

ks. Damian Wąsek

© <https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ✉ <https://ror.org/0583g9182>

Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II¹

Wprowadzenie

Analitycy charakteru prac i treści dokumentów Soboru Watykańskiego II generalnie nie mają wątpliwości, że dialog był jedną z najistotniejszych kategorii, które decydowały zarówno o naturze obrad, jak i ostatecznym kształcie konstytucji, dekretów i deklaracji. Wydaje się jednak, że na poziomie ocen tego stwierdzenia nie wszystko jest jasne i czytelne. Można się bowiem zastanawiać, jak rozumieć dialog i z jakimi wymiarami łączyć taką postawę. Ktoś powiedziałby, że to tylko strategia komunikacyjna, ktoś inny, że taktyka duszpasterska, a zwolennicy teologii tradycjonalistycznej, że to ustępstwo wobec tendencji modernistycznych. Czytając owoce pracy ojców soborowych, można jednak dojść do wniosku, że chodziło

1 Publikacja niniejszego rozdziału dofinansowana została ze środków budżetu państwa w ramach programu Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12.

im o coś zdecydowanie głębszego. Już pobieżna lektura *Gaudium et spes* wskazuje bowiem, że dialog jest kategorią teologiczną, ściśle związaną z chrześcijańską antropologią. Pierwsze punkty *Dei verbum* uzupełniają ten obraz o wymiar transcendentálny, wpisując dialog w relację człowieka i Boga, a więc traktując go jako naturalny nośnik Objawienia. Konieczność pogłębienia tej refleksji to pierwszy z powodów podjęcia tytułowego zagadnienia.

Drugi powód związany jest z kierunkami współczesnej recepcji *Vaticanum II*. Obserwując toczące się dziś spory w przestrzeni kultury i szeroko rozumianej filozofii, można dość do wniosku, że jedną z głównych aren debaty jest właśnie antropologia i jej związek z poszukiwaniem sensu, źródeł tożsamości, natury wolności i prawdy. Jedną ze stron tej dyskusji są propagatorzy wizji redukcjonistycznych (do wymiaru biologicznego, technologicznego, ekonomicznego itd.), inni podkreślają doświadczenia globalizacji, wymagające solidarności w obliczu świadomości kruchości życia ludzkiego (migracje, ubóstwo, wojny, kryzysy społeczne), a jeszcze inni marginalizują tendencje antropocentryczne, szukając rozwiązania w powrocie do teologii potrydenckiej, obniżając zarazem poziom wrażliwości na konkretnego człowieka z jego kontekstem egzystencjalnym. Pogłębienie soborowej wizji antropologicznej, fundującej dialog Kościoła i świata, może być szansą na odkrycie języka spotkania tych środowisk, gdzie chrześcijaństwo stanie się synonimem troski o człowieka, bez utraty własnej tożsamości i celu nadprzyrodzonego, a jednocześnie bez konfrontacyjnej i oceniającej retoryki.

Celem tego artykułu jest zarysowanie fundamentów i zasad dialogu Kościoła ze światem w perspektywie antropologii Soboru Watykańskiego II. Opracowanie tego zagadnienia domaga się metody syntetycznej, połączonej z elementami hermeneutyki teologicznej wybranych dokumentów soborowych.

Źródłem dla prezentacji wątków oraz przytaczanych cytatów z dokumentów soborowych będzie ich polskie tłumaczenie, opublikowane przez Pallotinum w 2002 roku². W analizie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pomocniczo wykorzystam wybrane komentarze do omawianych kwestii. Będą one jednak pełniły głównie funkcję sygnalizującą interesujące mnie wątki z tekstu soborowego, a nie źródło ich interpretacji. Z tego powodu nie są one przywoływane w poszczególnych przypisach, ale wskazane zbiorczo w niniejszym miejscu³.

Projekt zostanie zrealizowany w kilku krokach badawczych. Najpierw, analizując *Gaudium et spes*, przyjrzę się podstawowym tezom antropologii *Vaticanum II*. Później połączę ten wątek z kierunkami misji Kościoła wobec świata. Jako dopełnienie refleksji, sformułuję podstawowe teologiczne konsekwencje dialogu Kościoła w przestrzeni *ad intra* i *ad extra*.

1. Zręby soborowej antropologii

Szukając teologicznej wizji człowieka, podstawowym źródłem refleksji uczynić należy pierwszą część Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Dokument ten, uchwalony w ostatnich dniach Soboru Watykańskiego II, stanowi

2 Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002.

3 *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes”*. Tome II : *Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (red.), Cerf, Paris 1967; *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 5: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (red.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1969; N. P. Tanner, *The church and the world. Gaudium et spes, Inter mirifica*, Paulist Press, New York Mahwah, New York 2005; *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Apostolicam actuositatem; Dignitatis humanae; Ad gentes; Presbyterorum ordinis; Gaudium et spes*, P. Hünermann, B. J. Hilberath (red.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2016; *Commentario ai documenti del Vaticano II. 8. Gaudium et spes*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane, Bologna 2020.

z jednej strony odpowiedź Kościoła na pytania, z którymi mierzy się ludzkość, z drugiej strony dotyka wielu kwestii szczegółowych, które dotyczą współczesnego świata, szczególnie osób biednych i cierpiących.

Już na tym etapie należy zaznaczyć, że brany pod uwagę tekst źródłowy jest wynikiem dość burzliwej debaty, która zadecydowała o ostatecznym rozłożeniu akcentów. Zwróćmy szczególną uwagę na dwie jej odsłony. Pierwsza to szkic z Mechelen z 1963 roku. Dotychczasowe soborowe wysiłki dotyczące omawianego zagadnienia okazały się niesatysfakcjonujące, więc zlecenie napisania nowego projektu Komisja Koordynacyjna powierzyła belgijskiemu kardynałowi Léon-Josephowi Suenensowi, który założył, że ostateczny dokument powinien mieć dwie części: doktrynalną i praktyczną. Utworzył więc grupę roboczą złożoną z czołowych teologów z Leuven (Gerard Philips, Gustave Thils, Charles Moeller, Albert Dondeyne, Lucien Cerfaux, Béda Rigaux), do której dołączyli trzej eksperci z innych krajów: Karl Rahner, Yves Congar i Roberto Tucci. Podczas spotkania w pałacu arcybiskupim w Mechelen (6–8 września 1963 roku) podzielono pracę, ustalono priorytety i zredagowano zręby dokumentu, który, ostatecznie ukończony przez Gerarda Philipsa 22 września, został zaprezentowany jako *Zarys schematu XVII*. Tekst był próbą znalezienia „złotego środka” między teologią wcielenia a perspektywą eschatologiczną; kluczem do tego stał się chrystocentryzm potraktowany jako fundament antropologii. Jak ocenił Dries Bosschaert, sercem tego schematu była zrównoważona antropologia chrześcijańska. Mimo niepodważalnej wartości teologicznej, szkic został odrzucony przez Komisję Mieszaną (29 listopada 1963 roku). Jako powód podano zbyt dużą abstrakcyjność tekstu, za mocny akcent na teologię, a za mały na duszpasterstwo. Niewątpliwie, powodem takiej decyzji były również błędy proceduralne i komunikacyjne samych autorów – zarys dotarł do komisji mieszanej dopiero na trzy dni przed obradami, co uniemożliwiło jej wnikli-

we zbadanie propozycji. Pomimo takich losów, stał się on punktem odniesienia dla kolejnych analiz i znacznie wpłynął na chrystocentryczny charakter antropologii w *Gaudium et spes*⁴.

Głównymi bohaterami drugiej z przywoływanych tutaj debat byli Pierre Haubtmann i Karol Wojtyła, a miała ona miejsce w Ariccia (od 31 stycznia do 6 lutego 1965 roku). Gdy po trzeciej sesji stało się jasne, że *Schemat XIII* wymaga gruntownych zmian, w tym włoskim mieście zebrało się ponad stu uczestników (biskupów i ekspertów), by przygotować nowy szkic. Pisząc w skrócie, chodziło o skonfrontowanie propozycji paryskiego teologa Pierre'a Haubtmanna z tak zwanym *Projektem krakowskim*, prezentowanym przez Karola Wojtyłę. Tekst pierwszego akcentował konieczność dialogu i współpracy Kościoła z rodziną ludzką w celu zbudowania sprawiedliwego świata i podkreślał autonomię spraw świeckich. Teolog posługiwał się metodą indukcyjną, wychodząc od analizy rzeczywistości ziemskiej. Drugi szkic wyrastał z doświadczenia wiernych „zza żelaznej kurtyny” i akcentował przede wszystkim nadprzyrodzoną misję Kościoła oraz prawo do wolności religijnej jako fundament wszystkich pozostałych praw człowieka. Punktem wyjścia była zatem refleksja nad misją Kościoła w świecie. Choć początkowo obie propozycje przeciwstawiano sobie jako odmienne koncepcje teologiczne i metodologiczne, ostatecznie wypracowano kompromis. Do projektu Haubtmanna włączono zasadnicze tezy wystąpienia Wojtyły, co nadało ostatecznej wersji tekstu głębszy wymiar antropologiczny. To właśnie z tego połączenia propozycji wyłoniły się zręby późniejszego rozdziału antropologicznego konstytucji. Wojtyła i Daniélou sformułowali propozycję integralnego ujęcia powołania człowieka, podkreślając, że bez odniesienia do transcendencji re-

4 Por. D. Bosschaert, *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II. Louvain theologians preparing the path for „Gaudium et spes” (1942–1945)*, Peeters, Leuven Paris Bristol 2019, s. 307–337.

fleksja nad osobą ludzką staje się niepełna, prowadzi do zubożenia, a nawet okaleczenia człowieczeństwa⁵.

W tym kontekście spójrzmy na główne tezy antropologiczne zawarte w soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Po pierwsze, w dokumencie podkreślona jest godność osoby ludzkiej. Temat ten został wprawdzie potraktowany bardziej kompleksowo w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*⁶, ale i tu znajdujemy zręby tej doktryny. Jej kluczowym przesłaniem jest teza, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, obdarzony rozumem, sumieniem i wolną wolą, co czyni go otwartym na transcendencję. Ostatecznym jego przeznaczeniem jest zjednoczenie ze Stwórcą i uczestnictwo w Bożym życiu. Wspomniane, duchowe pierwiastki sprawiają, że każda osoba ma niekwestionowaną i niezbywalną wartość, która nie wynika z faktu nadania jej przez ziemski autorytet, ale z samego charakteru stworzenia (GS 12, 15, 16, 17). Opierając się na tym przekonaniu, sobór krytykował wszystkie nurty i ideologie, które redukują człowieka do materii, próbując budować humanizm bez Boga i religijności. Czytamy, że ateizm jedynie pozornie docenia ludzi, a tak naprawdę uszczupla ich godność. Zakładając, że Bóg jest jej źródłem, nie można traktować religijności jako próby umniejszenia tej godności.

Po drugie, w *Gaudium et spes* czytamy o duchowo-cieleśnej jedności natury ludzkiej (GS 14). Ojcowie soborowi odcinają się jednocześnie od poglądów dualistycznych, traktujących elementy cielesny i duchowy jako dwa autonomiczne składniki człowieczeństwa.

-
- 5 Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre'a Hubtmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 14, nr 2, s. 103–122; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, s. 471–613.
 - 6 Por. M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo „scriptum”-Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.

Dopiero integralne ich potraktowanie sprawia, że ma szansę wybrzmieć cała prawda o godności ludzkiej natury, w której obydwa wspomniane wymiary biorą udział w zbawczym dziele Boga. W rezultacie należy doceniać cielesność i porządek materialny, z jednoczesnym podkreśleniem, że człowiek to „więcej” niż materia.

Po trzecie, przez soborową wizję człowieka przebija realizm. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym zauważa zranienie natury ludzkiej przez grzech, którego źródłem jest osobowe zło (GS 13). Ten defekt tłumaczy dramaty, jakie ludzkość przeżywała i przeżywa. Ten dramatyzm spotyka się jednak z nadzieją, ponieważ Bóg wkroczył w ludzką historię jako Odkupiciel, który potrafi leczyć rany. Prezentowana antropologia jest więc jednocześnie dramatyczna, świadoma ciemnej strony ludzkiej wolności oraz pełna nadziei, ponieważ otwarta na możliwość odnowy i rekonstrukcji mocą Bożej łaski.

Po czwarte, bardzo istotnym aspektem soborowego nauczania o człowieku jest chrystocentryzm, który streszcza się w zdaniu: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego” (GS 22). Oznacza to, że Jezus odsłania człowiekowi najpełniejszą prawdę o nim samym i jego przeznaczeniu. Patrząc na różne wymiary ziemskiej misji Chrystusa, od wcielenia, przez nauczanie, śmierć, aż po zmartwychwstanie, uczymy się, że ostatecznym powołaniem ludzkości i modelem, według którego powinna się ona kształtować, jest doskonała miłość i solidarność z bliźnimi, aż po ofiarę z siebie.

Z chrystocentryzmem koresponduje kolejny, piąty wniosek, który można określić jako perspektywę personalistyczną, a więc postawienie w centrum człowieka, kogoś niepowtarzalnego, powołanego do miłości i będącego podmiotem, a nie przedmiotem historii świata. Kolejna z soborowych myśli przekonuje, że „człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez

szczery dar z siebie samego” (GS 24). Konsekwencją tej doktryny jest przekonanie, że prawdziwe spełnienie człowieka to życie dla innych, dawanie siebie, wychodzenie z egoizmu ku bliźnim. Na marginesie warto wspomnieć, że domaganie się uwzględnienia zasady takiego personalizizmu było największym wkładem Wojtyły w myśl soborową⁷.

Szоста teza antropologiczna dotyka społecznego wymiaru osoby. Rozdział II *Gaudium et spes* podkreśla, że człowiek z natury rozwija się we wspólnocie. Konsekwencją takiego założenia jest proponowanie zasady solidarności, a więc wezwania do powszechnego szacunku i braterstwa, które przekraczają podziały rasowe, klasowe i ideologiczne. W tym kontekście ojcowie soborowi postulują dążenie do sprawiedliwego podziału zasobów ziemi i osiągnięć cywilizacyjnych.

Po siódme, należy być świadomym ambiwalentnego charakteru postępu cywilizacyjnego (GS 9). Wprawdzie rozwój nauki, techniki i kultury otwiera przed ludzkością duże możliwości i poprawia poziom egzystencji. Może on jednak prowadzić do dehumanizacji, jeśli zostanie oddzielony od właściwej hierarchii wartości. Choć więc sobór podkreśla autonomię rzeczywistości ziemskich, sprzeciwia się pełnej izolacji ich od Boga (GS 36). Jeśli kultura ma służyć człowiekowi, powinna respektować prymat osoby nad rzeczą i bycia nad posiadaniem (GS 35). Kościół ostrzega więc przed ubóstwianiem postępu, wskazując, że powinien on służyć dobru jednostki i dobru wspólnemu, co domaga się wpisania go w Boży plan i ład moralny.

Ostatnia teza pochodzi z IV rozdziału pierwszej części konstytucji i dotyka Kościoła jako znaku i gwaranta transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Skoro Kościół jest świadomy, że posiada wynikający z Objawienia potencjał odsłaniania pełnej prawdy o człowieku, to nie może zatrzymać tego tylko dla siebie i musi dzielić się tym przesłaniem z całym światem. Podejmując dia-

7 Por. B. Gacka, *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce” 2012, t. 6, nr 1, s. 63–75.

log, z jednej strony występuje jako przyjaciel ludzkości, a z drugiej strony, wciąż chce uczyć się od świata wrażliwości na osiągnięcia cywilizacyjne i wartości obecne w różnych kulturach. Pragnie też służyć człowiekowi obecnemu w świecie nie na drodze sprawowania władzy i szukania przywilejów, ale prowadząc dialog zbawczy, który promuje orędzie Chrystusa jako odpowiedź na najgłębsze pytania ludzkości.

Podsumowując, Sobór Watykański II, szczególnie w pierwszej części *Gaudium et spes*, proponuje pozytywną i personalistyczną wizję człowieka. Promuje go jako istotę obdarzoną niezbywalną godnością, która wynika z faktu stworzenia na Boży obraz i podobieństwo, ale też jako osobę wezwaną do życia w komunii z Bogiem.

2. Wpływ antropologii na rozumienie misji Kościoła wobec świata

Zarysowane powyżej zręby soborowej antropologii wpłynęły na przeformułowanie natury i celu dialogu Kościoła ze światem. Jeśli bowiem w chrześcijańskiej misji chodzi nie tylko o głoszenie prawd wiary i sprawowanie sakramentów w celu prowadzenia wiernych do zbawienia, ale również o troskę, by człowiek osiągnął pełnię człowieczeństwa, by zabezpieczyć jego godność i ziemskie dobro, w głoszeniu ewangelii i podejmowanych działaniach apostoelskich należy zwrócić uwagę na zdecydowanie szersze spektrum czynników. Przechodząc z poziomu doktrynalnego na praktykę eklezjalną, spójrzmy na kluczowe z tych czynników.

Po pierwsze, służba człowiekowi wymaga od Kościoła, by szedł drogą człowieka, a więc wsłuchiwał się w ludzkie tęsknoty, towarzyszył w doświadczeniach egzystencjalnych i odpowiadał na dylematy i nadzieje. W tym kontekście bardzo wymowne są słowa, od których rozpoczyna się *Gaudium et spes*: „Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych,

są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach” (GS 1). Zadośćuczynienie temu postulatowi domaga się czegoś więcej, niż tylko głoszenia – chodzi o aktywne towarzyszenie człowiekowi, co wymaga zmiany stylu duszpasterstwa. Na aktualność tego postulatu zwracają uwagę Bernd Hillebrand i Michael Quisinsky w książce *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*. W ich wprowadzeniu czytamy o trwającym kryzysie relacji między teorią a praktyką kościelną. Postulują oni zwrot w stronę wzajemnego przenikania się dogmatu i duszpasterstwa, zapraszając do publikacji autorów, którzy wskazują na już istniejące miejsca „pomiędzy” dogmatem i duszpasterstwem⁸.

Po drugie, sobór odkrywa na nowo zadanie czytania przez Kościół znaków czasu. Skuteczność na tym polu związana jest z wychodzeniem poza własne struktury i obserwowaniem procesów, które dzieją się w nauce, kulturze i życiu społecznym, a więc z szeroko pojętą dialogiczną otwartością. Choć dziś wydaje się to oczywistością, podczas debat nad *Gaudium et spes* pojęcie to budziło liczne spory i kontrowersje, które oscylowały wokół zarzutów o zbyt ni optywizm w spojrzeniu na ziemską rzeczywistość⁹. Ostatecznie jednak zasada ta znalazła się na kartach konstytucji, choć wprost występuje tylko jeden raz (GS 4). Co ważne, ojcom soborowym nie chodzi o szukanie w świecie tego, co można potępić za „niekościelność”, ale odkrywanie wszędzie śladów dobra i prawdy.

-
- 8 Por. B. Hillebrand, M. Quisinsky, *Einleitung in ein Experiment zwischen Dogma und Pastoral*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 11–20.
- 9 Por. R. Schenk, *Officium signa temporum perscrutandi: New Encounters of Gospel and Culture in the Context of the New Evangelization*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 172–182.

Po trzecie, skoro Kościołowi chodzi o zabezpieczenie ludzkiej godności, naturalne wydaje się jego zaangażowanie w obronę praw człowieka, troska o rodzinę czy działania humanitarne, kulturalne i edukacyjne. Bardzo wyraźnie mówił o tym Joseph Ratzinger w homilii z okazji czterdziestej rocznicy *Gaudium et spes*. Wskazał, że współczesny świat podchodzi do praw człowieka w sposób wybiórczy, a Kościół, występując w ich obronie kompleksowo, broni świat przed jego własnymi uproszczeniami. Nie chce przy tym rywalizować z instytucjami międzynarodowymi, ale być sumieniem, które przypomina o granicach władzy i techniki¹⁰.

Po czwarte, co związane z poprzednim, celem ewangelizacji staje się nie tylko oferowanie wiernym zbawienia, ale również humanizacja świata. Spojrzenie wiary w stronę wieczności nie może powodować, że w jakikolwiek sposób zaniedbana zostanie troska o doczesność. Ojcowie soborowi piszą wprost: „Dalecy od prawdy są ci, którzy widząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone” (GS 43).

Po piąte, skoro zgodnie z konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* Kościół ma być powszechnym sakramentem zbawienia oraz znakiem i narzędziem jedności ludzkości z Bogiem i zjednoczenia świata (LG 1), powinien angażować się w dzieło pojednania, rozbrojenia i zapobiegania wojnom. Jego misją teologiczną staje się więc wspieranie, a nawet udział w negocjacjach pokojowych między zwaśnionymi narodami, aktywna polityka na rzecz rozbrojenia czy łagodzenie napięć na arenie międzynarodowej. *Gaudium et spes* poświęca temu zagadnieniu kilka punktów (GS 79–82), nie

10 Por. J. Ratzinger, *Homily on the occasion of the 40th anniversary of Gaudium et spes* (18.03.2005), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050318_ratzinger-gaudium-spes_en.html (dostęp: 25.01.2026).

tylko potępiając działania wojenne, ale także zwracając uwagę na czynniki, które do nich prowadzą, jak choćby wyścig zbrojeń.

Ogólnie rzecz ujmując, antropologiczne założenia chrześcijaństwa przypomniane przez Sobór Watykański II skłaniają Kościół zarówno do postawy solidarnej z poszczególnymi ludźmi, jak i do budowania klimatu solidarności między państwami i narodami. Co istotne, nie jest to działalność uboczna czy marginalna, ale jeden z elementów konstytutywnych ewangelizacji.

3. Teologiczne podstawy i konsekwencje dialogu Kościoła ze światem

Choć historycznie relacje Kościoła i świata przechodziły różne zawirowania, a w poszczególnych epokach i środowiskach kształtowano je od pełnej autonomii, a czasem wzajemnej pogardy, aż po mocny udział chrześcijaństwa w kształtowaniu ziemskiej rzeczywistości, Sobór Watykański II postarał się o pewną systematyzację teologicznych podstaw pod dialog między tymi rzeczywistościami. Jego najgłębszym korzeniem jest fakt wcielenia, a więc przekonanie, że skoro Bóg w Jezusie Chrystusie nawiązał dialog ze światem, to Kościół, jako lud Boży, powinien kontynuować takie podejście. Patrząc syntetycznie, można odkryć kilka implikacji takiej tezy.

Jedną z głównych idei obecnych w wielu tekstach soborowych jest przekonanie o powszechności Bożego planu zbawienia. Stąd wypływa doktryna o działaniu Ducha Świętego w sercach wszystkich ludzi, nawet tych, którzy pozostają poza widzialnymi granicami Kościoła instytucjonalnego w różnych kulturach i religiach świata. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* wyraża przekonanie, że pomimo różnic między chrześcijaństwem a innymi religiami, „często odbija się w nich promień

tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (NA 2)¹¹. W rezultacie podejście do niechrześcijan powinno być nacechowane otwartością i szacunkiem. Ponadto, nawet świadomość posiadania prawdy nie może prowadzić do jakiegokolwiek przymusu w procesie jej przekazywania, bo – jak czytamy w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* – „prawda narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej i ogarnia umysły łagodnie, a zarazem zdecydowanie” (DH 1). W procesie ewangelizacji wiara może więc być jedynie proponowana, a nigdy narzucana, a więc naturalną drogą przekonywania innych do chrześcijaństwa jest dialog i świadectwo życia.

Tego typu dialogiczne otwarcie Kościoła na świat nie tylko sprzyja właściwemu przekazowi religijności, ale jest cenne dla samego Kościoła, który „wie, jak wiele zawdzięcza rozwojowi historii rodzaju ludzkiego” (GS 44). On sam uczy się od świata kontekstów dla własnego przepowiadania i lepszego zrozumienia człowieka, który jest drogą Kościoła. W tym celu powinien korzystać z dorobku nauk świeckich, ponieważ wtedy zyska nowe metody dla wiarygodnego wyrażania doktryny, a dzięki psychologii i socjologii lepiej zrozumie drogę, która prowadzi wiernych do dojrzałego życia wiarą (GS 62). W końcu, konfrontując się z myślącymi inaczej, chrześcijanin głębiej zrozumie także własne przekonania i będzie miał szansę ich oczyszczenia¹². Jest więc ubogaczany przez osiągnięcia świata, co pomaga mu lepiej rozumieć siebie i skuteczniej wypełniać własną misję¹³.

11 Więcej na temat podejścia Kościoła w tym dokumencie w: D. Wąsek, M. Gilski, T. Huspeková, *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich*, Wydawnictwo „scriptum”-Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

12 Por. W. Beck, *Kulturen des Digitalen. Grundzüge einer kritisch-solidarischen Gegenwartsverortung*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral*, dz. cyt., s. 518.

13 Por. C. Bauer, *Dogma und Pastoral im Widerstreit. M.-Dominique Chenu und Joseph Ratzinger im Kontext von Gaudium et spes*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral*, dz. cyt., s. 156.

Przyjęcie zasady dialogu Kościoła i świata zyskało mocne ramy teologiczne w opublikowanej podczas trwania soboru encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam*, opublikowanej 6 sierpnia 1964 roku. Choć nie jest ona dokumentem soborowym, dobrze oddaje mentalne nastawienie ojców soborowych i można ją uznać za przygotowanie oraz klucz hermeneutyczny dla wspomianej w tym tekście najczęściej konstytucji *Gaudium et spes*. W encyklice papież podejmuje problem napięcia między tradycyjnym podejściem do depozytu wiary a dynamicznie zmieniającym się światem. Nie czyni tego jednak w duchu defensywnym ani bezkrytycznej akceptacji, ale w sposób roztropny wzywa, by najpierw pogłębić chrześcijańską samoświadomość (*conscientia*), następnie podjąć dzieło reformy (*renovatio*) i dopiero później wejść w dialog *ad extra* (*colloquium*)¹⁴. Ma on więc być nie tyle punktem wyjścia, ile owocem namysłu nad własnym dziedzictwem i tożsamością. Dialogiczna otwartość wynika więc przede wszystkim z potrzeby kontynuowania misji Chrystusa w świecie, który – choć jest naznaczony procesami sekularyzacji – pozostaje przestrzenią działania łaski¹⁵. W perspektywie teologicznej i pastoralnej zamykanie się na dialog prowadziłoby do utraty wiarygodności Kościoła i stanowiłoby ucieczkę od nakazu dawania świadectwa. Nie ma więc wątpliwości, że należy odpowiadać na kulturowy i światopoglądowy pluralizm w społeczeństwie, pamiętając jednak, by była to odpowiedź respektująca zasadę wolności. Skoro bowiem objawienie, a więc, paradygmataczny dla naszego zagadnienia, dialog Boga z człowiekiem nie opiera się na perswazji i wymuszaniu, to i dialog Kościoła ze światem powinien być niezniewalającym i wrażliwym prowadzeniem rzeczywistości ziemskiej do stopniowego odkrywania prawdy, powinien być prowadzony na wzór „rozmowy z przyjacielem”, bez relatywizacji doktryny, ale i bez naruszania ludzkiej godności¹⁶.

14 Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam* (dalej ES), nr 10–12.

15 Por. ES, nr 33.

16 Por. ES, nr 70, 73.

Najczęściej przywoływanym motywem z *Ecclesiam suam* jest koncepcja kręgów dialogu. U Pawła VI dostrzegamy cztery główne wymiary relacji dialogicznych. Pierwszy z nich to dialog z całą ludzkością, a więc wszystkimi ludźmi dobrej woli. Tematem takiej konfrontacji nie będą więc przekonania religijne, ale wartości humanistyczne¹⁷. Drugi krąg to dialog z wyznawcami innych religii, gdzie kluczowym punktem oparcia jest szacunek dla szeroko rozumianych poszukiwań religijnych w perspektywie wolności sumienia¹⁸. Trzecia płaszczyzna to dialog ekumeniczny, mający na celu likwidację podziału w świecie chrześcijańskim¹⁹. Ostatnia kwestia to dialog wewnątrzkościelny, który buduje wiarygodność *ad intra*. Między innymi chodzi tu o relacje hierarchii i wiernych, które również wymagają rewizji w duchu eklezjologii Ludu Bożego²⁰.

Z perspektywy dialogu Kościoła ze światem warto przyjrzeć się jeszcze proponowanym przez papieża czterem zasadom dialogu. Pierwsza z nich to jasność. Chodzi tutaj o taki przekaz prawd chrześcijańskich, który będzie wolny od dwuznaczności i wierny depozytowi Tradycji²¹. Kolejna cecha to łagodność, a więc wspomniane już wykluczenie jakiegokolwiek agresji i przymusu²². Dialog powinien być prowadzony w klimacie zaufania, czyli z założeniem dobrej woli dyskutanta oraz pełen cierpliwości wobec stopniowego zbliżania się rozmówcy do prawdy²³. Ostatnia z zasad to roztropność, a więc założenie różnorodnych sytuacji kulturowych i duchowych jako kontekstu dla podejmowanych wysiłków²⁴.

17 Por. ES, nr 97–99.

18 Por. ES, nr 107–109.

19 Por. ES, nr 114–116.

20 Por. ES, nr 88–90.

21 Por. ES, nr 75.

22 Por. ES, nr 76.

23 Por. ES, nr 77.

24 Por. ES, nr 78.

Patrząc na soborową antropologię w perspektywie też *Ecclesiam suam*, możemy się pokusić o dwutorowe konkluzje. Po pierwsze, wyraźnie widać, że dialog Kościoła ze światem jest według Pawła VI możliwy, a nawet konieczny w świetle konkretnej wizji człowieka, ufundowanej na Tradycji teologicznej. Po drugie, czytając dokumenty soborowe w kluczu poszukiwania szczegółowych wytycznych dla takiego dialogu, możemy dostrzec pewne luki, które papież wypełnia, niedopowiedzenia, które wyjaśnia i skrótomyślowe, które ubogaca własną interpretacją.

Konkluzje

Wracając do kluczowego zagadnienia tego tekstu, należy jednoznacznie stwierdzić, że w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II dialog Kościoła ze światem stanowi naturalną i logiczną konsekwencję promowanej wizji Objawienia oraz, wynikającej z niej, głęboko przemyślanej i uzasadnionej antropologii. Te dwie płaszczyzny nie tylko wzywają Kościół do otwartości na świat, ale wskazują jej zasady i granice. Widać to zarówno tam, gdzie ojcowie soborowi piszą o chrystocentryzmie i godności osoby ludzkiej, jak i w uwagach na temat realizmu grzechu i źródeł nadziei. Tym samym wizja z *Gaudium et spes* unika uproszczeń, a więc redukcji misji Kościoła jedynie do aktywności społecznej i humanitarnej. Jednocześnie daleka jest ona od promowania izolacji lub dystansu między światem wiary i doczesnością.

Pisząc syntetycznie, dialog Kościoła i świata to kontynuacja logiki wcielenia, w myśl której Bóg nie zbawia człowieka „z dystansu”, ale przychodzi do jego kontekstów egzystencjalnych, przyjmując jego historię, język i doświadczenie. Kierując się tą zasadą, Kościół nie chce stawać ani ponad światem, ani poza nim, a tym bardziej w opozycji do niego, ale pozostaje w świecie w postawie służby człowiekowi. Jednocześnie uczy się od świata, odkrywając nowe języki

ewangelizacji i lepiej rozumiejąc pytania, nadzieje i lęki ludzkości. Nie relatywizuje przy tym prawdy, ale posługuje się hermeneutyczną wrażliwością, doskonalącą zarówno kształt przepowiadanych treści, jak i ich formę. Można powiedzieć, że dialog ze światem jest dla Kościoła szkołą, ale i znakiem oraz drogą służby zarówno Bogu, jak i bliźniemu.

Konkludując omawiane zagadnienie, warto przytoczyć ocenę *Gaudium et spes*, sformułowaną przez Mathijisa Lamberigtsa. Belgijski teolog podkreślił, że w soborowym dokumencie najważniejszym osiągnięciem była nie prezentacja konkretnych rozwiązań z zakresu społecznego nauczania Kościoła, ponieważ te okoliczności się zmieniają, a więc i diagnoza się dezaktualizuje. Istotniejsze było wprowadzenie nowej metody teologicznej, która z biegiem czasu zyskała prymat nad treścią konstytucji. To właśnie ona, oparta na indukcyjnym badaniu znaków czasu w klimacie dialogu ze światem, stała się fundamentem posoborowego Kościoła, w którym ludzkie doświadczenie stanowi jedno z najważniejszych miejsc teologicznego poznania²⁵.

Bibliografia

- Bauer C., *Dogma und Pastoral im Widerstreit. M.-Dominique Chenu und Joseph Ratzinger im Kontext von Gaudium et spes*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 142–165.
- Beck W., *Kulturen des Digitalen. Grundzüge einer kritisch-solidarischen Gegenwartsverortung*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 509–518.

25 Por. M. Lamberigts, *Gaudium et Spes: A Council in Dialogue with the World*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 35–40.

- Bosschaert D., *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II. Louvain theologians preparing the path for „Gaudium et spes” (1942-1945)*, Peeters, Leuven Paris Bristol 2019.
- Commentario ai documenti del Vaticano II. 8. Gaudium et spes*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane, Bologna 2020.
- Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 5: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (red.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1969.
- Dobrzyński A., *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre’a Hauptmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 14, nr 2, s. 103–122.
- Gacka B., *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce” 2012, t. 6, nr 1, s. 63–75.
- Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeżny A., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo „scriptum”-Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.
- Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Apostolicam actuositatem; Dignitatis humanae; Ad gentes; Presbyterorum ordinis; Gaudium et spes*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (red.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2016.
- Hillebrand B., Quisinsky M., *Einleitung in ein Experiment zwischen Dogma und Pastoral*, w: *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025, s. 11–20.
- Lamberigts M., *Gaudium et Spes: A Council in Dialogue with the World*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 17–40.
- Paweł VI, *Ecclesiam suam*.
- Schenk R., *Officium signa temporum perscrutandi: New Encounters of Gospel and Culture in the Context of the New Evangelization*, w: *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (red.), Peeters, Leuven 2007, s. 167–203.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002.
- Tanner N. P., *The church and the world. Gaudium et spes, Inter mirifica*, Paulist Press, New York 2005.

- Turbanti G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Vatican II. *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes”. Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (red.), Cerf, Paris 1967.
- Wąsek D., Gilski M., Huspeková T., *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich*, Wydawnictwo „scriptum”-Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

Abstrakt

Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II

Artykuł podejmuje analizę dialogu Kościoła ze światem w perspektywie antropologii Soboru Watykańskiego II. Punktem wyjścia jest teza, że dialog nie stanowi jedynie strategii komunikacyjnej ani duszpasterskiego dodatku do nauczania doktrynalnego, lecz wynika bezpośrednio z soborowej wizji Objawienia oraz integralnej, chrystocentrycznej antropologii chrześcijańskiej. W oparciu o analizę Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, a także wybranych dokumentów soborowych i encykliki *Ecclesiam suam* Pawła VI, autor ukazuje teologiczne fundamenty dialogu jako konsekwencji godności osoby ludzkiej, jej powołania do transcendencji oraz społecznego charakteru ludzkiej egzystencji. W dalszej części artykułu wskazane zostają implikacje tej antropologii dla rozumienia misji Kościoła wobec świata, w tym dla interpretacji znaków czasu, obrony praw człowieka, humanizacji rzeczywistości doczesnej oraz zaangażowania na rzecz pokoju i solidarności. Całość prowadzi do wniosku, że dialog Kościoła ze światem jest konstytutywnym wymiarem jego misji ewangelizacyjnej, zakorzenionym w logice wcielenia i służby człowiekowi.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II; dialog Kościoła ze światem; antropologia teologiczna; *Gaudium et spes*; godność osoby ludzkiej; chrystocentryzm; misja Kościoła

Résumé

Le dialogue entre l'Église et le monde à la lumière de l'anthropologie du Concile Vatican II

Cet article analyse le dialogue entre l'Église et le monde dans la perspective de l'anthropologie du Concile Vatican II. Il part du principe que le dialogue n'est pas seulement une stratégie de communication ou un complément pastoral à l'enseignement doctrinal, mais qu'il découle directement de la vision conciliaire de la Révélation et de l'anthropologie chrétienne intégrale et christocentrique. Sur la base d'une analyse de la constitution pastorale *Gaudium et spes*, ainsi que de certains documents conciliaires et de l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, l'auteur montre les fondements théologiques du dialogue comme une conséquence de la dignité de la personne humaine, de sa vocation à la transcendance et du caractère social de l'existence humaine. Dans la suite de l'article, l'auteur montre les implications de cette anthropologie pour la compréhension de la mission de l'Église envers le monde, notamment pour l'interprétation des signes des temps, la défense des droits de l'homme, l'humanisation de la réalité temporelle et l'engagement en faveur de la paix et de la solidarité. L'ensemble conduit à la conclusion que le dialogue de l'Église avec le monde est une dimension constitutive de sa mission évangélisatrice, enracinée dans la logique de l'incarnation et du service de l'homme.

Mots clés : Concile Vatican II, dialogue de l'Église avec le monde, anthropologie théologique, *Gaudium et spes*, dignité de la personne humaine, christocentrisme, mission de l'Église

Abstract

The Church's dialogue with the world in the light of the anthropology of the Second Vatican Council

The article examines the dialogue between the Church and the modern world in light of the anthropological vision of the Second Vatican Council. Its starting point is the claim that dialogue is neither merely a communicative strategy nor a pastoral supplement to doctrinal teaching, but rather a direct consequence of the conciliar understanding of Revelation and

of an integral, Christocentric Christian anthropology. Drawing primarily on an analysis of the Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, as well as selected conciliar documents and Pope Paul VI's encyclical *Ecclesiam suam*, the author outlines the theological foundations of dialogue rooted in the dignity of the human person, humanity's openness to transcendence, and the social nature of human existence. The article further explores the implications of this anthropological framework for the Church's mission in the world, particularly with regard to the discernment of the signs of the times, the defense of human rights, the humanization of temporal realities, and commitment to peace and solidarity. The study concludes that dialogue with the world constitutes a constitutive dimension of the Church's evangelizing mission, grounded in the logic of the Incarnation and oriented toward the service of the human person.

Keywords: Second Vatican Council, Church-world dialogue, theological anthropology, *Gaudium et spes*, human dignity, Christocentrism, mission of the Church