

## PRZEŁOMOWE ZNACZENIE VATICANUM II DLA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ\*

Po 20 latach od zakończenia Soboru Watykańskiego II warto przemyśleć na nowo jego znaczenie dla współczesnego Kościoła i dla całego chrześcijaństwa. Znaczenie to trzeba oczywiście rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Obecnie chciałbym się ograniczyć do zarysowania znaczenia Soboru jedynie w procesie rozwoju teologii katolickiej. Oczywiście będzie to jakaś próba zasygnalizowania zasadniczych tendencji czy problemów, a nie wyczerpujące przedstawienie całej problematyki. Trzeba będzie wspomnieć najpierw o nieśmiały i budzących nieraz podejrzenia próbach odnowy teologii przedsoborowej, aby dopiero na tym tle ukazać dokonany przez Sobór przełom w teologii i to zarówno co do samego podejścia czy metody jak i co do pełniejszej problematyki, jak wreszcie co do otwarcia nowych perspektyw w różnych dziedzinach teologii katolickiej.

### I

W okresie przedsoborowym podejmowano pewne próby odnowy teologii, m.in. w biblistyce i historii teologii, w eklezjologii oraz w sakramentologii i teologii liturgii. Próby te spotykały się często z nieufnością a nawet z zastrzeżeniami. W biblistyce np. uwzględnienie rodzajów literackich<sup>1</sup> umożliwiło podejmowanie prób harmonizowania nauki o stworzeniu z teorią ewolucji, ale najbardziej znana próba tego zharmonizowania, podjęta przez Teilharda de Chardin, spotkała się z zastrzeżeniami ze strony Kongregacji św. Oficjum<sup>2</sup>. W historii teologii szerokie uwzględnianie uwarunkowań historycznych w rozwoju dogmatów przez tzw. „nową teologię”<sup>3</sup> budziło obawę

\* Referat wygłoszony na posiedzeniu naukowym profesorów WSD *Hosianum* 14 XII 1985 r. w kościele NSPJ w Olsztynie.

<sup>1</sup> Stosownie było zwłaszcza po ukazaniu się encykliki Piusa XII *Divino afflante spiritu* (30 IX 1943), która wyraźnie mówiła o potrzebie uwzględnienia w egzegezie różnych gatunków literackich, jakimi posługiwali się autorzy natchnieni (Acta Apost. Sedis 35/1943) 314-319.

<sup>2</sup> Po pierwszym wezwaniu do ostrożności (z dnia 6 XII 1957 r.) Kongregacja św. Oficjum ogłosiła w d. 30 VI 1962 r. dekret wyraźniej ostrzegający przed niejasnościami i błędami zawartymi w niektórych dziełach Teilharda (Acta Apost. Sedis 54 (1962/526). W encyklice Piusa XII *Humani Generis* (z 29 VIII 1950 r.) została uznana złagodzona postać ewolucjonizmu antropologicznego z odrzuceniem jednak hipotezy poligenizmu (Acta Apost. Sedis 42/1950) 575-576.

<sup>3</sup> Na temat „nowej teologii” por. m.in.: A. Zuberbier: Spór o nową teologię, *Ateneum Kapł.* 53 (1950) 1-27; M. Schoof: Przełom w teologii katolickiej, Kraków 1972, s. 108-115, 194-202; R. Winling: *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris 1983, s. 92-100.

o jakieś zrelatywizowanie prawdy; obawa ta znalazła wyraz w encyklice *Humani Generis*<sup>4</sup>.

W eklezjologii obok nauki o Kościele jako instytucji zaczęła się żywiłowo rozwijać już w okresie międzywojennym nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa; powstało przy tym wiele opinii co do zakresu i treści tego pojęcia<sup>5</sup>, Pius XII w encyklice *Mystici Corporis* przeciwstawiając się skrajnym tendencjom spirytualistycznym postawił po prostu znak równości między Mistycznym Ciałem Chrystusa a zorganizowanym hierarchicznie Kościołem Rzymsko-Katolickim oraz zaliczył tylko katolików do rzeczywistych członków Mistycznego Ciała<sup>6</sup>. Ponadto różne inicjatywy ekumeniczne, podejmowane m.in. przez Congara<sup>7</sup>, budziły obawy o fałszywy irenizm i spotkały się nawet z zakazami<sup>8</sup>.

W liturgii obok różnych prób ożywienia uczestnictwa wiernych podjęto próbę pogłębienia samej teologii liturgii i sakramentologii. Próbę taką podjął zwłaszcza Casel<sup>9</sup>, ale jego teoria o tzw. *misteryjnej obecności aktów zbawczych Chrystusa w czynnościach liturgicznych Kościoła* spotkała się nie tylko z krytyką wielu teologów<sup>10</sup>, lecz także z pewnymi zastrzeżeniami encykliki *Mediator Dei*<sup>11</sup>; encyklika ta, choć podaje już pogłębioną teologię liturgii, to jednak trzyma się jeszcze jednostronnego pojęcia liturgii jako całkowitego i publicznego kultu Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>12</sup>.

Wymienione tu przykładowo próby odnowy teologii były więc czynione nieśmiało, a przy tym napotkały na wiele obaw i zastrzeżeń.

<sup>4</sup> Por. Acta Apost. Sedes 42 (1950) 565–567.

<sup>5</sup> Opinie te przedstawiają m.in. W. Granat: (Dogmatyka katolicka, t. IV, Lublin 1960, s. 228, 295, 309–310), M. Kołodziejczyk: Tożsamość mistycznego ciała Chrystusa i Kościoła katolickiego w teologii katolickiej ostatniej doby, w: Studia dogmatyczno-moralne, Warszawa 1968, s. 35–43 i W. Łydka: „Ciało Chrystusa” jako określenie Kościoła, *Częstochowskie Studia Teologiczne* (1977), s. 32–45.

<sup>6</sup> Por. Litterae encyclicae de mystico Jesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione: „Mystici Corporis...”, Acta Apost. Sedes 35 (1943) 199, 202–203. Utożsamienie Kościoła katolickiego z mistycznym Ciałem Chrystusa zaakcentował mocniej Pius XII w encyklice *Humani Generis* (Acta Apost. Sedes 42 (1950) 571).

<sup>7</sup> Por. m.in. J. Puyo: Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem, Warszawa 1982, s. 65–73, 84–98. O innych inicjatywach ekumenicznych pisze m.in. St. C. Napiórkowski: Historia ruchu ekumenicznego, Lublin 1972, s. 123–146 i St. Nagy: Kościół na drogach jedności, Wrocław 1985, s. 94–103.

<sup>8</sup> Por. J. Puyo, dz. cyt., s. 84–87, 91–98. Oficjalne stanowisko Kościoła wobec ekumenizmu zostało wtedy wyrażone w Instrukcji Kongregacji św. Oficjum, *De motione oecumenica* (z 20 III 1949 r.), zezwalającej na udział niektórych katolików w niekatolickich zebraniach teologicznych, ale pod ścisłą kontrolą biskupów [Acta Apost. Sedes 42 (1950) 142–147].

<sup>9</sup> Por. m.in. O. D. Santagada: Dom Odo Casel, Regensburg 1967; R. Gozół: Casel Odo, w: Encyklopedia katolicka, t. II, Lublin 1976, kol. 1350–1351; W. Świerżawski: Pro cuius amore, Wrocław 1984, s. 249–260.

<sup>10</sup> Por. m.in. T. Filthaut: Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947; I. Różycki: Podstawy sakramentologii, Kraków 1970, s. 157–170.

<sup>11</sup> Por. Litterae encyclicae de sacra liturgia: *Mediator Dei* (z 20 XI 1947 r.), Acta Apost. Sedes 39 (1947) 579–580.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 528–529.

Zasadniczego przełomu w odnowie teologii katolickiej dokonał dopiero Sobór Watykański II. Przełom ten powstał w rezultacie paroletnich obrad soborowych, żmudnej pracy nad dokumentami soborowymi połączonej z modlitwą do Ducha Świętego. W trakcie obrad Soboru głęboki proces rozwoju wiary i odnowy nauki chrześcijańskiej dokonywał się zarówno w opracowywaniu samych tekstów *Konstytucji*, *Dekretów* i *Deklaracji* soborowych jak i w rozwoju czy w pogłębieniu świadomości wiary u samych Ojców Soboru. Dla samych biskupów i dla całego Kościoła lata obrad soborowych były etapem szybkiego dojrzewania w głębszym i pełniejszym rozumieniu wiary<sup>13</sup>.

Przełomowe znaczenie zarówno samych obrad Soboru jak i uchwalonych na nim dokumentów dotyczy samego podejścia czy metody w traktowaniu zagadnień teologicznych, a także całościowego ujmowania problematyki i wreszcie otwarcia nowych perspektyw w wielu dziedzinach teologii i życia Kościoła.

1. Nowe podejście do zagadnień teologicznych widoczne już jest w samym języku dokumentów soborowych<sup>14</sup>. Nie jest to język scholastyczny czy abstrakcyjny, brak w nim schematycznych podziałów i zwięzłych definicji, brak anatematyzmów. Jest to natomiast język biblijny, ukierunkowany kerymatycznie, zbliżony do opisu fenomenologicznego, język precyzyjny a zarazem zbliżony do języka potocznego.

Dokumenty soborowe ukazują praktyczne zastosowanie zasady, iż Pismo Św. ma być duszą teologii<sup>15</sup>. Nie tylko ich treść jest głęboko biblijna, stanowi wynik współczesnej egzegezy i teologii biblijnej, ale sam tekst dokumentów zbudowany jest często z licznych cytatów biblijnych organicznie wplecionych w całość wywodów Soboru.

Ukierunkowanie kerymatyczne widoczne jest w całych wywodach dokumentów soborowych. Są one równocześnie doktrynalne i duszpasterskie<sup>16</sup>. Wykład doktryny chrześcijańskiej ma charakter głoszenia ludziom Dobrej Nowiny, budzenia i umacniania ich wiary oraz wzywania do życia według tej

<sup>13</sup> Por. m.in. Y. Congar: *Le Concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris 1966, s. 121–126; G. Hernandez: *La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques*, w: *L'Eglise du Vatican II, t. II*, Paris 1966, s. 176–195; J. Zabłocki: *Kościół i świat współczesny*, Warszawa 1967, s. 21–41; M. J. Le Guillou: *Le visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II*, Paris 1968, s. 39–54; K. Wojtyła: *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, s. 11–12; G. M. Garrone: *Orientacje Soboru*, Paris 1969, s. 151–157; K. Wojtyła: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 5–6, 11; J. Puyo, dz. cyt., s. 106–139; W. Łydka: *Konstytucja o Kościele jako wyraz współczesnej świadomości Kościoła*, *Kielecki Przegląd Diecezjalny* 60 (1984) 238.

<sup>14</sup> Piszą o tym m.in. E. Florkowski: *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 132–133; G. Philips: *L'Eglise et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican*, Paris 1968, t. I, s. 99–105 i R. Winling: *La théologie contemporaine (1945–1980)*, Paris 1983, s. 178–181.

<sup>15</sup> Por. DFK 16. Skróty dokumentów soborowych stosowane są według wydania polskiego: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 990.

<sup>16</sup> Por. A. Zuberbier: *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 98–105.

wiary. Niepotrzebne stają się stosowane w dawnych podręcznikach jakieś uzupełnienia czy dodatki o charakterze duszpasterskim czy ascetycznym (tzw. zastosowania praktyczne czy corollaria pietatis). Sam tok zasadniczego wykładu tajemnic wiary ma charakter duszpasterski i wychowawczy.

Język dokumentów soborowych nie jest językiem abstrakcyjnych pojęć i schematycznych definicji, ale raczej jest to zbliżony do fenomenologicznego wszechstronny, precyzyjny opis przedstawionej treści objawionej. Warto np. przypomnieć tu, że Sobór opisuje Objawienie Boże, Tradycję czy Kościół nie podając jakichś zwięzłych określeń, ale ukazując wszechstronnie ich genezę, bogatą strukturę i najrozmaitsze aspekty ich tajemniczej, misteryjnej natury<sup>17</sup>.

Chociaż Sobór posługuje się językiem opisowym, w miarę obrazowym, zbliżonym do współczesnego języka potocznego i zasadniczo zrozumiałym dla każdego wierzącego, mającego tylko wykształcenie ogólne, a nie obytego z filozofią scholastyczną, to jednak język ten nie jest nieprecyzyjny, chaotyczny, upraszczający zagadnienia, czy też moralizatorski lub dewocyjny. Opisując np. przynależność różnych osób do Ludu Bożego, którym jest Kościół, Sobór precyzyjnie określa, że jedni są w pełni wcieleni do społeczności Kościoła, inni są związani z Kościołem z licznych powodów, inni wreszcie są w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego<sup>18</sup>. Przy każdej z tych grup Sobór dokładnie precyzuje poszczególne warunki, ustawiające ludzi w różnym związku z Kościołem. Nie ma tu więc ani upraszczających schematów, ani słów zbędnych, nieprecyzyjnych ale, wprost przeciwnie, jest możliwe wszechstronne i ściśle przedstawienie zagadnień.

Metoda argumentacji stosowana przez Sobór preferuje przede wszystkim świadectwa biblijne i patrystyczne, a na dalszym planie wypowiedzi samych papieży czy też racje spekulatywne<sup>19</sup>. To sięganie do najstarszych źródeł, do samych korzeni chrześcijaństwa ma też głębokie znaczenie ekumeniczne. Warto przy tym podkreślić, że podejście ekumeniczne w przedstawianiu zagadnień zastąpiło tu całkowicie spotykane dawniej podejście apologetyczne czy polemiczne. Sobór dostrzega autentyczne wartości chrześcijańskie także w wyznaniach niekatolickich i uznaje jakąś ich wspólnotę z katolikami, chociaż podkreśla, że wspólnota ta nie jest jeszcze pełna i doskonała<sup>20</sup>. W samych wywodach Sobór unika takich wyrażań czy ujęć, które by mogły ranić braci niekatolików, oczywiście nie rezygnując przy tym z dokładnego formułowania prawdy. Wyraża akceptację dla różnorodnych tradycji obrządkowych, moralno-ascetycznych a nawet dla różnych szkół teologicznych<sup>21</sup>. Uznaje przez to, że pluriformizm w teologii nie musi zagrażać jedności wiary.

<sup>17</sup> Opis Objawienia podany jest głównie w KO 2, opis Tradycji — przede wszystkim w KO 8, opis Kościoła — zwłaszcza w pierwszych dwu rozdziałach Konstytucji *Lumen Gentium*.

<sup>18</sup> Por. KK 14–16.

<sup>19</sup> Podkreślają to m.in G. Martelet: *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris 1969, s. 21–48 i R. Winling, dz. cyt., s. 178–179.

<sup>20</sup> Por. np. KK 15; DE 3–4.

<sup>21</sup> Por. zwłaszcza DE 15–17.

W samym wykładzie wiary Sobór stosuje ujęcie historiozbowcze, personalistyczne, dynamiczne i poszukujące<sup>22</sup>. Ukazuje np. rzeczywistość Objawienia Bożego, tajemnicę Kościoła czy posłannictwo Kościoła w świecie na szerokim tle historii zbawienia, mającej swój początek w odwiecznych planach boskich a swój kres w eschatologii<sup>23</sup>. Mówiąc o prawdach nadprzyrodzonych ujmuje je jako wydarzenia lub czyny osobowe, np. Objawienie i wiarę ujmuje jako międzyosobowe relacje Boga z człowiekiem<sup>24</sup>. Tajemnice wiary ukazane są przy tym nie tylko jako prawdy oświecające umysł człowieka, ale też jako wyraz Woli Bożej wzywającej człowieka do świętości i jako źródło zbawienia człowieka. Podkreślony jest także stopniowy rozwój Objawienia Bożego w dziejach Starego i Nowego Przymierza i stopniowy rozwój zrozumienia Objawienia w ciągu dziejów Kościoła<sup>25</sup>. Sobór wyraża wreszcie postawę otwartą wobec niezmiernie Tajemnicy Bożej i wobec coraz to nowych problemów i uwarunkowań życia ludzkiego. Nie zajmuje się oceną i potępieniem błędnych opinii, ale pozytywnym wykładem Objawienia. Nie tyle ostatecznie rozstrzyga wszelkie dyskutowane problemy, co ukazuje nowe perspektywy i wytycza kierunki dla rozwoju wiary i działalności Kościoła<sup>26</sup>.

2. Po ukazaniu nowego podejścia widocznego w języku i metodzie, stosowanych przez Sobór, warto teraz pokrótce zasygnalizować przełom dokonany przez Sobór w całościowym, wielostronnym ujmowaniu treści Objawienia Bożego. Przykładowo można się tu skoncentrować wokół trzech kręgów tematycznych.

Pierwszy, związany z *Konstytucją o Objawieniu Bożym*, dotyczy takich tematów jak Objawienie, wiara, Tradycja i Pismo Św. Objawienie ujęte jest nie jako jedynie mowa Boża pouczająca człowieka<sup>27</sup>, ale jako objawienie się człowiekowi samego Boga, Jego planów zbawczych i tajemnicy Jego życia, w którym człowiek ma uczestniczyć. Objawienie to dokonuje się przez słowa i czyny, wewnątrznie z sobą powiązane w serię wydarzeń tworzących historię świętą. Nie tylko poucza ono człowieka, ale wzywa do nawrócenia i uświęcenia. Pełnią Objawienia jest Chrystus<sup>28</sup>. Wiara z kolei ukazana jest nie jako samo uznanie prawdy objawionej<sup>29</sup>, ale jako pełna odpowiedź człowieka na Boże Objawienie, jako otwarcie się na przyjęcie objawiającego się Boga i Jego planów zbawczych, pełne zaufanie i posłuszeństwo Woli Bożej, niepo-

<sup>22</sup> Wykazuje to częściowo R. Winling, dz. cyt., s. 181–184.

<sup>23</sup> Takie ujęcie Objawienia podane jest w KO 2–4, a taka koncepcja Kościoła ukazana jest zwłaszcza w KK 2–5, 9, 17, 48.

<sup>24</sup> Por. KO 2 i 5.

<sup>25</sup> Mowa jest o tym zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach Konstytucji *Dei Verbum*.

<sup>26</sup> Stąd nie znajdujemy w dokumentach Soboru tzw. kanonów czy anatematyzmów. Podkreśla to m.in. A. Zuberbier, por. dz. cyt., s. 101.

<sup>27</sup> Por. np. Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, rozdział I (*Breviarium Fidei*, Poznań 1964, I, 42–43).

<sup>28</sup> Por. KO 2–4.

<sup>29</sup> Por. Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, rozdział III (*Breviarium Fidei* I, 48–53).

dzielne zaangażowanie się całej osoby ludzkiej we współpracę w Bożym dziele zbawienia<sup>30</sup>.

Tradycja i Pismo Św. ukazane są nie jako dwa odrębne źródła Objawienia, ale jako jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi<sup>31</sup>. Wypływają one z tego samego źródła, są ściśle z sobą powiązane i niejako zrosnięte w jedno i zmierzają do tego samego celu. Tradycja jest nieomylnym wyjaśnianiem i przekazywaniem żywego słowa Bożego, a Pismo Św. jest jego formą utrwaloną na piśmie pod natchnieniem Ducha Świętego. Sama Tradycja przekazana Kościołowi przez Apostołów nie tylko słowami, ale i przykładem postępowania i ustanowionymi instytucjami rozwija się w Kościele pod wpływem Ducha Świętego i pod kierunkiem Magisterium Kościoła stojącego w służbie przekazywanemu Słowu Bożemu. Pismo Św. z kolei ukazane jest przez Sobór nie tylko w jego powiązaniu z Tradycją, ale też od strony jego natchnienia, prawdy zbawczej, różnych form literackich, jedności obydwu Testamentów oraz jego znaczenia w całym życiu Kościoła<sup>32</sup>. Tak więc Tradycja i Pismo Św. ukazane są wszechstronnie, jako złożona i dynamiczna rzeczywistość.

Drugi krąg tematyczny, związany z *Konstytucją dogmatyczną o Kościele*, obejmuje zwłaszcza takie tematy jak tajemnica Kościoła, kolegialność i święce w Kościele.

Tajemnica Kościoła ukazywana nieraz przed Soborem dość jednostronnie bądź to od strony samej instytucji<sup>33</sup>, bądź też od strony nadprzyrodzonej wspólnoty Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>34</sup>, została przedstawiona przez Sobór w całej swej bogatej i złożonej strukturze. Została ukazana nadprzyrodzona struktura Kościoła, jego relacje z Trójcą Świętą, jego głęboka jedność z Chrystusem i z Duchem Świętym<sup>35</sup>, miejsce Matki Bożej w jego życiu

<sup>30</sup> Por. KO 5.

<sup>31</sup> Por. KO 9–10. Przed Soborem dość rozpowszechniona była w teologii opinia o dwu odrębnych źródłach Objawienia. Odmiennej opinii bronił głównie J. R. Geiselmann w dziele pt. *Die heilige Schrift und die Tradition* (Freiburg 1962).

<sup>32</sup> Jest o tym mowa w czterech ostatnich rozdziałach Konstytucji *Dei Verbum*. Warto tu podkreślić, że w rozdziale piątym (o Nowym Testamencie) Konstytucja uwzględnia wydaną w międzyczasie (24 IV 1964) Instrukcję Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesia* — o historycznej prawdzie Ewangelii; Instrukcja ta pozwala egzegetom na stosowanie w badaniach nad Ewangeliąmi nowoczesnych metod uwzględniających poszczególne etapy przekazu i redakcji tekstów natchnionych oraz ich kontekst środowiskowy (Traditions i Redaktionsgeschichte).

<sup>33</sup> Czysto instytucjonalna koncepcja Kościoła dominowała zwłaszcza w teologii fundamentalnej i to niemal do ostatnich lat. Por. np. podręczniki ks. W. Kwiatkowskiego, ks. J. Myśkowiaka i ks. E. Kopecia. Cenną próbę przezwyciężenia tej jednostronności podjął ostatnio W. Hładowski: *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 183–275.

<sup>34</sup> Niemal całkowicie pomijały aspekt instytucjonalny, np. następujące opracowania: F. Jürgensmeyer: *Mistyczne Ciało Chrystusowe jako podstawa ascetyki, rozbudowy i dążeń życia religijnego*, Lublin 1939; A. Wikenhauser: *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach der Apostel Paulus*, Münster 1940; 2 A. Vonier: *L'Esprit et l'Epouse*, Paris 1947; W. Goossens: *L'Eglise corps du Christ d'après saint Paul*, Paris 1949; E. Mersch: *Le corps mystique du Christ*, Louvain (3) 1951; tenże: *La théologie du Corps mystique*, Bruxelles 1944; T. Soiron: *Die Kirche als Leib Christi*, Düsseldorf 1951.

<sup>35</sup> Por. zwłaszcza KK 2–5, 7–9, 12; KDK 40; KL 5–7.

i posłannictwie<sup>36</sup>, a także jego struktura hierarchiczna<sup>37</sup> i życie sakramentalne<sup>38</sup>. Zostały też przypomniane i rozwinięte wszystkie biblijne obrazy Kościoła, ukazujące różne aspekty jego tajemniczej i zarazem widzialnej rzeczywistości<sup>39</sup>. Ukazano następnie historiozbowcze perspektywy Kościoła, jego relację do Ludu Starego Przymierza<sup>40</sup> i jego odniesienie do eschatologii<sup>41</sup>, a przy tym stosunek Kościoła Chrystusowego do Kościoła katolickiego<sup>42</sup>. Przedstawiono wreszcie różnorodne funkcje i aktywną rolę wszystkich należących do Kościoła<sup>43</sup> oraz różne stopnie przynależności do niego<sup>44</sup>. Te wszystkie wyjaśnienia stały się też podstawą dla katolickich zasad pełnego zaangażowania się Kościoła w ruch ekumeniczny.

Przyjęta przez Sobór po długich dyskusjach nauka o najwyższej władzy kolegium biskupów nad całym Kościołem była zasadniczym dopełnieniem przyjętej na I Soborze Watykańskim nauki o prymacie papieskim<sup>45</sup>. Bez tego dopełnienia Kościół oddychał jakby jednym płucem, a struktura najwyższej władzy w Kościele ukazywała się, niezbyt słusznie, na wzór monarchicznej. Zharmonizowanie prymatu z kolegialnością ukazało w pełni oryginalną, jedyną w swoim rodzaju strukturę najwyższej władzy w Kościele, mającej swe podstawy w Objawieniu<sup>46</sup>.

Sobór ukazał też wszechstronnie miejsce i godność ludzi świeckich w Kościele. W okresie przedsoborowym akcentowano przede wszystkim kapłaństwo hierarchiczne oraz władzę nauczania i rządzenia sprawowaną przez hierarchię<sup>47</sup>. Świeccy pozostawali elementem biernym, Kościołem słuchającym, przedmiotem działalności duszpasterskiej biskupów i księży. Wprawdzie już przed Soborem zaczęła się rozwijać teologia laikatu i apostołstwo świeckich<sup>48</sup>, ale Sobór dał solidne podstawy dowartościowania świeckich i mocny impuls do ich zaangażowania w życie i posłannictwo Kościoła. Wychodząc od sakramentów chrztu, bierzmowania czy małżeństwa mówi on wyraźnie o kapłaństwie wspólnym, sprawowanym przez świeckich, oczywiście różnym

<sup>36</sup> Mówi o tym cały ósmy rozdział Konstytucji *Lumen Gentium*.

<sup>37</sup> Przedstawiona jest ona przede wszystkim w trzecim rozdziale Konstytucji *Lumen Gentium*.

<sup>38</sup> Por. np. KK 11, 26; Kl. 47 i 59.

<sup>39</sup> Por. zwłaszcza KK 6.

<sup>40</sup> Por. m.in. KK 2, 9; KO 3; DRN 4.

<sup>41</sup> Por. m.in. KK 48–50; KDK 40.

<sup>42</sup> Por. KK 8.

<sup>43</sup> Por. KK 10–12, 40–42. Szczegółowo o funkcjach hierarchii mówi m.in. rozdział trzeci Konstytucji *Lumen Gentium*, o funkcjach ludzi świeckich — rozdział czwarty, a o funkcjach zakonników — rozdział szósty. Te wskazania Konstytucji rozwinięte są w różnych dekretach soborowych.

<sup>44</sup> Por. KK 14–16.

<sup>45</sup> Por. Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus (Breviarium Fidei)*, II, 57–72).

<sup>46</sup> Por. KK 19–20, 22–23 oraz wstępna nota wyjaśniająca.

<sup>47</sup> Postawa ta umocniła się po Soborze Trydenckim w opozycji do zanegowania przez protestantów boskiego pochodzenia hierarchii i sakramentalnego charakteru święceń kapłańskich.

<sup>48</sup> Por. m.in. Y. Congar: *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1953*; G. Phillips: *Der Laie in der Kirche, Salzburg 1956*. Por. też *Actes du premier Congrès mondial pour l'apostolat des laïques, Rome 1952*; *Les laïcs dans l'Eglise, Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, Rome 1958*.

od kapłaństwa służebnego, o udziale świeckich w misji nauczania i rządzenia, o ich apostołstwie i współodpowiedzialności za Kościół<sup>49</sup>.

Trzeci krąg tematyczny, związany z *Konstytucjami o liturgii św. i o Kościele w świecie współczesnym* obejmuje m.in. takie tematy jak odkupienie, liturgia, sakramenty, stosunek Kościoła do świata i zbawienie wieczne.

Nauka Soboru o odkupieniu przekracza jednostronną przedsoborową koncepcję zadośćuczynienia i zasługi, dokonanych przez mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu<sup>50</sup>. Odkupienie ujmowane jest przez Sobór w kategoriach biblijnych jako pojednanie ludzkości z Bogiem i zawarcie Nowego Przymierza czy też jako Tajemnica Paschalna, tzn. przejście ludzkości w Chrystusie jako jej Głowie (przez Jego śmierć i zmartwychwstanie) ze stanu śmierci duchowej i fizycznej, z niewoli grzechu, do stanu odrodzenia duchowego i chwalebego zmartwychwstania, do wolności dzieci Bożych<sup>51</sup>. Przez takie ujęcie Sobór ukazuje relację tajemnicy odkupienia do Starego Przymierza i do paschy żydowskiej, podkreślając przy tym zbawczą wartość nie tylko męki i śmierci Chrystusa, ale też Jego zmartwychwstania, stanowiącego w ścisłym związku z nimi jedno misterium paschalne, misterium przejścia Chrystusa z tego świata do Ojca w niebie. Ukazuje wreszcie uobecnianie się i jakby kontynuację tego paschalnego misterium Chrystusa w sakramentach św. i w całym życiu chrześcijańskim. I tak przyjęcie chrztu jest zapoczątkowaniem naszego uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz zobowiązaniem do rozwijania tego, a udział w Eucharystii ma być także wyrazem naszej osobistej ofiary składanej Bogu w codziennym życiu<sup>52</sup>.

Uległo też na Soborze znacznemu pogłębieniu i dopełnieniu samo pojęcie liturgii. Jakimś decydującym etapem w rozwoju tego pojęcia była już encyklika *Mediator Dei*, która określała liturgię jako kult publiczny całego Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>53</sup>. Sobór dopełniając to określenie stwierdza, że liturgia to sprawowanie w Kościele w widzialnych obrzędach zbawczych misterii Chrystusa, zwłaszcza misterium paschalnego, jakieś tajemnicze uobecnianie Chrystusa oddziałującego zbawczo także dzisiaj przez trwałą moc tych wydarzeń, które dla nas przeżył na ziemi. Liturgia jako skuteczne uobecnianie kapłańskiego działania Chrystusa jest nie samym kultem uwielbienia Boga, ale też drogą uświęcenia człowieka, przechodzenia dzięki Chrystusowi przez ofiarne życie ziemskie do wspólnoty życia z Ojcem w niebie<sup>54</sup>.

Sakramenty święte pojmowane są przez Sobór nie tylko jako znak i przyczyna łaski Bożej, ale jako osobowe spotkanie z Chrystusem, który sam działa w sakramentach i daje udział w misterium paschalnym. Sobór podkreśla przy tym personalizizm sakramentów i ich charakter eklezjalny. Mówi, że osobowe spotkanie z Chrystusem w sakramentach jest źródłem odpowied-

<sup>49</sup> Por. zwłaszcza KK 31–36; DA 2–8.

<sup>50</sup> Por. np. W. Granał: *Dogmatyka katolicka*, t. IV, s. 76–94; C. Chopin: *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy*. w: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969, s. 280–290.

<sup>51</sup> Por. zwłaszcza KL 5; KK 3, 5, 8; KDK 2, 22, 38.

<sup>52</sup> Por. m.in. KL 6, 47–48; KK 7, 11, 26, 28; DE 22; DM 14.

<sup>53</sup> Por. *Litterae encyclicae... Mediator Dei*. Acta Apost. Sedis 39 (1947) 528–529.

<sup>54</sup> Por. zwłaszcza KL 6–7, 10.



nich postaw moralnych i różnych konkretnych zobowiązań w życiu chrześcijańskim. Stwierdza, że sakramenty są właściwymi czynnościami Kościoła i ten Kościół budują; stanowią o jego życiu i strukturze<sup>55</sup>. Można powiedzieć, że łaska sakramentalna umacnia duchową wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą, a charakter sakramentalny stanowi podstawę różnicowania funkcji i urzędów w Kościele<sup>56</sup>.

Bardzo wszechstronnie został też ujęty przez Sobór stosunek Kościoła do świata. Kościół ani nie utożsamia się ze światem ani nie odcina się od niego, ale stanowi znak i narzędzie zbawienia świata, jest sakramentem jedności i zbawienia rodzaju ludzkiego<sup>57</sup>. Świat jest rozumiany przez Sobór nie w sensie tego wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu i podlega szatanowi, ale jako cała ludzkość odkupiona i powołana do zbawienia<sup>58</sup>. Przy tym jako ważne dziedziny życia na świecie, w których także ma się realizować zbawienie, omówione są przez Sobór małżeństwo i rodzina<sup>59</sup>, kultura ludzka<sup>60</sup>, życie gospodarcze<sup>61</sup>, życie polityczne<sup>62</sup> i międzynarodowe<sup>63</sup>.

Samo zbawienie wieczne ukazane jest przez Sobór nie jako indywidualne zbawienie poszczególnych dusz ludzkich, ale w ścisłej łączności z chwalebny m zmartwychwstaniem, w wymiarach wspólnotowych i w relacji do Chrystusa uwielbionego — jedynej naszej Drogi do Ojca<sup>64</sup>.

3. Po zarysowaniu całościowego ujmowania przez Sobór treści Objawienia Bożego warto wreszcie ukazać, jakiego przełomu dokonał on przez otwarcie nowych perspektyw badawczych. Nowe perspektywy zostały otwarte niemal we wszystkich dziedzinach życia i myśli Kościoła<sup>65</sup>. W bibliistyce np. nowe ujęcie prawdy Pisma Św., czy historyczności Ewangelii i szersze udostępnienie tekstów biblijnych wiernym spowodowało dalszy wspaniały rozwój wielorakich studiów biblijnych<sup>66</sup>. W patrystyce pogłębione ujęcie

<sup>55</sup> Por. zwłaszcza KL 7, 10, 59, 60–61; KK 7, 11, 35, 42.

<sup>56</sup> Por. m.in. W. Granat: Dogmatyka katolicka, t. VII/1. Lublin 1961, s. 96–97 i 107–109.

<sup>57</sup> Por. m.in. KK 1; KDK 42.

<sup>58</sup> Por. KDK 2, 4, 9–10; KK 48.

<sup>59</sup> Por. KDK 47–52; DA 11.

<sup>60</sup> Por. KDK 53–62; KK 17 i 36.

<sup>61</sup> Por. zwłaszcza KDK 63–72.

<sup>62</sup> Por. zwłaszcza KDK 73–76.

<sup>63</sup> Por. zwłaszcza KDK 77–90.

<sup>64</sup> Por. m.in. KK 9, 48; KO 1, 4; KDK 39.

<sup>65</sup> Por. np. *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Romae 26, 9–1, 10.1966, Città del Vaticano 1968; *La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto (29–25 8 1967)*. Montréal–Paris 1968; Y. Congar: *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967; C. Geffrè: *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972; R. Wouling, dz. cyt., s. 211–464.

<sup>66</sup> Warto tu wspomnieć m.in. ekumeniczne przekłady Biblii, np. *Traduction oecumenique de la Bible*, Paris 1977; *Good News Bible with Deuterocanonical Books* (Apocrypha. Today's English Version, London 1979) oraz znaczny rozwój bibliistyki polskiej; świadczą o nim m.in. dwa nowe katolickie przekłady całego Pisma Św. (tzw. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań <sup>4</sup>1984 i tzw. *Biblia Poznańska* — w trzech tomach, Poznań <sup>2</sup>1982 — oraz różne serie wydawnictw, jak np. *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, Lublin 1975 — ; *Studia z bibliistyki*, Warszawa 1978 — ; *Attende lectioni*, Katowice 1972 — .

Tradycji oraz podkreślenie uzasadnionej odrębności i wartości szkół teologicznych przyczyniło się do rozwoju studiów nad pierwotnymi strukturami Kościoła i nad myślą Ojców; studia te okazują się też bardziej pomocne w dialogu ekumenicznym<sup>67</sup>.

W teologii dogmatycznej niewątpliwie z inspiracji Soboru rozwinęły się zwłaszcza obok eklezjologii<sup>68</sup>, antropologia<sup>69</sup> i chrystologia<sup>70</sup>, a ostatnio także pneumatologia<sup>71</sup>. Ponadto teologiczna analiza stosunku Kościoła do świata przyczynia się do powstania i rozwoju różnych teologii rzeczywistości

<sup>67</sup> Warto podkreślić, że np. katolicko-luterańskie uzgodnienie opracowane i przyjęte przez Komisję Mieszaną w Stanach Zjednoczonych w 1974 r. pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, opublikowane zostało wraz z paru studiami, ukazującymi prymat rzymski w epoce patrystycznej i w wiekach średnich (Przekład polski, w: *Novum* 1978, nr 3–4, s. 38–146). Podobnie opracowany przez Komisję *Wiara i Ustrój* i przyjęty na jej posiedzeniu w Limie w 1982 r. dokument pt. *Chrzest — Eucharystia — Urząd duchowny* uwzględnia wyniki gruntownych studiów nie tylko biblijnych, ale i patrystycznych (Polski przekład tego dokumentu, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1983, nr 1, s. 22–32; nr 2, s. 38–46; nr 3, s. 46–61).

<sup>68</sup> Z ogromnej literatury eklezjologicznej warto może wymienić ważniejsze dzieła opublikowane w Polsce, np.: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968; *Nowy obraz Kościoła*, red. B. Lambert, Warszawa 1968; *Kościół w obliczu reformy*, red. D. Flanagan, Warszawa 1969; *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971; J. L. McKenzie: *Kościół Rzymsko-Katolicki*, Warszawa 1972; L. Bouyer: *Kościół Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977; Y. Congar: *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980; A. Luneau — M. Bobichon: *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do ludu Przymierza*, Warszawa 1980; Cz. S. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982; S. Nagy: *Chrystus w Kościele, Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982; E. Ozorowski: *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.

<sup>69</sup> Czołowym przedstawicielem antropologii teologicznej i antropologicznego ukierunkowania całej teologii był chyba K. Rahner (zm. 1984); por. choćby jego artykuł pt. „Teologia a antropologia”, *Znak* 21 (1969) 1533–1551. W Polsce wybitnym przedstawicielem antropologii i chrześcijańskiego personalizmu był W. Granat (zm. 1979); por. jego ostatnie dzieła: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1–2, Lublin 1972–1974; *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985. Nie można tu nie wspomnieć o głębokiej antropologii, rozwijanej przez K. Wojtyłę. Znajduje ona także wyraz w jego nauczaniu po wyborze na papieża i to zarówno w pierwszej encyklice („*Redemptor hominis*” — z 4 III 1979) jak i w przemówieniach w czasie śródowych audiencji generalnych (obszerne cykle nt. małżeństwa i rodziny) jak wreszcie w ponawianych często apelach o poszanowanie naruszanych praw człowieka.

<sup>70</sup> O rozwoju i różnych kierunkach chrystologii współczesnej informuje m.in. R. Winling (dz. cyt., s. 327–372). Przykładem syntetycznego ujęcia odnowionej chrystologii jest dzieło W. Kaspera, pt. *Jezus Chrystus* (Warszawa 1983), a za prawdziwą summę chrystologii można uważać pracę zbiorową pt. *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (red. W. Granat i E. Kopeć), Lublin 1982.

<sup>71</sup> Zwięzłe informacje na temat współczesnej pneumatologii podaje R. Winling (dz. cyt., s. 381–385). Podstawowe dzieła o teologii Ducha Świętego opublikowali H. Mühlen: *Der Heilige Geist als Person, in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich—Du—Wir*, Münster 1963 i Y. Congar: *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1–3, Paris 1979–1980. W Polsce pneumatologię biblijną rozwija A. Janowski; por. jego prace: *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982; *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.

ziemskich, jak np. teologia małżeństwa i rodziny<sup>72</sup>, kultury<sup>73</sup>, pracy<sup>74</sup>, wyzwoleń<sup>75</sup>, pokoju<sup>76</sup> itd.

W teologii moralnej również otwartą się nowe perspektywy z inspiracji Soboru; perspektywy takie wynikają np. z idei powszechnego powołania do

<sup>72</sup> Warto najpierw przypomnieć, że problematyce małżeństwa i rodziny poświęcone były VI Synod Biskupów (z dn. 26 9 — 25 10 1980) oraz będąca owocem jego obrad Adhortacja Apostolska *Familiaris Consortio* — o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (z dn. 22 XI 1981 r.). Z obfitej literatury poświęconej tej problematyce warto wymienić niektóre pozycje opublikowane ostatnio w Polsce, np.: Jan Paweł II: O małżeństwie i rodzinie. 1978–1982, Warszawa 1983; tenże: Przyszłość idzie przez rodzinę. Z nauczania Ojca św. o miłości, małżeństwie, rodzinie, Poznań 1983; Miłość, małżeństwo, rodzina, red. F. Adamski, Kraków 1978; S. de Lestapis: Małżeństwo, od udutki do równowagi, Warszawa 1979; Teologia małżeństwa i rodziny, t. I, red. K. Majdański, Warszawa 1980; Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych, opr. A. Podsiad i A. Szafrąńska, Warszawa 1981; J. Laskowski: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II, Warszawa 1982; Katolik a planowanie rodziny, Wrocław 1984; Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, red. F. Adamski, Kraków 1984; Z badań nad rodziną, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984; Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii, red. A. L. Szafrąński, Lublin 1985; E. Szafrowski: Chrześcijańskie małżeństwo, Warszawa 1985.

<sup>73</sup> Na temat teologii kultury por. m.in.: Kultura, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1970) z. 370; W. Granat: U podstaw humanizmu chrześcijańskiego, s. 290–300, 330–332; S. Kowalczyk: Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Warszawa 1979, s. 347–365; M. A. Krąpiec: Człowiek, kultura, uniwersytet, Lublin 1982, s. 103–123, 339–348, 355–381; J. S. Pasierb: Pionowy wymiar kultury, Kraków 1983. Warto też zaznaczyć, że problemy kultury są często poruszane w różnych przemówieniach papieża Jana Pawła II.

<sup>74</sup> Jeśli chodzi o publikacje polskie, to jeszcze przed Soborem ukazały się następujące pozycje: S. Wyszynski: Duch pracy ludzkiej, Poznań 1957; M. D. Chen u: O teologię pracy, w: Ku powszechnej cywilizacji pracy, Warszawa 1963, s. 27–151; Myśli o pracy, *Ateneum Kapłańskie* 65 (1963) z. 322. Po Soborze opublikowano m.in.: Cz. Strzeszewski: Praca ludzka, Lublin 1978; Człowiek i praca, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979; M. Riber: Praca w Biblii, Warszawa 1979; J. W. Gałkowski: Praca i człowiek, Warszawa 1980; Cz. S. Bartnik: Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania, Katowice 1982; B. Lapis: U źródeł polskich refleksji nad pracą, Warszawa 1984; M. Filipiak: Problematyka społeczna w Biblii, Warszawa 1985, s. 66–101. Doniosłą wartość dla rozwoju teologii pracy ma encyklika Jana Pawła II o pracy ludzkiej „*Laborem exercens*” z dn. 14 września 1981 r. (Por. Komentarz pt. *Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983).

<sup>75</sup> Teologia wyzwolenia ma swoje podstawy zarówno w Piśmie Św. jak i w licznych wypowiedziach Magisterium Kościoła: w Konstytucji *Gaudium et Spes*, w encyklikach i przemówieniach ostatnich papieży, w Synodach Biskupów (z 1971 i 1974 r.) oraz w dokumentach Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej z Medellin i Puebla (1968 i 1979 r.). Powstało kilka jej nurtów: jedne — trzymające się wiernie nauczania Kościoła (np. kard. E. Pironio i abp H. Camara), inne — bardziej radykalne, ulegające w jakiejś mierze wpływom ideologii marksistowskiej (m.in. G. Gutierrez, H. Assman, J. Sobrino oraz C. i L. Boffowie). Przeciwno różnym wypaczeniom tej teologii, wynikającym głównie z ulegania wpływom marksizmu została wydana (6 VIII 1984 r.) przez Kongregację Doktryny Wiary *Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia* (Przekład polski, w: *Chrześcijaństwo w świecie* 17 (1985) nr 136–137, s. 113–135).

<sup>76</sup> Duży wkład w rozwój teologii pokoju dają ostatni papieże: Jan XXIII — przez encyklikę o pokoju *Pacem in terris* (z 11 IV 1963) oraz Paweł VI i Jan Paweł II przez wydawanie co roku specjalnych Orzędzi na ustanowiony od 1968 r. Światowy Dzień Pokoju, obchodzony w dn. 1 stycznia (Polski przekład wszystkich dotychczas wydanych papieskich orzędzi pokojowych, zob. Paweł VI — Jan Paweł II: Orzędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju, Rzym

świętości czy z pojęcia różnorodnych powołań<sup>77</sup> lub też z konsekwencji płynących dla życia chrześcijańskiego z uczestnictwa w sakramentach św.<sup>78</sup> W teologii praktycznej wreszcie pod wpływem wielkich idei soborowych mogły się rozwinąć głębokie koncepcje o samourzeczywistnianiu się Kościoła w jego teraźniejszości, o budowaniu wspólnoty na zasadzie miłości czy też o działaniu Kościoła w świecie lub o jednoczeniu świata w Chrystusie<sup>79</sup>.

### III

Na koniec można by jeszcze zastanowić się, jaką postawę należy zająć wobec nauki soborowej, mającej tak przełomowe znaczenie dla odnowy teologii.

Właściwą postawą będzie najpierw uważne czytanie i studiowanie tekstów soborowych<sup>80</sup>. Przy studiowaniu trzeba starać się zrozumieć, na czym polega nowość czy odkrywczość ujęcia poszczególnych problemów przez Sobór. Przy pobieżnym, powierzchownym czytaniu może grozić niebezpieczeństwo prześlizgnięcia się po przedstawianej problematyce, niedostrzeżenia lub zbagatelizowania jej nowych, pełniejszych i głębszych ujęć.

1985). Z publikacji polskich nt. teologii pokoju por. m.in.: Sprawy międzynarodowe i problemy pokoju, *Ateneum Kapłańskie* 76 (1971) z. 372; J. Kondziela: Badania nad pokojem, Warszawa 1974; Materiały z Międzynarodowej Konferencji Katolików w Nieborowie na temat: Co katolicy mogą uczynić dla pokoju i współpracy w Europie, *Chrześcijańsin w świecie* 6 (1974) nr 31; W. Granat: U podstaw humanizmu chrześcijańskiego, s. 319–326, 334–336; Kościół wobec pokoju, *Życie Katolickie* 4 (1985) nr 6, s. 11–72. Warto też wspomnieć o dwóch sympozjach: 1. Sympozjum Komisji *Iustitia et Pax* na temat: *Prawda warunkiem pokoju* (Kielce, 3–4 X 1984 r.); 2. Sympozjum Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich na temat teologii pokoju (Łódź, 16–18 IX 1985 r.).

<sup>77</sup> Por. np. Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. T. I. Istota powołania chrześcijańskiego (red. B. Inlender, S. Smoleński, S. Podgórski), Opole <sup>2</sup>1978.

<sup>78</sup> Zarówno w oparciu o ideę powołania jak i w nawiązywaniu do poszczególnych sakramentów św. opracował zarys teologii moralnej S. Olejnik: W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej, Warszawa 1979.

<sup>79</sup> Nowe koncepcje teologii pastoralnej czy też praktycznej rozwijane są m.in. w następujących pracach: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, t. 1–4, Freiburg 1964–1969, <sup>2</sup>1970–1972; F. Klostermann: Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip der kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965; F. Woronowski: Istota teologii pastoralnej, w: Rozważania duszpastersko-katechetyczne, Poznań 1967, s. 99–245; tenże: Wprowadzenie do teologii pastoralnej, Lublin 1972; F. Blachnicki: Teologia pastoralna ogólna, Cz. I i 2, Lublin 1970–1971; F. Klostermann; R. Zeffass: Praktische Theologie heute, Mainz 1974; A. Zuberbier; Materiały do teorii teologii praktycznej, Warszawa 1974; A. L. Szafranski: Chrystologiczny aspekt teologii pastoralnej, w: Chrystocentryzm w teologii, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 79–100; F. Klostermann: Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Freiburg 1979; tenże: Die pastoralen Dienste heute, Linz 1980; F. Woronowski: Zarys teologii pastoralnej. I, Warszawa 1984.

<sup>80</sup> Gorąco do tego zachęca relacja końcowa z Nadzwyczajnego Synodu Biskupów (I, 6) oraz Orędzie tego Synodu do wiernych (III). Nadzwyczajny Synod Biskupów (drugi z kolei) odbył się w Rzymie w dn. 24 XI — 8 XII 1985 r. z okazji dwudziestej rocznicy zakończenia obrad Soboru watykańskiego II. Przekład polski relacji końcowej Synodu pt. „*Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata*” a także przekład Orędzia synodu do wiernych opublikowano m.in. w *Tygodniku Powszechnym* nr 6 (1911) z dn. 9 lutego 1986 r.

Naukę soborową trzeba starać się zrozumieć w kontekście dzisiejszej odnowionej teologii, a nie wtlaczać jej w ramki dawnych przedsoborowych schematów podręcznikowych. Dawne formuły okazują się już nieadekwatne, niewystarczające dla wyrażenia pogłębionej przez Sobór świadomości Kościoła. Formuły te nie stały się bynajmniej fałszywe czy bezwartościowe, ale tylko okazały się niepełne, wymagające uzupełnienia i doprecyzowania. (Podobnie jak w miarę rozwoju fizyki mechanika Newtona musiała być uzupełniona przez teorię względności Einsteina).

I stąd też właściwą postawą przy studium nauki soborowej będzie też rozumienie, że Sobór nie podaje jakiegś teologii zupełnie nowej, ale odnowioną. Nie zawiera doktryny sprzecznej z tym, co było nauczane w Kościele przed Soborem, ale tylko wychodzącą poza to i uzupełniającą w wielu ważnych punktach. Nie głosi jakiegś nauki zrywającej z tradycją Kościoła, ale tylko odchodzącą od ciasnych, jednostronnych ujęć przedsoborowych podręczników czy katechizmów.

Trzeba więc zarówno dostrzec nowość nauki soborowej jak i jej ciągłość z całą tradycją Kościoła<sup>81</sup>. Należy przy tym unikać zarówno ujmowania nauki soborowej według starych nawyków myślowych, wtlaczania ich w dawne schematy jak i przekonania, jakoby dokumenty soborowe odwrotnie od całej tradycji soborów w Kościele nie zawierały ścisłej doktryny a tylko pouczenia czysto kaznodziejskie czy ascetyczne. Duszpasterski charakter Soboru nie oznacza, że nie głosi on obowiązującej doktryny<sup>82</sup>. Dokumenty soborowe jakkolwiek nie zawierają anatematyzmów i nie posługują się pojęciami abstrakcyjnymi czy też klasycznymi definicjami, to jednak zawierają prawdziwie ściśle określoną naukę wiary, której dokładne poznanie, przyswojenie sobie i wprowadzenie w życie jest niemniej obowiązujące dla wszystkich współczesnych katolików, jak było dla naszych przodków poznanie i wprowadzenie w czyn nauki dawniejszych soborów.

Ostatni Nadzwyczajny Synod Biskupów gorąco zaapelował do wszystkich w Kościele, aby nauka Soboru, zawarta we wszystkich jego dokumentach, a zwłaszcza w *Konstytucjach*, była coraz lepiej poznawana, rozumiana, przyswajana i wprowadzana w życie<sup>83</sup>. Nauka ta jest wielkim skarbem dla Kościoła zbliżającego się ku trzeciemu Tysiącleciu. Jest również wielkim dobrem dla nas wszystkich, należących do Kościoła. Umożliwi nam ona głębsze wni-

---

<sup>81</sup> „Należy pojmować sobór w ciągłości wielkiej Tradycji Kościoła. Jednocześnie zaś z nauki tego soboru winniśmy czerpać światło dla dzisiejszego Kościoła i dla ludzi naszych czasów. Jeden i ten sam Kościół jest we wszystkich soborach”. (Z relacji końcowej Nadzwyczajnego Synodu Biskupów I, 5).

<sup>82</sup> „Nie wolno oddzielać charakteru pastoralnego dokumentów od ich wagi doktrynalnej” (jw.).

<sup>83</sup> Por. tamże I, 5–6; Orędzie do wiernych III. Relacja końcowa (I, 5) poucza: „Teologiczna interpretacja nauki soboru powinna mieć przed oczyma wszystkie dokumenty jako takie i w ich wzajemnym powiązaniu, aby w ten sposób stał się możliwy poprawny wykład pełnego sensu wypowiedzi soboru, nieraz bardzo złożonych. Szczególną uwagę należy poświęcić czterem wielkim Konstytucjom soborowym, które stanowią klucz do interpretacji pozostałych dekretów i deklaracji”.

knięcie w Objawienie Boże, jego pełniejsze zrozumienie i umiłowanie, a przez to doprowadzi do rozwoju i umocnienia naszej wiary, do głębszego zaangażowania się w życie Kościoła, do lepszego wypełnienia naszego posłannictwa w Kościele i świecie.

## BAHNBRECHENDE BEDEUTUNG DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS FÜR DIE AKTUELLE KATHOLISCHE THEOLOGIE

### ZUSAMMENFASSUNG

Gewisse Versuche und Proben die Theologie zu erneuern und zu reformieren sind bereits vor dem zweiten Vatikanischen Konzil unternommen worden, so z. B. in der Biblistik, in der Geschichte der Theologie, in der Ekklesiologie sowie in der Sakramentologie und in der theologischen Liturgie. Diese reformatorischen Versuche stiessen jedoch oft auf Misstrauen und Vorbehalt, ja sogar auf Ablehnung. Einen entscheidenden Wendepunkt in der Erneuerung und Reformierung die katholischen Theologie hat erst das zweite Vatikanische Konzil gebracht. Dieser Umbruch ist das Ergebnis jahrelanger Konzilsberatungen und mühevoller Redaktionsarbeit der Konzilsdokumente verbunden mit dem Gebet zum Heiligen Geiste.

Die umwälzende Bedeutung der Konzilsberatungen selbst wie auch der getroffenen Konzilsbeschlüsse beruht nicht nur auf der kritischen Einstellung bei der Behandlung der theologischen Probleme sondern auch auf der globalen Erfassung der Problematik sowie auf der Eröffnung neuer Perspektiven auf viele Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens.