z. Z i e l i ń s k i. *Papieżstwo i Papieże dwóch ostatnich wieków*. Warszawa: PAX 1999³ s. 17-20.

nanie i pomieszanie ciężkich błędów okresu pooświeceniowego z niektórymi słusznymi żądaniami i zdobyczami tamtego czasu. Niewątpliwie *Syllabus* jest przykładem zapalczywej gorliwości, prowadzącej jednak do braku rozróżnienia między wartościami absolutnymi i prawdami wiecznymi a przypadłością i przemijalnością wielu zjawisk kulturowo-historycznych. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że wiele nowych prądów myślowych i haseł nawiązujących zwłaszcza do Rewolucji Francuskiej odwoływało się do ideologii z gruntu antykatolickiej i było wykorzystywanych do walki politycznej w Państwie Kościelnym, a także do walki ideologicznej z samym Kościołem¹¹.

Nie ulega wątpliwości, że *status quo* między Kościołem i współczesnym światem, jaki wykrystalizował się w drugiej połowie XIX wieku nie sprzyjał podjęciu szerszego dialogu między tymi dwoma społecznościami. Kościół widział w sobie ostoję „starych dobrych czasów”. Oparcie i duchową ojczyznę znajdowali w niej także ci, którzy nie mogli pogodzić się z nowymi społecznymi i politycznymi kierunkami, jak również z przeobrażeniami dokonywanymi się na innych płaszczyznach, dla których walka o wolność i godność osobową zdawała się sprzeciwiać Boskiemu porządkowi¹². Nie brakowało jednak także prób zrozumienia dokonujących się przemian społeczno-kulturowych. Wskazywały na to z jednej strony przemiany w eklezjologii katolickiej, z drugiej zaś działalność coraz szerszego grona społeczników chrześcijańskich, takich jak: bł. F. Ozanam († 1853), J. B. Buchez († 1865), A. Kolping († 1865); K. von Vogelsang († 1890); R. de la Tour du Pin († 1924); A. du Mun († 1914); J. Gibbons († 1921) i wielu innych. Ostatecznie jednak trzeba było jeszcze całych dziesiątków lat, a także teoretycznych studiów i przemyśleń, jak również i praktycznej działalności katolików oraz – opierających się na przesłaniach Ewangelii – wskazań Magisterium Kościoła, aby doprowadzić do szerszego dialogu między Kościołem a światem współczesnym.

II. W OBLICZU *RERUM NOVARUM*

Leon XIII, następca głównego protagonisty *Vaticanum I* – bł. Piusa IX, podjął się trudnego zadania rechrystianizacji współczesnego mu świata. Naj-

¹¹ Por. J. M a j k a. *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej 1986 s. 203-205.

¹² Por. P. N e u n e r. *Eklezjologia – nauka o Kościele*. Tłum. W. Szymona. W: *Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat VII*. Red. W. Beinert. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława B. M. 1999 s. 218-219.

ważniejsze linie tego programu zawarte zostały w encyklice *Inscrutabili Dei consilio* (1978), która podobnie jak inne encykliki poprzednich papieży: Piusa VII, Grzegorza XVI i Piusa IX rozpoczynała się szeroką panoramą największych zagrożeń trapiących Kościół i świat. Jednak Leon XIII, w przeciwieństwie do swoich poprzedników, nie kładzie nacisku na polemikę i potępienie nieprzyjaciół Kościoła, lecz usiłuje wejść z nimi w dialog, którego przedmiotem było zagadnienie *cywilizacji*. Był to krok niezwykle odważny, ponieważ właśnie cywilizacja była tą rzeczywistością, która w sposób wypaczony uważała Kościół za swego naturalnego wroga. Opis współczesnej Papieżowi cywilizacji był negatywny; była to cywilizacja niegodna tej nazwy, stojąca na krawędzi upadku, stąd za podstawowy cel swego pontyfikatu przyjął on budowę nowego społeczeństwa opartego na wartościach Ewangelii, które będzie nową cywilizacją chrześcijańską.

Sytuacja dla realizacji tegoż zadania była ze wszech miar niesprzyjająca. W momencie, gdy Leon XIII stał na progu swego pontyfikatu, Europa była pogrążona w fermentie nowych ideologii (pozytywizmu, ewolucjonizmu, idealizmu, marksizmu, witalizmu, nihilizmu itd.), z których każda odwoływała się do humanizmu bez Boga, a w konsekwencji postrzegała Kościół jako ostoję wszelkiego obskurantyzmu i wroga wszelkiego postępu. Wydaje się, że rozejście się Kościoła i nowożytnej cywilizacji, na które wskazywał Pius IX w ostatnim punkcie *Syllabus*¹³, dokonało się przede wszystkim w Europie.

Leon XIII był świadomy, że realizacja obranego programu pojednania Kościoła katolickiego z nowożytnym światem może dokonać się nie tyle poprzez rekonstrukcję instytucji i porządku średniowiecza czy ponowne uczynienie Kościoła centrum moralnym świata, co raczej poprzez odnowę wiary zakorzenionej w sumieniach wiernych. Stąd odnowienie świata poprzez nową cywilizację chrześcijańską ma się dokonać na bazie nowego zrozumienia świata, w czym pomocne ma być sięgnięcie do całego bogactwa myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza nauki św. Tomasza oraz nauk biblijnych¹⁴. Leon XIII usiłował odbudować więzy wewnętrzne ze światem, wzmacniając bardziej wielkość moralną Kościoła i suwerenność papieżstwa, niż czyniło to *dominium temporale* w średniowieczu i pragnęły nurty zachowawcze w obrębie Kościoła. Dzieło pojednania Kościoła ze światem nowożytnym przeprowadził nie tyle przez

¹³ „Papież może i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i nowożytną cywilizacją” (DS 2980).

¹⁴ Szerzej na temat nawrotu do studiów nad myślą św. Tomasza z Akwinu i odrodzenia neoscholastyki por.: J. G o c k o. *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Warszawa: TNFS 2013 s. 127-135.

spektakularne akcje, co raczej na płaszczyźnie idei, głównie w obszarze kultury i życia społecznego¹⁵.

W pozostawionej ogromnej spuściźnie, obejmującej 51 encyklik nie licząc innych dokumentów, odważnie podejmował problemy społeczne, polityczne i kulturowe swego czasu. Pragnął zaszczerpić w istniejących strukturach społecznych, ideologicznych i aksjologicznych nową wizję człowieka i świata, która byłaby w stanie ożywić w człowieku wymiar duchowy, a w społeczeństwie religijny. Prowadziło to do nowego obrazu rzeczywistości, zogniskowanej na Bogu, a nie wyłącznie na człowieku, co postulowały prądy nowożytny. W miejsce pseudo-humanistycznej kultury, wywyższającej człowieka kosztem deprecjacji Boga i religii, należało – według Papieża – przywrócić kulturę integralnie ludzką, którą może być tylko kultura humanistyczna i religijna zarazem, na wzór Chrystusa – człowieka doskonałego przez to, że był On równocześnie prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem. „Nowa era chrześcijaństwa” – tj. budowa społeczeństwa opartego na chrześcijańskiej inspiracji, będąca marzeniem i przedmiotem nauczania Leona XIII, różniła się w rzeczywistości wiele od modelu średniowiecznego, wyrastała jednak z tych samych przesłanek: wzajemnej harmonii między Kościołem i kulturą oraz z głęboko duszpasterskiej troski zdecydowanej przywrócić katolicyzmowi obszary utracone od XVIII wieku, pozbawionej przy tym jednak jakiegokolwiek pragnienia dominacji klerykalnej¹⁶. Wspierany naturalnym optymizmem, pełen ufności w człowieka i w moc zbawczą Ewangelii, która wielokrotnie na przestrzeni wieków przemieniała ludzi i narody, pragnął pojednać Kościół i kulturę, przewyciężając postawę radykalnego antagonizmu i całkowitego wzajemnego odrzucenia, przyjmując wartości i aspekty pozytywne obecne w modernizmie i stając się przez to jednym z najważniejszych prekursorów procesu zbliżenia Kościoła i świata¹⁷.

¹⁵ Na temat nauczania społecznego Leona XIII por.: P. de L a u b i e r. *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*. Tłum. B. Luft. Warszawa–Struga–Kra-ków: Michalineum 1988 s. 11-47.

¹⁶ Por. M o n d i n. *Storia della Teologia*. T. 4 s. 249-260.

¹⁷ Z perspektywy czasu widać, że w najważniejszym zadaniu rechrystianizacji społeczeństwa program Leona XIII nie powiódł się. Jego wysiłek dialogu z nowoczesnością pozostał wydarzeniem jednostronnym, wielokrotnie odrzucanym przez siły laickie i ruchy socjalistyczne. Trud ten jednak nie poszedł na marne; program Leona XIII w żadnym wypadku nie okazał się jałowym, przeciwnie, był wielce twórczy i owocny dla samych katolików, tworząc niezwykle ważne i znaczące podstawy dla kultury chrześcijańskiej i chrześcijaństwa społecznego. W takim świetle należy odczytywać sens pontyfikatu Leona XIII: był to pontyfikat odbudowy kulturowej i duchowej katolików w momencie, gdy Kościół zaczął być postrzegany przez nowe nurty spo-

Leon XIII był papieżem, który otworzył „drzwi” Kościoła na świat. Uczył to wprawdzie ostrożnie, ale konsekwentnie. Otwarcie to prowadziło do wzajemnego przenikania się Kościoła i świata, co nie pozostało bez wpływu na sam Kościół, który wymagał oczyszczenia. Przedostały się doń błędy doktrynalne (które zaczęto określać kryzysem modernizmu), polegające na bezkrytycznym przyjęciu przez niektóre nurty w obrębie Kościoła nowożytnych ideologii wraz z ich historycyzmem, subiektywizmem, relatywizmem, agnostycyzmem, immanentyzmem i ewolucjonizmem. W konsekwencji prowadziło to do coraz wyraźniejszych i głębszych procesów laicyzacyjnych, rozmycia wiary w sentymentalizmie, dogmatów w historii, traktowania Kościoła jako jakiejś społeczności mistycznej, będącej owocem kolektywnej świadomości. Kryzys modernistyczny w Kościele katolickim był w pewnym sensie kontynuacją kryzysu określanego „protestantyzmem liberalnym”, który pół wieku wcześniej dotknął Kościoły protestanckie.

Zadania ochrony Kościoła przed tymi zagrożeniami podjął się następca Leona XIII – św. Pius X (1903-1914). Naczelne wyzwanie swego pontyfikatu zawarł w haśle *instaurare omnia in Christo*. Realizując je, postanowił niejako z powrotem przymknąć uchylone niegdyś przez Leona XIII drzwi Kościoła, aby oczyścić go z nagromadzonych błędów, a zwłaszcza modernizmu proponującego strategię kompromisu i dającego złudne nadzieje dorównania dominującym w tym czasie nurtom społecznym. Podjęte środki były zdecydowane i twarde. Wśród najważniejszych należy wymienić umieszczenie na Indeksie w latach 1903-1907 licznych dzieł modernistów, zajęcie przez Komisję Biblijną stanowiska przeciwko niektórym tezom krytyki biblijnej, wydanie 3 lipca 1907 r. dekretu *Lamentabili*, a w dwa miesiące później, 8 września 1907 r., antymodernistycznej encykliki *Pascendi dominici gregis*. W końcu w 1910 r. *motu proprio Sanctorum antistitum* przepisało tzw. przysięgę antymodernistyczną¹⁸.

łeczno-kulturowe jako obce ciało, w stanie całkowitego odrzucenia i negacji. Leon XIII wprawdzie nie zbudował nowej cywilizacji chrześcijańskiej, ale po stronie katolickiej utworzył ważne przyczółki dla przyszłego pomostu między Kościołem a współczesnym światem; zasiał ziarno nowej kultury katolickiej, która wkrótce wydała znaczący plon w obszarze polityki, moralności, filozofii, sztuki i teologii. Pokazał, że Kościół katolicki, pomimo utraty swojej władzy doczesnej, jest w stanie dalej pełnić swoją misję jako powszechny sakrament zbawienia i ewangelizacji świata. Por. tamże s. 259-260; A u b e r t. *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*. W: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* s. 133-227.

¹⁸ Por. M o n d i n. *Storia della Teologia*. T. 4 s. 260-263; Z i e l i Ń s k i. *Papieżstwo i Papież dwóch ostatnich wieków* s. 281-287.

Należy jednak zauważyć, że środki te nie były jakimś nostalgicznym snem za *ancien regime*, nie wynikały również z idealizacji instytucji naznaczonych często pogardą uprzywilejowanych wobec biednych, co mogłoby wydawać się po części zrozumiałe w przypadku papieża wywodzącego się z ubogiej chłopskiej rodziny, lecz była to raczej koncepcja permanentnego przywracania chrześcijańskiego ducha w ludzkich społecznościach, niezależnie od tego, jaką formę instytucjonalną one przyjmowały¹⁹. Pius X swoim nauczaniem i działalnością wskazał, że szukając dialogu ze światem Kościół nie może wyzbyć się własnej tożsamości i troski o prawdę obiektywną. Historia Europy i świata już za niedługo potwierdziły, jak dalekowzrocza i słuszna była krytyka nowożytnych ideologii i nurtów bazujących jedynie na racjonalizmie, iluminizmie, pozytywizmie i z gruntu antyreligijnych. Stworzenie w tamtych warunkowaniach historycznych i kulturowych syntezy między wiarą katolicką a współczesną kulturą jawnie antyreligijną, a często i ateistyczną, okazało się po prostu niemożliwe.

Mądre i roztropne Magisterium Piusa IX, Leona XIII i Piusa X wskazało teologom katolickim inną drogę: wierności Tradycji katolickiej, odnowy wielkiego bogactwa filozofii i teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza tomistycznej. Nawet jeśli nie doprowadziła ona jeszcze do dialogu z nowożytną cywilizacją, potrafiła jej sprostać, zwalczając jej błędy i wypaczenia. Była to jednak obrońa konstruktywna. Z perspektywy czasu widać, że okres ten dał podwaliny pod przyszły rozkwit teologii katolickiej, w tym także eklezjologii.

III. W NURCIE „NOWEJ TEOLOGII”

Okresem niezwykle owocnym, bogatym w osobowości i genialne dzieła okazały się dla teologii katolickiej szczególnie lata po I wojnie światowej aż do Soboru Watykańskiego II. Podjęte wówczas przez jej przedstawicieli badania znalazły właściwe echo w nauczaniu kolejnych papieży, zwłaszcza poprzedzających Sobór Watykański II – Piusa XII i Jana XXIII, a swoją kulminację osiągnęły w wydarzeniu Soboru. Oba pontyfikaty tworzą swoistą klamrę zamykającą proces, rozpoczęty przez Piusa IX, Leona XIII i Piusa X, i podjęty następnie przez liczne grono teologów różnych narodowości i różnych nurtów.

¹⁹ Por. De L a u b i e r. *Myśl społeczna Kościoła* s. 49-50.

Ten dynamiczny rozwój teologii katolickiej łączy się ściśle z szeregiem innych zjawisk charakteryzujących życie Kościoła tamtego okresu, takich jak: ponowne odkrycie Ojców Kościoła oraz św. Tomasza wraz z rozwojem neotomizmu, nauk biblijnych, a także ruchu liturgicznego. Neotomizm dawał bogatą i treściwą wizję rzeczywistości oraz realistyczną teorię poznania i bytu. Ofiarował teologom filozofię zdolną podejmować dysputy z innymi kierunkami filozofii nowożytnej, odpowiadającą ich oczekiwaniom, pozwalającą wyrazić i wytłumaczyć w sposób naukowy prawdy Objawienia, obiektywność poznania, wielkość metafizyczną rozumu, status stworzenia człowieka i świata, dystynkcję między wymiarem naturalnym i nadprzyrodzonym, złożoność natury człowieka, duchowość duszy czy powszechność prawa naturalnego. Pod kątem wkładu w rozwój samoświadomości Kościoła i samej eklezjologii spośród najważniejszych przedstawicieli tradycji tomistycznej należy wymienić: M.-D. Chenu, Y. Congara, Ch. Journeta (tomizm tradycyjny), K. Rahnera (tomizm transcendentálny), U. von Balthasara (tomizm estetyczny). Z kolei do nurtu augustiańskiego przynależeli R. Guardini i H. de Lubac²⁰.

Teologiem, którego wkład w rozwój eklezjologii dwudziestowiecznej okazał się największy, był niewątpliwie Congar. Jak nikt inny, przyczynił się on do rozwoju tejże dyscypliny. Przeszedł do historii teologii jako teolog Kościoła, Soboru, ekumenizmu i laikatu. Można bez przesady stwierdzić, że właściwie wszystkie wielkie kroki, które uczyniła eklezjologia w XX wieku, były inspirowane przez Congara. Jego zasługą nie jest wypracowanie – podobnie zresztą jak w przypadku innych teologów – własnego modelu eklezjologicznego, co raczej wypełnienie kilku ważnych luk w doktrynie o Kościele, a w szczególności definicji jego znamion (*note Ecclesiae*), wyjaśnienie relacji między Tradycją a Pismem Świętym, określenie pozycji i zadań różnych członków Kościoła, w szczególności świeckich, relacji Kościoła do świata, a także sformułowanie zasad ekumenizmu²¹. Jego troską było nie tyle stworzenie wielkiej syntezy teologicznej, co czynił Rahner czy Balthasar, bądź też

²⁰ Powyższe przyporządkowanie teologów do poszczególnych tradycji teologicznych zostało zaproponowane przez Mondina (*Storia della Teologia*. T. 4 s. 447).

²¹ Szerzej na temat eklezjologii Congara zob. w języku polsku: *Ciało mistyczne Chrystusa*. Tłum. M. Winowska. Lwów: Wydawnictwo OO. Dominikanów 1938; *Kościół jako sakrament zbawienia*. Tłum. T. Mazuś. Warszawa: PAX 1980; *Kościół, jaki kocham*. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” 1997; *O Kościół służebny i ubogi*. Tłum. A. Kuryś. Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” 2000; *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Znak 2001.

wypracowanie całościowej eklezjologii systematycznej, jak w przypadku Journeta²²; swoją misję upatrywał raczej w tym, aby konfrontować eklezjologię z tymi obszarami życia Kościoła i świata, które były jeszcze niezagospodarowane lub niepewne. To wszystko predysponowało go do tego, by być jednym z głównych inspiratorów i ojców Konstytucji *Lumen gentium*, tekstu soborowego, który wyznacza w sposób całościowy i oficjalny doktrynę eklezjologiczną Kościoła katolickiego.

Nie sposób pominąć wkładu innego wielkiego prekursora i zarazem protagonisty eklezjologii Soboru Watykańskiego II – K. Rahnera, który w swoich licznych studiach przeanalizował całość złożonego misterium Kościoła wraz z wszystkimi nowymi problemami związanymi z jego strukturą, kolegialnością, nieomylnością, Kościołami lokalnymi, zadaniami laikatu. Pomijając szersze rozważania, warto przytoczyć pokrótce jego niezwykle cenną dla niniejszych rozważań refleksję dotyczącą natury Kościoła. Dla Rahnera, który Wcielenie i całą chrystologię, w tym także eklezjologię, odczytuje w relacji do łaski, Kościół to uniwersalny sakrament zbawienia. Definiuje Kościół wprost jako „znak łaski Boga w świecie”, jako konkretną historyczną manifestację zbawienia, która dzięki łasce Boga aktualizuje się w obrębie całego rodzaju ludzkiego. Kościół jest więc kontynuacją i przedłużeniem zbawczego dzieła Chrystusa w świecie; jest „trwałą obecnością ostatecznego słowa Bożego skierowanego do świata, w świecie i dla świata”²³.

Wśród innych wielkich prekursorów odnowy eklezjologii soborowej znajdują się także dwaj znaczący przedstawiciele nurtu augustiańskiego teologii: R. Guardini i H. de Lubac. Obydwaj – dzięki temperamentowi, spekulatywnym zainteresowaniom, znaczeniu, jakie pokładają w osobistym doświadczeniu badając problemy wiary, religii czy ateizmu – sytuują się bliżej tradycji augustyńskiej niż tomistycznej, zwłaszcza poprzez dialektyczny ogląd rzeczy, typowy dla św. Augustyna. Pomimo wspólnych inspiracji pozostawili dorobek teologiczny całkowicie odmienny. De Lubac to raczej historyk niż teoretyk, posługujący się przede wszystkim historią w uzasadnianiu swoich tez. Guardini natomiast był erudytą i dogłębnym badaczem osób, rzeczy i tajemnic wia-

²² Por. *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie spéculative*. T. 1-3. Paris: Desclée de Brouwer 1941, 1951, 1969. Dzieło to określił Congar jako najznamiensze studium o Kościele powstałe w XX wieku. Por. *L'église de saint Augustin é l'époque moderne*. Paris: Cerf 1970 s. 465.

²³ Por. K. R a h n e r. *Kirchengliedschaft*. W: *Sacramentum mundi*. Red. K. Rahner i in. T. 2. Freiburg: Herder 1968 kol. 1209-1215.

ry. Doświadczył w młodości, podobnie jak Augustyn, głębokiego nawrócenia, które pozostawiło niezatarte znamię na całej jego filozofii i teologii.

Przedmiotem zainteresowania Guardiniego była cała rzeczywistość: świat doczesny i historia, świat religijny i literatura, liturgia i sztuka. Pryzmatem, przez który ogarniał ten szeroki kulturowy horyzont, była wiara, wiara chrześcijańska, a dokładniej katolicka; paradygmatem łączącym wszystkie jego dzieła i zainteresowania była chrześcijańska wizja świata (*die katholische Weltanschauung*). Największą jego zasługą było nadanie przesłaniu chrześcijańskiemu całkowicie nowego wyrazu, przez co uczynił je aktualnym i godnym szacunku dla szerokiej opinii publicznej w XX wieku. W szkole Guardiniego całe pokolenia ponownie doświadczyły ewangelicznego przesłania Chrystusa, zrozumiały znaczenie i wartość wiary, nauczyły się kochać i przeżywać z entuzjazmem życie chrześcijańskie, przez co sam myśliciel stał się największym pedagogiem ubiegłego wieku²⁴.

Kościół – dla Guardiniego – to przede wszystkim zasada jedności świata i człowieka. Tak jak wiara odtwarza jedność w każdym człowieku, tak Kościół winien przywracać jedność w rozbitym świecie. Guardini definiuje Kościół jako instytucję zaszczerpioną przez Chrystusa w historii i pośrodku ludzkości²⁵. Obejmuje on nie tylko wybranych, ale ludzkość w swojej całości, wezwaną do nowego życia z ducha. Jest rzeczywistością doskonałą, widzialną, docenianą i przeżywaną przez całego człowieka. Tylko w niej jest pełnia istnienia: wielkość i małość, głębia i powierzchowność, szlachetność i nikczemność, wielkość i bezsilność, nadzwyczajność i codzienność, harmonia i dysonans. W łonie Kościoła i dzięki niemu wszystkie te przeciwności w każdym punkcie własnej paraboli odnajdują równowagę, przez co staje się on gwarantem całego świata rzeczywistości ziemskich i świata wszystkich prawdziwych wartości, uzdrawiając tym samym świat duchowy chrześcijanina i przywracając jedność jego egzystencji²⁶.

Przedstawicielem historiozoficznie ukierunkowanej eklezjologii jest z kolei teologia Kościoła w wydaniu de Lubaca. Już w swoim pierwszym dziele *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*²⁷ deklaruje, że jego intencją jest przede wszystkim bycie teologiem katolickim, teologiem – to znaczy tym, który zajmuje się rzeczywistością naturalną i nadprzyrodzoną, świecką i reli-

²⁴ Por. M o n d i n, *Storia della Teologia*. T. 4 s. 449-451.

²⁵ Por. *Vom Leben des Glaubens*. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1935 s. 152.

²⁶ Por. tamże s. 90.

²⁷ Paris: Cerf 1938 (tłum. polskie: *Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu*. Tłum. M. Stokowska. Kraków 1961).

gijną, chrześcijańską i niechrześcijańską – z uniwersalistycznej perspektywy właściwej katolicyzmowi, która jest w stanie zebrać *semina verbi* gdziekolwiek są rozrzucone, także poza Kościołem, w innych religiach, w religiach niechrześcijańskich, a także pośród niewierzących. W *Katolicyzmie* de Lubac analizuje jego istotę (Kościół i doktrynę katolicką) w trzech podstawowych wymiarach: społecznym, historycznym i transcendentnym. W rozważaniach dotyczących społecznego wymiaru katolickiego dogmatu zwraca uwagę na integralność planu stwórczego i zbawczego, wynikającą z jedności całego rodzaju ludzkiego i Bożego zamiaru odkupienia całego świata, co zakłada jedność ludzkości.

Dla de Lubaca dwadzieścia wieków historii to okres poszukiwania wzajemnej równowagi między Kościołem i światem, równowagi, która w zasadzie niemożliwa jest do osiągnięcia. Właściwie każda z tych społeczności uskarża się na uzurpację ze strony drugiej. Raz Kościół doznawał prześladowań, innym razem ludzie Kościoła uzurpowali sobie uprawnienia państwa. Dla de Lubaca optymalną formą współistnienia jest stan „ciągłego wzajemnego kłopotliwego zakłopotania”, oddalający wielkie niebezpieczeństwo doskonałej symbiozy, w której nietrudno o wzajemne podporządkowanie Kościoła światu, czy świata Kościołowi²⁸. De Lubac przypisuje Kościołowi misję profetyczno-krytyczną. Istniejąc pośród świata winien napełniać go nieuleczalnym niepokojem. Jako wieczny świadek Chrystusa staje się „niezwykłym ziarnem niezgody” i znakiem sprzeciwu wobec zła i fałszu. Z drugiej strony szuka zawsze porozumienia i jedności, zgody i harmonii, oddając Cezarowi to, co należy do Cezara²⁹.

Spośród innych wielkich postaci związanych ze szkołą jezuicką w Lyonie-Fourvière należy wymienić oprócz de Lubaca także H. U. von Balthasara i J. Daniélou. Obydwaj problematykę eklezjologiczną uczynili jedną z podstawowych kwestii swoich rozważań. Balthasar odczytał ją w kluczu sakramentalnym i maryjnym, Daniélou z kolei umieścił ją w nurcie teologii historii i kultury. Badania nad dziejami Kościoła pozwoliły Daniélou stać się jednym z najbardziej żarliwych promotorów odnowy samej teologii, a także Kościoła, w tym również w relacji do świata. Jako podstawowe zadanie teologa uważa

²⁸ Por. H. de L u b a c. *Medytacje o Kościele*. Tłum. I. Białkowska-Cichoń. Kraków 1997 s. 137-141.

²⁹ Por. tamże s. 155-160. Por. także inne ważne monografie de Lubaca o Kościele, powstałe w okresie posoborowym: *Paradoxe et Mystère de L'Église*. Paris: Cerf 1967; *L'Église dans la crise actuelle*. Paris: Cerf 1969; *Les Églises particulières dans L'Église universelle*. Paris: Aubier Montaigne 1971.

„krażenie (*circuler*) między wiecznością a czasem współczesnym, aby tworzyć między nimi coraz to nowe więzy”³⁰. Apeluje o większe otwarcie na świat współczesny, aby poszerzyć perspektywy dla refleksji teologicznej i ubogacenia samej teologii. Wzywa do bliższego kontaktu z życiem, uwzględniając oczekiwania współczesnego człowieka. Odnosi się krytycznie do okresu z początku ubiegłego wieku, gdy niektóre nurty wewnątrz Kościoła budziły podejrzliwość w związku z niebezpieczeństwem stworzonym przez modernizm, dostrzegając jednak konieczność surowości podjętych wówczas działań³¹.

W latach czterdziestych, po okresie zachowawczości związanym z kryzysem modernistycznym, dialog teologii z nowymi kierunkami, zwłaszcza egzystencjalizmem i personalizmem, przybrał na sile. Jego symbolem stał się fenomen określany „nową teologią”, której głównymi przedstawicielami stali się między innymi właśnie jezuici skupieni w Lyonie-Fourvière: Daniélou, H. Bouillard, von Balthasar i przede wszystkim de Lubac, oraz dwaj dominikanie: Chenu³² i L. Charlier³³, których publikacje rozpoczęły okres burzliwych polemik z teologami rzymskimi, zakończony oskarżeniami o neomodernizm, umieszczeniem niektórych dzieł na indeksie, odsunięciem wielu przedstawicieli tego prądu od nauczania oraz interwencją Piusa XII w postaci encykliki *Humani generis* (12 sierpnia 1950)³⁴. Encyklika jednak nie ogranicza się do potępienia niektórych błędów, zwłaszcza podających w wątpliwość niezmienną prawdę dogmatów wiary: fałszywy irenizm, wolność egzegezy, etykę sytuacyjną, immanentyzm, relatywizm i egzystencjalizm, zachęca również do wykorzystania w studium teologii nowych form badawczych, powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych, dopuszcza asymilację niektórych nurtów myślowych, np. personalizmu. Poza tym, w momencie pewnego uniformizmu teologicznego, zwłaszcza w środowisku rzymskim, uznaje dopuszczalność, a nawet konieczność pluralizmu w teologii³⁵.

³⁰ Por. J. D a n i é l o u. *Les orientations présentes de la pensée religieuse*. „Etudes” 29:1946 nr 4 s. 13.

³¹ Por. tamże s. 6-7.

³² M.-D. C h e n u. *Une Ecole de théologie. Le Saulchoir*. Kain-lez-Tournai: Le Saulchoir 1937.

³³ L. C h a r l i e r. *Essai sur le problème théologique*. Thuillies: Ramgal 1938.

³⁴ Na temat „Nouvelle Théologie” szerzej por.: J. M. C o n n o l l y. *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*. Paris-Fribourg: Ed Saint-Paul 1966; Th. T s h i b a n g u. *La théologie comme science au XX siècle*. Kinshasa-Louvain: Presses Universitaires du Zaïre 1980.

³⁵ Por. Encyklika *Humani generis* (12 sierpnia 1950) nr 33-38; R. W i n l i n g. *Teologia współczesna*. Tłum. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków: Znak 1990 s. 92-98.

Spór o „nową teologię” był czymś więcej niż tylko burzliwą polemiką między teologami uniesionymi wojowniczym zapałem. Jest on symptomatyczny w tym sensie, że ujawnia głęboką niepewność i porusza kwestie fundamentalne. Choć podstawowy spór dotyczy kwestii metodologicznych w teologii, a zwłaszcza miejsca neotomizmu, neoscholastyki i metody historycznej, to jednak w tle widać również ciągły spór o miejsce Kościoła w świecie i jego zdolność do dialogu ze współczesną kulturą. Podstawowym jego celem było ożywienie refleksji teologicznej i dostosowanie jej do potrzeb czasu i mentalności współczesnego człowieka.

W szerokiej panoramie prekursorów eklezjologii soborowej nie może zabraknąć także wspomnianych już przedstawicieli katolicyzmu społecznego. Spośród nich, działających w latach poprzedzających bezpośrednio okres soborowy, należy wymienić przede wszystkim dwóch wielkich przedstawicieli personalizmu katolickiego: J. Maritaina († 1973) i E. Mouniera († 1950). Zwłaszcza u Mouniera, którego poglądy cechuje autentyzm i aktywizm, personalizm nie był jakimś systemem czy sprecyzowaną doktryną, ale raczej postawą, nastawieniem, metodą stawiania pewnych problemów. Pragnął on społecznie zaktywizować chrześcijaństwo, cały Kościół, i postawić go w pierwszym szeregu na froncie walki o postęp i promocję człowieka. Nie chciał przy tym tworzyć jakiegoś getta chrześcijańskiego, ale – odwołując się do najgłębszych motywów wiary – iść ze wszystkimi, którym drogi jest człowiek i jego godność³⁶.

Oceniając wkład katolicyzmu społecznego w rozwój samoświadomości Kościoła należy stwierdzić, że jego podstawowym zadaniem nie było tworzenie głębszych analiz doktrynalnych na temat istoty Kościoła i jego relacji do świata. Działalność społeczno-polityczna tych katolików była raczej konkretną aplikacją dialogu Kościoła ze światem, tworzeniem wzajemnych pomostów, odnajdywaniem miejsca Kościoła i społecznego zaangażowania wiary w życiu społecznym oraz w nowym kontekście i strukturach społeczno-kulturowych.

IV. W PRZEDEDNIU SOBORU

Poszukiwanie źródeł odnowy eklezjologii, która stała się swoistym *Sitz im Leben* dla wydarzenia Soboru Watykańskiego II i nowej formy relacji Kościoła do świata, należy dopełnić krótką analizą, szczególnie pod kątem eklezjologicznym, nauczania papieży, zwłaszcza bezpośrednio poprzedzających Sobór

³⁶ Por. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna* s. 207-251.

– Piusa XI, Piusa XII i św. Jana XXIII. W wymiarze społecznym pontyfikat Piusa XI jest kontynuacją nauczania Leona XIII w zmienionej, powojennej sytuacji społeczno-gospodarczej świata. W dwóch pierwszych encyklikach *Ubi arcano Dei* (1923) i *Quas primas* (1925) czyni swojego rodzaju analizę sytuacji powojennej. Wskazuje na błędy i zło, które ujawniły się w czasie wojny i rozpanoszyły bezpośrednio po niej. Jako źródło zaistniałej sytuacji Papież przytacza naturalizm i praktyczny materializm oraz cały kompleks błędów określając go mianem laicyzmu. W diagnozie tej widać, jak prorocze było nauczanie poprzedników Piusa XI wielokrotnie zwracających uwagę i potępiających ideologie modernizmu i bezużyteczność programów i działań społecznych nań opartych. Potwierdza to także sam Pius XI, nazywając zapoznanie prawa naturalnego i Bożego prawa objawionego modernizmem moralnym, prawnym i społecznym. Odpowiedzią na zaistniałą sytuację winno być przywrócenie królowania Chrystusa w świecie poprzez oparcie wszelkich form współżycia społecznego i wszelkich stosunków międzyludzkich na chrześcijańskim ładzie społecznym i prawnym³⁷.

Piusowi XI zarzucano pokusę powrotu do średniowiecza rozumianego jako teokracja typu kościelnego. W rzeczywistości głos Papieża należy odczytywać jako profetyczne ostrzeżenie przed budowaniem różnych form życia społecznego z pominięciem prawa Bożego, czy to naturalnego, czy zawartego w Objawieniu oraz przypomnienie chrześcijańskiej nauki o godności człowieka i jego pierwszeństwie w stosunku do społeczeństwa.

Choć ogłoszona w rocznicę *Rerum novarum* encyklika *Quadragesimo anno* nosi podtytuł „O odnowieniu ustroju społecznego i o dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii”, Pius XI zamiast restauracji starych porządków, raczej tworzy wizję *nowego ładu* społecznego – *civitas humanae*, opartego na zasadzie subsydiarności, współpracy pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi i zawodami, promocji dobra wspólnego ze strony państwa oraz współpracy międzynarodowej³⁸. Jak słuszne były intuicje Papieża, potwierdziły dalsze losy Europy. Już w kilka lat później przyszło mu stawić czoła bezprecedensowemu rozpasaniu pogaństwa o inspiracji przedchrześcijańskiej (fasyzm i nazizm)³⁹ lub postchrześcijańskiej (komunizm)⁴⁰.

³⁷ Por. tamże s. 283-284.

³⁸ Por. Encyklika *Quadragesimo anno* nr 76-98.

³⁹ Por. Encyklika *Non abbiamo bisogno* (29 czerwca 1931); Encyklika *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937).

⁴⁰ Por. Encyklika *Divini Redemptoris* (19 marca 1937).

Postawę Piusa XII (1939-1958) wobec współczesnych mu kwestii społecznych można określić, podobnie zresztą jak w przypadku jego poprzedników, mianem profetyczno-krytycznej. Zostawił on ogromny dorobek, w którym chętniej podejmuje liczne kwestie moralne, prawne i społeczne aniżeli teologiczne. W swoim Magisterium próbował w perspektywie Objawienia chrześcijańskiego znaleźć odpowiedzi na liczne dylematy współczesnego mu człowieka, które odczytywał w kategorii „znaków czasu”. Wierny przyjętemu motto: *Non nova sed noviter* usiłował przekazać współczesnym naukę Kościoła dotyczącą szeregu nowych problemów: społeczeństwa, rodziny, małżeństwa, wychowania, wojny, pokoju, sportu, mody, kina i wielu innych.

Nauczanie Piusa XII jawi się z perspektywy czasu jako *summa* doktryny chrześcijańskiej dostosowanej do mentalności człowieka współczesnego. Stworzył pewną wizję, która kończy jedną epokę i zapowiada drugą, którą rozpoczął Sobór, odsyłający w swych dokumentach do dzieł Piusa XII częściej niż do spuścizny jakiegokolwiek innego z poprzednich papieży. Ten wysiłek Papieża został doceniony przez liczne kręgi ludzi kultury, nauki i sztuki, którzy odczytali jego nauczanie jako próbę budowania pomostów i dialogu między Kościołem a światem współczesnym.

W nurcie zagadnień eklezjologicznych największe znaczenie posiada nauczanie Piusa XII na temat natury Kościoła i roli laikatu. W encyklikach *Mystici corporis* z 1943 r. oraz *Mediator Dei* z 1947 r. dla określenia Kościoła Papież porzucił tradycyjne prawnicze określenie społeczności Kościoła i odwołał się do biblijnej koncepcji *Ciała Mistycznego*, zwracając uwagę na naturę chrystologiczną Kościoła, będącego rozszerzeniem i kontynuacją Wcielenia oraz podkreślając znaczenie elementów prawnych i społecznych w strukturze Kościoła. Tak jak Chrystus przyjął naturę ludzką by odkupić człowieka, tak teraz posługuje się Kościołem dla kontynuacji dzieła zbawienia⁴¹.

Podobnie jak poprzednicy, Pius XII domaga się od chrześcijan, by – nie będąc z tego świata – byli zaangażowani w świat; by lojalnie współpracowali ze wszystkimi, nie zrzekając się swego ducha. Pomocna w tym celu ma być nie tylko wypracowana przez Papieża szeroka deontologia laikatu, w której zostały ukazane specyficzne obowiązki poszczególnych grup zawodowych, ale także uczynione przez Piusa XII podstawy teologii laikatu. To właśnie świeckim chrześcijanom powierzył Papież w pierwszej kolejności misję doczesną

⁴¹ Por. F. Greniuk. *Teologia moralna Ciała Mistycznego*. W: *Teologia moralna u kresu II Tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 1998 s. 83.

Kościół oraz zadanie przeniesienia w różnorakie struktury społeczne i zawodowe przesłania Ewangelii⁴².

Postać św. Jana XXIII (1958-1963), następcy Piusa XII na Stolicy Apostolskiej, bezpośredniego prekursora i równocześnie głównego protagonisty pierwszego okresu Soboru Watykańskiego II, pozostanie na zawsze związana z tym epokowym wydarzeniem. Do historii przeszedł on jako wielki pasterz Kościoła i świata. Jednak jako następca Piotra jest on w pierwszej kolejności wspomniany jako ten, który – wykazując ogromną odwagę – podjął istniejącą już w zamyśle swego poprzednika ideę Soboru powszechnego. Posiadając wyjątkowe rozumienie współczesności oraz zadziwiający realizm w widzeniu sytuacji ludzkiej i jej oceny, dostrzegł jasno miejsce i zadania Kościoła w świecie współczesnym. Jego antydoktrynerska postawa historyka oraz zdolność do dialogu ze współczesnymi ludźmi predysponowały go do tego, aby dokonać z jednej strony syntezy społecznej nauki Kościoła, którą w wielu kierunkach rozbudował w swoich przemówieniach Pius XII, z drugiej zaś jeszcze bardziej ukierunkować Kościół na dialog ze współczesnym światem.

Obie encykliki społeczne Jana XXIII *Mater et Magistra* (15 maja 1961) oraz *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963) odzwierciedlają cechy osobowości Papieża: ducha czynnego uniwersalizmu, wielką wiarę w człowieka, optymizm w stosunku do pragnień i dążeń ludzi dobrej woli, a także wyrozumiałość dla błędzących. Dokumenty te odchodzą od formy potępień, stając się raczej okazją do ponownego sformułowania i przypomnienia zasad i aktualnych wskazań ważnych dla chrześcijan w ich działalności społecznej, gospodarczej i politycznej. Nauczanie Jana XXIII, a zwłaszcza encyklikę *Mater et Magistra*, należy traktować jako tworzącą bezpośredni kontekst dla przygotowywanego Soboru. Była ona również okazją, by zwrócić uwagę na społeczne i ogólnoludzkie znaczenie Kościoła i chrześcijaństwa, na jego zdolność rozwiązywania problemów w skali światowej oraz na ścisłe powiązanie losów Kościoła z losami ludzkości. Stała się także manifestacją ducha, jaki miał wkrótce towarzyszyć obradom soborowym, wskazując na metodę cierpliwego poszukiwania rozwiązań aktualnych problemów społecznych⁴³.

Otwarcie Soboru miało miejsce 11 października 1962 r. w bazylice św. Piotra w Watykanie. Jan XXIII, w przemówieniu inauguracyjnym, wskazał Soborowi jego podstawowe zadanie polegające na przybliżeniu współczesne-

⁴² Na temat nauczania Piusa XII szerzej zob.: O. W a l t e r. *Pius XII. Leben und Persönlichkeit*. Olten: Otto Walter 1939; L. G i o r d a n i. *Pio XII, un grande papa*. Torino: SET 1961.

⁴³ Por. M a j k a. *Katolicka nauka społeczna* s. 326.

mu człowiekowi w sposób najbardziej przystępny dziedzictwa Tradycji, uwzględniając przy tym zmieniające się struktury społeczeństwa, jego zwyczaje, idee, język, wartości. Nie chodziło przy tym o potępienie możliwych błędów, lecz raczej o ukazanie znaczenia nauki Kościoła.

Pierwsza sesja Soboru nie doprowadziła do przyjęcia żadnego z pięciu diskutowanych schematów, ukazała jednak wielką wolę podjęcia zadań postawionych przed Soborem. Po nieoczekiwanej śmierci św. Jana XXIII papieżem został kardynał G. B. Montini, który przyjmując imię Pawła VI od samego początku podjął się kontynuacji dzieła Soboru. Podczas przemówienia inauguracyjnego drugą sesję Soboru z wielką klarownością i precyzją raz jeszcze ujął cztery najważniejsze zadania stojące przed Soborem: przedstawienie nauki o naturze Kościoła, jego odnowa wewnętrzna, otwarcie ekumeniczne i promocja jedności chrześcijan oraz dialog Kościoła ze światem współczesnym. Rozpoczęty w poprzednim stuleciu odnowy eklezjologii w Pawle VI znalazł wielkiego orędownika.

*

Na nauczanie wyżej wymienionych papieży, obficie czerpiących z dorobku swoich poprzedników, należy spojrzeć jako na zwieńczenie procesu będącego bezpośrednim kontekstem dla wydarzenia Soboru Watykańskiego II, które wraz z nauczaniem Piusa IX, Soboru Watykańskiego I i następnych papieży przełomu XIX i XX wieku tworzy kłamrę, pośrodku której znajduje się wspaśniały dorobek teologii tego okresu, najbardziej płodny od czasów Soboru Trydenckiego. Nietrudno zauważyć wyraźną zmianę w rozłożeniu akcentów: od obrony przed wieloma szkodliwymi nurtami nowożytnymi, z których wiele miało wprost antychrześcijański i ateistyczny charakter, co prowadziło do pewnej zachowawczości Magisterium Kościoła, a nawet potępień, po życzliwe otwarcie, nie wolne jednak od ostrożności. Dialog bowiem i otwarcie Kościoła na świat współczesny nie może odbywać się za wszelką cenę, kosztem utraty swojej własnej tożsamości.

Powyższe rozważania, przyjmujące postać pewnych prodomów przed właściwym podjęciem analiz na temat eklezjologii Soboru Watykańskiego II, potwierdzają wzajemne przenikanie się i dopełnianie nauczania Magisterium Kościoła z jednej strony przez refleksję teologiczną, z drugiej zaś przez życie Kościoła, a więc *sensus Ecclesiae* odczytywany w życiu i działalności chrześcijan. Magisterium zbiera i niejako konsekruje najlepsze owoce badań teologicznych, strzegąc i korygując błędne opinieologów. Dzięki swemu cha-

risma veritatis certum staje się gwarantem słusznej drogi w rozwoju Tradycji i wierności źródłom wiary, podczas gdy teologia jest bardziej wrażliwa na znaki czasu i uwarunkowania współczesności. Owocem obu porządków epistemologicznych okaże się eklezjologia *Vaticanum II* i obie jego eklezjalne konstytucje.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- De Ecclesia Christi* (Instrumentum laboris Soboru Watykańskiego I). W: La fede della Chiesa nei documenti del Magistero. Red. J. Neuner, H. Roos, K. Rahner. Roma: Ed. D. Balboni 1967 s. 275-285.
- P i u s XI: Encyklika *Quadragesimo anno* (15 maja 1931).
- P i u s XI: Encyklika *Non abbiamo bisogno* (29 czerwca 1931).
- P i u s XI: Encyklika *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937).
- P i u s XI: Encyklika *Divini Redemptoris* (19 marca 1937).
- P i u s XII: Encyklika *Humani generis* (12 sierpnia 1950).

Literatura

- A u b e r t R.: Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII. W: Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del Convegno (Bologna, 27-29 dicembre 1960). Red. G. Rossini. Roma: Ed. Cinque Lune 1961 s. 133-227.
- C h a r l i e r L.: Essai sur le problème théologique. Thuillies: Ramgal 1938.
- C h e n u M.-D.: Une Ecole de théologie. Le Saulchoir. Kain-lez-Tournai: Le Saulchoir 1937.
- C o n g a r Y.: Ciało mistyczne Chrystusa. Tłum. M. Winowska. Lwów: Wydawnictwo OO. Dominikanów 1938.
- C o n g a r Y.: Kościół jako sakrament zbawienia. Tłum. T. Mazuś. Warszawa: PAX 1980.
- C o n g a r Y.: Kościół, jaki kocham. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” 1997.
- C o n g a r Y.: L'église de saint Augustin é l'époque moderne. Paris: Cerf 1970.
- C o n g a r Y.: O Kościół służebny i ubogi. Tłum. A. Kuryś. Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” 2000.
- C o n g a r Y.: Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Znak 2001.
- C o n n o l l y J. M.: Le renouveau théologique dans la France contemporaine. Paris-Fribourg: Ed Saint-Paul 1966.
- D a n i é l o u J.: Les orientations présentes de la pensée religieuse. „Etudes” 29:1946 nr 4 s. 5-21.
- D y l J.: Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. Tarnów: Biblos 1997.
- G i o r d a n i L.: Pio XII, un grande papa. Torino: SET 1961.

- G o c k o J.: Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości. Warszawa: TNFS 2013.
- G r e n i u k F.: Teologia moralna Ciała Mistycznego. W: Teologia moralna u kresu II Tyśiąclecia. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 1998 s. 75-89.
- G u a r d i n i R.: Vom Leben des Glaubens. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1935.
- J o u r n e t Ch.: L'Église du Verbe Incarné. Essai de Théologie spéculative. T. 1-3. Paris: Desclée de Brouwer 1941, 1951, 1969.
- L a u b i e r P. de: Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II. Tłum. B. Luft. Warszawa–Struga–Kraków: Michalineum 1988.
- L u b a c H. de: Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu. Tłum. M. Stokowska. Kraków: Znak 1961.
- L u b a c H. de: L'Église dans la crise actuelle. Paris: Cerf 1969.
- L u b a c H. de: Les Églises particulières dans L'Église universelle. Paris: Aubier Montaigne 1971.
- L u b a c H. de: Paradoxe et Mystère de L'Église. Paris: Cerf 1967.
- M a j k a J.: Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej 1986.
- M o n d i n B.: Storia della Teologia. T. 1-4. Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1996-1997.
- N e u n e r P.: Eklezjologia – nauka o Kościele. Tłum. W. Szymona. W: Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat VII. Red. W. Beinert. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława B. M. 1999 s. 207-506.
- S c h a t z K.: Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła. Tłum. J. Zakrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2001.
- T s h i b a n g u Th.: La théologie comme science au XX siècle. Kinshasa–Louvain: Presses Universitaires du Zaïre 1980.
- W a l t e r O.: Pius XII. Leben und Persönlichkeit. Olten: Otto Walter 1939.
- W i n l i n g R.: Teologia współczesna. Tłum. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków: Znak 1990.
- Z i e l i Ń s k i Z.: Papieństwo i Papieże dwóch ostatnich wieków. Warszawa: PAX 1999³.

KOŚCIÓŁ *VATICANUM II* I JEGO EKLEZJOLOGIA
PRÓBA RETROSPEKCJI Z PERSPEKTYWY 50 LAT *GAUDIUM ET SPES*

(I)

S t r e s z c z e n i e

Artykuł jest częścią większego projektu badawczego, którego przedmiotem jest ponowne spojrzenie na eklezjologię Soboru Watykańskiego II. Jego celem jest ukazanie odnowy eklezjologicznej w okresie Soboru przez pryzmat społecznego posłannictwa Kościoła. Będzie to oznaczało poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rozwój myśli eklezjologicznej wpłynął na społeczną refleksję Kościoła w ramach jego nauki społecznej i moralności życia społecznego. W centrum dyskursu zostanie postawiona Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która także wyznaczy zakres podjętych analiz. Projekt przyjmie postać tryptyku, który będzie kontynuowany w kolejnych tomach „Roczników Teologicznych”. Bezpośrednią okazją do podjęcia tego tematu jest 50. rocznica ostatniego

Soboru (1962-1965), a w sposób szczególny rocznica publikacji Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*.

Część I tryptyku ma za zadanie ukazać główne źródła eklezjologii Vaticanum II i jej odnowy, do których autor zaliczył dorobek I Soboru Watykańskiego, pierwszego spośród soborów ekumenicznych, na którym problematyka Kościoła stała się centrum debat soborowych, nawet jeśli czyniono okazjonalnie. Był on także podsumowaniem pewnego okresu w historii myśli teologicznej i – na swój sposób – naprowadził teologię katolicką na nowe tory. Oprócz wkładu Soboru Watykańskiego I przyjdzie wskazać także na najważniejszych papieży okresu między dwoma ostatnimi Soborami ekumenicznymi, jak i na szereg wybitnych teologów, którzy – zwłaszcza po I wojnie światowej i w okresie samego Soboru – w swoich badaniach podejmowali problematykę eklezjologiczną.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, eklezjologia, Konstytucja *Gaudium et spes*, Sobór Watykański I, papież XIX i XX wieku, nowa teologia.