

Ks. ADAM KUBIŚ (Kraków)

Ks. JÓZEF MORAWA (Kraków)

SYTUACJA W EKLEZJOLOGII KATOLICKIEJ PO VATICANUM II (1965–2000)

Problem interpretacji nauczania soborowego

Gérard Phillips, komentując w roku akademickim 1967/68 konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* na wykładach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Łożańskiego – kiedy tenże wydział był jeszcze nie podzielony – powiedział m. in., że nie jest dobrze, gdy na soborze powszechnym są „zwycięzcy” i „zwyciężeni”, ale nie jest także najlepszą rzeczą, gdy dąży się do uzyskania prawie 100% jednomyślności. Daje to bowiem w konsekwencji podstawę do zróżnicowanych interpretacji tekstów soborowych – interpretacji niekiedy wzajemnie się wykluczających. Wydaje się, że w przypadku II soboru watykańskiego w jakimś stopniu zdobyła sobie miejsce ta druga orientacja. Nic więc dziwnego, iż po zakończeniu Vaticanum II eklezjologia soborowa zaczęła być interpretowana przez różnych autorów niekiedy w niewłaściwym sensie, co doprowadziło do kryzysu w rozumieniu tożsamości Kościoła¹.

Oczywiście, że istnieją głębsze, teologiczne podstawy różnicowanej interpretacji problemów eklezjologicznych. Należy bowiem zdać sobie sprawę, że perspektywa Vaticanum II, jak pisze kard. Karol Wojtyła w swoim dziele *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, zmierza do „wzbogacenia treści wiary”, która płynąc z tychże treści wiary, wzbogaca całą egzystencję „człowieka wierzą-

* W przypisach zastosowano następujące skróty publikacji źródłowych i opracowań:

AAS – „Acta Apostolicae Sedis”

LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*

¹ Współautor (A. Kubiś) uczęszczał w tym czasie na wymienione w tekście wykłady G. Phillipsa.

cego w Kościele. Tak więc to wzbogacenie wiary – zdaniem Kardynała – w znaczeniu obiektywnym, przedmiotowym, które wyznacza nowy etap w dążeniu Kościoła ‘do osiągnięcia pełni prawdy Bożej’, jest równocześnie wzbogaceniem w znaczeniu podmiotowym, ludzkim, egzystencjalnym”. Jak widać, Vaticanum II w rozumieniu Karola Wojtyły chciało odpowiedzieć nie tyle i nie tylko na pytanie, „w co należy wierzyć?, jaki jest właściwy sens takiej lub innej prawdy wiary?, czy tym podobnie – ile raczej starało się odpowiedzieć na bardziej złożone pytanie: co to znaczy być wierzącym, być katolikiem, być członkiem Kościoła [...] Pytanie: ‘Co to znaczy być wierzącym członkiem Kościoła?’, jest złożone, jest kompleksowe, zakłada bowiem nie tylko samą prawdę wiary, nie tylko czystą doktrynę, ale także umieszcza tę prawdę w świadomości człowieka i domaga się określenia postawy – lub raczej wielu postaw, jakie składają się na fakt bycia wierzącym członkiem Kościoła”². Karykaturalną odpowiedzią na te pytania jest postawa niektórych chrześcijan, w tym także katolików, którzy opowiadają się za wiarą w Boga, Chrystusa, Ewangelię, ale bez Kościoła.

Nie ulega wszakże wątpliwości, że błędna jest orientacja, która w interpretacji soboru odwołuje się do jego ducha z pominięciem treści jego tekstów. Litera i duch bowiem w nauczaniu Vaticanum II, zwłaszcza odnośnie do problemów eklezjologicznych, wzajemnie się uzupełniają i potwierdzają. Dlatego nawoływanie, jakie pojawiło się u radykalnych teologów do zwołania następnego soboru, który by sfinalizował inicjatywę odnowy Kościoła katolickiego, należy uznać za dużej rangi nieporozumienie. Vaticanum II w swoich dokumentach sprecyzowało merytoryczny program *accomodata renovatio (aggiornamento)* Kościoła katolickiego. W podstawowym zamyśle soboru odnowa eklezjalna sprowadza się nie do przekształcenia natury i misji Kościoła, ukształtowanych i zadanych mu przez Jezusa Chrystusa, ale do podjęcia wyzwań, jakie stawia przed nim sytuacja ludzkości we współczesnym świecie³.

Należy także odnotować, że progresistowska interpretacja dokumentów soborowych, zwłaszcza *Konstytucji o liturgii świętej*, walnie przyczyniła się do skrajnej schizmatycznej kontrreakcji, której głów-

² Zob. K. Kard. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 9–35 (cz. I: *Podstawowe znaczenie inicjacji soborowej*).

³ Por. A. Kubiś, *Urząd nauczycielski papieża w świetle I i II soboru watykańskiego*, „*Analecta Cracoviensia*” 3:1971, s. 273–293; tenże, *Prymat papieski w świetle I i II soboru watykańskiego*, „*Analecta Cracoviensia*” 4:1972, s. 191–215 (tu s. 212 n.); W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, [w:] *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 290–299.

nym przedstawicielem stał się abp Marcel Lefebvre († 1991). Już w czasie obrad soborowych występował on przeciwko kolegialności biskupów sformułowanej w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i przeciwko dekretowi o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. W roku 1968 abp Lefebvre nie zaakceptował decyzji ogólnego zebrania własnego stowarzyszenia o zasięgu międzynarodowym (*Coeetus Internationalis Patrum*, którego był przewodniczącym), postanawiających daleko idącą reformę Kościoła, ale w duchu Vaticanum II i założył w następnym roku (1969) we Fryburgu szwajcarskim Bractwo Piusa X (*Confraternitas Pius X*). W roku 1970 abp Lefebvre zorganizował seminarium duchowne św. Piusa X w Écône, rozpoczynając wbrew zakazowi Rzymu regularnie święcić diakonów i kapłanów. Do definitywnej schizmy M. Lefebvre'a z Rzymem doszło w roku 1988 na skutek odrzucenia, jako heretyckiej – jego zdaniem – nauki Vaticanum II oraz wyświęcenia przez niego wbrew Stolicy Apostolskiej czterech biskupów. Marcel Lefebvre zmarł nie pojednany z Kościołem katolickim. Bractwo założone przezeń znalazło zwolenników, choć w bardzo ograniczonej liczbie, w różnych krajach. Niektórzy z nich powracają do jedności Kościoła rzymsko-katolickiego. Może najbardziej rzucającym się w oczy znamię jest sprawowanie przez nich liturgii, a zwłaszcza mszy św., w rycie soboru trydenckiego, na co zresztą Stolica Apostolska wyraziła zgodę⁴.

W roku 1985, z okazji 20. rocznicy zakończenia Vaticanum II, odbyło się drugie nadzwyczajne zebranie synodu biskupów w Rzymie (pierwsze miało miejsce w 1969 r., poświęcone relacji Następcy Piotra do kolegium biskupów), którego relacja końcowa nosi tytuł: *Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata*. Synod, analogicznie jak wiele innych synodów rzymskich, ogłosił *Orędzie ojców synodalnych do Ludu Bożego*. Tym, co go wyróżnia od innych synodów, była wspomniana wyżej relacja, podana do publicznej wiadomości za zgodą papieża, w której został sformułowany główny jego temat, a mianowicie: *Uczczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II*⁵.

⁴ Papież Jan Paweł II swoje stanowisko względem schizmy M. Lefebvre'a zajął w: *Litterae apostolicae motu proprio datae, quibus commissio quaedam ad plenam ecclesialem communionem fraternitatis sacerdotalis a sancto Pio X sodalium vel eidem coniunctorum expediendam instituitur. Ecclesia Dei*, AAS 80:1988, s. 1495–1498; por. A. Schifferle, *Lefebvre Marcel CSSP*, LThK Bd. 6 (1997), s. 738.

⁵ AAS 76:1986, s. 426–448; *Nadzwyczajny synod biskupów. Dwudziestolecie soboru watykańskiego II. Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986.

Mówiąc o relacji końcowej Drugiego Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, należy przede wszystkim odnotować jej informacyjny charakter. Zostały w niej omówione w pierwszej części: duchowe doświadczenie synodu, jego cel, blaski i cienie recepcji soboru, zewnętrzne i wewnętrzne przyczyny trudności, pogłębione odczytanie soboru oraz zalecenia synodalne. W drugiej części relacji synod zajął się bardziej szczegółowymi zagadnieniami, jak misterium Kościoła, źródłami, z których czerpie życie Kościół, a więc słowem Bożym i liturgią świętą, Kościołem jako wspólnotą (*communio*) i wreszcie posłannictwem Kościoła w świecie. Wydaje się, że lata następne do wielkiego jubileuszu 2000 r. przyniosły stabilizację podniesionej problematyki życia kościelnego sformułowanej w synodalnej relacji końcowej⁶.

Centralny problem w interpretacji eklezjologii stanowią natura i misja Kościoła. Inaczej mówiąc – formuła eklezjologiczna, która je określa. Otóż kwestią zwracającą uwagę w tym względzie jest fakt, że formuły eklezjologiczne, dominujące w okresie przed Vaticanum II i w samej konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, znalazły się z upływem lat po soborze na drugim planie. Znamienne jest w tym względzie, że pojęcie Kościoła jako wspólnoty – *communio*, zwłaszcza że aż do pierwszych lat po zakończeniu Vaticanum II nie było pierwszoplanowe, co już we wzmiankowanym komentarzu do *Lumen gentium* stwierdził G. Phillips, poczęło zyskiwać na znaczeniu i obecnie powszechnie przyjęło się jako wiodące. Oczywiście należy przyznać – za *Relacją synodalną* – że „Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako *communio* i bardziej konkretnie jako *communio* urzeczywistniany”. *Relacja* odpowiada również na pytanie, co merytorycznie oznacza słowo *communio*, stwierdzając, że „u podstaw chodzi [w niej] o zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w słowie Bożym i sakramentach. Chrzest jest bramą i fundamentem *communio*-Kościoła; Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (KK 11). *Communio* z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie wszystkich wiernych w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por.

⁶ Por. *Nadzwyczajny synod biskupów...*, s. 7–38; J. Strob a, *Ucieczka w tajemnicę? O synodzie nadzwyczajnym biskupów 1985*, tamże, s. 63–83; S. N a g y, *Kościół na progu trzeciego tysiąclecia*, tamże, s. 85–99. Godną odnotowania jest także publikacja tekstów wybitnych teologów przed rozpoczęciem nadzwyczajnej sesji synodu biskupów: *A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche. Atti del Convegno di studi «Il Concilio Vaticano II venti anni dopo»*. Catania 21–22 Aprile 5–6 Maggio 1983, Palermo 1984.

1 Kor 10, 16 n)”. Z tej racji, konkluduje *Relacja*, „eklezjologia *communio* nie może być zredukowana do spraw czysto organizacyjnych czy do zagadnień sprawy władzy. Eklezjologia-*communio* jest podstawą ładu (*ordo*), a przede wszystkim właściwego stosunku między jednością i różnorodnością w Kościele”⁷. Tym stwierdzeniem *Relacja* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów przyjęła za swoją i pogłębiła uwagę *Wstępnej noty wyjaśniającej* Vaticanum II do konstytucji *Lumen gentium*, że kategoria wspólnoty (*communio*) „nie oznacza [...] jakiegoś nieokreślonego uczucia, lecz organiczną rzeczywistość, która wymaga formy prawnej, a równocześnie ożywiona jest duchem miłości”⁸.

Nie negując wielkich walorów teologicznej formuły *communio*, o których mówi *Relacja*, kard. Joseph Ratzinger w swoim referacie z 27 lutego 2000 r., wygłoszonym w Watykanie podczas sympozjum na temat II soboru watykańskiego, stwierdził, podobnie jak G. Phillips, „że słowo *communio* nie zajmuje w soborowych tekstach centralnej pozycji. Niemniej może ono, jeśli je trafnie rozumiemy, służyć jako synteza istotnych treści eklezjologii Soboru Watykańskiego II. [...] Bez wątplenia można zatem powiedzieć, że pojęcie to stanowi eklezjologiczną syntezę, która dyskurs o Kościele łączy z dyskursem o Bogu, z życiem przez Boga i z Bogiem – syntezę, która podejmuje wszystkie istotne intencje eklezjologii soboru watykańskiego II i we właściwy sposób łączy je w jedną całość”⁹.

Fakt, że formuła *communio*, określająca Kościół, „nie zawsze była trafnie interpretowana”, świadczy skierowany przez Kongregację Doktryny Wiary z 1992 r. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, w którym uznała ona za stosowne, gdzie to jest konieczne, „wyjaśnić pewne podstawowe elementy, które powinny być uważane za punkty odniesienia także w przyszłej pracy teologów”¹⁰. *List* traktuje najpierw o Kościele, misterium komunii, następnie podejmuje zagadnienie relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, dalej zajmuje się sprawą Eucharystii i episkopatu w komunii Kościołów oraz jednością i wielością w komunii eklezjalnej, kończąc swoje wskazania wytycznymi na temat komunii eklezjalnej i ekumenizmu.

⁷ *Nadzwyczajny synod biskupów...*, s. 23–24.

⁸ Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekryty – deklaracje*, Poznań 1968, s. 260–261.

⁹ J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium”*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000. Il Concilio Vaticano II. Reazione e attualità alla luce del iutibo*, a cura di Rino Fisichella, Milano 2000, s. 69–70.

¹⁰ *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* (28 V 1992), Libreria Poliglotta Vaticana 1992, s. 3.

Kard. J. Ratzinger w cytowanym już referacie na temat soboru watykańskiego II powiedział, że „jeśli chodzi o eklezjologię Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, to w świadomości pozostało kilka haseł: Lud Boży, kolegalność biskupów, dzięki której urząd biskupi zyskał na znaczeniu względem papieskiego prymatu, nowa ocena roli Kościołów lokalnych, ekumeniczne otwarcie Kościoła oraz dialog z religiami światowymi, jak również pytanie o specyficzny status Kościoła katolickiego, które znalazło odpowiedź w formule, że jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół, o którym mówi wyznanie wiary, *subsistit in Ecclesia catholica* [trwa w Kościele katolickim]”¹¹.

W niniejszym szkicu zostaną podjęte trzy problemy z wyżej wymienionych: (1) upolitycznienie kategorii Ludu Bożego, (2) kolegalność biskupów i (3) prymat papieski. Problemy te należy omówić, ponieważ ich interpretacja zdominowała nauczanie Magisterium w związku z wystąpieniem w niektórych przypadkach poważnych błędów teologicznych. Pierwszy z nich, Leonarda Boffa OFM, najbardziej radykalnego przedstawiciela teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, dotyczy błędnej interpretacji pojęcia Ludu Bożego. Z kolei uroczyście proklamowana przez Vaticanum II kolegalność biskupów (III. rozdział *Lumen gentium*) znalazła swoje zastosowanie w życiu Kościoła przede wszystkim w instytucji synodów rzymskich. I wreszcie problem prymatu papieskiego, którego najjaskrawsza krytyka i błędna interpretacja wystąpiła w twórczości teologicznej ks. Hansa Künga z Tübingi.

Teologia wyzwolenia ludu Bożego

Nawet pobieżny przegląd literatury eklezjologicznej, powstałej w pierwszych latach po Vaticanum II, zarówno w języku polskim, jak i w innych językach europejskich, studiowanej w kraju, a więc głównie niemieckiej, francuskiej, włoskiej czy anglojęzycznej, wskazuje na nadmierne uwypuklanie kategorii Ludu Bożego w nauczaniu soboru. W cytowanym wyżej referacie kard. Josepha Ratzingera pt. *Eklezjologia konstytucji „Lumen gentium”*, autor określa ten fenomen dwukrotnie – powołując się również na innych autorów (Lohfink) – mianem fajerwerku (*fuoco d'artificio di parole*), albowiem na przełomie lat 60/70. ubiegłego stulecia dało się zauważyć zmniejszone zainteresowanie tym określeniem Kościoła¹².

¹¹ J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium”...*, s. 68.

¹² „Lentamente questo «fuoco d'artificio di parole» (N. Lohfink) intorno al concetto di popolo di Dio si è andato spegnendo, da una parte e principalmente perché questi giochi di potere si sono svuotati da se stessi” (tamże, s. 68).

Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie upolitycznienie zagadnienia. Polegało ono, w związku z interpretacją kategorii Ludu Bożego, na przesadnym akcentowaniu wizji Kościoła w perspektywie socjologicznej i pomniejszaniu, a nawet zapominaniu o jego naturze i misji teologicznej. Kategoria Ludu Bożego w Kościele obejmuje, jak wiadomo, oba wymienione wymiary rzeczywistości eklezjalnej, a więc nie tylko socjologiczny, lecz także teologiczny, choć należy stwierdzić, że kładzie w pierwszym rzędzie nacisk na doczesną jej stronę¹³.

Konsekwencją tego stanu rzeczy było powstanie, głównie w Ameryce Łacińskiej, tzw. teologii wyzwolenia, co zresztą tłumaczyło się sytuacją społeczno-polityczną tego kontynentu. Należy odnotować, że problematyka teologii wyzwolenia już na synodzie biskupów o ewangelizacji świata współczesnego (1974) stanowiła wiodący wątek w wypowiedziach biskupów latynoskich. W *Deklaracji ojców synodalnych*, opublikowanej na zakończenie wyżej wspomnianego synodu, znalazła się autentyczna formuła integralnego zbawienia człowieka, czyli pełnego jego wyzwolenia. Kościół „wierny swemu obowiązkowi ewangelizowania [...] może bardzo przyczynić się do integralnego zbawienia, czyli pełnego wyzwolenia ludzi [...]. Ponadto Kościół, wsparty na Ewangelii Jezusa Chrystusa i umocniony Jego łaską, może owe wysiłki, zmierzające ku wolności, uchronić od wypaczeń, byleby tylko sam nie ograniczał się do problemów wyłącznie politycznych, społecznych i ekonomicznych, na które zresztą winien zwracać baczną uwagę, ale prowadził do pełnej wolności od grzechu egoizmu indywidualnego i zbiorowego i do transcendencji pełnego zjednoczenia z Bogiem i z ludźmi jako braćmi. Dzięki temu Kościół popiera we właściwy sobie ewangeliczny sposób prawdziwe i pełne wyzwolenie wszystkich ludzi, środowisk i narodów”¹⁴.

Papież Paweł VI w oparciu o materiał przekazany mu przez ojców synodalnych opublikował adhortację apostolską *Evangellii nuntiandi* (1976), w której obszernie podjął problem wzajemnych relacji pomiędzy ewangelizacją i wyzwoleniem, dostrzegając niebezpieczeństwa, które zawierała i zagrożenia niektórych twierdzeń zawartych w teologii wyzwolenia¹⁵. Ojciec Święty ustosunkował się do nich zdecydowanie i jednoznacznie. A oto jego słowa:

¹³ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, s. 28–34 [*Neuzeitliche Variationen des Volk-Gottes-Begriffs*].

¹⁴ *Declaratio patrum synodaliūm*, „L'Osservatore Romano” 27 Octobris 1974, s. 6; por. *Deklaracja ojców synodalnych (zatwierdzona na zakończenie Synodu Biskupów 1974)*, „Tygodnik Powszechny” 1974 nr 50, s. 1–2 [z wersji łacińskiej tłum. A. Kubis przy współpracy R. M. Zawadzkiego].

¹⁵ AAS 68:1976, s. 5–76. Fragmenty *Evangellii nuntiandi*, dotyczące relacji między ewangelizacją a problemem wyzwolenia w tłumaczeniu polskim podajemy za:

Nie możemy zaprzeczyć, że wielu wielkodusznych chrześcijan, oddanych sprawom największej wagi, jakie zawiera kwestia wyzwolenia, kiedy chcą wciągnąć Kościół w sam ruch wyzwolenia, często myślą i usiłują sprowadzić jego zadanie do granic jakiegoś doczesnego tylko przedsięwzięcia; jego obowiązki do programu antropologicznego; zbawienie, jakiego jest głosicielem, do pomysłności materialnej; jego działalność do poczynań politycznych lub społecznych, lekceważąc jakąkolwiek opiekę duchową i religijną. Jeśliby rzeczy tak się miały, to Kościół straciłby całe swoje główne znaczenie. Głoszenie wyzwolenia, jakie on niesie, straciłoby właściwą sobie naturę i łatwo mogłoby zostać naginane i przekręcane przez inne systemy doktrynalne i partie polityczne. Kościół zostałby pozbawiony powagi głoszenia wyzwolenia w imię Boga¹⁶.

Wskazując na przedstawione niebezpieczeństwa, papież dał przede wszystkim pozytywny wykład związku zachodzącego pomiędzy ewangelizacją i rozwojem człowieka. Stwierdził bowiem, że pomiędzy „rozwojem i wyzwoleniem zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu Stworzenia nie można oddzielić od planu Odkupienia, które sięga aż do bardzo konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządek miłości; bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka?”¹⁷

Jego zdaniem „kiedy [Kościół] głosi wyzwolenie i sprzymierza się ze wszystkimi, którzy dla niego trują się i cierpią, nie mówi, że jego rola ogranicza się tylko do dziedziny religii, jakoby nie interesowały go doczesne problemy człowieka, ale stwierdza prymat swojej roli duchowej, wzbrania się przed zastąpieniem głoszenia Królestwa proklamowaniem wyzwolenia w porządku czysto ludzkim; zarazem utrzymuje, że jego udział w wyzwoleniu nie byłby pełny i doskonały, jeśliby zaniedbał obwieszczać zbawienia w Jezusie Chrystusie”. Stąd uczy papież:

Kościół łączy, ale nigdy nie utożsamia wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie, ponieważ wie z Boskiego Objawienia, z doświadczenia historii i rozważania wiary, że nie każde pojęcie wyzwolenia koniecznie zgadza się i przystaje do ewangelicznej wizji człowieka, rzeczy i zdarzeń, ani że nie wystarczy uzyskać wyzwolenie, zaprowadzić dobrobyt i postęp, żeby nadeszło Królestwo Boże¹⁸.

M. W r z e s z c z, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1982, s. 355–359.

¹⁶ M. W r z e s z c z, *Paweł VI...*, s. 356.

¹⁷ Tamże, s. 356–357.

¹⁸ Tamże, s. 357.

Adhortacja *Evangelii nuntiandi* opowiada się zatem na gruncie trzech zasadniczych płaszczyzn – porządku antropologicznego, teologicznego i miłości – za związkiem istniejącym pomiędzy ewangelizacją i wyzwoleniem społecznym oraz proklamuje przymierze Kościoła z ludźmi dobrej woli oddanymi sprawie człowieka, ale sprzeciwia utożsamianiu się dwóch odrębnych porządków – religijnego i politycznego – broniąc zachowania uniwersalnego charakteru posłannictwa ewangelicznego. Będąc dokumentem synodalnym i zarazem papieskim, ma spośród dotychczasowych wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat ewangelizacji – w ramach nauczania zwyczajnego Kościoła – najwyższy stopień pewności teologicznej.

Teologiem najbardziej znanym, który swoimi wypowiedziami i publikacjami na temat teologii wyzwolenia niezgodnymi z nauką Kościoła spowodował interwencję Kongregacji Nauki Wiary, był Leonardo Boff OFM. W roku 1981 opublikował on książkę zatytułowaną: *Kościół – charyzmat i władza. Studia dotyczące walczącej eklezjologii*¹⁹.

Krytyczną ocenę książki L. Boffa przesłała do Kongregacji Nauki Wiary Komisja ds. Wiary archidiecezji Rio de Janeiro już 12 lutego 1982 r. Krytyka ta mówi o poważnych błędach w odczytaniu i interpretacji eklezjologii katolickiej. Kongregacja Nauki Wiary po zapoznaniu się z tekstem owej krytyki sformułowała swoje stanowisko 15 maja 1984 r., które zawiera także szereg zastrzeżeń pod adresem o. Boffa, zapraszając go równocześnie na rozmowę celem wyjaśnienia kontrowersyjnych tez książki. Biorąc pod uwagę jej wpływ na wiernych Kongregacja Nauki Wiary oświadczyła, że jej pismo zostanie podane do publicznej wiadomości, ale z ewentualnym uwzględnieniem wyjaśnień, które złoży autor. Rozmowa o. Boffa z kardynałem-prefektem Kongregacji Nauki Wiary odbyła się 7 września 1984 r. Wyjaśnienia, które wówczas złożył Leonardo Boff, zostały z nim wspólnie zredagowane przez Kongregację Nauki Wiary na piśmie. Kongregacja, zgodnie z przyjętą praktyką postępowania, jeszcze raz oceniła jego wypowiedzi ustne, jak też pisemne, i stwierdziła w konkluzji, iż sformułowane przez nią zastrzeżenia nie przyniosły, mimo powtarzanych przez autora zapewnień o wierności Kościołowi i jego Magisterium, korekty eklezjologicznych błędów. W związku z tym prefekt kongregacji kard. Joseph Ratzinger zdecydował się opublikować 11 marca 1985 r. swoją opinię na temat książki Leonarda Boffa: *Kościół – charyzmat i władza*²⁰. Stanowisko kard. Ratzingera zostało

¹⁹ *Igreja – Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesiologia Militante*, Petrópolis 1981.

²⁰ *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Notificatio de scripto P. Leonardi Boff OFM: Chiesa: Carisma e potere*, AAS 77:1985, s. 756–762.

opublikowane jako *notificatio*, co na język polski można przetłumaczyć jako „podanie do publicznej wiadomości” zastrzeżeń w omawianej sprawie. Trudno streszczać tutaj całość tego tekstu.

Jak wiadomo, sobór watykański II naucza w konstytucji dogmatycznej o Kościele:

[...] jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (por. J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18nn), i który założył jako *filary i podporę prawdy* (1 Tm 3, 15) [został] ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, [który] trwa w Kościele katolickim (*subsistit in Ecclesia catholica*), rządzone przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego (*dona Ecclesiae Christi propria*) nakłaniają do jedności katolickiej (KK 8).

Interpretując przytoczony tekst konstytucji *Lumen gentium*, deklaracja *Dominus Jesus* oświadcza:

[...] w wyrażeniu *subsistit in* sobór watykański II chciał ująć łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim; po drugie, że ‘liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem’, tzn. w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Jednak w odniesieniu do tych ostatnich należy stwierdzić, że ich ‘moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu’ (nr 16).

W związku z powyższym, stwierdza następnie kard. Ratzinger w deklaracji *Dominus Jesus*:

[...] jest [...] sprzeczna z autentycznym znaczeniem tekstu soborowego interpretacja tych, którzy z wyrażenia *subsistit in* wyprowadzają tezę, iż jedyny Kościół Jezusa Chrystusa mógłby również trwać w niekatolickich Kościołach i Wspólnotach kościelnych. ‘Sobór natomiast wybrał słowo *subsistit in* właśnie po to, by wyjaśnić, że jest tylko jedno (istnienie) prawdziwego Kościoła, a poza widzialnym z nim związkiem istnieją tylko *elementa Ecclesiae*, które – będąc elementami Kościoła – zmierzają i prowadzą do Kościoła katolickiego’ (nr 17).

Wśród „tych”, których dotyczy krytyka Kongregacji Nauki Wiary, kard. J. Ratzinger wymienia stanowisko Leonarda Boffa, sformułowane na ten temat w książce *Kościół – charyzmat i władza*²¹.

²¹ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio „Dominus Jesus”*, AAS 92:2000, s. 742–765; por. tłum. polskie: *Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kraków

Kongregacja Nauki Wiary odnośnie do wszystkich problemów związanych z teologią wyzwolenia, zwłaszcza z jej marksistowską interpretacją, postulującą rewolucję w sensie zbrojnej walki klas, określiła swoje stanowisko w dwóch dokumentach, a mianowicie w instrukcji *Libertatis nuntius* (06. 08. 1984)²² oraz w instrukcji *Libertatis conscientia* (22. 03. 1986)²³. Pierwsza instrukcja odnosi się krytycznie do niektórych aspektów teologii wyzwolenia, a z kolei druga formułuje podstawowe elementy chrześcijańskiej doktryny o wolności i wyzwoleniu.

W konkluzji omawiania problematyki związanej z teologią wyzwolenia należy uwypuklić to, co pisze instrukcja *Libertatis conscientia* na temat mitu rewolucji. W punkcie 78. stwierdza ona:

Sytuacje poważnej niesprawiedliwości wymagają odwagi, by przeprowadzić głębokie reformy i znieść nieuzasadnione przywileje. Jednakże ci, którzy dyskredytują metodę reform opowiadając się za mitem rewolucji, nie tylko żywią iluzje, że likwidacja sytuacji krzywdzącej wystarczy sama z siebie, do utworzenia społeczeństwa bardziej ludzkiego, ale ponadto sprzyjają pojawieniu się reżimów totalitarnych. Walka przeciw niesprawiedliwości ma jedynie sens, jeśli prowadzi do ustanowienia nowego porządku politycznego i społecznego, odpowiadającego wymogom sprawiedliwości. Ale ta ostatnia winna być widoczna już na etapach jego wprowadzenia. Obowiązuje moralność środków²⁴. Z tej racji nauka społeczna Kościoła sprzeciwia się wszelkim formom kolektywizmu²⁴.

2000, s. 31–35. Kongregacja Nauki Wiary poczuła się również w obowiązku do wydania *Noty* (24. 01. 2001) nt. książki Jacques'a Dupuis: *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*, wydanej po raz pierwszy w j. angielskim (*Toward a Christian Theology of Religious Plurality*, New York 1997). *Nota* stwierdza, że „książka zawiera istotne wieloznaczności i problematyczne stwierdzenia dotyczące kwestii doktrynalnych o dużym znaczeniu, które mogą ukształtować w czytelniku poglądy błędne lub niebezpieczne. Kwestie te związane są z rozumieniem jedyne i powszechnego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa, jedyności i pełni objawienia Chrystusa, powszechnego działania zbawczego Ducha Świętego, przyporządkowania wszystkich ludzi do Kościoła, wartości i znaczenia zbawczej funkcji różnych religi”. *Nota* nie stawia sobie za cel opiniowania subiektywnych poglądów Autora. „Jej celem jest raczej przedstawienie nauczania Kościoła nt. wymienionych wyżej prawd doktrynalnych, a zarazem obalenie opinii błędnych oraz niebezpiecznych” („L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2001 nr 5, s. 44–46). Na uwagę zasługuje pomieszczony tamże (s. 46–48) *Komentarz do Noty Kongregacji nauki Wiary na temat książki Jacques'a Dupuis*.

²² Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de quibusdam rationibus «theologiae liberationi»*, „*Libertatis nuntius*”, AAS 76:1984, s. 876–909.

²³ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de libertate christianae et liberatione*, „*Libertatis conscientia*”, AAS 79:1987, s. 554–599; por. tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Watykan 1986.

²⁴ Całokształt pogłębionego ujęcia problematyki teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej dał Elmar Klinger w dziele pt. *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990.

Również w niektórych krajach Europy po roku 1968 pojawiły się ideologie polityzujące soborową koncepcję Ludu Bożego. Przybierają one popularny kształt tzw. Kościoła oddolnego, który jest postrzegany przede wszystkim w kategoriach socjologicznych. Znamienne jest tu podstawienie pod pojęcie Ludu Bożego (*laos tou Theou*) demokratycznego modelu Kościoła (*demos kratos*). Zdaniem Waltera Kaspera jest to sprzeczne z soborową koncepcją Kościoła.

Sobór bowiem pojęcie 'Lud Boży' widzi w kategoriach historio-zbawczych jako lud przez Boga wybrany, powołany i posłany. Ten punkt widzenia zostaje w omawianym przypadku pominięty, ponieważ tłumaczy pojęcie 'lud' nie w sensie biblijnym, a więc historio-zbawczym, lecz w sensie świeckim na wzór ustrojów politycznych starożytnej Grecji. Dało to podstawę do żądania demokratyzacji Kościoła. Końcowym rezultatem postuluje się Kościół ludu i teologię ludu, a więc pojęcia, które swoje korzenie posiadają nie w Biblii, lecz w politycznym oświeceniu J. J. Rousseau († 1778) i C. H. Saint-Simona († 1825)²⁵.

Realizacja kolegialności

Tytuł III. rozdziału konstytucji *Lumen gentium* brzmi: *O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie (De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu)*.

Jeżeli idzie o kolegium biskupów, które w III. rozdziale konstytucji *Lumen gentium* zostało nazywane także „stan” (*ordo*) oraz „ciało” (*corpus*), a we *Wstępnej nocie wyjaśniającej*, dołączonej do tejże konstytucji również jako „stały zespół” (*coetus stabilis*)²⁶ – ze względu na wielorakie znaczenie merytoryczne słowa „kolegium” w odniesieniu do ustroju Kościoła w przeszłości – wykonuje ono w sposób uroczysty władzę nad całym Kościołem na soborze powszechnym. Tę samą władzę może także sprawować przez zjednoczoną działalność biskupów rozproszonych po świecie, jeżeli została ona przez Biskupa Rzymskiego zapowiedziana lub dobrowolnie przyjęta, ponieważ tylko wtedy jest prawdziwym aktem kolegialnym. Nadto należy podkreślić, że aktualnie tylko do następcy Piotra należy zwoływanie powszechnych soborów i przewodniczenie im osobiście lub przez swoich delegatów. Odnosi się to także do ewentualnego przeniesienia soboru i jego rozwiązania. Należy jednak przypomnieć ważną decyzję eklezjologiczną kon-

²⁵ W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, [w:] *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, hrsg. von M. Seybold, Eichstätt-Wien 1988, s. 34–35.

²⁶ Sobór Watykański II. *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje...*, s. 258–261.

stytucji *Lumen gentium*, że „nigdy nie istnieje Sobór powszechny, który by nie był jako taki zatwierdzony lub przynajmniej uznany przez następcę Piotra”. Jest także prawem Biskupa Rzymskiego – stosownie do potrzeb Kościoła – określanie sposobu wykonywania przez episkopat światowy jego zadań w całym Kościele (KK 22).²⁷

Rozstrzygnięcia teologiczne Vaticanum II, dotyczące kolegium biskupów, przyniosły w swoich konsekwencjach działanie różnego rodzaju form życia kolegialnego w Kościele katolickim, zarówno w Kościołach partykularnych, jak i lokalnych, a zwłaszcza w strukturach Kościoła powszechnego. Od razu należy stwierdzić, że we wszystkich wymienionych przypadkach chodzi o kolegialność – z teologicznego punktu widzenia – w znaczeniu szerszym. Oznacza to w praktyce, że decyzje podejmowane na zebraniach tych gremiów potrzebują aprobaty Stolicy Apostolskiej.

Podstawę rozwoju życia kolegialnego w Kościele katolickim, które można by nazwać parakolegialnością, dał list apostolski *motu proprio* papieża Pawła VI *Apostolica sollicitudo* z 15 września 1965 r., ustanawiający rzymski synod biskupów w Kościele powszechnym²⁸. Należy stwierdzić, że zadaniem tego synodu biskupów jest rozpatrywanie przedstawionych mu spraw i wysuwanie wniosków, nie zaś rozstrzyganie i wydawanie dokumentów, chyba że w pewnych wypadkach zostanie on do tego wyposażony przez Biskupa Rzymskiego w głos decydujący, ale i w tym przypadku papież zatwierdza podjęte decyzje synodu (por. KPK 343). Innymi słowy, synod biskupów ma w stosunku do papieża – głowy kolegium – głos doradczy.

Nadto trzeba jeszcze dodać, że wspomniany papieski dokument rozróżnia zebrania generalne, na których rozpatruje się sprawy dotyczące Kościoła powszechnego i to w podwójnej formie: zwyczajnej i nadzwyczajnej. List apostolski *motu proprio* papieża Pawła VI *Apostolica sollicitudo* przewiduje również zebrania specjalne, które zajmują się problematyką bezpośrednio jednego lub kilku regionów w Kościele. Każde z wymienionych typów zebrań synodu biskupów ma pod prawnym względem ściśle sprecyzowaną formę swojej działalności. Z perspektywy 35 lat, jakie upłynęły od opublikowania tegoż dokumentu, podczas których miało miejsce wiele zebrań synodalnych, można stwierdzić, że instytucja synodów rzymskich rozwinęła kolegialną działalność w Kościele i w konsekwencji zdynamizowała zaan-

²⁷ Por. H. J. Pottmeyer, *Bischofskollegium*. I: *Theologisch*, [w:] LThK Bd. 2 (31994), s. 493–495; W. Aymans, *Bischofskollegium*. II: *Kirchenrechtlich*, tamże, s. 495–496.

²⁸ AAS 57:1965, s. 775–780.

gazowanie apostolskie wszystkich wiernych, zarówno hierarchii, jak i laikatu²⁹.

Należy także odnotować, że w miarę upływu czasu instytucja synodów rzymskich była w różnych kierunkach rozwijana i udoskonalana. I tak np. na zebraniu generalnym w 1971 r. synod zdecydował o powołaniu piętnastoosobowej rady synodalnej, która formułuje różnego rodzaju propozycje pod przewodnictwem sekretarza generalnego synodu, dotyczące poszczególnych zebrań. W skład rady wchodzi po trzech przedstawicieli z każdego kontynentu, a trzech pozostałych mianuje papież. Na tymże synodzie przedłużono też częstotliwość zwoływania zebrań generalnych z dwóch na trzy lata.

Doświadczenia pierwszych trzech generalnych zebrań synodalnych stanowiły podstawę do ukonstytuowania dotychczasowego kształtu ich działalności. Na pierwsze zgromadzenie generalne w roku 1967 wyznaczonych zostało pięć jednostek problemowych, co siłą faktu nie pozwoliło żadnej z nich rozwinąć w sposób pogłębiony³⁰. Z kolei zgromadzenie generalne w roku 1971 podjęło wprowadzić tylko dwa tematy, a mianowicie o kapłaństwie (głównie sprawę celibatu) i kwestii społecznej, proponując zarazem projekty dokumentów synodalnych dotyczących powyższych kwestii. Dokumenty te musiały być wszakże przejrzane i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską³¹. I tym razem okazało się, że były one bardzo niedopracowane i że kształt, jaki im został ostatecznie nadany przez papieża, wzbudził w niektórych środowiskach kościelnych niezadowolenie. Wreszcie zgromadzenie generalne w roku 1974 na temat ewangelizacji współczesnego świata nie zdołało uchwalić w całości końcowego dokumentu. Ojcowie synodalni w tajnym głosowaniu przyjęli tylko jego część doktrynalną, obejmującą prawie 50% tekstu, przygotowaną zresztą pod kierownictwem kard. Karola Wojtyły, który był głównym relatorem problematyki teologicznej prac synodalnych. Na skutek odrzucenia w tajnym głosowaniu części pastoralnej tegoż projektu dokumentu powstał w pracach synodalnych impas powodujący kilkudniową dyskusję biskupów w auli synodalnej, która gruntownie zajęła się naturą i zadaniami synodu rzymskiego. Rezultatem wspomnianej dyskusji było podjęcie przez ojców synodalnych decyzji, że synod opublikuje jedynie ogólne orędzie do Ludu Bożego. Natomiast całą dokumentację obrad oraz przygoto-

²⁹ Por. W. A y m a n s, *Bischofssynode*, [w:] LThK Bd. 2 (31994), s. 502–504.

³⁰ *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae recognitus et actus*, AAS 61:1969, s. 525–539.

³¹ *De sacerdotio ministeriali*, AAS 63:1971, s. 898–922; *De iustitia in mundo*, AAS 63:1971, s. 923–942.

wany przez nich *elenchus* (zestaw) istotnych kwestii poruszonych na synodzie przekaże do dyspozycji papieżowi, który w oparciu o nie przygotowuje i opublikuje dokument posynodalny, skierowany do całego Kościoła. Papież Paweł VI wydał w formie *adhortacji* dokument podający wyniki prac synodu (1974) i odtąd wszystkie zgromadzenia zwyczajne synodów rzymskich stosują w zasadzie pragmatykę synodu biskupów z roku 1974, tzn. przekazują dokumentację synodalną wraz z *elenchusem* ważniejszych kwestii papieżowi, który z kolei na ich podstawie ogłasza posynodalną *adhortację* apostolską, skierowaną do całego Kościoła względnie Kościołów lokalnych, podającą główne przesłanie synodu, potwierdzone powagą Biskupa Rzymu³².

Dotychczas zostały opublikowane następujące posynodalne *adhortacje* apostolskie z zebrań generalnych. Papież Paweł VI ogłosił *adhortację* apostolską po synodzie z 1974 r. *Evangelii nuntiandi* na temat ewangelizacji współczesnego świata (08. 12. 1975)³³. Tenże papież zwołał zebranie generalne synodu biskupów w roku 1977 poświęcone katechizacji. Jednakże posynodalną *adhortację* apostolską *Catechesi tradendae* opublikował już papież Jan Paweł II (16. 10. 1979)³⁴. W roku 1980 odbył się synod biskupów w Rzymie poświęcony rodzinie chrześcijańskiej. Wydana po nim *adhortacja* apostolska nosi tytuł *Familiaris consortio* (22. 11. 1981)³⁵. Z kolei w roku 1983 na zebraniu generalnym biskupów w Rzymie zajęto się problematyką pokuty i pojednania w Kościele. Jego nauczanie przedstawił papież Jan Paweł II w *adhortacji* *Reconciliatio et poenitentia* (02. 12. 1984)³⁶. Następne

³² Współautor tekstu – ks. A. Kubiś – uczestniczył osobiście we wszystkich posiedzeniach sesji zwyczajnej synodu biskupów w roku 1974 jako prywatny teolog kard. Karola Wojtyły, który był relatorem drugiej, teologicznej części problematyki na temat ewangelizacji. Dane oznaczone przypisem zostały oparte na wypowiedziach i tekstach roboczych, z którymi ks. Kubiś zetknął się podczas prac tegoż synodu.

³³ AAS 68:1976, s. 5–76; tekst polski: *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” papieża Pawła VI do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego*, Libreria Editrice Vaticana 1975.

³⁴ AAS 70:1979, s. 1277–1340; tekst polski: *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae” Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego*, Libreria Editrice Vaticana 1979.

³⁵ AAS 74:1982, s. 81–191; tekst polski: *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Libreria Poliglotta Vaticana 1981.

³⁶ AAS 77:1984, s. 185–275; tekst polski: *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia” Ojca Świętego Jana Pawła II do episkopatu, duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana 1984.

zebranie generalne odbyło się dopiero w roku 1987 i zajęło się problematyką apostołstwa świeckich, którą szczegółowo sprecyzowała adhortacja *Christifideles laici* (30. 12. 1988)³⁷. Trzy lata później synodalne zebranie generalne (1990) podjęło zagadnienie kapłaństwa ministerialnego. Jego nauczanie zebrała adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* (25. 03. 1992.)³⁸. Tematyką życia konsekrowanego zajęło się zebranie generalne synodu w roku 1994. Opublikowana po nim adhortacja nosi tytuł *Vita consecrata* (25. 03. 1996)³⁹. Przygotowania wielkiego jubileuszu 2000 roku spowodowały przerwanie zebrań generalnych rzymskiego synodu biskupów. Na jesień 2001 r. przewidziane zostało zebranie generalne synodu biskupów. Dokument roboczy (*instrumentum laboris*) nosi tytuł: *Biskup sługą Jezusa Chrystusa w służbie nowej ewangelizacji* (Biskup jako sługa Ewangelii)⁴⁰.

Jak wspomniano wyżej, do wielkiego jubileuszowego 2000 roku odbyły się jedynie dwa zgromadzenia nadzwyczajne rzymskiego synodu biskupów. Na zakończenie pierwszego zgromadzenia nadzwyczajnego w roku 1969, poświęconego relacji Biskupa Rzymu do kolegium biskupów, nie opublikowano końcowego dokumentu. Podczas obrad zostały przegłosowane jedynie tzw. *modi*, czyli propozycje o ważniejszych kwestiach poruszanej problematyki synodalnej, zwłaszcza formuła *communio* dla wyrażenia natury i misji Kościoła. Należy tutaj odnotować, że w związku ze zmasowaną krytyczną agresją na osobę papieża Pawła VI, spowodowaną ogłoszeniem encykliki *Humanae vitae* (1968)⁴¹ i poszerzonego tekstu *Wyznania wiary* (*Credo populi Dei*, 1968)⁴², kilku kardynałów, na wniosek Karola kard. Wojtyły, wydało, zaaprobowane przez ojców synodalnych, oświadczenie solidaryzujące się z papieżem Pawłem VI. W oświadczeniu tym stwierdzono, że kry-

³⁷ AAS 81:1988, s. 393–521; tekst polski: *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici” Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Libreria Editrice Vaticana 1988.

³⁸ AAS 84:1992, s. 657–804; tekst polski: *Posynodalna adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Libreria Editrice Vaticana 1992.

³⁹ AAS 88:1996, s. 377–486; tekst polski: *Posynodalna adhortacja apostołska „Vita consecrata” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostołskiego, do instytucji świeckich o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, Libreria Editrice Vaticana 1996.

⁴⁰ Libreria Editrice Vaticana 2001.

⁴¹ AAS 60:1968, s. 481–503.

⁴² AAS 60:1968, s. 433–445.

tyka głowy kolegium biskupów pochodzi z zewnątrz i usiłuje narzucić obcą interpretację depozytu wiary, który jest właściwy Kościołowi katolickiemu⁴³.

Następne zebranie nadzwyczajne Synodu Biskupów, które odbyło się w roku 1985 w 20. rocznicę zakończenia Vaticanum II, odegrało bardzo ważną rolę w życiu Kościoła⁴⁴. Wymownie ukazuje to zebranie rzymskie teologów (25–27. 02. 2000), zorganizowane przez Komitet Centralny Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, poświęcone II soborowi watykańskiemu – jego recepcji i aktualności w świetle tegoż jubileuszu⁴⁵. Treść eklezjologiczna synodu z roku 1985 została obszernie omówiona powyżej w części poświęconej rozwojowi formuły eklezjologicznej *communio* po Vaticanum II. Należy jeszcze dodać, że zwołanie rzymskich zgromadzeń nadzwyczajnych i specjalnych Synodu Biskupów było przyczyną zmian kilku terminów zwyczajnych zgromadzeń generalnych tych synodów.

Szczególnego omówienia w życiu Kościoła posoborowego domagają się zgromadzenia specjalne, które zasięgiem swoim objęły niektóre kraje i wszystkie kontynenty globu. Dwa specjalne zgromadzenia synodu rzymskiego zajęły się sytuacją krajowych Kościołów lokalnych. Pierwsze dotyczyło Kościoła holenderskiego (14–31. 01. 1980), którego rezultat obrad zawiera dwujęzyczny dokument po holendersku i francusku⁴⁶. Drugie specjalne zgromadzenie Synodu Biskupów omawiało sytuację Kościoła w Libanie (26.11–14. 12. 1995), a jego wyniki zawiera adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu* (10. 05. 1997)⁴⁷.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wyjątkowe znaczenie dla życia religijnego Kościoła powszechnego posiadają kontynentalne specjalne zgromadzenia synodów rzymskich. Rozpoczęło je specjalne zgromadzenie synodalne biskupów europejskich w Rzymie (28.11–14. 12. 1991)⁴⁸. Nadto dla Europy zostało zwołane w dniach 01.10–23. 10.

⁴³ Por. K. kard. Wojtyła, *Synod biskupów: zebranie nadzwyczajne. Rzym 1969*, „*Analecta Cracoviensia*” 2:1970, s. 131–156; por. S. Nagy, *Doktryna Synodu*, tamże, s. 157–187.

⁴⁴ AAS 78:1986, s. 130, 426–448.

⁴⁵ Por. H. J. Pottmeyer, *Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000, s. 17–20.

⁴⁶ *Synodus particularis episcoporum Nederlandiae enuntiata ultima, lingua gallica et nederlandica perscripta, rata habuit et publici iuris fieri iussit*, AAS 72:1980, s. 215–249.

⁴⁷ *Une espérance nouvelle pour le Liban*, AAS 89:1997, s. 313–419.

⁴⁸ Por. AAS 84:1992, s. 1148–1151; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie 28 listopada – 14 grudnia 1991 r.*, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. polskie, 1:1992, s. 2–56. Tekst opatrzony powyższym tytułem zawiera: Homilia Ojca św. na otwarcie; przebieg XII kongregacji; Orędzie Specjalnego Zgromadzenia Synodu

1999 r. drugie specjalne zgromadzenie rzymskie synodalne biskupów⁴⁹. Oba zgromadzenia podjęły pogłębioną refleksję nad sytuacją Kościołów lokalnych kontynentu w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej Europy w latach 90. Niemniej decyzje, jakie zostały na nich podjęte przez obradujących biskupów, nie zostały podane do publicznej wiadomości w odrębnych dokumentach.

Synody pozostałych kontynentów były bardzo starannie przygotowywane, w niektórych przypadkach, jak np. synod dotyczący Afryki, przez kilka lat. Wszystkie one – podobnie jak europejskie – odbyły się w Rzymie i wyniki ich prac Stolica Apostolska opublikowała w formie posynodalnych adhortacji apostolskich. I tak specjalne zgromadzenie Synodu Biskupów Afryki odbyło się wiosną 1994 r., a jego owocem jest adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* (14. 09. 1995)⁵⁰. Dla obu Ameryk: Południowej i Północnej, zgromadzenie specjalne synodu rzymskiego odbyło się na przełomie 1997/98 r., zakończone adhortacją posynodalną *Ecclesia in America* (22. 01. 1999)⁵¹. W roku 1998 miały miejsce dwa specjalne zgromadzenia synodalne w Rzymie: wiosną dla Azji – z adhortacją synodalną *Ecclesia in Asia* (06. 11. 1999)⁵², a jesienią tegoż roku – dla Oceanii⁵³.

Biskupów do wszystkich przywódców kontynentu europejskiego; Homilia końcowa Ojca Świętego Nadto w cytowanym numerze „L'Osservatore Romano” zostały pomieszczone fragmenty przemówień ojców synodalnych oraz komentarz redakcyjny.

⁴⁹ Por. AAS 91:1999, s. 1090; *II Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie (1–13 X): homilia Ojca Świętego na rozpoczęcie synodu, wypowiedzi ojców synodalnych, refleksje po synodzie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12:1999, s. 17–62; P. Ch en a u x, *La libertà religiosa, fondamento della nuova Europa*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000...*, s. 638–648; J. D o r é, *La Chiesa in Francia*, tamże, s. 716–728.

⁵⁰ AAS 88:1996, s. 5–82; por. J. I. M u y a, *La situazione in Africa*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000...*, s. 452–479; B. A d o u k o n o u, *Inculturazione della fede in Africa*, tamże, s. 598–611.

⁵¹ *Adhortatio apostolica postsynodalis "Ecclesia in America"*, AAS 91:1999, s. 737–815; por. W. H e n n, *La situazione in Nord America*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000...*, s. 439–451; D. T r a c y, *Inculturazione della fede negli USA*, tamże, s. 593–597; L. A. d e L i m a, *Nuova evangelizzazione nella prospettiva dell'America Latina*, tamże, s. 138–149; C. I. G o n z á l e z, *La situazione nel Peru*, tamże, s. 480–504 (w tym: *Inquadratura globale in America Latina*, s. 480–482 oraz: *Panoramica della teologia in America Latina*, s. 482–485).

⁵² *Adhortatio apostolica post Synodum pro Asia "Ecclesia in Asia"*, AAS 92:2000, s. 449–528; por. S. K a r o t e m p l e r, *Chiesa e missione oggi*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000...*, s. 294–317; D. V e l i a t h, *Inculturazione della fede in India*, tamże, s. 612–624.

⁵³ *Synodo episcoporum pro Oceania exeunte*, AAS 91:1999, s. 449–451; *Ad episcopos regionis Oceaniae Pacificiis*, tamże, s. 575–580; *Ad Australiae praesules*, tamże, s. 580–586. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania* ukazała się dopiero pod koniec 2000 r.: zob. „L'Osservatore Romano”. Supplemento, 2001 nr 29, s. I–XVI.

Rzecz zrozumiała, że każdy z wymienionych synodów podstawową naturę i misję Kościoła bycia „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), podejmował w kontekście własnych problemów społecznych i kulturowo-religijnych. Dla Europy i Ameryki Północnej szczególne wyzwanie stanowi zjawisko sekularyzacji. Kontynent Południowej Ameryki, który jest w ponad 90% katolicki, nurtują przede wszystkim zagadnienia sprawiedliwości społecznej. W Afryce z kolei dominującym zagadnieniem jest tzw. inkulturacja Kościoła. W Azji, w której przeważają wielkie religie starożytnego Wschodu, a chrześcijanie są niekiedy kilkuprocentową mniejszością, problemem numer 1 jest dla ewangelizacji stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich z trudną oceną ich statusu teologicznego. Oceania wraz z Australią ma bardzo zróżnicowaną sytuację etniczno-kulturową, która stosunkowo nie jest wielkim wyzwaniem dla ewangelizacji. Oczywiście podana charakterystyka nie oznacza, że typowe problemy wymienione na obszarze poszczególnych kontynentów w mniejszym lub większym stopniu są nieobecne na innych. Specjalne synody kontynentalne wszakże, ukazując oblicze religijne swoich regionów, stanowią cenny drogowskaz do ukierunkowania działalności teologiczno-duszpasterskiej Kościoła powszechnego. Są zarazem silnym ogniwem, które wiąże je ze Stolicą Apostolską, a więc z następcą św. Piotra i namiestnikiem Chrystusa.

Należy jednakże zauważyć, że pragmatyka życia synodalnego w Kościele w różnych formach należy do najstarszych tradycji funkcjonowania jego struktur. Już od połowy II wieku istnieją świadectwa ukazujące różnego rodzaju, o mniejszym lub większym zasięgu terytorialnym, synody podejmujące decyzje niekiedy o bardzo doniosłym znaczeniu teologicznym i duszpasterskim. Aktualnie są one organizowane jako synody diecezjalne lub regionalne czy krajowe (plenarne). Decyzje ich wymagają wszakże zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej⁵⁴.

W ostatnim stuleciu, a zwłaszcza po II soborze watykańskim, nabrały dużego znaczenia krajowe konferencje episkopatów, zapo-

⁵⁴ W Polsce na szczególną uwagę zasługują dwa synody, które odbyły się po II wojnie światowej: Pierwszy z nich to Synod Archidiecezji Krakowskiej, zwołany przez kard. K. Wojtyłę. Dokumenty tegoż synodu zatwierdził on już jako papież Jan Paweł II; por. *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979*, t. 1: *Przebieg prac synodalnych. Dokumenty synodu*; t. 2: *Dokumentacja*, Kraków 1985. Tłum. włoskie: A. Marx, P. Misichia, B. Piotrowska, R. Buttiglione, *Sinodo pastorale dell'Archidioecesi di Cracovia 1972–1979*, Città del Vaticano 1985. Następnym synodem był II Polski Synod Plenarny (1991–1999), którego dokumenty pod tym samym tytułem zostały opublikowane przez Pallottinum (Poznań 2001). Odnośnie do innych krajów por.: *Synode, Synoden, Synodalität*, LThK Bd. 9 (3/2000), s. 1186–1193.

czątkowane w Niemczech w połowie XIX wieku. Konferencje te, jak stwierdza konstytucja *Lumen gentium*, „mogą dziś wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się pragnienia kolegialności” (KK 23). W ujęciu dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* „Konferencja Biskupów jest jakby zespołem, w którym zwierzchnicy duchowni danego narodu czy terytorium wykonują swe pasterskie zadania dla pomnożenia dobra, udzielanego ludziom przez Kościół, głównie przez odpowiednio przystosowane do bieżących okoliczności czasu formy i sposoby apostołatu” (DB 38, 1). Niemniej różnego rodzaju enuncjacje tychże konferencji – na przykładową wzmiankę zasługują niektóre dokumenty episkopatów Francji, Niemiec czy Stanów Zjednoczonych – nie zawsze okazywały się owocne w urzeczywistnianiu się autentycznej kolegialności. Kilkadziesiąt lat trwającą dyskusję na temat niezbędnej działalności konferencji biskupich w poszczególnych regionach i krajach określił list apostolski *motu proprio* Jana Pawła II *O naturze teologicznej i prawnej konferencji episkopatów* (21. 05. 1998)⁵⁵.

Po II wojnie światowej zaczęły powstawać kontynentalne konferencje biskupów. Są one zróżnicowane w swoich strukturach, które z upływem czasu doskonalą formy swej działalności. Do najstarszych z nich należy Konferencja Biskupów Ameryki Łacińskiej (CELAM). Jej zgromadzenia odbyły się kolejno w Rio de Janeiro (1957), Medelin (1968), Puebla (1979) i Santo Domingo (1992) z okazji 500-lecia ewangelizacji kontynentu amerykańskiego. W trzech ostatnich zebraniach brali udział osobiście papieże Paweł VI i Jan Paweł II. Również wszystkie konferencje kontynentalne odbywają się w porozumieniu ze Stolicą Apostolską, a jeżeli ogłaszają dokumenty o dużym znaczeniu, które byłyby wiążące dla Kościołów wchodzących w ich skład, są zatwierdzane, przynajmniej w formie przyjęcia do wiadomości, przez Biskupa Rzymu⁵⁶.

Prymat papieski

Po II soborze watykańskim istotny wpływ na sprawowanie urzędu prymacjalnego biskupa Rzymu wywarła zasada kolegialności bisku-

⁵⁵ Joannis Pauli PP. II *litterae apostolicae motu proprio de theologica et iuridica natura conferentiarum episcoporum*, AAS 90:1998, s. 641–658; tłum. polskie: „L'Osservatore Romano“, wyd. polskie, 1999, nr 1 s. 17–25; por. LThK Bd. 2 (³1994), s. 496–499: *Bischofskonferenz*. I: *Historisch* (E. Gatz); II: *Systematisch-theologisch* (H. J. Pottmeyer); III: *Kirchenrechtlich* (W. Aymans).

⁵⁶ Por. G. Evers, VII. *Bischofsynoden*, [w:] LThK Bd. 9 (³2000), s. 1194.

piej. Rzecz zrozumiała, że – jak stwierdza pierwsza konstytucja o Kościele Chrystusowym Vaticanum I *Pastor aeternus* – „aby episkopat był jednym i niepodzielnym i aby przez zespolenie z sobą kapłanów całość wierzących zachowała jedność wiary i wspólnoty”, zgodnie z wolą Chrystusa biskup Rzymu jako następca św. Piotra pozostaje „zasadą i widzialnym fundamentem (*principium ac visibile fundamentum*) obydwu jedności”⁵⁷. „Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu biskupa rzymskiego i o jego nieomylnym urządzeniu nauczycielskim na nowo wszystkim wiernym [...] do wierzenia” podała konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK 18). Dzięki tym uroczystym decyzjom obu soborów watykańskich, formułującym władzę i naturę prymatu oraz nieomylnego nauczania papieża, Kościół Chrystusowy ukazał się w pełni światu jako komuniam (*communio*), a następca św. Piotra, głowa kolegium biskupiego, jako jej istotny element funkcjonowania. Potwierdza to naocznie niezdolność ukazania swej komunii Kościołów i społeczności chrześcijańskich „pozostających poza organizmem Kościoła katolickiego” (KK 8). Stąd sytuacja w eklezjologii katolickiej po Vaticanum II domaga się spojrzenia na papieża, którzy ją – każdy na własny sposób – kształtowali.

Papieżowi Janowi XXIII (1958–1963) przypada charyzmatyczna zasługa zwołania, przygotowania i przeprowadzenia pierwszej sesji II soboru watykańskiego. Podczas uroczystego otwarcia soboru, w obecności ponad 2500 biskupów, papież w swoim przemówieniu nakreślił pastoralne ukierunkowanie prac, które jego zdaniem domagają się coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym. Zdaniem papieża, „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy [...], a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (por. KDK 62)⁵⁸. Bezpośredniego świadka przygotowań soborowych, który zapoznał się także z dokumentacją sondażową, a zwłaszcza ze schematami przygotowanymi pod obrady soboru, uderza brak skonkretyzowania podstawowego tematu, który stanowiłby ogólnie nakreślony cel soboru *accomodata renovatio* (*aggiornamento*). Bezradność ojców soborowych uwidoczniła się w tym względzie również podczas obrad I sesji soborowej. Jak już wyżej zostało powiedziane, dopiero w ostatnim tygodniu obrad I sesji nad schematem konstytucji o Kościele udało się oj-

⁵⁷ DS 1821 [3050]; tłum. polskie: *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 79.

⁵⁸ AAS 54:1962, s. 92.

com soborowym sprecyzować podstawowy temat. Miało być nim określenie w świetle Objawienia natury Kościoła Chrystusowego i jego misji w stosunku do świata (*Ecclesia ad intra et Ecclesia ad extra*)⁵⁹.

Eklezjologiczny cel prac soborowych potwierdził i uznał za zasadniczy papież Paweł VI (1963–1978) w mowie inauguracyjnej II sesji Vaticanum II⁶⁰. Temu papieżowi przypadł także trud przeprowadzenia trzech sesji obrad soborowych i ich skonkretyzowanie w 16 dokumentach⁶¹. Papież Paweł VI podjął także dzieło ich przyjęcia przez własne liczne dokumenty oraz – i to może przede wszystkim – przez różnego rodzaju „teksty” wykonawcze o charakterze teologiczno-pastoralnym dykasterii kurii rzymskiej do nauczania soborowego. Razem wzięte przyczyniły się do potwierdzenia tożsamości eklezjalnej Kościoła katolickiego.

Wielkim osiągnięciem papieża Pawła VI była zatem realizacja Vaticanum II i wytyczenie w przeciągu 10–15 lat recepcji rozstrzygnięć soborowych. Należy zauważyć, że żadnemu z Kościołów niekatolickich i wspólnot chrześcijańskich, pomijając widoczną stagnację wobec przemian w mentalności wielkich religii świata, nie udało się czegoś podobnego dokonać w XX wieku. Zawirowania i stosunkowo niewielkie straty, które przy tym nastąpiły w Kościele katolickim, nie posiadają żadnej skali porównawczej z ogromem dokonania osiągnięć teologiczno-pastoralnych Vaticanum II⁶².

Krótki, zaledwie 33-dniowy pontyfikat Jana Pawła I, który przeszedł do historii jako papież uśmiechu, nie pozwolił mu zrealizować wytyczonego przez siebie w mowie inauguracyjnej programu.

Wielką kartą historii zbawienia w planach Opatrzności Bożej pozostał niewątpliwie posługa biskupa Rzymu Jana Pawła II (1978), który kierując nawą piotrową przez przeszło 23 lata wprowadził Kościół katolicki wielkim jubileuszem XX wieku w trzecie tysiąclecie. Jak samo imię tego papieża wskazuje, podjął on dzieło kontynuacji

⁵⁹ Por. A. K u b i ś, *Wprowadzenie do Lumen gentium – konstytucji dogmatycznej o Kościele*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 32–33.

⁶⁰ *Summi Pontificis Pauli VI allocutio secunda S. Concilii periodo ineunte*, [w:] *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones – Decreta – Declarationes*, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXVI, s. 906–911 (*Notio Ecclesiae plenius definienda*).

⁶¹ Por. *Documenta* zawierające przemówienia papieża Pawła VI podczas II soboru watykańskiego (tamże, s. 928–1102).

⁶² Por. W. K a s p e r, *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1987, s. 22–28 (*Licht und Schatten der Nachkonzilszeit*).

pontyfikatów swoich wielkich poprzedników, a zwłaszcza Jana XXIII i Pawła VI. Na początku XXI wieku w powszechnej opinii chrześcijan, a nade wszystko katolików, nie ulega wątpliwości, że papież ten zasadniczo ustabilizował tożsamość Kościoła katolickiego, rozwijając zarazem skuteczny dialog nie tylko z braćmi odłączonymi, lecz także z religiami niechrześcijańskimi⁶³.

Niezwykła aktywność ewangelizacyjna Jana Pawła II pod tym względem dokonuje się przede wszystkim w czasie jego pielgrzymek na wszystkie kontynenty i do wszystkich wspólnot katolickich. W roku 2000 papież ten przekroczył, nie licząc kilkuset wizytacji duszpasterskich we Włoszech i w parafiach rzymskich, liczbę 90 pielgrzymek kontynentalnych. W każdej z tych pielgrzymek miały miejsce z reguły spotkania ze wspólnotami chrześcijan niekatolików oraz przedstawicielami religii niechrześcijańskich. Całkowitą nowością w tym względzie stanowią światowe dni młodzieży, które ukazują religijną i społeczną witalność Kościoła Chrystusowego. Potwierdzają one podstawową prawdę, której szukanie nigdy i w żadnych warunkach, także we współczesnej globalizacji, nie opuszcza człowieka pytającego o sens własnej egzystencji i fakt, że nie można znaleźć na nie odpowiedzi z pominięciem transcendencji, a więc zbawienia, które Bóg w swoim planie zbawczym ofiarował ludzkości przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym⁶⁴.

Nie można nadto pominąć milczeniem szczególnej wyjątkowości pielgrzymek roku 2000 do miejsc świętych, związanych z biblijną historią zbawienia. Dotyczy to w szczególności stosunku Kościoła katolickiego do narodu wybranego. Niezmiernie ważne było także nawiązanie stosunków dyplomatycznych z państwem Izrael (1994), a zwłaszcza pielgrzymka do Palestyny wiosną 2000 r., ze szczególnym uwzględnieniem Arabów i Izraela. Przełom, jaki nastąpił w tym względzie ze strony żydowskiej, potwierdza oświadczenie 170 rabinów amerykańskich i wielu innych osobistości narodu żydowskiego z różnych krajów, zamieszczone w „New York Times” 10 września 2000 r. Liczba członków solidaryzujących się z tym oświadczeniem stale wzrasta⁶⁵. Ich

⁶³ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000 (*Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, Milano 1999).

⁶⁴ W dniach 23.–27. 04. 2001 r. Jan Paweł II odbył, jak mówią komentatorzy, jedną z najtrudniejszych, a zarazem najważniejszych pielgrzymek swego pontyfikatu – na Ukrainę. Na koniec września 2001 r. przewidziana jest 95. pielgrzymka do Kazachstanu i Armenii.

⁶⁵ Por. *Dwustu odważnych*, „Gazeta Wyborcza”, 30. 09–1. 10. 2000, s. 24 (Arka Nowego).

dopełnieniem była pielgrzymka śladami św. Pawła Apostoła wiosną 2001 r. do Grecji, Syrii i na Maltę.

Wszystkie wyżej wspomniane podróże apostołskie posiadają doniosłą rolę teologiczno-pastoralną. Przede wszystkim pokazują na oczach całego świata prawdę nauczania Vaticanum II:

[...] jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (por. J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 nn), ... jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w łączności (*communio*), [stwierdzając zarazem, że] i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej (KK 8).

Nie miejsce tutaj na dokładniejszą charakterystykę działalności pasterskiej papieża Jana Pawła II. Należy jednak wskazać na niespotykaną w historii Kościoła liczbę, zwłaszcza w roku świętym 2000, beatyfikacji sług Bożych i kanonizacji błogosławionych. Odnosi się to oczywiście głównie do ilości ogłoszonych beatyfikacji i kanonizacji głównie męczenników, których liczba – żeby użyć słów Apokalipsy – stanowi wymowny obraz tryumfu wybranych „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojących przed Tronem i przed Barankiem” (Ap 7, 9).

Papież Jan Paweł II opublikował także wiele dokumentów o niezwykłej doniosłości teologicznej. Wśród nich szczególne znaczenie mają encykliki. Rzecz zrozumiała, że tutaj nie miejsce, aby je wymieniać i omawiać. Niemniej dwa z tych dokumentów nie mogą być pominięte.

W dniu 25 stycznia 1983 r. została opublikowana konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, promulgująca *Kodeks prawa kanonicznego*. Prace specjalnej komisji, powołanej do opracowania *Kodeksu*, trwały z górą 20 lat, poczynając od pontyfikatu błogosławionego papieża Jana XXIII. Nowy *Kodeks* ustanawia normy działania struktur Kościoła na bazie nauki II soboru watykańskiego. Są w nim w różnych postanowieniach, zależnie od spraw, których dotyczą, uwzględnione wszystkie dokumenty soborowe. Na podkreślenie jednak zasługuje eklezjologia nowego *Kodeksu*. Wiele jego kanonów, określających naturę i misję Kościoła, stanowią dosłowne teksty konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*⁶⁶.

⁶⁶ *Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus – Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

Z kolei 11 października 1992 r., w 30. rocznicę rozpoczęcia Vaticanum II, papież Jan Paweł II opublikował konstytucję apostolską *Fidei depositum* – *Katechizm Kościoła katolickiego*. Został on opracowany – analogicznie do katechizmu potrydenckiego (*Catechismus ad parochos*) – z uwzględnieniem nauczania II soboru watykańskiego. Na potrzebę opublikowania nowego katechizmu dla Kościoła powszechnego wskazali już biskupi podczas pierwszego zgromadzenia synodu generalnego w 1967 r. Jak pisze we wzmiankowanej konstytucji papież:

[...] nowy katechizm nie ma zastąpić katechizmów opracowanych w różnych miejscach, zatwierdzonych przez kompetentne władze kościelne, przez biskupów diecezjalnych i Konferencje Episkopatu, zwłaszcza jeśli uzyskały one aprobatę Stolicy Apostolskiej. Powinien raczej stać się zachętą i pomocą do opracowania nowych katechizmów lokalnych, przystosowanych do różnorodnych środowisk i kultur, a jednocześnie dbających o zachowanie jedności wiary oraz o wierność nauce katolickiej⁶⁷

W omówionym szkicowo okresie posoborowym, ukazującym dokonania papieża, należy odnotować również kontestację ich władzy prymacjalnej i nauczania. Najbardziej radykalną formę przybrała ona w twórczości teologicznej i wystąpieniach medialnych prof. Hansa Künga. Kontestacja ta, czego nie można przeoczyć, dotyczy u Künga całego depozytu wiary, a w szczególności podstawowych prawd chrystologii chrześcijańskiej i eklezjologii katolickiej. Niemniej, używając sformułowania Tomasza Mertona, Hans Küng w swoich poglądach jest w zasadzie „samotną wyspą” w krajobrazie teologicznym Kościoła. Można również stwierdzić bez popełnienia większej pomyłki, że pozostaje on izolowany także na obszarze języka niemieckiego, na którym rozwinął swoją działalność.

Z perspektywy 35 lat, jakie upłynęły po Vaticanum II, należy jasno stwierdzić, iż jego obfita twórczość teologiczna, której *mass media* światowe, zwłaszcza z obszaru języka niemieckiego, nadawały i nadają w dalszym ciągu niebywały rozgłos, zakwestionowała całe chrześcijaństwo w samej jego istocie. Stwierdził to m. in. redaktor naczelny niemieckiego tygodnika „Der Spiegel” R. Augstein już w 1974 r. w recenzji dzieła Hansa Künga pt. *Christ sein*, ogłoszonej na łamach tego czasopisma. W recenzji swojej, relacjonującej treść tego dzieła, R. Augstein zadał czytelnikowi retoryczne pytanie, czy doktrynę Hansa Künga można jeszcze uważać za chrześcijańską, a sam autor zasługuje na miano chrześcijanina. Rzecz zrozumiała, że w niniejszym szkicu

⁶⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 9. *Editio typica* w j. łacińskim została opublikowana przez Libreria Editrice Vaticana 1992.

zgodnie z zapowiedzią uwaga jest skoncentrowana na problematyce eklezjologicznej, podjętej przez Hansa Künga bezpośrednio po soborze i powtarzanej w różnego rodzaju publikowanych tekstach i wystąpieniach publicznych aż do chwili obecnej⁶⁸.

Hans Küng już w czasie trwania Vaticanum II został usunięty z grona jego ekspertów. Pierwszymi dziełami eklezjologicznymi, które okazały się kontrowersyjne były: *Die Kirche* (1967) i wręcz niekatolickie *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970) oraz *Fehlbar? Eine Bilanz* (1973). Kongregacja Nauki Wiary zajęła natychmiast stanowisko odnośnie do poglądów sformułowanych w przytoczonych dziełach w *Declaracji odnośnie do katolickiej nauki o Kościele celem jej obrony przed niektórymi współczesnymi jej błędami*⁶⁹.

Najbardziej dyskusyjne i głośne stały się wówczas poglądy Hansa Künga na temat roli i miejsca papieża w Kościele. Szczególnie sarkastycznych sformułowań używa autor w stosunku do Stolicy Apostolskiej. Z reguły określa ją jako „rzymski system”, dołączając często do tej nazwy złośliwe epitety. „Rzymski system” – jego zdaniem – praktykuje najgorsze tradycje reżimów totalitarnych. Znajduje to wyraz w ogłaszaniu „partyjnych dokumentów” (*Parteidokumente*) o ciasnej, rzymskiej teologii i ideologii oraz w stosowaniu „represyjnych sankcji” (*repressive Maßnahmen*) za ich nieprzestrzeganie. Papież Paweł VI, twierdzi Küng, za niewolnicze trzymanie się „systemu rzymskiego” słusznie został określony z okazji polemiki wokół encykliki *Humanae vitae* mianem arcyreakcjonisty (*Erzreaktionär*).

Wydaje się, że ów napastliwy i wojujący żargon książki *Unfehlbar?*, który z czasem jeszcze bardziej się zradyzalizował (np. Stolica Apostolska została nazwana *Moskauer Zentralkomitee*, a osoba papieża utożsamiona z Mao Tse Tungiem i Fidelem Castro), na pewno nie ma nic wspólnego z „umiarkowaniem i rzeczowością” (*Bescheidenheit und Sachlichkeit*), których Hans Küng domaga się od teologów. Przypomina bardziej pełną nienawiści walkę klas niż chrześcijaństwo głoszące miłość Chrystusa.

Główna teza H. Künga głosi, że tylko Pan Bóg jest nieomylny w pełnym znaczeniu tego słowa. Natomiast składający się z ludzi Kościół, który Bogiem nie jest i nigdy Nim nie będzie, może się mylić i innych w błąd wprowadzać. Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień

⁶⁸ Współautor tekstu Adam Kubiś zapoznał się osobiście ze wzmiankowanym tekstem R. Augsteina, opublikowanym w „Der Spiegel” jesienią 1974 r.

⁶⁹ *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, AAS 65:1973, s. 396–408.

byłoby lepiej – w przekonaniu Künga – przy interpretacji obietnic Chrystusa i wiary chrześcijan na ten temat mówić raczej nie o „nieomyślności Kościoła” (*Infallibilität*), tylko o jego „nienaruszalności” (*Indefektibilität*) czy „trwałości” (*Perennität*), czyli o tego rodzaju pozostawaniu w prawdzie, które godziłoby się z faktycznym błędzeniem. Dlatego nie wolno utożsamiać nieomyślności Kościoła z nieomyślnością formułowanych przezeń orzeczeń (*infallible Sätze*). Takich zdań zresztą w ogóle nie ma i to zarówno w dziedzinie dyscyplin świeckich, w Piśmie Świętym, w nauczaniu Magisterium i w teologii. Nie są nimi także dogmaty Kościoła, ogłaszane przez sobory powszechne i papieży *ex cathedra*. Definicje formułujące wiarę Kościoła są również ludzkimi zdaniami i wskutek tego pozostają omylne. Według Hansa Künga, tym wszystkim nie trzeba się martwić, ponieważ „Kościół utrzyma się w prawdzie pomimo wszystkich zawsze możliwych błędów”⁷⁰.

W stanowisku Kongregacji Nauki Wiary, sformułowanym w deklaracji *Mysterium Ecclesiae*, nie wymieniającym z nazwiska Hansa Künga, zasługują na uwagę zarówno jej forma, jak i jej treść. Deklaracja nikogo nie potępia, nie czyni żadnej wzmianki o sankcjach i unika zniesławiającego języka. Przedstawia jedynie soborową naukę w kwestii nieomyślności Kościoła, kładąc przy tym akcent na pozytywny wykład problematyki. Deklaracja powołuje się także na stanowisko zajęte przez różne konferencje episkopatów, co niewątpliwie mocno podkreśla rolę Kościołów lokalnych w autentycznym przepowiadaniu wiary. Co więcej, punkt 2. i 5. deklaracji zawierają sformułowania, które mogłyby się stać podstawą dialogu i zbliżenia nawet z samym Küngiem. W punkcie 1., opatrzonym tytułem *Jedyny Kościół Chrystusa*, znalazły wyraźne podkreślenie przede wszystkim ekumeniczne wypowiedzi Vaticanum II o autentycznych wartościach chrześcijańskich u odłączonych braci. Żąda się w nim również od katolików całym jednoznacznie pracy nad przywróceniem naruszonej jedności. Natomiast z jednoznacznym odrzuceniem spotkały się opinie twierdzące, że Kościół Chrystusowy jest jakąś bliżej nieokreśloną sumą Kościołów i społeczności kościelnych oraz że nigdzie on już naprawdę nie istnieje, lecz ma być przez chrześcijan dopiero odszukany.

Punkty 2–5 formułują centralną problematykę nieomyślności Kościoła. Ważny jest tutaj fakt, że nieomyślność została przypisana w pierwszym rzędzie całemu Kościołowi (2), a nieomyślność Urzędu Nauczycielskiego znalazła się w następnej kolejności (3). Krótki aka-

⁷⁰ Por. A. Kubiś, *Nad nieomyślnością Kościoła*, „Analecta Cracoviensia” 7:1975, s. 570–572.

pit 4. pt. *Nie należy pomniejszać daru nieomyślności Kościoła* zwraca się najmocniej przeciw tezie Hansa Künga o zasadniczym trwaniu Kościoła w prawdzie przy równoczesnym błędzeniu poszczególnych orzeczeń podawanych przez Magisterium jako definitywne. Rozdział 5., przestrzegający przed fałszowaniem pojęcia nieomyślności, przynosi bardzo ważne i ze strony Magisterium w wielu wypadkach także nowe wypowiedzi o historycznych uwarunkowaniach i konieczności interpretacji dogmatów. Wreszcie punkt 6, poruszający temat kapłaństwa ministerialnego, ostro odrzuca jako nadużycie sprawowanie Eucharystii bez obecności i przewodnictwa wyświęconych księży. Tego rodzaju sprawowanie liturgii mszy św. jest nie tylko niedozwolone, lecz także nieważne⁷¹.

Kongregacja Nauki Wiary opublikowała – w związku z dalszą nie-subordynacją Hansa Künga – następny dokument, a mianowicie deklarację o dwóch dziełach profesora Hansa Künga *Munus suum*, dotyczącą jego poglądów, która w całej rozciągłości podtrzymuje naukę deklaracji *Mysterium Ecclesiae*. Za aprobatą i z polecenia papieża Pawła VI napomina ona imiennie Künga, aby porzucił swoje błędne poglądy i zwraca uwagę, że władza kościelna upoważniła go do nauczania teologii w duchu doktryny Kościoła, a nie według opinii, które ją zniekształcają lub też poddają w wątpliwość. W szczególności deklaracja odrzuca trzy błędy doktrynalne Künga:

1. Pogląd, który co najmniej poddaje w wątpliwość sam dogmat o nieomyślności Kościoła lub redukuje go do zasadniczej nienaruszalności Kościoła w prawdzie.
2. Opinię fałszującą pojęcie autentycznego Magisterium Kościoła.
3. Zapatrywanie, iż przynajmniej w koniecznych przypadkach Eucharystia może być ważnie sprawowana przez ludzi tylko ochrzczonych, a więc bez święceń kapłańskich.

Deklaracja zwraca się też do biskupów niemieckich i innych krajów, gdzie przytoczone opinie są podtrzymywane na wydziałach teologicznych, w seminariach duchownych i różnego rodzaju zakładach teologicznych, aby roztoczyli opiekę nad właściwą formacją doktrynalną wiernych. Teologów z kolei deklaracja prosi, żeby tajemnice Kościoła, jak i inne tajemnice wiary, badali i wyjaśniali w duchu posłuszeństwa samej wierze dla prawdziwego budowania Kościoła⁷².

⁷¹ Por. tamże, s. 572–574.

⁷² Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de duobus operibus Professoris Ioannis Küng, AAS 67:1975*, s. 203–204; por. A. K u b i ś, *Nad nieomyślnością Kościoła...*, s. 574–576.

Jak wiadomo, w związku z uporem Hansa Künga w trwaniu przy swoich błędach teologicznych, w roku 1979 została mu cofnięta misja kanoniczna do nauczania teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Katolickiej w Tybindze.

Sformułowanie w przytoczonych deklaracjach Kongregacji Nauki Wiary, odrzucające tezy H. Künga, pozostaje w zgodzie z decyzjami II soboru watykańskiego, który „kontynuując rozpoczęte dzieło [I soboru watykańskiego o prymacie i nauczaniu papieskim], postanawia wszem i wobec przedstawić i ogłosić naukę o biskupach, następcach Apostołów, którzy wraz z następcą Piotra, Namiestnikiem Chrystusowym, i widzialną Głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego” (KK 18). Formułując nauczanie o kolegialności biskupów, Vaticanum II jasno określiło również to, co zostało wyżej powiedziane o jej stosunku do prymatu biskupa Rzymu, następcy św. Piotra.

Wielki Jubileusz Roku 2000

Jeżeli idzie o zasadnicze problemy eklezjologiczne pontyfikatu papieża Jana Pawła II, to zostały one w ogólnym zarysie już omówione. Niemniej nie można pominąć jeszcze wzmiankowanego wcześniej wielkiego jubileuszu roku 2000, który papież Jan Paweł II, po niezwykle starannym przygotowaniu, otworzył uroczyście 25 grudnia 1999 r., a zamknął 6 stycznia 2001 r.

Pierwszym wielkim wydarzeniem u progu trzeciego tysiąclecia od przyjścia Chrystusa były obchody Jubileuszu Maryjnego w roku 1987/88⁷³. Maryja bowiem, jak napisał papież w liście apostolskim z okazji zakończenia Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* (15. 08. 1988), „przoduje całemu Kościołowi na drodze «wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem»” (31)⁷⁴.

⁷³ Homilia Jana Pawła II wygłoszona 1.01.1987 w bazylice św. Piotra: *Pragniemy, aby zajaśniała na horyzoncie współczesnego adwentu. Zapowiedź Roku Maryjnego i nowej encykliki*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 1987, nr 1 s. 14; *Litterae encyclicae de Beata Maria Virgine in vita Ecclesia peregrinantis „Redemptoris Mater”*, AAS 79:1987, s. 361–433; tłum. polskie: *Encyklika „Redemptoris Mater” Ojca Świętego Jana Pawła II o błogostawionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana 1987.

⁷⁴ *Litterae apostolicae de dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente Mulieris dignitatem*, AAS 80:1988, s. 1653–1729; tłum. polskie: *List apostolski Mulieris dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Libreria Editrice Vaticana 1988.

Zasadniczym tekstem, przygotowującym Wielki Jubileusz 2000, był list apostolski *Tertio Millennio adveniente*, skierowany do duchowieństwa i wiernych Kościoła katolickiego (10. 11. 1994)⁷⁵. Hermann Pottmeyer w referacie wprowadzającym omówienie problematyki II soboru watykańskiego, jego recepcji i aktualności w świetle tego jubileuszu, wygłoszonym podczas sympozjum, zorganizowanym w Watykanie w dniach 25–27 lutego 2000 r. przez komitet centralny tegoż jubileuszu, akcentuje przede wszystkim dopełnienie eklezjologii Vaticanum II przez Jana Pawła II rozbudowaniem jej wymiaru pneumatologicznego. Dokonał on tego w swojej encyklice *Dominum et Vivificantem* poświęconej roli Ducha Świętego (18. 05. 1986), która zdaniem H. J. Pottmeyera wstępnie określiła orientację teologiczną przygotowań Roku Świętego, uwzględniając perspektywę pneumatologiczną. Ta sama perspektywa pneumatologicznajest – jego zdaniem – obecna w liście apostolskim *Tertio Millennio adveniente*, gdzie papież szkicuje czas przygotowań do jubileuszu roku 2000, określając go jako trynitarnie ukształtowaną pielgrzymkę. Czas ten papież nazywa „nowym adwentem”, ponieważ oczekujemy nowego działania Ducha Świętego, „szczególnej wrażliwości” na wszystko to, co Duch Święty mówi Kościołowi i Kościołom (por. Ap 2, 7), jak również poszczególnym wiernym, obdarowanym właściwymi sobie charyzmatami do służby całej wspólnoty. Sam papież już od pierwszych chwil swego pontyfikatu widział w II soborze watykańskim początek przygotowań do wielkiego jubileuszu roku 2000⁷⁶.

Według H. J. Pottmeyera są cztery tematy soborowe, które papież postanowił pogłębić w przygotowaniach wielkiego jubileuszu, precyzując je we wspomnianym liście apostolskim *Tertio Millennio adveniente*.

O pierwszym z nich była już wzmianka i sprowadza się on do nowego odkrycia obecności Ducha Świętego, który działa w Kościele bądź za pośrednictwem sakramentów, bądź też różnego rodzaju posług, charyzmatów i zadań dla jego dobra. W szczególności Duch Święty jest głównym autorem i sprawcą ewangelizacji w realizacji królestwa Bożego i nadziei na przezwycięzenie wszelkich podziałów i polaryzacji istniejących w Kościele (por. 50).

⁷⁵ *Epistola apostolica episcopis, clero, fidelibus anni MM jubilaem ad parandam „Tertio millennio adveniente”, AAS 87:1995, s. 5–41; tłum. polskie: List apostolski „Tertio millennio adveniente” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, Libreria Editrice Vaticana 1994.*

⁷⁶ Por. H. J. Pottmeyer, *Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'Anno 2000*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000...*, s. 12–14.

Drugi z tematów, który – jak się wydaje – pozostał według niektórych teologów w cieniu podczas Vaticanum II, jest preferencjalna opcja Kościoła na rzecz ubogich i odepchniętych. Sprowadza się ona – nawiązując do tradycji starotestamentalnej (Kpł 25, 8–28) – do obowiązku energicznej pracy dla sprawiedliwości i pokoju podczas przygotowań Roku Jubileuszowego. Chrześcijanie powinni stać się rzecznikami wszystkich ubogich świata. Czas jubileuszu powinien dać, między innymi, sposobność do przemyślenia sprawy redukcji, jeżeli nie całkowitej likwidacji zadłużenia międzynarodowego, które ciąży na losach wielu narodów. Jubileusz powinien dostarczyć także okazji do zastanowienia się nad innymi wyzwaniem chwili obecnej, takimi na przykład, jak trudność w dialogu pomiędzy różnymi kulturami oraz problemami związanymi z poszanowaniem praw kobiety i z działaniem na rzecz rodziny i małżeństwa (por. 51).

Trzeci temat wskazany przez H. J. Pottmeyera przypomina niezliczoną ilość męczenników w naszych czasach. W tym kontekście Ojciec Święty stwierdza, że „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników: «Sanguis martyrum – semen christianorum» (37). Świadekto męczenników i innych świętych nie powinno więc zostać zapomniane. Świadekto to, podobnie jak w pierwotnym Kościele, jest dowodem wszechpotężnej obecności Zbawiciela i Jego Ducha. Dlatego – zdaniem papieża – sprawą dużej wagi pozostaje uaktualnienie martyrologiów. Przy tym nie wolno zapominać również o świętych świec- kich, żyjących w małżeństwie. Świętość chrześcijan akcentuje zawsze wymiar ekumeniczny ich świadectwa. Jest to bowiem najbardziej przekonywające świadectwo, ponieważ „*communio sanctorum* mówi głośnie- j anżeli podziały” (37). W świetle eklezjologii pneumatologicz- nie ukierunkowanej, stwierdza papież w encyklice *Ut unum sint*, mę- czennicy osiągnęli zrealizowaną wspólnotę poszczególnych chrześcija- n i podzielonych Kościołów (por. 84).

Wreszcie czwarty z tematów wzywa do rachunku sumienia z grze- chów popełnionych w Kościele Chrystusowym przez chrześcija- n. I w tym przypadku papież miał możliwość odwołania się do wyraźnych sformułowań Vaticanum II. To, co jest nowe, stanowi konkretność na- zwania po imieniu niektórych grzechów (por. 33–36).

W Kościele apel papieża w tym względzie znalazł pełne zrozumie- nie. Międzynarodowa Komisja Teologiczna poświęciła specjalny do- kument aspektom teologicznym tego zagadnienia. Zaproszenie do ra- chunku sumienia, zdaniem Jana Pawła II, dotyczy nie w mniejszym stopniu także realizacji Vaticanum II i związanej z nim zaistniałej polaryzacji w jego interpretacji w okresie posoborowym. Nadto na

imiennie wyróżnienie zasługują dwie kwestie rozpatrzone przez Komisję Historyczno-Teologiczną powołaną w ramach Centralnego Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, a mianowicie – antysemityzmu (1998) oraz inkwizycji (1999)⁷⁷.

Tutaj należy jeszcze powrócić, mimo że była już wzmiankowana, do deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Jesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, opublikowanej w roku jubileuszowym (06. 08. 2000 r.). W przekonaniu Ojca Świętego nie mogło w roku jubileuszowym zabraknąć dokumentu Kościoła, w którym nie zostałyby uwzględniona centralna misja zbawcza Jezusa Chrystusa, kontynuowana z Jego woli w Kościele w ciągu wieków, a głosząca tajemnicę Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz „tajemnicę Wcielenia Syna”, jako wydarzenie niosące zbawienie całej ludzkości. Ta prawda bowiem stanowi istotną treść chrześcijańskiego wyznania wiary, które z tej właśnie racji zostało pomieszczone we wstępie do wzmiankowanej deklaracji⁷⁸.

Deklaracja odbiła się także szerokim echem wśród braci odłączonych, zwłaszcza obszaru niemieckiego⁷⁹. W Kościele katolickim w zasadzie nie kwestionuje się treści deklaracji *Dominus Jesus*. Jeśli są podnoszone zastrzeżenia, to odnoszą się przeważnie do języka sformułowań i niestosownej chwili jej opublikowania, ponieważ wpływają niekorzystnie na atmosferę ekumenicznego dialogu⁸⁰.

W odpowiedzi na przedstawione zarzuty należy stwierdzić ich rozmijanie się z treścią deklaracji *Dominus Jesus*. Jest to bowiem *par excellence* dokument chrystologiczny, a nie eklezjologiczny. Przypomina i rozwija prawdę wiary, uznawaną jednomyślnie przez wszystkich chrześcijan, o jedyności pośrednictwa w zbawieniu Jezusa Chrystusa, a więc prawdę zawartą już *expressis verbis* w pierwszym Liście św.

⁷⁷ Por. tamże, s. 14–17; J. Stern, *Il dialogo popolo ebreo*, [w:] *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000...*, s. 700–715.

⁷⁸ *Declaratio de Jesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica „Dominus Jesus”*, AAS 92:2000, s. 742–765; tłum. polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Jesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11–12:2000, s. 42–51.

⁷⁹ *La pluralità delle confessioni relativizza l'esigenza del vero: il Cardinale Joseph Ratzinger risponde ai critici*, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 234 s. 4–5.

⁸⁰ W Polsce obszerną dyskusję na temat *Dominus Jesus* podjął w roku 2000 „Tygodnik Powszechny” (nr 38, 39, 41), na którego łamach wypowiedzieli się znani teolodzy. Również miesięcznik „Znak” poświęcił problematce deklaracji *Dominus Jesus* większą część numeru 5 (2001, s. 10–102), umieszczając zbiór artykułów i wypowiedzi szeregu wybitnych katolickich i niekatolickich autorów pod wspólnym tytułem: *Kościół po „Dominus Jesus”*.

Pawła do Tymoteusza, gdzie czytamy, że „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (2, 5–6)⁸¹.

Uczestnictwu Kościoła w pośrednictwie zbawczym deklaracja *Dominus Jesus* poświęca tylko fragment swego nauczania, przypominając za Vaticanum II: *Jedyność i jedność Kościoła; Kościół, Królestwo Boże i królestwo niebieskie; Kościół i religie w relacji do zbawienia* (16–22). Było bowiem stałą tradycją, sformułowaną jednoznacznie już przez św. Cypriana, że poza Kościołem nie ma zbawienia (*extra Ecclesiam nulla salus*). Chrystus, w ujęciu deklaracji, „staje się dla nas obecny w ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie, podkreślając konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 16; J 3, 5) potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę”. Według deklaracji, „tej nauki nie należy przeciwstawiać powszechnej woli zbawczej Boga (por. 1 Tm 2, 4)”, ponieważ „trzeba koniecznie łączyć wzajemnie te dwie prawdy, mianowicie rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi i konieczność Kościoła w porządku zbawienia” (20).

Do deklaracji *Dominus Jesus* została dołączona, zatwierdzona przez Jana Pawła II, *Nota Kongregacji Nauki Wiary* z 30. 06. 2000 r., precyzująca pojęcie ‘Kościoły siostrzane’, której treść Stolica Apostolska podała do publicznej wiadomości dopiero po opublikowaniu deklaracji *Dominus Jesus*. Pomijając analizę historyczno-semantyczną, dotyczącą Kościołów siostrzanych w *Nocie*, najważniejsze sformułowania odnoszą się do stosowania tego określenia. I tak Kościoły partykularne czy lokalne mogą zwracać się do siebie wzajemnie w różnego rodzaju kontaktach jako Kościoły siostrzane. Dotyczy to także Kościoła partykularnego w Rzymie, tj. diecezji rzymskiej. Kościoły partykularne i lokalne nie mogą wszakże stosować nazwy Kościół siostrzany do Kościoła rzymsko-katolickiego jako takiego. Chodzi tu bowiem nie tylko o terminologię zagadnienia, lecz – i to przede wszystkim – o podstawową prawdę wiary, a mianowicie – jedyność Kościoła Jezusa Chrystusa.

Nota wyraźnie stwierdza, że, aby wyjaśnić wszelkie nieporozumienia i uniknąć teologicznego zamieszania, należy zrezygnować ze stosowania sformułowania „nasze obydwie Kościoły”, czy też zbliżo-

⁸¹ Por. A. A. Napiórkowski, *Budda czy Jezus? Religijny pluralizm jako relatywizacja jedyności i powszechności zbawienia Jezusa Chrystusa w świetle deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jesus”, „Polonia Sacra” 8 (52):2001, s. 269–289.*

nego nazewnictwa, ponieważ w przypadku ich zastosowania do Kościoła katolickiego i do całości Kościołów prawosławnych lub tylko jednego z nich liczba mnoga z płaszczyzny Kościołów partykularnych względnie lokalnych zostałaby przeniesiona na płaszczyznę wyznawanego w *Credo* jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. W konsekwencji spowodowałoby to faktyczne zagrożenie prawdy o istnieniu tego właśnie Kościoła. W końcu *Nota* stwierdza, że zgodnie z całą zachodnią i wschodnią tradycją określenie ‘Kościoły siostrzane’ we właściwym znaczeniu tego słowa może być stosowane wyłącznie do wspólnot kościelnych, które zachowały ważność sakramentu kapłaństwa i Eucharystii⁸².

Nie można pominąć milczeniem również tego, że na opublikowanie deklaracji *Dominus Jesus* papież Jan Paweł II nie tylko wyraził swoją zgodę, co ma miejsce z reguły przy ogłaszaniu dokumentów przez tę Kongregację, lecz także powołał się przy tym na swoją „niezawodną wiedzę i moc swej władzy apostołskiej” (23), uprawomocniając jej ogłoszenie przez kard. J. Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Jan Paweł II nie omieszkał także swego stanowiska w tym względzie ponownie potwierdzić odrębnym oświadczeniem⁸³.

Uroczystego zamknięcia roku jubileuszowego dokonał papież Jan Paweł II 6 stycznia 2001 r., podpisując wobec setek tysięcy wiernych, zgromadzonych na placu Św. Piotra list apostolski *Novo Millennio ineunte*, skierowany do biskupów, duchowieństwa i wiernych. W liście tym Ojciec Święty szczegółowo opisał najpierw dziedzictwo wielkiego jubileuszu, którego istota sprowadzała się do spotkania z Chrystusem, Zbawicielem człowieka. Szkicując następnie „kontemplację Oblicza Chrystusa” wzywa do ciągłego Jego rozpoznawania i dawania świadectwa miłości. List apostolski *Novo Millennio ineunte*, wytyczając szczegółowo program nowej ewangelizacji w nadchodzącym nowym wieku i trzecim tysiącleciu, tchnie wielkim optymizmem. Konstatując, że stanowić ona będzie ciągłe stawanie się przez wiarę, nadzieję i miłość poszczególnych wiernych w Kościele wyznawcami Chrystusa, wyraża wielką ufność w Jego obecność i działanie poprzez Ducha Świętego w Kościele. W nowej ewangelizacji, by była skuteczna, nie należy

⁸² AAS 92:2000, s. 742–765; por. E. Fortino, *Il dialogo ecumenico*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000..., s. 335–353. Na stronach 349–351 autor omawia problematykę Kościołów siostrzanych (*Chiese sorelle*).

⁸³ Por. Jan Paweł II o deklaracji „*Dominus Jesus*”. Z przemówienia przed modlitwą „*Anioł Pański*” 1 października 2000 roku, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 41, s. 2; W. Kasper, *Ekumenizm drogą Kościoła*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 39, 11.

zapominać o tym, że powinna spełniać polecenie Chrystusa skierowane przy powołaniu św. Piotra w słowach: „Wy płyn na głębię!” (*Duc in altum!*) (Łk 5, 4). List apostolski przypomina je kilkakrotnie. Spełniając powyższe zalecenie Mistrza, św. Piotr i jego towarzysze, jak pisze św. Łukasz, „zagarnęli tak wielkie mnóstwo ryb, że sieci ich zaczęły się rwać” (Łk 5, 6)⁸⁴. Niewątpliwie treść listu apostolskiego *Novo Millennio ineunte* ukazuje głębokie przekonanie Jana Pawła II, że „wszystko [...], co z Boga zrodzone, zwycięża świat. Tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat, jest nasza wiara” (1 J 5, 4).

DIE SCHWERPUNKTE IN DER KATHOLISCHEN EKKLESIOLOGIE NACH DEM VATICANUM II (1965 – 2000)

Zusammenfassung

Die Verfasser bemühen sich die Verwirrungsentwicklung der katholischen Ekklesiologie in der nachkonzilszeitlichen Periode vorzustellen.

Erstens ist die Rezeption der Konzilsentscheidungen in der verschiedenen ekklesiologischen Richtungen analysiert und beschreibt. Man konnte nicht das Schisma von M. Lefebvre in diesem Kontext vermeiden.

Zweitens nimmt der Artikel die Problematik des Gottes Volkes auf. Die Missverständnisse in der Interpretation dieser biblischen Kategorie – die sich vom Vaticanum II im Zentrum der Lehre in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* findet – haben ihren Höhepunkt in der Befreiungstheologie erreicht. Diese Theologie entwickelte sich vor allem in der Lateinamerika. Ihr einflussreicher Vertreter war L. Boff, dessen Ideen in dieser Hinsicht vom Lehramt kritisiert und nicht anerkannt worden sind.

Drittens befassen sich die Verfasser mit der Kollegialitätsproblematik. In Einzelheiten beschreiben sie die Realisation des Kollegialitätsprinzips in der Institution vor allem der Römischen Synoden und durch die Bischofskonferenzen. Es gibt keinen Zweifel, dass dank der Entwicklung der Kollegialitätserfahrung die *Communio*-Kategorie für die Kirche zur ekklesiologischen Hauptformel geworden ist.

Viertens beschäftigt sich der Text mit dem Primat der römischen Bischöfe. Die Nachkonzilsjahre haben gezeigt, dass dieses Primat für die *Communio*-Kirche wesentlich ist. Die von H. Küng aufgebrannte hitzige Kritik des Primates ist mit der Zeit schon in die Isolation gefallen.

Schließlich vergessen nicht die Verfasser um die Bedeutung nicht nur für die katholische Kirche, sondern auch für das ganze Christentum die Ereignisse des Jubiläumsjahres 2000. Hier musste man auch die Diskussion – die sich um die *Declaratio Dominus Jesus* entwickelte – auf vertiefte Weise besprechen.

⁸⁴ AAS 83:2001; tłum. polskie: *List apostolski „Novo Millennio ineunte” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Libreria Editrice Vaticana 2001.