

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

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

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

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

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

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

¹ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 143.

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

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

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

EKLEZJOLOGIA KOMUNII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Por. tamże.

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

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

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

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

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

KOMUNIA I MISJA

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

²² Por. Jan Paweł II, *Przeżyliśmy dni nowej Pięćdziesiątnicy*, s. 740.

²³ Zob. tenże, *Tobie, Matko, zawierzamy owoce Synodu, Kościół i cała ludzkość* (Homilia podczas nieśporów w Bazylice Matki Bożej Większej, Rzym, 8 XII 1985), w: *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, s. 744-747.

²⁴ Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

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

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

Książka ta, zatytułowana *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, obficie czerpie z dokumentów Soboru, wykorzystuje różne ich wątki, dostrzega i docenia wzajemne zależności między tymi tekstami. Poprzez wyrafinowaną grę odniesień pomaga lepiej zrozumieć poszczególne dokumenty i ujawnia przeświadczenie autora o faktycznej jedności dzieła Soboru. Książka arcybiskupa Wojtyły spełnia zatem wymagania formułowane w czasach bardziej nam współczesnych, by odczytywać teksty soborowe w ich całokształcie²⁶. Można powiedzieć, że studium to – wydane po raz pierwszy w roku 1972 – jest pozycją wyjątkową w literaturze komentującej dokonania Soboru i pogłębiającej ich rozumienie, ponieważ podejmowano wówczas prawie wyłącznie próby komentowania poszczególnych tekstów soborowych. Tak harmonijne opracowanie całości tego nauczania okazuje się prawdziwie oryginalne, gdy porównamy je z dziełami współczesnymi.

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Tamże, s. 12.

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

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

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

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

²⁹ Tamże, s. 13.

³⁰ Por. tamże, s. 13n., 177.

³¹ Tamże, s. 14.

³² Tamże, s. 30.

³³ Por. tamże, s. 177n.

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

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

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

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

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

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

³⁶ Por. Wojtyła, dz. cyt., s. 58-60.

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

³⁸ Wojtyła, dz. cyt., s. 100.

³⁹ Por. tamże.

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

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

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

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

⁴⁰ Por. tamże, s. 100-107.

⁴¹ Por. tamże, s. 106.

⁴² Tamże, s. 106.

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

⁴⁴ Por. Wojtyła, dz. cyt. 117-128.

⁴⁵ Por. tamże, s. 128.

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

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

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

CZŁOWIEK

PIERWSZA I PODSTAWOWA DROGA KOŚCIOŁA

W świetle powyższych stwierdzeń można lepiej zrozumieć wybór, jakiego dokonał Jan Paweł II, który w *Redemptor hominis* przypisuje określenie „droga Kościoła” nie tylko Chrystusowi, ale także człowiekowi: „Ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (nr 14).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Znak, Kraków 1995, s. 127.

⁴⁹ Por. tenże, *U podstaw odnowy*, s. 66-71.

⁵⁰ Zob. A. Valmela, *The Christ-Centred Man in the Encyclicals of Pope John Paul II*, Teresianum, Roma 1986.

droga poszukiwania prawdy przedsięwzięta przez człowieka poza przestrzenią Chrystusowego człowieczeństwa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

W tym sensie mówienie o e k l e z j o l o g i i k o m u n i i pozwala na przyjęcie dziedzictwa Soboru, szczególnie zaś na pogłębienie jego myśli eklesjologicznej w perspektywie szerszej niż racje, którymi kierował się Sobór od chwili jego ogłoszenia przez Jana XXIII. Szczególny rys p a s t o r a l n y Vaticanum II uczynił zeń uroczysty akt wiary chrześcijańskiej, przeniknięty zapalem misyjnym i zaangażowaniem w dramat ludzkiej egzystencji.

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

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

Tłum. z języka włoskiego ks. Krzysztof Kwiatkowski

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