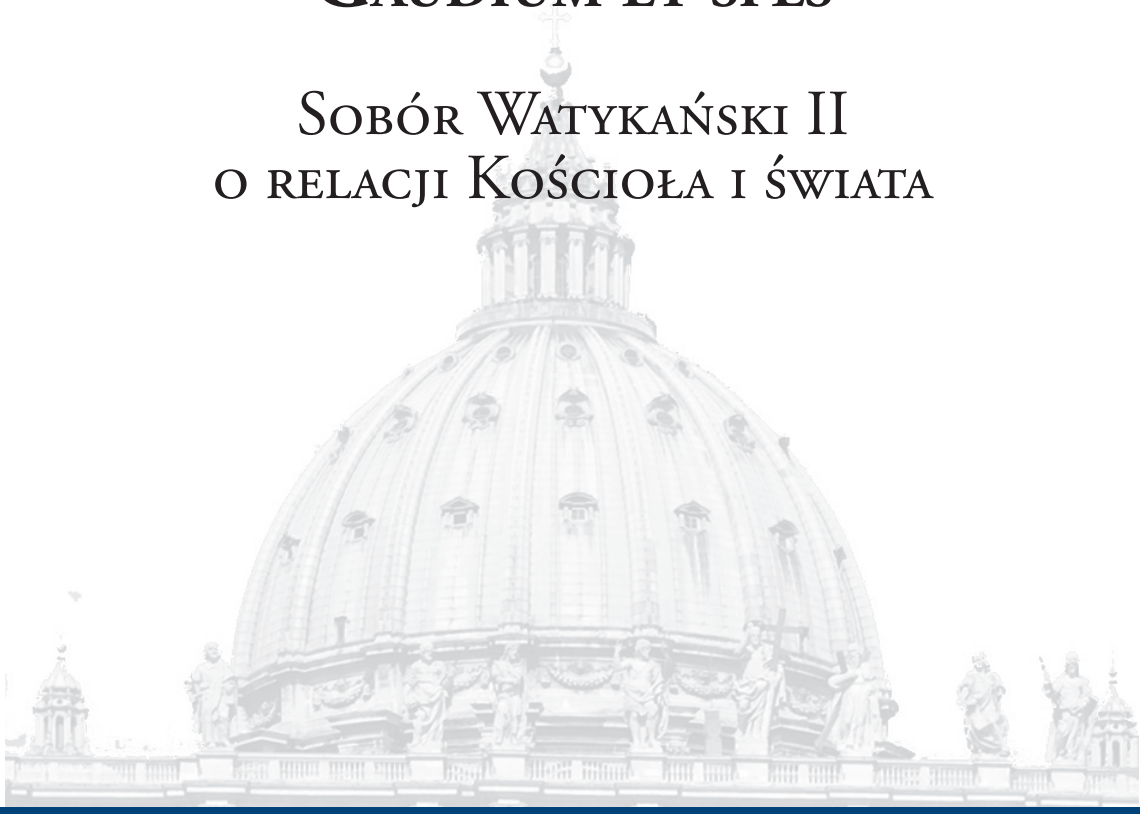
Marek Gilski ◆ Damian Wąsek
Przemysław Artemiuk

Gaudium et spes

Sobór Watykański II o relacji Kościoła i świata



VI

Sobór na nowo odczytany
przeszłość – teraźniejszość – przyszłość

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

VI

Sobór na nowo odczytany
przeszłość – teraźniejszość – przyszłość

VI

W serii ukazały się:

Damian Wąsek, Marek Gilski, *Optatam totius*, Kraków 2021, ss. 252.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Antoni Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae*, Kraków 2024, ss. 468.

Damian Wąsek, Marek Gilski, Tadeusz Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio*, Kraków 2024, ss. 616.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Marek Blaza SJ, *Orientalium Ecclesiarum*, Kraków 2025, ss. 462.

Damian Wąsek, Marek Gilski, Tereza Huspeková CHR, *Nostra aetate*, Kraków 2025, ss. 608.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Przemysław Artemiuk, *Gaudium et spes*, Kraków 2026, ss. 808.

Marek Gilski ◆ Damian Wąsek
Przemysław Artemiuk

Gaudium et spes

Sobór Watykański II o relacji Kościoła i świata

Wydawnictwo «scriptum»
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Kraków 2026

© Copyright by Damian Wąsek, Marek Gilski, Przemysław Artemiuk, 2026

This work is licensed under Creative Commons
Attribution 4.0 International

Recenzje naukowe
ks. prof. dr hab. Jacenty Mastej
ks. dr hab. Jacek Kempa, prof. UŚ

Recenzja wydawnicza
ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

NAUKA DLA SPOŁECZEŃSTWA

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa II"
nr projektu NdS-II/SN/0050/2023/01, kwota dofinansowania 512 600,00 zł, całkowita wartość projektu 512 600,00 zł.

Korekta
Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki
Tomasz Sekunda

Wydanie I

ISBN 978-83-68769-31-9 (druk)
ISBN 978-83-8370-148-6 (online)
https://doi.org/10.15633/9788383701486

Wydawnictwo «scriptum»
tel. 604 532 898
e-mail:
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
wydawnictwo@upjp2.edu.pl

https://monografie.upjp2.edu.pl

Spis treści

Wykaz skrótów 8

Wstęp 9

Rozdział I
Kontekst historyczny 19
1. Między miłością Boga a oporem świata: biblijna ambiwalencja historii zbawienia 19
2. Między odrzuceniem a przemianą: patrystyczne modele obecności w świecie 25
3. Między symbiozą a dominacją: średniowieczne modele jedności Kościoła i świata 33
4. Między konfliktem a współistnieniem: przemiany relacji Kościoła i świata w renesansie i wczesnej nowożytności 38
5. Między potępieniami a pierwszymi formami zaangażowania: Kościół wobec świata nowoczesnego 42
6. Między antropologią a historią: teologiczne przygotowanie do otwarcia Kościoła na świat 49
   6.1. Chrześcijański humanizm 50
   6.2. Teologia rzeczywistości ziemskich 51
   6.3. Synteza wiary i filozofii 53
   6.4. Humanizm błogosławieństw 54
   6.5. *Consecratio mundi* 56

6.6. Poza Leuven: inne zapowiedzi soborowego otwarcia 58
7. Między diagnozą kryzysu a otwarciem na dialog: Kościół wobec świata w okresie przedsoborowym 61

Rozdział II
Geneza dokumentu 71
1. Pierwsze dyskusje i schematy 72
2. Trzecia sesja Soboru 99
3. Okres między trzecią i czwartą sesją Soboru 234
4. Czwarta sesja Soboru i promulgacja dokumentu 246
5. Wnioski 340

Rozdział III
Analiza lingwistyczna 343
1. Świat (*mundus*, *mundialis*) 344
2. Postęp, rozwój (*progressus*, *progressio*, *progredi*) 349
3. Ewolucja (*evolutio*, *evolutivus*, *evolvere*) 354
4. Dynamizm (*dynamismus*, *dynamicus*, *dynamice*) 355
5. Ateizm (*atheismus*, *atheus*) 356
6. Powołanie (*vocatio*) 358
7. Podsumowanie 362

Rozdział IV
Analiza i ewaluacja treści 363

Rozdział V
Recepcja i perspektywy 689
1. *Gaudium et spes* w posoborowym nauczaniu papieży 689
1.1. Paweł VI: implementacja i rozwój wizji świata jako przestrzeni dialogu 690
1.2. Jan Paweł II: chrystologiczna antropologia i wartość osoby 693
1.3. Benedykt XVI: krytyczna hermeneutyka nowoczesności i korekta optymizmu 698
1.4. Franciszek: pastoralna radykalizacja w kluczu peryferii 702
1.5. Leon XIV: pokój i ubodzy jako uprzywilejowane miejsca recepcji 707

2. W horyzoncie *Gaudium et spes*: współczesne przestrzenie spotkania Kościoła i świata _____ 711
2.1. Między Objawieniem a kosmosem: spotkanie wiary i nauk przyrodniczych _____ 711
2.2. Między negacją a poszukiwaniem: spotkanie Kościoła ze współczesnym ateizmem _____ 714
2.3. Między dialogiem a świadectwem: nowa apologia wobec współczesnej kultury _____ 718
2.4. Między solidarnością a sukcesem: zapomniany adresat *Gaudium et spes* _____ 722

Zakończenie _____ 727

Aneks
Chrześcijaństwo posoborowe a nauki szczegółowe: o możliwościach dialogu i twórczej koegzystencji
(Krystian Jobczyk) _____ **733**

Bibliografia _____ 765

Indeks osobowy _____ 791

Abstrakt _____ 800

Abstract _____ 803

Table of Contents _____ 805

Wykaz skrótów

Dokumenty Soboru Watykańskiego II

SC	Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*
LG	Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
DV	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
GS	Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
IM	Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*
OE	Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*
UR	Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*
CD	Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*
PC	Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*
OT	Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*
AA	Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
AG	Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
PO	Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*
GE	Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*
NA	Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*
DH	Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*

Wstęp

Kosz na śmieci, cmentarz, Arka Noego...[1] Takie metafory pojawiają się w komentarzach na określenie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Jak można przypuszczać, z jednej strony biorą się one z faktu, że bardzo wiele poruszanych w auli tematów, które nie znalazły się w innych dokumentach lub którym nie poświęcono odrębnych tekstów, zostało „wrzuconych" w *Gaudium et spes* bardziej jako inspiracja niż kompleksowe opracowanie. Z drugiej strony, skoro chodziło o podejście Kościoła do szeroko pojętego świata, omawiana Konstytucja ostatecznie musiała być bardzo różnorodna i wielowymiarowa, ponieważ w jednym miejscu zdecydowano się umieścić zagadnienia filozoficzne, społeczne, polityczne i naukowe. Ponadto, jeśli weźmiemy pod uwagę konieczność zastosowania nowatorskiej metodologii, szanującej odrębność poruszanych dyscyplin, a jednocześnie budującej teologiczną metanarrację, która je połączy, dostrzeżemy dokument, który bardzo trudno ocenić i objąć jedną refleksją. Wśród fundamentów

[1] Por. F. Scanziani, *Introduzione. Gaudium et spes nel conflitto delle interpretazioni* [w:] *Commentario al Documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (Eds.), vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 15.

komentarza, który oddajemy do rąk czytelników, jest jednak ambicja autorów, by ten „kosz na śmieci" wysypać i przejrzeć jego zawartość, dokonać „ekshumacji pogrzebanych tematów" oraz opisać, uporządkować i sklasyfikować „wszystkie gatunki, które soborowy Noe zabrał na pokład", by je uratować dla Kościoła i świata przyszłości.

Proces powstania tego opracowania rozpoczął się od kilku zasadniczych pytań badawczych: W jakiej mierze *Gaudium et spes* jest dokumentem o świecie, a w jakiej o Kościele w relacji do świata? Na ile soborowa wizja dialogu oznacza modyfikację języka, na ile zmianę metody, a nawet sposobu uprawiania teologii? Skoro to Konstytucja duszpasterska, to ile w niej strategii pastoralnej, a ile teologicznej interpretacji nowoczesności? Które treści odpowiadały na problemy Kościoła lat sześćdziesiątych, a które stanowią propozycję uniwersalną i ponadczasową? Do tych pytań doszły wyzwania metodologiczne: Jak w jednej książce zaprezentować tak obszerny i wielowymiarowy dokument? Z których obszarów badań zrezygnować, które tylko zasygnalizować, a które pogłębić i wyeksponować? Według jakiego klucza interpretować tekst, który łączy różne języki: teologiczny, filozoficzny, socjologiczny, polityczny i pastoralny? Pomimo i jednocześnie dzięki takiej sieci zależności i zagadnień wypracowaliśmy sposób zmierzenia się z problemem: Co Sobór Watykański II mówił o relacji Kościoła ze światem współczesnym, i stworzyliśmy komentarz, który zawiera spójny, jednorodny, a zarazem kompleksowy opis tytułowej problematyki.

W toku prowadzonych analiz próbowaliśmy zintegrować podejścia, którymi kierowali się dotychczasowi komentatorzy *Gaudium et spes*. Na polskim rynku wydawniczym są to opracowania przyczynkowe, z których dwa zasługują na przywołanie. Pierwsze z nich zostało napisane przez Sławomira Pawińskiego i zawarte w publikacji *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*. Szczególnym rysem tego tekstu jest przyjęcie Karola Wojtyły-Jana Pawła II jako głównego przewodnika i interpretatora soborowego tekstu. Poza Konstytucją, znajdujemy

tam odniesienia głównie do studium *U podstaw odnowy* czy encykliki *Redemptor hominis*[2].

Autorem drugiego opracowania jest Stanisław Adamiak, a jego tekst opublikowano w ramach monografii *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*. To syntetyczna i krytyczna charakterystyka, łącząca analizę historyczną z próbą oceny aktualności tego dokumentu[3].

Zdecydowanie więcej kompleksowych komentarzy znajdujemy w literaturze obcojęzycznej. Na nasze myślenie w największym stopniu wpłynęło sześć z nich. Jednym z najbardziej inspirujących było obszerne dzieło pod redakcją Yves'a Congara i Michela Peuchmaurda. W środowisku francuskim powstał trzytomowy komentarz, wydany w prestiżowej serii *Unam Sanctam*. Tom pierwszy szczegółowo odtwarza historię tekstów[4], w drugim znajdujemy merytoryczne komentarze do poszczególnych rozdziałów[5], a trzeci to refleksje o perspektywach: ekumenicznej, marksistowskiej i ateistycznej[6]. Wśród autorów, poza Congarem, znaleźli się: Philippe Delhaye, Marcos G. McGrath, Roberto Tucci, Bernard Lambert, François Houtart, Jean Mouroux, Pierre Haubtmann, Gustave Thils, Jules Girardi, Albert Dondeyne, Jean-Yves Calvez, Jan Grootaers, Rosemary Goldie, Hébert Roux, Ni-

[2] Por. S. Pawiński, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdżyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 72–83.

[3] Por. S. Adamiak, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 221–257.

[4] Por. *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome I: Texte et traduction. Historie des textes*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967.

[5] Por. *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II: Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967.

[6] Por. *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome III: Réflexions et perspectives*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967.

kita Struve, Gilbert Mury, Francis Jeanson, Marie-Dominique Chenu, Jean Mouroux, François Perroux i małżeństwo de Baecque. Nacisk położony został na badanie znaków czasu w perspektywie chrystocentrycznej. Kościół zdefiniowano jako wspólnotę solidarną z całą ludzkością, która powinna służyć światu, szanując autonomię rzeczywistości ziemskich. Z lektury wyłania się obraz *Gaudium et spes* jako korony Soboru i żywego projektu, który nie tyle daje gotowe odpowiedzi na pytania świata, ile inicjuje trwały dialog z nowoczesnością.

W podobnym okresie, pod redakcją Herberta Vorgrimlera, powstał tekst, na który składają się eksperckie opracowania autorstwa Charlesa Moellera, Josepha Ratzingera, Otto Semmelrotha, Alfonsa Auera, Yves'a Congara, Bernharda Häringa, Roberto Tucciego, Herberta Vorgrimlera, Oswalda von Nell-Breuninga, Willema J. Schuijta, René Coste`a, Stefana Swieżawskiego, Richarda Völkla i Leonharda M. Webera. To utrzymane w nurcie historyczno-genetycznym, klasyczne studium przygotowane przez bezpośrednich uczestników Soboru, które skupia się na rekonstrukcji ewolucji teksu, charakteryzuje napięcia między komisjami i wkład poszczególnych teologów oraz prezentuje konkretne innowacje teologiczne. Autorzy ukazali *Gaudium et spes* jako owoc trudnego konsensusu między tendencją optymistyczną środowiska francuskiego i dialektyczną, bardziej sceptyczną wobec postępu, związaną ze środowiskami niemieckojęzycznymi[7].

W czterdziestą rocznicę zakończenia Soboru Norman Tanner wydał komentarz, który można wpisać w nurt historyczno-procesualny. Ukazuje on soborową Konstytucję jako dynamiczne wydarzenie, które zapoczątkowało w Kościele „rewolucję kopernikańską", polegającą na przejściu od myśli skoncentrowanej głównie na Bogu do oddolnego modelu, który traktuje kondycję człowieka jako grunt refleksji teologicznej. Tanner zanalizował też szeroko wpływ *Gaudium et spes*

[7] Por. *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on The Church in The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969.

na konkretne rejony świata, wskazując jej rolę w powstaniu teologii wyzwolenia czy zdynamizowaniu procesu inkulturacji[8].

W tym samym 2005 roku powstał komentarz w ramach serii *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, którego autorem jest Hans-Joachim Sander. Napisano go w nurcie topologicznym i metodologicznym, koncentrując się na zmianie miejsca (*Ortswechsel*), jakiej Kościół dokonał podczas prac soborowych. Autor określił *Gaudium et spes* dokumentem, w którym katolicy uwiarygadniają się przed światem przez solidarność z konkretnymi problemami ludzkości. Dzięki temu na Soborze powstał tekst, który czyni teologię nauką bardziej relacyjną, konkretną i historyczną[9].

Za najbardziej kompleksowe opracowanie współczesne uznajemy monografię wydaną jako ósmy tom serii *Commentario ai documenti del Vaticano II*, pod redakcją Sereny Noceti i Roberto Repole. Wprowadzenie napisał tam przywołany już Francesco Scanziani, a autorami komentarza są: Giovanni Ancona, Stella Morra, Maurizio Aliotta, Riccardo Battocchio, Giuseppe Quaranta, Giovanni Mazzillo i Nadia Toschi Vespasiani. To systematyczno-filologiczna analiza drobiazgowo odtwarzająca intencje ojców soborowych. Jako klucz hermeneutyczny zastosowano antropologię chrystocentryczną, która z pytania o człowieka uczyniła nie tylko płaszczyznę wewnątrzkościelnego dialogu, ale również miejsce spotkania nawet z niewierzącymi[10].

Najnowszy z przywoływanych tu komentarzy to *Gaudium et spes. Herausgegeben und kommentiert von Ulrich H.J. Körtner* z 2024 roku. Na jego specyfikę wpływa fakt, że został przygotowany z perspektywy

---

[8] Por. N. Tanner, *The Church and the World. Gaudium et spes, Inter Mirifica*, Paulist Press New York/Mahwah, New York 2005.

[9] Por. H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution* über *die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes* [w:] *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischer Konzil 4*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (Eds.), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2005, s. 581–869.

[10] Por. *Commentario ai documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (Eds.), vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000.

ewangelickiej i ekumenicznej. Autor podkreślił przełomowy charakter Konstytucji w historii katolickiej eklezjologii, a z tematów szczegółowych – autonomię rzeczywistości ziemskich. Przedstawił znaczenie *Gaudium et spes* dla protestantyzmu i jej aktualność w obliczu współczesnych kryzysów kulturowych, społecznych i antropologicznych. Körtner pokazał, że ten soborowy dokument przekroczył już granice *stricte* katolickiej autorefleksji nad nowoczesnością[11].

Poza tymi całościowymi publikacjami, w literaturze teologicznej i historycznej znaleźć można wiele pozycji dotykających wybranych wątków z genezy i treści Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Odniesienia do nich można znaleźć w bogatym aparacie krytycznym i bibliografii. W tym miejscu chcemy wspomnieć o jednej z takich monografii, książce Giovanniego Turbantiego, zatytułowanej *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*. Autor zaproponował bardzo wnikliwą analizę genetyczną Konstytucji, ukazując ją jako rezultat momentami dramatycznego ścierania się różnych wizji teologicznych i duszpasterskich. Szczególnie cenna w tej publikacji jest praca sprawozdawcza z działań komisji i podkomisji oraz różnych wydarzeń, które działy się w kuluarach auli soborowej, wpływając na kształt późniejszych obrad[12].

W obliczu tych wszystkich opracowań rodzi się pytanie o *novum* tego komentarza. Można je ukazać w kilku obszarach.

Po pierwsze, udało się zintegrować w jednej monografii liczne perspektywy badawcze, tworząc opracowanie zawierające kluczowe wnioski z przytoczonych wcześniej propozycji i uzupełniające je odautorskimi ocenami i interpretacjami.

Po drugie, sam kształt tej publikacji jest oryginalny i niespotykany w żadnej z dotychczasowych. Zestawienie kontekstu historycznego, szczegółowej genezy, analizy lingwistycznej, komentarza punkt

[11] Por. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2024.

[12] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

po punkcie, kierunków recepcji oraz perspektyw i pytań otwartych jest czymś znacząco bogatszym niż synteza i systematyzacja podejść obecnych na rynku wydawniczym.

Po trzecie, w rozdziale drugim znajdziemy nie tylko kulisy, ale dużo bardziej szczegółowe niż u Turbantiego omówienie głosów, które padły w debatach nad *Gaudium et spes*, uzupełnione wybranymi archiwaliami z polskich ośrodków kościelnych i skomentowane fragmentami z dzienników uczestników Soboru.

Po czwarte, żaden z dostępnych na rynku komentarzy nie zmierzył się z analizą lingwistyczną, a więc wydobyciem kluczowych tendencji na podstawie używanych przez ojców soborowych terminów.

Po piąte, do komentarza dołączony jest aneks, ukazujący stanowisko profesora nauk ścisłych, zainspirowanego soborowym dokumentem.

Po szóste, co również istotne, jest to pierwszy całościowy komentarz do *Gaudium et spes* napisany w języku polskim.

Prezentowana monografia to szósty tom z serii komentarzy do tekstów Soboru Watykańskiego II: *Sobór na nowo odczytany. Przeszłość–teraźniejszość–przyszłość*. Dotychczas ukazało się opracowanie Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*[13], Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*[14], Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*[15], Dekretu o Kościołach katolickich wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*[16] oraz Deklaracji o stosunku Kościoła do religii

[13] D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.

[14] M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.

[15] D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.

[16] M. Gilski, D. Wąsek, M. Blaza SJ, *Orientalium Ecclesiarum. Sobór Watykański II o Kościołach katolickich wschodnich*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

niechrześcijańskich *Nostra aetate*[17]. Dla czytelników, którzy nie mieli w ręku tych pozycji, należy powtórzyć dwie kwestie formalne.

Po pierwsze, kolejne komentarze posiadają identyczną strukturę. Każdy z nich ma na celu przedstawienie szerokiego kontekstu teologicznego sprzed lat sześćdziesiątych XX wieku, aby lepiej zrozumieć tło, w którym powstawały omawiane dokumenty. Ważnym elementem jest również odtworzenie kierunków myślenia teologów i ojców soborowych, którzy pracowali nad tekstami konstytucji, dekretów i deklaracji, a także tych, którzy zajmowali się ich realizacją po Soborze. Na podstawie tych analiz, wzbogaconych o profil lingwistyczny, staramy się wskazać nowe wyzwania i konteksty, które mogłyby kształtować współczesne rozumienie tych dokumentów i ich implementację w obecnych realiach Kościoła i społeczeństwa.

Po drugie, podobnie jak w przypadku analiz dotyczących dokumentów *Dignitatis humanae*, *Unitatis redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum* oraz *Nostra aetate*, zawarte w tej książce treści opierają się na badaniach realizowanych w ramach projektu *Kościół przestrzenią dialogu: Sobór Watykański II na nowo odczytany*. Projekt ten jest finansowany przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu „Nauka dla Społeczeństwa II". Jego głównym celem jest ukazanie, na podstawie dokumentów Soboru Watykańskiego II, że dialogiczność stanowi integralny element tożsamości Kościoła katolickiego. Kościół, rozumiany jako wspólnota otwarta na dialog, może pełnić rolę animatora tego dialogu nie tylko w ramach wspólnoty chrześcijan, ale również w szerszym kontekście społecznym. Szanując autonomię rzeczywistości ziemskich, ma on potencjał, by angażować się w rozmowy z wszystkimi ludźmi dobrej woli, szukając tego, co łączy, a nie powodów do konfliktów i podziałów.

Warto również podkreślić, że prace nad niniejszym komentarzem wpisują się w szerszą działalność Centrum Badań nad Soborem Waty-

[17] 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.

kańskim II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, powołanego w 2025 roku jako jednostka badawcza zajmująca się genezą, głównymi ideami oraz recepcją dokumentów *Vaticanum II*, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu Europy Środkowej i Wschodniej. Centrum prowadzi działalność naukową, dokumentacyjną i popularyzatorską, obejmującą między innymi badania nad *votami* i debatami soborowymi, kwerendy archiwalne, tworzenie cyfrowego archiwum materiałów okołosoborowych oraz opracowywanie komentarzy do poszczególnych dokumentów Soboru. Prezentowana monografia stanowi zatem część szerszego projektu badawczego i interpretacyjnego, którego celem jest ponowne odczytanie dziedzictwa Soboru Watykańskiego II oraz ukazanie jego znaczenia dla współczesnego Kościoła i świata.

Oddając w ręce czytelników książkę *Gaudium et spes. Sobór Watykański II o relacji Kościoła i świata*, chcielibyśmy zaprosić nie tylko do pogłębionej lektury najdłuższego i jednego z najbardziej złożonych dokumentów *Vaticanum II*. Liczymy również, że czytelnik postawi sobie te pytania (*quaestiones*), poczuje te napięcia (*tensiones*) oraz wzbudzi tę radość (*gaudium*) i nadzieję (*spes*), które podzielali ojcowie soborowi i eksperci pracujący nad Konstytucją, a które w dużej mierze wciąż kształtują relację Kościoła ze światem. Zależy nam także, by lektura tej monografii zainspirowała do poszukiwania nowego języka, zdolnego mówić współczesnemu człowiekowi o Bogu i Ewangelii, otwartego na spotkania z historią, kulturą i nauką. Zgodnie z intencją, która przyświecała ojcom soborowym zgromadzonym w watykańskiej auli, taki dialog jest bowiem jedyną drogą do budowania pokoju, który – dziś może nawet bardziej niż w latach sześćdziesiątych – staje się tęsknotą i pragnieniem tak wielu społeczeństw i narodów.

Marek Gilski
Damian Wąsek
Przemysław Artemiuk

w Krakowie i Warszawie, 2026 rok

Rozdział I
Kontekst historyczny

Soborowy dokument porusza tak wiele zagadnień szczegółowych, że kompleksowe potraktowanie ich historycznych perspektyw wymagałoby odrębnych opracowań. Niektóre z tematów obecnych na kartach Konstytucji zostały rozwinięte w innych dokumentach, więc kontekst do nich znajduje się już w odpowiednich komentarzach. W tym rozdziale skupimy się jedynie na wybranych wątkach z długiej historii otwierania się Kościoła na świat. W sposób szerszy potraktujemy bezpośredni okres przedsoborowy, ponieważ bez prądów teologicznych, które rodziły się na przełomie XIX i XX wieku, nie wybrzmiałoby wiele głosów na auli soborowej i nie byłby możliwy ostateczny kształt *Gaudium et spes*.

1. Między miłością Boga a oporem świata: biblijna ambiwalencja historii zbawienia

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym rozpoczyna się stwierdzeniem, że chrześcijanie podzielają radości i troski ludzkości. Główną ideą tego dokumentu jest więc solidarność Kościoła z nadziejami i problemami świata, choć bez jego idealizacji.

Szukając biblijnych korzeni relacji Kościoła i świata, możemy wrócić do pewnych intuicji ze Starego Testamentu. Istotny wydaje się sam fakt wybrania Izraela, które nie polegało na tym, by go od świata odizolować, ale jedynie odróżnić. W Księdze Rodzaju czytamy, że powołanie Abrahama miało wymiar uniwersalny, a przymierze charakter mediacyjny, niosący znaczenie szersze, nieograniczające się tylko dla narodu wybranego: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12,3). W *Gaudium et spes* odpowiadałoby temu przekonanie, że Kościół nie żyje sam dla siebie. Wspomniana soborowa solidarność ze światem jest obecna również u proroków. Przykładowo, w Księdze Jeremiasza czytamy słowa z listu proroka do przebywających w niewoli babilońskiej: „Starajcie się o pomyślność kraju, do którego was zesłałem. Módlcie się do Pana za niego, bo od jego pomyślności zależy wasza pomyślność" (Jr 29,7). Pozytywną wizję świata opisują również księgi mądrościowe. Zarówno w Księdze Mądrości, jak i w Mądrości Syracha stworzenie ukazane jest jako przeniknięte mądrością i sensem, a historia jako pole działania Boga[1].

Spójrzmy na wybrane wątki nowotestamentalne. Na kartach Nowego Testamentu relacja między uczniami Chrystusa a szeroko rozumianym światem ma charakter ambiwalentny. Najczęściej pojawiające się określenie świata to *κόσμος*, obecne szczególnie u dwóch autorów: św. Jana i św. Pawła. Czytając ich teksty, widzimy, że przywołany tu termin ma znaczenie polifoniczne: obejmuje on zarówno świat rozumiany jako stworzenie i ludzkość, jak i świat jako porządek moralny, często przeciwstawiany zasadom Bożym.

[1] Poszerzenie tych wątków można znaleźć między innymi w: T.A. Muswubi, *Reviewing the cities' role in Jeremiah 29 for missional theology and praxis in a glocal context*, „In die Skriflig/In Luce Verbi" 2025, t. 59, nr 1, https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/3158/8829 (dostęp: 3.03.2026); S.A. Geller, *Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4*, „Prooftexts" 1994, t. 14, nr 2, s. 103–139; C.H.H. Scobie, *Israel and the nations: an essay in biblical theology*, „Tyndale Bulletin" 1992, t. 43, nr 2, s. 283–305.

W Ewangelii według św. Jana wyraźnie obecne jest przekonanie, że ludzkość w całej swej egzystencji objęta jest Bożą miłością. W J 3,16 czytamy, że Bóg tak umiłował świat, że dał swojego jednorodzonego Syna. Komentatorzy podkreślają, że w tekście tym chodzi o wskazanie na fakt, iż wszystkie relacje ludzkie i społeczne, choć są zranione słabościami, pozostają w centrum Bożej miłości. Patrząc z innej perspektywy, dostrzegamy u Jana, że *κόσμος* jest jednak rzeczywistością oporną wobec Objawienia, ponieważ nie tylko nie rozpoznał on tajemnicy Wcielenia (J 1,10), ale znienawidził Jezusa i Jego uczniów („Jeżeli was świat nienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwej znienawidził" (J 15,18)). Ta ambiwalencja świata nie daje się jednak sprowadzić do zwykłego dualizmu, ale opisuje dynamizm wyborów człowieka, zdolnego zarówno do przyjęcia, jak i odrzucenia Boga[2].

Św. Paweł zdecydowanie bardziej kompleksowo traktuje przywoływane tu zagadnienie. Dla niego świat jest zarówno miejscem zniewolonym przez grzech i złe moce, jak i jednocześnie obszarem eschatologicznej przemiany dokonywanej przez Chrystusa, a więc przestrzenią odkupienia. *Κόσμος* nie stanowi jedynie opozycji wobec Boga, ale staje się uczestnikiem dramatu zbawienia, w który Jezus wkracza z kategorią „nowego stworzenia" (2 Kor 5,17). Podobnie jak u Jana, w pismach Pawłowych widzimy więc, że Chrystus wprowadza przełom w historię świata, ale refleksja u Apostoła z Tarsu podejmowana jest na inną skalę: Jan pisze o świetle, które zostało odrzucone przez część świata, i zaprasza do wiary oraz wspólnoty z Bogiem, a Paweł zapowiada wydarzenie kosmicznego pojednania, które obejmie wszystko i wszystkich (Kol 1,20)[3].

---

[2] Por. Z. Shoukry, *Cosmos (κόσμος) in the Gospel of John: Humanity and the Non-human Creation*, „Journal for the Study of the New Testament" 2025, t. 47, nr 3, s. 422–436; H.W. Hall, *An Out-of-this-World Experience: A Look at „κόσμος" in the Johannine Literature*, https://bible.org/article/out-world-experience-look-%E2%80%9C92297296395695962%E2%80%9D-johannine-literature (dostęp: 22.02.2026).

[3] Por. J.A. Kingsley, *Renewed Minds and Redeemed Inheritance: Pauline Eschatology in Eph 4:17–32*, „Religions" 2024, t. 15, nr 12, s. 1–9; D.T. Roth, *What ἐν*

Innym, istotnym w naszej syntezie terminem biblijnym jest *αἰών*. O ile *κόσμος* określał świat w sensie globalnym, o tyle *αἰών* wskazuje na pewien historyczny porządek rzeczywistości, wiek lub inną strukturę czasową, właściwą danej epoce. Szczególnie ciekawe jest użycie tego terminu w *Liście do Rzymian*, gdzie czytamy: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata (*τῷ αἰῶνι τούτῳ*), lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe" (Rz 12,2). *Αἰών* oznacza tu mentalność epoki, pewien styl myślenia, właściwy dla konkretnego porządku historycznego. Z podobnym użyciem mamy do czynienia w 1 Kor 2,6 („A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających") oraz w 2 Kor 4,3–4 („A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga")[4]. Co ważne w kontekście *Gaudium et spes*, cytowane tu teksty nie oznaczają izolacji od świata, ale krytyczną obecność chrześcijan w jego historii.

Jako dopełnienie tych dwóch perspektyw można przywołać jeszcze termin *οἰκουμένη*, który określa świat zamieszkały przez ludzi, a więc tło geograficzno-historyczne i społeczne. Tego słowa użył między innymi św. Łukasz, pisząc o spisie ludności w całym świecie (Łk 2,1) oraz charakteryzując powód oskarżenia Jazona i chrześcijan z Tesaloniki („Wlekli więc Jazona i niektórych braci przed politarchów, krzycząc: «Ludzie, którzy podburzają cały świat, przyszli też

τῷ κόσμῳ are the στοιχεῖα τοῦ κόσμου?, „HTS Teologiese Studies/Theological Studies" 2014, t. 70, nr 1, s. 1–8; D. Schrock, *The Cross in Colossians: Cosmic Reconciliation through Penal Substitution and Christus Victor*, „Southern Baptist Journal of Theology" 2013, t. 17, nr 3, s. 34–49.

[4] Por. I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternity: αἰώνιος and ἀΐδιος in Classical and Christian Texts*, „Nova Tellus" 2006, t. 24, nr 2, s. 21–39; H.M. Keizer, *'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών*, „Philosophia Reformata" 2000, t. 65, nr 1, s. 53–71.

tutaj»" (Dz 17,6)). Z perspektywy soborowej Konstytucji najistotniejszy jest fragment z Ewangelii według św. Mateusza: „ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi (*οἰκουμένῃ*), na świadectwo wszystkim narodom" (Mt 24,14)[5]. Odkrywamy tu wskazówkę dotyczącą powszechności misji chrześcijan, obejmującej wszystkie ludy w ich społeczno-kulturowym kontekście.

Naszkicowany powyżej sposób biblijnego myślenia o świecie jako o strukturze historii zbawienia, a więc o miejscu i czasie umiłowanym przez Boga i poddawanym dynamicznemu procesowi odkupienia, bardzo wyraźnie przenika całe *Gaudium et spes*. W soborowym dokumencie widzimy bowiem pewien historyczny realizm oraz nadzieję eschatologiczną. Zarówno dla autorów biblijnych, jak i dla ojców soborowych świat staje się sceną, na której rozgrywa się dramat zbawienia, a więc chrześcijanie nie mogą się od tego świata izolować.

Szukając szczegółowych inspiracji biblijnych dla soborowej otwartości Kościoła na świat, warto skierować spojrzenie na pojęcie znaków czasu obecne w Ewangelii według św. Mateusza. W odpowiednim fragmencie czytamy: „Przystąpili do Niego faryzeusze i saduceusze i wystawiając Go na próbę, prosili o ukazanie im znaku z nieba. Lecz On im odpowiedział: Wieczorem mówicie: Będzie piękna pogoda, bo niebo się czerwieni, rano zaś: Dziś burza, bo niebo się czerwieni i jest zasępione. Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie?" (16,1–3). Zdaniem egzegetów obecne tu wyrażenie *τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν* uważane jest za unikalne w Nowym Testamencie i bardzo trudne do precyzyjnego zdefiniowania, szczególnie z uwagi na niejasną rolę dopełniacza liczby mnogiej terminu *καιρός*. Mateusz w swojej Ewangelii używa tego rzeczownika dziesięć razy, w tym siedmiokrotnie na określenie czasu chronologicznego, a trzykrotnie w odniesieniu do

[5] Por. D.H. Jung, *Luke's Worldview: A Study of the Oikoumene in Luke–Acts* (doctoral thesis, University of York, 2017), https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/19220/1/Thesis_Jung.pdf (dostęp: 22.02.2026); G. Johnston, *Οἰκουμένη and Κόσμος in the New Testament*, „New Testament Studies" 1964, t. 10, s. 352–360.

czasu żniw, przy czym tylko jeden raz w liczbie mnogiej. Żadne z tych użyć nie pomaga w zrozumieniu określenia „znaki czasu".

Dla poszerzenia kontekstu można zapytać o nowotestamentalne zestawienia „znaku" z rzeczownikiem w dopełniaczu. Poza Mt 16,3 znajdujemy tylko dwa takie przypadki: „znak Jonasza" i „znak syna człowieczego". W żadnym z nich taki związek między dwoma rzeczownikami nie precyzuje charakteru tej struktury gramatycznej – może chodzić o to, że czas jest związany z konkretnymi znakami lub że sam czas jest znakiem. Prawdopodobnie Jezusowi chodziło o znaki ogólnie związane z czasami, a – w kontekście prośby faryzeuszów i saduceuszów o „znak z nieba" – możemy zakładać, że miał On na myśli znaki związane z czasami mesjańskimi, które rozpoczęły się wraz z wcieleniem. Przykłady wydarzeń podpadających pod tę kategorię mamy przed cytowanym tu fragmentem, w odpowiedzi na pytanie skierowane przez Jana Chrzciciela – znaki to: niewidomi odzyskują wzrok, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli są wskrzeszani, a ubogim głosi się dobrą nowinę.

Na pierwszy rzut oka taka interpretacja nie pasuje do użycia z czwartego numeru *Gaudium et spes*, ponieważ w dokumencie soborowym nie chodzi o czasy ostateczne, lecz o wydarzenia w poszczególnych epokach historycznych. Możemy jednak poszerzyć interpretację i założyć, że tak w Ewangelii, jak i w soborowej Konstytucji „znaki czasu" określają miejsca działania Boga w historii ludzkości. Pod tym określeniem ukrywałaby się wtedy teologia Bożej obecności w szeroko rozumianym świecie zjawisk społecznych, gospodarczych, kulturowych i religijnych[6].

[6] W analizie „znaków czasu" kierowaliśmy się wskazówkami egzegetycznymi obecnymi w: M. Elsbernd, R. Bieringer, *Interpreting the Signs of the Times in the Light of the Gospel: Vision and Normativity of the Future* [w:] *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (ed.), Peeters, Leuven 2007, s. 61–63.

2. Między odrzuceniem a przemianą: patrystyczne modele obecności w świecie

Analizując relacje chrześcijan i świata zewnętrznego w okresie patrystycznym, należy przyjąć dwie perspektywy badawcze. Pierwsza z nich to śledzenie wydarzeń historycznych i ich wpływu na kształtowanie się zamknięcia lub otwartości wierzących na rzeczywistość ziemską, a druga to teksty teologiczne, które prezentują pewne modele interpretacyjne. Dla zbudowania kontekstu dla *Gaudium et spes* istotniejsza wydaje się ta druga przestrzeń, ale zanim do niej przejdziemy, dotknijmy syntetycznie również kluczowych punktów z tej pierwszej. Początki krzewienia się chrześcijaństwa to czas zmagania z prześladowaniami ze strony władz państwowych, a więc klimat, w którym bardzo trudno mówić o budowaniu współpracy i wzajemnego zaufania. Traktowanie chrześcijaństwa jako religii zakazanej powodowało nie tylko daleko idącą ostrożność wyznawców w angażowaniu się w sprawy świeckie, ale również interpretowanie go jako rzeczywistości wrogiej i zagrażającej wierze. Sytuacja zmieniła się, gdy wydano tak zwany edykt mediolański (313 r.), a wraz z nim zapanowała tolerancja religijna. Od tego momentu wizja świata w mentalności chrześcijan powoli się ocieplała i łatwiej było im włączać się w życie społeczno-administracyjne cesarstwa. Przez kolejne lata wyznawcy Chrystusa zyskiwali kolejne przywileje, aż pod koniec IV wieku cesarz Teodozjusz uznał chrześcijaństwo za religię państwową. W rezultacie nie tylko Kościół mocniej ingerował w sprawy świeckie, ale także w sferze administrowania wspólnotą eklezjalną zacierała się granica między tym, co duchowe, a tym, co państwowe. Czasem nawet zasady i zwyczaje pogańskie, którym przeciwstawiano się w pierwszych trzech wiekach, znajdowały akceptację i afirmację. Jak wspomniał Tadeusz Dola, chrześcijanie nie musieli już zastanawiać się nad akceptacją zastanego świata, bo oni tę nową rzeczywistość w znacznej mierze tworzyli, a liderzy kościelni często budowali swój prestiż już nie na podstawie

darów duchowych, lecz dzięki zewnętrznym tytułom i insygniom na wzór władz państwowych[7].

Analizując teksty ojców Kościoła, możemy zauważyć podobną ambiwalencję w spojrzeniu na świat, jaką obserwowaliśmy w Nowym Testamencie. W zależności od traktatów, dostrzegamy albo wezwanie do pozytywnego, ulepszającego zaangażowania chrześcijan w społeczeństwo, albo ostrzeżenie przed złem, które usiłuje zniszczyć świat wiary. Nastawienie autorów ewoluowało w zależności od opisanych kontekstów społecznych, ale i teologicznych – inaczej pisano, gdy spodziewano się rychłej paruzji, a inaczej, gdy moment ten się oddalał i entuzjazm związany z oczekiwaniem na szybkie przyjście Chrystusa lekko słabł. Spójrzmy na kilka typów podejść chrześcijaństwa do świata na bazie reprezentatywnych przykładów.

Jak wspomnieliśmy, sytuacja Kościoła prześladowanego i odizolowanego od życia społecznego prowokowała budowanie modelu, w którym świat jest miejscem wrogim i należy traktować go w duchu separacji. Przykłady takiego podejścia znajdujemy między innymi w twórczości Tertuliana (150/160–230/240). W dziele *O widowiskach* odkrywamy świat wypełniony praktykami, których chrześcijanin musi się wyrzec, ponieważ generują u niego postawy sprzeczne z wiarą. Czytamy tam, że zgodnie z zamiarem Boga należy się wyzbyć nie tylko grzechów, ale także udziału w publicznych widowiskach, ponieważ należą do ziemskich przyjemności, których „nie da się pogodzić (…) z prawdziwą religijnością, ani z rzetelnym posłuszeństwem wobec prawdziwego Boga”[8]. Tertulianowi nie tyle chodziło o negację stworzenia, ile o zdystansowanie się wobec pewnych form kultury, które uważa za powiązane z idolatrią i zepsuciem moralnym. Podkreślał, że świat został stworzony przez Boga jako dobry, ale został póź-

[7] Por. T. Dola, *Kościół pomiędzy negacją a akceptacją świata*, „Roczniki Teologiczne” 2022, t. 69, nr 9, s. 79–80.

[8] Tertulian, *O widowiskach*, 1 [w:] *Wybór pism*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 79.

niej wypaczony, gdy ludzie zaczęli z niego korzystać w sposób, którego Stwórca nie zamierzył. Czytamy: „Jest przecież wielka różnica między zepsuciem a doskonałością, gdyż jest wielka przepaść między Bogiem-Stwórcą, a szatanem-zwodzicielem”[9]. Chrześcijanin ma więc budować tożsamość kontrkulturową, dystansując się od świata, nawet za cenę nieobecności w procesach społecznych. Inny motyw znajdujemy w *Preskrypcji przeciw heretykom*. Stamtąd pochodzi często przywoływane zdanie: „Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami?”[10]. Pada ono w kontekście krytyki sposobów myślenia, które Tertulian określa jako „wymysły ludzi i demonów, obliczone na łechtanie uszów słuchaczy; to płody mądrości światowej, którą Pan głupstwem nazywa, a sam głupotę tego świata wybiera ku zawstydzeniu samej filozofii”[11]. W cytowanym dziele świat przedstawiony jest więc jako miejsce związane z metodami poznania i działania, które łatwo wchodzą w konflikt z wiarą i są źródłem wszelkich herezji[12]. Choć, nawiązując do *Gaudium et spes*, trudno u Tertuliana szukać optymistycznego spojrzenia na świat, otwarcia na kulturę i afirmacji instytucji doczesnych, można powiedzieć, że myśl tego autora wpisuje się w obecne w Konstytucji przekonanie, że dobre stworzenie zostało dotknięte grzechem.

Podobny dystans do świata dostrzegamy w pismach Cypriana z Kartaginy (ok. 215–258). Dla niego doczesność to głównie przestrzeń przemijania, niestabilności i moralnych zagrożeń. Przykładowo, w dziele *De mortalitate*, odnosząc się do problemów związanych

[9] Tertulian, *O widowiskach*, 2, s. 81.

[10] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7 [w:] *Wybór pism*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 47.

[11] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7, s. 45.

[12] Więcej na ten temat w: M. Zawadzka, *Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie „De spectaculis” Tertuliana, „De spectaculis” Nowacjana, „De gubernatione Dei” VI Salwiana z Marsylii)*, „Vox Patrum” 2004, t. 46/47, s. 433–439; B. Burliga, *Tertullian on the Paradox of the Roman Amphitheatre Games: „De spectaculis” 22*, „Vox Patrum” 2016, t. 65, s. 119–128.

z zarazą, autor skrytykował chrześcijan, którzy dziwią się, że to nieszczęście dotknęło w równej mierze ich i pogan. Stoi bowiem na stanowisku, że wbrew przekonaniu niektórych, pewne elementy kondycji ludzkiej są wspólne dla wierzących i niewierzących[13], a różnica tkwi w ich konsekwencjach eschatologicznych – dla wiernych śmierć jest przejściem po wieczną nagrodę, a dla osób wiarołomnych po karę[14]. Z perspektywy kontekstu do *Gaudium et spes*, najistotniejszy jest jednak wniosek, że śmierci boją się ci chrześcijanie, którzy zbyt mocno związali się z doczesnością[15]. Zaangażowanie w świat jest więc traktowane jako potencjalna przeszkoda w zjednoczeniu z Bogiem. Poszukując u Cypriana wartości świata, najczęściej natrafiamy na wezwanie, by chrześcijanie obserwowali i interpretowali wydarzenia z doczesnej historii jako znaki od Boga, które wzywają do nawrócenia i zapowiadają nadejście czasów ostatecznych. Świat jest bowiem przestrzenią objawiania się Bożego sądu[16].

Drugi, obecny w patrystyce, model relacji Kościoła i świata opiera się na założeniu, że ziemska rzeczywistość jest podtrzymywana przez Boga i wciągnięta w plan zbawienia. Przedstawicielem takiego podejścia jest Ireneusz z Lyonu (ok. 130–208) z koncepcją rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie. Na kartach *Adversus haereses*, w polemice z nurtami gnostyckimi, autor podkreślał, że stworzenie nie jest ani błędem, ani więzieniem duszy, lecz dobrym dziełem Boga i jako takie będzie przez Chrystusa odnowione, a nie odrzucone. W księdze trzeciej czytamy: „jeden jest Bóg Ojciec (…) i jeden Chrystus Jezus, nasz Pan,

---

[13] Por. Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności*, 8, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2021.

[14] Por. Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności*, 15.

[15] Por. Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności*, 24.

[16] Por. T. Dola, *Kościół pomiędzy negacją a akceptacją świata*, s. 70. Więcej na ten temat w: B.S. Czyżewski, *Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle „De mortalitate" św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum" 2024, t. 91, s. 113–130; E. Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy. Świadek wiary*, TUM. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2007.

który przyszedł dla powszechnego zbawienia, aby na nowo zgromadzić wszystko w sobie"[17]. Dzięki użytemu terminowi „wszystko" (*universa*) możemy stwierdzić, że nie chodzi jedynie o odkupienie człowieka, ale odnowę całego stworzenia (materia, ciało, czas i historia), które przez grzech zostało dotknięte nieładem. Rekapitulacja nie oznacza więc ucieczki od świata, ale jego afirmację i prowadzenie do pełni, uporządkowanie na nowo i skierowanie ku ostatecznemu celowi. Źródeł takiego myślenia należy szukać w *Liście do Efezjan*, gdzie czytamy, że dzięki łasce wszystko – „to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" – zostało zjednoczone w Chrystusie (Ef 1,10)[18]. Niewątpliwie, w *Gaudium et spes* znajdujemy wizję świata jako przestrzeni zbawczego działania Boga, w której wszystko – stworzenie i historia – osiąga pełnię w Jezusie. Ta idea bardzo mocno współgra z intuicjami Ireneusza z Lyonu.

Pozostając na gruncie Ireneuszowej teologii, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden jej aspekt. Prawdopodobnie najczęściej powtarzanym zdaniem tego ojca Kościoła jest: „Chwałą bowiem Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga"[19]. Czytając je kontekstualnie, możemy przyjąć, że teolog chciał podkreślić pozytywny wymiar życia człowieka, ukazując je jako miejsce Bożej chwały, a nie konkurencję wobec niej. Jeśli więc egzystencja ziemska posiada właściwe odniesienia do Boga, wpisuje się w Jego zbawczą misję. Tłem dla tego przekonania jest tajemnica Wcielenia. Skoro bowiem Słowo weszło w historię i rzeczywistość cielesną, to doczesności i materialności nie można traktować jako przestrzeni „obcej" Bogu[20]. Taki

[17] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III.16.6, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2018, s. 260.

[18] Więcej na ten temat w: T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

[19] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV.20.7, s. 354.

[20] Konteksty, interpretacje i omówienie wspomnianych tez Ireneusza z Lyonu w: J. Behr, *Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity*, Oxford University Press, New York 2015; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

sposób odczytania myśli Ireneusza staje się kontekstem hermeneutycznym dla wizji świata i człowieka z *Gaudium et spes*, ponieważ Sobór afirmuje rzeczywistość stworzoną jako potencjalne, uprzywilejowane miejsce Bożej chwały, w tych wymiarach, w których trwa ona w relacji z Bogiem.

W okresie patrystycznym znajdujemy też teksty mówiące o specyficznym udziale chrześcijan w życiu społecznym i politycznym. Za przykład może posłużyć dzieło Orygenesa (ok. 186–253) *Przeciw Celsusowi*. Autor przytacza zarzut Celsusa, jakoby chrześcijanie nie współpracowali z władcami świeckimi w tym, co sprawiedliwe i wzbraniali się przed walką w obronie państwa. W odpowiedzi podkreślał, że wierzący w Chrystusa nie unikają wspierania rządzących, ale czynią to, wykorzystując „zbroję Bożą" – modląc się za osoby sprawujące władzę i żołnierzy występujących w słusznej sprawie. Czytamy: „Walczymy tedy za cesarza lepiej niż ktokolwiek inny; nie wyruszamy jednak na jego rozkaz w bój, lecz organizujemy własny legion pobożności i wspieramy władcę modlitwami, które zanosimy do Boga"[21].

Najbliższa wizji z soborowej Konstytucji wydaje się być koncepcja obecna w dwóch patrystycznych źródłach: *Liście do Diogneta* oraz *Państwie Bożym* Augustyna. Ten pierwszy to anonimowy tekst z II wieku, który powstał najprawdopodobniej w środowisku greckim i stanowi odpowiedź na pytania poganina Diogneta o naturę chrześcijaństwa. Na początku wydaje się, że narracja utrzymana będzie w stylu przeciwstawienia wierzących światu, ponieważ autor sformułował pytanie Diogneta w następujący sposób: „Jak to się dzieje, że wszyscy oni pogardzają światem, a śmierć sobie lekceważą?"[22]. W dalszej jednak części stanowisko to zostało zniuansowane przekonaniem:

---

[21] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII.73, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 425.

[22] *Do Diogneta*, I.1 [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, M. Starowieyski (red.), Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz/Wydawnictwo „M", Sandomierz/Kraków 1998, s. 339.

„Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. (…) stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą”[23]. Ostateczny wniosek wyrażony jest metaforą relacji ciała i duszy. Czytamy, że chrześcijanie są obecni w świecie w sposób analogiczny do duchowo-cielesnej natury człowieka. Jak dusza przenika wszystkie członki ciała, sama nie stając się ciałem, podobnie wierzący w Chrystusa mieszkają w świecie, choć są w pewien sposób nie z tego świata. Ich obecność pomaga jednak w budowaniu jedności społeczeństw, w których żyją, świadcząc ubóstwem o wartości rzeczy nieprzemijających, błogosławiąc tych, którzy im ubliżają, okazując radość nawet w obliczu niesłusznych oskarżeń, a więc kierując się miłością wobec wszystkich, nawet prześladowców[24]. Podobnie jak w *Gaudium et spes*, w *Liście do Diogneta* znajdujemy więc opis relacji polegającej na obecności chrześcijan w świecie z jednoczesnym przekonaniem o potrzebie transcendowania rzeczywistości ziemskiej w sposób, który może nieść światu konkretne korzyści. Świat nie jest więc jedynie sceną dla zbawienia, ale przestrzenią, gdzie w konkretach się ono realizuje. Porównując ten tekst patrystyczny i soborowy, widzimy więc podobne intuicje, choć trochę inne rozłożenie akcentów. O ile bowiem w *Liście* podkreślana jest „inność” chrześcijan, to w Konstytucji soborowej na pierwszy plan wysuwa się solidarność, dialog i współodpowiedzialność Kościoła za kształt świata.

Z kolei Augustyn z Hippony (354–430) w *De civitate Dei* opisał relacje chrześcijaństwa i świata w sposób, który nie daje się zredukować ani do dualizmu przeciwstawiającego te rzeczywistości, ani do synte-

---

[23] *Do Diogneta*, V.1 4, s. 341–342.

[24] Por. *Do Diogneta*, V.11-VI.6, s. 342. Więcej na ten temat w: *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus). Introduction, text, and commentary*, C.N. Jefford (ed.), Oxford University Press, Oxford 2013; *An Diognet*, H.E. Lona (Ed.), Herder, Freiburg 2001.

zy, która by je harmonizowała. Można powiedzieć, że prezentuje on model zbudowany na nieustannym napięciu, które ma trwały i strukturalny charakter. Jego refleksja ufundowana jest na rozróżnieniu dwóch miłości: do Boga i do siebie, odpowiadających *civitas Dei* i *civitas terrena*. U Augustyna czytamy: „Dwojaka tedy miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta"[25]. Tych typów miłości i państw nie da się jednak wprost przełożyć na antagonizowanie świata i Kościoła, ponieważ u Augustyna są one z sobą głęboko splecione (*permixtae*) – chrześcijaństwo nie istnieje poza światem, ale wewnątrz, dzieląc z nim zarówno struktury, jak i napięcia. Wierzący stanowią pielgrzymującą wspólnotę, która uczestniczy w doczesności, ale pamięta o ostatecznym celu przekraczającym porządek światowy. Sam świat nie jest też czymś złym, ponieważ jest Bożym stworzeniem, które posiada ontologiczną dobroć, a jego struktury społeczne i polityczne zachowują wartość. Kościół podziela wiele z trosk świata, a szczególnie zależy mu na pokoju ziemskim (*pax terrena*). Augustyn pisał: „Miasto Niebieskie, otrzymawszy już jakoby zadatek w obietnicy zbawienia i w darze duchowym, nie waha się podlegać prawom ziemskiego miasta, rządzącym tymi rzeczami, które są zastosowane do utrzymania życia doczesnego; a że jest wspólna dla wszystkich ta śmiertelna doczesność, musi być zachowana zgoda obojga miast w rzeczach, należących do doczesności"[26]. Jednocześnie chrześcijanie zdają sobie sprawę, że rzeczywistość doczesna dotknięta jest grzechem, a więc ustanawiane tu struktury mogą być wykorzystywane w służbie niesprawiedliwości. Z tego powodu Kościół nie może utożsamiać się z żadnym porządkiem społecznym czy politycznym, ale powinien zachowywać wobec nich zdrowy dystans umożliwiający rozeznawanie i ewaluację. Nie ma szans, by rodzące się przez to napięcie przezwyciężyć w doczesności,

[25] Augustyn, *Państwo Boże*, XIV.28, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 546.
[26] Augustyn, *Państwo Boże*, XIX.17, s. 785.

więc pełne urzeczywistnienie *civitas Dei* dokona się dopiero w perspektywie eschatologicznej[27]. Wydaje się, że zarówno współistnienie oparte na rozeznawaniu i docenianiu dobra, jak i realizm w ocenie grzeszności stworzenia to intuicje, które wprost przeszczepiono do *Gaudium et spes*, czyniąc *Państwo Boże* Augustyna ważnym elementem pochodzącym z tradycji bliskiej ojcom soborowym.

3. Między symbiozą a dominacją: średniowieczne modele jedności Kościoła i świata

We wczesnym średniowieczu mamy do czynienia z rozwijającą się symbiozą porządku kościelnego i świeckiego, a reprezentatywnym w tym zakresie tekstem jest *VI Novela* z *Novellae Constitutiones* cesarza Justyniana I Wielkiego (ok. 483–565). Czytamy tam, że kapłaństwo i cesarstwo to największe dary, jakich Bóg udzielił ludzkości. Pierwszy z nich troszczy się o sprawy religijne (*divina*), a drugi o ludzkie (*humana*), ale obydwa pochodzą z tego samego źródła i porządkują życie człowieka. Najważniejszą sprawą dla władców powinna być więc troska o cześć oddawaną kapłanom[28]. Choć w prawie tym mowa o pewnej harmonii między omawianymi porządkami, można tam dostrzec zalążki prymatu pierwiastka duchowego, ponieważ cesarz ma się troszczyć o kapłanów, a władza państwowa ma swoje źródło w Bogu. Sam Kościół nie ma też już wymiaru jedynie prywatnego, ale publiczny i instytucjonalny. W omawianym okresie ciekawym przykładem relacji chrześcijaństwa i świata pogańskiego jest list papieża Grzegorza

[27] Więcej na ten temat w: M. Płóciennik, *Państwo Boże w relacji do Kościoła i świata w De civitate Dei św. Augustyna (księgi 11–22). Teologiczno-filozoficzne refleksje na gruncie chrześcijańskiej historiozofii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 2015, t. 12, s. 41–74;

[28] Por. Justynian I Wielki, *Novellae Constitutiones*, Nov. 6, praef. [w:] *Corpus Iuris Civilis. Vol. 3: Novellae*, R. Schoell (Ed.), Weidmann, Berlin 1895, s. 35–36.

Wielkiego (ok. 540–604)[29] do Mellitusa na temat prowadzenia misji wśród pogan na terenach dzisiejszej Anglii. Papież pouczał, by nie niszczyć wszystkiego, co niechrześcijańskie, ale oczyszczać to, przekształcać i dokonywać inkulturacji. Czytamy, że nie należy niszczyć pogańskich świątyń ludności lokalnej, ale zburzyć tylko znajdujące się w nich posągi, pokropić wnętrze wodą święconą, umieścić tam ołtarze i relikwie. Takie łagodne podejście do rzeczywistości niechrześcijańskiej miało sprawić, że uczestnicy tamtych kultów łatwiej je porzucą i się nawrócą[30]. W źródłach tych mamy wspólne z *Gaudium et spes* przekonanie, że Kościół działa w świecie i poprzez świat oraz może posługiwać się tym, co niechrześcijańskie w celach ewangelizacyjnych. W tym okresie trudno jednak mówić o podkreślanej przez Sobór autonomii rzeczy doczesnych.

Dużo większe zespolenie działalności kościelnej z politycznymi inicjatywami władców widać w okresie karolińskim. Karol Wielki (743/747–814) wydał w 789 roku *Admonitio generalis*, a więc normy dotyczące reformy edukacji, administracji, ale również Kościoła. Nakazywał między innymi poprawę edukacji i życia moralnego duchownych, ujednolicenie liturgii przez wprowadzenie modelu rzymskiego i zwalczanie praktyk pogańskich i zabobonów wśród wiernych[31]. Cesarz uważał więc siebie za władcę politycznego, ale i strażnika porządku religijnego, stawiając fundamenty pod model *christianitas* – cywilizację europejską opartą na chrześcijaństwie. Wysiłki w celu kształtowania tożsamości władcy podejmowali również dostojnicy kościelni. Przykładowo, arcybiskup Hinkmar z Reims (ok. 806–882) opublikował *De regis persona et regio ministerio*, gdzie wśród obowiąz-

[29] Wszystkie daty przy imionach papieży dotyczą ich dat urodzenia i śmierci, a nie okresu pontyfikatu.

[30] Por. Grzegorz Wielki, *Epistola LXXVI ad Mellitum Abbatem*, Patrologia Latina 77, J.-P. Migne (Ed.), 1215–1217.

[31] Por. Karol Wielki, *Admonitio generalis* [w:] *Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II: Capitularia Regum Francorum*, A. Boretius (Ed.), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1883, t. I, s. 52–62.

ków sprawiedliwej władzy królewskiej wymienił między innymi obronę kościołów i troskę o zachowanie wiary katolickiej. Król nie jest bowiem tylko politykiem, ale sługą Boga, który powinien wspierać chrześcijaństwo, ale nie zastępować Kościoła. Biskupi zaś posiadają autorytet moralny, by upominać władcę, gdy ten błądzi[32]. W okresie tym władcy często dominowali nad Kościołem, a panowie świeccy traktowali urzędników kościelnych jako lenników w rozwijającym się systemie feudalnym. Na tym etapie widzimy model daleki od proponowanego przez *Vaticanum II*, ponieważ władza świecka została włączona w misję Kościoła, bez poszanowania jej niezależności.

Kolejne wieki przynoszą coraz większe wysiłki władz kościelnych w celu uzyskania autonomii od rządów świeckich. Główną ich odsłoną były spory o inwestyturę, a więc o kompetencje do obsady urzędów w Kościele. W przypisywanemu papieżowi Grzegorzowi VII *Dictatus papae* z 1075 roku czytamy między innymi, że tylko papież może używać tytułu „powszechny" (*universalis*), jedynie on może mianować i usuwać biskupów, a nawet detronizować cesarzy (*Quod illi liceat imperatores deponere*) i zwalniać (*absolvere*) poddanych z wierności (*a fidelitate*) władcom. Sytuacja ta wygenerowała konflikt o autorytet w świecie chrześcijańskim, który został rozwiązany dopiero kompromisem w 1122 roku w *Konkordacie wormackim*. Ustalono tam, że Kościół wybiera biskupów, a cesarz nadaje im dobra i władzę świecką[33]. Próbę zdominowania spraw świeckich przez papiestwo widać również między innymi w *Dekrecie papieskim o wyborze króla niemieckiego*, wydanym przez Innocentego w 1201 roku. Znajdujemy tam informację, że do papieża należy troska o cesarstwo rzymskie, ponieważ cesarstwo bierze swój początek i władzę od papiestwa – początek, bo zostało ono przeniesione przez Greków z uwagi na papiestwo, a wła-

[32] Por. Hinkmar z Reims, *De regis persona et regio ministerio*, Patrologia Latina 125, J.-P. Migne (Ed.), 833–856.

[33] Por. C. Brooke, *Europa średniowieczna 962–1154*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001, s. 294–311.

dzę, bo cesarz zostaje wyniesiony do godności przez papieża, który go koronuje, błogosławi i obdarza cesarstwem[34]. Na tym etapie relacje chrześcijaństwa i świata również nie przypominają tych, które opisała konstytucja *Gaudium et spes*. Choć Kościół zyskał niezależność, akcenty przesunęły się w stronę prób zdominowania porządku doczesnego przez władzę duchową.

Modelowym wyrazem roszczeń Kościoła do ingerencji w sferę świecką jest bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* z 1302 roku. Papież podkreślił tam, że w Kościele i w jego władzy są dwa miecze: duchowy i świecki (*in potestate Ecclesiae duo sunt gladii, spiritualis et materialis*). Pierwszy z nich używany jest przez Kościół bezpośrednio i dotyczy dążenia do prawdy, zbawienia i życia sakramentalnego. Drugi miecz jest w ręku królów i rycerzy, ale posługują się nim oni dla Kościoła i za pozwoleniem Kościoła (*pro Ecclesia et ad nutum sacerdotis*). Miecz duchowy ma więc prawo do ustanawiania i osądzania miecza świeckiego[35]. Nie wszyscy podzielali domaganie się prawa do tak daleko idącej ingerencji Kościoła w sprawy świeckie. Przykładowo, Marsyliusz z Padwy (1275–1343) w dziele *Obrońca pokoju* zwrócił uwagę na konieczność rozróżnienia między prawem boskim i ludzkim. To pierwsze ma charakter normy moralnej i żaden szafarz prawa Bożego nie powinien zmuszać kogokolwiek do jego przestrzegania. Naruszenie prawa ludzkiego zagrożone jest sankcją, skoro Kościół nie może takiej zastosować, nie może domagać się władzy jurysdykcyjnej w porządku politycznym i powinien zostawić ją świeckiemu prawodawcy[36]. Umiejscawiając te poglądy w kontekście do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, można powiedzieć, że

[34] Por. Innocenty III, *Venerabilem* [w:] *Decretales Gregorii IX*, Tauchnitz, Leipzig 1879, lib. I, tit. 6, cap. 34.

[35] Por. Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, https://www.papalencyclicals.net/bon08/b8unam.htm (dostęp: 27.03.2026).

[36] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2006. Więcej na ten temat: A. Białas, *Wokół sporu papieża i cesarza o władzę – Marsyliusza z Padwy „Defensor pacis"*, „Peitho" 2010, nr 1, s. 145–159.

Bonifacy VIII i Marsyliusz wyznaczają dwie skrajne pozycje, których Sobór uniknął. Nie afirmuje on nadrzędności Kościoła nad światem, ale nie opowiada się też za radykalnym oddzieleniem praw rządzących tymi rzeczywistościami, proponując drogę pośrednią – dialogiczną obecność, w której Kościół oddziałuje nie przez władzę, ale świadectwo i interpretację znaków czasu.

Powyższe uwagi stanowią przede wszystkim próby opisu miejsca Kościoła w różnych realiach społeczno-politycznych, z czego wyłaniały się schematy relacji między rzeczywistością duchową i świecką. Na ich marginesie warto zwrócić uwagę na model teoretyczny, który dotyczy zajmowania się przez teologa rzeczywistością stworzoną. Mamy tu na myśli wykład o naturze teologii w *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu (1224(5)–1274). Zdaniem Doktora Anielskiego przedmiotem *świętej nauki* jest Bóg oraz wszystkie inne zagadnienia, „ale o tyle, o ile mają związek z Bogiem"[37]. Bardziej szczegółowo kwestia ta została sformułowana w artykule 3, gdzie czytamy: „Wprawdzie nauka święta rozprawia o Bogu i o stworzeniach, ale nie na równi! Wszak przede wszystkim ma za przedmiot Boga; stworzeniami zaś zajmuje się o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako do swego początku lub celu"[38]. Choć wprost tekst ten dotyczy uprawiania teologii, możemy na jego podstawie wysunąć wniosek, że świat jest dla Kościoła ważny przede wszystkim w tym wymiarze, w jakim może świadczyć o Bogu i do Niego prowadzić. Chodzi więc o to, by nie mieszać porządku duchowego z doczesnym, ale – mówiąc językiem *Gaudium et spes* – zachowując autonomię świata, widzieć w rzeczywistości ziemskiej znaki czasu, które pomagają w doświadczeniu religijnym. W tym zakresie myśl Akwinaty może być uznana za bardzo bliską soborowym intuicjom.

Yves Congar, komentując omawiane tu zagadnienie w trzecim tomie komentarza do *Gaudium et spes* z 1967 roku, zwrócił uwagę

[37] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

[38] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 3.

na dwie kwestie szczegółowe. Pierwsze z nich to kultura. Francuski teolog podkreślił, że na tym etapie historii była ona domeną i monopolem duchownych na Zachodzie i w pełni korespondowała z wiarą oraz wyobrażeniami o jej prawdach. Zarówno w literaturze, jak i sztuce opierano się na Biblii i innych chrześcijańskich autorytetach, a jej odbiorcy czuli pełną zależność od sił wyższych. Społeczeństwo uważane było za odbicie uporządkowanego i zhierarchizowanego świata niebiańskiego. Z tym przekonaniem wiąże się drugie, dotyczące nauki. Powszechnie uważano, że wiedza na temat świata nie może wykraczać poza antropologiczne i geograficzne twierdzenia zawarte w Biblii. Wiedza o naturze w większym stopniu zależała od tradycyjnych poglądów katolickich niż od analizy faktów empirycznych[39].

4. Między konfliktem a współistnieniem: przemiany relacji Kościoła i świata w renesansie i wczesnej nowożytności

W tym okresie w Europie mamy do czynienia z gwałtowną transformacją: od jednorodnej *res publica christiana*, w stronę pluralistycznej Europy państw terytorialnych[40]. W takim kontekście relacja Kościoła i świata opisywana jest bardzo często jako historia napięć i negocjacji między władzą kościelną i świecką w kwestii wpływu na normowanie religii, kultury, edukacji, polityki czy dyscypliny społecznej. Tworzone wtedy modele często dotykają więc skrajności: od form „Kościoła państwowego", po roszczenia władzy duchowej do regulowania porządku publicznego. Spójrzmy na kilka reprezentatywnych przykładów.

[39] Por. Y.M. Congar, *Église et monde dans la perspective de Vatican II* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome III: Réflexions et perspectives*, Y. M. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 17–18.

[40] Por. G. Gozzi, *Rights, and civilizations. A history and philosophy of international law*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 1–4.

W twórczości Erazma z Roterdamu (1466(7)–1536) mamy do czynienia z tak zwanym humanizmem kościelnym, który łączył kulturę humanistyczną z wiarą chrześcijańską. Jego główną ideą było przekonanie, że chrześcijaństwo to nie system przepisów, tylko styl życia na wzór Chrystusa, zakorzeniony w Piśmie Świętym i realizowany w jedności z Kościołem. Misją wierzących powinno być więc moralne i kulturowe uzdrawianie wspólnoty, w tym eliminacja wojny, ponieważ jest ona antyświadectwem. To apel o politykę racjonalną, ale poddaną Ewangelii. Rolą Kościoła nie powinno być dominowanie nad światem lub działanie w nim poprzez formy nacisku i przymusu, ale wychowywanie społeczeństwa przez przykład, edukację i kulturę, by doprowadzić do wewnętrznej przemiany serca (*philosophia Christi*). W tej perspektywie Kościół powinien przenikać świat, ale nim nie rządzić, nie panować instytucjonalnie i nie podporządkowywać sobie władz świeckich – ma stanowić siłę duchową, formującą świat „od środka"[41]. Koncepcję tę można potraktować jako pewnego rodzaju precedens dla obecnej w tekstach Soboru Watykańskiego II idei obecności Kościoła w świecie, która bierze odpowiedzialność za jego moralny kształt, ale nie utożsamia się z żadnym nurtem administracyjnym i politycznym.

Bardzo mocno o rozdzielenie porządku kościelnego z państwowym upominał się również Marcin Luter (1483–1546). Jego zdaniem władze świeckie powinny dbać o pokój zewnętrzny, a władze duchowne o wiarę ludzi. W *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* czytamy: „Rząd świecki ma prawa, które rozciągają się jedynie na ciało i dobra oraz na to, co zewnętrzne na ziemi. Bo nad duszą Bóg nie chce i nie pozwala nikomu rządzić, tylko samemu sobie. Dlatego tam, gdzie władza świecka ośmiela się nadawać prawa duszy, ingeruje w panowanie Boga i jedynie zwodzi i deprawuje dusze". W tej perspektywie krytyka dotknęła papieża i biskupów,

[41] Por. Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2025.

bo zamiast zajmować się kwestiami religijnymi, „stali się ziemskimi książętami, rządzącymi prawami, które dotyczą jedynie ciała i dóbr. Sprytnie odwrócili swoje role: wewnętrznie powinni rządzić duszami poprzez słowo Boże, ale na zewnątrz władają zamkami, miastami, ziemią i ludźmi, i dręczą dusze niewypowiedzianymi morderstwami”[42]. W podobnym duchu wypowiadał się Jan Kalwin (1509–1564). W *Institutio christianae religionis* wyraził przekonanie, że władza duchowa i świecka należą do odrębnych porządków (*plurimum sepositas*). Nie znaczy to jednak, że nie mogą one na siebie oddziaływać. Czytamy:

> Jak bowiem niedawno nauczyliśmy, że ten rodzaj rządu jest odrębny od duchowego i wewnętrznego królestwa Chrystusa, tak powinniśmy wiedzieć, że nie są one sobie przeciwne. Pierwszy z nich w pewnym sensie już teraz, na ziemi, zapoczątkowuje w nas królestwo niebieskie i w tym śmiertelnym i przemijającym życiu rozpoczyna nieśmiertelne i niezniszczalne szczęście; drugi natomiast, dopóki żyjemy wśród ludzi, ma za zadanie podtrzymywać i utrzymywać zewnętrzny kult Boga, bronić zdrowej nauki i stanu Kościoła, dostosowywać nasze postępowanie do życia społecznego, kształtować obyczaje zgodnie ze sprawiedliwością cywilną, pojednywać nas ze sobą oraz strzec wspólnego pokoju i ładu[43].

Skrajnie odmienne wobec tych dwóch stanowisko znajdujemy w *Akcie supremacji*, uchwalonym przez parlament Anglii w 1543 roku. Czytamy tam, że król i jego następcy oraz dziedzice „powinni być uznawani za jedyną i najwyższą na ziemi głowę Kościoła Anglii (…) oraz powinni posiadać i cieszyć się wszelkimi zaszczytami, godnościami i przywilejami, jurysdykcją i władzą należnymi i przynależnymi tej godności najwyższej głowy tegoż Kościoła”. Ta królewska władza wią-

[42] M. Luter, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, https://www.luther2017.de/martin-luther/texte-quellen/lutherschrift-von-weltlicher-obrigkeit-wie-weit-man-ihr-gehorsam-schuldig-sei/index.html (dostęp: 30.03.2026).

[43] J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, IV.20.2, https://calvin.reformation.nl/872-Institutes+of+the+Christian+Religion.+Institutio+christianae+religionis.+Institution+de+la+religion+chrestienne (dostęp: 30.03.2026).

zała się z uprawnieniami do wizytowania, reformowania, ale i ograniczania błędów, herezji i nadużyć we wspólnocie chrześcijan[44].

W reakcji na poglądy reformatorów Sobór Trydencki (1545–1563) podkreślał wprawdzie autonomię Kościoła wobec świata w kwestiach religijnych, ale nie zrezygnował wprost z wpływu na sferę społeczno-polityczną, choć wyraźnie o nim nie pisał. Przykładowo, troskę o niezależność widać w tekście na temat sakramentu święceń, gdzie podkreślono, że do ich ważności nie potrzeba ani zgody ludu, ani jakichkolwiek władz świeckich, a tych, którzy zostali ustanowieni „tylko przez lud, władzę i urząd świecki (…), należy uważać nie za sługi Kościoła, ale za złodziei i rozbójników nie wchodzących przez drzwi"[45]. Jasne podkreślenie władzy papieskiej nad świecką rzeczywistością polityczną widać jednak w wydanej kilka lat po soborze bulli Piusa V *Regnans in Excelsis* z 1570 roku, która bezpośrednio odpowiadała na sytuację religijną w Anglii rządzonej przez Elżbietę I. Poza ekskomuniką dla królowej, biskup Rzymu podkreśla, że zostaje ona pozbawiona władzy, a wierni zwolnieni z posłuszeństwa i lojalności wobec niej[46]. Na marginesie warto dodać, że dokument okazał się nieskuteczny, ponieważ państwo narodowe było już silniejsze od papiestwa. Spowodował on głównie pogorszenie sytuacji katolików w Anglii i wzrost represji wobec nich.

W XVII wieku pojawiły się nurty, które broniły prawa władców do ingerencji w kwestie religijne. Jednym z nich był gallikanizm, a więc rozwijający się na terenie Francji nurt ograniczający władzę papieża na rzecz wspólnot lokalnych i instytucji świeckich. W *Deklara-*

---

[44] Por. *Act of Supremacy* [w:] *The Statutes of the Realm*, Record Commission, London 1817, vol. 3, s. 492.

[45] Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2005, s. 682–683.

[46] Por. Pius V, *Regnans in Excelsis*, https://www.papalencyclicals.net/pius05/p5regnans.htm (dostęp: 1.04.2026).

cji gallikańskiej z 1682 roku zaznaczono, że biskup Rzymu nie może ingerować w sprawy doczesne królów, a jego władza musi być wykonywana z poszanowaniem praw i zwyczajów Kościoła gallikańskiego. Istotne jest podkreślenie zarówno celu, jak i źródeł takich zasad. Czytamy: „ta nauka, konieczna dla pokoju publicznego i nie mniej korzystna dla Kościoła niż dla państwa, powinna być nienaruszalnie zachowywana jako zgodna ze słowem Bożym, tradycją świętych Ojców i przykładem świętych”[47]. W praktyce zachowanie zwyczajów oznaczało między innymi uwzględnienie wpływu króla na nominacje biskupie, które papież tylko zatwierdzał, oraz na kontrolę beneficjów, co zostało zdefiniowane w *Konkordacie bolońskim* z 1516 roku[48].

Syntetycznie rzecz ujmując, opisywana tu epoka to czas przejścia od chrześcijańskiej jednorodności, w której czymś oczywistym była symbioza między Kościołem i światem, do napięć związanych z pluralizmem, których rozwiązywanie domagało się negocjacji i szukania kompromisów. W tych zmaganiach władze kościelne starały się bronić autonomii chrześcijaństwa, ale jednocześnie nie chciały rezygnować z wpływu na rzeczywistość społeczno-polityczną.

5. Między potępieniami a pierwszymi formami zaangażowania: Kościół wobec świata nowoczesnego

Relacje Kościoła i świata w tym okresie nacechowane są konfrontacjami wiary z nowoczesnością i jej intelektualnymi prądami, które kończyły się licznymi potępieniami i ostrzeżeniami. Tradycyjne, chrześcijańskie nurty myślowe kontrastowały bowiem z oświecenio-

[47] *Déclaration du clergé de France*, https://m.bigenc.ru/vault/33497f9a00aa34f-59ff44645c00b7f5c.pdf (dostęp: 30.03.2026).

[48] Więcej na ten temat w: W.H. Jervis, *The Gallican Church. A History of the Church of France from the Concordat of Bologna, A.D. 1516 to the Revolution*, J. Murray, London 1872 (głównie tom II).

wym racjonalizmem, pozytywizmem i modernizmem, co prowokowało do publikowania kolejnych encyklik i innych dokumentów Magisterium zamykających Kościół na „puls epoki". Spójrzmy na kilka reprezentatywnych przykładów.

Papież Grzegorz XVI (1765–1846) wydał w 1832 roku encyklikę *Mirari vos* jako reakcję na przemiany polityczne i intelektualne, które zrodziły się w kontekście Rewolucji Francuskiej, a szczególnie liberalizm i religijny indyferentyzm. Dokument ten zdecydowanie potępia świat rozumiany jako nowoczesny porządek ideowy. Skrytykowana została wolność sumienia i opinii, którą potraktowano jako zagrożenie dla prawdy. Czytamy: „Z tego zatrutego źródła indyferentyzmu wypływa owo absurdalne i błędne twierdzenie, albo raczej majaczenie, że należy zapewnić i zagwarantować każdemu wolność sumienia" (nr 14). Zdaniem papieża z możliwości swobodnego publikowania różnych poglądów wypływa „zepsucie obyczajów i zguba państw" (nr 15), a więc wolność prasy doprowadzi do chaosu moralnego i społecznego. Należy więc tępić złe i szkodliwe książki, a przeciwników cenzury traktować jak „straszliwych niszczycieli ludu chrześcijańskiego" (nr 16). Potępiona więc została współczesna kultura, w której „wzmaga się bezbożność, bezwstydna nauka i wyuzdana wolność", a w konsekwencji uznaje się autorytet i prawa Kościoła za „wytwór jedynie ludzki", przez co „należna uległość biskupom jest osłabiona". Takie poglądy mają swoje źródło w „akademiach i gimnazjach", gdzie przez zły przykład nauczycieli demoralizuje się młodzież (nr 5). Kościół musi na to reagować, ponieważ „brzydzi się każdą nowością" (nr 7). Istotny wpływ na zmianę tego stanu rzeczy Grzegorz widział w utrzymaniu relacji Kościół–państwo, więc występował też przeciw tendencjom rozdzielenia tych porządków, twierdząc, że zgoda między nimi przynosiła korzyść władzy świeckiej i duchownej, więc przeszkadza tym, którzy są „miłośnikami sromotnej wolności" (nr 20). Władcy powinni więc pamiętać, że ich wysiłki dla zachowania Kościoła prowadzą do „utrwalenia ich własnego rządu i pokoju", ale priorytetem

dla nich powinno być popieranie „sprawy zbawienia", a nie państwa (nr 23)[49]. Ten sam papież dwa lata później wydał również encyklikę *Singulari nos* (1834), potępiając książkę Lamennaisa *Paroles d'un croyant*. Grzegorz uznał za sprzeczne z katolicyzmem przekonanie autora, że wiedza nie pochodzi od Boga, ale z elementów świata (nr 3). Tymczasem to Kościół jest filarem i podporą prawdy, więc systemy filozoficzne, które pochodzą z niepowstrzymanego pragnienia innowacji i szukają rozwiązań nie w dziedzictwie apostolskim, a w innych pustych naukach i niepewnych doktrynach, są potępione (nr 8)[50].

Jednym z najbardziej wpływowych dokumentów tamtego czasu była wydana w 1864 roku encyklika Piusa IX (1792–1878) *Quanta cura* i dołączony do niej *Syllabus errorum*. W samej encyklice papież podzielił się przekonaniem, że dobro społeczności ludzkiej wymaga, by potępiono błędy i niedorzeczne opinie, które pojawiają się w świecie. Wśród nich szczególnie należy napiętnować poglądy, które zmierzają do umniejszenia lub unicestwienia wpływu Kościoła katolickiego na poszczególnych ludzi, narody, ludy i ich władców, ponieważ utrzymywanie związku między władzą kościelną i świecką zawsze było korzystne dla jednej i drugiej strony. Wśród innych prądów myślowych skrytykowano między innymi liberalizm, indyferentyzm religijny oraz naturalizm. W imię tego ostatniego wielu próbuje zastosować „przewrotną zasadę", że najlepsza struktura społeczna i rozwój państwa wymagają kształtowania i zarządzania bez uwzględnienia religii. Ponadto, błądzący twierdzą, że władze państwowe nie powinny mieć obowiązku karania tych, którzy występują przeciwko religii katolickiej poza przypadkami naruszenia spokoju publicznego. Pius IX powtórzył też stanowisko Grzegorza XIV, że czymś szalonym byłaby zgoda, by każdy człowiek cieszył się wolnością sumienia i kultu oraz że obywatele mają

[49] Grzegorz XVI, *Mirari vos*, https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm (dostęp: 4.04.2026).

[50] Grzegorz XVI, *Singulari nos*, https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16singu.htm (dostęp: 4.04.2026).

prawo do wolności w każdej dziedzinie życia – w tym do głoszenia własnych poglądów ustnie, przez publikacje lub w inny sposób – czego nie mogłyby im odbierać i ograniczać ani władze świeckie, ani kościelne. W tym duchu, jako zagrożenie, zakwestionowane zostały również przejawy demokratyzacji życia politycznego, ponieważ społeczeństwo pozbawione więzów religii i prawdziwej sprawiedliwości będzie miało na celu jedynie bogacenie się i szukanie przyjemności. Biskup Rzymu ubolewał także na podstępne dążenia głosicieli błędnych poglądów do wyeliminowania wpływu Kościoła katolickiego na wychowanie i kształcenie młodzieży, co spowoduje jej demoralizację i zepsucie. Inni wrogowie Kościoła próbują poddawać ocenie władzy świeckiej Stolicę Apostolską, sugerując, że prawa kościelne obowiązują w sumieniu tylko wtedy, gdy zyskają aprobatę władzy świeckiej, godząc w niezależność porządku religijnego[51]. Wspomniany załącznik do encykliki, *Syllabus* miał być katalogiem najważniejszych błędnych opinii teologicznych, filozoficznych, historycznych, politycznych i prawnych, które wciąż były rozpowszechniane, a zostały już zakwestionowane przez nauczanie Kościoła. Wśród potępionych tez znalazły się: „Kościół nie ma prawa do używania siły, ani żadnej władzy doczesnej bezpośredniej lub pośredniej" (nr 24); „Słudzy Kościoła i papież rzymski powinni być wykluczeni od odpowiedzialności i władzy w sprawach doczesnych" (nr 27); „W wypadku konfliktu ustaw dwóch władz, prawo świeckie ma pierwszeństwo" (nr 42); „Kościół ma być oddzielony od państwa, a państwo od Kościoła" (nr 55); „W naszej epoce nie jest już użyteczne, by religia katolicka miała status jedynej religii państwowej, z wykluczeniem wszystkich innych wyznań" (nr 77); „Papież rzymski może i powinien pogodzić się i pojednać z postępem, liberalizmem i cywilizacją współczesną" (nr 80)[52].

---

[51] Pius IX, *Quanta cura*, https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm (dostęp: 4.04.2026].

[52] Pius IX, *Syllabus błędów*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1998, t. 36, nr 2, s. 113–118.

W nurt krytyków ówczesnych prądów myślowych wpisał się również Leon XIII (1810–1903). W interesującym nas kontekście warto zwrócić uwagę na kilka jego dokumentów. Pierwszy z nich to encyklika *Aeterni Patris* z 1879 roku, która powstała w odniesieniu do głębokiego kryzysu między Kościołem a nowoczesnością nacechowaną skutkami rewolucji francuskiej, liberalizmem i pozytywizmem. Wpływ na stanowisko papieża miał zarówno rozpad harmonii między wiarą a rozumem, jak i degradacja edukacji katolickiej. Odpowiedzią Leona XIII jest powrót do filozofii Tomasza z Akwinu jako najpewniejszego przewodnika w trudnych czasach. Jego zdaniem konflikt między racjonalnością a religijnością wynika wyłącznie z błędów filozoficznych, a nie z samej natury tych obszarów myślenia, z kolei wiara nie dyskredytuje rozumu, lecz go udoskonala. By uzyskać pożądane efekty, w encyklice zaproponowano wprowadzenie filozofii tomistycznej do seminariów, rozwój badań filozoficznych i teologicznych oraz odnowę uniwersytetów katolickich[53]. W konsekwencji mamy do czynienia z rozwojem neotomizmu, a więc systemu dążącego do jednoznaczności i ścisłej logiczności pojęć, wyraźnego rozróżnienia na poziom natury i łaski oraz przekonania o harmonii wiary i rozumu przy zachowaniu prymatu Objawienia[54].

Spór Kościoła i świata Leon XIII analizował również w encyklice *Immortale Dei* z 1885 roku, która wyrosła z obserwowanej sekularyzacji państw europejskich. Zaznaczył tam, że każda władza pochodzi od Boga („gdziekolwiek jaka bądź istnieje władza, świadczy o tym natura, że pochodzi z Boga, jako z najwyższego i najwspanialszego źródła"), a Kościół od zawsze budował porządek społeczny. Państwo potrzebuje więc Kościoła, a ich współpraca realizowana jest dla dobra

[53] Por. Leon XIII, *Aeterni Patris*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (dostęp: 7.04.2026).

[54] Więcej na ten temat w: G.A. McCool, *The neo-Thomists*, Marquette University Press, Milwaukee, Wis 1994; A. Shymanovych, *Неотомізм: історичний контекст та ідейна плюральність*, „Multiversum. Philosophical almanac" 2023, t. 1, nr 1, s. 185–201.

człowieka. Czytamy: „Więc Bóg rozdzielił rządy nad rodem ludzkim pomiędzy dwie władze – duchowną i świecką: pierwsza przełożoną nad sprawami boskimi, druga nad ludzkimi. Każda z nich jest w swoim obrębie najwyższa: każda ma pewne granice nieprzebyte, a zakreślone istotą rzeczy i właściwymi każdej przyczynami". Nie zmienia to przekonania, że „[n]ie może bowiem pomyślnym cieszyć się stanem moralności państwo pozbawione religii: i już może więcej, niżby potrzeba, przekonano się, co to jest i dokąd zmierza owa tak zwana wyzwolona (*civilis*) filozofia życia i obyczajów"[55].

Trzecim, ważnym dla nas dokumentem tego papieża jest encyklika *Rerum novarum* z 1891 roku, którą można określić jako fundamentalną dla katolickiej nauki społecznej. Jest ona reakcją na rewolucję społeczną (ubóstwo warstwy robotniczej i konflikty klasowe) i wynika z potrzeby pogłębionej analizy socjalizmu i kapitalizmu. Ten pierwszy jest zawsze niesprawiedliwy i okrutny, a ten drugi może być moralny, jeśli będzie oparty o zasady chrześcijańskiej etyki. Podstawowym błędem socjalizmu jest zniesienie własności prywatnej, co jest sprzeczne z naturą człowieka i wbrew trosce o rodziny, natomiast liberalizm ekonomiczny prowadzący do nieograniczonego wolnego rynku prowadzi do wyzysku pracowników. Leon XIII podkreślił godność pracy ludzkiej i prawo do sprawiedliwej płacy, by praca nie prowadziła do degradacji człowieka. Domagał się również uznania robotnika za osobę, a nie tylko narzędzie produkcji. W tym kontekście pisał o roli państwa, które powinno chronić najsłabszych i dbać o dobro wspólne. Encyklika wspiera między innymi tworzenie związków zawodowych i współpracę między pracownikami a pracodawcami. Najistotniejszy z punktu widzenia kontekstu do *Gaudium et spes* jest sam fakt, że papież tak mocno zaangażował się w kwestie społeczne, uzasadniając to antropologią. Czytamy:

[55] Leon XIII, *Immortale Dei*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/immortale_dei_01111885 (dostęp: 7.04.2026).

> Również robotnik posiada interesy, które powinny podlegać ochronie ze strony państwa; a nade wszystko są to interesy jego duszy. Życie ziemskie, jakkolwiek samo w sobie dobre i pożądane, nie stanowi ostatecznego celu, dla którego człowiek został stworzony; jest jedynie drogą i środkiem do osiągnięcia prawdy oraz umiłowania dobra, w czym urzeczywistnia się pełnia życia duszy. To dusza została stworzona na obraz i podobieństwo Boga; to w duszy tkwi zwierzchnictwo, dzięki któremu człowiek jest powołany do panowania nad stworzeniami niższymi i do korzystania z całej ziemi oraz mórz dla swego pożytku i dobra[56].

Opisując kryzys modernistyczny, warto sięgnąć jeszcze po encyklikę *Pascendi dominici gregis* Piusa X (1835–1914), opublikowaną w 1907 roku i stanowiącą próbę przebudowy doktryny katolickiej w perspektywie subiektywizmu i krytyki historycznej. To w tym dokumencie modernizm określony został syntezą wszystkich herezji. Modernista to bowiem filozof, który głosi agnostycyzm, wierzący, który redukuje wiarę do doświadczenia wewnętrznego, teolog, który traktuje dogmat jako symbol podlegający zmianom, lub historyk reinterpretujący Objawienie wyłącznie ludzkich kategoriach myślenia. By zapobiec destrukcyjnej działalności tych heretyków, Pius X zaleca kontrolę nauczania w seminariach, nadzór nad publikacjami teologicznymi oraz powrót do filozofii scholastycznej. Za takim podejściem papieża stoi przekonanie, że „liczba wrogów krzyża Chrystusowego w tych ostatnich dniach niezmiernie wzrosła, którzy za pomocą sztuczek zupełnie nowych i pełnych przebiegłości starają się zniszczyć życiodajną energię Kościoła, a jeśli im się uda, całkowicie obalić samo królestwo Chrystusa. Dlatego nie możemy dłużej milczeć, aby nie wydawało się, że zaniedbujemy Nasz najświętszy obowiązek" (nr 1)[57].

[56] Leon XIII, *Aeterni Patris*, nr 40 https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (dostęp: 7.04.2026).

[57] Por. Pius X, *Pascendi dominici gregis*, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (dostęp: 7.04.2026).

Przywołane dokumenty wyraźnie wskazują, że relacja Kościoła i świata miała w tym okresie charakter defensywny i mocno konfrontacyjny. Kluczem do jej opisu są potępienia i wytykanie błędów, a więc nowożytność jawi się jako przestrzeń zagrożenia dla wiary i moralności oraz destrukcji struktury społecznej. Trudno dostrzec cokolwiek świadczącego, że świat i jego kultura to miejsca zbawczego działania Boga. Jednocześnie podkreślić należy, że w nauczaniu Leona XIII pojawiają się próby spojrzenia na społeczeństwo jako rzeczywistość nie tylko podlegającą krytyce, ale także wymagającą etycznego zaangażowania. Na tym tle zrodzą się nowe nurty teologiczne, które przekroczą logikę antagonizowania, podkreślając współodpowiedzialność Kościoła za świat i potrzebę solidarności z człowiekiem współczesnym.

6. Między antropologią a historią: teologiczne przygotowanie do otwarcia Kościoła na świat

Analizując genezę *Gaudium et spes*, zobaczymy, że w bardzo dużym stopniu dokument ten był wynikiem namysłu środowiska teologicznego związanego z Leuven. Warto więc zwrócić uwagę na kluczowe tendencje pojawiające się w okresie przedsoborowym w tej szkole myślenia, które ogólnie można określić mianem „zwrotu antropologicznego". Kompleksowego opracowania tego zagadnienia dokonał Dries Bosschaert w studium *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II: Louvain Theologians Preparing the Path for "Gaudium et Spes" (1942–1965)*[58]. Obecna tu synteza będzie czerpała z jego pracy badawczej.

[58] D. Bosschaert, *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II: Louvain Theologians Preparing the Path for „Gaudium et spes" (1942–1965)*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2019.

6.1. Chrześcijański humanizm

Kluczową, inspirującą belgijskich teologów postacią dla zrozumienia humanizmu chrześcijańskiego XX wieku był Jacques Maritain (1882–1973). Promował on tak zwany humanizm teocentryczny, zwany również „integralnym", zakładający, że godność i wartość osoby ludzkiej musi być rozumiana w odniesieniu do jej relacji z Bogiem. To podkreślenie było istotne szczególnie w kontekście myśli marksistowskiej, zgodnie z którą człowiek ma szansę odzyskać godność tylko wtedy, gdy usunie się z jego życia wymiar religijny, który go ogranicza i odbiera mu autonomię. Francuski filozof odrzucał to czysto materialistyczne podejście, wskazując na prymat sfery duchowej nad doczesną. Jego zdaniem dobra ziemskie nie mogą być postrzegane jako cele same w sobie, ale jedynie jako pomocnicze w drodze do osiągnięcia życia wiecznego, co jest celem ostatecznym. W nowoczesności chrześcijaństwo powinno być syntezą elementów sakralnych i świeckich, ale odpowiednio zhierarchizowaną, by te pierwsze dominowały nad drugimi. Pisząc przy tej okazji o działaniu katolika w przestrzeni publicznej, filozof zdefiniował trzy poziomy używanych środków. Pierwsze z nich to tak zwane środki doczesne, wykorzystujące wpływy polityczne i bogactwo. Te nie powinny być stosowane, ponieważ są „zbyt światowe" i grożą utratą perspektywy nadprzyrodzonej. Druga grupa to ubogie środki doczesne, a więc narzędzia, które służą właściwemu rozwojowi porządku doczesnego i wspierają postęp ludzkości. Trzecia grupa to środki duchowe, stanowiące najwyższy stopień w hierarchii i łączone z aktywnością ludzkiego ducha skierowanego ku Bogu. Doczesność nie powinna więc być traktowana jako zagrożenie, ale może stać się istotnym czynnikiem w procesie dochodzenia do zbawienia, choć mniej istotnym od sfery religijnej. Zadaniem chrześcijanina jest więc praca nad realizacją królestwa Bożego poprzez uświęcanie rzeczywistości ziemskiej. Ten model był później podstawą do budowania kolejnych hierarchii, między innymi przez Gustave'a Thilsa, który proponował podział na środki cielesne i duchowe w sen-

sie biblijnym, twierdząc, że każde działanie w stanie łaski uświęcającej jest aktem religijnym, przemieniającym świat.

Choć Maritain sympatyzował z tomizmem, nie proponował powrotu do średniowiecza, ale stworzenie tak zwanego nowego chrześcijaństwa (*nouvelle chrétienté*), polegającego na odnowieniu obecności Kościoła w nowoczesnym świecie. Średniowiecze było wprawdzie dla niego punktem odniesienia w zakresie orientacji na *sacrum*, ale jako jednorodne pod względem religijności nie mogło stanowić modelowego kontekstu dla wiary w przestrzeni zróżnicowanej społecznie, kulturowo i politycznie. Francuski myśliciel widział świat jako włączony w uniwersalne dzieło Wcielenia, więc jego koncepcja nie polegała na ucieczce od świata, a na przemienianiu go od wewnątrz. To myśl widząca w chrześcijaństwie siłę formującą osobę, integrującą jej duchowy, moralny i społeczny wymiar. Taki humanizm inspirował zaangażowanie ludzi wierzących w życie publiczne, rozwój sztuki i nauki, ponieważ te obszary mogą stać się przestrzenią łaski[59].

6.2. Teologia rzeczywistości ziemskich

Rozwój teologii rzeczywistości ziemskich uznawany jest za jeden z najbardziej znaczących przełomów w nowożytnej refleksji teologicznej, ponieważ zdecydowanie zrywa z nieufnym podejściem Kościoła do doczesności. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu był wspomniany już Gustave Thils (1909–2000), który przekonywał, że wartości związane z pracą, kulturą czy życiem społecznym nie stanowią jedynie kontekstu życia religijnego, ale posiadają własną wartość teologiczną. Warto wspomnieć, że podobnie myśleli m.in. Marie-Do-

[59] Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo „Krąg", Warszawa 1981. Więcej na ten temat: J. Grzybowski, *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne" 2003, t. 10, nr 1, s. 135–153; *Jacques Maritain, prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

minique Chenu (1895–1990), podkreślający, że działalność doczesna wpisuje się w historię zbawienia i stanowi miejsce działania łaski Bożej, Henri de Lubac (1896–1991), przezwyciężający dualizm oddzielający świat doczesny od nadprzyrodzonej działalności człowieka, czy Yves Congar (1904–1995), który rozwijał teologię laikatu i jego zaangażowania w świat.

Zdaniem Thilsa, choć rzeczywistości doczesne posiadają własną, autonomiczną strukturę i prawidłowości, to nie są one oderwane od Boga, tylko zakorzenione w akcie stworzenia i ukierunkowane ku eschatologicznemu spełnieniu. Zaangażowanie w nie osób wierzących stanowi więc sposób realizacji powołania i miejsce chrześcijańskiej odpowiedzialności. Za takim podejściem stało przekonanie, że chrześcijaństwo nie może być związane tylko z „odcieleśnioną" duchowością człowieka, ale powinno nadawać sens jego codziennym działaniom w świecie. Myśl ta została zaprezentowana w trzech kluczowych dziełach autora. W *Théologie des réalités terrestres. I: Préludes* opisał metodologię, wskazując, że teologia jest uprawniona do badania porządku doczesnego, ponieważ pozostaje on w relacji do Boga[60]. W *Théologie des réalités terrestres. II: Théologie de l'histoire* wskazał na postęp historyczny jako proces, w którym ludzkość współpracuje z Bogiem[61]. W *Théologie et réalité sociale* ukazał grupy społeczne i instytucje jako obrazy Trójcy Świętej[62].

Belgijski teolog wypracował ośmioetapową metodę analizy wartości doczesnych w świetle Objawienia. Po pierwsze, chodziło o rozpatrywanie badanej rzeczywistości jako obrazu wspólnoty Osób Boskich. Po drugie, należało uznać całkowitą zależność świata od Boga Stwórcy. Po trzecie, wskazywało się podwójny cel aktywności doczesnej: uwielbienie Boga i służbę człowiekowi w drodze do zbawienia.

---

[60] Por. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres. I: Préludes*, Desclée De Brouwer, Bruges 1946.

[61] Por. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres. II: Théologie de l'histoire*, Desclée De Brouwer, Bruges 1949.

[62] Por. G. Thils, *Théologie et réalité sociale*, Casterman, Tournai 1952.

Po czwarte, analizy domagał się nieład i zniekształcenia wynikające z grzechu. Po piąte, trzeba było ukazać wcielenie jako gwarancję wywyższenia i odnowienia świata materialnego. Po szóste, zaznaczano rolę łaski, Kościoła i sakramentów w przywracaniu ładu. Po siódme, eksponowano rolę Ducha Świętego w procesie uświęcania materii i działań ludzkich na drodze postępu historycznego. Po ósme, wprowadzano perspektywę eschatologiczną, rozważając wartość ziemskich dokonań w świetle „nowego nieba i nowej ziemi".

W przywoływanych tu trzech publikacjach możemy znaleźć cztery kluczowe zasady teologiczne. Pierwsza z nich to przekonanie o powszechnym panowaniu Boga nad całą rzeczywistością – nie ma sfer wyłączonych spod władzy Stwórcy. Druga kwestia to odejście od filozoficznego podziału na ducha i materię na rzecz biblijnych kategorii *pneuma* i *sarx*. Duchowe wtedy staje się wszystko, co zostało poddane Duchowi Bożemu, a „cielesne" jest to, co służy egoizmowi i nieładowi. Trzecie przekonanie dotyczy pracy, która nie jest skutkiem grzechu, ale sposobem na panowanie nad stworzeniem, a więc realizowanie Bożego planu. Ostatnia zasada to złożone w ręce chrześcijanina zadanie uświęcania świata, a więc przekładania kategorii teologicznych na konkretne formy zaangażowania społecznego, politycznego i zawodowego.

6.3. Synteza wiary i filozofii

Kluczowym myślicielem z Leuven, który podjął się połączenia chrześcijaństwa z filozofią współczesną, był Albert Dondeyne (1901–1985). Jego założenie to przekonanie, że człowiek nie jest bytem abstrakcyjnym, ale wyrasta z konkretnego kontekstu historycznego, więc teologia, która ma służyć człowiekowi, musi wejść w dialog z współczesnymi formami myślenia. Chodziło mu o podjęcie mediacji między tradycją teologiczną a nowoczesnością w celu przezwyciężenia wzajemnych uprzedzeń i wyjaśnienia niedopowiedzeń. Konkretnymi polami takiego dialogu powinna stać się współczesna filozofia, nauki humanistyczne, kultura i życie społeczne. W tym kontekście szczegól-

ne zainteresowanie autora dotyczyło ateizmu, traktowanego nie tylko jako błąd myślenia, ale również wyzwanie, które zmusza teologię do pogłębienia własnej refleksji na temat czystości obrazu Boga. Na sympozjum w Paryżu w 1962 roku przekonywał, że ta relacja powinna być misją Soboru.

Dondeyne, podobnie jak Thils, konsekwentnie sprzeciwiał się dzieleniu świata na religijny i świecki, ponieważ uważał, że jest on w całości miejscem realizacji przez człowieka jego powołania. W swoim głównym dziele *Geloof en Wereld* definiował on człowieka jako „wolność wcieloną", która humanizuje świat przez pracę i kulturę. Ta humanizacja powinna się odbywać na drodze dialogu, który jest „grą słuchania i mówienia, otrzymywania i dawania". W tym kontekście chrześcijańska nadzieja nie może być traktowana jako ucieczka od świata, ale siła etyczna dążąca do sprawiedliwości społecznej[63].

6.4. Humanizm błogosławieństw

Na styku teologii, literatury i analiz kultury rozwijała się myśl Charles'a Moellera (1912–1986). Rozpoczął on refleksję teologiczną nie od abstrakcyjnych struktur doktrynalnych, ale od doświadczenia egzystencjalnego człowieka XX wieku, które naznaczone było dramatem wojny, kryzysem sensu i napięciem między wiarą i niewiarą. Źródłowe inspiracje czerpał z literatury współczesnych mu autorów, w której dostrzegał religijny wymiar ludzkiego życia, wyrażający się w głębokiej tęsknocie za Absolutem. To w tym kontekście rozwinął humanizm błogosławieństw, jako chrześcijańską odpowiedź na humanizmy zamknięte na transcendencję. Jego zdaniem pełnia człowieczeństwa objawia się w logice Ewangelii, a szczególnie w paradoksie błogosławieństw. Człowiek nie spełnia się przez dominację, sukces czy absolutną autonomię, ale przez solidarność z innymi, dar z siebie i otwartość na Boga. Chrześcijaństwo nie neguje więc ludzkich aspiracji, ale je oczyszcza i właściwie kierunkuje.

[63] Por. A. Dondeyne, *Geloof en Wereld*, Patmos, Antwerpen 1961.

Ciekawe jest również podejście Moellera do historii. Widział w niej przestrzeń napięcia między sensem i absurdem, nadzieją i rozpaczą, wiarą i ateizmem. Nie jest więc ona ani prostym postępem, ani ciągiem katastrof. To w niej, jak na scenie dramatu, rozgrywa się los człowieka, przybierając czasem formę ateizmu, który jawi się jako droga poszukiwania sensu. W tym kontekście Kościół wnosi w świat perspektywę nadziei zakorzenionej w tajemnicy Chrystusa. Myśl belgijskiego teologa nie izoluje więc wiary od doświadczenia świata, ale odczytuje kulturę jako miejsce objawiania się pytań ostatecznych.

Projekt autora zrealizowany został w pięciotomowym dziele *Littérature du XXe siècle et Christianisme*, które jest teologiczną interpretacją współczesnej mu literatury. Głównym tematem pierwszego tomu (*Silence de Dieu*) jest ateizm i absurd jako doświadczenia egzystencjalne[64]. W tomie drugim (*La foi en Jésus-Christ*) skupił się bezpośrednio na postaci Jezusa, a analizując między innymi twórczość Sartre'a i Jamesa, wskazał, jak literatura oddaje dramat człowieka spotykającego lub odrzucającego wiarę[65]. W trzecim tomie (*Espoir des hommes*) wyraźniej wprowadził perspektywę ludzkiej nadziei w kontekście tragicznych wydarzeń z połowy XX wieku. Inspirował go między innymi Kafka i Malraux[66]. Czwarty tom (*L'espérance en Dieu Notre Père*) dotykał relacji człowieka do Boga Ojca[67], a – napisany już po Soborze – piąty tom (*Amours humaines*) badał różne wymiary uczuć w kontekście napięć między ludzką miłością a Bożą łaską[68].

---

[64] Por. C. Moeller, *Silence de Dieu: Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green, Bernanos*, Casterman, Tournai 1952.

[65] Por. C. Moeller, *La foi en Jésus-Christ: Sartre, Henry James, Martin du Gard, Malègue*, Casterman, Tournai 1953.

[66] Por. C. Moeller, *Espoir des hommes: Malraux, Kafka, Vercors, Cholokhou, Maulnier, Bombard, Sagan, Reymont*, Casterman, Tournai 1957.

[67] Por. C. Moeller, *L'espérance en Dieu Notre Père: Anne Frank, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Charles du Bos, Fritz Hochwälder, Charles Péguy*, Casterman, Tournai 1960.

[68] Por. C. Moeller, *Amours humaines: Françoise Sagan, Bertolt Brecht, Saint-Exupéry, Simone de Beauvoir, Paul Valéry, Saint John Perse*, Casterman, Tournai 1975.

6.5. *CONSECRATIO MUNDI*

Jednym z istotnych kroków w drodze do *Gaudium et spes* była teologia Gérarda Philipsa (1899–1972). Wychodził on od krytycznej reinterpretacji ówczesnego modelu eklezjologicznego, opartego głównie na wymiarze hierarchicznym i instytucjonalnym, podkreślając, że najistotniejszym aspektem Kościoła jest wspólnota wierzących. Świeccy są podmiotem jego misji. Kościół to żywa rzeczywistość naznaczona obecnością Jezusa w historii, więc powinien on interpretować dzieje, współtworzyć je i brać odpowiedzialność za ich kształt. Nie istnieje bowiem wyłącznie dla siebie, lecz jest posłany do świata, współuczestniczy w losie ludzkości i realizuje swoją misję w historii. Świat jest przestrzenią działania łaski i miejscem spotkania Kościoła z człowiekiem. Tam świeccy realizują swoje powołanie, angażując się w struktury społeczne, w kulturę i życie polityczne oraz gospodarcze. W rękach świeckich osób wierzących spoczywa budowanie relacji Kościół–świat. Kościół nie wchodzi więc w świat, ale jest w nim już obecny poprzez aktywność swoich członków. Świeccy zaś nie są jedynie odbiorcami działań hierarchii kościelnej, ale aktywnym podmiotem w dziele uświęcania świata (*consecratio mundi*).

Korzeniami myśli Philipsa była koncepcja Mistycznego Ciała Chrystusa oraz przekonanie o uniwersalnym charakterze Wcielenia, a więc doktryna, w myśl której ludzka natura Chrystusa w tajemniczy sposób obejmuje cały rodzaj ludzki. Promował on „mistyczną lub fizyczną teorię zbawienia" (*mystische of physische verlossingsleer*), w myśl której, dzięki unii hipostatycznej, złożone zostało w ludzkiej naturze ziarno nieśmiertelności, przenikające cały świat.

Podobnie jak Maritain, belgijski teolog pisał o humanizmie teocentrycznym, opartym na kilku zasadach. Po pierwsze, rozróżniał indywiduum i osobę. Pierwszy termin wskazuje na człowieka jako część społeczeństwa, a drugi jako „całość samą w sobie", która jest bezpośrednio ukierunkowana na transcendencję. Po drugie, każdy

człowiek jest powołany do osobistego szczęścia, ale cel ten może być w pełni zrealizowany jedynie we wspólnocie. Po trzecie, źródłem godności człowieka jest fakt bycia stworzonym na obraz Chrystusa. Choć grzech zniekształcił ten obraz, łaska Boża przywraca go i doskonali.

Podobnie jak jego belgijscy współpracownicy, Philips starał się wypracować drogę środka między optymizmem inkarnacyjnym – uznaniem, że wcielenie nadało obiektywną wartość całej rzeczywistości doczesnej – a pesymizmem eschatologicznym, czyli tendencją do dystansowania się od doczesności w imię oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa. Przyznawał nauce, technice, pracy i innym rzeczywistościom ziemskim autonomię i relatywną wartość, wskazując, że łaska nie niszczy natury, ale ją udoskonala. Twierdził, że zaangażowanie chrześcijan w świat przekształca porządek doczesny z niesakralnego w chrześcijański, a więc skierowany ku celowi ostatecznemu. Postulował też otwartość na pluralizm światopoglądowy, dopuszczając współpracę nawet z niewierzącymi, jeśli miałaby służyć osiągnięciu dobra w sferze doczesnej.

Swoje przedsoborowe poglądy Gérard Philips przedstawił głównie w trzech publikacjach. Pierwsza z nich to opublikowana w 1935 roku i zrewidowana cztery lata później *De Heilige Kerk*[69], dzieło poświęcone głównie naturze Kościoła jako wspólnoty wiernych i Mistycznego Ciała Chrystusa. Rola świeckich w dziele uświęcania rzeczywistości doczesnej została zaprezentowana w *De leek in de Kerk* z 1952 roku[70], natomiast synteza całej jego koncepcji teologicznej na temat relacji Kościoła i świata znalazła się w wydanej w 1961 roku książce *Naar een volwassen Christendom*[71].

[69] Por. G. Philips, *De Heilige Kerk*, Patheon, Antwerpen 1945[3].

[70] Por. G. Philips, *De leek in de Kerk*, Davidsfonds, Leuven 1952.

[71] Por. G. Philips, *Naar een volwassen Christendom*, Davidsfonds, Leuven 1961.

6.6. Poza Leuven: inne zapowiedzi soborowego otwarcia

Choć środowisko z Leuven miało największy wpływ na ostateczny kształt *Gaudium et spes*, warto spojrzeć również na kilka innych stanowisk teologicznych, które „zapowiadały" soborowe otwarcie na świat. Czerpiąc głównie z publikacji Jurgena Mettepenningena pt. *Nouvelle Theologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*[72] oraz monografii *Sobór teologów*[73], przywołajmy syntetycznie kilka z nich.

Choć kojarzony jest głównie z odnową liturgii, Romano Guardini (1885–1968) mocno promował eklezjologię opartą na modelu ludu Bożego w drodze, podkreślając, że Kościół to coś zdecydowanie przerastającego wymiar jurydyczno-instytucjonalny. W jego ramach wierzący realizują własne powołanie, budując w codzienności relację z Bogiem. W dziele *Vom Sinn der Kirche* z 1922 stwierdził, że „Kościół budzi się w duszach", a więc urzeczywistnia się w wierzących, a struktury jedynie to dopełniają – to instytucja istnieje dla wspólnoty, a nie odwrotnie. Niemiecki teolog zaakcentował również konieczność przezwyciężenia indywidualizmu, podkreślając, że wprawdzie każda osoba ma swoją jednostkową wartość, ale nie wynika z tego, że wiara może być zamknięta w subiektywizmie. Pełnia życia chrześcijańskiego realizuje się bowiem dopiero we wspólnocie[74].

Bardzo ciekawym przykładem obecności Kościoła w świecie było zjawisko *prêtres-ouvriers*, czyli księży robotników. Wyrosło ono z francuskiego doświadczenia niewystarczalności tradycyjnego modelu parafii w stylu wiejskim i potrzeby szerszej obecności osób duchownych w zakładach pracy. Niektórzy księża zrezygnowali więc ze stroju du-

[72] J. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London 2010.

[73] P. Artemiuk, D. Wąsek, *Sobór teologów. Vaticanum II oczyma Warszawskiej Szkoły Apologetycznej*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2025.

[74] Por. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Grünewald Verlag, Mainz 1922.

chownego i mieszkania w przykościelnych plebaniach, angażując się w akcje społeczne i polityczne. Współpracowali przy tym nie tylko w ramach środowisk katolickich, ale również z niewierzącymi i przedstawicielami partii komunistycznej. Utworzyli nawet seminarium duchowne i zwrócili się o akceptację tej formy duszpasterstwa do Stolicy Apostolskiej. Rzym nie wyraził na to zgody i w 1953 roku ostatecznie zabroniono klerykom pracy w fabrykach, a później zamknięto również seminarium, które liczyło już około 250 kandydatów. W 1954 roku ostatecznie zakazano tego rodzaju posługi kapłańskiej[75].

Także na terenie Francji mamy do czynienia z rozwijającym się nurtem powrotu do chrześcijaństwa i licznych konwersji na katolicyzm w kręgach inteligencji (*renouveau catholique*). Po I wojnie światowej społeczeństwo francuskie dotknęła głęboka trauma związana z kryzysem wartości. Łączyła się ona z rozczarowania racjonalizmem i laicyzmem, więc prawdziwego sensu zaczęto szukać w religii i na nowo odkrywano jej wartość. W tych środowiskach często szukano nowych środków wyrazu dla apologii chrześcijaństwa, wykorzystując literaturę piękną, która zajęła miejsce klasycznej apologetyki[76].

Ważną postacią dla ówczesnej teologii był niemiecki jezuita Karl Rahner (1904–1984). W interesującym nas kontekście szczególnie istotne jest jego dzieło *Hörer des Wortes* z 1941 roku. Myśl tam obecna opiera się na przekonaniu, że każdy człowiek z natury nosi w sobie otwartość na transcendencję, egzystencjalne pragnienie nieskończoności. Co za tym idzie, jest on predysponowany do przyjęcia Objawienia rozumianego nie jako informacja, ale zaproszenie do relacji z Bogiem. Jest ono obecne w ludzkim doświadczeniu, dlatego trzeba

[75] Więcej na ten temat w: A. Orczyk, *Kształcenie i wychowanie w seminariach duchownych: od XVI do połowy XX wieku*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2017.

[76] Por. G. Flynn, *A Renaissance in Twentieth-Century French "Catholic Philosophy"*, „Revista Portuguesa de Filosofia" 2021, t. 76, nr 4, s. 1559–1592; P. Nord, *Catholic Culture in Interwar France*, „French Politics, Culture & Society" 2003, t. 21, nr 3, s. 1–20.

je interpretować jako pretekst do poszukiwań głębszego sensu, którego ostatecznym kresem jest Jezus Chrystus. Aktywności doczesne stanowią więc potencjalną drogę budowania relacji z Bogiem[77].

Z pewnością najbardziej inspirującym Sobór Watykański II nurtem teologicznym była szkoła myślenia określana w literaturze jako *nouvelle théologie* (1935–1960). Spośród licznych zagadnień podejmowanych przez jej przedstawicieli, kilka dotyczyło wprost zmiany podejścia Kościoła do świata. Warto zwrócić szczególną uwagę na wrażliwość na historię. Między innymi Henri Bouillard (1908–1981) podkreślał, że badania teologiczne zawsze wiążą się z epoką i środowiskiem intelektualnym, w którym się rozwijają. W rezultacie są one zakorzenione w konkretnym języku, stanie wiedzy, ale i obciążone ograniczeniami, które dane czasy zawierają. Refleksja teologiczna nie może więc uciekać od badań historyczno-krytycznych, ale i od wymiaru egzystencjalnego współczesnych jej ludzi. Nowa teologia wyeksponowała również pozytywne podejście do Biblii i dzieł ojców Kościoła w taki sposób, by przywrócić refleksji religijnej „kontakt z rzeczywistością". Odchodzono więc od metody dedukcyjnej na rzecz indukcji lub komplementarności obydwu podejść w duchu pozytywno-spekulatywnym. Poza wspomnianym Bouillardem, z ruchem tym łączy się między innymi takich myślicieli jak wspomniani już Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu czy Jean Daniélou[78].

W obszarze relacji nauka–wiara nie sposób pominąć postaci Pierre'a Teilharda de Chardin (1881–1955). Francuski jezuita był jednocześnie teologiem oraz paleontologiem i z tej perspektywy prowadził rozważania na temat teorii ewolucji. Jego zdaniem jest ona nie tylko procesem biologicznym, ale kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości, więc można wykazać, że wszechświat rozwija się od materii ku życiu, od życia ku świadomości, a od świadomości ku duchowości. Takie

---

[77] Por. K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

[78] Por. J. Kirwan, *An avant-garde theological generation. The „nouvelle théologie" and the French crisis of modernity*, Oxford University Press, Oxford 2018.

podejście sprawiło, że wiara nie musiała być interpretowana w duchu opozycji do nauki, ale pozwalała na interpretację danych naukowych w perspektywie sensu, a w ewolucji widziała ukierunkowany na zbawienie proces także teologiczny. Głównym pojęciem w jego koncepcji był „Chrystus kosmiczny", traktowany zarazem jako punkt początkowy całej ewolucji i „punkt omega", ku któremu zmierza ziemska rzeczywistość. W takim modelu nauka opisuje przebieg i mechanizmy ewolucji, a wiara odsłania jej ostateczny cel. Świat był więc przez niego traktowany jako pozytywna przestrzeń działania Boga, a jego materialny rozwój jako element Bożego planu zbawienia. Swoją wizję autor najpełniej przedstawił w dziele *Le Phénomène humain* z 1955 roku, gdzie w sposób syntetyczny ukazał wizję rzeczywistości łączącą dane nauk przyrodniczych, refleksję filozoficzną i intuicje teologiczne[79].

7. Między diagnozą kryzysu a otwarciem na dialog: Kościół wobec świata w okresie przedsoborowym

Zarówno trudny kontekst historyczny, związany między innymi z wojnami światowymi, jak i zmieniające się prądy teologiczne wpływały na stanowiska kolejnych papieży. Benedykt XV (1854–1922), którego pontyfikat przypada na czas I wojny światowej, odchodzi od budowania paktu Kościoła z konkretnym porządkiem politycznym i szuka diagnozy międzynarodowego konfliktu. W encyklice *Ad beatissimi Apostolorum* z 1914 roku znalazł ją nie tylko w wydarzeniach politycznych, ale przede wszystkim w głębokim kryzysie duchowym Europy, a więc odrzuceniu wiary w Boga, moralności chrześcijańskiej

[79] Por. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, Instytut Wydawniczy „Pax", Warszawa 1993; Ł. Kamykowski, *Teilhardowska koncepcja pojednania świata nauki z chrześcijaństwem*, „Analecta Cracoviensia" 1984, t. 16, s. 451–469; Ł. Kamykowski, *Christus in quo omnia constant. Koncepcja Chrystusa Uniwersalnego u P. Teilharda de Chardin*, „Analecta Cracoviensia" 1985, t. 17, s. 259–265.

i nauczania Kościoła. Krytykował skrajny nacjonalizm, propagandę wojenną i logikę odwetu, akcentując dramat związany z rozpadem tradycyjnych struktur. Występował jako ten, który może stanowić moralny autorytet ponad podziałami narodowymi i przez to być rzecznikiem pojednania. Jako remedium wskazał powrót do prawa Bożego, odbudowę miłości społecznej i troskę o sprawiedliwość, która może przynieść autentyczny pokój[80].

Krytyki ówczesnych ideologii dokonał również Pius XI (1857–1939). W tym kontekście istotne są trzy jego encykliki. Pierwsza, *Non abbiamo bisogno* z 1931 roku, wynikała z konfliktu Stolicy Apostolskiej z reżimem Benito Mussoliniego. Ojciec święty potępił w niej faszyzm, a szczególnie zjawisko „statolatrii", a więc ubóstwienia państwa, broniąc autonomii Kościoła i jego prawa do wychowania chrześcijańskiego[81]. W 1937 roku opublikowana została encyklika *Mit brennender Sorge*, skierowana głównie do Kościoła w Niemczech. Krytykując nazizm, papież wskazuje na rasizm i neopogaństwo jako nie do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem, który nie może absolutyzować żadnego narodu ani rasy[82]. Ostatni z dokumentów to *Divini Redemptoris*, również z 1937 roku. Tym razem analizie poddany został komunizm jako system oparty na ateizmie i materializmie, negujący godność ludzką i podważający porządek społeczny[83].

---

[80] Por. Benedykt XV, *Ad beatissimi Apostolorum*, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html (dostęp: 16.04.2026).

[81] Por. Pius XI, *Non abbiamo bisogno*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html (dostęp: 16.04.2026).

[82] Por. Pius XI, *Mit brennender Sorge*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html (dostęp: 16.04.2026).

[83] Por. Pius XI, *Divini Redemptoris*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html (dostęp: 16.04.2026).

Choć w przywołanych dokumentach poza krytyką znajdują się też wskazówki pozytywne, wizja twórczego zaangażowania Kościoła w świat znalazła się najpełniej w encyklice *Quadragesimo anno* z 1931 roku, opublikowanej w czterdziestą rocznicę wspomnianego już tekstu *Rerum novarum*. Kontekstem był wielki kryzys gospodarczy (1929–1933), podczas którego ujawniły się niedoskonałości liberalnego kapitalizmu, a coraz większą popularnością cieszył się komunizm i socjalizm. Papież postanowił więc przeprowadzić refleksję nad ładem społecznym i zaproponować drogę pośrednią między liberalizmem a kolektywizmem, opartą na wprowadzeniu zasad etycznych do życia gospodarczego. Wiele miejsca poświęcił Pius XI na aspekty negatywne, wskazując na zbytnią koncentrację kapitału i władzy ekonomicznej w rękach wąskich elit i na zredukowanie pracy do wartości czysto produkcyjnych (liberalizm) oraz na zniesienie własności prywatnej i redukcję człowieczeństwa do wymiaru materialnego (socjalizm). Nie ograniczył się jednak do krytyki i zaproponował wprowadzenie kilku uzdrawiających gospodarkę zasad. Pierwsza z nich to zasada pomocniczości. Miała ona polegać na tym, że wyższe struktury społeczne nie będą przejmowały zadań niższych, państwo będzie wspierało, a nie zastępowało inicjatywy społeczne, a życie wspólne będzie się opierało na rodzinie, stowarzyszeniach i organizacjach zawodowych. Drugi czynnik to specyficzna koncepcja ładu społecznego oparta na sprawiedliwości społecznej, współpracy, zamiast walki klas i strukturach pośrednich, jak na przykład korporacje zawodowe. Dzięki temu gospodarka miała zacząć realnie służyć człowiekowi, a praca zyskać wymiar godnościowy. Trzecie zagadnienie to kwestia własności prywatnej i dobra wspólnego. Papież stwierdził, że własność jako uprawnienie jednostki jest wprawdzie zakorzeniona w prawie naturalnym, ale ma też pełnić funkcję społeczną, więc jej używanie powinno być podporządkowane dobru wspólnemu[84].

[84] Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (dostęp: 16.04.2026).

Widzimy więc, że Magisterium Kościoła na tym etapie działa w sposób diagnozujący świat i w dużej mierze polemiczny, ale pojawiają się już oznaki propozycji alternatywnego porządku społecznego. Kościół jest więc sędzią i nauczycielem świata, a świat przestrzenią pojawiających się błędów, ale i obszarem troski o godność człowieka także w perspektywie doczesnej.

Kolejny z papieży, Pius XII (1876–1958) w zdecydowanie większym stopniu wchodził w dialog ze światem. Jego pontyfikat naznaczony był mocno nie tylko II wojną światową i pierwszymi oznakami zimnej wojny, ale także rozwojem nauki i techniki. Choć wprost nie zostało to wyartykułowane, nauczanie tego papieża zmierzało w stronę zasady słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, a więc uznania własnych praw nauki i metodologicznej odrębności teologii i innych dyscyplin naukowych. W przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk z 3 grudnia 1939 roku pochwalił naukowców i wyraził głęboki szacunek dla ich pracy, określając ją jako „odkrywanie zamysłów Boga". Stwierdził, że prawdziwa nauka nie może stać w sprzeczności z wiarą, ale powinna odkrywać Boga w coraz większym stopniu, dlatego zapewnił, że Kościół wspiera wolność badań naukowych. Ostrzegł jednak, żeby nie wykorzystywać nauki do szerzenia błędów[85].

Istotnym dokumentem wpływającym na kulturę dialogu Kościoła i świata była również encyklika *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku. Papież podkreślał tam, że Kościół nie powinien być traktowany wyłącznie jako instytucja, ale jako wspólnota osób zjednoczonych w Chrystusie. Szukając równowagi między skrajnymi opiniami, pisał: „Nie należy jednak sądzić, że ta uporządkowana, czyli «organiczna» struktura ciała Kościoła zawiera jedynie elementy hierarchiczne i z nimi jest kompletna; lub, jak głosi pogląd przeciwny, że składa się ona jedynie z tych, którzy cieszą się darami charyzmatycznymi – choć

[85] Por. Pius XII, *Man Ascends to God by Climbing the Ladder of the Universe. Address to the Plenary Session of the Academy* (03.12.1939), https://www.pas.va/en/magisterium/servant-of-god-pius-xii/1939-3-december.html (dostęp: 16.04.2026).

w Kościele nigdy nie zabraknie członków obdarzonych cudownymi mocami" (nr 17). Każdy wierzący ma w nim swoje miejsce, a świeccy, którzy współpracują z hierarchią w dziele ewangelizacji, mogą osiągnąć wyżyny najwyższej świętości. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że w encyklice znajdujemy też stwierdzenie, że to otwarcie Kościoła dotyczy jedynie tych, którzy przyjęli chrzest i wyznają prawdziwą wiarę. „Wynika z tego, że ci, którzy są podzieleni w wierze lub w rządzeniu, nie mogą żyć w jedności takiego Ciała ani nie mogą żyć życiem jego jednego Boskiego Ducha" (nr 22). Sam Kościół opisany został jako „o wiele wyższy od wszystkich innych społeczności" (nr 63), choć jednocześnie podkreślono, że ludzkich społeczności nie można lekceważyć ani umniejszać[86]. Pomimo pewnych śladów eklezjologii instytucjonalnej, bez wątpienia encyklika ta była pierwszą, tak wyraźną wizją Kościoła ujmowanego w duchu personalistycznym.

Ten personalizm na polu antropologii widać także w innych wystąpieniach Piusa XII, gdzie wskazywał na osobę jako centrum porządku społecznego, a na jej godność jako na fundament ładu moralnego i politycznego. Wybrzmiewa to między innymi w orędziu radiowym na Boże Narodzenie z 1944 roku. Czytamy tam: „Kościół ma misję głoszenia światu, tęskniącemu za lepszymi i doskonalszymi formami demokracji, najwznioślejszego i najpotrzebniejszego przesłania, jakie może istnieć: godności człowieka, powołania do synostwa Bożego. To potężne wołanie, które z betlejemskiej kolebki rozbrzmiewa w uszach ludzi po krańce ziemi, w czasach, gdy godność ta jest najbardziej boleśnie poniżana"[87]. Odrzucał przy tym pojawiające się redukcjonizmy, jak choćby biologizm, materializm czy kolektywizm.

---

[86] Por. Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (dostęp: 16.04.2026).

[87] Pius XII, *Radiomessaggio Natalizio ai popoli del mondo intero* (24 XII 1944), https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html (dostęp: 16.04.2026).

Najbardziej ambiwalentne podejście do relacji Kościoła i świata znajdujemy w encyklice *Humani generis* z 1950 roku. Sam podtytuł tego dokumentu – *O pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej* – sugeruje raczej konfrontacyjny i defensywny styl nauczania, znany z czasów kryzysu modernistycznego, niż kolejny krok na drodze otwarcia. Już na początku czytamy:

> Choć bowiem rozum ludzki swymi przyrodzonymi siłami i światłem może zasadniczo osiągnąć rzeczywiście prawdziwe i pewne poznanie Boga jednego i osobowego, mającego przez swą Opatrzność pieczę i rządy nad światem, oraz poznanie prawa przyrodzonego, wszczepionego w dusze nasze przez Stwórcę, jednakże niemało jest przeszkód, utrudniających rozumowi skuteczne i owocne korzystanie z tej wrodzonej zdolności. Bo wszystko, co odnosi się do Boga i tyczy stosunków zachodzących między ludźmi a Bogiem, należy do prawd przekraczających całkowicie porządek rzeczy zmysłowych i gdy się je wprowadza w praktykę życia, zmuszają do poświęcenia się i samozaparcia (nr 2).

Z analizy tego tekstu wynika, z jednej strony, że człowiek może w naturalny sposób poznawać Boga, a więc jego ziemska egzystencja jest potencjalną przestrzenią relacji ze Stwórcą, ale z drugiej strony, papież zaznaczył, że świat jest środowiskiem, w którym „rzeczy zmysłowe" uniemożliwiają spotkanie z Bogiem, więc konieczne jest Magisterium Kościoła, by korygować świat. Podobną ambiwalencję znajdujemy w podejściu do nauk empirycznych. Z jednej strony na pochwałę zasługują dążenia, „aby religia katolicka jak najwięcej uwzględniała te nauki", które wiążą się z prawdami wiary. Z drugiej strony, dotyczyć to ma jedynie „faktów istotnie udowodnionych". Czytamy: „Z ostrożnością wszakże należy postępować przy hipotezach, choć uzasadnionych w pewien sposób naukowo, ale dotyczących doktryny zawartej w Piśmie św. lub w Tradycji. Żadną jednak miarą nie wolno opowiadać się za tezami hipotetycznymi, które bezpośrednio są sprzeczne z doktryną przez Boga objawioną" (nr 35). W prak-

tyce oznaczało to nie tylko zamknięcie debaty na takie tematy, jak choćby poligenizm, ale też zakwestionowanie dorobku takich myślicieli, jak wspomniany już de Chardin. Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia na polu nowych prądów filozoficznych i teologicznych. Choć czytamy o pewnej otwartości na dyskusje nad prawdami wiary („Papieże oddają na ogół teologom wolność w kwestiach rozmaicie rozwiązywalnych przez znaczniejszych doktorów" [nr 19]), to jednocześnie poglądy oparte na nowych prądach filozoficznych zostały odrzucone, a wszystkie treści obecne w papieskich encyklikach uznane za niekwestionowalne[88]. W praktyce, choć nie padło to wprost, zdecydowanie potępiono głównie wspomnianą już *nouvelle théologie*, prowadząc do zakazów prowadzenia wykładów i publikowania tekstów przez wielu jej przedstawicieli. Pomimo pewnych wątków pozytywnych, encyklika *Humani generis* uznawana jest więc powszechnie za najważniejszą interwencję Magisterium wymierzoną w myślicieli szukających dróg otwarcia Kościoła na świat.

Bezpośrednim wprowadzeniem Kościoła na drogę reformy był pontyfikat Jana XXIII (1881–1963). Ważne treści dotyczące relacji Kościoła i świata znajdujemy w krótkim, ale istotnym przemówieniu papieża z 25 stycznia 1959 roku, wygłoszonym w Bazylice św. Pawła za Murami. Najpierw zapowiedział on, że inicjatywy, z którymi chce wystąpić, są wynikiem jego doświadczeń z ostatnich trzech miesięcy. Dostrzegł wtedy potrzebę działania z uwagi na „duchowe potrzeby współczesności" zarówno w odniesieniu do Rzymu, jak i Kościoła powszechnego. Podzielił się ze słuchaczami obserwacjami dotyczącymi sytuacji w mieście, dla którego został biskupem: duże zaludnienie, dynamizm i skomplikowana sytuacja duszpasterska, trudna do uporządkowania i zorganizowania przez pasterzy. Stan ten wymagał nie tylko drobnych korekt, ale znacznego wysiłku odnowy. Przechodząc do perspektywy globalnej, papież dostrzegał wiele dobrych inicjatyw,

[88] Por. Pius XII, *Humani generis*, https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS/4 (dostęp: 17.04.2026).

ale i liczne zagrożenia moralne i duchowe: ludzi odwracających się od Boga i skupiających wyłącznie na dobrach ziemskich, pokusie materializmu i złego korzystania z postępu technicznego. W tym kontekście padła zapowiedź zwołania synodu dla Rzymu i soboru dla Kościoła powszechnego oraz aktualizacji prawa kanonicznego[89]. Sobór został więc pomyślany jako reakcja na potrzeby współczesności. Jeszcze mocniej tezy te wybrzmiały w przemówieniu inaugurującym Sobór, ale o nim wspomnimy w rozdziale dotyczącym genezy *Gaudium et spes*.

Z systematycznym opracowaniem diagnostycznym ówczesnego świata mamy do czynienia w – ogłoszonej w 70. rocznicę *Rerum novarum* – encyklice *Mater et Magistra* z 1961 roku. Już pierwsze punkty tego dokumentu zapowiadały charakter misji Kościoła w świecie. Czytamy: „choć zadaniem Kościoła świętego jest przede wszystkim prowadzenie dusz do świętości i zapewnienie im uczestnictwa w dobrach niebiańskich, to jednak troszczy się on także o potrzeby codziennego życia ludzi; nie tylko ich utrzymanie i warunki bytu, lecz również o dobrobyt i powodzenie w różnych dziedzinach, zgodnie z wymaganiami historycznego rozwoju" (nr 3). Później nastąpił przegląd społecznych dokumentów Magisterium z ostatnich siedemdziesięciu lat, co doprowadziło papieża do wniosku, że zarówno w sytuacji wewnętrznej poszczególnych państw, jak i w międzynarodowej ostatni okres przyniósł bardzo poważne zmiany, na które warto zwrócić uwagę. Po charakterystyce szans i zagrożeń, papież podał fundament i punkt odniesienia dla aktywności społecznej. Zapisał: „Głównym założeniem tej nauki jest teza, że konieczną podstawą, przyczyną i celem wszystkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie, zdolni z natury do życia społecznego i wyniesieni do porządku tych wartości, które naturę przewyższają i przezwyciężają" (nr 219). Bardzo ważna w encyklice jest również zapowiedź metody, która stała się później kluczem hermeneutycznym *Gaudium et spes*: „Zasady nauki społecz-

[89] Por. Jan XXIII, *Sollemnis allocutio* (25 I 1959), Acta Apostolicae Sedis 51 (1959), s. 65–69.

nej wprowadza się zazwyczaj w życie w trzech kolejnych etapach: najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: «zbadać, ocenić, działać»" (nr 236). W *Mater et Magistra* odkrywamy również przekonanie o konieczności uznania własnych praw życia społecznego i gospodarczego oraz potrzebie ich analizy z uwzględnieniem konkretnych realiów historycznych[90]. Poza wspomnianym antropocentryzmem i metodologią, także ten element posiada paralele w soborowej Konstytucji, gdzie czytamy o autonomii rzeczywistości ziemskich.

Ta w pewnej mierze pozytywna wizja świata została jeszcze mocniej wyeksponowana w napisanej już podczas Soboru encyklice *Pacem in terris* z 1963 roku. Wyjątkowa i sugestywna jest już sama lista jej adresatów – oprócz hierarchii i wiernych Kościoła katolickiego są nimi wszyscy ludzie dobrej woli. Dokument ten zawiera kilka zagadnień, które wprost korespondują z *Gaudium et spes*. Pierwsze z nich to kwestia pokoju. Jan XXIII widział go jako ład zakorzeniony w prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Nie jest on więc jedynie brakiem wojny, ale musi być połączony ze strukturą moralną życia społecznego. Podobną wizję znajdziemy później w 78. punkcie soborowej Konstytucji. Podobnie przedstawia się kwestia katalogu praw człowieka. W encyklice papież pisał o tym, że z godności ludzkiej wynika prawo do życia i środków koniecznych do rozwoju (nr. 11–13), do wolności religijnej (nr 14), do wolnego wyboru stanu i swobody życia rodzinnego (nr. 15–17), do rozwoju gospodarczego (nr. 18–22), do zrzeszania się (nr. 23–24), do emigracji i imigracji (nr 24), do udziału w życiu publicznym (nr 26) oraz do ochrony swych praw (nr 27). Z tymi prawami nierozerwalnie związane są obowiązki (nr.

[90] Por. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961 (dostęp: 18.04.2026).

28–30). Sobór, pisząc w Konstytucji *Gaudium et spes* o godności człowieka, wspólnocie ludzkiej oraz porządku społecznym, komentował wiele z tych zagadnień. W encyklice możemy też dostrzec zręby teologii znaków czasu (w niektórych tłumaczeniach została ona nawet wyeksponowana jako odrębny nagłówek) oraz zdecydowanie dialogiczne nastawienie Kościoła do świata[91].

Widzimy więc, że od Benedykta XV do Jana XXIII Kościół stopniowo przechodził drogę od krytyki i dystansu wobec świata do odkrywania jego pozytywnej wartości, autonomii i możliwości dialogu.

* * *

Na tle zarysowanych przemian historycznych – od biblijnej ambiwalencji świata, przez patrystyczne napięcia między dystansem a zaangażowaniem, średniowieczne próby symbiozy i dominacji, aż po nowożytne konflikty i stopniowe otwieranie się Kościoła na rzeczywistość nowoczesną – wyraźnie widać, że relacja Kościoła i świata nigdy nie była statyczna, lecz podlegała ciągłej reinterpretacji w zmieniających się kontekstach kulturowych, społecznych i politycznych. Szczególnie okres bezpośrednio poprzedzający Sobór Watykański II przyniósł pogłębioną diagnozę kryzysu nowoczesności, ale także pierwsze próby bardziej dialogicznego i solidarnego spojrzenia na świat. W tym właśnie napięciu – między krytyką a otwarciem, dystansem a odpowiedzialnością – rodzi się pytanie o nowy sposób obecności Kościoła w historii. Niewątpliwie odpowiedzią na nie stała się Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, do której soborowej genezy teraz przejdziemy.

[91] Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963#p52 (dostęp: 19.04.2026).

Rozdział II
Geneza dokumentu

Nie ma wątpliwości, że ukazanie genezy *Gaudium et spes* jest sprawą bardzo skomplikowaną. Ta Konstytucja, w przeciwieństwie do wielu innych dokumentów soborowych, nie wyrosła z jednego, przygotowanego wcześniej schematu, lecz kształtowała się stopniowo. Efekt finalny jest skutkiem łączenia różnych inicjatyw, projektów i propozycji odnośnie do relacji Kościoła do współczesnego świata. Dokument jest pokłosiem zaangażowania licznych komisji, grup ekspertów, biskupów reprezentujących różne tradycje teologiczne oraz świeckich konsultorów.

Niniejszy rozdział został poświęcony przede wszystkim rekonstrukcji kolejnych etapów powstawania soborowej Konstytucji oraz debatom, które miały miejsce zarówno w auli soborowej, jak i w komisjach. W przeciwieństwie do wcześniejszych tomów serii nie przedstawiamy tutaj opracowania *vot* przesłanych na kilka lat przed rozpoczęciem Soboru. Wynika to ze specyfiki samego dokumentu. Szeroki wachlarz podjętych przez *Gaudium et spes* zagadnień – od antropologii, kultury, życia społecznego, przez małżeństwo i rodzinę, aż po kwestie gospodarcze, polityczne, a nawet pokojowe współistnienie narodów – sprawia, że nie sposób w jednej pozycji przedstawić wszystkich nadesłanych na Sobór propozycji.

Warto ponadto zauważyć, że wiele kwestii, które znalazły miejsce w Konstytucji, było pierwotnie rozproszonych w różnych soborowych schematach. Analiza *vot* nie pozwoliłaby zatem uchwycić rzeczywistej dynamiki powstania *Gaudium et spes*. Z tej racji większą wartość dla poznania soborowej Konstytucji ma prześledzenie kolejnych etapów procesu redakcyjnego oraz debat, które doprowadziły do ostatecznej formy dokumentu.

1. Pierwsze dyskusje i schematy[1]

Poszczególne kwestie, które ostatecznie trafiły do dokumentu o relacji Kościoła i świata, znajdowały się pierwotnie w różnych schematach. Jedne dotyczyły małżeństwa i rodziny, inne apostolstwa świeckich, a jeszcze inne różnych zagadnień społecznych. Ogrom materiału, który napłynął do Rzymu, skłonił niektórych biskupów do działań na rzecz skupienia się na kwestiach najważniejszych, z pominięciem spraw uznanych za drugorzędne. Jednym z inicjatorów tego projektu był arcybiskup Durbanu Denis Eugene Hurley, który napisał listy do kardynałów Leo Jozefa Suenensa (18 kwietnia 1962 r.) i Josefa Fringsa (4 maja 1962 r.). Ten pierwszy podjął te kwestie w rozmowie z Janem XXIII. Zasugerował zajęcie się dwoma zagadnieniami: relacją Kościoła do wewnątrz (*ad intra*) oraz na zewnątrz (*ad extra*). Zachęcony przez papieża Suenens opracował projekt, który wychodził od podstawowego schematu *De Ecclesia*, a następnie dzielił pozostałe

[1] Materiał źródłowy do tego tekstu pochodzi głównie z: G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 104–394. Zob. także: Ch. Moeller, *History of the Constitution* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 1–44; R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II: Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 3–80.

schematy na dwa zasugerowane przez kardynała obszary: *Ecclesia ad intra* i *Ecclesia ad extra*.

W przemówieniu radiowym z 11 września 1962 r., na miesiąc przed rozpoczęciem Soboru, Jan XXIII wyraźnie powtórzył zaproponowane przez Suenensa rozróżnienie między *Ecclesia ad intra* a *Ecclesia ad extra*, przyjmując je jako punkt odniesienia dla dalszych wydarzeń soborowych. W przemówieniu papieża pojawiły się także następujące kwestie: prawa narodów, małżeństwo i rodzina, ateizm, kraje słabo rozwinięte, sprawiedliwość, stosunki między państwem a Kościołem, wolność religijna oraz, ze szczególnym naciskiem, pokój. Miesiąc później, w przemówieniu Jana XXIII na otwarcie Soboru można było zauważyć ukierunkowanie Soboru na zewnątrz, ku współczesnemu światu.

Z niezadowolenia z projektów przygotowawczych zrodziła się potrzeba, by nadać inny kierunek dalszym pracom. Jeden z biskupów francuskich (Emile Maurice Guerry) zlecił dominikaninowi Louis-Josephowi Lebretowi, który był ekspertem w sprawach społecznych, zredagowanie nowego dokumentu, który następnie wysłał do Rzymu. Zawierał on wyraźne nawiązania do problemów współczesnego świata wraz z sugestią na temat celowości rozpoczęcia Soboru od orędzia, które przypominałoby wszystkim ludziom, nawet niechrześcijanom, o znaczeniu tego wydarzenia.

Francuski dominikanin Marie-Dominique Chenu z instytutu „Le Saulchoir" w Paryżu stał się promotorem analogicznej inicjatywy. Także w jego opinii Sobór powinien był zwrócić się do wszystkich ludzi w formie deklaracji, której tekst wysłał do Yves'a Marie Congara, a która po poprawkach Congara trafiła następnie do wielu biskupów. Zmodyfikowany tekst orędzia trafił 20 października 1962 roku do auli soborowej. Chociaż w dyskusji padły także głosy krytyczne, to ostatecznie orędzie zostało przyjęte znaczną większością głosów i spotkało się z szerokim oddźwiękiem w międzynarodowej prasie.

W początkowej fazie Soboru pojawiły się różne propozycje na temat porządku jego obrad. Amleto Giovanni Cicognani opowiadał

się za kontynuacją linii obranej podczas przygotowań, z wzięciem pod uwagę już wstępnie zredagowanego materiału. Suenens proponował rozwijanie tematyki relacji Kościoła *ad intra* i *ad extra*. Enrico Antonio Maria Montini z kolei postulował trzy kręgi refleksji: o samym Kościele, o jego misji, a także o jego relacji z otaczającym światem. Ten ostatni krąg winien podejmować kwestie relacji z braćmi odłączonymi, ze społeczeństwem obywatelskim (pokój, stosunki z państwami), ze światem kultury i nauki, ze światem pracy i gospodarki, z innymi religiami oraz z „wrogami Kościoła". Augustin Bea, nawiązując do słów Jana XXIII, myślał o Soborze skierowanym zasadniczo na zewnątrz, ku światu i jego problemom.

Początek pierwszej sesji Soboru był czasem intensywnej pracy teologów. Karl Rahner i Joseph Ratzinger, z polecenia Franza Königa, opracowali schemat doktrynalny, który miał zastąpić cztery schematy komisji przygotowawczej. Jean Daniélou, z polecenia Pierre'a Marie Josepha Veuillota, przystąpił do opracowywania alternatywnego schematu teologicznego. Także Congar przygotował swój własny tekst, w którym sporo miejsca poświęcił relacji ze światem, ponieważ Kościół był interpretowany jako sakrament zbawienia dla całego świata, a jako element konstytutywny Kościoła podkreślano jego misyjny charakter. Pomimo prób, nie udało się skoordynować tych inicjatyw. Tymczasem, w ramach równoległej propozycji promowanej przez Suenensa, Gerard Philips rozpoczął pracę nad nowym schematem *De Ecclesia*.

W tym samym czasie pojawiła się grupa biskupów, która chciała podjąć kwestię „Kościoła ubogich". Zaczęła się ona spotykać pod koniec października 1962 roku w Kolegium Belgijskim. Na początku listopada liczyła ona już ponad 50 ojców. Należał do niej także patriarcha Antiochii Maksymos IV Saigh. W listopadzie petycja od tej grupy została przedstawiona Cicognaniemu. Proponowano w niej zajęcie się czterema kwestiami: sprawiedliwości osobistej i społecznej, pokoju i jedności rodziny ludzkiej, ewangelizacji ubogich, potrzeby odnowy ewangelicznej pasterzy i wiernych poprzez ubóstwo. Poza życzliwy-

mi słowami uznania ze strony Cicognaniego, nie doczekano się konkretnych odpowiedzi na taką propozycję, ponieważ nie zajęto się tą petycją. Największym osiągnięciem, jakie grupa sobie przypisywała, była natomiast interwencja kardynała Giacomo Lercaro na początku grudnia, dzięki której niektóre z tematów poruszonych na spotkaniach grupy zostały przedstawione zgromadzeniu soborowemu.

Na przedstawionej ojcom soborowym 5 grudnia 1962 roku liście dwudziestu schematów znalazły się wszystkie propozycje doktrynalne poruszające problemy współczesnego świata: od *De deposito* po *De ordine morali*, od *De castitate* po *De ordine sociali et internationali*[2]. W tym dniu zebrała się także komisja ds. apostolstwa świeckich. Wśród schematów do omówienia podczas jej obrad znalazł się tekst zatytułowany *De ordine sociali et de communitate gentium*. Po skróceniu i przepracowaniu Franz Hengsbach pod koniec grudnia przesłał jego nową wersję Achille Marie Joseph Glorieux, proponując kilka hipotez dotyczących tytułu: *De praesentia efficaci Ecclesiae in ordine sociali et in communitate gentium*, lub *De praesentia efficaci Ecclesiae in societate humana*, a nawet *De Ecclesia tamquam principio vitali humanae societati*. W trakcie prac tej grupy niemieckiej prawdopodobnie udało się nakreślić nowy schemat w sposób jeszcze bardziej precyzyjny i szczegółowy niż ten przekazany Glorieux. 14 stycznia 1963 r. odbyło się zamknięte posiedzenie komisji ds. apostolstwa świeckich, podczas którego propozycja ta została przyjęta. Hengsbach powrócił do

[2] Lista schematów: 1. *De divina revelatione*; 2. *De ecclesia*; 3. *De B. Maria Virgine Matre Dei et hominum*; 4. *De deposito fidei pure custodiendo*; 5. *De ordine morali*; 6. *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*; 7. *De ordine sociali et de communitate gentium*; 8. *De ecclesiis orientalibus*; 9. *De clericis*; 10. *De episcopis et dioceseon regimine*; 11. *De statibus perfectionis adquirendae*; 12. *De laicis*; 13. *De matrimonii Sacramento*; 14. *De sacra liturgia*; 15. *De cura animarum*; 16. *De sacrorum alumnis formandis*; 17. *De studiis academicis et de scholis catholicis*; 18. *De missionibus*; 19. *De instrumentis communicationis socialis*; 20. *De unione fovenda inter christianos*. Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars I: Congregationes generales I–IX*, s. 90–95.

tego tematu podczas kolejnego posiedzenia 17 stycznia, formalizując wniosek o nowy schemat pt. *De praesentia efficaci Ecclesiae in ordine sociali et communitate gentium*. Pomimo różnych zabiegów dyplomatycznych, inicjatywa nie wzbudziła rozgłosu w opinii publicznej i nie przebiła się na Soborze. Była to jednak propozycja, która w najbardziej konkretny sposób utorowała drogę idei konkretnego schematu dotyczącego problemów Kościoła we współczesnym świecie.

Między 21 a 27 stycznia 1963 r. pierwsza sesja komisji koordynacyjnej ujawniła, kim będą nowi bohaterowie sceny soborowej: obok sekretarza stanu znaleźli się w tym gronie Leo Jozef Suenens, Achille Liénart, Julius August Döpfner, Giovanni Urbani, Carlo Confalonieri i Francis Joseph Spellman. Po zakończeniu pierwszej sesji Soboru refleksja o Kościele i świecie przeniosła się na poziom lokalny, do diecezji najbardziej aktywnych biskupów oraz do kręgów teologicznych ekspertów. W styczniu Suenens skonsultował się z grupą ekspertów w celu przeanalizowania problemów *Ecclesia ad extra*, prawdopodobnie właśnie w perspektywie kolejnego posiedzenia komisji koordynacyjnej.

W Bolonii grupa ekspertów związana z Lercaro rozpoczęła pod kierownictwem Giuseppe Dossettiego szeroko zakrojone prace przygotowawcze, skupiające się przede wszystkim na zagadnieniach eklezjologicznych oraz programie kontaktów z najważniejszymi osobistościami soborowymi. Kardynał Urbani opracował ze swojej strony szereg propozycji metodologicznych dotyczących dalszych prac, wskazał również spójny plan, według którego można było pogrupować różne schematy. W toku debat zasugerował on sporządzenie jednej konstytucji zatytułowanej *De praesentia ecclesiae in mundo moderno*[3]. Dokument zatytułowany *De divina revelatione* miał składać

[3] W ramach dyskusji komisji koordynacyjnej 26 stycznia 1963 roku Suenens zaproponował, aby powiedzieć coś na temat tego, czego świat w szczególności oczekuje od Kościoła, na przykład w kwestii pokoju, rodziny itp. W odpowiedzi Casimiro Morcillo González zasugerował, aby jedynie nawiązać do zasad porządku moralnego w odniesieniu do różnych problemów, nie zagłębiając się w analizę aspektów sytuacyjnych, ekonomicznych, technicznych i politycznych, jakie te pro-

się ze wstępu oraz dwóch części: pierwsza, *De ecclesia Christi*, licząca 15 rozdziałów, miała podejmować problematykę Kościoła, Najświętszej Maryi Panny, Kościołów wschodnich, ekumenizmu, biskupów, duchownych, zakonników, liturgii, sakramentu małżeństwa, seminariów, szkół, środków społecznego przekazu, misji, apostolatu świeckich. Druga część, *Lumen gentium*, dotyczyć miała obecności Kościoła we współczesnym świecie i liczyć pięć rozdziałów (osoba ludzka w społeczeństwie, rodziny i problematyka demograficzna, kultura ludzka, porządek gospodarczy i sprawiedliwość społeczna, wspólnota narodów i pokój)[4].

Pod koniec stycznia 1963 roku Cicognani przesłał przewodniczącym komisji soborowych oraz sekretariatu ds. jedności chrześcijan *Propositiones*, które podsumowywały dotychczasowe decyzje, i dołączył listę schematów, na której znalazło się kilka istotnych nowości dotyczących *Schematu XVII* – z uwagi na kolejność projektów tak został on nazwany. Powracając do pierwotnej propozycji Liénarta, Cicognani wskazał jako tytuł tego schematu *De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*. Dokument miał składać się zarówno z rozdziału o człowieku i jego nadprzyrodzonym powołaniu, zgodnie z sugestią Liénarta, jak i z pięciu rozdziałów zaproponowanych przez Urbaniego[5]. W ten sposób powstała synteza propozycji

---

blemy ze sobą niosą. Urbani natomiast wyraził pogląd, że należy sporządzić jedną konstytucję zatytułowaną *De praesentia Ecclesiae in mundo moderno* z różnymi rozdziałami: *De ordine morali*, *De ordine sociali* itp., zgodnie ze wskazówkami Suenensa. Rozwiązanie to zostało przyjęte. Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 163.

[4] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 168.

[5] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 201.

Liénarta i Urbaniego, która, choć w pewnym sensie idealnie odpowiadała temu, co wyłoniło się z debaty w komisji, pozostawiała jednak różnorodność perspektyw: z jednej strony bardziej teologiczną, przedstawioną przez Liénarta, z drugiej bardziej duszpasterską, która pojawiła się w komisji ds. apostolstwa świeckich.

W kolejnych dniach inicjatywę podjęli Raymond Sigmond, Pietro Pavan, Agostino Ferrari Toniolo i Achille Marie Joseph Glorieux, którzy podzielili pracę redakcyjną nad rozdziałami między różnych ekspertów z obu komisji. Opracowanie pierwszego rozdziału pt. *De admirabili vocatione hominis secundum Deum* powierzono Sebastianowi Trompowi, który jednak przekazał to Ermenegildo Lio; drugim, dotyczącym osoby ludzkiej w społeczeństwie, zajął się Pavan; trzeci, zatytułowany *De matrimonio, familia et problemate demographico*, powierzono Lio i Johannesowi B. Hirschmannowi; w sprawie rozdziału o kulturze zwrócono się do Emilio Guano, Ferdinanda Klostermanna i Antoniusa Cornelisa Ramselaara; Ferrari Toniolo miał zająć się rozdziałem *De ordine oeconomico et iustitia sociali,* a Sigmond – rozdziałem o społeczności międzynarodowej i pokoju. Dyskusja nad tymi tekstami miała miejsce na przełomie lutego i marca. Teksty nie spełniły oczekiwań biskupów, którzy zostali powołani do ich oceny (był wśród nich polski biskup Bolesław Kominek). W niektórych przypadkach nie tylko zasugerowano poprawki, ale zmieniono autorów (np. Lio na Daniélou). Nowe wersje rozdziałów, gotowe około 20 marca, zostały przesłane pozostałym członkom i ekspertom. Tak więc w marcu był już gotowy schemat, zatytułowany *Constitutio: De ecclesiae praesentia et actione in mundo hodierno*. Na początku pierwszego rozdziału powrócono jednak do starej formy *Schema: De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*[6].

[6] Tekst schematu: Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 483–504. Tutaj pojawia się już wersja skorygowana tytułu: *Schema: De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*. Schemat nie zachowu-

W przedmowie podkreślono teraz wkład i pomoc, jaką Kościół mógł zaoferować światu i ludzkości, doświadczającej z jednej strony szybkiego postępu nauki i technologii, a z drugiej niepewności co do fundamentalnych wartości, na których należy oprzeć ten rozwój. Kościół zamierzał współpracować ze wszystkimi ludźmi, aby porządek doczesny został właściwie ustanowiony, oparty na uznaniu pełnej godności i powołania osoby ludzkiej oraz ukierunkowany na rzeczywistość nadprzyrodzoną w świetle objawienia Chrystusa. Zrezygnowano jednak z bardziej wymagających teologicznie akapitów dotyczących relacji między porządkiem naturalnym a porządkiem nadprzyrodzonym.

W rozdziale poświęconym życiu społecznemu wprowadzono akapit zawierający wyliczenie podstawowych praw osoby ludzkiej. Była to oczywiście znacząca nowość, odpowiadająca prośbie wyrażonej już przez Liénarta podczas styczniowej sesji komisji koordynacyjnej. W odróżnieniu od Deklaracji Praw Człowieka, prawa i obowiązki opierały się na naturze ludzkiej: „Wszyscy ludzie, jako osoby, mają prawa i obowiązki, które wynikają z samej ich natury i nie mogą być im odbierane ani naruszane". Dokument zaliczał do praw człowieka: prawo do życia i integralności fizycznej; prawo do godnego życia społecznego i gospodarczego, zwłaszcza poprzez pracę; prawo do swobodnego oddawania czci Bogu; prawo do legalnego rozwoju i doskonalenia się poprzez zdobywanie dóbr duchowych; prawo do zawarcia małżeństwa, założenia rodziny i swobodnego wychowania dzieci; prawo do zrzeszania się z innymi w celu osiągnięcia dobrych celów; prawo do posiadania własności prywatnej; prawo do czynnego udziału w życiu publicznym; prawo do swobodnego przemieszczania się i zmiany miejsca zamieszkania w granicach wspólnoty politycznej; prawo do emigracji i imigracji[7].

je numeracji ciągłej, lecz każdy rozdział ma odrębną numerację. Wstęp liczy cztery paragrafy, rozdział I – 25, rozdział II – 14; rozdział III – 4 (rozbudowane i dzielone na części opatrzone literami); rozdział IV – 9; rozdział V – 20; rozdział VI – 15.

[7] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio*

Rozdział o małżeństwie i rodzinie (zredagowany na nowo przez Michela Labourdette'a i José Miguela Medinę) podzielono na cztery części: pierwsza, o charakterze bardziej teologicznym, dotyczyła znaczenia instytucji małżeństwa, druga – jej wymiaru sakramentalnego, trzecia – moralnych wymagań życia małżeńskiego, a ostatnia – rodziny. Chociaż podtrzymywano, że prokreacja jest nadrzędnym celem małżeństwa (*finem specificum ac primarium*), to jednak zaznaczono, że nie powinna odpowiadać wyłącznie naturze zwierzęcej (*non animalis tantum*), ale powinna być również ludzka i chrześcijańska (*humana esse debet et christiana*), tak aby dzieci, które cieszą się godnością osoby ludzkiej, były świadomie pożądane (*non inconscie sed rationabiliter desideretur*), przyjmowane z miłością i wychowywane z troską (*amanter recipiatur nec non sollerter educetur*)[8]. Jeśli chodzi o kontrolę urodzeń, tekst pozostawał raczej niejasny, ale zawierał znaczącą otwartość na rozważenie wielu powodów, które mogły skłaniać chrześcijańską parę do ograniczenia liczby dzieci, oraz wezwanie do biologów, psychologów, lekarzy i socjologów do pogłębienia zagadnień związanych z urodzeniami i wzrostem demograficznym.

Stosunkowo nowym elementem był również rozdział poświęcony kulturze, który rozwijano teraz w oparciu o dwojakie znaczenie: z jednej strony rozważano kulturę naukową i humanistyczną, stwierdzając, że Kościół zawsze starał się ją wspierać zgodnie z tym, czego nauczał już Sobór Watykański I. Z drugiej strony natomiast rozważano kulturę jako globalny system charakterystyczny dla każdego narodu i cywilizacji, aby potwierdzić, że Ewangelia nie wiąże się z żadną konkretną kulturą, ale jest otwarta na najróżniejsze formy. Ta dwoistość, nie do końca wyjaśniona, pozostawiała rozdział w pewnej zasadniczej nie-

De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963), s. 492 (rozdział II, punkt 2); G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 217.

[8] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 492 (rozdział III, punkt 3).

jednoznaczności, nawet jeśli w kolejnych akapitach tekst ostatecznie skupiał się na pierwszym znaczeniu.

Pozostałe rozdziały zostały poddane mniej znaczącym zmianom, które miały na celu przede wszystkim znaczne skrócenie tekstu. Próbowano również nadać całości większą spójność, kładąc większy nacisk na aspekt antropologiczny, ale z tego punktu widzenia wynik był nadal bardzo niezadowalający i nie dało się ukryć wrażenia, że całość jest wciąż mało dojrzała. Powodem było proste połączenie w tekście fragmentów inspirowanych różnymi tematami tradycyjnej doktryny społecznej. Nie tylko sam dokument spotkał się z wieloma głosami krytycznymi (Leo Jozef Suenens, Francis Joseph Spellman, Achille Liénart, Wilhelm Kempf, Amleto Giovanni Cicognani), ale rozgorzała także dyskusja nad jego tytułem.

Krytyka tekstów i alternatywne propozycje napływały z różnych stron. W Belgii Charles Moeller, bardzo bliski Suenensowi, surowo ocenił rozdział antropologiczny Daniélou, oparty na centralnej idei nadprzyrodzonego powołania człowieka i zaproponował inne kryteria opracowania. W Niemczech Hengsbach, prawdopodobnie we współpracy z Hirschmannem, przystąpił do całkowitej przeróbki pierwszych trzech rozdziałów, nadając im bardziej spójną ciągłość pod względem struktury i stylu. Najciekawszym pomysłem, który wyłaniał się z jego relacji, było porzucenie dotychczasowej antropologicznej hipotezy i przejście do podejścia eklezjologicznego. Jeśli chodzi o rozdział dotyczący małżeństwa, w różnych miejscach trwały intensywne prace, zwłaszcza ze strony Mediny, który starał się zebrać opinie różnych osób, w szczególności Bernarda Häringa. W Chile, z inicjatywy biskupa Manuela Larraína Errázuriza, 11 kwietnia zebrała się grupa teologów w celu przestudiowania tekstu: w jej skład wchodzili ojcowie Egidio Viganò, José Comblin, Juan Ochagavía, Maurizio Ferraris i Roger Hofmans. Również oni przesłali dokument zawierający uwagi dotyczące tego rozdziału.

11 kwietnia 1963 r. ogłoszono encyklikę *Pacem in terris* Jana XXIII, skierowaną do wszystkich ludzi dobrej woli. Stała się ona najważniejszym punktem odniesienia w kwestiach życia międzynarodowego i pokoju, ale jej znaczenie wykraczało poza te konkretne tematy.

W dniach 24–26 kwietnia 1963 r. w siedzibie Papieskiej Komisji ds. Kina, Radia i Telewizji w pałacu San Carlo spotkało się około piętnaście osób świeckich, które po raz pierwszy otrzymały uprawnienia do wyrażania swoich opinii na temat dokumentu soborowego. Komisji przewodniczyli Fernando Cento i Michael David Browne, a obecni byli Emilio Guano, Bolesław Kominek, Franz Hengsbach i kilku ekspertów. Pierwsza część spotkania była zarezerwowana dla uwag świeckich, ale nie przewidziano możliwości wspólnej dyskusji, więc po swoich wystąpieniach świeccy udali się do oddzielnej sali, pozostawiając dyskusję członkom i konsultantom komisji. Wystąpienia świeckich (wśród nich znajdowali się redaktorzy naczelni czasopism, były dyrektor generalny UNESCO, architekt, przewodniczący i sekretarze katolickich organizacji, były ambasador i minister edukacji)[9] były bardzo ważne dla zweryfikowania, na ile tekst odbiegał od ich oczekiwań, a w jakiej mierze był z nimi zgodny. Dla świeckich, zaangażowanych na różnych poziomach w organizacje lub działalność kościelną, problemy doktrynalne wydawały się mało interesujące, więc sformułowali oni bardzo mało uwag dotyczących pierwszego rozdziału. Abstrakcyjność schematu, jego oddalenie od konkretnych problemów napotykanych w różnych środowiskach apostolatu były wręcz uważane przez wielu za jego największą wadę. Wielu mówców wyraźnie domagało się, aby schemat wychodził od konkretnej analizy sytuacji współczesnego świata i jego problemów, a dopiero potem formułował odpowiedź Kościoła.

Congar zanotował 16 maja: „Przed wyjazdem do Watykanu przeczytałem teksty *Schematu XVII*. Uznałem je za słabe: zbyt schola-

[9] Istotne rysy ich wystąpień: G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 236–237.

styczne w najgorszym znaczeniu tego słowa – całkowicie abstrakcyjne i filozoficzne, nieprzemawiające «po chrześcijańsku» i nieadresowane do konkretnych ludzi, kobiet i mężczyzn. Ale co można było z tym zrobić?"[10]. Kolejne dni i tygodnie przyniosły gruntowne przeróbki schematu. W efekcie w połowie maja komisja doktrynalna otrzymała nową wersję dokumentu. Zgodnie z ustaleniami poczynionymi podczas wstępnego spotkania przewodniczących i sekretarzy obu komisji (doktrynalnej i ds. apostolstwa świeckich), mieli zostać wybrani sprawozdawcy dla każdego rozdziału, którzy mieli współpracować z ekspertami. Następnie mieli oni złożyć sprawozdanie na wspólnym posiedzeniu, podczas którego miały być szczegółowo omawiane poszczególne fragmenty. Przy tej okazji odbyły się nowe wybory członków, którzy mieli zająć się projektem – istotnie zmieniła się zwłaszcza komisja doktrynalna. Poprzednim razem wybrano tylko po czterech członków do każdej z komisji, teraz mianowano ich po około dziesięciu (w dalszym ciągu należał do ich grona Kominek).

Wspólna komisja plenarna rozpoczęła obrady w poniedziałek 20 maja. Było to pierwsze posiedzenie plenarne tego gremium, podczas którego oficjalnie przedłożono do oceny projekt schematu. W spotkaniu wzięło udział około sześćdziesięciu ojców, do których dołączyła spora liczba ekspertów. Nowe wersje rozdziałów były w większości przedstawiane tuż przed dyskusją, bez możliwości wcześniejszego zapoznania się z nimi. Stąd też dyskusja miała charakter chaotyczny i pokazała, że *Schemat XVII* był wciąż bardzo niedojrzały, a przede wszystkim brakowało mu jednolitej struktury koncepcyjnej[11]. Efektem debat był szkic dokumentu wysłany 25 maja przez kardynała Cento do kardynała Pericle Feliciego, zatytułowany *De praesentia efficaci Ecclesiae in Mundo hodierno*[12].

---

[10] Y. Congar, *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012, s. 287.

[11] Najwięcej krytycznych uwag sformułował prawdopodobnie Rahner.

[12] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De*

23 maja 1963 roku, kiedy dyskusja w komisji plenarnej wciąż trwała, kilku teologów spotkało się w Kolegium Belgijskim, aby omówić sprawę w bardziej nieformalny i poufny sposób. W spotkaniu uczestniczyli między innymi André Clément Marie Ghislain Charue, Albert Prignon, Yves Congar i Adrien de Riedmatten. Podczas spotkania podkreślono celowość podzielenia schematu na dwie części, z których pierwsza, ciesząca się pełnym autorytetem Soboru, składałaby się zarówno z krótkiej analizy ogólnych zarysów sytuacji dzisiejszego świata, a w szczególności jego wymagań wobec działania Kościoła, jak i sformułowania podstawowych zasad, które pozwolą na dostarczenie rozwiązań dla tych wymagań. Druga część natomiast miałaby zostać opracowana przez grupy ekspertów, które pracowałyby pod zwierzchnictwem Soboru, i składałaby się z pewnych wskazówek, które wchodziłyby w szczegóły problemów, ale które Sobór zatwierdziłby i skierował do Kościoła bez nadania im jednak autorytetu nadzwyczajnego nauczania. Śmierć Jana XXIII na krótko przerwała prace komisji. Niecały miesiąc po niej Paweł VI potwierdził wolę kontynuowania Soboru.

Prezentując w komisji koordynacyjnej zmodyfikowany na sesji plenarnej *Schemat XVII*, Suenens poddał go gruntownej krytyce. Uznał na wstępie, że chociaż tekst zawiera znakomite fragmenty, to jednak jeszcze nie nadaje się do przedstawienia w auli soborowej. Sformułował następujące uwagi:

a) tekst jako całość cierpi na brak jedności i syntetycznej siły (brak mu spójności);
b) temat „człowieka stworzonego na obraz Boży" jest trafnie dobrany jako myśl przewodnia i z pewnością powinien zostać zachowany;
c) brak jest zrównoważonej i dobrze skomponowanej syntezy danych prawa naturalnego z przesłaniem Ewangelii;

Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963), s. 595–629.

d) materiał jest w pewnym sensie zbyt obszerny, stąd też zasady bardziej ogólne mieszają się z drugorzędnymi;
e) niektóre kwestie, które najbardziej dotykają trudności i trosk współczesnych (np. problem płodności małżeństwa, godności pracy, społecznej funkcji własności prywatnej i inne), nie zostały jeszcze wystarczająco rozwinięte i dlatego, zgodnie z sugestią osób świeckich, Sobór musi sformułować swoje dekrety z największą możliwą roztropnością, „aby drzwi nie zamknęły się zbyt wcześnie, a droga nie otworzyła się ku gorzkiemu rozczarowaniu" (*ne citius portae claudantur nec via aperiatur amaris desillusionibus*);
f) brak jest w schemacie wzmianki o wolności religijnej, co było postulowane w komisji;
g) w kilku miejscach tekst wydaje się zbyt „europejski";
h) istnieją rozbieżne zdania odnośnie do tytułu;
i) schemat jest zbyt długi i jeszcze nie harmonizuje w wystarczającym stopniu rozważań na temat prawa naturalnego z antropologią chrześcijańską, zwłaszcza gdy chodzi o życie moralne;
j) brakuje rozróżnienia między absolutnymi zasadami fundamentalnymi a ich aplikacjami (np. absolutne i niezmienne prawa człowieka są zmieszane z drugorzędnymi i podlegającymi dostosowaniom);
k) brakuje wyraźnego powiązania treści z doktryną biblijną i teologiczną, co sprawia, że schemat jawi się nie jako wypowiedź Soboru, ale raczej jako wezwanie z okazji „tygodni społecznych" lub podobnych wydarzeń;
l) istnieje potrzeba szerszego, bardziej pogłębionego i bardziej szczegółowego opracowania problematyki małżeństwa i rodziny;
m) trzeba wyraźniej określić cel kultury i powiązać go z pierwszym rozdziałem;

n) wykład na temat porządku gospodarczego i sprawiedliwości społecznej jest zbyt długi i zbyt techniczny, nieukazujący w wystarczającym stopniu ludzkiego charakteru gospodarki;
o) brak jest odpowiedniego teologicznego ujęcia pracy;
p) opis praw własności nie jest wystarczająco realistyczny i jest zbyt ograniczony do dóbr ekonomicznych (nie ma żadnej aluzji do wykształcenia intelektualnego, prestiżu społecznego itp.).

W konkluzji Suenens zaproponował kierunki, w jakich należałoby iść, aby poprawić schemat. Sugerował: a) powołanie specjalnej komisji do opracowania nowego tekstu, który byłby bardziej ogólny i krótszy, wyjaśniający ogólne zasady dotyczące relacji między Kościołem a światem oraz roli Kościoła w promowaniu dobra społeczeństwa, „aby wszystko zostało odnowione w Chrystusie"; b) uwzględnienie perspektywy biblijnej i patrystycznej; c) wyraźne zaznaczenie, że Kościół oferuje zasady rozwiązywania problemów, a nie tak zwane „receptury", które pozornie automatycznie i łatwiej radziłyby sobie z trudnościami współczesności; d) zmianę sposobu mówienia, aby tekst ukazywał wielką miłość Kościoła do „wszystkich ludzi" i jego zrozumienie dla ich trudności; e) powołanie komisji, która we współpracy z ekspertami (duchownymi i świeckimi) zajęłaby się kwestiami szczegółowymi, której wnioski zatwierdziłby Sobór, a zostałyby one opublikowane w formie instrukcji. Suenens poinformował też, że kwestia wolności religijnej będzie przedmiotem specjalnego studium, opracowanego przez komisję mieszaną we współpracy z sekretariatem ds. promowania jedności chrześcijan[13]. Wynikiem tego spotkania było więc zasadnicze odrzucenie schematu opracowanego w maju oraz decyzja o rozpoczęciu prac w pewnym sensie od nowa.

[13] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 630–633.

Carlo Confalonieri zaproponował, aby sam Suenens opracował kolejny projekt schematu soborowego, który następnie zostałby przekazany komisji mieszanej, aby ta sporządziła ostateczny tekst[14]. Propozycja została zatwierdzona przez komisję. Powierzenie tekstu jednej osobie, nawet z takim autorytetem, jaki miał Suenens, stanowiło praktykę co najmniej nietypową dla komisji koordynacyjnej. Potencjalny autor zwrócił się więc przede wszystkim do ekspertów soborowych, którzy zbierali się w Kolegium Belgijskim. Poprosił Prignona o zorganizowanie grupy roboczej, która działałaby pod jego osobistą kuratelą, a nie pod nadzorem komisji mieszanej. W skład grupy weszli: Gerard Philips, Lucien Cerfaux, Gustave Thils, Charles Moeller, Philippe Delhaye i Albert Dondeyne. Prawdopodobnie zaczęli oni konkretnie pracować nad tekstem już w lipcu i sierpniu 1963 roku. Niedługo później Suenens zwrócił się również do innych osób, w szczególności do Congara i Rahnera, zapraszając ich do współpracy. Spotkanie grupy roboczej zostało zaplanowane w Malines w Belgii w dniach od 6 do 8 września. Philips, opierając się na sugestiach Congara, opracował projekt tekstu. Chociaż ten dokument nie zachował się, to jednak o jego głównych założeniach można wywnioskować z przemówienia otwierającego spotkanie 6 września w Malines. Przewidywał on trzy rozdziały: pierwszy o konkretnym celu Kościoła, drugi o celu rzeczywistości ziemskich, trzeci o wkładzie, jaki Kościół wnosił pośrednio do świata. Ta pierwsza propozycja tekstu wzbudziła jednak u teologów, którym ją zaprezentowano, wiele wątpliwości. Ostatecznie zadanie sporządzenia nowego tekstu, który zebrałby wszystkie zgłoszone uwagi i utworzenie jednolitego i spójnego schematu, powierzono Philipsowi. Miał on być dyskutowany na kolejnym spotkaniu grupy za około dziesięć dni.

---

[14] Por. *Acta synodalia. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963)*, s. 637.

Kolejne spotkanie z udziałem Suenensa miało miejsce we wtorek 17 września. Przeanalizowano na nim schemat Philipsa zatytułowany *Adumbratio schematis XVII: De activa praesentia ecclesiae in mundo aedificando*. Był on podzielony na trzy rozdziały: pierwszy dotyczył właściwej misji Kościoła, drugi – świata jako takiego, a trzeci – zadań Kościoła. Tematy świadectwa, służby i wspólnoty, w ramach których powracało wiele zagadnień i zasad przedstawionych w projekcie z maja, nadawały im jednak zupełnie nowe i charakterystyczne znaczenie. Patrząc całościowo, schemat znacząco różnił się od tego z maja. Centralne miejsce tematu antropologicznego ustąpiło na rzecz podejścia eklezjologicznego. Dominującymi tematami były misja, ewangelizacja oraz ustanowienie wszystkich rzeczy w Chrystusie. Na spotkaniu 17 września Philips przedstawił innym teologom ten tekst już w gotowej formie redakcyjnej. Uwagi były stosunkowo nieliczne i dotyczyły głównie szczegółów tekstowych. Po dalszej korekcie Philips przekazał dokument Suenensowi. Tekst z Malines został wysłany 29 września 1963 r., zgodnie z decyzją komisji koordynacyjnej, do przewodniczących komisji mieszanej. Ta zebrała się 29 listopada. Jeśli chodzi o ocenę dwóch schematów, tego z maja i tego, który przekazał Suenens, opinie były zróżnicowane. Opracowanie „nowego" tekstu powierzono podkomisji.

Członkowie nowo utworzonej podkomisji centralnej spotkali się tego samego dnia, a na posiedzenie zaprosili również Glorieux. Na przewodniczącego gremium wybrano Guano. Jako ekspertów powołano: Pietro Pavana, Johannesa B. Hirschmanna, Roberto Tucciego, Bernarda Häringa, Raymonda Sigmonda, Charlesa Moellera, Gerarda Philipsa, Adriena de Riedmattena, Yves`a Congara, Jeana Daniélou. Ponadto zaproponowano zwrócenie się do Louis-Josepha Lebreta, ze względu na autorytet, jakim cieszył się u samego Pawła VI. Sekretarzem wybrano Häringa, po tym, jak odmówił Pavan. Następnie rozpoczęto szerokie konsultacje. W niektórych przypadkach faktycznie utworzono specjalne grupy robocze w celu opracowania

konkretnych propozycji. W Niemczech Franz Hengsbach zebrał małą grupę roboczą w dniach 16–17 grudnia w Bensdorfie, w której uczestniczyli sam Hengsbach, Joseph Schröffer, Joseph Höffner i Johannes B. Hirschmann. We Francji były dwa ośrodki inicjatywy: z jednej strony w Lyonie z Alfred-Jean-Félixem Ancelem, z drugiej w Meaux z Jacques-Eugène-Louisem Ménagerem. Ten ostatni nie tylko zaangażował różnych ekspertów, ale i rozesłał tekst, aby uzyskać opinię również w innych krajach. Konsultowano się na przykład z biskupem wietnamskim Simonem Hoà Nguyễn Văn Hiền (Dalat). W Brazylii Hélder Pessoa Câmara zebrał zespół ekspertów pod przewodnictwem Candido Mendesa de Almeidy.

Grupa niemiecka proponowała zachowanie eklezjologicznego charakteru tekstu z Malines, uzupełniając go jednak bardziej konkretnymi wskazówkami, dotyczącymi niektórych pilnych problemów współczesnego świata. Ancel, odwołując się wyraźnie do przemówienia Pawła VI na początku drugiej sesji Soboru, zaproponował jako ideę przewodnią dialog. Jego zdaniem w schemacie nie powinno chodzić tak bardzo o zadanie ewangelizacji świata, ponieważ temat ten dotyczyłby raczej dekretu o misjach. Istotą nie powinien też być dialog z niechrześcijanami, ponieważ był on na tym etapie przedmiotem dokumentu o ekumenizmie. Chodzić miało o dialog ze współczesnym światem.

Ménager przygotował swój projekt, proponując bardziej szczegółową strukturę schematu: przewidywała ona pierwszy rozdział poświęcony postawie Kościoła polegającej na słuchaniu świata i zwracaniu uwagi na „znaki czasu"; następnie następował rozdział o charakterze bardziej teologicznym, poświęcony „odpowiedzi Boga", ujęty w kontekście historyczno-zbawczym i skupiony na znaczeniu stworzenia i odkupienia; wreszcie całość zamykał rozdział o „konsekwencjach dla Kościoła i jego członków", który dzielił się na obowiązek obecności, obowiązek dialogu i obowiązek służby Kościoła. Wietnamczyk Nguyễn Văn Hiền, z którym, jak wiemy, oso-

biście konsultował się Ménager, przesłał mu 16 grudnia szereg uwag, przedstawiając je jako „głos Dalekiego Wschodu", którego należało słuchać „nawet poza granicami świata zachodniego, ponieważ Bóg chce, aby wszyscy zostali zbawieni". Przyjmując podejście zaproponowane przez Ménagera, który podzielił temat na stwierdzenie faktów, środki zaradcze, interwencję Boga i misję Kościoła, Hiền kładł nacisk przede wszystkim na tę ostatnią kwestię, określając tę misję jako rolę „matki i nauczycielki" dla świata. Istotne było podkreślanie potrzeby nauczania moralnego na różnych płaszczyznach: indywidualnej, rodzinnej, a zwłaszcza społecznej.

19 grudnia Josephus Johannes Maria Blomjous przesłał Häringowi *Remarques générales sur le Schéma XVII*. Celem schematu, również według Blomjousa, było „pokazanie ludziom naszych czasów misji Kościoła w odniesieniu do porządku doczesnego i pracy ludzkości na rzecz rozwoju świata". Po otrzymaniu uwag i wskazówek Guano, przewodniczący podkomisji centralnej, Häring – jej sekretarz, oraz dwaj rzymscy eksperci Sigmond i Tucci spotkali się 30 grudnia 1963 r. w celu ustalenia podstawowych założeń nowego schematu, które następnie zostały przekazane wszystkim pozostałym członkom podkomisji centralnej w szczegółowym sprawozdaniu. Przyjęto dwie idee przewodnie dla całego schematu: z jednej strony ideę chrystologiczną, wysuniętą przede wszystkim przez Ménagera, z drugiej strony ideę dialogiczną zaproponowaną przez Ancela.

W styczniu w Brazylii spotkał się zespół Câmary, który przesłał swoją propozycję schematu opartego na teologii Wcielenia. Punktem wyjścia miały być wydarzenia rozumiane nie jako elementy składowe bytu, lecz sytuacje w historii. W ten sposób Wcielenie oznaczało pełne przyjęcie ludzkości historycznie uwarunkowanej, a nie abstrakcyjnej, obiecywało pełną realizację człowieka i stanowiło warunki niezbędne do pełnego rozwoju godności człowieka. Oznaczało ponadto, że historia przybrała postać współistnienia między Bogiem a Jego stworzeniem, jako warunek zbawienia.

Tymczasem w Paryżu trwały różne konsultacje ekspertów zainicjowane przez Ménagera. Ojciec Marie-Joseph Le Guillou z centrum Istina oraz prałat Maxime Hua z „Mission de Paris" z udziałem świeckich ekspertów zorganizowali centrum studiów i badań. W ścisłym kontakcie z tym środowiskiem był Chenu, który prawdopodobnie wywarł na nich bezpośredni wpływ. Grupa Le Guillou-Hua przygotowała dość spójny projekt zatytułowany *Adumbratio schematis XVII – De activa praesentia ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis*, który miał pewne znaczenie w późniejszych opracowaniach redakcyjnych. Wśród podkreślonych w tym tekście „znaków czasu" szczególnie wyróżniały się problem głodu na świecie i nieuchronne niebezpieczeństwo wojny. Po zdefiniowaniu głębokiego sensu ludzkich dążeń do prawdy, sprawiedliwości, wolności i pokoju, projekt schematu przechodził do określenia centralnej roli samego Chrystusa i do omówienia misji eklezjalnej. W dwóch różnych rozdziałach charakteryzowano działanie Kościoła: z jednej strony na poziomie zaangażowania instytucjonalnego, a z drugiej indywidualnego przez wiernych. Jeśli chodzi o świeckich, tekst skupiał się na ich własnym powołaniu, na sensie błogosławieństw, którymi powinni się kierować, oraz na niepowodzeniach, które często wiązały się z działaniem człowieka w świecie. Wreszcie ostatni akapit tekstu poświęcony był eschatologicznej perspektywie historii oraz znaczeniu chrześcijańskiego zaangażowania w jej świetle.

Projekt Häringa–Sigmonda–Tucciego z 21 stycznia 1964 roku zawierał sporo nowości. Spotkał się z krytyką Lukasa Vischera, reprezentującego Światową Radę Kościołów, z którym 29 stycznia spotkali się Moeller, Tucci i Guano. Vischer negatywnie ocenił brak odniesienia do braci odłączonych, zbyt optymistyczne spojrzenie na świat, wskazując na brak dogłębnej analizy dotyczącej chrystologicznego znaczenia misji Kościoła.

Na początku lutego podkomisja centralna spotkała się w Zurychu i poddała ocenie schemat, który opierał się zasadniczo na tek-

ście z maja 1963 r., na tekście z Malines, a następnie na materiałach przesłanych do Rzymu przez Ancela i Ménagera. Nastąpiło znaczące przejście od antropologicznego ujęcia schematu z 1963 r., skoncentrowanego na koncepcji obrazu Boga w człowieku, do nowego ujęcia chrystologicznego, które wychodziło od idei historii ludzkości jako miejsca wcielonej obecności Chrystusa, rozpoznawalnej poprzez „znaki czasu". W podkomisji centralnej tekst został dogłębnie omówiony i pomimo wielu uwag krytycznych, ostatecznie uzyskał zasadniczą aprobatę. Dyskusja toczyła się paragraf po paragrafie. Co do podziału na cztery rozdziały i podejścia indukcyjnego, idei „znaków czasu" oraz podstawy chrystologicznej, panowała zasadnicza zgoda. Najwięcej wniosków o poprawki dotyczyło drugiego rozdziału, który miał zostać poprzedzony nowym akapitem pogłębiającym perspektywę chrystocentryczną. Postanowiono również całkowicie przeredagować akapit dotyczący misji właściwej uczniom oraz połączyć akapit o wolności religijnej z akapitem o rozróżnieniu między władzą świata a władzą Kościoła. Dyskusja długo skupiała się na trzecim rozdziale, zwłaszcza na akapitach dotyczących ducha ubóstwa i ducha dialogu, a następnie na czwartym, ze szczególnym uwzględnieniem akapitu dotyczącego godności osobistej człowieka. Ta ostatnia część, która została przedstawiona jeszcze w formie tymczasowej, miała zostać przeredagowana z uwzględnieniem równoległego opracowywania „Instrukcji duszpasterskiej".

Prace nad poprawkami do tekstu zgodnie z wytycznymi ustalonymi w Zurychu przebiegały sprawnie. Poprawiona wersja francuska była gotowa już około 15 lutego. Jeszcze przed końcem lutego udało się przesłać członkom podkomisji centralnej również jej tekst łaciński. Na początku sesji plenarnej w dniach 4–12 marca 1964 r. członkom komisji mieszanej rozdano dokument *Nota subcommissionis de natura huius schematis et de criteriis in eo adlaborando adhibitis*, który był bardzo ważny dla zrozumienia intencji podkomisji centralnej. Podkreślono w nim, że schemat nie miał na celu omówienia ewangelizacji świata,

ale postawy Kościoła wobec problemów współczesności. Nie miał on też na celu przedstawienia ogólnej teologii rzeczywistości ziemskich, ale mówił o „aktualnej rzeczywistości w świetle teologii: z jednej strony teologii spekulatywnej, która interpretuje rzeczywistość naszych czasów, a z drugiej strony teologii praktycznej, która wyznacza normy postępowania chrześcijan w tej samej sytuacji". Inny raport, najprawdopodobniej sporządzony przez Häringa i rozpowszechniony przy tej samej okazji, *De historia, stilo, methodo et spiritualitate schematis XVII*, próbował pokazać zasadniczą ciągłość prac redakcyjnych począwszy od pierwszej wersji z maja 1963 roku.

9 marca rozpoczęła się właściwa dyskusja. Propozycja analizy tekstu akapit po akapicie, wysunięta przez Philipsa i poparta przez Häringa, została odrzucona, więc przystąpiono do analizy całościowej. Krytyka pochodziła przede wszystkim od tych, którzy uważali ten schemat za mało uzasadniony teologicznie, zbyt duszpasterski i parenetyczny, do tego stopnia, że pomijał najważniejsze podstawy doktrynalne. Tekst był z kolei broniony przez tych, którzy uważali go za dobry punkt wyjścia duszpasterskiego do nawiązania dialogu z ludźmi współczesnego świata. Cała dyskusja tego dnia skupiła się ostatecznie na kwestii adresatów, do których dokument miał być skierowany, oraz na zagadnieniach związanych z jego bardziej lub mniej doktrynalnym lub teologicznym charakterem. Skoncentrowano się przede wszystkim na problemach metodologicznych i nie doszło do poddania pod dyskusję ogólnej koncepcji, która stała za wysiłkami podkomisji centralnej i komitetu redakcyjnego. Na kolejnym posiedzeniu plenarnym komisji mieszanej (12 marca) nie osiągnięto porozumienia. Było sporo krytyki i rozbieżnych postulatów.

Häring i Sigmond nanieśli poprawki i nowy tekst został wysłany do członków podkomisji centralnej 15 kwietnia 1964 r. W międzyczasie pracowały inne podkomisje, które zajmowały się aneksami do schematu. Na spotkaniu plenarnym podkomisji centralnej na początku czerwca 1964 roku również nie osiągnięto porozumienia.

Tekst w nowej wersji spotkał się z gruntowną krytyką (chodziło np. o mieszanie porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, co sygnalizowali Rahner i Philips). W opinii Moellera Rahner był przeciwnikiem takiej wersji schematu, Henri de Lubac niezbyt przychylny[15], a Philips dostrzegał w nim sporo niejasności. Ostra debata wybuchła, gdy zaczęto dyskusję nad celami małżeństwa. Spotkanie nie przyniosło porozumienia. Zbyt wiele było rozbieżności. Po zakończeniu dyskusji i naniesieniu kolejnych poprawek tekst trafił do komisji koordynacyjnej, która przeanalizowała go 26 czerwca 1964 r. Jego miejsce w porządku obrad soboru uległo zmianie, tak więc od tego momentu nie nazywał się już *Schematem XVII*, lecz *Schematem XIII*. Zarówno Suenens, jak i Urbani uważali, że chociaż dokument nie był doskonały, to jednak należało go wnieść pod obrady ojców soborowych. Za takim rozwiązaniem opowiedzieli się także Liénart, Confalonieri, Döpfner i Francesco Roberti.

Schemat został wysłany do ojców na początku lipca i poproszono ich o przesłanie uwag do 1 października 1964 r. W międzyczasie, 6 sierpnia 1964 roku, Paweł VI ogłosił encyklikę *Ecclesiam suam*, która rzucała światło na kwestię dialogu zarówno wewnątrz Kościoła, z chrześcijanami, z innymi religiami, jak i z wszystkimi ludźmi dobrej woli. We wrześniu 1964 roku zebrała się „rozszerzona podkomisja centralna", aby uwzględnić uwagi nadesłane w ciągu lata (od ojców soborowych, od osób świeckich, od ekspertów). Pojawiła się propozycja utworzenia dwóch specjalnych podkomisji: jedna miałaby za zadanie pogłębić zagadnienie „znaków czasu", a druga miałaby charakter teologiczny. Odrzucono sugestię powołania trzeciej podkomisji, której celem byłoby podjęcie kwestii relacji między państwem a Kościołem. Do pierwszej podkomisji trafił Karol Wojtyła. Jej zadaniem było dokonanie pogłębionej analizy współczesnego świata. W ramach posiedzeń podkomisji pojawiły się ostre spory np. odnośnie do ro-

[15] Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, t. II, Ignatius Press, San Francisco 2015, s. 90–91.

zumienia znaków czasu, ale przedstawiano także referaty, które ukazywały perspektywę różnych kontynentów i kultur. Na posiedzeniu 30 września 1964 roku wystąpił Wojtyła z referatem na temat „świata komunistycznego". Inny prelegent François Houtart prezentował „świat socjalistyczny". Krakowski biskup zwracał uwagę na programowy ateizm komunizmu. Skorzystał także z okazji, by przedstawić projekt schematu opracowanego przez siebie wraz z grupą ekspertów.

W Polsce od wiosny 1964 roku spotykały się bowiem dwie grupy robocze: jedna skupiona wokół Kominka, a druga wokół Wojtyły. Ta pierwsza związana była z Warszawą, podczas gdy ta druga z Krakowem. Obie przygotowały propozycje schematów. Tekst warszawski składał się z 12 rozdziałów i był zatytułowany *Propositio Schematis XVII*. 25 kwietnia 1964 roku został wysłany przez Kominka bezpośrednio do Häringa. Był próbą syntezy tekstu z maja 1963 roku z dokumentem z Malines. Häring przeczytał go i opatrzył komentarzami. Schemat nie został jednak szerzej rozpowszechniony i pozostał nieznany większości członków i ekspertów komisji mieszanej, a w kronikach z kolejnych lat nie pojawiają się wzmianki na jego temat. Sam Kominek nie dostał pozwolenia od władz polskich na wyjazd na kolejne sesje Soboru, nie mógł więc promować schematu.

Kopię wspomnianego schematu krakowskiego[16] Wojtyła powierzył przebywającemu w Polsce w maju 1964 roku Houtartowi, prosząc o przekazanie go Suenensowi. Podzielono go na cztery rozdziały: pierwszy podejmował kwestię obecności Kościoła w świecie, drugi koncentrował się na celach Kościoła, trzeci na jego konkretnych zadaniach we współczesnym świecie, a ostatni prezentował środki służące do realizacji tych zadań. Centralną ideą była nie tyle misja Kościoła, ile jego obecność w świecie, sposób tej obecności, jej przyczyny i cele oraz zadania, które się z nią wiązały. Wojtyła nawiązywał do tych kwe-

[16] Tekst schematu: por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 300–314.

stii podczas zasygnalizowanego już referatu wygłoszonego na podkomisji, gdy prezentował „świat komunistyczny".

Zadaniem podkomisji teologicznej, która zebrała się 11 i 12 września, było nadanie głównemu schematowi większej spójności teologicznej i dokonanie przeglądu wszystkich jego części pod kątem teologicznym. Pokłosiem dyskusji były zaproponowane przez Philipsa, Moellera, Gabriel-Marie Garrone'a i Daniélou rozróżnienia: między porządkiem religii objawionej a światem; między Bogiem Stwórcą, Chrystusem, który po swoim zmartwychwstaniu panuje nad wszystkim, a Kościołem, któremu powierzono prowadzenie do zbawienia; między obowiązkami Kościoła jako wspólnoty a obowiązkami poszczególnych chrześcijan; między światem stworzonym i odkupionym a światem zła, który powinien zostać odkupiony i zbawiony; między trwałą i wieczną wartością prawdy objawionej a jej konkretnym zastosowaniem; między wartościami doczesnymi a fundamentalnymi kwestiami dotyczącymi istnienia świata i człowieka; między bezpośrednimi celami społeczeństwa ludzkiego a celem eschatologicznym (cele bezpośrednie nie są jedynie środkami). Pojawiły się również uwagi o charakterze metodologicznym. Wyniki prac tej podkomisji przekazano podkomisji centralnej. Wnioski z dyskusji zostały zebrane w dokumencie programowym, ale nie było już możliwości dokonania korekt tekstowych. Zdecydowano się przedstawić te wnioski ojcom soborowym wraz z proponowanymi kierunkami zmian.

Pierwsze spory zostały wywołane przez aneksy. Pytano o ich charakter. W jakiej mierze są oficjalnym dokumentem, a w jakiej jedynie notą wyjaśniającą? Jak przyznał Tromp, aneksy zostały zatwierdzone przez komisję mieszaną na posiedzeniu plenarnym jedynie mimochodem, bez debaty, ponieważ nie było na nią czasu. Nie otrzymała ich jeszcze komisja doktrynalna. Na tym etapie Soboru nie było też jeszcze wiadomo, czy będą to dokumenty soborowe, czy instrukcje posoborowe, czy dokumenty o jeszcze innym charakterze.

Dyskusja na temat tego schematu toczyła się również poza osobami bezpośrednio zaangażowanymi w jego redakcję. Przykładowo, Henri de Lubac odnotował w dzienniku korespondencyjną wymianę zdań na temat *Schematu XIII* z o. Henrim Denisem. Pisał, że Kościół powinien mówić do wszystkich, ale nie może tego czynić kosztem jakości treści, ponieważ dążenie do przystępności tekstu może prowadzić do spłycenia jego przesłania. De Lubac skrytykował też skupienie redaktorów na idei preewangelizacji, sugerując, że zbyt wielka koncentracja na przygotowaniu gruntu pod przyjęcie Ewangelii może osłabić jej siłę i zredukować do „pół-prawd" i „pół-nadziei". Należy również odejść od zbytniego antropocentryzmu, stawiając w centrum Chrystusa, ponieważ w przeciwnym wypadku Kościół będzie się jawił głównie jako instytucja zajmująca się problemami człowieka. Zdaniem teologa otwarcie na świat nie może oznaczać rezygnacji z tożsamości, więc nie wolno stosować strategii zdobywania przychylności za wszelką cenę. Jak jednak sam skomentował: „Wątpię, czy ten list będzie miał jakikolwiek wpływ na przekonanie mojego korespondenta"[17].

Na marginesie warto dodać, że od samego początku wpływ na kształtowanie się niektórych zagadnień dotyczących relacji Kościoła i świata wykraczał poza kwestie teologiczne. Jedną z przykładowych spraw była relacja do komunizmu. Józef Gawlina zapisał pod datą 6 grudnia 1962 roku: „Po południu był u mnie prof. z São Paulo Plinio Correa de Oliveira w sprawie komunizmu. Zwróciłem mu uwagę, że należy potępić cały, a więc i zachodni materializm. Ksiądz kard. Tisserant powiedział mu, że Moskwa podała jako warunek wysłania swoich obserwatorów, że na soborze nie będzie potępiony komunizm. Warunek ten Watykan przyjął"[18]. Bardzo trudno zweryfikować taką tezę, ale nie ulega wątpliwości, że późniejsze odniesienie Soboru do komunizmu nie było jednoznacznie potępiające.

---

[17] Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, t. II, s. 126–128.

[18] J. Gawlina, *Cum Deo. Dziennik 1959–1964*, Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora, Katowice 2022, s. 275.

W tym samym dzienniku pod datą 19 lutego 1964 roku autor wspomniał o innym wydarzeniu – toczącym się we Frankfurcie nad Menem procesie hitlerowskich zbrodniarzy z Oświęcimia. Pod wpływem ich tłumaczeń, że wykonywali tylko rozkazy, Gawlina napisał do Döpfnera o konieczności skorygowania zniekształconej przez absolutyzm doktryny o wojnie. Kardynał zasugerował, że temat ten może być obecny w przyszłym *Schemacie XVII*. O obecności tego zagadnienia w kuluarach Soboru świadczy fakt, że wspomniany już Häring, prowadząc rekolekcje watykańskie, wspomniał, że żołnierze pilnie posługiwali się modlitewnikiem, a jednocześnie byli apologetami najcięższych zbrodni. To skłoniło polskiego biskupa do rozmowy także z nim na temat konieczności rewizji tej doktryny z wykorzystaniem myśli Włodkowica. Czytamy: „Wyraziłem zdanie, że trudno żołnierzowi się buntować, jeżeli biskupi milczą. Ojciec Häring się zgodził”[19].

Zanim przejdziemy do debat na trzeciej sesji Soboru, trzeba wspomnieć o jeszcze jednej sprawie, która rzutowała na kształt późniejszych dyskusji. Chodzi o decyzję ogłoszoną przez Pawła VI podczas audiencji dla Kolegium Kardynalskiego, która miała miejsce 23 czerwca 1964 roku. Wtedy papież poinformował, że rezerwuje dla siebie rozstrzygnięcie kwestii regulacji urodzin, a pomoże mu w tym specjalna komisja. Miał na myśli tajną grupę badawczą utworzoną w marcu 1963 roku przez Jana XXIII, która miała zająć się problemami demografii i przeludnienia. Za pontyfikatu Pawła VI zmieniła ona nazwę na Papieską Komisję ds. Badań nad Ludnością, Rodziną i Rozrodczością (*Commissio pontificia pro studio populationis, familiae et natalitatis*). Początkowo liczyła ona tylko sześciu członków i zajmowała się głównie kwestiami ekonomicznymi i demograficznymi. Po wystąpieniu kardynała Suenensa z 29 października 1964 roku, o którym napiszemy w dalszej części tekstu, papież rozszerzył ją do 58 osób (niektóre źródła podają liczbę 67 lub 68). W jej skład weszli wtedy teolodzy moraliści, lekarze i naukowcy, świeccy i duchowni z całego

[19] Por. J. Gawlina, *Cum Deo. Dziennik 1959–1964*, s. 370–371.

świata. Pierwsze spotkanie tego gremium odbyło się w Leuven w październiku 1963 roku, a kolejne kluczowe sesje – w Rzymie i w Ariccii. Decyzja Pawła VI w praktyce oznaczała, że Sobór nie miał już bezpośredniej jurysdykcji w tej wrażliwej kwestii. 28 października 1964 roku kardynał Agagianian przekazał nawet ojcom soborowym oficjalną instrukcję, według której papież nie życzył sobie, by szczegóły tej problematyki były w ogóle omawiane w auli[20].

2. Trzecia sesja Soboru

20 października 1964 roku biskup Emilio Guano zreferował w auli soborowej kwestię dokumentu na temat Kościoła w świecie współczesnym. W swoim wystąpieniu przedstawił zarówno historię przygotowywania schematu, jak i jego ideę oraz strukturę[21].

Prace nad projektem, przygotowanym na polecenie komisji koordynującej przez komisję mieszaną, rozpoczęto w lutym 1963 roku. Miał on być zatytułowany *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*. Pod koniec maja 1963 roku dokument został przygotowany. Składał się z sześciu rozdziałów, z których pierwszy miał charakter doktrynalny i wprowadzający. Podejmowały one kwestie powołania człowieka (I), miejsca osoby ludzkiej w społeczeństwie (II), małżeństwa i rodziny (III), rozwoju kultury (IV), porządku gospodarczego i sprawiedliwości społecznej (V) oraz wspólnoty narodów i pokoju (VI).

Kardynał Leo Jozef Suenens jako sprawozdawca schematu, w swoim wystąpieniu 4 lipca 1963 roku docenił wartość dokumentu, wska-

---

[20] Por. L. Declerck, *Vatican II: concile de transition et de renouveau. La contribution des évêques et théologiens belges*, Peeters, Leuven 2021; N. Tanner, *The Church in the World (Ecclesia ad extra)* [w:] *History of Vatican II. Vol IV: Church as Communion. Third Period and Intersession: September 1964–September 1965*, G. Alberigo, J.A. Komonchak (ed.), Orbis/Peeters, Maryknoll–Leuven 2003, s. 295–325.

[21] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 142–146.

zując jednocześnie na pewne jego niedociągnięcia. Komisja Koordynująca zaproponowała przygotowanie nowego schematu (*ut novum documentum praepararet*). Suenens nadzorował przygotowanie projektu przez ekspertów z Lovanium. Dokument zatytułowany „Zarys XVII schematu. O aktywnej obecności Kościoła w budowaniu świata" (*Adumbratio Schematis XVII De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*) został przekazany członkom komisji mieszanej podczas drugiej sesji Soboru. Zebrała się ona 29 listopada 1963 roku, w celu dyskusji nad dwoma wersjami dokumentu (tego z maja i tego autorstwa Suenensa). Zdecydowano się powierzyć podkomisji przygotowanie nowego dokumentu. Wyznaczono jej skład (Alfred-Jean-Félixe Ancel, Marcos Gregorio McGrath, Joseph Schröffer, Emilio Guano, Franz Hengsbach, Jacques-Eugène-Louis Ménager), który następnie poszerzono o kolejnych biskupów (John Joseph Wright, Josephus Johannes Maria Blomjous) oraz ekspertów (m.in. Achille Marie Joseph Glorieux, Bernard Häring, Raymond Sigmond, Roberto Tucci). Przewodniczącym został Guano, a sekretarzem Häring. Członkowie podkomisji rozesłali listy zarówno do duchownych, jak i świeckich z prośbą o opinie. Opracowanie schematu zlecono następnie Sigmondowi, jednocześnie podjęto decyzję, aby projekt został zredagowany w języku francuskim. W lutym 1964 roku w Zurychu odbyło się trzydniowe spotkanie z udziałem 7 biskupów członków podkomisji, kilku ekspertów i dwóch świeckich. Omówiono na nim trzy kwestie stanowiące rozdziały schematu: integralne powołanie człowieka (*De integra hominis vocatione*), poświęcenie Kościoła w służbie Bogu i ludziom (*Ecclesia Dei hominumque servitio dedita*), sposób postępowania chrześcijan w świecie, w którym żyją (*De ratione christianorum se gerendi in mundo in quo vivunt*). Ustalono także wytyczne dla czwartego rozdziału, podejmującego zagadnienie zadań chrześcijan w świecie (*De praecipuis muneribus a christianis nostrae aetatis adimplendis*), i zaproponowano poprawienie aneksów. W marcu komisja mieszana pod przewodnictwem kardynałów Alfredo Ottavianiego i Fernando

Cento zaakceptowała trzy pierwsze rozdziały jako podstawę do dyskusji, formułując jednocześnie sugestie odnośnie do czwartego rozdziału i dodatków. Uznano również za stosowne przygotowanie wersji schematu w różnych językach nowożytnych, które miały zostać przekazane ojcom przed dyskusją na Soborze, aby znaczenie tekstu łacińskiego było bardziej zrozumiałe (*ut magis sensus textus latini appareat*).

Na spotkaniu czerwcowym komisji dokonano kolejnych korekt, sugerując jednocześnie, aby aneksy stały się oficjalnym komentarzem do schematu (*suggeritur ut ipsa tamquam aliquod Commentarium officiale Schematis in lucem prodeant*). Uznano jednocześnie, że tekst w wielu warstwach potrzebuje udoskonalenia w kwestii jaśniejszego sposobu wyrażania, który byłby zrozumiały dla ludzi współczesnych, a także precyzyjniejszego określenia punktów, w których Kościół może współpracować nawet z niewierzącymi. Prezentowany schemat jest efektem tych wszystkich prac i poszukiwań.

Przedstawiając założenia schematu, podkreślił, że:

a) trudno syntetycznie w tytule wyrazić oczekiwania wobec schematu;
b) nie chodzi w nim o ewangelizację świata, ale o podejście Kościoła do doczesnych problemów;
c) nie chodzi o ogólną teologię dotyczącą spraw doczesnych, lecz o rzeczywistość rozpatrywaną w świetle teologii;
d) nie chodzi o świat w ogólności, lecz o aktualną sytuację, rozpatrywaną globalnie, a nie w szczegółach, o których mowa w dodatkach;
e) przygotowanie schematu spotkało się z wieloma trudnościami: ewolucja problemów w świecie, która utrudnia wskazanie, które z nich są najistotniejsze, złożoność relacji między Kościołem a światem, uniknięcie dwóch skrajnych stanowisk, aby z jednej strony Kościół nie wydawał się obojętny na doczesność, a z drugiej nie wydawał się całkowicie pochłonięty rozwiązywaniem problemów doczesności.

Na zakończenie swojej wypowiedzi Guano przedstawił strukturę dokumentu, składającego się ze wstępu, zakończenia i czterech rozdziałów: pierwszy poświęcony kwestii powołania człowieka (*de vocatione hominis*), drugi podejmujący zagadnienie misji Kościoła (*de missione propria Ecclesi*ae), trzeci – stosunek chrześcijan do współczesnego świata (*de habitudine christianorum relate ad mundum huius aetatis*), a czwarty – niektóre ważniejsze współczesne problemy oraz zadania stojące przed wiernymi.

Jako pierwszy w debacie zabrał głos kardynał Achille Liénart. Na wstępie podkreślił nowatorski charakter podjętej w schemacie tematyki. Kwestia ta nigdy wcześniej nie została w pełni omówiona (*Agebatur de quaestione nunquam adhuc in sua plenitudine ex professo tractata*). Na kilku stronach udało się zebrać wszystkie istotne elementy tej pomocy, jaką Kościół może i powinien zaoferować światu, w którym żyje, i przedstawić doskonałą syntezę tych elementów w rozdziałach drugim, trzecim i czwartym.

Dwie kwestie wymagają jednak według niego korekty. Jedna dotyczy formy. Chodzi o styl nieustannego napominania. Należy odejść od tej formy prezentacji treści. Świat oczekuje czegoś innego niż homilii. Chce wiedzieć, co Kościół o nim myśli, czy go ceni, czy nim gardzi; chce się również dowiedzieć, czy może on skutecznie pomóc mu w rozwiązaniu poważnych problemów ludzkości. Oczekuje pełnego i otwartego przedstawienia naszych zasad, aby mógł ocenić, czy Kościół może mu się przydać, czy też powinien go po prostu zignorować.

Jako drugie problematyczne zagadnienie Liénart wskazał konieczność lepszego rozróżnienia między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym. W zamyśle Bożym są one nierozerwalnie złączone. Łaska jednak nie niszczy natury, lecz ją doskonali, a istnienie porządku nadprzyrodzonego nie unicestwia porządku naturalnego. Oba są dziełem Boga i zachowują swoją wartość. Schemat jednak nieustannie przechodzi z jednego porządku do drugiego. Chrześcijanie są do tego przyzwyczajeni, ale świat nie. Dlatego niezwykle ważne jest – konty-

nuował – abyśmy w schemacie, z perspektywy poziomu naturalnego (*nosmetipsos in gradu illo naturali ponentes*), powiedzieli światu, jak w pełni uznajemy godność człowieka, jak aprobujemy jego całkowicie uzasadnione ambicje, a wręcz pragniemy być obecni przy jego pracy, w dziedzinie nauki i techniki, jako zgodnej z zamysłem Boga, który powierzył swemu rozumnemu stworzeniu pełnię władzy nad tym stworzonym światem. Sobór ma wiele do powiedzenia w oparciu o Objawienie na temat: natury i wartości człowieka, jego wolności i godności osobistej, spójności tego widzialnego świata, w którym żyje, i jego własnej celowości, do osiągnięcia której człowiek został wyposażony w odpowiednie środki i zdolności, które powinien rozwijać na własną odpowiedzialność[22].

Kolejny mówca – kardynał Francis Joseph Spellman – wyraził przekonanie, że schemat o Kościele w świecie współczesnym ucieleśnia fundamentalną nadzieję Soboru Watykańskiego II. Tego tekstu nie należy w żaden sposób osłabiać, ponieważ jest to publiczne, uroczyste i oficjalne ponowne poświęcenie (*rededicatio publica, solemnis et officialis*) – jednocześnie proste, szczere i pokorne – Kościoła katolickiego służbie ludzkości. Jego celem jest wyraźne zadeklarowanie wszystkim ludziom na całym świecie – kontynuował – że tak jak nasz Pan, możemy zawsze widzieć siebie w ich służbie. Pragniemy nawiązać dialog, słuchać i być wysłuchani, być proszeni o wyjaśnienie naszych poglądów. Przede wszystkim mamy nadzieję, że będziemy mogli (*ut sinamur*) pomóc całemu rodzajowi ludzkiemu w taki sposób, aby wszyscy mogli osiągnąć pełnię życia. Arcybiskup Nowego Yorku postulował wystrzeganie się w dialogu zawiści, uporu i arogancji. Czym innym jest – jak zaznaczył – przyznanie, że nie mamy ostatecznego rozwiązania wszystkich ludzkich problemów (*solutionem definitivam pro omnibus problematibus humanis*), a czym innym zaakceptowanie tego braku jako czegoś pozytywnego. Spellman przyznał, że Sobór nie

[22] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 215–217.

musi podejmować próby szczegółowego omówienia każdego aspektu dialogu Kościoła ze światem współczesnym. Konieczne jest jednak jasne wskazanie ram tego dialogu (*qualitatem colloquii huius verbis lucidis aperte manifestent*)[23].

W opinii kardynała Ernesto Ruffiniego schemat bardziej przypomina kazanie niż soborową konstytucję (*potius sermonis quam constitutionis conciliaris*). Krytycznie ocenił pojawiające się w nim powtórzenia (*frequentes repetitiones*), zdania niepoprawne albo niezrozumiałe (*sententiae quae aut non sunt rectae aut ipse non intellego*), terminy niejednoznaczne i wątpliwe (*ambigua et incerta*), nieostrożne (*incauta*), a nawet sztuczne i niestosowne (*molesta et inopportuna*). Podnosząc te kwestie, postawił pytanie, czy można, zachowując doktrynę katolicką, uznać, że natura ludzka – zgodnie z zamysłem Bożym – powstała w wyniku długiej ewolucji Ziemi? Czy słuszna jest konkluzja – pytał Ruffini – że w sprawach, w których Kościół niekiedy nie potrafi dać rozstrzygnięcia (chodzi o kwestie nowe i trudne, dotyczące zastosowania zasad doktryny aktualnej do zmienionych warunków życia), poszczególni wierni mogą decydować, kierując się nakazem swojego sumienia? Przyznawanie nadmiernego autorytetu osądowi i wewnętrznemu światłu każdego człowieka dyskredytowałoby, w przekonaniu mówcy, Kościół jako Matkę i Nauczycielkę. Może także prowadzić do etyki sytuacyjnej. Przywołał szereg sformułowań, które w jego przekonaniu domagają się uzupełnień i doprecyzowania[24]. Ruffini zaapelował także w czasie swojego wystąpienia, aby nie przesadzać z ekumenizmem (*Fateor me oecumenismo non repugnare; sed, quaeso, ne quid nimis!*). Z pewnością granice prawdy nie zostałyby przekroczone – kontynuował – gdyby

[23] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 217–219.

[24] Np. w sformułowaniu „«Labor quo homines terram sibi subiciunt» dicitur «fons, etsi non unicus, perfectionis ipsius hominis»" krytycznie ocenił użycie słowa „fons", domagając się także uzupełnienia terminu „perfectionis" o przymiotnik „naturalis". Trudno bowiem mówić o pracy jako o źródle doskonałości człowieka. Poza tym w tym kontekście można mówić jedynie o doskonałości naturalnej.

stwierdzić, że niemal wszystkie instytucje służące dobru rodzaju ludzkiego zrodziły się w łonie Kościoła za sprawą jego świętych i wciąż wzrastają dzięki niemu, poprzez wierne dzieci, które zrodził. Ruffini wyraził przekonanie, że główna misja Kościoła na tym świecie, która ma przede wszystkim charakter duchowy, a mianowicie kontynuacja zbawczego dzieła Chrystusa, nie została wystarczająco zilustrowana w schemacie, podczas gdy największy nacisk położony został na pomoc, jakiej Kościół powinien udzielać, aby sprawy doczesnego życia stały się bardziej pomyślne. Zaproponował całkowitą rewizję dokumentu i jednocześnie rozważenie, czy nie byłoby lepsze zebranie tego, co dobre i pożyteczne w tym schemacie, i udoskonalenie go poprzez zaczerpnięcie z tego, co najlepsze z encyklik i listów papieskich, aby uzyskać uroczysty dokument, niejako zakończenie Soboru, dla wszystkich narodów ziemi, stanowiących jedną rodzinę[25]. Sugestywnie skomentował to wystąpienie w swoim dzienniku Congar: „Jakże uproszczone jest to myślenie Ernesta! Jest on całkowicie konsekwentny wobec samego siebie i swojej postawy odrzucania rzeczywistego otwarcia"[26].

Kardynał Giacomo Lercaro uznał schemat za podstawę do dyskusji. W jego opinii dokument ma wiele zalet, ale nie znalazł jeszcze swojej prawdziwej formy ani głębszej równowagi (*nondum speciem suam veriorem neque profundius aequilibrium*). Brakuje mu ciągle pewnej dojrzałości. Dyskusja w auli soborowej może w tym pomóc. Przestrzegał przed myśleniem, że schemat jest największą i najtrafniejszą odpowiedzią Kościoła i jego najwybitniejszym wkładem w dzisiejszy świat. Z pewnością jest on konieczny i pożyteczny, ale jeszcze bardziej konieczne jest, aby Kościół osiągnął nowe poznanie samego siebie (co uczynił już w Konstytucji o Kościele) i doprowadził do skutku odważną reformę swoich instytucji[27].

---

[25] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 220–223.

[26] Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 587.

[27] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 223–226.

Paul-Émile Léger pozytywnie ocenił schemat (*placet in genere*), uznając go za bardzo dobry fundament do dalszych owocnych dyskusji. Podkreślił znajdujące się w dokumencie cenne treści, właściwe uporządkowanie materiału (do zasad ogólnych do kwestii praktycznych), jasne definicje i właściwy punkt wyjścia („znaki czasu" są przedstawiane nie tylko po to, aby lepiej poznać ludzi i ich potrzeby, ale także po to, aby poprzez nie można było odkryć głos i wolę samego Boga). Kanadyjski kardynał zaproponował zaproszenie ekspertów (mężczyzn i kobiet), którzy przedstawiliby fakty dotyczące głodu na świecie, rodziny, pokoju itp. Jeśli schemat ma odpowiedzieć na dzisiejsze pytania, czyż nie jest konieczne – pytał – aby najpierw usłyszeć od tych, którzy żyją pośród rzeczy doczesnych, jakie te kwestie mają znaczenie, jaki jest aktualny ich status? Unikając jałowych potępień, schemat wyraża szczerą życzliwość wobec ludzi, postrzega problemy świata w sposób pozytywny i w ten sposób używa wyłącznie języka, który jest słyszalny. Léger zasugerował konieczność uzupełnienia i udoskonalenia tekstu. Proponował, aby schemat jeszcze wyraźniej i pełniej wskazywał na relacje między powołaniem niebiańskim a powołaniem ziemskim, a także, aby bardziej podkreślono wymagania prawa ewangelicznego w sprawach świeckich. Jeśli chcemy promować prawdziwie chrześcijańską odnowę – kontynuował – musimy otwarcie stwierdzić, że obecność chrześcijan w świecie jest tym, czego wymaga ich wiara w Chrystusa i musi być zgodna ze wszystkimi wymogami Ewangelii. Odnowa proponowana przez Sobór ma na celu przede wszystkim nawrócenie chrześcijan, a mianowicie pełniejsze poznanie Ewangelii i większą wierność przykazaniom Chrystusa[28].

Przemawiając w imieniu 83 ojców, Julius August Döpfner pozytywnie ocenił schemat jako podstawę do dalszej dyskusji. Z uznaniem odniósł się do ducha, którym jest on przeniknięty. Dokument nie tylko dotyczy dialogu, ale wchodzi (*ingreditur*) w niego, podejmując

[28] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 226–228.

palące pytania, posługując się zrozumiałym dla przeciętnych ludzi językiem. Tekst wymaga udoskonalenia. Należy jednak tak go poprawiać, aby podejmowane kwestie nie mogły być poddawane błędnej interpretacji ani nadużyciom w praktyce. Być może – kontynuował kardynał – niektóre tematy są nieodpowiednie do publicznej dyskusji na Soborze lub stwarzają niemałe zagrożenia, jak na przykład drażliwe kwestie dotyczące odpowiedzialności małżonków w rodzinie lub wspierania pokoju na świecie. Jednak podjęcie tych tematów przez Sobór z większą siłą zwraca na nie uwagę świata i zakorzenia je głębiej w sumieniu i życiu całego Kościoła. Trzeba jednak dać normy, chociażby bardziej ogólne, ale jednak dość precyzyjne[29].

Albert Gregory Meyer ograniczył się w swoim wystąpieniu do kwestii terminologii, którą ocenił jako centralną dla wszystkich zagadnień. Chodziło mu o rozumienie Kościoła i świata. Nikt z pewnością nie zaprzeczy – stwierdził kardynał z Chicago – że człowiek, dotknięty skutkami grzechu pierworodnego, często nadużywa świata i jego dóbr. Schemat wydaje się jednak zbyt zaabsorbowany tym niebezpieczeństwem, zbyt lękliwy przed zarażeniem światem (*nimis contagium mundanum timet*), zbyt nakłaniający chrześcijanina do życia „jak migrant i przechodzień" (*nimis christianum urget ut vitam „tamquam migrans et transiturus" degat*). Dokument nigdzie nie proponuje wprost tego elementu chrześcijańskiego objawienia, który usuwa wszelki fałszywy dualizm, a mianowicie: cały świat jest nie tylko środkiem (*non tantum est medium*), przez który odkupiony człowiek doskonali się, ale, podobnie jak nasze ciała, sam jest przedmiotem odkupienia (*obiectum redemptionis*). Aby zrekompensować tę fragmentaryczną interpretację – kontynuował Meyer – konieczne wydaje się odwołanie do nauki św. Pawła o ekonomii zbawienia. Wszechświat nie zostanie zniszczony nawet na końcu czasów, lecz zostanie odnowiony i uwielbiony. Podobnie jak ciało, sam wszechświat jest przedmiotem odkupienia.

[29] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 228–232.

Jeśli bowiem tak się rzeczy mają, praca, poprzez którą człowiek doprowadza ten wszechświat do doskonałości zamierzonej przez Boga, nie należy do porządku jedynie doczesnego, świeckiego, przygodnego, lecz do porządku wiecznego. Poprzez bowiem swoją pracę nad rzeczami doczesnymi człowiek rzeczywiście przygotowuje w pewien sposób to dopełnienie, przez które Bóg przemieni nasz świat w nowe niebo i nową ziemię. Konkludując, Meyer postulował, by schemat lepiej wyjaśniał prawdziwe quasiprzenikanie, jakie istnieje między Kościołem a światem[30].

Raúl Silva Henríquez pozytywnie ocenił schemat jako podstawę do dalszej dyskusji. W swoim wystąpieniu skoncentrował się na podkreśleniu znaczenia schematu. Wskazał cztery racje: a) misja Kościoła (Kościół istnieje dla ludzi w świecie, a ludzie w świecie istnieją dla Kościoła); b) świecka natura laikatu (Sobór zajmuje się teologią laikatu i jego apostolstwem, a świeccy są powołani do życia w świecie); c) pilna potrzeba ukazania skuteczności doktryny chrześcijańskiej (chrześcijaństwo nie alienuje się od świata ani nie neguje wartości doczesnych); d) potrzeba dialogu ze współczesnym humanizmem, także ateistycznym (Kościół musi starać się zrozumieć ateizm, badać prawdy, które podtrzymują ten błąd, i w miarę możliwości odpowiadać na te wymagania w swojej doktrynie i życiu; najważniejszą, choć nie jedyną, odpowiedzią, jaką Kościół musi dać na ten rodzaj humanizmu, jest szczere i skuteczne działanie, jakie jego członkowie, zwłaszcza świeccy, podejmują lub muszą podejmować, aby budować ziemskie miasto, reformować jego struktury, przygotowywać nową ludzkość)[31].

W kolejnym dniu debaty, 21 października 1964 roku, zabrało głos dwunastu mówców. Jako pierwszy wystąpił kardynał Juan Landázuri Ricketts. Pozytywnie oceniając schemat, zauważył, że ludzie

---

[30] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 232–234.

[31] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 235–238.

z całego świata zwracają oczy ku Kościołowi i oczekują od niego światła w odniesieniu do kwestii, które dręczą ich dusze. Świat nawiązuje dialog z Kościołem poprzez swoje pytania (*Mundus interrogationibus suis dialogum cum Ecclesia instituit*); zatem zadaniem Kościoła jest udzielenie odpowiedzi w tym dialogu. I taki jest cel schematu. Arcybiskup Limy zasugerował następujące poprawki: a) w kwestii terminologicznej (precyzyjne i konsekwentne posługiwanie się pojęciami „Kościół" i „świat"); b) w odniesieniu do zasad (jasność w ukazaniu napięcia między tym, co duchowe, a tym, co doczesne, skoro Kościół w przeszłości, za pośrednictwem swoich mistrzów duchowych i autorów ascetycznych, głosił pewną ucieczkę od świata, pewną niechęć do spraw i trosk doczesnych, podczas gdy dziś wierni są usilnie zachęcani do intensywniejszego udziału w budowaniu doczesnego społeczeństwa); c) w sprawie głodu (to zagadnienie jest zbyt ważne, aby zajmować się nim pobieżnie i lakonicznie)[32].

Leo Jozef Suenens z uznaniem odniósł się do schematu (*placet*). Zasugerował następujące uzupełnienia: a) aby położyć silniejszy i wyraźniejszy nacisk na to, że odpowiedź udzielana przez Kościół jest odpowiedzią „kościelną", tj. wypływającą z jego własnej natury i misji oraz udzielaną w ramach jego kompetencji (Kościół bowiem rozważa problemy, na przykład, kultury, pokoju i wojny, nie bezpośrednio przez pryzmat aspektów technicznych, lecz z perspektywy religijnej i moralnej; Kościół oferuje swój wkład poprzez odpowiedź, która wyraża się „nie jednoznacznie i formalnie w samej perspektywie świata", ale „analogicznie i wyraźnie" w linii samego Kościoła); b) aby wyraźniej rozwinąć relację między humanizacją a ewangelizacją świata (Kościół cywilizuje, ewangelizując, a nie ewangelizuje, cywilizując – *Ecclesia civilizat evangelizando et non evangelizat civilizando*); Ewangelia jest zaczynem zdolnym do dojrzewania całości i dlatego istniałoby wielkie niebezpieczeństwo, gdyby dzieło ewangelizacji zostało wstrzymane

[32] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 266–269.

do czasu, aż dzieło humanizacji zostanie ukończone – humanizacja i ewangelizacja winny iść w parze); c) aby podjąć w szerszym zakresie temat wojującego ateizmu (chociaż ateizm jest haniebnym błędem, to jednak zbyt łatwo byłoby go potępić: należy zbadać: dlaczego tak wielu ludzi deklaruje się jako ateiści, kim jest naprawdę Bóg, którego tak zaciekle atakują, nawiązać z nimi dialog, aby mogli odszukać i rozpoznać prawdziwy obraz Boga, a ponadto przeanalizować, czy sposób mówienia o Bogu i żywej wierze przez katolików nie przysłania słońca Boga żywego); d) aby przenieść niektóre aneksy do samego schematu (najlepsze z nich są niezbędne do zrozumienia tekstu)[33].

Augustin Bea wyraził na wstępie pochwałę dla tekstu (*in laudem schematis*). Zasugerował, aby przedstawić w sposób bardziej pogłębiony zasady, z których następnie zostaną wyciągnięte wnioski praktyczne. Bea przywołał szereg szczegółowych przykładów. Konkludując, stwierdził, że różnica zatem między dziećmi światłości a dziećmi tego świata nie dotyczy pilności i staranności w pracy nawet wokół spraw tego świata, lecz motywacji, dla której praca jest wykonywana. W istocie motywacja chrześcijanina jest niebiańska, a zatem nieskończenie wyższa niż motywacje dzieci tego świata, a pilność i staranność w pracy w świecie również powinny być nieskończenie większe. Schemat – w opinii Bei – powinien zostać uzupełniony w kilku punktach, z dodaniem niezbędnych dowodów, zwłaszcza z Pisma Świętego, i dopracowany pod względem jasności wykładu i języka łacińskiego[34].

Maronicki patriarcha Pierre-Paul Méouchi zauważył na wstępie, że choć schemat jest godny pochwały i może stanowić podstawę do dyskusji soborowych, ze względu na trafne idee w nim poruszane oraz nowatorstwo argumentacji dostosowanej do współczesnego świata, to jednak wymaga gruntownego przejrzenia. Krytycznie ocenił brak

---

[33] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 270–272.

[34] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 272–276.

jasnego celu, powtórzenia, niejednoznaczności, braki logiczne oraz językową niespójność dokumentu. Negatywnie ocenił: a) zbyt redukcjonistyczne podejście do Kościoła (misja Kościoła nie jest opisana inaczej niż w odniesieniu do rozwiązywania doczesnych problemów tego świata, tak jakby Kościół istniał tylko po to, by podejmować i wykonywać dzieła miłosierdzia oraz rozstrzygać spory społeczne i ekonomiczne między ludźmi); b) niewystarczające przedstawienie Boskiego celu ustanowienia Kościoła; c) brak teologicznego fundamentu (uzasadnienie dla *anakephalaiosis*, czyli rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie, o której mówi św. Ireneusz, nie zostało podane; nic nie powiedziano o wewnętrznym uświęceniu tego świata i jego przemianie poprzez pracę ludzi ani o związku postępu czy ewolucji tego świata z nadejściem Królestwa Bożego); d) zbytni indywidualizm (praca ludzka nie jest określona w odniesieniu do biegu historii ani do celu człowieka czy Kościoła, który z natury jest zbiorowy). Na koniec Méouchi podkreślił, że religia i łaska Boża są przedstawiane jako obce ludzkiemu trudowi na tym świecie, ponieważ nie stwierdza się żadnego związku między ludzkimi dążeniami a Chrystusem Panem. Należy zatem rozwinąć teologię wcielenia i teologię historii[35].

Alphonsus Mathias postulował: a) prostą, praktyczną formę dostosowaną do zrozumienia przez wszystkich; b) zebranie w jednym miejscu rozproszonych w schemacie różnych znaków czasów; c) uznanie Boga Ojca i kategorii Opatrzności Bożej za podstawę doktrynalną, stanowiącą oś i klucz całego schematu; d) położenie większego nacisku na zasady etyki naturalnej, czyli prawdy, sprawiedliwości i uczciwości, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym; e) przywołanie w większym stopniu encyklik papieskich, z nakazem przestrzegania zawartego w nich nauczania[36].

---

[35] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 277–279.

[36] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 280–282.

Giuseppe Vairo zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) celem schematu jest dostarczenie zasad, metod i przykładów, którymi można kierować się w pomyślnym dialogu między Kościołem a współczesnym światem; b) dokument porusza ważne tematy i przedstawia trafne argumenty, brakuje mu jednak wewnętrznej jedności (niejasne pojęcia i zasady, przesada, pomijanie fundamentalnych kwestii doktrynalnych); c) dialog Kościoła i świata będzie owocny pod warunkiem, że dokona się porównania mentalności świata ze sposobem myślenia Kościoła; d) postawa Kościoła wobec współczesnego świata musi przybierać jednocześnie formę różnicy i więzi (różnicy, która nie oznacza ani ignorancji, ani pogardy; więzi, która nie oznacza pobłażliwości wobec intelektualnych i praktycznych postaw ludzi naszych czasów, prowadzących do rozmycia lub umniejszenia prawdy); e) istnieje różnica między Kościołem a światem w rozumieniu dialogu (Kościół traktuje dialog jako narzędzie do komunikowania lub zdobywania prawdy, a zwraca się do ludzi i słucha ich, aby zrozumieć ich umysły, głębiej poznać ich problemy, a przede wszystkim ofiarować im dary prawdy i łaski, których Bóg ustanowił go strażnikiem, podczas gdy świat postrzega dialog jako coś absolutnego, sądząc, że nic poza samym dialogiem nie podlega dyskusji); f) należy wziąć pod uwagę sposób myślenia współczesnego świata, naznaczony dość powszechnym odrzuceniem racjonalnej afirmacji transcendentnego i osobowego Boga, a także powszechną pogardą dla wszelkiej wiedzy metafizycznej (współczesne myślenie ma charakter egzystencjalny, historyczny, pragmatyczny i techniczny). Konkludując, stwierdził, że schemat musi zostać poprawiony i udoskonalony. Należy zwrócić szczególną uwagę na ateizm, nie zaniedbując jednak innych postaw i kierunków doktrynalnych[37].

Casimiro Morcillo González negatywnie ocenił schemat (*mihi placere nullomodo potest*). Wśród wad dokumentu wymienił: a) bardzo „toporną" i niejednokrotnie niepoprawną łacinę, w jakiej dokument

[37] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 282–285.

został napisany (*sermonem illum latinum durissimum et quandoque incorrectum*); b) niebranie pod uwagę różnorodności odbiorców tekstu (należałoby zróżnicować argumentację, skoro będą po niego sięgać chrześcijanie i niechrześcijanie, wierzący i ateiści); c) brak odwołań biblijnych (nieobecność biblijnych podstaw, na których opiera się prawo i obowiązek Kościoła do nauczania w teraźniejszości i we wszystkich okolicznościach życia ludzkiego); d) pomijanie niektórych znaków czasu. Schemat należy w jego mniemaniu przepracować (*reelaboretur*)[38].

William John Conway wśród pozytywnych elementów schematu wymienił: a) zdrowy stosunek do wartości ziemskich; b) znakomite przedstawienie nauki społecznej Kościoła; c) bardzo piękne słowa, w których wychwalana jest świętość, godność i wierność małżeństwa; d) troskę o narody ubogie i mniej rozwinięte, a wreszcie pragnienie sprawiedliwości i pokoju. Mówca postulował: a) jasne określenie celu dokumentu; b) szczerość i uczciwość (niepomijanie kwestii trudnych, jak np. najpoważniejszego źródła zła współczesnego świata, a mianowicie komercjalizacji seksu); c) przezwyciężenie ambiwalencji (czasem bowiem tekst zdaje się być skierowany do tych, którzy są poza Kościołem, czasem do wierzących)[39].

Léon-Arthur-Auguste Elchinger krytycznie ocenił dokument za brak solidnego fundamentu doktrynalnego. Według niego Sobór musi obudzić i oczyścić sens życia w dzisiejszym świecie oraz jasno określić warunki niezbędne dla prawdziwie ludzkiego życia. Należy jednak unikać dwóch nieporozumień: a) naturalistycznego witalizmu, często romantycznego, który prowadzi do materializmu lub panteizmu i który nie uznaje znaczenia krzyża, konieczności wysiłku moralnego, ascezy i samozaparcia; b) karykatury nadprzyrodzoności, która sprowadza się do ucieczki od ludzkiego życia. W opinii Elchingera Sobór musi uroczyście oświadczyć, że misja Kościoła zakłada dwie rzeczy: a) obo-

[38] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 285–287.

[39] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 287–289.

wiązek walki o ratowanie ludzkiego życia we współczesnym świecie, o ratowanie tego, co w człowieku prawdziwie ludzkie; b) obowiązek pracy na rzecz rozwoju i harmonii tego życia. Wyraził wątpliwość co do możliwości zaszczepienia życia nadprzyrodzonego w ludziach, w których „substancja prawdziwie ludzka została opróżniona i którzy zostali sprowadzeni do roli prostych, ludzkich maszyn" (*vacuata esset substantia proprie humana et qui reducti fuissent ad simplices machinas humanas*). Elchinger postawił szereg pytań: Czy jednak można twierdzić, że postęp techniczny i wzrost komfortu życia są jakościowym i głębokim udoskonaleniem człowieka? Jaki sens ma modernizacja kanałów życia, jeśli nie są już połączone ze źródłem życia? Czemu służą same kanały, jeśli brakuje źródła? Stwierdził ponadto, że posłannictwem Kościoła jest walka z bałwochwalstwem, a współcześnie istnieje pewne bałwochwalstwo ekonomiczne, a nawet biologiczne. I wielu chrześcijan jest już nim skażonych. Kościół musi pilnie działać, aby mu przeciwdziałać, ale nie tylko słowami pobożności[40].

Elias Zoghby rozpoczął swoje wystąpienie od podkreślenia wartości spotkania z ludźmi ubogimi. Przebywanie z ubogimi jest dziś dla każdego apostoła, czy to biskupa, kapłana, czy świeckiego, najlepszym sposobem dawania świadectwa w świecie i na to, aby świadectwo to zostało przyjęte przez świat. Minęły czasy, gdy biskup uważał się za głowę Kościoła, który dla zachowania dobrego wizerunku izolował się od ludzi, zamknięty w swego rodzaju wystawnym domu zwanym pałacem biskupim. Kiedyś wystarczyło, że biskup był administratorem, dziś już to nie wystarczy. Dobry pasterz to coś więcej niż dobry administrator. Ten i inne schematy wymagają niekiedy poważniejszych poprawek. Jeśli wielu uważa, że nasze schematy są już przestarzałe – pytał Zoghby – co pomyślą o nich za dwadzieścia lat i jak nas wtedy osądzą?[41]

---

[40] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 291–294.

[41] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 294–296.

Maxim Hermaniuk pozytywnie ocenił schemat, ponieważ: a) jasno i duszpastersko stara się opisać, jak radość i smutek, nadzieja i lęk ludzi współczesnych są również lękiem i nadzieją, smutkiem i radością samego Kościoła; b) często potwierdza fundamentalną prawdę, że Kościół Chrystusowy jest oddany służbie Bogu i ludziom; c) posiada w sobie ekumenicznego ducha. Postulował: a) precyzyjne zdefiniowanie teologicznego znaczenia pojęcia „świat", bo inaczej schemat będzie niejasny i dwuznaczny; b) opis stanu współczesnego świata z perspektywy ideologicznej (bez ukazania głównych systemów ideologicznych współczesnego świata, cała prezentacja misji Kościoła w nim staje się nieco zagmatwana i pozbawiona swojej dynamicznej siły); c) wprowadzenie do tekstu jasnego wyjaśnienia, w jaki sposób transcendencja nadprzyrodzonego powołania człowieka w chrześcijaństwie nie tylko nie wyklucza ciągłego i coraz doskonalszego budowania ziemskiego miasta, ale wręcz przeciwnie, zakłada je i wymaga; d) uzupełnienie schematu o wzmiankę na temat męczenników i wyznawców, którzy dziś, milczącymi ustami Kościoła (*ore Ecclesiae silentii*), tak wymownie głoszą w całym wszechświecie miłość, sprawiedliwość i zbawczą służbę Kościoła Chrystusowego; e) potępienie wszelkich aktów jakiegokolwiek rodzaju prześladowań wśród ludzi (to potępienie byłoby największą przysługą tego Soboru dla Boga, Kościoła i ludzi współczesnych)[42].

Jako ostatni mówca w tym dniu wystąpił Karol Wojtyła. Przemawiając w imieniu biskupów polskich, podkreślił szczególne znaczenie schematu i potrzebę jego opracowania przez Sobór. Brak tego dokumentu byłby wielką szkodą zarówno dla Kościoła, jak i dla świata. Świat bowiem z jednej strony pragnie obecności Kościoła dla siebie, z drugiej zaś pragnie jego nieobecności w rzeczach, które uważa za swoje, a wręcz we wszystkim. Dla obu stron schemat XIII wydaje się absolutnie konieczny, a może nawet bardziej dla drugiej: dla

[42] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 296–298.

tej, która uznaje i wymaga, aby Kościół był nieobecny, a nie obecny. Dla tej strony schemat XIII stanowi świadectwo Kościoła obecnego w świecie. Wojtyła zauważył, że istnieje wiele światów i ta wielość „światów" w jednym świecie nie jest w schemacie wystarczająco ukazana. Krakowski arcybiskup zasugerował konieczność zmiany perspektywy, tak aby bardziej wybrzmiała perspektywa heurystyczna w dochodzeniu do prawdy. W poprzednim schemacie – zauważył Wojtyła – Kościół jedynie nauczał świat, czerpiąc ze skarbca prawdy, który posiada. Nauczając, stawiał się jednak ponad światem (*supra mundum*), żądając, by był mu posłuszny. Nowy schemat powinien pokazać Kościół jako szukający wraz ze światem prawdziwego i sprawiedliwego rozwiązania trudnych problemów ludzkiego życia. Pytanie nie brzmi, czy prawda jest nam już dobrze znana, ale: jak świat może ją odnaleźć i uczynić swoją? Mówca krytycznie ocenił obecną w schemacie mentalność „kościelną" (*mentalitatem – ut ita dicam – «ecclesiasticam»*), przejawiającą się w lamentowaniu nad nędznym stanem świata i zbyt łatwym przywłaszczaniu sobie wszelkiego dobra istniejącego na świecie. Postulował, aby schemat nie stał się monologiem i aby jego argumentacja była racjonalna. Dokument nie dotyczy tylko świata poza Kościołem, ale także Kościoła w świecie – a raczej w tych różnych „światach". Konieczne jest, aby w schemacie Kościół nie tylko zwracał się do świata, ale aby ukazywał się w tym świecie. Dlatego dokument winien rozpoczynać się od ukazania informacji o istnieniu Kościoła, o jego założeniu, celach i działaniu. Sposób prezentacji wraz z „heurystycznym" sposobem przekazywania własnej nauki wydaje się najbardziej odpowiedni dla schematu XIII. W ten sposób dociera się do współczesnego człowieka. W opinii Wojtyły schemat wymaga głębokiej transformacji (*profunda transformatione indiget*) i dlatego – jak zaznaczył – załączył zarys takiej transformacji w formie pisemnej[43].

[43] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 298–300. Tekst pisemny: s. 300–314.

W kolejnym dniu debaty, 22 października 1964 roku, wystąpiło 15 mówców. Jako pierwszy zabrał głos John Carmel Heenan, który uznał schemat za niegodny soboru powszechnego (*indignum est Concilii Oecumenici*). Postulował, aby kwestia Kościoła w świecie współczesnym została potraktowana jasno, zwięźle i konkretnie. Świat – kontynuował – z wielką nadzieją przeczyta ten dokument i go przestudiuje. Dlatego lepiej milczeć niż składać puste obietnice. Sobór stanie się pośmiewiskiem (*ludibrium*) dla świata, jeśli po długiej dyskusji o kwestiach teologicznych, teraz pospiesznie zajmie się problemem głodu na świecie, wojną nuklearną i życiem rodzinnym. W opinii Heenana dokument zawiódł wszelkie nadzieje. Schemat z aneksami pozostaje niejasny i niejednoznaczny (*obscurum manet atque ambiguum*), a bez aneksów mógłby być niebezpieczny i szkodliwy (*periculosum atque nocivum*). Przez różnego rodzaju ekspertów – sporo miejsca poświęcił ich krytyce – dokument może zostać wykorzystany przeciwko nauce Kościoła[44]. Czym jest – pytał Heenan – doktryna katolicka? Schemat nie odpowiada na to pytanie. A to daje furtkę tym, którzy po Soborze chcieliby z naszego milczenia wyprowadzić argument przeciwko zdrowej doktrynie. Zaproponował powołanie nowej komisji złożonej ze świeckich ekspertów i księży z doświadczeniem duszpasterskim. Do tematu będzie można wrócić na ostatniej sesji Soboru. Jedno jest pewne – stwierdził – „byłoby skandalem działać pochopnie i powierzchownie, skoro w końcu doszliśmy do prawdziwie duszpasterskiej pracy"[45].

Na marginesie warto wspomnieć, że dwa dni później biskup John Joseph Wright odniósł się do wystąpienia Heenana podczas konferencji prasowej. Broniąc dyskutowanego schematu, porównał zasady

[44] Według Congara Heenan miał tu na myśli szczególnie Hansa Künga i Bernarda Häringa, którzy interweniowali w sprawie sytuacji w Anglii oraz w kwestii kontroli urodzeń. Francuski teolog spuentował: „Krótko mówiąc, biskupi angielscy nie chcą słyszeć na Soborze ani o pigułce, ani o bombie"; Y. Congar, *My Journal of the Council,* s. 590.

[45] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 298–300. Tekst pisemny: s. 318–321.

w nim zawarte do Karty Narodów Zjednoczonych, amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, a nawet Kazania na Górze, które – jak zaznaczył – również określano zbiorem banałów. Docenił również zaatakowanych ekspertów, przekazując „słowa uznania dla naukowej pokory, godnej podziwu cierpliwości, pełnej miłości wiary i wyrozumiałości, z jakimi pracuje przytłaczająca większość *periti*"[46].

Maurice Roy pozytywnie ocenił schemat (*generaliter placet*) za trafne sformułowania. Postulował większą precyzję w odniesieniu do ukazania jego celu i poprawienie go pod względem zarówno sposobu wyrażania, jak i kolejności zagadnień. Sugerował: a) aby otwarcie i bezpośrednio zwrócić się nie tylko do wiernych, którzy już należą do owczarni Kościoła, ale do całego świata i przemówić do wszystkich żyjących na całym świecie, niezależnie od tego, czy wierzą, czy nie; b) zredagować dokument w stylu bardziej duszpasterskim, dostępnym dla wszystkich (należy unikać sformułowań typu: „ten Święty Synod"); c) zacząć nie od prawd, które wyznaje wyłącznie wiara katolicka, lecz od zasad i faktów, które wszyscy ludzie w pewien sposób mogą dostrzec i odczuć (dzięki temu nie spotka tekstu soborowego to, co spotkało św. Pawła, któremu Ateńczycy odmówili wysłuchania). Arcybiskup Quebecu zakończył swoje wystąpienie słowami:

> Kiedy ludzie czytający nasze pisma przekonają się, że uczciwie i prawidłowo oceniamy fakty i problemy tego świata, że kochamy i służymy naszym braciom szczerym sercem oraz że roztropnie korzystamy ze światła, które jest w sumieniu każdego człowieka, wtedy będziemy mogli również mówić o tym niebiańskim świetle, które nie jest ze świata i jest w stanie oświecić każdego człowieka przychodzącego na ten świat, i wtedy będziemy głosić zbawczą prawdę, którą jest Słowo Boże, sam Chrystus żyjący w swoim Kościele. Tak więc nie jako pyszni nauczyciele (*non sicut doctores superbi*), ale jako współobywatele i przyjaciele (*concives et amici*), nie krzyczący z daleka

[46] Por. P. Riley, *Bishop Wright Defends Schema 13* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, F. Anderson (red.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965, s. 185–186.

> (*non a longinquo loco clamantes*), ale stojący pośród ludzi i pokornie rozmawiający z nimi (*in medio hominum stantes et cum illis humiliter conversantes*), nie spierający się o rzeczy abstrakcyjne (*non de abstractis disserentes*), ale o te rzeczy, które każdy człowiek szukający prawdy i szukający Boga już w jakiś sposób nosi w swoim umyśle i sercu, będziemy mogli przygotować drogę Panu i prowadzić naszych braci wszędzie na świecie do Chrystusa zrozumiałym językiem, który sam powiedział nam: „Nauczajcie wszystkie narody"[47].

Josef Stimpfle uznał schemat za podstawę do dalszych soborowych dyskusji. Pozytywnie ocenił: a) postulat rozeznawania przez Kościół znaków czasu, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych; b) obecne w tekście żywe poczucie odpowiedzialności, które nie pozwala Kościołowi nie podejmować najpoważniejszych i najbardziej złożonych problemów trapiących współczesnych ludzi; c) plan Kościoła, aby wypełniać swoją misję dla życia świata w duchu Syna Człowieczego, który „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na odkupienie świata". W opinii mówcy zabrakło jednak w schemacie: a) bardziej realistycznej wizji świata (*visio mundi magis realistica*) i solidnych podstaw teologicznych (*solidum fundamentum theologicum*); b) jasnego i odważnego podjęcia kwestii wojującego ateizmu (nie chodzi o jego potępienie, ale o analizę, dialog i wzmocnienie ludzi w konfrontacji z nim). Konkludując, Stimpfle postulował wprowadzenie do schematu teologicznych podstaw, które rozwijają objawioną eschatologię, i podjęcie przez komisję współpracy ze świeckimi ekspertami, nawet z niekatolikami, a wręcz niewierzącymi, oraz z Organizacją Narodów Zjednoczonych[48].

Sebastião Soares de Resende pozytywnie ocenił schemat (*in genere mihi satis placet*), uznając go za bardzo przydatny (*valde utilis*) zarówno dla chrześcijan, jak i niechrześcijan. Postulował jednak wprowadzenie

[47] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 322–323.

[48] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 324–327.

poprawek zarówno w sformułowaniach i logicznej kolejności akapitów, jak i we wstępie oraz rozwinięciu niektórych zagadnień. Podejmując kwestie szczegółowe: a) zwrócił uwagę na niejednoznaczność słowa „świat", sugerując, aby zastąpić je terminem „cywilizacja" (tytuł dokumentu brzmiałby „O Kościele w cywilizacjach współczesnych"); b) postulował usunięcie wprowadzeń (*introductiones*) do rozdziałów, skoro istnieje wstęp (*prooemium*) do całości dokumentu; c) domagał się, by lepiej wyjaśnić kosmiczny sens lub kosmiczny dynamizm człowieka; d) postulował połączenie III i IV rozdziału w jeden, a także skrócenie lub pominięcie niektórych paragrafów. W opinii mówcy kwestia udziału świeckich w polityce i zagadnienie ubóstwa powinny zostać rozwinięte i pogłębione[49].

Frane Franić zwrócił uwagę na defekty schematu, a mianowicie: a) brak jasno określonego celu i zakresu podejmowanych zagadnień; b) błędna metodologia (opisowy sposób przedstawiania bez adekwatnego teologicznego sformułowania zasad, odnoszących się do różnorodnych i najważniejszych problemów, z którymi zmaga się współczesny świat i w odniesieniu do których świat oczekuje oświecenia ze strony Soboru); c) braki w obszarze treści (nie odpowiada na pewne fundamentalne pytania życia, w tym życia społecznego)[50].

Pablo Muñoz Vega pozytywnie ocenił strukturę schematu. Sporo miejsca w swoim wystąpieniu poświęcił kwestii współpracy wierzących z niewierzącymi. Sugerował konieczność wskazania zarówno wyraźnego fundamentu doktrynalnego, jak i zasad tej współpracy. Wyrażając

---

[49] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 327–329.

[50] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 330–332. Wymienił szereg pytań, na które schemat nie udziela odpowiedzi. Chodziło o prawdę, która wydaje się być czymś coraz bardziej względnym, o wolność człowieka, którą nauki psychologiczne zdają się umniejszać lub negować, o istnienie prawa naturalnego, o grzech, którego istnienie i natura zdają się zmieniać, o porządek moralny, indywidualny i społeczny, o naturę sumienia, o humanizm ateistyczny.

przekonanie, że omawiane w tekście problemy wymagają kultury teologicznej, filozoficznej, społecznej, ekonomicznej itd., co jest dość rzadkie, postulował, aby: a) dać jasne wskazówki odnośnie do współpracy wierzących z niewierzącymi; b) mocniej podkreślić potrzebę krzewienia w Kościele jeszcze wyższej kultury religijnej, która powinna być wielka, zwłaszcza wśród tych, na których spoczywa odpowiedzialność prowadzenia dialogu ze współczesnym światem; c) precyzyjniej wyrazić rozróżnienie między Kościołem a państwem ziemskim (ale także przeciwstawienie między Kościołem a przewrotnym państwem). Za znaczącą słabość schematu uznał brak jakiejkolwiek wzmianki o wielkim dziele, jakie męczennicy Kościoła dokonują dziś w budowaniu bardziej sprawiedliwego i braterskiego ziemskiego państwa. A jednak, jak świadczy historia, ci, którzy cierpią prześladowania w imię sprawiedliwości, aż do heroizmu, przyczyniają się do tego budowania bardziej niż ci, którzy promują ziemskie wartości i dary[51].

Antônio de Castro Mayer krytycznie ocenił brak teologicznego fundamentu w schemacie (pominięcie znacznej części nauczania Magisterium Kościoła). W swoim wystąpieniu postulował, aby: a) uwzględnić działanie diabła w świecie; b) ostrzec wiernych przed stowarzyszeniami i ruchami, czy to ideologicznymi, politycznymi, ekonomicznymi, czy związanymi ze sztuką, które dążą do niszczenia chrześcijaństwa i przygotowania imperium szatana; c) nie pomijać kwestii sposobu, w jaki środki społecznego przekazu są wykorzystywane niemal wszędzie we współczesnym świecie do faworyzowania zmysłowego hedonizmu i indyferentyzmu; d) nie traktować budowy państwa jako czegoś tak odrębnego od prawdziwej religii, że katolicy mogą ściśle współpracować ze wszystkimi ludźmi dobrej woli (schemat nie porusza kwestii zagrożenia dla wiary, jakie niesie ze sobą sekularyzacja różnych instytucji); e) wskazywać szczególne środki pomocnicze, jakich wierni potrzebują do prowadzenia dialogu, aby

[51] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 332–335. Dołączył również sporo uwag na piśmie, por. s. 335–338.

mogli trwać w wierze i prowadzić innych na łono Kościoła, ponieważ ostatecznie ten cel nie może być zapomniany w dialogu ze światem[52].

Denis Eugene Hurley zwrócił uwagę na fundamentalny defekt dokumentu, a mianowicie brak jasno sprecyzowanego celu. Skutkuje on tym, że niektóre kwestie wykraczają poza zakres schematu. Krytycznie ocenił te fragmenty, które w jego przekonaniu mają raczej charakter ćwiczenia scholastycznego niż dokumentu soborowego. Kwestie związane z wojną uznał za zreferowane w sposób niejasny (np. wojna obronna nie jest niesprawiedliwa, ale użycie niektórych rodzajów broni, zwłaszcza broni jądrowej, jest wyjątkowo niegodziwe). Hurley z dezaprobatą odniósł się także do metody, którą posłużono się w schemacie. Proponował, żeby zamiast prostego wyłożenia prawdy, zamieścić wezwanie skierowane do biskupów, kapłanów, zakonników, a w szczególności do świeckich, do rodziców, właścicieli ziemskich, robotników, ekspertów w dziedzinie nauk, studentów – do wszystkich, aby wszyscy, zgodnie ze swoimi możliwościami, okazali troskę o świat i podjęli współpracę z innymi w poszukiwaniu rozwiązań istniejących problemów. Po wstępie należy omówić ważniejsze problemy naszych czasów, dodając również stosowne wskazówki prowadzące do znalezienia drogi do ich rozwiązania. Pierwszym i najważniejszym jednak problemem (*primum et maximum problema*) – który domaga się wyjaśnienia – jest problem teologiczny, dotyczący prawdziwej wartości porządku naturalnego i jego związku z nadprzyrodzonym celem człowieka. Należy wspomnieć o koncepcjach, które zaczęły się upowszechniać w ostatnich latach, a które wywodzą się zwłaszcza ze wspaniałej wizji, zarazem religijnej i naukowej, ewolucyjnej i eschatologicznej (*a splendida visione, religiosa simul et scientifica, evolutionali et eschatologica*), znakomitego syna tego Kościoła, Pierre'a Teilharda de Chardin. „Pozostaje do wyjaśnienia – kontynuował mówca – wielki problem: czy stwórcze działanie Słowa, z którym ludzie współpracują w wypełnianiu

[52] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 339–341.

swojego dzieła w świecie, jest teraz stwórczym działaniem Wcielonego Słowa i jak to stwórcze działanie wiąże się z dziełem zbawczym? Jest to, jeśli się nie mylę, największy problem teologiczny tego stulecia". W przekonaniu Hurleya grupa ekspertów powinna wypracować jasny, przejrzysty i akceptowalny cel schematu[53].

Przemawiając w imieniu dziesięciu ojców z Węgier, Endre Hamvas pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Podkreślił ogromne znaczenie otwarcia Kościoła na świat i kwestii znaków czasu. Pozytywnie ocenił ukazanie w schemacie Kościoła jako wyrzekającego się zbędnych przywilejów (*generose renuntiat privilegiis superfluis*). Z uznaniem odniósł się do fragmentów traktujących o wolności, sumieniu i godności człowieka. Zapowiedział, że w debacie nad poszczególnymi rozdziałami doda szczegółowe uwagi. Wyraził przekonanie, że ci, którzy są poza Kościołem, widząc dobre uczynki kapłanów i świeckich, rozpoznają i uwielbią Ojca, który jest w niebie. Potrzebna jest pewna święta śmiałość i nadzieja, która pomimo pojawiających się trudności, nowych i niemałych, niezłomnie oczekuje na nadmiar łaski[54].

André Clément Marie Ghislain Charue wyraził serdeczne podziękowania wszystkim, którzy współpracowali przy tworzeniu schematu. Chociaż wymaga on dalszej pracy, to jednak w obecnej formie stanowi dobrą podstawę do dalszych dyskusji. Zwrócił uwagę na specyfikę schematu, który w tej formie jako swego rodzaju „gatunek literacki" (*genus litterarium*) nie miał precedensu na żadnym z wcześniejszych soborów. W przekonaniu mówcy dokument musi dojrzeć (*maturatione egeat*), aby stał się bardziej teologiczny, a jednocześnie bardziej zgodny z odczuciami i niepokojami współczesnego człowieka. W tym kontekście Charue zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) należy podkreślić teologiczne znaczenie rzeczywistości ziemskich (*significationem theolo-*

---

[53] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 341–344.

[54] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 344–346.

gicam realitatum terrestrium) – chociaż chrześcijanom zarzuca się zarówno nieobecność w tym świecie, jak i dualizm (tak jakby to, co złe, pochodziło ze strony ciała, a to, co dobre, ze strony duszy), to jednak Ewangelia przeczy takiemu myśleniu (chrześcijańska nadzieja dotyczy nie tylko nieśmiertelności duszy, ale także zmartwychwstania ciała, i to w świecie ostatecznie odnowionym przez Boga w Chrystusie); b) trzeba uznać, że świat jako dzieło Boga ma własne prawa (*proprias leges habet*) i za *Vaticanum I* potwierdzić uprawnioną autonomię (*legitimam autonomiam*) spraw świata – schemat nie powinien więc mieszać różnych porządków; c) zauważyć pozytywne aspekty pluralistycznego świata w odniesieniu do świadomości człowieka i możliwości rozpowszechniania Ewangelii (chociaż niektórych pociąga ateizm, to jednak wielu współczesnych szczerze podchodzi do kwestii religijnych i starają się je zgłębiać). Konkludując, Charue stwierdził, że z technicznego i kulturowego punktu widzenia ludzie poczynili większy postęp w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat niż w ciągu dwóch tysięcy lat. Współcześni ludzie uważają się za współpracowników Boga Stwórcy (*cooperatores esse Dei-creatoris*), którzy badają i rozwijają potencjał stworzenia. Dlatego Kościół powinien być sumieniem współczesnego świata. Powinien zatem znać, kochać i rozumieć (*cognoscere, amare, et intelligere*) ten świat, aby ukazywać ludziom naszych czasów odpowiedzialność i ostateczny cel[55].

Lawrence Joseph Shehan pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*), podkreślając konieczność naniesienia poprawek. Sformułował dwa postulaty: a) naniesienie odwołań do encyklik papieskich (chociaż Kościół poczynił postępy, to jednak nie może zmieniać swojej doktryny); b) jaśniejszy sposób mówienia (precyzyjnie wskazać, że chodzi o perspektywę religijną ujmowania świata. Na zakończenie wyraził przekonanie, że nie należy obawiać się zarzutów, iż dochodzi do wypaczania nauczania Kościoła poprzez wysiłki na rzecz dialogu

[55] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 347–349.

między Kościołem a współczesnym światem. Autentyczna tradycja musi być zachowana, ale należy również dopuścić postęp w pełniejszym poznaniu i w głębszym uświadomieniu sobie Słowa Bożego, czyli Ewangelii, oraz jej zastosowania do „znaków czasu”[56].

Aniceto Fernández Alonso stwierdził, że schemat nie jest wystarczająco teologiczny i wzniosły. Zasugerował, aby bardziej podkreślić wzór i przyczynę Kościoła, którym jest Wcielone Słowo Boże. Dlatego należy ukazać zarówno doskonałość jaśniejącą w najdoskonalszym Człowieku, którym jest Chrystus, jak i wzniosłe dary, którymi obdarza On cały rodzaj ludzki. Dzięki takiemu ujęciu – kontynuował mówca – schemat będzie jaśniejszy, ponieważ całość problemów zostanie ukazana w tym najgłębszym i nadprzyrodzonym świetle. Fernandez wskazał także na skutki płynące z Wcielenia (wyraz miłości, podkreślenie wartości daru, jakim jest sam Bóg, wyniesienie ludzkiej natury i jej godność, wyniesienie wszystkich stworzeń, a nawet całego wszechświata)[57].

Léon-Etienne Duval zauważył w tekście zarówno wiele rzeczy wartościowych (*multa bona*), jak i poważne braki (*gravibus defectibus*). Sformułował następujące pytania: Co chcemy powiedzieć światu naszych czasów? Jak powinniśmy mówić, aby świat nas zrozumiał? Co powinniśmy mówić, aby nasze słowa nie były naszymi, lecz Chrystusa? Odpowiadając na nie, stwierdził:

a) jeśli chcemy nawiązać dialog ze światem, konieczne jest, aby świat nas zrozumiał. Ale aby świat nas zrozumiał, konieczne jest, abyśmy najpierw zrozumieli świat. Dlatego musimy wyjść od szlachetnych aspiracji ludzi naszych czasów, a także od ich trosk i smutków, a nie od rozważań, do których sami się przyzwyczailiśmy;

---

[56] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 349–352.

[57] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 352–357.

b) nie wszystkie problemy należy rozpatrywać, lecz tylko te poważniejsze (nauka i postęp, sprawiedliwość, rodzina, pokój), pamiętając, że ich rozwiązanie nie zależy wyłącznie od Kościoła; porządek naturalny ma bowiem swoją wartość wewnętrzną, a Duch Święty jest dany nawet poza widzialnymi granicami Kościoła (Kościół, w duchu pokornej służby, musi zaoferować swoją pomoc wszystkim ludziom dobrej woli, którzy poświęcają swój umysł i energię budowaniu prawdziwie ludzkiego świata);
c) postulując potrzebę „etyki" dla badań naukowych, Kościół wniesie wielki wkład w godność nauki, w wyzwolenie ludzi nauki, aby mieli oni rzeczywistą możliwość kierowania swoich badań nie według kaprysów jakiegokolwiek państwa politycznego, lecz na służbę ludzkości;
d) obowiązkiem Kościoła jest obrona godności człowieka, stworzonego na obraz Boży i odkupionego najdroższą Krwią Chrystusa, oraz ukazanie, że równowaga rodzaju ludzkiego nie jest możliwa inaczej, jak tylko poprzez potwierdzenie, nie tylko teoretyczne, ale także praktyczne, najwyższej wartości osoby ludzkiej wobec wszelkich form współczesnego niewolnictwa i wobec różnorodnych przejawów dyskryminacji, zarówno klasowej, jak i rasowej;
e) wiele oczekuje się od Kościoła w kwestii godności rodziny, zarówno ze względu na niebezpieczeństwo hedonizmu, jak i niesprawiedliwości, które ją okrutnie gnębią;
f) zarówno doktryna, jak i życie Kościoła muszą zmierzać przede wszystkim do tego, aby powszechna miłość braterska panowała na świecie w obliczu niebezpieczeństw zagrażających rodzajowi ludzkiemu; pozytywny wysiłek musi polegać na uniemożliwieniu wojny;

g) ofiarując swoją współpracę dla ratowania (*salvandam*) człowieka, Kościół będzie skutecznie głosił Chrystusa Odkupiciela i Jego łaskę wszystkim ludziom[58].

George Andrew Beck uznał schemat za wyraz *aggiornamento* i podstawę do dalszych prac. Postulował: a) korekty we wstępie i pierwszych trzech akapitach z racji niejasności tekstu (ogromne znaczenie ma dotknięcie realnego świata lub stanie się dla niego widocznym i ukazanie, jak wiara katolicka jest w harmonii ze współczesnym życiem i jego trudnościami); b) zmianę kolejności zagadnień (to, co w IV rozdziale, umieścić na początku); c) zamieszczenie bardziej konkretnych rad i wskazówek w odniesieniu do praktycznych problemów moralności osobistej; d) włączenie do tekstu niektórych kwestii zawartych w aneksach (np. w części „o godności małżeństwa i rodziny" umieścić całą sekcję zatytułowaną „o płodności małżeństwa"); e) takie przedstawienie Kościoła, aby uniknąć postrzegania go w oczach świata jako społeczności ustanowionej przede wszystkim w celu promowania dobra doczesnego (nie umacniać opinii, tak szeroko rozpowszechnionej w obecnej epoce postchrześcijańskiej, że religia najlepiej wyraża się poprzez filantropię, tak że to, co człowiek czyni, ma większe znaczenie niż to, w co wierzy); f) stanowcze podkreślenie, że fundamentem wszelkiego życia społecznego jest poszanowanie sprawiedliwości; g) wyraźne potwierdzenie, że sam człowiek, a w istocie całe stworzenie, nic nie znaczy, jeśli nie odnosi się do wieczności i celu poza tym życiem (*nihil significat nisi referatur ad aeternitatem et finem ultra hanc vitam positum*)[59].

Raffaele Barbieri krytycznie ocenił schemat za brak wystarczającego rozważania przyczyny zła (*malorum causa*), a mianowicie utraconego poczucia Boskości i zanegowania Boga przez ateizm. Pominięto

---

[58] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 358–359.

[59] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 360–362.

zatem w schemacie zbadanie tego, co jest największą wadą współczesnej epoki. Mamy do czynienia z pewną formą bogobójstwa w intencji (*Deicidium in intentione*). A ponieważ w tym samym schemacie zawarte są zarówno rzeczy właściwe dla naszej epoki, jak i te, które powinny zostać albo przyjęte, albo odrzucone, dlatego we wstępie do tego schematu, wśród tych, które mają zostać odrzucone, niech zostanie wymieniona i potępiona ta najohydniejsza zbrodnia naszej epoki (*foedissimum nostrae aetatis scelus*), która, będąc potężniejsza niż „bomba atomowa", pociąga za sobą ostateczną zagładę społeczeństw ludzkich, a mianowicie ateizm teoretyczny i praktyczny[60].

W kolejnym dniu debat, 23 października 1964 r., wystąpiło siedmiu mówców, którzy mówili o schemacie w aspekcie ogólnym, a następnie doszło do wystąpienia podsumowującego biskupa Guano. Następnym etapem było głosowanie i wystąpienia kolejnych siedmiu ojców, którzy komentowali wstęp i pierwszy rozdział dokumentu.

Jako pierwszy wystąpił Raymond-Marie Tchidimbo. Z pewną rezerwą odniósł się do schematu (*mediocriter mihi placet*). Krytycznie ocenił dokument za: a) zawężenie do perspektywy jedynie europejskiej z uwzględnieniem być może Ameryki (brak jest kontekstu afrykańskiego – wzmianek o kolonizacji, dyskryminacji, segregacji, apartheidzie itp.); b) nieobecność refleksji nad człowiekiem ujmowanym w wymiarze społecznym; c) brak podjęcia kwestii zacofania; d) nieobecność refleksji na temat wolności, która jest pierwszym darem Boga dla człowieka. Kontynent afrykański – stwierdził na koniec – oczekuje od ojców soborowych, że stanowczo potwierdzą prawo człowieka do korzystania z wolności. Zaproponował włączenie biskupów z Trzeciego Świata do komisji pracującej nad schematem[61].

---

[60] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 362–364.

[61] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 368–370.

W imieniu biskupów Szwajcarii Franz von Streng pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Zasugerował: a) podział na dwie części: teoretyczną i praktyczną (połączenie rozdziałów I–III); b) konieczność podkreślenia godności stworzonego świata; c) ukazanie, że człowiek uczestniczy w Bożym dziele stworzenia poprzez własną pracę; d) jaśniejsze wyjaśnienie znaczenia porządku naturalnego i jego wartości (łaska bowiem zakłada naturę, doskonali ją i wywyższa). W dalszej części, występując wyłącznie w imieniu własnym, mówca postulował, aby szerzej podjąć kwestie ochrony życia dziecka poczętego (nie wystarczą drobne aluzje na ten temat), ochrony życia ludzkiego w komunikacji publicznej (sporo ludzi ginie w wypadkach na drogach) oraz kształtowania sumienia w kwestiach gospodarczych (ten problem jest naglący)[62].

Benedikt Reetz pozytywnie ocenił schemat. Na wstępie pozwolił sobie jednak na pewnego rodzaju kpinę, stwierdzając: „Drżę i lękam się, bo wczoraj w tej sali soborowej usłyszeliśmy: *Nie ma sensu szukać rady tylko u tych, którzy od młodości pozostają w domach zakonnych, w seminariach lub na uniwersytetach. Ci najznakomitsi mężowie ledwo znają świat w jego surowej, a czasem okrutnej rzeczywistości*. Należąc do nich, jestem mnichem i opatem, który teraz mówi z wielkimi skrupułami i niepokojem, bo ledwo znam świat; i dlatego muszę mówić po prostu jak gołębica, a nie jak węże z jadem żmii pod wargami". Jednak cała historia monastycyzmu jasno dowodzi, że ci, którzy z jednej strony uciekli od świata, z drugiej strony byli dla niego wielkim pożytkiem, zarówno w życiu Kościoła, jak i w tak zwanym życiu kulturalnym. Współcześni ludzie przychodzą do mnichów ze wszystkimi swoimi problemami i, jak ktoś powiedział, mnich niesie cały świat na swoich barkach niczym kolejny Atlas do obecności Bóstwa (*monachus totum mundum in suis humeris sicut alius Atlas in praesentiam Divinitatis portat*).

[62] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 370–374.

Reetz postulował: a) jasne wyjaśnienie we wstępie, co oznacza termin „świat" w Piśmie Świętym (w Biblii ma on podwójne znaczenie: nie tylko jako coś dobrego (*bonum*), ale także jako coś zranionego (*vulneratum*) co może być porównane do złamanego dzwonu lub jabłka pełnego robaków i trucizny); b) dookreślenie, na czym polega właściwy porządek wartości, odróżniając wartości absolutne od względnych. Pochwalił schemat za to, że unika przesadnego optymizmu, który cechuje pisma Teilharda de Chardin[63].

Występując w imieniu 70 ojców, Paul Yü Pin zaproponował dodanie do schematu rozdziału o ateistycznym komunizmie, a przynajmniej dołączenie uroczystej deklaracji dotyczącej tej ideologii. Postulat uzasadnił pięcioma argumentami: a) należy podjąć kwestię znaków czasu, a komunizm jest największym i najbardziej wyraźnym znakiem obecnego czasu; b) trzeba bronić prawdy (komunizm jest wojującym ateizmem, materializmem, nagromadzeniem wszystkich herezji); c) istnieje konieczność obrony wolności (krwawe, a przynajmniej legalne prześladowania lub tłumienie wolności nigdy nie ustaje tam, gdzie komunizm dominuje politycznie); d) należy rozwiać zamęt, a doktryna pokojowego współistnienia, polityka wyciągniętych rąk, a także tak zwany komunizm katolicki wywołały sporo zamieszania; e) trzeba zaspokoić oczekiwania wszystkich narodów, a zwłaszcza tych, które jęcząc pod komunistycznym jarzmem, niesprawiedliwie cierpią niewypowiedziane cierpienia[64].

Przemawiając w imieniu około 60 biskupów Hiszpanii i hiszpanojęzycznych oraz 19 z innych regionów, Rafael González Moralejo uznał, że schemat jest do przyjęcia, jakkolwiek z zastrzeżeniami. Podkreślił, że jego znaczenie jest poza dyskusją. Wartość schematu leży w trzech obszarach: a) w aspekcie doktrynalnym i soborowym

---

[63] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 374–377.

[64] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 378.

(doktryna o tajemnicy Kościoła, w jego zbawczej misji wobec świata); b) w aspekcie duszpasterskim (dokument stanowi prawdziwe przygotowanie do wiary i narzędzie duszpasterskie najwyższej wagi, które przywróci zaufanie do Kościoła i Jezusa Chrystusa wielu chrześcijanom, letnim lub niedostatecznie świadomym swojej godności); c) w aspekcie ekumenicznym (tekst może zapewnić Kościołowi solidny fundament dla dialogu i współpracy w budowaniu bardziej chrześcijańskiego świata). Wskazał jednak na wady schematu, wynikające z pośpiechu w pracach nad nim. Proponował, aby: a) dać wystarczająco dużo czasu na omówienie tego projektu w auli; b) dopracować w komisji, do której należy zaprosić ekspertów z różnych narodów; c) podzielić tekst na dwie części: doktrynalną i praktycznego zastosowania; d) opublikować dodatki w głównych językach narodowych[65].

Guillermo Bolatti podkreślił na wstępie swej wypowiedzi, że schemat nie może przemilczeć doktryny, która jest wężem we współczesnym świecie (*serpentem in mundo*), czyli komunizmu. Jak zaznaczył, ma na myśli nie tyle aspekty ekonomiczne czy polityczne, co herezję komunizmu w jej aspekcie ideologicznym w powiązaniu z całym życiem człowieka. Połowa ludzkości, będąca pod wpływem tej ideologii, pozbawiona jest wolności i ludzkiej godności, a druga połowa z powodu intryg komunizmu – bez żadnego moralnego rozważenia środków, którymi posługuje się do osiągnięcia swoich celów – znajduje się w podobnym niebezpieczeństwie. Taki jest rzeczywisty stan współczesnego świata (*vera realitas praesentis status mundi*). Bolatti krytycznie odniósł się do opinii, jakoby w obecnych okolicznościach nie wypadało mówić o komunizmie i potępiać go. W schemacie powinno się znaleźć jasne i niedwuznaczne stwierdzenie, że doktryna komunizmu jest wewnętrznie sprzeczna (*intrinsece contrariam*) z doktryną katolicką. Mówca bardzo pozytywnie (*valde placent*) ocenił fragmenty poświę-

[65] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 379–382 (na kolejnych stronach (s. 382–395) zawarta jest konkretna propozycja tekstu w 14 punktach, dodana na piśmie).

cone solidarności rodziny narodów. Wyraził jednocześnie w imieniu swoim i wielu biskupów, zwłaszcza z Ameryki Łacińskiej, wdzięczność biskupom Niemiec za pomoc materialną udzielaną potrzebującym Kościołom, biskupom Ameryki Północnej zarówno za pomoc materialną, jak i przysyłanie misjonarzy (świeckich i kapłanów), biskupom Hiszpanii za misjonarzy, a biskupom Włoch za założenie kolegium[66].

Przemawiając w imieniu biskupów Indonezji, Justinus Darmojuwono krytycznie ocenił te części schematu, które podejmują kwestie fundamentalne, ponieważ nie ukazuje się ani Kościoła, ani świata w ich prawdziwej i żywej rzeczywistości (*veram et vivam realitatem*). Słowo „Kościół" często oznacza samą hierarchię, a tekst zbyt wiele i zbyt pochopnie mówi o jego relacji ze światem. Termin „świat" używany jest w różnych znaczeniach (zazwyczaj utożsamiany z rzeczami doczesnymi, czasami z ludźmi, którzy mają być odkupieni, „a co gorsza" – jak podkreślił – wciąż na nowo utożsamiany jest z ludźmi żyjącymi poza Kościołem). Główną wadą schematu (*Principalis defectus*) jest jego niekompletność. Tekst milczy także na temat wartości samej działalności doczesnej. Dokument zawiera sporo kwestii niezrozumiałych, mało trafnych i nie do końca poprawnych[67].

W tym momencie zakończyła się dyskusja o charakterze ogólnym nad schematem. Swoją wolę zamknięcia tego etapu debaty ojcowie soborowi wyrazili poprzez wstanie ze swoich miejsc[68]. Następnie roz-

---

[66] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 395–398.

[67] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 398–400.

[68] „Cum visum fuerit moderatoribus schema de Ecclesia in mundo hodierno in genere sufficienter et abundanter discussum esse, quaeritur secundum art. 57 § 6 Ordinis Concilii celebrandi a Patribus an placeat ut discussio talis nunc finiatur. Patres qui ad quaestionem hanc affirmative respondere velint, surgant e sedibus suis. Videant assignatores, qualis sit voluntas Patrum". *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 400.

dano karty do głosowania, aby ojcowie zdecydowali, czy dokument może być podstawą do dalszych prac[69].

Na zakończenie dyskusji ogólnej nad schematem głos zabrał sprawozdawca Emilio Guano, który podziękował za uwagi i sugestie. W jego opinii były one niezwykle cenne i jako całość uczyniły dyskusję prawdziwie godną Soboru. Guano zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) metodę pracy (wkład ekspertów, świeckich i duchownych, którym należy podziękować, nie zapominając jednak, że odpowiedzialność za dokument ponoszą ojcowie soborowi); b) niektóre postulaty mają charakter wykluczający się nawzajem (np. jedni sugerują charakter bardziej doktrynalny, podczas gdy inni bardziej zachęcający); c) styl i język wymaga dopracowania. Zaznaczył, że chociaż nikt nie stwierdził, że schemat powinien zostać kanonizowany (*Nullus adfuit qui schema totaliter canonizandum*) i przedstawiony światu do czci, to jednak dodał, że „tylko jeden ojciec, jeśli się nie mylę, skazał tekst wraz z dodatkami na ogień wieczny, ale myślę, że bez ekspertów" (*Unus tantum, ni fallor, qui ad ignem aeternum textum damnavit, una cum suis adnexis, sed puto absque peritis*). Guano przyznał, że nie jest możliwe ostateczne zatwierdzenie Konstytucji na obecnej sesji. Konkludując, stwierdził, że po wysłuchaniu dyskusji być może wolno będzie odważniej zaproponować tekst do akceptacji ojców jako podstawę do dalszej dyskusji[70].

Mówcą, który rozpoczął debatę nad wstępem i pierwszym rozdziałem, był Paul Joseph Marie Gouyon. W jego opinii poprawki są konieczne z dwóch powodów: a) wizja współczesnego świata zawarta we wstępie jest zbyt wąska (należy wyeksponować zarówno wybitne osiągnięcia współczesnego świata – wyrażające się w postępie nauki, techniki, rozwoju środków komunikacji społecznej, pokonywaniu

---

[69] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 400–401.

[70] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 401–403.

chorób i w innych śmiałych inicjatywach podporządkowania sobie wszechświata – jak i ogromne niebezpieczeństwa zagrażające rodzajowi ludzkiemu w postaci głodu, niewolnictwa, wojen, nierówności itp.); b) sposób mówienia wydaje się słaby (brakuje zaangażowania emocjonalnego na wzór matki, która mówi o trudach lub sukcesach swoich dzieci, a schemat nie nadaje się zbytnio do inspirowania nadziei, miłości czy mądrości, ponieważ nie jest wystarczająco dostosowany do sposobu odczuwania i mówienia współczesnych ludzi).

Podjął także refleksję nad naturą „znaków czasu". W jego opinii pojęcie to napotyka na trudności. Nie każdy postęp, nie każdy regres, nie każda seria wydarzeń stanowią znaki czasu. Co – pytał Gouyon – w samych znakach można przypisać woli Boga, który miał na celu przemówienie do ludzi? Grzech zajmuje ogromne miejsce w dziejach ludzkości. Co jest po stronie Boga, a co po stronie grzechu? Jednak – kontynuował – według Mateusza i Łukasza, którzy odwołują się do tego wyrażenia „znaki czasu", wydaje się, że wydarzenie jest głosem Boga, jeśli jest dobre w swojej naturze i skutkach[71].

Paul Joseph Schmitt zwrócił uwagę na konieczność odpowiedzi na dwa pytania: a) na czym polega nowość współczesności?; b) jak Kościół powinien zachowywać się w obliczu tej historycznej nowości świata? Odpowiadając na pierwsze pytanie, stwierdził, że z pewnością nie chodzi o świat niewiary i potępienia przez Chrystusa. Przez obecny czas należy rozumieć zrąb cywilizacji (*complexu civilisationis*), która narodziła się w ciągu ostatnich czterech stuleci. Chodzi więc o świat techniki, a nie czysto naturalny świat globalny, a nie tylko partykularny; świat uniwersalny lub planetarny, a nie tylko zachodni; świat dynamiczny, a nie tylko tradycyjny; świat historyczny, a nie cykliczny; świat, w którym postęp wielości lub mas rodzi największą współzależność lub socjalizację. Drugą cechą współczesności – kontynuował mówca – jest roszczenie świata do własnej autonomii. I to również

[71] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 404–406.

jest nowe. Rozwija on czysto ludzki humanizm, bez bezpośredniego odniesienia do wartości religijnych i norm transcendentalnych. Ten świat, mocą swojej autonomii woli i własnej spójności, ukazuje się teraz Kościołowi w zupełnie nowy sposób. Współczesny świat często rozwija się bez skutecznego współdziałania Kościoła. Niekiedy przeciwstawia się Kościołowi (*contra Ecclesiam*), który był nie tylko obcy (*aliena*), ale w pewien sposób wrogi (*hostilis*) jego własnym wysiłkom. Stan relacji między współczesnym światem a Kościołem został zaostrzony przez liczne spory i skargi. Czyż nie jest oczywiste – pytał Schmitt – że ten stan, po obu stronach, daleki jest od stanu dialogu (*longe abesse a statu dialogi*)?

W odpowiedzi na drugie pytanie stwierdził, że należy dążyć do prawdziwej obecności (*vera praesentia*) Kościoła w świecie na wzór czasów patrystycznych, gdy był on obecny w świecie kultury, a zwłaszcza filozofii. Nie miało to miejsca ani w średniowieczu, ani w czasach nowożytnych. W średniowieczu, z powodu ograniczeń epoki, Kościół przekształcił się w rodzaj społeczeństwa chrześcijańskiego. Świat został w pewien sposób zawładnięty przez Kościół, a jego własna spójność uległa osłabieniu (*aliquo modo captatus est et consistentia propria mundi minorata fuit*). W ostatnich stuleciach Kościół żywił podejrzliwość wobec wartości (*valores*) nowego humanizmu. W obecnych czasach nadszedł czas, aby Kościół odkrył nowe drogi. Kościół, wyrzekając się zarówno władzy, jak i wygnania, prawdziwie się objawia w przyjaźni, w duchu ubóstwa, niejako od wewnątrz. Ten świat nie jest po prostu poza Kościołem, nawet jeśli się jeszcze nie nawrócił do Chrystusa. Co więcej, sam Kościół nie może mieć dziś prawdziwej i pełnej świadomości samego siebie bez zwracania uwagi na to, co mówi i czym żyje współczesny człowiek. Bez wątpienia obowiązkiem Kościoła jest rzucanie światła na niejasności, a być może i błędy współczesnego świata. Nie będzie jednak w stanie tego uczynić autentycznie i skutecznie bez uprzedniego i pozytywnego zwrócenia uwagi na ten świat. Oczami ewangelicznymi dostrzeżemy przede wszystkim pozytywne warto-

ści tego świata. Ten świat wyda nam się opatrznościowy. Roszczenie współczesnego świata do autonomii niekoniecznie jest prometejską pychą. Jest to intencja uczynienia człowieka bardziej wolnym. Konkludując, stwierdził, że aby Kościół mógł być misyjny, musi istnieć w samym historycznym postępie świata. Gdyby tego zaniechał, nie byłby w stanie ani uwolnić świata od jego alienacji, ani wszczepić w niego wartości[72].

Felix Romero Menjibar zwrócił uwagę na istotny brak we wstępie jasnego przedstawienia podstaw dialogu między Kościołem a światem, na których opiera się proces ideowy całego projektu. Zaproponował trzy kwestie: a) zacząć od krótkiego omówienia Kościoła jako wspólnoty zbawienia ustanowionej przez Boga dla ludzi, zebranej z ludzi i wcielonej w ludzi, jako historycznej kontynuacji tajemnicy wcielenia i odkupienia. Kościół zatem, z samej swojej natury, może i powinien traktować problemy człowieka jako swoje własne i być obecnym tam, gdzie toczą się sprawy ludzkie. To jest ostateczny powód, dla którego Kościół zwraca się do świata; b) należy następnie jasno wyjaśnić, że świat również ma swój własny, kompetentny głos w kwestii człowieka. Budowa ziemskiego miasta jest bowiem w szczególności odpowiedzialnością ludzi, stworzonych na obraz Boga, zgodnie z Jego własnym planem; c) nie wolno ignorować rzeczywistości grzechu, któremu ludzie są poddani. Ta rzeczywistość sprawia, że dialog staje się pilniejszy[73].

Występując w imieniu biskupów Holandii, Gerardus Henricus De Vet zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) brakuje w pierwszych trzech rozdziałach definicji, czym jest „świat" w sensie współczesnym i chrześcijańskim; b) brakuje chrześcijańskiej i ludzkiej wizji w odniesieniu do relacji Kościoła ze światem; c) nie wyjaśnia się tak

---

[72] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 406–408.

[73] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 408–410.

zwanego procesu sekularyzacji, w wyniku którego świat, niegdyś pod różnymi względami chroniony przez Kościół i religię, stopniowo staje się autonomiczny na własnych zasadach; d) rozdziały II i III prezentują treści w sposób nieuporządkowany; e) rozdział III, który dotyczy relacji ludu Bożego do świata, w rzeczywistości nie mówi o ludzie jako takim. Konkludując, biskup Bredy stwierdził, że schemat w swoich trzech bardziej fundamentalnych rozdziałach nie stanowi w istocie odpowiedzi na rzeczywisty problem chrześcijan i wymaga przeredagowania, tak aby ukazywał chrześcijańską wizję świata, nie pomijając wizji świata prezentowanej przez św. Jana[74].

Przemawiając w imieniu konferencji episkopatu Filipin, Luis Valdesco Del Rosario sformułował szereg pytań, na które schemat albo nie odpowiada, albo czyni to w sposób nieadekwatny: Dlaczego Bóg chce, abyśmy uprawiali ziemię? Czy tylko po to, abyśmy mogli pracować, czy raczej po to, abyśmy mogli używać jej jako środka do celu? Jeśli przykazanie, by wzrastać, rozmnażać się i czynić sobie ziemię poddaną, jest przyjmowane samo w sobie – kontynuował mówca – materializm jest bardzo logiczną konsekwencją. Rozpacz w tej logice wynika z faktu, że poddanie ziemi nie jest wystarczająco szybkie i całkowite. Jeśli nie mamy odpowiedniego chrześcijańskiego powodu, by ujarzmić i zapełnić ziemię, trudno nam uniknąć materializmu i wynikającej z niego rozpaczy. Cały rozdział jest kompromisem między dwiema teologicznymi interpretacjami powołania człowieka: chrześcijańską i pseudochrześcijańską. Ta druga wydaje się dominować. Mentalność pseudochrześcijańska – którą Del Rosario określił mianem „mentalności wiewiórki w klatce" – polega na tym, że człowiek umieszczony w klatce biegnie, ale nigdzie nie dociera. Jeśli biegnie dobrze, Bóg uwolni go z klatki po śmierci i obdarzy błogosławieństwem w niebie. Czy ludzkie życie jest jedynie próbą, by osiągnąć niebo, czy raczej cywilizacja ma wartość teologiczną sama w sobie? Mentalność

[74] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 410–412.

chrześcijańska – kontynuował swój wywód filipiński biskup – polega na naśladowaniu Chrystusa, pokonując grzech, śmierć i diabła. Jaki jest cel odnowy ziemi poprzez zwycięstwo nad złem w planie boskim? Odpowiedź: Stworzenie „nowego Jeruzalem", przekształcenie ziemi, którą ludzie będą zamieszkiwać po zmartwychwstaniu, gdy Chrystus powróci. Celem panowania nad ziemią jest zwycięstwo nad złem i przygotowanie ziemi na powtórne przyjście Pana. Dlatego życie ziemskie nie jest jedynie próbą, lecz samo w sobie zawiera to, co należy czynić.

Jaką rolę – pytał mówca – odgrywa Kościół w tej sprawie? Do niego należy kontynuowanie misji Chrystusa na ziemi. Musi pomagać ludziom przezwyciężać zło i w ten sposób żyć jako członkowie nowego ludu wybranego przez Boga. Jego zadaniem jest nie tylko „zbawianie dusz"; jeśli ograniczy się do tego, poniesie porażkę w swojej misji, ponieważ straci kontakt z ludźmi żyjącymi na świecie. Musi również promować cywilizację, pomagając w eliminacji chorób, głodu, ubóstwa itp.; oraz w odnowie i przygotowaniu ziemi na drugie przyjście Chrystusa. W tym dekrecie – kontynuował Del Rosario – należy położyć większy nacisk na obowiązek katolików, aby byli dobrzy i skuteczni (*boni et efficaces*) oraz, w miarę możliwości, doskonalili się w swoim powołaniu. Na przykład lekarz katolicki musi być nie tylko dobrym katolikiem, ale także dobrym lekarzem. W tym świecie jest to jego zadanie dane mu przez Boga, a mianowicie przezwyciężanie zła, którym w tym przypadku jest choroba. Musi pamiętać, że jest zobowiązany w sumieniu do studiowania postępu nauki, który ma związek z jego własnym powołaniem; nie może też zapominać, że zda sprawę Bogu za sposób, w jaki leczył swoich pacjentów: czy ich wyleczył, czy zabił. Nie ośmieliłbym się nazwać dobrym katolikiem lekarza katolickiego, który nie jest dobrym lekarzem z własnej winy.

Konkludując, stwierdził, że użyty w tekście język łaciński jest nieelegancki. Nie można jednak mówić precyzyjnie i jasno o sprawach współczesnych w języku, który nie jest współczesny. Należałoby

użyć w dokumencie jakiegoś języka współczesnego. „Jeśli chcemy, aby ludzie współczesnego świata nas słuchali, musimy zwracać się do nich językiem, który mogą zrozumieć”[75].

Po wystąpieniu biskupa z Filipin podano wyniki głosowania. Z oddanych 1876 głosów, 1579 ojców głosowało za, 296 przeciw, a jeden oddany głos był nieważny. Wynik głosowania okazał się zatem pozytywny. Uznano schemat za podstawę do dalszych prac[76].

Josef Schoiswohl postulował, aby Kościół rozpoczął dialog ze światem rzeczywistym, językiem zrozumiałym dla tego świata, nie ograniczając się jedynie do refleksji nad problemami świata. Podjął kwestię nieśmiertelności duszy, podkreślając, że argumenty filozoficzne rzadko poruszają, a odwołanie się do Objawienia jest uznawane za argument *a priori*. Sugerował, aby posłużyć się analogią do rzeczy materialnych. To bowiem może pomóc ludziom poszukującym. Ogromne odkrycia ludzkiego geniuszu we wszystkich rzeczach materialnych ukazują oczom cudowny związek, bez którego całe stworzenie nie mogłoby istnieć. Dlaczego nie miałoby to mieć zastosowania do natury ducha? Na przykład sumienie przemawia do nas i podążamy za nim, co nawet wielu niewierzących w Boga uznaje; nawet oni czują się odpowiedzialni za swoje czyny i decyzje; w życiu społecznym zawsze domagają się sprawiedliwości i braterstwa, wiedząc, że nigdy nie zostaną one w pełni zrealizowane na ziemi. Dlatego – konkludował – musimy pokazać temu światu, że nawet w naturze umysłu i duszy istnieje wewnętrzne powiązanie, które należy dostrzec i uznać, a które ostatecznie zostaje w pełni zrealizowane, jeśli dusza jest nieśmiertelna[77].

Jako ostatni mówca w tym dniu wystąpił Segundo Garcia de Sierra y Méndez. Chociaż pozytywnie ocenił schemat, to jednak do-

[75] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 412–416.

[76] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 416.

[77] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 416–417.

strzegł konieczność jego uzupełnienia. Należałoby: a) wyjaśnić całe powołanie człowieka syntetycznie, w pełni i w miarę możliwości jasno; b) ugruntować elementy duszpasterskie na podstawach doktrynalnych (istnieje konieczność przedstawienia poprawnej i pełnej koncepcji samego człowieka jako króla stworzenia, którego panowanie zostało mu powierzone przez Boga, uwzględniając jednocześnie, że człowiek jest stworzeniem Bożym, ukształtowanym na Jego obraz i podobieństwo, związanym z Bogiem trwałą więzią; że zatem Bóg jest Panem historii i że nie można jej pojmować jako koniecznej i ślepej ewolucji materii, której zwieńczeniem byłby jedynie materialny rozwój człowieka; i że antropocentryzm oznacza nie triumf, lecz upadek człowieka, gdyż przez sam fakt, że człowiek zostaje niejako ubóstwiony, nie jest już człowiekiem ani nie postępuje tak, jak przystoi człowiekowi); c) przedstawić doskonałą ciągłość między rzeczami naturalnymi i nadprzyrodzonymi[78].

W kolejnym dniu dyskusji w auli soborowej, 26 października 1964 roku, zabrało głos 18 mówców. Dziewięciu wypowiedziało się w kwestii rozdziału I, a pozostali wyrażali opinię na temat rozdziału II. Jako pierwszy wystąpił Paul-Émile Léger. Kanadyjski kardynał postulował dwie kwestie: a) aby jasno potwierdzić prymat nadprzyrodzonego powołania człowieka; b) aby wyjaśnić ludzkie powołanie we wszystkich jego aspektach. Podkreślił także, że chrześcijanie bardzo potrzebują pełnego potwierdzenia, że nadprzyrodzone powołanie człowieka realizuje się i doskonali w zaangażowaniu doczesnym. Życie chrześcijańskie jest bowiem osłabione i zafałszowane przez dualizm, który uważa doczesne obowiązki za obce lub co najmniej podejrzane dla wiary chrześcijańskiej, przez co wierność Ewangelii jest poszukiwana poza realnym światem. Kwestia harmonii, związku i właściwej proporcji, jaką człowiek powinien ustanowić między swoimi ziemskimi a religijnymi obowiązkami, musi zostać wyraźnie postawiona. We-

[78] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 417–419.

dług niego brakuje w schemacie podjęcia problemu zła, potwierdza się jedynie istnienie grzechu i konieczność Chrystusa, aby porządek społeczny mógł zostać ustanowiony zgodnie ze sprawiedliwością i miłością. Nie ma też mowy o chrześcijańskiej koncepcji cierpienia[79].

Jan Pietraszko postulował, aby przed omówieniem powołania człowieka, najpierw powiedzieć coś o samym fundamencie powołania ludzkiego, a mianowicie o tym stanie rzeczy, w którym człowiek żyje i pracuje na co dzień. Należy wyjaśnić samo pojęcie „świata", aby było jasne, co Kościół myśli, używając tego terminu. Należy to wyjaśnić nie w formie teologicznej spekulacji ani abstrakcyjnych słów, lecz jasnym i prostym językiem, którym ludzie posługują się w swoim codziennym życiu. W tym wyjaśnieniu – kontynuował Pietraszko – rzeczywistość samego świata można rozpatrywać w trzech aspektach: a) jako stworzonego przez Boga i w jakiś sposób podporządkowanego człowiekowi; b) jako odkupionego przez Chrystusa Pana; c) jako zmodyfikowanego przez człowieka, zmienionego przez jego geniusz, sztukę i pracę, rozwijającego się w porządku materialnym i duchowym, zgodnie z zamysłem Stwórcy lub wbrew niemu. Ten trzeci aspekt ma ogromne znaczenie, gdyż ukazuje przyczynę albo wielkości i godności człowieka, albo jego nędzy. To, i tylko to, jest powodem, dla którego Chrystus Pan wypowiedział te straszne słowa przeciwko światu: „świat Mnie znienawidził", „Nie proszę za światem"; to jest powód, dla którego nazwał diabła „księciem tego świata".

W niektórych rejonach ziemi – mówił krakowski biskup pomocniczy – dorastają nowe pokolenia, które utraciły już teologiczną wizję świata, całkowicie lub częściowo. Traktują świat jako swoje absolutne panowanie i wykorzystują go, nadużywając jako takiego. Ale myślą o Bogu jako o kimś obcym, nierzadko nazywają Go agresorem, zwłaszcza gdy chodzi o Jego surowe nakazy. Wszystkim tym ludziom ta odnowiona chrześcijańska wizja świata wydaje się niezbędna, aby

[79] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 516–518.

mogli uporządkować swoje życie w duchu Ewangelii i poczuć się za nie odpowiedzialni[80].

Jean Prou postulował, aby wyjaśnić użyte w schemacie stwierdzenie „konsekracja świata" (*consecratio mundi*). Przestrzegł przed niewłaściwym myśleniem o skutkach Wcielenia. Niektórzy współcześni autorzy – stwierdził – zdają się przypuszczać, że fakt Wcielenia Słowa uświęcił wszystkie stworzenia, czy to duchowe, czy cielesne, tak że można powiedzieć, iż całe stworzenie uległo pewnej wewnętrznej przemianie i wywyższeniu. W istocie, taka wewnętrzna przemiana i wywyższenie miałyby już miejsce od początku świata, ponieważ sam Stwórca, z racji przyszłego Wcielenia, od samego początku stworzenia wewnętrznie uporządkował wszystko ku przyjściu Chrystusa. Z czego niektórzy wywnioskowali, że od początku świata cała natura, w tym natura cielesna, wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego, dąży sama z siebie, z pomocą Boga, lecz poprzez naturalną ewolucję, nie tylko do człowieka, ale do samego Chrystusa. Chociaż taka koncepcja może wydawać się bardzo piękna, to jednak implikuje pewne niebezpieczne zamieszanie, którego Sobór w żaden sposób nie powinien faworyzować. Ponieważ – kontynuował Prou – mamy tu do czynienia z porządkiem nadprzyrodzonym, który przekracza wszelką stworzoną naturę, jedynie istota duchowa, ponieważ jest zdolna do łaski (*gratiae capax*), może zostać wyniesiona do tego rodzaju porządku nadprzyrodzonego. Na ziemi zatem jedynie dusza ludzka (a poprzez nią ciało z nią zjednoczone) może zostać wewnętrznie i bezpośrednio wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego, a tym samym do tajemnicy Chrystusa[81].

José Guerra Campos zasugerował, aby refleksja nad ateizmem była przedstawiona w sposób dostępny zarówno dla ludzi prostych, jak i uczonych. Zwrócił uwagę na skomplikowaność problematyki. Wśród

---

[80] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 518–519.

[81] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 519–520.

wielu, którzy zdają się wyznawać marksizm, ateizm przybiera jedynie formę obojętności lub agnostycyzmu, u niektórych łączy się on z pewną religijnością, być może nawet chrześcijańską. Podkreślił posiadaną przez ateizm własną eschatologię (raj na ziemi). Pytając, czy pewne postulaty marksizmu nie są odpowiedzią na zdeformowaną formę religii, sugerował, aby podjąć dialog z marksizmem ateistycznym[82].

Przemawiając w imieniu trzech biskupów, Jože Pogačnik zwrócił uwagę na brak podjęcia w schemacie kwestii odejścia od Boga, którą uznał za znak widoczny w jednej trzeciej świata i zwłaszcza na Zachodzie. Tego znaku nie można zignorować. Kościół nie zamierza osądzać i potępiać zepsutego świata. Kwestię ateizmu trzeba jednak jaśniej rozważyć. Ostatecznym powodem, dla którego Boska Opatrzność dopuściła to wielkie odstępstwo od Boga – kontynuował mówca – jest z pewnością kosmiczny wymiar grzechu, od którego my, grzesznicy, jakimi jesteśmy, nie powinniśmy się uważać za wolnych. Celem, wyznaczonym przez Boga w dopuszczeniu takiego odstępstwa, jest nasze nawrócenie oraz doskonałe i całkowite nawrócenie świata do Boga. W tym kontekście pierwszym obowiązkiem moralnym jest nieustanna modlitwa i owocna pokuta, drugim promowanie sprawiedliwości społecznej, a trzecim przestrzeganie praw mniejszości narodowych (postulował wielką kartę takich mniejszości). Konkludując, Pogačnik stwierdził: „Kościół musi zatem dać współczesnemu światu, nawet ateistycznemu, Chrystusa Zbawiciela, który jest drogą, prawdą i życiem. Obowiązek ten, jak trafnie zauważono w sprawozdaniu, spoczywa nie tylko na hierarchii, ale na całym Kościele”[83].

Heinrich Tenhumberg podjął w swoim wystąpieniu kwestię znaków czasu, pytając, dlaczego Kościół tak często nie był w stanie ich zrozumieć albo dochodziło do tego zbyt późno. Jak to możliwe, że

---

[82] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 520–525.

[83] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 525–527.

wielu założycieli zakonów, wielu świętych, a także wybitnych wiernych obu płci, świeckich i duchownych, którzy już wcześniej rozpoznali znaki czasu, zostało nie tylko w pierwszej chwili, ale także przez długi czas odrzuconych, oskarżonych, osądzonych (*repulsi, accusati, iudicati*) i rozpoznanych zbyt późno, by mogli swobodnie działać w Kościele i dla Kościoła? Wymienił w tym kontekście Ignacego Loyolę, Wincentego a Paulo, Franciszka Salezego, Jana de la Salle, Marię Ward. Aby zapobiec na przyszłość takim sytuacjom, które przynoszą nie tylko Kościołowi wielkie szkody, ale również jego obowiązkom w społeczeństwie ludzkim (*ideo sat detrimenti pro se ipsa cepit et pro muneribus suis in societate humana causavit*), należałoby według Tenhumberga: a) odnowić teologię Ducha Świętego oraz Jego życia i działania w Kościele (dzięki nowej, żywej świadomości obecności oraz asystencji Ducha Świętego w Kościele, fundament łaski dla rozpoznawania znaków czasu stanie się solidniejszy); b) odnowić teologię biblijną i patrystyczną nie tylko w perspektywie ekumenicznej, ale przede wszystkim w perspektywie właściwej kompetencji autorytetów w Kościele, na wzór Chrystusa, apostołów i Ojców; c) na nowo docenić dary i charyzmaty w Ludzie Bożym; d) poszukiwać nowego stylu i nowej metody działania wszelkiej władzy w Kościele; e) porzucić wszelką ciasnotę (troska o władzę budzi służalczą służbę wiernych, ale nigdy ducha miłości i wielkoduszności, który przezwycięża niebezpieczeństwa każdego czasu)[84].

Przemawiając w imieniu dziesięciu ojców, Remi Joseph De Roo podkreślił na wstępie, że czymś niezmiernie ważnym jest ostrzeżenie wiernych, aby nie stawiali żadnej dychotomii między darami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi w swoim powołaniu. Całościowe powołanie człowieka, jeśli Kościół pragnie je głosić w wierności swojej misji, nie może być przez niego rozpoznane inaczej, jak tylko w świetle Ducha Chrystusa. W świetle Ducha Chrystusa powołaniem człowieka

[84] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 528–529.

w świecie jest wcielenie się w świat (*sese incarnare in mundo*), ponieważ został stworzony przez Boga jako Król świata, aby mógł prowadzić świat do jego integralnej, naturalnej doskonałości, a tym samym do tej tajemniczej, ale prawdziwej ostateczności, którą nazywamy eschatologiczną. W dalszej części zwrócił uwagę na pięć kwestii: a) jeśli ludzie chcą działać w duchu Chrystusa, muszą starać się odkryć, jaki był duch Chrystusa w stosunku do świata (nie był to duch potępienia świata; nie był to też duch pogardy, którym Chrystus, świadomy swojej boskości, uznałby za wystarczające, by wlać w świat zbawienie z zewnątrz; był to duch miłości, wcielenia i komunii); b) Wcielenie nie jest jedynie preambułą ani nawet warunkiem *sine qua non* odkupienia (we Wcieleniu objawił nam, na czym polega autentyczne panowanie człowieka nad stworzeniem, ponieważ stał się człowiekiem, aby przywrócić integralność „kosmosu"); c) dopóki chrześcijanin, ów nowy człowiek, prawdziwie nie wcieli się w świat, rozwój i odnowa świata nie zostaną dopełnione (chrześcijanin nie może uważać się za członka społeczeństwa, które jest niejako zewnętrzne wobec świata, ale musi zanurzyć się w świecie, uczestniczyć we wszystkich jego napięciach, dociekaniach, złudzeniach, a także jego zwycięstwach; nic, co istnieje na świecie, nie może być obce chrześcijaninowi); d) poprzez autentyczne zanurzenie w świecie i jego problemach chrześcijanin ma być zaczynem w cieście na wzór Chrystusa; e) chociaż Chrystus prawdziwie stał się człowiekiem, nie porzucił ludzkości takiej, jaką ją zastał, ale wyniósł ją do Ojca przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie, ustanawiając największy znak czasu (chrześcijanin musi otworzyć świat na wyższy wszechświat rzeczywistości, który nie jest mu obcy ani dodany z zewnątrz, lecz odpowiada jego najgłębszemu celowi, a wręcz jego nieświadomemu dążeniu). Na zakończenie swojej wypowiedzi dodał dwie kwestie: a) chrześcijanie muszą nauczyć się realizować całe swoje powołanie, a wręcz misję Kościoła, gdy włączają się w struktury świata i jego zmagania; b) nikt nie może skutecznie przyczyniać się do budowania wspólnoty chrześcijańskiej, jeśli nie uczestniczy aktywnie

w rozwoju wspólnoty ludzkiej (na tym polega głęboki i ostateczny sens przykazania miłości)[85].

Santo Bartolomeo Quadri skoncentrował się w swoim wystąpieniu na zagadnieniu pracy, którego przedstawienie w schemacie uznał za niewystarczające (*insufficientia*). Należałoby ukazać wielowartościowość pracy naturalnej i nadprzyrodzonej, aby praca była rzeczywiście uwzględniana w pełnym powołaniu człowieka. W dokumencie powinny znaleźć się następujące kwestie: a) praca jest biologiczną koniecznością, środkiem podtrzymywania życia własnego i innych (wierzący w Boga pokornie i godnie przyjmują od Niego obowiązek pracy); b) człowiek ma świadomość, że poprzez pracę naukową i techniczną poznaje i udoskonala rzeczy, aby zawsze lepiej służyły ludziom (wierzący w Boga, z pokornym sercem i pełen miłości, poznaje i przekształca rzeczy stworzone przez Boga, prowadząc je do doskonałości, którą Bóg przewidział i nakazał w swoim planie, czując, że ma udział w rozwijaniu Bożego planu); c) każdy człowiek ma świadomość, że poprzez pracę nie tylko rzeczy, ale i on sam jest prowadzony do doskonałości, ponieważ praca jest duchowym owocem osoby ludzkiej, narzędziem i okazją do rozwijania własnych zdolności intelektualnych i ćwiczenia cnót (wierzący w Boga wie, że jest drugą przyczyną w pracy, wraz z Bogiem, który jest pierwszą przyczyną); d) człowiek ma świadomość, że poprzez pracę intelektualną i materialną budowane są miasta, domy, szkoły, kościoły, a nawet same instytucje i struktury społeczne; w istocie pracę można nazwać źródłem (*fons*), choć nie jedynym, postępu, kultury czy cywilizacji ludzkiej; człowiek dobrze wie, że wszystko w życiu gospodarczym i społecznym rozwija się dzięki lojalnej i hojnej współpracy (wierzący w Boga współpracuje z innymi i służy innym, widząc w nich stworzenia Boże; chrześcijanin idzie jeszcze dalej, uznając bliźniego za brata, a nawet samego Chrystusa, wykonując swoją pracę z innymi nie tylko jako coś niezbędne-

[85] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 529–531.

go dla istnienia i życia społeczeństwa, ale jako świadectwo miłości). Konkludując, stwierdził, że praca ze swej natury wymaga pełnej wizji natury ludzkiej i świata. Prawdziwa natura pracy jest lepiej znana, a jej historyczne uwarunkowanie jest lepiej rozwijane przez ludzi, którzy wiedzą, że są stworzeniami i dziećmi Bożymi; wtedy istnieje pełna duchowość pracy, a raczej duchowość chrześcijańskiego pracownika (*spiritualitas christiani operantis*). Uzasadniona nadzieja, że ziemska praca nie jest bezużyteczna, może wnieść pewien wkład w tę duchowość, nawet w odniesieniu do ostatecznego, eschatologicznego przeznaczenia świata materialnego; ale jest to wciąż zbyt niejasne i takie pozostanie do końca świata, by mogło dać siłę i radość ludziom pracy. Z tej chrześcijańskiej doktryny pracy należy wyciągnąć wnioski, czy to w porządku religijnym, czy społecznym, czy to dla życia jednostek, czy dla obowiązków chrześcijan w świecie. Maryja, oblubienica i matka, wypełniała obowiązki domowe. Jezus praktykował sztukę ciesielską z Józefem dla dobra swoich współobywateli i dla utrzymania swojej rodziny; objaśniając swoją naukę, często czerpał przykłady z pracy mężczyzn i kobiet[86].

Maronicki arcybiskup Ignace Ziadé zasugerował uzupełnienie tekstu o trzy zagadnienia: a) zacząć od ogólnej diagnozy świata i Kościoła, a nie od rozważań spekulatywnych i napomnień (współczesny umysł, będąc pozytywnym i technicznym, nie wychodzi od argumentów autorytetu w sposób dedukcyjny, lecz przede wszystkim od obserwacji rzeczy i w sposób indukcyjny); b) wyjaśnić bardziej teologicznie kwestię „znaków czasu" (badając znaki czasu, chrześcijanie nie tylko badają problemy świata, aby rozwiązać je chrześcijańskim umysłem, ale raczej starają się wydobyć na światło dzienne tajemnicę całej historii; znaki czasu rozpoznaje się jedynie przez wiarę, ponieważ objawiają się one jedynie w Chrystusie Panu; wszystkie problemy muszą być rozpatrywane w świetle tajemnicy Zmartwychwstania); c) zasady

[86] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 532–534.

teologiczne dotyczące relacji Kościoła ze światem wyraźnie odnieść do ekonomii historii zbawienia (dlatego należy w świetle wiary wpisać powołanie współczesnego świata (*vocatio mundi hodierni*) w całą historię zbawienia)[87].

Chociaż według Alfred-Jean-Félixa Ancela w schemacie nie ma niczego niewłaściwego, to jednak konieczne są pewne uzupełnienia w celu lepszego zrozumienia misji Kościoła. Pojawiają się bowiem wśród chrześcijan opinie jakoby Kościół w mniejszym lub większym stopniu wyrzekł się swojej duchowej i wiecznej misji. Według nich Kościół – widząc sprzeciw, a przynajmniej indyferentyzm świata wobec swojego duchowego i wiecznego przesłania – pragnie dostosować się do współczesnej mentalności, która niezmiernie wychwala człowieka i ceni jedynie wartość rzeczy ziemskich, a porzucając nadzieję na dobra niebieskie, poświęca się całkowicie sprawom ziemskim, jakby pragnął być jedynie sumieniem i animatorem tego świata, aby ludzie mogli żyć lepszym życiem w ziemskim pokoju i dobrobycie. Jak – pytał mówca – odpowiemy na tę trudność, jeśli nie będziemy mówić wprost o całości misji Kościoła? Drugi problem polega na tym, że wielu nie rozumie, dlaczego Kościół, którego misja jest duchowa i wieczna, miałby zajmować się sprawami ziemskimi? Czy jest to swego rodzaju funkcja uzupełniająca (*munus quasi suppletivum*), ponieważ społeczeństwo obywatelskie nie jest jeszcze wystarczająco dobrze zorganizowane? Czy jest to funkcja jako środek przyciągania (*medium attrahendi*) ludzi do chrześcijaństwa, ponieważ duchowe środki przestały być skuteczne? Czy wreszcie ta funkcja jest rodzajem symulacji (*simulatio*), której Kościół używa, aby odzyskać władzę nad ludźmi? Dlatego trzeba ukazać, na czym polega misja Kościoła w całej jej pełni i jak jego funkcja wobec spraw doczesnych jest integralną częścią tej misji, tak że prawdziwy Kościół byłby niepełny (*deficiens esset*) w stosunku do swojej misji duchowej i wiecznej, gdyby zaniedbywał

[87] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 534–536.

sprawy tego świata. Przedstawiając tę kwestię, należy całkowicie porzucić wszelkie fałszywe formy apologetyki, prozelityzmu czy moralizmu. Kiedy jednak dajemy niechrześcijanom autentyczne świadectwo naszej wiary i naszych czynów, zazwyczaj chętnie nas słuchają. Dotychczasowe uwagi ojców zebranych w auli wyraźnie pokazują, że nie można mówić o postawie Kościoła wobec problemów doczesnych, jeśli nie mówi się wystarczająco jasno i wyraźnie (*clare et explicite*) o związku tej postawy Kościoła z jego misją, która polega wyłącznie na ewangelizacji[88].

Louis La Ravoire Morrow zaznaczył na wstępie, że przemawia w imieniu setek tysięcy synów i córek ludzkich żyjących we współczesnym świecie. Te nasze dzieci – stwierdził mówca – nie rozumieją mnie, gdy wyjaśniam im pewne punkty doktryny. A jak mogą pojąć, że Bóg, który jest najmiłościwszym Ojcem, skazuje na karę wieczną tego, kto spożywa trochę mięsa w piątek, tak samo jak tego, kto popełnił cudzołóstwo lub zabił człowieka? Te i inne przykazania były stopniowo wprowadzane w Kościele łacińskim pod karą grzechu śmiertelnego. Jest to jednak surowe, ponieważ proporcja między tymi przykazaniami a poważnymi przykazaniami Bożymi jest ledwie oczywista. Nie będę mówił o subtelnej kazuistyce, która rozkwitła w tej sprawie jak na najbardziej urodzajnym polu, i która bardziej pielęgnuje ducha legalizmu, niż religijnego, i która jest przedmiotem kpin dla niekatolików. Nie należy też mówić: jeśli te przykazania nie są nałożone pod karą grzechu śmiertelnego, wierni ich nie przestrzegają. Niestety! W wielu regionach ta najsurowsza sankcja nie przynosi skutku. Większość katolików nie dba już o te przykazania ani nie wierzy, że popełniają prawdziwie śmiertelne grzechy. Stąd rodzi się niebezpieczeństwo, że zmysł moralny może ulec przytępieniu, a nawet poważniejsze przykazania Boże nie będą cenione wyżej niż te kościelne. Czyż te fakty nie są prawdziwym znakiem współczesnych czasów? Czyż nie domagają się one koniecznie

[88] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 536–538.

(*clamant necessitatem*) poddania całej tej sprawy ponownemu badaniu? Nie proponuję zniesienia przykazań kościelnych – kontynuował – gdyż wyrażają one czcigodną tradycję Kościoła. Wydaje się jednak absolutnie konieczne, aby uprościć tę kwestię i aby żadnego przykazania nie nakładać tak łatwo pod karą grzechu śmiertelnego i groźbą kary wiecznej. Czyż setki tysięcy katolików nie idą na mszę świętą i nie przyjmują komunii świętej w pierwszy piątek każdego miesiąca, nie z obowiązku ani pod groźbą kary grzechu śmiertelnego? Religia Chrystusa nie jest religią strachu, lecz miłości (*non est religio timoris, sed amoris*); bez ducha miłości, a jedynie w lęku przed karą prawdziwy dialog ze światem naszych czasów wydaje się niemożliwy (*verus dialogus cum mundo huius temporis videtur impossibilis*)[89].

Antoine Hacault zwrócił uwagę na słabość schematu, polegającą na ukazaniu Kościoła jako strukturę nałożoną na świat i jakby mu obcą. Postulował uwzględnienie trzech zagadnień przy rewizji tekstu: a) Kościół nie jest w stanie rozwiązać wszystkich (*omnes et singulas quaestiones*) ludzkich problemów (uniknąć błędu rozumienia Kościoła jako obdarzonego jakąś magiczną mocą lub władzą, która ma receptę na wszystkie ludzkie problemy); b) solidarność całego Ludu Bożego ze wszystkimi ludźmi (cała wspólnota chrześcijańska może ukazać się w oczach wszystkich jako szczerze solidarna z ich pytaniami, oczekiwaniami i niepokojami); c) Kościół rozeznaje głos Boga działający w ludzkości (Kościół ma pokornie rozeznać głos i działanie Boga, które już w jakiś sposób objawiają się w wartościach ludzkich, w dążeniach i przedsięwzięciach tego świata)[90].

Petar Čule zaznaczył na wstępie, że świat nie interesuje się zbytnio strukturą hierarchii Kościoła, lecz dialogiem, który Kościół zamierza z nim nawiązać. Świat bowiem oczekuje od Kościoła pomocy w roz-

---

[89] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 538–539.

[90] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 540–542.

wiązaniu trudności, które go dręczą. Ponieważ Kościół – kontynuował mówca – otrzymał od swego Boskiego Założyciela środki, których nikt inny nie posiada, może on prawdziwie pomagać światu nie tylko w sprawach duchowych, ale także w materialnych. W tym kontekście Čule sformułował następujące sugestie: a) Kościół może i chce pomagać światu również w sprawach doczesnych; choć jest w swej istocie wspólnotą nadprzyrodzoną, nie aprobuje fałszywego mistycyzmu całkowitego oddzielenia się od świata, lecz podążając śladami Chrystusa, przemierza świat na każdym polu, czyniąc dobro (np. benedyktyni, redukcje jezuitów, szpitale i sierocińce); b) chociaż Kościół działa tak szeroko w świecie, nie aspiruje do władzy doczesnej (Chrystus bowiem nie chciał ustanowić teokracji w Nowym Testamencie i dlatego Kościół opowiada się nie tylko za rozróżnieniem, ale także za oddzieleniem władzy duchowej od władzy doczesnej, odrzucając w równym stopniu zarówno klerykalizm w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak i cezaropapizm (*aequaliter reiciendo clericalismum proprie dictum ac caesaropapismum*). Kościół jedynie głosi zasady moralności chrześcijańskiej i prawa Bożego w polityce, ale nie schodzi na arenę polityczną i dlatego nie pozwala żadnej partii politycznej działać w imieniu Kościoła; a jako społeczność nadprzyrodzona, a zatem oparta przede wszystkim na środkach nadprzyrodzonych, nie rości sobie prawa do specjalnych przywilejów doczesnych, a rząd, który obdarza Kościół łaskami, jest często bardziej niebezpieczny niż ten, który otwarcie mu się sprzeciwia); c) Kościół przede wszystkim chroni dobra duchowe ludzi (bez pomocy Kościoła wolność sumienia i godność osoby ludzkiej nie mogą być skutecznie chronione, albowiem jeśli osobowy Bóg nie zostanie uznany za ostateczny cel człowieka, wszelkie zobowiązania moralne upadają, a tym samym upadają same podstawy ludzkiego sumienia i godności); d) chociaż cała działalność Kościoła w sferze doczesnej jest dobra i szlachetna, nie jest ona celem samym w sobie, lecz środkiem do celu, aby ludzie za pośrednictwem rzeczy widzialnych mogli być pociągnięci do tego, co niewidzialne (głównym celem Kościoła

jest niesienie Chrystusa światu. I to jest największe dobrodziejstwo, jakie Kościół może dać światu, Chrystus jest bowiem lekarzem, który jako Jedyny udziela skutecznego lekarstwa na nędze świata poprzez swoje nauczanie, swój przykład i swoją łaskę, bez których życie godne człowieka jest niemożliwe). Konkludując, mówca podkreślił wartość chrześcijańskiego świadectwa. Jak bardzo świadectwo o Chrystusie dawane poprzez dobre życie chrześcijan jest ważne, dowodzi przykład pierwszych chrześcijan, którzy pozyskali świat dla Chrystusa bardziej przykładem cnót niż głoszeniem. Zarazem misjonarze doskonale wiedzą, jak zgubne jest rozwiązłe życie chrześcijan, skoro źli chrześcijanie, swoim najgorszym przykładem, zniszczyli to, co misjonarze zasiali w swoim pocie. Jeśli zatem chrześcijańska młodzież nie jest bardziej czysta i moralna niż młodzież niechrześcijan, jeśli życie rodzinne chrześcijan nie jest świętsze niż życie niewierzących, to chrześcijanie okazują się fałszywymi świadkami Chrystusa. Nie przyciągają świata do Chrystusa, lecz go odpychają. Dlatego największą hańbą dla narodów chrześcijańskich na Zachodzie jest to, że w swoich pismach i sztukach dają o wiele więcej miejsca na obsceniczność niż ateiści na Wschodzie. I jest to wyraźny znak fizycznej i psychicznej degeneracji, jeśli nie szuka się niczego innego poza coraz łatwiejszym i wygodniejszym życiem. Swoim życiem chrześcijanie muszą dawać światu świadectwo, że człowiek narodził się do rzeczy większych[91].

Gabriel Auguste François Marty zasugerował, aby w II i III rozdziale wyraźniej ukazać rzeczywisty sposób obecności Kościoła w świecie. W przeciwnym razie wierni, a tym bardziej niechrześcijanie, będą mieli poczucie, że świat, w którym żyją, nie jest tym samym światem, w którym istnieje Kościół. Wskazał trzy wymogi, które sprawią, że Kościół będzie obecny we współczesnym świecie, a tym samym będzie zdolny do badania znaków naszych czasów. Ta obecność: a) musi być jak zaczyn w cieście; b) winna nosić znamiona

[91] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 542–546.

katolickości (inkulturacja); c) powinna być obecnością Kościoła jako całości (uwzględnić laikat)[92].

Otto Spülbeck skoncentrował się w swojej wypowiedzi na wpływie nauk świeckich na Kościół, którego wartość, znaczenie i skutki duszpasterskie wydają się być w schemacie niewystarczająco opisane. Zwrócił uwagę na anachroniczność języka Kościoła, nieodpowiedniego i obcego, który nie nadaje się do rozwiązywania problemów z zakresu nauk przyrodniczych. Pojęcia materii, przyczyny, substancji, celowości i życia w świecie naukowym zostały w istocie zmodyfikowane do tego stopnia, że czas skłania do teologicznej oceny z otwartym umysłem tych nowych osiągnięć i pojęć, tak szczerze i mozolnie opracowanych przez świeckich. Niestety odpowiedź nie jest udzielana przez Kościół lub jest udzielana w niewystarczający sposób. Ateizm wojujący – kontynuował – ujawnia, że nasz sposób mówienia jest nieodpowiedni i mało naukowy, a tym samym próbuje niepokoić nawet ludzi dobrej woli i ośmiesza doktryny kościelne. Spülbeck przywołał postać Teilharda de Chardina i opinie na jego temat. „Z wielu rozmów z głęboko wierzącymi osobami świeckimi wiem, że ich opinia jest jednomyślna, a mianowicie: «Teilhard de Chardin jest księdzem i człowiekiem pobożnym; a jednak mówi naszym językiem naukowym; wierzymy również, że dobrze zrozumiał nasze problemy i dlatego oczekujemy od niego pomocy w kwestiach religijnych, które wypływają z naszych studiów»". Ateiści odrzucają ojca Teilharda jako szczególnego wroga. Obawiają się bowiem, że z naukowego sposobu mówienia ojca Teilharda może wyniknąć zgoda między wiarą a nauką. Kościół, jako patron wszystkich nauk, był otwarty na wszystko, co służyło rozwojowi kultury i nauk przyrodniczych. Na koniec zaapelował o włączenie do schematu zachęty do otwartości Kościoła na dialog ze współczesnym światem nauki[93].

[92] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 546–547.

[93] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 547–550.

Michał Klepacz zwrócił uwagę na cechy tak zwanego świata. Wysoki poziom postępu wzbudził wielką ufność w niekończącą się ewolucję ku rajowi na ziemi. Wielu uważa, że aby osiągnąć ten cel, ludzkie siły wystarczą bez interwencji istoty nadprzyrodzonej. Istota najwyższa stawia bowiem taką przeszkodę, że człowiek nie może całkowicie oddać się ziemskiemu życiu. Dlatego konieczna jest walka z wszelką religią. Inną konsekwencją takiego przekonania jest to, że ludzie czynią siebie bogami i uważają się za wszechwiedzących i wszechmocnych. Skoro tak jest, Kościół, biorąc pod uwagę swoje zmienne koleje losu we współczesnym świecie, musi uważnie analizować to zjawisko. W naszych czasach, dzięki lepszej znajomości rzeczy doczesnych i wszechświata oraz smutnym doświadczeniom upadku moralnego, Kościół może wysuwać przekonujące argumenty na temat ułomności ludzkich sił. Co więcej, Kościół może i musi w przekonujący sposób ukazywać światu doktrynę społeczną, która została rozwinięta w naszych czasach. Nie bez znaczenia jest fakt, że Kościół wniósł wielki wkład w moralny, kulturalny i naukowy postęp ludzkości na przestrzeni tylu wieków. Trzeba ukazywać ludziom prawdy, które Kościół niesie w sobie, w taki sposób, aby mogli słusznie odczuć, że Kościół unika norm sprzyjających zarówno optymizmowi, jak i pesymizmowi, opierając się wyłącznie na prawdzie Bożej, poprzez którą dąży do lepszego zrozumienia człowieka i drogi postępu. Jednak – w opinii Klepacza – nie zostało to wystarczająco rozwinięte w schemacie. Konkludując, podkreślił, że w dialogu ze współczesnym światem należy pamiętać, że współczesny człowiek rzadko podporządkowuje się wyłącznie formalnemu autorytetowi, gdyż wielokrotnie zawiódł jego oczekiwania. Jednakże bardziej ceni wartość mówiącego i jego życie uporządkowane według głoszonych przez niego zasad. Papież Jan XXIII wywierał ten wpływ na całym świecie, a współczesny świat, zafascynowany papieżem, chętnie podążał za jego radami. Prostota i prawość, mądrość i stałość urzekają ludzi, zwłaszcza dzisiaj[94].

[94] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 550–552.

Pozytywnie oceniając schemat, Henrique Hector Golland Trindade określił go mianem „korony całego Soboru" (*corona totius Concilii*). Odnosząc się do rozdziału III, postulował jednocześnie, aby nie pozostał on martwą literą w bibliotekach, ale przekształcił się w wieloaspektowe przybliżenie oraz w otwarty i pozytywny dialog. Sformułował dwie propozycje: a) Kościół, zgodnie z zamysłem swego Boskiego Założyciela, jako zaczyn, światło, sól, pokorny król, musi zstąpić z pałaców lub tronów, z miejsc wybitnych i znakomitych, i bez ozdób, wartościowych lub fikcyjnych, zamieszkać pośród ludu, aby wszyscy ludzie mogli z nim być w dialogu (kiedy Słowo wieczne zapragnęło dialogu ze stworzeniami, zstąpiło z nieba i stało się człowiekiem, dało nam przykład, rozmawiając z uczonymi w świątyni, z Samarytanką przy studni, z pokutującą Magdaleną, z grzesznikami, z chorymi, z dziećmi, z młodzieżą, z apostołami, z diabłem, a nawet na krzyżu z łotrem); b) niech jak najszybciej powstanie w Rzymie komisja, sekretariat lub coś podobnego – teraz jest na to odpowiedni czas (później być może w diecezjach) – gdzie księża i świeccy wybrani w tym celu przyjmą ze zrozumieniem i życzliwością wszystkich ludzi pragnących dialogować z Kościołem (niech wszyscy zostaną tu przyjęci i wysłuchani). Konkludując, mówca stwierdził: „Nie dajmy się zwieść, Czcigodni Ojcowie, oszczędźcie mi tych pięknych słów, które słyszy się w gazetach i oratoriach świata o Kościele jakby triumfującym, a w tej chwili o wielkim Soborze lub o naszych dziełach, o świątyniach, seminariach itp. wzniesionych wielkim kosztem, pomnikach nieustannego skandalu (…) Jeśli pragniemy być pasterzami, ojcami i nauczycielami ludzi, postępujmy jak ich bracia"[95].

René-Fernand-Eugène Fourrey krytycznie ocenił akapit „O budowaniu braterskiej komunii w duchu ubóstwa". Chociaż duch ubóstwa jest najodpowiedniejszym znakiem dla współczesnych czasów, w których mamona jest często czczona jak bóg, nawet wśród naro-

[95] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 552–555.

dów nazywanych chrześcijańskimi, jednak brak jest w schemacie napomnienia do pielęgnowania wewnętrznej świętości chrześcijan, jako sposobu praktykowania życia duchowego. W naszych czasach – kontynuował – ludzie nie wierzą słowom, lecz czynom. Dlatego konieczne jest, aby duch ubóstwa przejawiał się w czynach, a tekst powinien zasadniczo dotyczyć tego przejawiania się. Fourrey sformułował cztery sugestie odnośnie do tej kwestii: a) w dzisiejszym świecie duch ubóstwa jednostek w żadnym wypadku nie wystarczy (duch ubóstwa musi być społeczny – dotyczy to wszystkich instytucji zarządzanych przez wierzących, ale przede wszystkim instytucji kościelnych); b) trzeba potępić lichwę, którą należy zdefiniować jako „wykorzystywanie ubóstwa ubogich dla zysku"; c) jałmużna nie wystarczy, lecz należy ją połączyć z kulturą i podziałem dóbr, aby sami ludzie, którym udzielana jest pomoc, mogli stopniowo zapewnić sobie lepsze życie dzięki własnej pracy); d) owocem ducha ubóstwa jest pokorna służba Bogu i ludziom. Na zakończenie stwierdził: „Sługa słucha; sługa szanuje; sługa nie szuka tego, co jego własne. Jeśli Kościół będzie to czynił we wszystkich swoich członkach wobec ludzi współczesności, droga do prawdziwego dialogu zostanie otwarta"[96].

W kolejnym dniu debat w auli, 27 października 1964 roku, w dyskusję nad II i III rozdziałem schematu włączyło się 17 mówców. Jako pierwszy zabrał głos kardynał Josef Frings, który poczynił trzy uwagi odnośnie do zasad zawartych na kartach III rozdziału. Po krótkim wstępie i wzmiance o trudnościach z czytaniem, wystąpienie odczytał jego sekretarz Hubert Luthe. Uwagi dotyczyły zagadnień: a) niebezpieczeństwa platonizmu (Chrystus nie przyszedł jedynie po to, aby zbawić dusze ludzi, lecz także ich ciała – i nie tylko poszczególnych ludzi, lecz również ludzi żyjących w społeczności, narody oraz cały świat); b) teologii wcielenia (Wcielenie Syna Bożego zmierza bowiem ku tajemnicom krzyża i zmartwychwstania, a te tajemnice nie

[96] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 555–557.

posiadają w schemacie należnej im wagi; pojęcia „świata", „postępu" i „zbawienia" należy stosować z większą ostrożnością); c) relacji Kościoła i świata (Kościół i świat, które w ostatecznym królestwie Chrystusa będą jednym, w czasie ziemskiej pielgrzymki pozostają odrębne – dlatego prawdziwie chrześcijańska postawa działania polega na tym, by pośród ludzi, którzy często działają jedynie dla swoich stronnictw i frakcji, postępować szczerze dla dobra wszystkich ludzi bez jakiejkolwiek dyskryminacji)[97].

Antonio Caggiano odniósł się w swojej wypowiedzi do punktu zatytułowanego „O budowaniu wspólnoty braterskiej w duchu ubóstwa". W przedstawieniu tej kwestii należy zastosować następującą metodę – wyjść od porządku naturalnego i dojść do nadprzyrodzonego, tak by rozpoczynając dialog od prawd i zasad naturalnych, potwierdzić je następnie nakazami Ewangelii. Kardynał Caggiano krytycznie odniósł się do zredukowania zagadnienia budowania wspólnoty braterskiej jedynie do ducha ubóstwa. Zaproponował zmianę tytułu punktu, tak aby brzmiał: „O budowaniu wspólnoty braterskiej w sprawiedliwości, w miłości i w duchu ubóstwa". Współczesny świat cechuje przede wszystkim poczucie sprawiedliwości. Gdyby oddawano ludziom to, co im się należy, wielka rzesza robotników nie żyłaby w tak nieludzkich warunkach. Aby budować lepszy świat, chrześcijanie nie powinni posiadać jedynie ducha ubóstwa, lecz poczucie sprawiedliwości (*sensum humanum iustitiae*)[98].

Odnosząc się do punktu poświęconego kwestii budowania komunii braterskiej w duchu ubóstwa, Raúl Silva Henríquez zwrócił uwagę na dwa rodzaje ubóstwa: ubóstwo z łaski, czyli ubóstwo ewangeliczne, i ubóstwo z powodu grzechu, czyli nieludzkie (*subhumana*). Różnią się one od siebie diametralnie. Ubóstwo ewangeliczne wypływa

[97] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 562–563.

[98] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 563–565.

z wolnej decyzji ducha i jest znakiem doskonałości osoby, która dążąc rzeczywiście do posiadania dóbr eschatologicznych, unika niebezpieczeństwa przylgnięcia do bogactw ziemskich. Ubóstwo ewangeliczne nie jest cnotą szczególną; jest to raczej pewien sposób życia chrześcijańskiego. Jest to także znak wolności i panowania. Takie ubóstwo uduchawia (*spiritualizat*) człowieka. Natomiast ubóstwo nieludzkie wynika z niewoli ludzkich sytuacji i niedoskonałości; jest oznaką braku braterstwa i roztropności, tłumi pełną wolność osoby. To ubóstwo jest złem społecznym, które należy całkowicie wykorzenić, ponieważ materializuje (*materializat*) człowieka. Należy powiększać ubóstwo ewangeliczne, a ubóstwo nieludzkie należy eliminować. Ale teraz wydaje mi się – kontynuował mówca – że my wszyscy, którzy staramy się żyć w ubóstwie ewangelicznym, powinniśmy coś zrobić w sposób praktyczny i zorganizowany (*practice quidem et modo solidario et organizato*), aby ograniczyć ubóstwo nieludzkie. Ziemia zawiera bogactwa wystarczające dla wszystkich ludzi. Dzisiaj praktykowanie ewangelicznego ubóstwa wymaga nie tylko oddzielenia się od bogactw, ale także ich wykorzystania na rzecz ubogich. Oznacza to, że wszyscy chrześcijanie są do tego wezwani, aby ich ewangeliczne ubóstwo skutkowało solidarnością w postaci służenia braciom w potrzebie. Kardynał postulował stworzenie międzynarodowej organizacji, która koordynowałaby i wspierała solidarność wszystkich chrześcijan wobec potrzebujących. Zasugerował trzy rzeczy: a) udzielanie pomocy nie ma na celu jedynie chwilowej jałmużny, ale konkretną i trwałą promocję potrzebujących oraz postęp narodów żyjących w ubóstwie (celem jest niszczenie przyczyn niesprawiedliwości społecznej, aby ubodzy mogli zostać wyzwoleni z ich nieludzkiej sytuacji); b) chociaż na początku organizm ten byłby katolicki, to jednak z czasem winien się stać międzywyznaniowy i reprezentować wszystkich chrześcijan, którzy starają się naśladować Chrystusa ubogiego; c) co roku winno się odbyć powszechne zgromadzenie, które winno mieć charakter quasisakramentalny (*veluti quoddam «sacramentale»*), dając świadectwo solidarności

narodów, ewangelicznego ubóstwa i pragnienia prawdziwej jedności w Chrystusie[99].

Przemawiając w języku francuskim, Maximos IV Saigh zwrócił uwagę na konieczność chrześcijańskiej formacji. Jeżeli Kościół chce przyczynić się do budowy ziemskiego świata, w sposób zdolny zrodzić wiarę, musi koniecznie formować swoich wiernych według prawa Chrystusowego. Wychowanie do dojrzałości i odpowiedzialności – kontynuował – jest wymogiem czasów, w których żyjemy. Te czasy to już nie czasy średniowiecza. Wiek dzieciństwa minął. Świat domaga się dziś uznania godności ludzkiej w całej jej pełni i równości społecznej wszystkich klas. Ten świat cieszy się intensywną kulturą intelektualną; jest świadkiem odkryć naukowych, które wcześniej były nie do pomyślenia; jest miłośnikiem wolności i – przynajmniej wśród swoich elit – jest świadomy swojej odpowiedzialności. Nie możemy już dziś narzucać mu praw, nie pokazując ich pozytywnego znaczenia i mądrości. Czy taki stan ducha współczesnego społeczeństwa – pytał patriarcha melchicki – nie wymaga rewizji sposobu prezentacji nauczania moralności? W rzeczywistości nauczanie to, zwłaszcza od XVI wieku, za bardzo jest naznaczone legalizmem i przesiąknięte prawem rzymskim. Moralność chrześcijańska musi mieć charakter chrystocentryczny i być wyrazem miłości i wolności. Wiele rzeczy, akceptowanych w przeszłości, dziś nie jest już akceptowanych. Według katechizmów opuszczenie niedzielnej mszy bez powodu lub zjedzenie tłuszczu w piątek jest grzechem śmiertelnym zasługującym na wieczne potępienie. Czy to rozsądne? Ilu dorosłych katolików dzisiaj w to wierzy? Czy nie byłoby bardziej ewangelicznie, skuteczniej i bardziej praktycznie przedstawiać przykazania nie jako nakazy pod karą grzechu, ale jako radę, która przyciąga, jako światło, które rodzi miłość? Matka zdobywa swoje dzieci nie uderzeniami kija, ale ciepłem swego serca. Co więcej, człowiek XX wieku jest odporny na wszystko, co jest

[99] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 565–567.

przymusem. Jak bardzo zmieniło się nasze zachowanie wobec dzieci? Dlaczego w przypadku Kościoła miałoby być inaczej w odniesieniu do wiernych? Duch legalizmu blokuje energię kapłanów i wiernych, którzy powinni odważnie zaangażować się w zbawienie świata i budowę lepszego, bardziej wolnego i bardziej braterskiego ziemskiego miasta. Czy ten duch szerokiej otwartości – pytał patriarcha – nie jest duchem naszego Pana, dla którego „szabat jest ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu"? Prezentacja moralności musi odbywać się nie na skalę człowieka zamkniętego w sobie, ale na skalę człowieka otwartego, odpowiedzialnego twórcy wszechświata; i tego przedstawienia współczesny świat oczekuje od Kościoła. W konkluzji zaproponował powołanie komisji, która poddałaby rewizji nauczanie o moralności, dostosowując je do współczesności. Chodzi o to, aby Kościół nie był gaśnicą, ale latarnią prawdy i światła oświecającą każdego człowieka. Saigh zakończył łacińskim słowem *dixi*[100].

Adrien-Edmond-Maurice Gand podjął zagadnienie struktury dialogu i warunków jego skuteczności. Odnosząc się do pierwszej kwestii, zwrócił uwagę na konieczność dokładnej znajomości świata. Bez niej nie jest możliwy dialog z osobami w nim żyjącymi. Poznanie świata nie jest jednak łatwe, ponieważ podlega on nieustannym i szybkim zmianom (*in statu mutationis profundae et celeris versatur*). Jednak jedynie prawdziwa wiedza może uchronić Kościół przed apriorycznymi i często błędnymi osądami, które utrudniają dialog i narażają Kościół na pogardę. Dlatego coraz więcej chrześcijan na całym świecie winno poświęcić się badaniu problemów współczesności, zwłaszcza tych dotyczących nauk humanistycznych, których nie da się rozwiązać samą dobrą wolą ani powierzchowną wiedzą. Schemat – kontynuował – akcentuje przede wszystkim dialog między jednostkami, zdawkowo traktując dialog między społecznościami, gdy tymczasem współczesny człowiek włączony jest w wiele stowarzyszeń,

[100] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 567–569.

ekonomicznych, społecznych i politycznych. Odnosząc się do warunków skuteczności dialogu, Gand z uznaniem odniósł się do schematu, postulując jedynie, aby to, co w nim zawarto, zostało przedstawione bardziej syntetycznie[101].

Elias Zoghby skoncentrował się w swojej wypowiedzi na rozdziale II, w którym, jak zaznaczył, brakuje posmaku miłości (*in sapore amoris deficit*). Chociaż ta część schematu słusznie zaczyna się od posługi sprawowanej przez Kościół, to jednak, czy nie byłoby lepiej – pytał – gdyby ten rozdział zaczynał się od posługi miłosierdzia i miłości? Chrystus bowiem zaczął swoją posługę od dzieł miłosierdzia wobec potrzebujących tego świata, troszcząc się o chorych, niosąc pociechę strapionym, wspierając tych, którzy nie mieli chleba, i pochylając się nad każdą potrzebą, która mogła doprowadzić do śmierci. Należałoby w schemacie uwzględnić liczne dzieła miłosierdzia Kościoła, spełniane w szpitalach, przytułkach, szkołach itp., w których siostry zakonne „otwierają dusze, których w żaden inny sposób nie dałoby się otworzyć" (*aperiunt animas quae nunquam alio modo aperiri possent*). Postulował zmianę języka, aby zamiast słów dydaktycznych, posługiwać się językiem bardziej spontanicznym, skierowanym zarówno do serca, jak i do umysłu. Wtedy Kościół będzie się jawił jako matka i nauczycielka. Wyraźnie należałoby podkreślić – kontynuował Zoghby – że zbawienie świata nie jest kościelnym przedsięwzięciem, które chcielibyśmy narzucić światu; niebo również nie jest naszą prywatną własnością, do której chcemy zwycięsko wpędzić ludzi. Nasze świadectwo nie dotrze do świata, jeśli nie będzie dawane w prostocie i ubóstwie oraz w bezpośrednim kontakcie z ubogimi. Apelował także, aby biskupi byli bardziej obecni pośród ubogich, a rezydencje biskupie winny być domami ubogich i być przygotowane do dzieł miłosierdzia. Skoro dzisiejszy świat uznaje jedynie autorytet służby – konkludował melchicki arcybiskup – unikajmy tytułów i insygniów, które mają posmak honorów i oznaczają władzę. Oszczędźmy

[101] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 570–572.

też papieżowi takich tytułów, które zbyt mocno podkreślają królestwo doczesne, podczas gdy on sam nazywa siebie sługą sług. Kiedy mówimy „Ojcze Święty", cóż więcej mamy dodać?[102]

Charles-Marie Himmer zasugerował kilka uzupełnień fragmentu poświęconego duchowi ubóstwa. Postulował: a) zmianę stylu (zamiast pobożnego napomnienia posłużyć się naglącym wezwaniem, świadczącym o zaufaniu i nadziei pokładanej w chrześcijanach); b) zmianę języka (podkreślić pozytywny i konstruktywny aspekt ubóstwa); c) szersze rozwinięcie wartości chrześcijańskiego ubóstwa, które należy do istoty Ewangelii; d) położenie nacisku na wartość świadectwa samego ubóstwa: ducha i rzeczywistości ubóstwa; e) precyzyjniejsze odróżnienie ubóstwa chrześcijan od ubóstwa samego Kościoła z wyraźniejszym wskazaniem związku między nimi[103].

Przemawiając w imieniu 84 ojców z Europy, Azji i Ameryki Łacińskiej, Giuseppe Garneri podjął kwestię dialogu i jego warunków. Chociaż pozytywnie ocenił to, co napisane w schemacie, to jednak postulował, aby wyraźnie wskazać czynniki sprzyjające dialogowi. Miał na myśli przede wszystkim turystykę, która kształtuje dynamikę współczesnego świata. Przywołał sporo danych statystycznych charakteryzujących ten fenomen (w ciągu roku 60 milionów ludzi spędzało wakacje poza własnym krajem). Turystykę należy postrzegać jako środek wychowania, którego potencjał wychowawczy jest godny osoby ludzkiej w całej jej pełni i dlatego schemat winien ją mocno podkreślić jako czynnik sprzyjający dialogowi. Aby jednak dialog mógł płynąć prawdziwiej i intensywniej – kontynuował – musi on wypływać z wewnętrznej zdolności Kościoła do otwierania się na innych, angażowania ich i przyjmowania[104].

[102] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 572–574.

[103] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 574–576.

[104] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 577–580.

Zygfryd Ignacy Kowalski podjął obecną w schemacie (punkt 15) kwestię „nowego sposobu odczuwania, chcenia i działania" (*novi modi sentiendi, volendi et agendi*). Postawił pytanie, czy i w jaki sposób doktryna chrześcijańska, głoszona od dwudziestu wieków, może i teraz odnawiać umysły i serca ludzi, aby mogli kształtować dzisiejszy świat, a nie być nieświadomie kształtowani w sposób szkodliwy przez niego. Zwrócił uwagę na konieczność dokładniejszego wyjaśnienia idei tego nowego sposobu (*novus modus*). Dalszą część swojej wypowiedzi poświęcił zagadnieniu pokuty i jej wartości, podkreślając, że niektórzy boją się głosić pokutę współczesnym chrześcijanom. Zdaniem wielu pokuta zdaje się rozwijać jedynie cnoty bierne, takie jak cierpliwość, uległe posłuszeństwo, dobrowolne ubóstwo, wyrzeczenie się siebie, oraz domagać się zadośćuczynienia. Interpretacja ta nie jest jednak łatwa do zrozumienia ani aprobaty, zwłaszcza dla ludzi współczesnych, którzy chwalą wieloraką działalność i deklarują niemal ogromne ludzkie możliwości w budowaniu właściwego miasta ziemskiego. Jednakże prawdziwa i doskonała pokuta, którą głosił Jezus, posiada sens pozytywny. Bez pokuty ani królestwo niebieskie nie będzie zdobyte, ani też nie będzie możliwy życzliwy i skuteczny dialog między ludźmi, ani współpraca na rzecz właściwego budowania ziemskiego państwa[105].

Franjo Kuharić proponował, aby Sobór ogłosił uroczystą deklarację poświęconą relacji między prawdziwą nauką a religią objawioną. Jest to konieczne, ponieważ w wielu państwach pod wpływem ateizmu Kościół jest oskarżany o to, że jest niemal wrogiem wszelkiego postępu i że stale utrzymuje ludzi w intelektualnych ciemnościach (*tenebris intellectualibu*). Mówca wskazał na Papieską Akademię Nauk jako środowisko ludzi o wielkiej naukowej renomie, które jest dowodem na podejście Kościoła do nauki. Zaproponował uzupełnienie schematu o wyraźne określenie Kościoła jako przyjaciela i obrońcy wszelkiego postępu i prawdziwej nauki (*amica protectrixque omnis*

[105] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 580–583.

progressus verae scientiae semper remanet)[106]. Arcybiskup Zagrzebia postulował także, aby Sobór przemówił w obronie dzieci nienarodzonych. Najsmutniejszym faktem naszych czasów i najgorszym złem jest to – stwierdził – że w tak wielu małżeństwach na całym świecie krew niewinnych przelewana jest bez lęku. Dziś więcej ludzi ginie w łonie matki niż w wielu wojnach (*pluriores hodie in utero matris occidi quam in multis bellis*). Zaproponował, aby do schematu włączyć uroczystą deklarację: „Ten Święty Synod stanowczo i uroczyście oświadcza, że życie ludzkie, nawet ukryte w sanktuarium ciała matki, jest święte i nienaruszalne. W czasach, gdy niezliczone maleństwa są bezlitośnie zabijane w łonie matki, ten Święty Synod, wierny swojej najważniejszej misji, naucza, że zabicie poczętego płodu w zamiarze bezpośrednim jest zawsze zbrodnią wołającą do nieba. Największą czcią niech będą otaczani rodzice, którzy, przyjmując liczne potomstwo od Boga w wiernej służbie Boskiemu prawu, wzbogacają ziemię i niebo”[107].

Przemawiając w imieniu 70 ojców niemieckojęzycznych, Hermann Volk zwrócił uwagę na niekompletność (*incomplete*) zakończenia III rozdziału. Chrześcijanie bowiem w naszych czasach jaśnieją wiernością Ewangelii, nie tylko poprzez hojny udział w budowaniu

[106] Mówca sugerował dodanie do schematu następującego fragmentu: „Ecclesia catholica amica protectrixque omnis progressus verae scientiae semper remanet. Haec S. Synodus sollemniter declarat nullam esse adversitatem inter veritates scientiae firmiter demonstratas et veritates fidei revelatas. Veritates scientiae ordinis naturalis et veritates fidei ordinis supernaturalis Deum Creantem ac Revelantem tamquam unicum auctorem habent, quam ob rem in conflictu nullo modo esse possunt. Haec declaratio mundo sit in testimonium, in honorem autem tot virorum scientiae qui in campo investigationis scientificae valde progredientes fidem firmam servaverunt”. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 584.

[107] „Haec S. Synodus firmiter et sollemniter declarat vitam humanam etiam absconditam in sanctuario materni corporis sanctam ac inviolabilem esse. In hoc tempore cum vero innumeri parvuli in utero matris sine misericordia occiduntur, haec S. Synodus fidelis suo muneri maximi ponderis docet occisionem foetus concepti cum directa intentione semper esse crimen clamans in caelum”. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 585.

doczesnego państwa, ale przede wszystkim poprzez ukazanie swoim życiem, jak ludzkie życie powinno być przeżywane po chrześcijańsku. Wierni często są przekonani, że w dzisiejszym świecie nie da się żyć po chrześcijańsku. Schemat winien zmienić to myślenie. Istnieją cztery elementy w szczególności, poprzez które zbawienie Chrystusa objawia się na ziemi: a) pokój Chrystusa, którego świat nie może ani dać, ani odebrać; b) radość, do której zachęca św. Paweł („Radujcie się zawsze w Panu, a powiadam wam raz jeszcze: radujcie się"); c) wolność dzieci Bożych, dar dany przez Boga, który przewyższa wszelką wolność naturalną; d) nadzieja, która winna cechować chrześcijan w świecie odwróconym od Boga. Schemat powinien pokazać, że nawet w dzisiejszych czasach chrześcijanin może być napełniony pociechą i żyć w pokoju. Volk sformułował trzy sugestie: a) Sobór powinien przypomnieć wiernym o świętowaniu niedzieli i innych świąt; b) aby żyć w tym świecie po chrześcijańsku, należy zachować dystans od świata; c) wydaje się konieczne, aby zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie dla życia chrześcijańskiego stwarzają obrazy zaczerpnięte ze środowiska technicznego[108].

Wilhelm Cleven odniósł się do kwestii stosunku wiernych do postępu nauki. Zwrócił uwagę na statystycznie niewielki udział katolików w pracy naukowej i zawodach akademickich. A przecież dziś, gdy nauka jest jak powietrze, którym oddychają ludzie, właściwe podejście Kościoła do nauki jest sprawą najwyższej wagi. Żyjemy w pewnych naukowych czasach, w których nauka przenika całe życie człowieka. Np. woda, ciepło, chleb i inne produkty spożywcze docierają do nas za pośrednictwem środków technicznych. To, co kiedyś uczynił Bóg, wielu dziś poszukuje w odkryciach nauki. Według Clevena należy szczerze zbadać przyczyny zła, wyzbyć się ciasnoty i lęku, unikać zakazów i pochopnych deklaracji w kwestiach naukowych. Wskazał na szkody, które spowodowała praktyka indeksów książek zakazanych. Bardzo mło-

[108] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 586–588.

dzi naukowcy byli przepełnieni niepokojem psychicznym i strachem przed studiowaniem prac naukowych i jakby pod wpływem sumienia uciekali do tzw. katolickiego getta (*ghetthum catholicum*). Zaproponował umieszczenie w schemacie następujących kwestii: a) Kościół uznaje i wysoko ceni pracę naukową jako pracę mającą na celu poszukiwanie prawdy i dobro człowieka; b) Kościół uznaje pełną wolność nauk za warunek wszelkiej pracy naukowej, w której szczere poszukiwanie prawdy jest jedynym prawem; c) Kościół napomina swoich wiernych, aby na własną odpowiedzialność i w miarę swoich możliwości współpracowali w pracy naukowej z pełną swobodą, jakiej wymagają nauki; d) wierni nie mogą jednak oczekiwać zbawienia od nauk, ponieważ zbawienie nie pochodzi z nauk, lecz z miłości Bożej[109].

Enrico Nicodemo postulował zwrócenie uwagi na powołanie chrześcijanina w odniesieniu do świata, które jest powołaniem do oświecania i miłości (*vocatio ad illuminandum et amandum*). W tym właśnie powołaniu wierni muszą szukać i odnajdywać wymiary swojej własnej odpowiedzialności w świecie. Dlatego, aby wierni mogli wyjść naprzeciw światu w sposób chrześcijański, muszą wiedzieć i odczuwać, że nadzieje eschatologiczne, którymi karmią się w Kościele, oraz doczesne nadzieje świata, które również ich dotyczą, gdy żyją i pracują w świecie, nie są rozbieżne ani przeciwstawne, lecz same w sobie – to znaczy, pomijając nieład moralnego zła – zbiegają się i zmierzają do jednego, ponieważ istnieje jedna natura ludzka odkupiona przez Chrystusa, a wszystko jest zjednoczone w Chrystusie, którego powszechne odkupienie dotyka wszystkich ludzi i wszystkie narody. W ten sposób mogą zrozumieć, dlaczego świat, nawet niechrześcijański, nie jest obcy Kościołowi. Aby wierni mogli właściwie wypełniać swoją rolę w świecie, nie wystarczy ustanowić jakichś niejasnych norm, pobrzmiewających w tekście mglistym irenizmem, lecz należy wspomnieć o fundamentalnych prawdach i zasadach, które prowadzą

[109] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 588–590.

wiernych do chrześcijańskiego spotkania ze światem. Dlatego – postulował mówca – należy przywołać i zdefiniować pojęcia chrześcijańskiego sumienia i wolności dzieci Bożych. Wydaje się to absolutnie konieczne, aby nie dopuścić do zamieszania[110].

Maurice-Jean-Fernand-Alexis Pourchet zwrócił uwagę na niejasny układ tekstu, powtórzenia, używanie słów w różnych znaczeniach, jako na rzeczy utrudniające zobaczenie celu schematu. W jego opinii nawet dla chrześcijan, do których jest on przede wszystkim adresowany, a tym bardziej dla innych, do których stara się dotrzeć pośrednio, dokument, którego użyteczności, a wręcz konieczności, nie można kwestionować, nie wydaje się wystarczająco trafny i przekonujący. Zaproponował nowy układ treści w rozdziale, który mógłby nosić tytuł: „O czynnej obecności Kościoła wśród ludzi" (*De praesentia activa Ecclesiae inter homines*). Składałby się on z trzech części: pierwsza podejmowałaby kwestię solidarności między Kościołem a całą rodziną ludzką (solidarność opartą na samym Wcieleniu i na Chrystusie, którą Kościół winien nie tylko zaakceptować, ale także przyjąć), druga wyjaśniałaby wymogi tej solidarności dla Kościoła i chrześcijan, tj. obowiązki Kościoła wobec świata, jeśli pragnie on być wierny samemu Chrystusowi: szacunek, dialog i współpraca, które muszą wypływać z autentycznej miłości, trzecia natomiast powinna ukazać transcendencję jego całościowej misji. Konkludując, mówca stwierdził, że Kościół powinien ukazywać się nie jako moc obca temu światu i niekiedy przeciwna, ale jako głęboko obecny we współczesnym świecie, uczestniczący w ludzkich dążeniach i wysiłkach, zabiegający o ich rozwój, ponieważ widzi w tej obecności, w tym uczestnictwie, w tym rozwoju wyraz miłości, jaką Bóg miłuje świat[111].

---

[110] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 590–592.

[111] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 593–595. Na kolejnych 12 stronach (595–606) znajduje się gotowy tekst II i III rozdziału, zawierający sformułowane przez mówcę sugestie.

Aurelio Sorrentino podjął kwestie dialogu, zwracając uwagę na jego rozumienie i ukierunkowanie. W schemacie słowo dialog wydaje się rozumiane w podwójnym znaczeniu, a mianowicie: a) jako rozmowa w ścisłym tego słowa znaczeniu, która jednak nie zawsze i niekoniecznie powinna być wyrażana słowami, ponieważ oznacza również świadectwo dobrych uczynków, służbę świadczoną w pokorze i miłości; b) jako współpraca w specjalnych instytucjach otwartych dla wszystkich. Tak rozumiany dialogi rodzi pytania. Na przykład: Do kogo należy kierować dialog? Zawartą w schemacie odpowiedź – do ludzi dobrej woli – należałoby skorygować i wskazać jako adresatów dialogu wszystkich ludzi, którzy nie odrzucają dialogu i są skłonni go propagować. Kto jest w stanie – pytał dalej mówca – oddzielić ludzi złej woli od ludzi dobrej woli? Konkludując, Sorrentino zwrócił uwagę, że po 20 wiekach katolicy stanowią zaledwie 20 procent ludzkości. Liczba niekatolików wcale nie maleje, wręcz przeciwnie, z dnia na dzień rośnie. Co robić? Nie zamykajmy się w domu, niczym na wyspie, troszcząc się tylko o własne sprawy. Nie postępujmy też zgodnie z radą apostołów: „Odpraw tłumy, aby poszły do wiosek i kupiły sobie jedzenie". Musi się ukształtować nowa forma mentalności i nowy umysł – kontynuował – trzeba porzucić wiele uprzedzeń i do każdego trzeba podchodzić z ufnością. Trzeba się uczyć od nieprzyjaciela, który nie traci czasu na spory o ludzi dobrej lub złej woli, lecz zbliża się do każdego i miesza się wszędzie, gdzie może, aby pozyskać zwolenników i rozsiewać truciznę[112].

Sergio Méndez Arceo zaliczył do znaków czasu wysiłki na rzecz promowania odpowiedzialności i godności osoby oraz ochrony i wspierania wolności. Wszystko, co w schemacie powiedziano o wolności ducha i godności osoby ludzkiej, jest godne aprobaty i pochwały, lecz czyny są ważniejsze od słów. Dlatego absolutnie konieczne jest zadbanie o to, aby wszystkie prawa Kościoła zostały ustanowione

[112] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 606–609.

i wyjaśnione w taki sposób, aby prawdziwie sprzyjały miłości, synowskiemu życiu i duchowi chrześcijańskiej wolności. Byłoby absurdem, gdyby Kościół, podejmując dialog ze światem, miał podwójne standardy, jedne – na zewnątrz – aby przyciągać ludzi, a inne – wewnątrz – aby ludziom narzucać ludzkie obyczaje albo wymagać przestrzegania praw boskich. Gdyby jakieś współczesne państwo – kontynuował – groziło swoim obywatelom więzieniem aż do śmierci za przekroczenie praw o mniejszym znaczeniu lub bardzo licznych przepisów, uznając większość swoich obywateli za zasługujących na taką karę, jak można by oczekiwać dobrych i zdrowych relacji między ludźmi a społeczeństwem oraz rozwoju godności i odpowiedzialności osób w prawdziwej wolności i zaufaniu? Obecnie cały chór moralistów naucza, że liczne prawa kościelne obowiązują pod karą grzechu śmiertelnego, a więc pod sankcją śmierci wiecznej lub więzienia na całą wieczność. Jeśli porównamy i zestawimy ze sobą pięciu autorów moralistów wciąż czytanych w wielu seminariach, okaże się, że Kościół katolicki ustanowił prawie dwieście czysto pozytywnych praw dotyczących sprawowania i przyjmowania sakramentów, szat liturgicznych, które to prawa obowiązują pod groźbą grzechu śmiertelnego, a prawie dziewięćdziesiąt pod groźbą samego grzechu powszedniego. A przecież duchowieństwo powinno jaśnieć dojrzałością osobowości i rozwiniętym poczuciem odpowiedzialności. Konkludując, mówca stwierdził, że Kościół powinien autorytatywnie położyć kres tej surowości w kwestii praw kościelnych. Zamiast tego, poprzez odnowione i bardziej dostosowane prawodawstwo oraz łagodne nauczanie, powinien ukazywać wartości i wagę praw oraz promować większe synowskie zaufanie i posłuszeństwo w duchu wolności[113].

Gérard-Maurice-Eugène Huyghe zwrócił uwagę na dwa warunki konieczne do tego, by dialog był możliwy: a) nie będzie dialogu z niechrześcijanami, jeśli nie będzie wewnętrznego dialogu między

[113] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 609–612.

każdym ochrzczonym a Duchem Świętym; b) nie będzie dialogu z niechrześcijanami, jeśli nie będzie prawdziwego dialogu między różnymi stanami w Kościele. Odnosząc się do pierwszego warunku, podkreślił wartość słuchania i milczenia. Dialog nie zakłada najpierw gotowości do mówienia, lecz gotowość do słuchania. Ta gotowość rodzi się i rozwija w głębi serca – kontynuował – gdy wierzymy w czynną obecność Ducha Świętego w nas. On zawsze podpowiada i naucza poprzez wydarzenia, których doświadczamy, lub słowa, które słyszymy. Słuchając Ducha Świętego, będziemy mogli słuchać innych w owocnym dialogu, ponieważ Duch Święty działa we wszystkich ludziach, nawet nieświadomie. Odnosząc się do drugiego warunku, Huyghe akcentował potrzebę prawdziwego dialogu wewnątrz Kościoła. Kościół często jawi się jednak nie jako wspólnota miłości, ale jako rodzaj bezosobowego administrowania (*administratio quaedam impersonalis*); nie jako szkoła miłości, która wzbudza wychowuje i wspiera dialog, ale jako układ zależności (*relationum nexus*), w którym jedni dowodzą, mniej lub bardziej dbając o swój autorytet, podczas gdy inni są posłuszni, mniej lub bardziej ufając, i pewni siebie, gdy korzystają z wolności dzieci Bożych.

Któż nie wie – pytał retorycznie mówca – że często wśród nas owa radosna wolność dzieci Bożych, owo dążenie do ufnego dialogu w Kościele są hamowane przez nadużycia władzy, zabójcze dla dialogu, a nawet dla miłości. Konieczne jest, aby nasz Święty Sobór, zanim zaprosi cały świat do dialogu, zreformował w Kościele wszelkie zwyczaje, a nawet instytucje i prawa, które na każdym szczeblu hierarchii przedkładają apodyktyczną i ślepą władzę nad braterski i prawdziwie miłosierny dialog, dialog wiedzy i prawdziwej przyjaźni[114].

W kolejnym dniu debat, 28 października 1964 roku, zabrało głos 15 mówców. Dyskusję otworzyło wystąpienie Johna Josepha Wrighta, który wprowadził w tematykę IV rozdziału schematu. Wśród podejmo-

[114] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 613–617.

wanych zagadnień wymienił kwestie natury i godności osoby ludzkiej; natury, świętości i trudności rodziny; trudności życia gospodarczego i społecznego; wartości kulturowych, które są nierozerwalnie związane z doskonałością człowieka i samym zbawieniem dusz; pokój i bezpieczeństwo narodów. Rozdział IV, jak podkreślił relator, nie ma badać wszystkich znaków czasu ani mieć charakteru wyczerpującego i definitywnego. Nie ma być ostatnim słowem w dialogu ze światem, ale raczej pierwszym słowem i początkiem zupełnie nowego dialogu. W rozdziale IV przyjęto jako założenie, że w przyszłości pojawi się wiele listów pasterskich od zgromadzeń biskupów i poszczególnych biskupów, które ostatecznie przeformułują ogólne tematy schematu, aplikując je do realiów poszczególnych regionów. Powołano także – jak podkreślił – niewielką grupę, która ma wysłuchać opinii biskupów i ekspertów z najważniejszych regionów świata – zwłaszcza z „trzeciego świata" – aby w schemacie dobrze przedstawić prawdziwie uniwersalne problemy[115].

Jako pierwszy w dyskusji zabrał głos Marcelo González Martín. Zwrócił uwagę na zbytnią ogólnikowość niektórych stwierdzeń dotyczących kultury, życia gospodarczego i społecznego oraz solidarności między narodami. Rozdział IV – w jego opinii – powinien być uzupełniony o zagadnienie dzieł miłosierdzia. Są one szczególnym skarbem Kościoła, a wielu biednym i potrzebującym jedyna pomoc, jaka do nich dotrze, zostanie zaoferowana w imię miłości chrześcijańskiej. W dzieła miłosierdzia mogą się angażować wszyscy członkowie Kościoła, nie obawiając się naruszenia obcej jurysdykcji. W schemacie należy także podkreślić zarówno ludzką ograniczoność, aby nie dopuścić do rozwoju naiwnego progresywizmu, jak i konieczności łaski uświęcającej, bez której postęp świata nie odpowie zbawczemu zamysłowi Chrystusa[116].

---

[115] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 703–705.

[116] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 706–709.

Isaac Ghattas zwrócił uwagę na ważny defekt schematu, który niemal nie wspomina nic o narodzie jako takim. Ta kwestia pojawia się tylko raz. Chociaż podejmuje się problemy dotyczące osoby, rodziny, kultury, życia gospodarczego i społecznego, solidarności, pokoju, to brak wzmianki o wspólnocie narodowej. To sprawia, że schemat popada w trzy błędy: a) wypowiadając się przeciwko materializmowi, ale zapominając o wymiarze politycznym i narodowym, popada się w swego rodzaju materializm, redukując rzeczywistość do ekonomii; b) rozdział przeciwstawia państwo ziemskie państwu niebieskiemu, miasto ziemskie stawia w opozycji do miasta niebieskiego, zapominając, że istnieje wiele państw ziemskich, które w istocie mają przede wszystkim wymiar duchowy (gdy naród zostaje uznany za grupę rodzin ludzkich, uznaje się również duchowy wymiar człowieka); c) przeciwstawienie państwa ziemskiego i niebiańskiego ma niekiedy posmak dualizmu (nacjonalizm jest chorobą, ale poczucie narodowe jest czymś zdrowym). Należałoby zatem podkreślić wartość narodu i mówić o godności i obowiązkach narodów, zwłaszcza o wzajemnej współpracy i ochronie wolności mniejszości. Postulował, aby wspomnieć o słusznej miłości do własnej ojczyzny, opartej nie na bogactwie, potędze czy wielkości narodu, lecz na ojcowskim darze ojczyzny, która daje każdemu obywatelowi własny język, własną kulturę i ludzkie życie we wspólnocie. Doskonałość kraju nie mierzy się potęgą czy bogactwem, ale ojczyzną, gdzie panuje harmonia, sprawiedliwość i pokój, gdzie obywatele żyją jak bracia, a obcokrajowcy jak przyjaciele[117].

Joseph Elmer Ritter zwrócił uwagę na konieczność naniesienia poprawek w paragrafie dwudziestym. Miał na myśli kwestie treści, kolejności i zakończenia. W warstwie treściowej braki dotyczą ukazania, jak jest rozumiana godność, a także jej uznania i wspierania. Analogicznie jak to jest w innych paragrafach, należałoby uporządkować materiał

[117] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 709–712.

tak, aby po kilku linijkach wprowadzających znalazło się przedstawienie zasad, które kierują chrześcijańską działalność ku osiągnięciu określonego celu. Zakończenie winno sprzyjać uznaniu godności ludzkiej. Dlatego schemat powinien wymienić cechy, które opisują prawdziwie chrześcijańskie życie zgodne z godnością ludzką. Zasugerował zawarcie w tym miejscu następujących zasad: a) uznanie własnej godności wymaga całkowitego poświęcenia się czci i posiadaniu Boga; b) uznanie własnej godności wymaga, aby chrześcijanie w swoim życiu mieli poczucie głębokiej jedności z Bogiem; c) koncepcje osobistej odpowiedzialności i rozumnego posłuszeństwa powinny być rozwijane w taki sposób, aby wszyscy wierni, świadomi swojej relacji z Bogiem i własnej godności, mogli ukazywać światu transcendentną wartość ludzkiego życia i prawdziwą godność osoby ludzkiej[118].

Przemawiając w imieniu wielu ojców różnych ras i narodów, Dominic Romuald Basil Athaide wskazał we współczesnym świecie wiele niepokojących zjawisk. Wymienił wśród nich: niewolnictwo, handel ludźmi, pozbawianie praw obywatelskich, segregację rasową, apartheid. Takiej niesprawiedliwości nie usuną same słowa pobożnego współczucia, które wyrazi Sobór. Nie chodzi o potępienie, ale o obudzenie sumienia świata i wspieranie inicjatyw mających na celu zniesienie wszelkich form segregacji i dyskryminacji[119].

Georges-Stanislas-Jean Béjot pozytywnie ocenił schemat z racji położenia akcentu na godność osoby ludzkiej. Postulował jednak, aby była ona ukazana w perspektywie Chrystusa Odkupiciela. Pomimo wielkich pragnień i osiągnięć ludzkości, w świecie rośnie niepokój. Ludzkość jest przygnębiona strachem, a nędza szerzy się wszędzie. Proponował, aby w odpowiedzi na ludzkie lęki podkreślić godność osoby ludzkiej. Człowiek jest nie tylko jednostką, czyli podmiotem

---

[118] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 712–713.

[119] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 714–716.

prawa, ale także osobą, czyli podmiotem odpowiedzialności. Stworzony na obraz Trzech Osób Trójcy Świętej, które są sobie wzajemnie przyporządkowane w miłości, jest skierowany ku innym, ku Bogu i ludziom. Godność osoby ludzkiej w świetle wiary jest fundamentalnym warunkiem wszelkich dyskutowanych kwestii i wszelkich poszukiwanych rozwiązań[120].

Andrew Gregory Grutka wskazał na konieczność obrony przez Sobór godności człowieka i jego prawa do życia w sposób prawdziwie ludzki. Dyskryminacja i segregacja człowieka wyłącznie z powodu różnicy koloru skóry, pochodzenia lub wyznania religijnego nie mogą być dłużej tolerowane. Pogarda dla człowieka ze względu na kolor skóry lub pochodzenie – kontynuował – to nic innego jak prowokacja Boskiej Opatrzności. Jak ktoś może sam wybrać sobie rodziców i kraj pochodzenia? Któż nie dostrzega, że godność osoby ludzkiej i podstawowe prawa człowieka cierpią najbardziej, dopóki istnieje segregacja i dyskryminacja? Każde działanie, które oddaje się segregacji i dyskryminacji, niesie ze sobą pewną degradację człowieka, podsyca zarodki nienawiści, zawiera w sobie pogardę. Każdy człowiek, niezależnie od koloru skóry, pochodzenia czy wyznania, powinien mieć takie same możliwości godnego mieszkania, edukacji, kultury i pracy. W opinii mówcy schemat niewystarczająco podkreśla godność osoby ludzkiej i jej prawa. Należy jasno wyrazić sprzeciw wobec wszelkich form segregacji i dyskryminacji i otwarcie ogłosić prawa i godność osoby ludzkiej[121].

Przemawiając w imieniu niemal wszystkich biskupów Indii, Duraisamy Simon Lourdusamy zwrócił uwagę na konieczność rozwinięcia wielokrotnie pojawiającej się w schemacie tezy o powołaniu wszystkich do stworzenia jednej rodziny dzieci Bożych. Wynika z niego konieczność spieszenia sobie nawzajem z pomocą. Nie wystarczy jednak

---

[120] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 716–718.

[121] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 719–720.

pomoc materialna. W celu promowania solidarności, budowania braterskiej komunii, troski o godność człowieka trzeba mocniej zaakcentować w schemacie – obok wsparcia ekonomicznego, technicznego i naukowego – kwestię integracji emocjonalnej, poczucia jedności i równości między ludźmi, pomocy psychologicznej, która jest bardziej potrzebna niż wsparcie materialne. Postawa osoby pomagającej wobec osoby, której się pomaga – kontynuował – musi ulec całkowitej zmianie, i to nie tylko na arenie międzynarodowej, ale także w obrębie tego samego kraju, diecezji i parafii. Indyjski biskup wskazał elementy charakterystycznej zmiany, która winna się dokonać: a) brat, któremu się powodzi, powinien udzielać pomocy bez cienia tzw. kompleksu wyższości (*sine ulla specie superioritatis complexi*), aby brat nieszczęśliwy mógł ją przyjąć bez poczucia upokorzenia; b) biednym i potrzebującym należy pomagać, a jednocześnie szanować ich, a nawet uważać za godnych czci, ze względu na Chrystusa obecnego w nich, adresata pomocy i obietnicy wiecznej nagrody; c) ubodzy sami w sobie powinni być prawdziwie kochani ze względu na Boga i otoczeni współczuciem; d) chociaż działalność zorganizowana jest w stanie przynosić bardziej owocne rezultaty, to jednak należałoby docenić także nieformalną działalność indywidualną, wspierającą relacje między ludźmi, rodzinami i narodami (w pewnych okolicznościach, w pewnych środowiskach, nawet kontakt prywatny, bezpośredni i nieformalny jest bardzo pożądany; w działalności charytatywnej czasami pomoc udzielana bezpośrednio beneficjentowi przez darczyńcę, bez pośrednictwa jakiejkolwiek organizacji – pod warunkiem jednak, że jest udzielana roztropnie – jest niewątpliwie bardziej odpowiednia do pielęgnowania ich wzajemnej i intymnej relacji, a tym samym do doprowadzenia do integracji emocjonalnej między nimi)[122].

Pablo Barrachina Estevan zaznaczył na wstępie swojego wystąpienia, że schemat nie przyznaje osobie ludzkiej centralnego miejsca,

[122] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 720–722.

które jest niezbędne w dialogu Kościoła ze światem. W dokumencie powinno być wyraźnie ukazane, że poprawna koncepcja osoby ludzkiej jest źródłem wszelkiej prawdy o współistnieniu, postępie i pokoju. Tak jak wszystkie błędy chrystologiczne nie zrozumiały: albo natury ludzkiej, albo natury boskiej, albo zjednoczenia ich obu w Chrystusie, tak samo wszystkie błędy współczesności: albo ignorują ciało, albo nie znają duszy, albo nie rozumieją zjednoczenia ich obojga w człowieku. Postulował zbudowanie antropologii filozoficznej i teologicznej jako fundamentu wszelkiego dialogu. Współcześnie niejednokrotnie sposób postępowania i dialogu kapłanów i wiernych opiera się na dualizmie filozoficznym w rozumieniu osoby.

> Ale my – kontynuował – z biegiem czasu, albo nie doceniając doczesnej aktywności, albo uważając ją za obcą Kościołowi, często pozostawialiśmy ludzi samym sobie. W ten sposób dialog stał się niemożliwy lub błahy, z naszej strony, a w konsekwencji również ze strony tych, którzy uważali nas za obcych. Tak jak Chrystus przyjął wszystko z wyjątkiem grzechu, tak Kościół, stojąc w świecie, musi rozpoznać ducha czasu – formę odczuwania, myślenia i działania. Nie może porzucić świata ani działać jedynie negatywnie, z obrzydzeniem lub pogardą, lecz w pozytywny sposób (…) I w żaden sposób nie można zrozumieć osoby ludzkiej w tym społeczeństwie technokracji i materializmu, inaczej niż poprzez zestawienie pierwszego Adama, który będąc człowiekiem, pragnął stać się Bogiem, z nowym Adamem, który będąc Bogiem, stał się człowiekiem. Tę niewysłowioną tajemnicę możemy wyrazić słowami papieża Gelazego I: „Człowiek Bóg w ambicji pierwszego człowieka; Bóg Człowiek w uniżeniu nowego Człowieka".

Postulował, aby schemat, wyjaśniwszy kwestie godności osoby ludzkiej, podjął kwestię praw człowieka. Należałoby także, jak zaznaczył, uzupełnić schemat o zagadnienie dobra wspólnego[123].

---

[123] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 722–726.

Występując w imieniu biskupów USA zgromadzonych w Rzymie na trzeciej sesji Soboru, Patrick Aloysius O'Boyle zaproponował uzupełnienie schematu o kwestię dyskryminacji rasowej lub jakiejkolwiek formy rasowej niesprawiedliwości. Rasizm, jak zaznaczył, nie jest problemem jedynie społecznym, kulturowym czy politycznym. Jest to przede wszystkim problem moralny i religijny o ogromnej skali. Schemat porusza to zagadnienie, ale czyni to sporadycznie i incydentalnie, a powinno zostać potraktowane jako coś odrębnego, nie tylko z socjologicznego punktu widzenia, ale przede wszystkim z punktu widzenia moralnego i religijnego. Należałoby w dokumencie jednoznacznie potępić rasizm we wszystkich jego formach oraz, przynajmniej ogólnie, wskazać teologiczne podstawy tego potępienia. Ta sfera działań – i takie jest doświadczenie biskupów USA – stwarza okazję do owocnej współpracy między katolikami, protestantami, Żydami i innymi ludźmi dobrej woli[124].

Przemawiając w imieniu 40 biskupów kanadyjskich i wielu innych z różnych krajów, Gérard-Marie Coderre skoncentrował się na kwestii powołania kobiet. Należy, jak zaznaczył, lepiej uwypuklić fakt, że kobieta posiada własną osobowość, daną jej przez samego Boga, a zatem ma do spełnienia bardzo konkretną i niezbędną rolę w społeczeństwie ludzkim i w Kościele. Jak dotąd kobieta, zarówno w społeczeństwie ludzkim jako całości, jak i w Kościele, nie była w stanie w pełni realizować roli, jaką nadaje jej własna osobowość. Jest to jeden ze znaków czasu dla Kościoła zgromadzonego na Soborze. Mężczyzna i kobieta nie tylko się uzupełniają. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta posiadają pełną, doskonałą i kompletną naturę ludzką w bardzo różny i specyficzny sposób. W opinii mówcy schemat winien zostać uzupełniony o trzy kwestie: a) należy wyraźniej podkreślić, że Boski cel stwórczy dla ludzkości objawił się już w samej naturze człowieka, tak jak jest on konkretnie i biologicznie rozwinięty; a skoro kobieta

[124] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 726–728.

posiada własne i bardzo specyficzne dary naturalne i nadprzyrodzone, wynika z tego, że pełni ona właściwą i konieczną rolę w wypełnianiu Boskiego celu zarówno w sferze naturalnej, jak i nadprzyrodzonej; b) bez wkładu kobiety społeczeństwo ludzkie, a nawet Królestwo Boże, istniałoby w sposób niepełny, niedoskonały i bardzo niewierny Boskiemu celowi; c) Kościół w tym okresie dziejów ludzkości musi zachęcać mężczyzn, a zwłaszcza chrześcijan do czynienia wszystkiego, co w ich mocy, aby kobiety mogły zająć należne im miejsce w życiu zarówno społeczeństwa, jak i Kościoła[125].

Stjepan Bäuerlein zwrócił uwagę na kwestie wymagające poprawy: a) terminologia (używa się pojęć „rasa", „płeć" i „stan społeczny", lecz nigdzie nie pojawia się określenie „klasa społeczna" – należy zastąpić „stan społeczny" przez „klasa społeczna); b) ogólnikowość (wzmiankuje się o błędach, które naruszają naturę i godność osoby ludzkiej, nie wymieniając ich wyraźnie – trzeba jasno nazwać te błędy); c) niekompletność (wiele pięknych stwierdzeń, ale brak pełnej wizji chrześcijańskiego małżeństwa i jego zagrożeń – warto byłoby zachęcić chrześcijańskich małżonków do heroizmu)[126].

Eduard Schick pochwalił schemat za powstrzymywanie się od oskarżeń i osądów oraz badanie z wolnym umysłem i otwartym sercem sytuacji rodzaju ludzkiego właściwej współczesnym czasom, przy jednoczesnym poszukiwaniu form pomocy, jakie Kościół Chrystusowy, oświecony Boskim objawieniem, może wskazać i zapewnić ludziom współczesności. Zwrócił uwagę na nieliczne odwołania do Pisma Świętego (w rozdziale IV na 12 stronach znajdują się zaledwie cztery cytaty z Biblii). Sposób mówienia w naszym schemacie, który niedostatecznie szanuje myśli i język Pisma Świętego, mógłby stworzyć fałszywe wrażenie wśród osób z zewnątrz, że i my głosimy tzw. ideologię, jedną

[125] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 728–730.

[126] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 730–733.

z wielu obowiązujących obecnie. Chociaż gatunek literacki schematu – kontynuował mówca – był już przedmiotem dyskusji w auli soborowej, jednak tekst winien mieć raczej charakter świadectwa prawdzie, tj. świadczenia o rzeczywistości zbawienia Bożego dokonanego przez Chrystusa i głoszonego światu przez apostołów. Kościół może i musi podawać uzasadnienie, zaczerpnięte z Bożego objawienia, i w ten sposób argumentować za słusznością jakiegoś poglądu[127].

Pierre-Abel-Louis Chappot de la Chanonie skoncentrował się w swojej wypowiedzi na młodych niedostosowanych (*pueros vel iuvenes, qui «inadaptati» vocantur*). Ten rodzaj niedostosowania wynika z różnych przyczyn i dlatego występuje w różnych formach, np.: niedobory w zakresie sprawności fizycznej, fizjologicznej lub psychicznej, opóźniony rozwój umysłowy, przedwczesna skłonność do przestępczości, brak normalnych warunków życia w rodzinie, złe zachowania w środowisku społecznym, w którym dorastają młodzi ludzie. Te różne formy niedostosowania sprawiają, że znaczna część naszej młodzieży nie wiedzie uporządkowanego życia. Przez długi czas Kościół sam troszczył się o tego rodzaju nieszczęście, aby je złagodzić; również dziś musi być obecny na tym polu działania, wraz z organizacjami, które świeccy chętnie i stale powołują do życia, prywatnie lub publicznie, aby wspólnie z nimi działać dla dobra ubogiej młodzieży. Kościół ogłasza się i w rzeczywistości pragnie być „Kościołem ubogich". Ale czyż ci niedostosowani młodzi ludzie – pytał – nie są najubożsi ze wszystkich? Kwestia niedostosowania winna się pojawić w schemacie[128].

Joseph-Albert Malula stwierdził na wstępie, że Kościół musi przede wszystkim stanowczo głosić jedną fundamentalną zasadę, która stanowi normę wszelkich wzajemnych relacji między ludźmi. Brzmi ona następująco: „Godność osoby ludzkiej musi być uznana

---

[127] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 733–735.

[128] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 736.

w każdym człowieku, wszędzie i przez wszystkich" (*Dignitas personae humanae in quocumque homine, ubique et ab omnibus, agnoscenda est*). Nie wystarczy jej jednak głosić, ale należy ją – jak zaznaczył – właściwie uzasadnić. Nie w oparciu o ludzkie przekonania, ale o prawdę. Zasada godności ludzkiej winna zostać uroczyście przez Sobór ogłoszona (*a Concilio solemniter proclametur*), ponieważ niemal wszystkie zbrodnie przeciwko człowiekowi wynikają z zaprzeczenia tej zasady. Zaproponował kilka jej aplikacji: a) otwarte potępienie rasizmu przez Sobór; b) uznanie za największą przeszkodę dla chrześcijańskiej miłości plemienności (*tribalismus*), będącej odmianą rasizmu, jako niosącej ze sobą owoce śmierci, takie jak: nienawiść, strach, przemoc, zemsta, morderstwo; c) działania na rzecz promocji kobiet do pełnej ludzkiej godności i odpowiedzialności[129].

Stefan László zwrócił uwagę na istnienie wielu przestępstw przeciwko wolności i godności osoby, których nie należy pomijać w schemacie. Podał następujące przykłady: niesprawiedliwy przymus, fałszywe wykorzystanie wolności, polegające na przyznaniu wolności temu, kto nie jest dojrzały (np. gdy rodzice przyznają swoim dzieciom zbyt wiele wolności lub gdy idea wolności jednego narodu jest narzucana innemu bez odpowiedniego przygotowania), nadużywanie i niekorzystanie z wolności, wykroczenia przeciw moralności usprawiedliwiane wolnością (np. publiczne wystawianie niemoralnych wizerunków, eksponowanie seksualności, nadużywanie praw demokracji). Zgrzeszyć przeciwko wolności można także przez jej nieużywanie (*per defectum, i.e. per non usum*). Wielu ludzi cieszy się pełną wolnością (osobistą, społeczną, polityczną, kulturalną, a nawet religijną), ale z niej nie korzysta. Niejednokrotnie dla wygody rezygnują z przysługujących im praw. Trzeba, aby chrześcijanie uznawali i realizowali swoją wielką misję na rzecz wolności, tj. aby zawsze podnosili głos w obronie prawdziwej wolności i jednocześnie czynili swoje, aby wolność, która im

[129] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 737–739.

przysługuje, nie była nadużywana, aby nigdy nie zrzekli się swojego prawa do wolności; w ten sposób bowiem wolność i godność człowieka najlepiej znajdują się w bezpiecznych rękach[130].

Prezentując w imieniu polskiego episkopatu uwagi w formie pisemnej, Karol Wojtyła zasugerował wprowadzenie licznych szczegółowych poprawek do schematu. Chodziło o uzupełnienie tekstu o nowe treści, o zastąpienie niektórych terminów bardziej adekwatnymi, o usunięcie powtórzeń. Szereg uwag nie ma uzasadnienia, lecz jest po prostu propozycją zastąpienia pewnych sformułowań innymi. Krakowski biskup postulował np., aby: a) nie posługiwać się pojęciem „wyobcowanie" (łac. *alienatio*), które ma konotacje kanoniczne, marksistowskie i psychologiczne; b) usunąć z wielu kontekstów często powtarzające się słowo „duch" (np. zastąpić określenie „duch ubóstwa" przez zwrot „wewnętrzne umiłowanie ubóstwa"); c) usunąć zdanie „kto … w odnowie świata nie chce służyć zgodnie z własnym powołaniem, szuka Boga na próżno", ponieważ jest ono zbyt surowe. Cała wypowiedź pisemna, zawierająca ponad 50 uwag, pokazuje również, jak dobrze Wojtyła znał język łaciński[131].

29 października, w kolejnym dniu debaty, zabrało głos 13 mówców. Jako pierwszy wystąpił Josef Stimpfle. Podjął kwestię niewolnictwa, podkreślając, że zniknęła ona nie tyle za sprawą ostrzeżeń czy praw, co przykładu Chrystusa i wspólnot chrześcijańskich, w których zaczęło rozkwitać poczucie wolności, do której wyzwolił nas Chrystus. Ani sam Pan, ani apostołowie nie zaatakowali bezpośrednio i natychmiast instytucji niewolnictwa, choć w tamtym czasie niewolnicy żyli w niewiarygodnej nędzy. Wraz z nowym sposobem życia chrześcijan, zmieniały się warunki życia także w świecie. I tak zniknęła instytucja niewolnictwa. Analizując te kwestie – kontynuował – możemy

---

[130] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 739–740.

[131] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 680–683.

stwierdzić, że tam, gdzie istnieje prawdziwa wolność synów Bożych, tam zmieniają się warunki życia. Współcześnie, gdy godność osoby ludzkiej została ponad miarę zdeptana, a ludzie pragną cieszyć się wolnością doskonałą, jaką lepszą przysługę Kościół Chrystusowy może zaoferować światu niż przykład wolności synów Bożych? Zaapelował o większą wolność: a) w dziedzinie edukacji (w szkołach, instytutach zakonnych, seminariach itp. należy zapewnić wystarczającą przestrzeń dla wolnego wyboru, aby uniknąć niebezpieczeństwa legalizmu); b) w nauce (należy pozostawić pełną swobodę badaniom naukowym, a prawdziwa wiedza może przyczynić się do głębszego zrozumienia Objawienia); c) w dziedzinie administracji i prawodawstwa kościelnego, tak aby życie duchowe mogło cieszyć się największą swobodą (nadmierne ograniczanie wolności przynosi więcej szkody niż niebezpieczeństwo nadużycia tej samej wolności)[132].

Santo Bartolomeo Quadri sformułował cztery uwagi, postulując, aby: a) krótko opisać istotę społecznej nauki Kościoła; b) pełniej przedstawić równą godność kobiety jako osoby i przybranego dziecka Bożego, wraz z jej właściwą naturą, w celu uniknięcia zarówno feminizmu, jak i antyfeminizmu; c) bardziej oprzeć rozdział IV na doktrynie o osobie ludzkiej; osoba bowiem jest podmiotem, przedmiotem i celem wszelkiego życia społecznego; d) jaśniej ukazać konsekwencje nauki o osobie w perspektywie do dobra wspólnego, narodowego i międzynarodowego[133].

Augustinus Frotz skoncentrował się w swej wypowiedzi na zagadnieniu godności osoby ludzkiej, a zwłaszcza kobiet we współczesnym świecie i w Kościele. Celem jego wystąpienia – jak wyraźnie zaznaczył – jest dogłębne zbadanie problemu zmiany warunków życia kobiet, aby z pomocą doświadczonych kobiet wnieść swój wkład w rozwiąza-

---

[132] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 38–39.

[133] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 40–42.

nie trudnych kwestii. Z jednej strony kobiety są związane potrzebami rodziny, z drugiej strony mają prawo i obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym we wszystkich jego formach. Nie udało się jeszcze znaleźć zdrowej równowagi między obowiązkami rodzinnymi a zawodowymi, dlatego – między innymi – wiele kobiet przeżywa swego rodzaju kryzys ludzki i religijny, jakiego nigdy wcześniej nie doświadczyło, i bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje duszpasterskiej opieki Kościoła. Frotz sformułował cztery sugestie: a) uznać zmianę warunków życia kobiet za znak czasów; b) uzupełnić schemat o stwierdzenie, że Kościół zamierza wspierać i promować te zmiany; c) wyraźnie stwierdzić, że Święty Sobór ma nadzieję, że same kobiety, wzrastając w swojej odpowiedzialności i odwadze, będą bronić osobistej godności kobiet, zjednoczone ze sobą w międzynarodowych instytucjach katolickich i niekatolickich, i będą wywierać swój dobry i szczególny wpływ na wszystkie sfery życia; d) przypomnieć, że wzrost lub upadek narodów, wzrost lub upadek prawdziwej kultury ludzkiej zależą w dużej mierze od miejsca kobiet w świadomości i postawie ludzi (społeczeństwa obywatelskie i Kościół winny tworzyć takie warunki życia, które rzeczywiście chronią osobistą godność kobiet i zwiększają szacunek do nich, zwłaszcza w życiu publicznym)[134].

Gilles-Henri-Alexis Barthe podjął w swoim wystąpieniu kwestie godności, wolności i autonomii. Zwrócił uwagę na istotny brak w schemacie, jakim jest niewystarczające określenie, na czym polega godność. Jeśli osoba ludzka musi koniecznie być szanowana przez innych w swoich prawach, tym bardziej człowiek sam musi szanować w sobie to, co jest źródłem jego wyjątkowości i godności. Całkowita autonomia – jak zauważył – jest niemożliwa. Często wolność jednych staje się złem innych. Im większy postęp, tym gwałtowniejsze są instynkty dominacji i egoizmu. Trzeba poszukiwać wspólnej etyki. Chociaż Deklaracja Praw Człowieka jest krokiem w dobrym kierunku, to jednak należy

[134] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 42–44.

dążyć do przyjęcia zasad w sumieniu, w posłuszeństwie autorytetowi, który przewyższa ludzi. Wtedy prawo nie jest przymusem, lecz wyzwoleniem. Pełna wolność zostanie osiągnięta jedynie w dobrowolnej zależności. Spośród różnych znaków czasu żaden nie jest tak jasny, jak powszechne dążenia tylu ludzi i narodów do godności osoby[135].

Maurice Feltin skoncentrował się w swoim wystąpieniu na kwestii pokoju. Skupił się na trzech kwestiach: a) opinia publiczna ma nadzieję, że Sobór przyjmie nauczanie zawarte w *Pacem in terris*, nadając mu charakter i wagę Konstytucji soborowej; b) opinia publiczna w szczególności oczekuje potępienia wojny (chociaż schemat słusznie postuluje zakaz broni atomowej, biologicznej i chemicznej, której niszczycielskiej siły nie da się ani kontrolować, ani oszacować, to jednak pokój jest darem Boga, a zarazem dziełem człowieka i dlatego obowiązkiem wszystkich chrześcijan jest modlić się do Pana o udzielenie pokoju; należy ponadto wzmacniać instytucje międzynarodowe i narody rozwijające się oraz podejmować działania na rzecz rozbrojenia); c) należy włączyć kwestię pokoju w duszpasterstwo (katecheza, kazania, wychowanie, apostolat misyjny)[136].

Kolejnym mówcą był sprawozdawca, John Francis Dearden, który skoncentrował się na jednym punkcie (nr 21) rozdziału IV. Chodziło o fragment poświęcony zagadnieniu małżeństwa i rodziny. Jak zaznaczył relator, intencją tekstu nie było przedstawienie pełnego omówienia doktryny małżeństwa. Po konsultacjach z ekspertami i świeckimi osobami żyjącymi w związkach małżeńskich, zapytano ich, co chcieliby usłyszeć od Kościoła w tej kwestii. Z tego zrodził się układ materiału. Mamy do czynienia z pewną próbą syntezy doktryny, która może pomóc współczesnym wiernym chrześcijanom w głębszym zrozumieniu natury i godności życia małżeńskiego i domowego, a jed-

---

[135] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 44–46.

[136] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 47–49.

nocześnie w skuteczniejszym realizowaniu powołania do świętości. Małżeństwo jest przedstawione jako święte, jako sakrament. Mówi się o jego pochodzeniu, celu (prokreacji), owocach, ale także o formacji sumienia w odniesieniu do problemu świadomej odpowiedzialności w powołaniu do ojcostwa i macierzyństwa (*problema responsabilitatis consciae in vocatione paternitatis et maternitatis*). W żadnym wypadku – kontynuował mówca – nie jest jednak dozwolona żadna ingerencja, która zakłócałaby naturalny porządek aktu małżeńskiego. Nie ma tu miejsca na subiektywizm. Schemat nie podejmuje kwestii pigułek, którą papież zarezerwował dla własnego osądu. Na koniec sprawozdawca zachęcił wszystkich (małżonków, teologów, osoby biegłe w naukach antropologicznych, psychologicznych, medycznych i socjologicznych) do dalszych poszukiwań i badań. Relator przyznał, że zagadnienia podjęte w schemacie wymagają dopracowania[137].

Ernesto Ruffini zwrócił uwagę, że dokument nie podejmuje jasno – przez co stwarza okazje do błędnych interpretacji i nadużyć – zagadnienia liczby dzieci i obowiązku ich zrodzenia w małżeństwie. W jego opinii schemat za mało zajmuje się kwestią sakramentalności małżeństwa. A bez głoszenia autentycznej i niezmiennej doktryny z trudem można przekonać większość ludzi, że poligamia, rozwody, dobrowolna aborcja i inne bezwstydne zachowania seksualne (*corruptelas et turpitudines sexuales*) są niedozwolone. Stwierdzenie, że „co do liczby potomstwa ostateczny sąd należy wyłącznie do samych małżonków", jest niejasne i pełne dwuznaczności, a nawet bardzo niebezpieczne. Powołując się na autorytet św. Augustyna, Ruffini stwierdził, że skoro on nie szczędził surowych napomnień, to także ojcowie soborowi nie powinni powstrzymywać się od piętnowania grzechów przeciwko świętości małżeństwa[138].

---

[137] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 50–51.

[138] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 52–54.

Paul-Émile Léger podjął kwestię małżeństwa, zwracając uwagę na niepokoje i wątpliwości (*anxietates et dubia*), które wyrażają ludzie we wszystkich regionach i w każdym stanie. Dotychczasowe odpowiedzi nie uspokajają sumień małżonków, a spowiednicy, pełni wątpliwości i niepewności, niejednokrotnie nie wiedzą, co mogą i powinni odpowiedzieć wiernym. Kwestie małżeństwa należy – kontynuował – rozpatrywać z trzech perspektyw: teologicznej, kazuistycznej i pastoralnej. Léger zadeklarował, że zajmie się w swej wypowiedzi perspektywą teologiczną. Odnowa teologiczna, zaznaczył, ma wspierać świętość małżeństwa. Jednakże schemat, choć podąża dobrą drogą, nie odpowiada w pełni na dzisiejsze trudności, ponieważ unika stwierdzenia, że miłość małżeńska i wzajemna pomoc są celami małżeństwa, a także w żaden sposób nie mówi o celowości wyrażania miłości w małżeństwie. Postulował także, aby lepiej uwypuklić wyjątkową godność ojcostwa. Ojcostwo bowiem jest uczestnictwem w dziele stworzenia. Absolutnie konieczne jest przedstawienie ludzkiej miłości małżeńskiej, obejmującej duszę i ciało, jako prawdziwego celu małżeństwa, jako czegoś dobrego samego w sobie, mającego swoje własne wymagania i prawa. W przeciwnym razie lęk przed miłością małżeńską, który od dawna przenika teologię małżeństwa, mógłby przetrwać. Czyż małżonkowie nie obiecują sobie wzajemnej miłości i pomocy, zawierając małżeństwo? Małżonkowie bowiem w małżeństwie postrzegają się nie tylko jako osoby prokreujące, ale także jako osoby kochane dla nich samych. Od starożytności bowiem związek małżonków był uważany za prawowity, nawet gdy prokreacja jest ewidentnie niemożliwa. Konkludując, stwierdził, że Sobór winien wskazać dwa cele małżeństwa jako dobre i święte. Dzięki tej doktrynie moraliści, lekarze, psychologowie i inni eksperci będą mogli lepiej określić funkcje zarówno płodności, jak i miłości, nawet w ich bardziej szczegółowych aspektach[139].

[139] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 54–56.

Leo Jozef Suenens postulował stworzenie syntezy doktrynalnej na temat małżeństwa. Głównym zadaniem komisji powinno być zbadanie, czy do tej pory przedstawiono w wystarczającym świetle wszystkie aspekty nauczania Kościoła o małżeństwie. Ewangelia jest zawsze ta sama i niezmienna. Nie ma jednak czasu, w którym można by się chlubić pełnym zrozumieniem niezgłębionych bogactw Chrystusa. Duch Święty został obiecany jako Ten, który stopniowo będzie „prowadził do całej prawdy". Należy zbadać, czy zachowano w Kościele równowagę między różnymi aspektami chrześcijańskiego nauczania o małżeństwie. Być może położono zbyt duży nacisk na słowa Pisma Świętego „Bądźcie płodni i rozmnażajcie", pozostawiając jednocześnie w cieniu inne, np. „I będą dwoje jednym ciałem". Obie prawdy są centralne, obie wypowiedziane przez Pismo Święte, dlatego obie wzajemnie się oświecają. Zadaniem komisji będzie zbadanie zarówno tych kwestii, jak i zagadnienia demografii i przeludnienia w różnych regionach świata. Drugim jej zadaniem będzie zbadanie, czy klasyczne nauczanie, zwłaszcza podręcznikowe, w wystarczającym stopniu uwzględnia współczesne odkrycia naukowe. Należy zatem na nowo odkrywać, co jest „zgodne z naturą lub przeciwne naturze". Trzeba, żeby niezmienna w swych zasadach doktryna uwzględniała ewoluowanie zmiennych czynników. Na zakończenie wyraził życzenie, aby komisja przeprowadziła jak najszersze badania wśród najlepszych moralistów z całego świata, wśród naukowców i wydziałów uniwersyteckich różnych dyscyplin, wśród świeckich mężczyzn i kobiet, wśród małżeństw chrześcijańskich; należy podać ich nazwiska do informacji publicznej, tak aby mogli otrzymać jak najwięcej informacji i aby mogli odpowiednio reprezentować cały Lud Boży[140].

Przemawiający w języku francuskim Maximos IV Saigh podjął kwestię regulacji urodzin. Uznał problem za pilny, ponieważ leży u podstaw poważnego kryzysu sumienia chrześcijańskiego. Chodzi

[140] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 57–59.

o rozbieżność między oficjalną nauką Kościoła a przeciwną praktyką ogromnej większości chrześcijańskich rodzin. Autorytet Kościoła jest podważany na dużą skalę. Wierni zostają zmuszeni do życia w oderwaniu od prawa Kościoła, z dala od sakramentów, w ciągłym niepokoju, z powodu braku możliwości znalezienia realnego rozwiązania między dwoma sprzecznymi nakazami: sumieniem a normalnym życiem małżeńskim. Na płaszczyźnie społecznej z kolei przyrost ludności w niektórych krajach, szczególnie w dużych aglomeracjach, w obecnych warunkach stoi na przeszkodzie każdemu podniesieniu poziomu życia i skazuje setki milionów ludzi na nędzę niegodną i bez nadziei. Sobór powinien zapewnić w tej sprawie skuteczne rozwiązanie. Czy oficjalne stanowisko Kościoła w tej kwestii – pytał patriarcha melchicki – nie powinno zostać zrewidowane w świetle nowoczesnej nauki, zarówno teologicznej, jak i medycznej, psychologicznej oraz socjologicznej? Czy nie jest ono zależne od przestarzałych koncepcji, a może także od psychozy celibatariuszy, obcych temu obszarowi życia? Czy nie jesteśmy, nieświadomie, pod wpływem manichejskiej wizji człowieka i świata? Czy współczesna egzegeza nie zobowiązuje do większej ostrożności w interpretacji dwóch fragmentów Księgi Rodzaju: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie się" oraz fragmentu o Onanie, które przez długi czas były używane jako klasyczne świadectwa Pisma Świętego potępiające antykoncepcję w sposób radykalny? Patriarcha postulował, aby ta kwestia była nie tylko badana przez teologów, lekarzy, psychologów i socjologów, ale także konsultowana z wzorowymi małżonkami oraz w duchu ekumenicznym z innymi Kościołami chrześcijańskimi i myślicielami innych religii. Dlaczego – pytał Saigh – mielibyśmy się zamykać w sobie? Czy nie stoimy wobec problemu wspólnego dla całej ludzkości? Czy Kościół nie powinien otworzyć się na świat zarówno chrześcijański, jak i niechrześcijański? Zobaczmy rzeczy takimi, jakie są, a nie takimi, jakimi byśmy chcieli[141].

[141] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 59–62.

Eugenio Beitia Aldazabal pozytywnie ocenił schemat, stwierdzając jednocześnie, że wymaga on dopracowania. Odnosząc się do kwestii małżeństwa i rodziny, zasugerował, aby przedstawić te zagadnienia w sposób bardziej harmonijny, precyzyjny i jasny, aby treść była łatwa do zrozumienia dla wszystkich. Hiszpański biskup postulował, aby zagadnienie płodności małżeństwa ukazać w sposób bardziej pozytywny. Należy na wstępie pochwalić „rodziny naznaczone przez Boga obfitą płodnością" (*familiae larga foecunditate a Deo signatae*). Konieczne jest, aby osoby zawierające związek małżeński i małżonkowie zdawali sobie sprawę, że mogą znaleźć się w bardzo trudnych warunkach, w których przestrzeganie prawa Bożego wymaga niemal heroicznych poświęceń, które należy przyjąć z silnym duchem i nadzieją w Bogu. Trzeba przedstawić naukę Kościoła, która jest zarazem sprawiedliwa i macierzyńska. Według niego zabrakło w schemacie pojęcia „kontrakt" i prawnych aspektów małżeństwa[142].

Tulio Botero Salazar skoncentrował się na kwestii regulacji urodzin. Byłoby bardzo niebezpiecznie przyznać się do trudności pogodzenia doktryny z trudnościami praktycznymi bez podania rozwiązania. Duszpasterze i sami wierni szczerze i usilnie pragną, aby Święty Sobór przedstawił jakieś duszpasterskie i praktyczne rozwiązanie. Nie wystarczy zatem – kontynuował – aby Sobór po prostu przekazał tę kwestię do badań ekspertów, a tym bardziej, aby pozostawił rozwiązanie takiej kwestii sumieniu małżonków. Skoro Bóg postanowił, że rozmnażanie rodzaju ludzkiego powinno dokonywać się przez związek mężczyzny i kobiety w małżeństwie, to bez wątpienia chciał, aby ten związek był realizowany pod wpływem roztropności i rady rodziców, aby mogli oni zapewnić swoim dzieciom nie tylko skromne bytowanie, ale byt odpowiadający godności osoby ludzkiej. Należy również pamiętać, że Opatrzność Boża przewidziała trudności w prokreacji, a zatem jest jasne, że małżonkowie mają prawo korzystać ze

[142] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 62–65.

swojej płodności, w granicach wyznaczonych przez samą godność osoby ludzkiej. Normy w tej kwestii muszą uwzględniać prawo Boże tkwiące w małżeństwie, a także ludzką kondycję małżonków, którzy doświadczają trudności nie abstrakcyjnie, lecz w praktyce. Dlatego też należy jasno określić podstawowe zasady dopuszczalności regulacji urodzin. Małżonkom należy gorąco polecać zarówno tzw. Ruch Rodzin Chrześcijańskich, który broni wartości rodziny chrześcijańskiej i przynosi obfite owoce, jak i wspólną modlitwę w rodzinie, która stanowi najcenniejszą więź jedności[143].

Paulus Rusch zwrócił uwagę na kwestie, których zabrakło w schemacie. W opinii mówcy: a) szacunek dla wartości nie został wystarczająco wyjaśniony (tymczasem brak szacunku dla nierozerwalności małżeństwa skutkuje cierpieniem wielu dzieci z powodu rozwodów rodziców); b) prawie nic nie mówi się o młodości (należy proponować młodym udział w ruchach i wspólnotach, które pomogą im żyć wartościami); c) nie podejmuje się kwestii wolnego czasu i rekreacji (nauka moralna powinna kierować ku właściwemu wykorzystaniu środków do życia). Według niego w schemacie winno się znaleźć stwierdzenie, że „Kościół jest gotowy kształcić ludzi, którzy posiadają cnoty niezbędne do rozwiązywania problemów naszych czasów"[144].

Rudolf Joseph Manfred Staverman ocenił schemat jako krok we właściwym kierunku. Sposób mówienia o małżeństwie jest zbawienny i wyzwalający. Schemat milczy – i słusznie – na temat prawa naturalnego i naturalnego biologicznego celu aktu małżeńskiego. Dokument wydaje się jednak niekompletny. Nie uwzględnia perspektywy historycznej i ewolucyjnej. Dotyczy to także małżeństwa. Różni się ono w zależności od różnorodności kultur i czasów, ale wydaje się, że istnieje tendencja, zgodnie z którą małżeństwo ewoluuje w kierunku

[143] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 65–68.

[144] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 68–71.

coraz bardziej autentycznej formy. Kościół powinien uwzględniać małżeństwo jako rzeczywistość ewoluującą i powinien również cieszyć się ztej ewolucji, ponieważ może ona być prawdziwie skuteczna dla *aggiornamento* chrześcijańskiej doktryny o małżeństwie w czasach nowożytnych. Prawdziwa troska duszpasterska – zaznaczył Staverman – nie polega na samym stosowaniu ustalonej i niezmiennej doktryny, lecz na jej ciągłej aktualizacji. Nasze głoszenie porusza serca ludzi tylko w takim stopniu, w jakim dotyka ich życia. Dokument należy przeredagować, przy czym większa grupa ekspertów świeckich winna uczestniczyć w tym procesie nie tyle jako konsultanci, co współpracownicy[145].

W sprawozdaniu z tego dnia John P. Donnelly zanotował: „Kawiarnie były niemal puste, a ojcowie soborowi słuchali w milczeniu, gdy rozpoczęła się debata nad małżeństwem i rodziną. Oklaski, którymi witano niektóre wystąpienia, były najbardziej entuzjastyczne ze wszystkich dotychczas słyszanych na Soborze". Przytoczył również między innymi opinie teologa dogmatyka, ks. Charlesa Davisa, redaktora „Westminster Clergy Review", który nazwał ten dzień punktem zwrotnym, którego znaczenie trudno przecenić, oraz przełożonego rzymskiego domu studiów oblatów, dla którego rozpoczęła się nowa epoka i nowe nastawienie Kościoła, nieuniknione i przewidywalne z powodu przemian społecznych i mentalnych. Z innych, zacytowanych przez Donnelly'ego stanowisk, warto przywołać jeszcze spojrzenie ks. Arthura McCormacka, misjonarza i eksperta w dziedzinie problemów demograficznych oraz redaktora „World Justice": „Pogląd, że małżonkowie powinni mieć tyle dzieci, ile tylko możliwe, zaczął się zmieniać jeszcze przed dzisiejszym porankiem. Jednak oklaski, które otrzymał kardynał Suenens, wskazują na autorytatywne poparcie dla potrzeby tej zmiany myślenia. Wszyscy powinni się cieszyć, że na Soborze powiedziano jasno, iż osobowa relacja między małżonkami jest równie ważna jak funkcja prokreacyjna. Kardynał Suenens swoim

[145] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 71–73.

wzniosłym wystąpieniem mocno podkreślił, że Kościół nie rozmawia tutaj z prostytutkami, lecz z uczciwymi rodzinami, które z powodu tego problemu pozostają z dala od sakramentów”[146].

W kolejnym dniu debat w auli soborowej, 30 października 1964 roku, zabrało głos 17 mówców. Dyskusję otworzył Bernardus Johannes Alfrink. Przyznał, że Kościół nigdy nie może zmienić prawa Bożego z powodu ludzkich trudności, nawet największych, poprzez dostosowanie go do ludzkiej niemożności. Również socjologiczne analizy tych trudności nie mogą w żaden sposób rozstrzygnąć kwestii moralnego charakteru czynów ludzkich. Kościół nie może popadać w tzw. etykę sytuacyjną, w której prawdziwie absolutna norma moralna traci swoją moc w pewnych okolicznościach. Jednakże – kontynuował arcybiskup Utrechtu – nie tylko Krzyż, ale także radość Zmartwychwstania należy do istoty życia chrześcijańskiego. Trudności życia małżeńskiego nierzadko są tak poważne, że w istocie istnieje niepokojący konflikt sumienia między dwiema wartościami małżeńskimi: z jednej strony wartością prokreacji, a z drugiej strony wartością wychowania ludzkiego i chrześcijańskiego. Ten konflikt nie jest konfliktem między dwiema odrębnymi wartościami. Jednakże wraz z odnowioną wiedzą antropologiczną, a zwłaszcza z rosnącą świadomością zasadniczego rozróżnienia między seksualnością czysto biologiczną a seksualnością ludzką, wśród wielu małżonków, a także wśród ludzi nauki i niektórych teologów, rodzi się autentyczna wątpliwość, przynajmniej w odniesieniu do argumentów używanych do wykazania, że w takich konfliktach w życiu małżeńskim całkowita lub okresowa wstrzemięźliwość dobrej woli wiernych byłaby jedynym w pełni skutecznym, moralnym i chrześcijańskim rozwiązaniem. Problem jest zbyt ważny, aby Kościół mógł rozwiązać ten rzeczywisty konflikt, wydając dekret. W jego opinii dobrym rozwiązaniem jest powołanie komisji, która zajmie się tym zagadnieniem. W podsumowaniu Alfrink pytał, czy

[146] Por. J. P. Donnelly, *112th General Congregation. October 29, 1964* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, s. 206–207.

ze względu na bardzo szybki postęp nauk – zwłaszcza medycyny i innych nauk dotyczących życia ludzkiego – który rodzi z dnia na dzień nowe problemy etyczne i moralne, Kościół nie potrzebuje pewnej stałej komisji badawczej ekspertów (*commissione permanente peritorum*) w dziedzinie filozofii i teologii, a także w dziedzinie nauk ścisłych, która – ze względu na pasterską troskę – natychmiast i bezzwłocznie towarzyszyłaby rozwojowi tych nauk, aby Kościół nigdy nie był zbyt opóźniony w badaniu i podejmowaniu prób rozwiązywania nowych problemów?[147]

Alfredo Ottaviani krytycznie ocenił w schemacie to, co odnosi się do liczby dzieci w małżeństwie. Takie ujęcie było niespotykane w poprzednich wiekach. Przedstawił się jako jedno z dwunastu dzieci robotnika, który nigdy nie wątpił w Opatrzność i nigdy nie myślał o ograniczeniu swojego potomstwa, nawet jeśli pojawiały się trudności. Zaapelował do wszystkich, aby nie myśleli, że istnieją jakiekolwiek wątpliwości co do tego, że Kościół błądził w minionych wiekach[148].

Michael John Browne zaznaczył na wstępie, że w nauce o małżeństwie pewne są następujące rzeczy, czy to na podstawie nauczania Magisterium, czy nauczania teologów szkół klasycznych: a) głównym celem jest zrodzenie i wychowanie potomstwa; b) drugi cel jest dwojaki: wzajemna pomoc, czyli wzajemne posłuszeństwo małżonków w życiu domowym oraz zaradzenie pożądliwości. Zwrócił uwagę na dwa rodzaje miłości: miłość przyjaźni i miłość zmysłową. Trzeba być ostrożnym, domagając się praw miłości małżeńskiej (*iura amoris coniugalis*). Należy dokonać pewnych rozróżnień, aby miłość małżeńska mogła być w pełni ukonstytuowana w swojej uczciwości. Aby ta uczciwość mogła być zachowana w samym życiu małżeńskim, małżonkowie powinni kierować się troską o tak zwane dobra małżeństwa, którymi są

[147] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 83–85.

[148] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 85–86.

zrodzenie i wychowanie dzieci, wierność w oddawaniu powinności oraz sakrament, dzięki któremu samo życie małżeńskie staje się naturalnie uczciwe i święte między małżonkami chrześcijańskimi[149].

Joseph Maria Reuß na wstępie w swoim imieniu podziękował Légerowi, Suenensowi i Alfrinkowi za ich wystąpienia. Następnie, przemawiając w imieniu 145 ojców z różnych narodów i stron świata, rozwinął dziesięć kwestii:

a) płciowość ludzka nie powinna być rozpatrywana wyłącznie biologicznie i różni się istotowo od wszelkiej płciowości pozaludzkiej. Płciowość ludzka zawsze obejmuje całą osobę ludzką i kieruje osobę ku osobie płci przeciwnej; w ten sposób mężczyzna i kobieta są oboje gotowi do specyficznej formy wspólnoty osób i wzajemnej miłości;
b) małżeństwo jako osobowa wspólnota nie tylko wymaga miłości małżeńskiej, ale także opiera się na miłości małżeńskiej;
c) miłość małżeńska, poprzez którą małżonkowie jednoczą się i służą zrodzeniu i wychowaniu dzieci, musi rozciągać się oraz wypełniać całe codzienne życie małżeńskie;
d) niezwykła godność i trudność miłości małżeńskiej powinny zachęcać mężów do poszukiwania, pielęgnowania i pogłębiania tej miłości;
e) każde dobre małżeństwo jest zawsze, ze swej natury, trudne. Dzieje się tak dlatego, że poprzez miłość we wszystkich jej formach i przejawach człowiek ostatecznie dąży do Boga i jako stworzenie upodabnia się do Stwórcy, co jest zawsze trudne, nawet przy uniesieniu i wsparciu łaski;
f) schemat należy rozwinąć, aby ukazać małżeństwo jako drogę, którą miłujący się mężowie mogą podążać ku Bogu;
g) na tej drodze do Boga postawa małżonków, polegająca na przygotowaniu się do przyjęcia i wychowania dzieci, ma

[149] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 86–88.

ogromne znaczenie; niech małżonkowie wiedzą, że z Bożego nakazu są powołani do zrodzenia potomstwa i że nie wolno im egoistycznie i samowolnie zaniedbywać tego zadania;

h) kwestia liczby dzieci winna być przede wszystkim odpowiedzialnie rozstrzygnięta przez samych małżonków, nawet z pomocą kompetentnych doradców;

i) schemat zasługuje na pochwałę za to, że wypowiada się w tych kwestiach ostrożnie (istnieje konieczność dalszych badań);

j) słuszne są oczekiwania wobec ojców soborowych, aby udzielili bardziej konkretnych odpowiedzi, których jednak, biorąc pod uwagę szeroki zakres i wielką trudność tych zagadnień, Sobór nie może udzielić w krótkim czasie.

W konkluzji stwierdził, że obowiązkiem Soboru jest usilne zachęcanie prawdziwie biegłych teologów, filozofów, lekarzy, psychologów i socjologów do zbadania tych najtrudniejszych kwestii z najwyższą starannością. Konieczne jest bowiem dogłębne i precyzyjne zbadanie, czym naprawdę są Boże nakazy w tej sprawie i jak można udzielić pomocy parom w trudnościach, nie naruszając przykazań Bożych[150].

Joseph-Martin Urtasun na wstępie podzielił przekonania wyrażone przez kardynała Alfrinka. Podkreślił znaczenie więzi miłości, czyli praktykowanie chrześcijańskiego miłosierdzia. Chociaż to zagadnienie zostało trafnie przedstawione w aneksach, to jednak brakuje go w samym schemacie. Jako pozytywny znak czasów dostrzega się współczesną świadomość jedności rodziny ludzkiej: jednego Boga, jednej rasy i jednej rodziny dzieci Bożych. Jednakże ta wspólnota ludzi nie powiększa się i nie rozszerza inaczej, jak tylko poprzez małżeństwo i rodzinę. Obecna epoka przyjmuje potrójną odpowiedzialność: a) chronić życie przed niebezpieczeństwami „zarazy, głodu i wojny"; b) regulować eksperymenty na „żywych"; c) powstrzymywać ekscesy perwersyjnej seksualności. Ta potrójna odpowiedzialność obowiązu-

[150] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 88–92.

je właśnie w przekazywaniu życia i zdrowia, którego dokonuje Bóg za pośrednictwem rodziców. Znaczenie małżeństwa i rodziny byłoby w końcu lepiej ugruntowane, gdyby promowano czystość młodych ludzi. Należy zdecydowanie wspierać większą swobodę w wyborze partnera życiowego i wzmacniać trwałość kruchej miłości. Schemat nic nie wspomina o rozwodach, które po wojnach są największą plagą współczesnego człowieka. Konkludując, stwierdził, że dokument winien bardziej ukazywać zarówno ludzką i boską godność miłości małżeńskiej i ojcowskiej, jak i promować równą godność kobiet[151].

Abilio del Campo y de la Bárcena zasugerował, aby nie stawiać w centrum miłości małżeńskiej. Chociaż jest ona bardzo ważna, to jednak nie należy stawiać jej na szczycie hierarchii wartości w małżeństwie, jakby była celem i kresem, któremu należy podporządkować, a może nawet poświęcić inne rzeczy. Schemat może prowadzić do nieporozumień i subiektywizmu w interpretacji. Pojęcie miłości jest bowiem wieloznaczne. Należałoby jaśniej przedstawić główny cel małżeństwa. Schemat w ogóle nie nawiązuje do encykliki *Casti connubii*. Odwołania do niej znajdują się jedynie w aneksach. Zaproponował zmianę niektórych sformułowań, aby nie mówić zbyt kategorycznie (np. o tym, że ostateczny osąd w kwestii liczby potomstwa należy wyłącznie do małżonków), aby uzupełnić schemat o środkach pomocnych dla małżonków (modlitwa, sakramenty, łaska). Krytycznie ocenił zastosowaną w schemacie metodę, która jest zbyt „praktyczna, pragmatyczna i socjologiczna". Poruszane w dokumencie kwestie są niebezpieczne. Powinna tym tematem zająć się komisja[152].

Joseph Ngogi Nkongolo pozytywnie ocenił to, co znajduje się w schemacie na temat małżeństwa i rodziny. Jest to być może – zaznaczył – największy wkład wiary i moralności Kościoła w małżeństwo

---

[151] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 105–108.

[152] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 108–111.

i promocję godności kobiety. Dokument pomija jednak kilka poważnych problemów istniejących w Kościołach Afryki. Schemat winien jasno stwierdzać, że: a) ojciec rodziny lub osoba odpowiedzialna ponosi najpoważniejszą odpowiedzialność, nierzadko jednak wymusza zgodę na zawarcie małżeństwa; b) dobrowolna zgoda pana młodego i panny młodej jest wymagana do ważności małżeństwa; c) duszpasterze są zobowiązani do badania małżonków, zwłaszcza w zakresie ich wolności zgody. Te sformułowania są konieczne w realiach afrykańskich, gdzie wola jednostki, zwłaszcza w przypadku kobiety, jest uznawana za zgodną z wolą rodziny, to znaczy z wolą tego, kto prawnie rządzi całą rodziną. W odpowiedzi na rosnącą poligamię Kościół winien także uroczyście napomnieć wszystkich, że poligamia: a) jest regresem ludzkości; b) narusza godność osobistą kobiet i utrudnia ich rozwój; c) jest świętokradztwem i zbezczeszczeniem świętości małżeństwa[153].

Francisco Rendeiro pozytywnie ocenił zawarte w schemacie stwierdzenie, że społeczeństwo obywatelskie winno szanować i chronić nienaruszalne sanktuarium rodziny, a chrześcijanie są wzywani do kształtowania opinii publicznej sprzyjającej docenianiu i pielęgnowaniu miłości małżeńskiej. Jak możemy wypełnić tę misję – pytał mówca – skoro środki społecznego przekazu codziennie i na wszelkie sposoby działają przeciwko godności miłości małżeńskiej? W kinie, radiu, telewizji, piosenkach, przemówieniach podejmuje się kwestie miłości małżeńskiej, ale czyni się to z drwiną, a nie z szacunkiem. Bardzo często rozwód i rozwiązła miłość ukazywane są jako najwspanialszy przejaw ludzkiej wolności. W jego opinii te kwestie winny się znaleźć w schemacie[154].

Pietro Fiordelli z uznaniem odniósł się do dokumentu, podkreślając szereg jego walorów (świętość rodziny, wewnętrzny i żywotny

---

[153] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 210–211.

[154] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 212–213.

związek między świętością rodziny a dobrem osoby, a także samego społeczeństwa obywatelskiego, miłość i miłosierdzie w małżeństwie wbrew coraz bardziej egoistycznej koncepcji życia małżeńskiego, wierność i nierozerwalność małżeństwa, jego pozaziemski cel, płodność widzianą z perspektywy religijnej, odpowiedzialne ojcostwo, które nie wypływa ze ślepego instynktu). Dostrzegł jednak braki w schemacie, do których zaliczył: a) pomijanie kwestii wychowania dzieci; b) brak wzmianek o zaręczynach i wierności w małżeństwie; c) milczenie na temat aborcji; d) unikanie tematu nieślubnych dzieci (Sobór winien pochwalić zarówno odpowiedzialne wychowywanie własnych dzieci, jak i adopcję). Chociaż schemat obszernie mówi o odpowiedzialnym i świadomym ojcostwie, to jednak, w przekonaniu mówcy, nie jest zadaniem Soboru wypowiadanie się ani osądzanie poszczególnych, konkretnych środków, za pomocą których to odpowiedzialne ojcostwo może być legalnie osiągnięte. Fiordelli zasugerował, aby lekarze i eksperci wszelkiej maści, po dogłębnym zbadaniu złożonej rzeczywistości małżeństwa, znaleźli metody ułatwiające odpowiedzialne ojcostwo, a teologowie dokonali oceny moralnej każdej z metod[155].

Przemawiając w imieniu 126 ojców z różnych regionów świata, Juan Hervás y Benet zaproponował poprawkę dotyczącą liczby dzieci w małżeństwie. Tekst wielokrotnie powtarza, że liczba dzieci powinna być ustalana przez chrześcijańską roztropność małżonków, i to jest dobre, ale mówi niewiele, a wręcz nieśmiało, o wierze nadprzyrodzonej, o zaufaniu do Opatrzności Bożej, o miłości i przyjęciu Krzyża, które powinny oświecać chrześcijańską roztropność. Nie tworzymy – kontynuował biskup – dokumentu filozoficzno-hedonistycznego ani jedynie technicznego czy naukowego, lecz chrześcijański! Wykład argumentacji o liczbie dzieci wydaje się zbyt negatywny, ponieważ uwzględnia jedynie trudności i przeszkody. Trzeba stworzyć wizję pozytywną, która zaczyna się od pochwały cnót i zasług tych małżon-

[155] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 213–216.

ków, którzy dążą do własnego uświęcenia, a przynajmniej do wiernego wypełniania prawa naturalnego, w małżeństwie. Nie należy pomijać tego, co współczesna psychologia i pedagogika mówią o rodzinach wielodzietnych. Dzieci dorastające w towarzystwie rodzeństwa otrzymują w ten sposób taką pomoc, że znacznie łatwiej przyswajają sobie ludzkie i chrześcijańskie cnoty i dają zarówno Kościołowi, jak i społeczeństwu obywatelskiemu najpiękniejszą nadzieję i wsparcie. Z tych rodzin są najlepsze powołania kapłańskie i zakonne. Schemat nie powinien ignorować ludzkich rozwiązań, które są wdrażane w życie w społeczeństwach obywatelskich, w których chroni się prawa dzieci i rodzin. W ten sposób powstały instytucje ekonomiczne, zwłaszcza dla pracowników, które zapewniają subwencje proporcjonalne do liczby dzieci; w ten sposób uchwalane są prawa przewidujące zwolnienia podatkowe i różne dodatki dla tych rodzin. Dokument powinien uznać i pochwalić te rozwiązania[156].

Bernard Yago zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) brak jest w schemacie potępienia kultu zmysłowości i niemoralności; b) należałoby potępić poligamię, brak wolności kobiet w małżeństwie, nadużycia, które są krzywdami godzącymi w godność kobiet; c) konieczna jest jasna deklaracja potępiająca rozwody wraz z zachętą i wzmocnieniem tych, którzy sprzeciwiają się rozwodom i innym przytoczonym przestępstwom. Schemat byłby niekompletny, gdyby pominął te zagadnienia, które są realnymi problemami Trzeciego Świata[157].

João Ferreira podjął kwestię kultury, uznając, że schemat przedstawia to zagadnienie jedynie częściowo, w sposób zawężony. Dokument pomija antropologiczny charakter kultury. Każdy człowiek jest osadzony w jakiejś kulturze. Należy w schemacie poruszyć kwestie dotyczące umysłu, warunków i problemów współczesnego człowieka

---

[156] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 217–220.

[157] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 220–223.

kultury. Ludzie kultury akceptują jedynie dowody. Pobożne napomnienia i paternalizm już nie wystarczają. Oczekuje się od Kościoła godności w prawdzie, otwartości na zrozumienie oraz pokory w nauczaniu (*dignitatem in veritate, aperturam intelligentiae et humilitatem in docendo*). Godny ubolewania jest kryzys kultury w niektórych kręgach Kościoła, który poważnie podważa jego prestiż wśród ludzi współczesnych. Schemat winien powiedzieć kilka słów o tzw. humanizmach, zwłaszcza o ateizmie marksistowskim i egzystencjalistycznym, a także o wielu formach agnostycyzmu, które głęboko wpływają na współczesną mentalność. Jak wskazuje list pasterski holenderskiego episkopatu dotyczący Soboru, nawet jeśli dla chrześcijan nie jest możliwe przyjęcie tych filozofii, to winni dostrzec zawarty w nich „węzeł prawdy" (*nodum veritatis*), który być może nadaje im większą dynamikę. Na koniec postulował, by dokument zawierał wstępne wytyczne dotyczące metod nie tylko współistnienia, ale także współpracy kulturowej, aby osiągnąć wartościowy dialog między prawdą cząstkową a absolutną, tj. między partycypacyjnymi poziomami rozumienia a samą prawdą[158].

Roger André Marcel Johan udzielił odpowiedzi na sformułowane przez siebie następujące pytania: Jaka powinna być nasza rola w rozwoju i szerzeniu kultury? Co mogą i powinni w tym zakresie czynić ci, którzy są „światłem świata", „solą ziemi", „świadkami Chrystusa"? Obowiązkiem chrześcijan jest, po pierwsze, dawanie świadectwa na temat sensu i smaku prawdy (*pro sensu et gustu veritatis*), po drugie, ratowanie kontemplacyjnego powołania ludzkiego umysłu (*salvare vocationem mentis humanae contemplativam*), po trzecie, wspieranie wszystkich w uczestnictwie w kulturze (*ut omnes in cultura participanda adiuvent*), po czwarte, propagowanie tych wartości (*tales valores promovere*). W praktyce, jak zaznaczył, chrześcijanie powinni dążyć do nierozerwalnego osiągnięcia dwóch rzeczy: a) przepełnieni poczuciem braterstwa

[158] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 224–228.

i głęboko świadomi jedności, równości i wspólnego powołania wszystkich ludzi do synostwa Bożego, chrześcijanie powinni czynić wielkim to, co wspólne i powszechne, i gorliwie to wspierać; b) winni zwracać uwagę na naturalny i historyczny charakter każdego narodu, w którym każdy wyraża pewne dary wpisane we wspólną naturę ludzką[159].

Bogdan Bejze zwrócił uwagę na istotny brak w refleksji nad kulturą, jakim jest pominięcie milczeniem filozofii chrześcijańskiej, która ma ogromne znaczenie dla duchowej kultury ludzi. Kładzie ona bowiem fundament pod postęp kultury, ponieważ z jednej strony wzywa człowieka do dokonywania dzieł kultury, przez które człowiek współpracuje z Bogiem, a z drugiej ukazuje duchową wartość i oczekiwanie wieczności, które człowiek powinien mieć przed oczami, wspierając postęp kultury, aby była ona godna intelektualnego tworzenia. Aby jednak filozofia chrześcijańska odegrała znaczącą rolę we współczesnym świecie, powinna być uprawiana zgodnie z nowoczesnymi metodami i wyrażana językiem właściwym dla naszych czasów. Na koniec Bejze podjął kwestię roli świętych w krzewieniu kultury, postulując nie tylko beatyfikację Jana XXIII, ale także podkreślenie w schemacie, że święci zarówno w życiu ziemskim, jak i w życiu niebiańskim wywierają istotny i najbardziej ludzki (*essentialem et humanissimum*) wpływ na kulturę, a swoim przykładem przyciągają ludzi na wyższe poziomy życia moralnego. Jednakże świętymi ludzie stają się w Kościele, ponieważ Kościół głosi naukę boską i udziela ludziom łaski Bożej. Dlatego zasługi świętych w kulturze są właściwie zasługami Kościoła w kulturze, którą należy promować[160].

Stanislaus Lokuang skoncentrował się na działalności kulturalnej Kościoła na misjach. Postulował: a) szacunek dla wszystkich kultur (dawniej ludy o starożytnej kulturze były określane mianem barba-

---

[159] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 229–232.

[160] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 232–234.

rzyńców); b) podjęcie działalności kulturalnej na misjach (jest ona niezbędna jako preewangelizacja); c) wspieranie dzieł kultury (zakładanie uniwersytetów katolickich, wydawanie książek katolickich, redagowanie czasopism kulturalnych). Po tylu wiekach głoszenia Ewangelii w Azji doktryna chrześcijańska jest prawie nieznana wśród mieszkańców Azji, wśród ludzi mądrych i wyedukowanych (*qui sapientes et doctores in omnibus aliis scientiis*). Trzeba ewangelizować nie tylko rolników, ale również nauczycieli ludu[161].

Aniceto Fernández Alonso postulował na wstępie, aby określić, czym jest właściwy porządek wartości (*rectus valorum ordo*), o którym wspomina schemat. Należałoby wyjaśniać i wychwalać w dokumencie godność osoby ludzkiej, podkreślać wartość kultury i nauki, akcentować ewangeliczne ubóstwo i otwarcie głosić, że wszyscy ludzie są wolni i równi. Jeśli jednak nie zostanie osiągnięta pewna proporcjonalna równość w podziale dóbr, na świecie zawsze będą istniały dwie antagonistyczne klasy, a mianowicie bogaci i biedni, panowie i niewolnicy. Dlatego ta równość, głoszona tak uroczyście, jest jedynie werbalna i szydercza; stąd szczery dialog między wszystkimi ludźmi staje się niemożliwy. Trzeba dążyć do lepszego podziału bogactw, ale bez demagogii i gwałtownych rewolucji, które przynoszą jeszcze większe zło. Zagadnienia kultury należałoby, w opinii mówcy, uzupełnić o prawdziwą filozofię i przede wszystkim o teologię chrześcijańską. Jest ona bowiem niejako uwznioślenieм i ukoronowaniem wszelkiej ludzkiej wiedzy i kultury. Bardziej uniwersalna i głębsza wizja filozofii i teologii będzie w stanie przygotować i udoskonalić syntezę i jedność całej ludzkiej wiedzy, bardzo pożyteczną dla ludzkiej kultury. Bardzo pożyteczne byłoby tworzenie uniwersytetów, na których wszystkie nauki byłyby nauczane w pewnej wspólnej harmonii i wzajemnej współpracy, tak aby technicy, naukowcy, filozofowie i teologowie mogli nawiązać dialog, który sprzyjałby i doskonalił badanie oraz prawidłową

[161] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 234–235.

ocenę integralnej prawdy, którą wszyscy powinni odkryć i zrozumieć dla własnej korzyści[162].

Pablo Muñoz Vega wymienił w punktach istotne kwestie związane z kulturą: a) Kościół zawsze uznawał znaczenie kultury i wspierał ją poprzez samo wypełnianie swojej misji, czyli ewangelizację; b) ewangelizacja nie jest związana z żadną konkretną kulturą, lecz może wejść w komunię ze wszystkimi kulturami; c) wiara chrześcijańska przyczyniła się i może w znacznym stopniu przyczynić się do postępu kultury, a tym samym każda kultura może służyć dobru religii chrześcijańskiej; d) Kościół potrzebuje, z jednej strony, promotorów kultury, którzy kultywują nauki i sztuki w świetle Chrystusa, a z drugiej strony, pasterzy i teologów, którzy potrafią głosić prawdę objawioną słowami i formami kultury, w której środowisku służą Ewangelii. Zwrócił następnie uwagę na historyczną perspektywę relacji Kościoła do kultury. Przez wiele stuleci uniwersytety zakładane przez Kościół lub erygowane za jego formalną aprobatą wspierały jedność kultury i chrześcijańskiego życia publicznego. Po reformacji specyfika uniwersytetów uległa zmianie. Wraz z oddzieleniem państwa świeckiego od Kościoła, przestały one być ośrodkami wyższej kultury chrześcijańskiej, podkreślając rozdział między wiarą, teologią, filozofią i naukami. Nowoczesna nauka oderwana od wiary i powiązana z nowymi filozofiami, stopniowo uczyniła świat zachodni, niegdyś katolicki, i świat wschodni, niegdyś chrześcijański, świeckim, przemysłowym, komercyjnym, materialistycznym; stworzyła ateistyczne grupy naukowe na uniwersytetach. Konkludując, Muñoz-Vega podkreślił, że nie miał zamiaru siać pesymizmu, ale jaśniej ukazać, jak ważne jest promowanie w Kościele uniwersytetów. Należy dołożyć wszelkich starań do promowania katolickiego życia intelektualnego (*vitam intellectualem catholicam*)[163].

---

[162] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 236–240.

[163] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 240–244.

Kolejny dzień debat, 4 listopada 1964 roku, wiązał się z kolejnymi jedenastoma wystąpieniami. Jako pierwszy zabrał głos Giacomo Lercaro. Podejmując kwestię relacji Kościoła i świata, uznał tekst schematu za nie w pełni satysfakcjonujący. Zawarte treści nie są wystarczające. Trzeba najpierw dokonać zmian w samym Kościele, aby spotkanie z kulturą okazało się skuteczne i trwałe. Lercaro postulował: a) większe ubóstwo Kościoła (nie chodzi o ubóstwo materialne, ale zachowywanie bogactw przeszłości, które nie odpowiadają czasom, a uniemożliwiają Kościołowi otwarcie się na zdobycze nowej kultury i skarby kultur starożytnych, które rozkwitały poza granicami chrześcijaństwa, np. filozoficzne i teologiczne systemy scholastyczne, instytucje akademickie i edukacyjne itp.); b) promowanie nowego kierunku kultury kościelnej i nowej *paidei* (dialog nie jest możliwy bez zmian w kształceniu duchownych, które polegałyby na odejściu od przestarzałych jego form); c) powrót do starożytnej tradycji, gdy biskupi byli również nauczycielami (najbardziej autentycznym i właściwym sposobem istnienia kultury kościelnej nie jest ten, który powstaje wyłącznie na katedrach akademickich, lecz raczej ten, który rodzi się przynajmniej w nie mniejszym stopniu na katedrach biskupich; należy powrócić do tradycji, gdy biskupi w oparciu o głębokie doświadczenie Boga kreślili zasadnicze linie swego rządu i nauczania, prawdziwie kompetentni do interpretowania stanu i znaczenia danej epoki, narodu i jego kultury); d) powrót do dawnych zwyczajów, aby świeccy podejmowali badania w dyscyplinach teologicznych[164].

Luigi Maria Carli wyraził szereg wątpliwości, które przedstawił w formie pytań: Czy w schemacie jasno określono prawdziwy fundament ontologiczny, naturalny lub nadprzyrodzony, relacji między religią a kulturą? Czy dostatecznie wskazano rzeczywisty stosunek Kościoła do współczesnego świata kultury? Czy zapewniono wystarczającą podstawę dla niezbędnego apostolstwa wobec ludzi wykształco-

[164] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 249–253.

nych? Czy właściwie wskazano, jakimi środkami i metodami Kościół, zwłaszcza za pośrednictwem wiernych świeckich, powinien dążyć, aby odzyskać godne miejsce nawet w tej bardzo trudnej dziedzinie? Jeśli te wątpliwości są uzasadnione, cała kwestia będzie musiała zostać ponownie zbadana głębiej i szerzej. Zwrócił uwagę na pewne pojęciowe zamieszanie. Schemat mówi bowiem o „kulturze ludzkiej" (*cultura humana*), o „kulturze autentycznej" (*cultura genuina*), o „kulturze prawdziwej" (*cultura vera*), o „kulturze wyższej" (*cultura altiore*), o „kulturach" w liczbie mnogiej, o „kulturze partykularnej" (*cultura particulari*) lub „właściwej" (*propria*) kulturze jakiegoś narodu. Ale nie wiedząc, czym jest sama kultura, jak możemy odróżnić prawdę od fałszu, autentyczność od ułudy, uniwersalność od partykularności? Schemat nie odpowiada na to pytanie i to milczenie uniemożliwia nam prawidłowe rozważenie relacji między religią a kulturą. Carli postulował także, aby w dokumencie zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa zagrażające współczesnej kulturze: a) technicyzm (redukowanie kultury do nauk technicznych); b) duszenie prawdziwej kultury (chociaż niektóre środki komunikacji społecznej szerzą kulturę na szeroką skalę, to jednak mogą pozbawiać ją najgłębszej substancji, koncentrując się jedynie na receptywnych zdolnościach człowieka, a pomijając refleksję)[165].

Manuel Talamás Camandari zwrócił na wstępie uwagę na kierowane pod adresem Kościoła oskarżenia o obskurantyzm i zbyt wolne reagowanie na ludzkie problemy. W historii zdarzali się teologowie, a nawet instytucje kościelne twierdzące, że istnieje realna sprzeczność między wiarą a nauką. To wszystko stwarza furtkę do nieporozumień. W tej sytuacji istnieje konieczność sprostowania błędnych ocen na temat Kościoła. Konieczne jest, aby ten Święty Synod wydał stanowczą, specjalną i wyraźną deklarację o pełnej wolności i autonomii badań naukowych prowadzonych w sposób roztropny. Trzeba pokazać, że Kościół nie boi się postępu naukowego, ale go ceni jako pomoc w głębszym i lepszym

[165] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 253–256.

rozumieniu znaczenia wiary i moralności. Niech Kościół w niniejszym dokumencie zaleci wszystkim, którzy posiadają to właściwe powołanie, a zwłaszcza swoim synom, poświęcenie wszystkich swoich wysiłków badaniom naukowym. Przestrzegał biskupów, aby wiedzeni niesłuszną obawą nie sprzeciwiali się wolności badań naukowych. Postulował jednocześnie, aby wykład filozofii w seminariach i innych instytucjach kościelnych uwzględniał postęp nauk, torując drogę do syntezy filozofii i nauki. Dzięki wolności badań naukowych, prowadzonych w granicach norm moralnych, unikniemy nowych, smutnych przypadków (*novi dolendi casus*), które mogłyby zostać skierowane przeciwko Kościołowi przez kogokolwiek lub jakąkolwiek instytucję[166].

Chociaż kolejny mówca, Charles-Marie-Joseph-Henri de Provenchères, pozytywnie ocenił przedstawienie w schemacie kwestii współczesnej kultury, to jednak uznał to ujęcie za niekompletne, nadmiernie optymistyczne, niewystarczająco aktualne i dynamiczne. Pominięto zarówno zagrożenia, jak i zadania, które czekają na realizację. Tezy zostały zilustrowane przykładami: a) brak jest w tekście wzmianek o tym, że w czasach współczesnych kultury tradycyjne są podważane przez nieoczekiwany kontakt z cywilizacją naukowo-techniczną, co rodzi problemy wzajemnej i zrównoważonej asymilacji kultur; b) ignoruje się problemy wynikające z dominacji człowieka nad naturą, nad sobą i nad społeczeństwem (chociaż należy chronić wolność badań naukowych, to jednak należy zwrócić uwagę na odpowiedzialność moralną ludzi nauki, a także ustanowić normy etyczne dotyczące eksperymentów naukowych); c) nie zauważa się, że dostęp do kultury ma ciągle mniejsza cześć społeczeństwa; d) niedostatecznie przedstawia się kwestię porządku wartości i wychowania (brak wzmianek, w jaki sposób i przez kogo porządek wartości jest ustanawiany)[167].

---

[166] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 256–259.

[167] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 259–264.

Jean Zoa pozytywnie ocenił schemat za podjęcie kwestii zarówno różnorodności kultur, jak i ich spotkania. Przypomniał jednak kluczową zasadę (*principium fundamentale*), która winna być respektowana. Aby spotkanie (*confluentia*) różnorodnych kultur doprowadziło do prawdziwego postępu ludzkości, konieczne jest, aby każda kultura proponowała własne wartości, np. naukę na Zachodzie, religijność i duchowość w Afryce, nie tyle jako własne, co jako ludzkie. „Cokolwiek jest prawdziwie ludzkie – stwierdził mówca – nie jest ani za twoje, ani za moje, lecz za nasze". Wszystkie wartości trzeba mierzyć miarą człowieczeństwa (*mensura humanitatis*). Synteza religii i nauki wymaga rekapitulacji wszystkich wartości. Należy zatem mieć nadzieję – kontynuował Zoa – że w tym schemacie zostanie powiedziane coś o wpływie Chrystusa jako o ostatecznej normie i mierze kultury powszechnej (*norma et mensura ultima culturae universalis*)[168].

Léon-Arthur-Auguste Elchinger określił to, co zostało napisane na temat kultury, mianem pobożnego i ogólnego napomnienia (*pia quaedam atque generalis exhortatio*). Wezwał do rachunku sumienia (*conscientiae examen*), przypominając pewne fakty z historii (np. sprzeciw Kościoła wobec modernizmu). Postawił następnie szereg pytań:

a) Czyż Kościół nie pragnie wąsko badać materii kultury, niechętnie tolerując jej autonomię, niewątpliwie niezbędną dla jej postępu?
b) Czyż nie kultywujemy często tego, że tak powiem, dogmatycznego imperializmu (*imperialismum dogmaticum*), który skłania nas do bezwzględnego i pochopnego osądzania wszelkich zdobyczy nauki, jak gdyby wiara, której służymy, dawała nam wszelkie kompetencje?
c) Czyż nie postrzegamy często kultury jedynie retrospektywnie, podejrzliwie odnosząc się do nowego humanizmu, ponieważ jesteśmy zbyt ściśle związani z kulturą klasyczną i zachodnią?

[168] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 264–266.

d) Czyż nie utożsamiamy teologicznych twierdzeń pewnej epoki z prawdą chrześcijańską, jakby praca teologiczna polegała na nieustannym powtarzaniu pewnych tez nabytych na zawsze, bez żadnego ducha dociekliwości?
e) Czyż nie zaniedbaliśmy duszpasterskiej aktywności ludzkiego umysłu, tj. troski o świętość, którą dzięki intelektualnej aktywności i przez nią się osiąga?
f) Czyż nie boimy się chorobliwie ducha racjonalizmu i krytycznego umysłu, jakby nie można było w nich znaleźć niczego wartościowego?

Następnie przywołał postać Galileusza i przypadającą wówczas 400. rocznicę jego urodzin, podkreślając, że do dziś nie dokonano żadnego zadośćuczynienia za to żałosne i niesprawiedliwe potępienie! W dzisiejszym świecie – kontynuował Elchinger – czyny mają większe znaczenie niż słowa. Wymownym aktem byłaby rehabilitacja Galileusza przez Kościół, dokonana z pokorą, lecz zasłużenie. Dzięki takiej decyzji Kościół zyskałby zaufanie. Według niego minął już czas, w którym sam Kościół miał władzę nad całą kulturą. Dzisiaj musimy mieć umysł otwarty, życzliwy i przyjazny, w którym okazujemy zaufanie do dzisiejszej kultury. Musimy uznać wolność badań naukowych, nie formułując uprzednich osądów przeciwko ich prawom. Dotyczy to również badań nauk religijnych. Kościół winien wnieść wielki wkład w postęp kultury, nie popadając w paternalizm, ale jednocześnie chronić ją zarówno przed tak zwanym „antropocentryzmem", pozostawiając ją otwartą na tajemnicę transcendencji, jak i przed materialistycznym i technokratycznym utylitaryzmem. Na koniec zaapelował, aby Kościół z życzliwością zwracał uwagę na obecny dynamizm kulturowy, aby sam przyczyniał się w miarę możliwości do postępu kultury, zwłaszcza poprzez zastąpienie absurdalnego, jak twierdzą niektórzy, losu ludzi tą wspaniałą nadzieją chrześcijańską (*praecipue substituendo absurdo hominum fato (ut dicunt) mirabilem illam spem*

christianam) i aby włączył, w miarę możliwości, bogactwa kultury do swojego dziedzictwa[169].

Przemawiając w imieniu 70 ojców, Leonidas Eduardo Proaño Villalba zwrócił uwagę na kwestię wykształcenia podstawowego i jego potrzebę w Ameryce Łacińskiej. Jest ono niezbędne dla prawidłowego rozwoju narodów. Przytoczył szereg świadectw statystycznych, podkreślając analfabetyzm, brak szkół i nauczycieli. Z jednej strony – mówił – w naszych czasach otwierają się nowe drogi dla kultury ludzkiej, a z drugiej niezliczona liczba ludzi tkwi w mrokach największej niewiedzy. To prawdziwy skandal, ponieważ nigdy wcześniej społeczeństwo ludzkie nie dysponowało tak wieloma i tak wspaniałymi narzędziami do przekazywania edukacji i szerzenia kultury, jak w naszych czasach. W podsumowaniu postulował: a) bliższą i bardziej otwartą współpracę między rządami, stowarzyszeniami międzynarodowymi, stowarzyszeniami prywatnymi i Kościołem; b) ukazanie problemów Ameryki Łacińskiej, aby schemat nie wydawał się zbyt europejski[170].

Występując w imieniu polskich biskupów, Stefan Wyszyński skoncentrował się na kwestiach życia gospodarczego i społecznego. Zaznaczył na wstępie, że polscy biskupi przekazali komisji redagującej dokument własną propozycję projektu. Krytycznie ocenił: a) podejmowanie tych samych zagadnień w dwóch miejscach, a mianowicie w schemacie i aneksach; b) brak jasnej deklaracji odnośnie do wszystkich encyklik społecznych papieży, które zawierają autentyczne nauczanie Kościoła o kwestiach społecznych; c) pominięcie perspektywy Ojców Kościoła, św. Tomasza, filozofów, moralistów itp. Według Wyszyńskiego należałoby sprostować kierowany pod adresem Kościoła niesłuszny i niesprawiedliwy zarzut, że się spóźnia w kwestiach społecznych. Kościół był głosem wołającego na pustyni i nie był słyszany

[169] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 267–269.

[170] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 269–272.

przez zwolenników ani indywidualizmu społecznego, ani niemoralnego i podłego systemu ekonomicznego. Postulował, aby: a) zachęcać katolików do studiowania katolickiej nauki społecznej; b) ukazać zgubne konsekwencje systemu gospodarczego pozbawionego zasad moralnych; c) przedstawić w dokumencie relacje między systemem ekonomicznym a kultem religijnym (nie w każdym systemie Kościół może swobodnie działać)[171].

Komentując tekst schematu w odniesieniu do kwestii społecznych i gospodarczych, Paul-Marie-Alexandre Richaud uznał, że są one przedstawione w sposób niekompletny (*practice incompleta*). Postulował cztery kwestie: a) obowiązek troski o pracowników, aby uniknąć nagłej utraty pracy (sami pracownicy powinni korzystać z mądrze zorganizowanego udziału w zarządzaniu przedsiębiorstwem, a co za tym idzie, z rozsądnej informacji, przynajmniej za pośrednictwem stowarzyszeń przedstawicielskich); b) troskę o uniknięcie nieludzkiej sytuacji pracowników i ich rodzin (Sobór powinien krótko wyjaśnić pewne zasady dotyczące pożytecznego dialogu między osobami sprawującymi władzę a pracownikami, dotyczącego pokojowego i sprawiedliwego działania); c) konieczność wyjaśnienia przez Sobór pewnych kwestii dotyczących mobilności zawodowej i geograficznej ludzi; d) nieobawianie się przez Sobór dokonania sprawiedliwej oceny skandalicznych i nieracjonalnych podwyżek, oszukańczych spekulacji, oszustw finansowych. Stwierdził: „Jeśli my, Czcigodni Ojcowie, zachowujemy przesadnie nieśmiałe milczenie w odniesieniu do tych spraw, które leżą u źródła wszelkich niesprawiedliwości społecznych, to głos Soboru, niestety pozostający w abstrakcji, nie może być usłyszany przez robotników, matki rodzin, drobnych rolników i rzemieślników. Nie możemy więc uważać się za ojców ubogich"[172].

---

[171] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 272–275.

[172] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 275–277.

Ángel Herrera Oria zacytował na wstępie list niedawno zastrzelonego prezydenta USA, Johna Fitzgeralda Kennedy'ego, do papieża, w którym prezydent zawarł swoje oczekiwania wobec Soboru. Według Orii nie ma konieczności, aby przedstawiać kolejny wykład doktrynalny. To już zrobili papieże. Trzeba raczej sformułować pilne i zachęcające propozycje o charakterze praktycznym. Zwrócił uwagę na kwestię niesprawiedliwego podziału dóbr tak obficie wytwarzanych przez różne warstwy społeczne (niektórzy ludzie odeszli od Kościoła, sądząc, że nie przejmuje się on niesprawiedliwością, której doznają). Aby rozwiązać ten problem, konieczna jest współpraca robotników, pracodawców, państwa i Kościoła. Postulował także głoszenie na kazaniach nauki społecznej Kościoła, nauczanie jej we wszystkich szkołach katolickich, a zwłaszcza w seminariach, kształtowanie sumień, przestrzeganie przez Kościół sprawiedliwości, płacenie podatków, dawanie przykładu prostoty i surowości życia. Konkludując, Herrera Oria stwierdził, że partie schematu poświęconego kwestiom społecznym powinny zostać napisany w sposób bardziej bezpośredni, zachęcający i przynaglający, aby były zrozumiałe[173].

Raúl Zambrano Camader wyraził ubolewanie, że schemat odsyła do aneksów chrześcijańską koncepcję własności. Zaproponował umieszczenie w schemacie zdania, które znajduje się w aneksie: „Każdy człowiek ma bezwzględne prawo do posiadania wystarczającej części dóbr dla siebie i swoich rodzin". Ta zasada winna być punktem wyjścia do sformułowania kolejnych twierdzeń. W dokumencie albo aneksach trzeba poświęcić wystarczająco dużo miejsca na wyjaśnienie kwestii zysku, ceny towarów i zwrotu z oszczędności[174].

Kolejny dzień debat, 5 listopada 1964 roku, przyniósł wystąpienia dziewięciu mówców. Jako pierwszy zabrał głos Felipe Santiago

---

[173] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 278–280.

[174] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 280–282.

Benitez Avalos, występując w imieniu 105 biskupów Ameryki Łacińskiej. Krytycznie ocenił zastosowaną w schemacie metodę dedukcyjną, uważając za właściwszą w tych kwestiach metodę indukcyjną. Zwrócił uwagę na eksplozję demograficzną, której doświadcza Ameryka Łacińska. Swoją opinię poparł statystykami. Poruszył następnie trzy aspekty: ekonomiczny, społeczny i polityczny. Uznał Amerykę Łacińską za pole eksperymentów dla nauki społecznej Kościoła. Benitez Avalos postulował: a) stymulowanie zorganizowanego i integralnego rozwoju; b) mieszkańcy Ameryki Łacińskiej powinni być pierwszymi i głównymi beneficjentami własnego awansu gospodarczego i społecznego; c) Kościół powinien się zatroszczyć o dobro wszystkich istot poprzez formację świeckich, pomoc liderom społecznym, aby mogli służyć dobru wspólnemu, dawanie przykładu pracy, prawdy i promowanie porządku społecznego, a także poprzez różnego rodzaju działania uzupełniające w sprawach wymagających pilnych działań[175].

José de Jesús Clemens Alba Palacios przypomniał nauczanie encyklik odnośnie do małżeństwa, podkreślając, że orzeczenie Piusa XI na temat nadużyć małżeńskich należy uznać za niezmienne (*irretractabilem*). Krytycznie ocenił fakt, że dokumenty te nie są cytowane ani w schemacie, ani w załącznikach. Nauczanie papieży w tej kwestii uznał za ostateczne i nieodwołalne, chociaż nie mamy tu do czynienia z nauczaniem *ex cathedra*[176].

Przemawiając w imieniu 70 biskupów z Afryki i Brazylii, Paul Zoungrana podjął kwestię krajów rozwijających się. Według niego schemat porusza to zagadnienie w sposób zbyt zwięzły i zbyt ogólny. Wyraził życzenie, aby Sobór: a) dobitniej wyjaśnił, na czym polega sytuacja gospodarcza i społeczna tak zwanych krajów Trzeciego Świata; b) wskazał, jaki powinien być nowy porządek ekonomiczny

[175] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 288–291.

[176] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 291–293.

i społeczny, oparty na nowej etyce międzynarodowej. Zoungrana zwrócił uwagę na konieczność zmiany relacji między krajami bogatymi a biednymi. Te relacje powinien wyznaczać nie tylko obowiązek miłosierdzia, ale przede wszystkim sprawiedliwości, a egoistyczne interesy darczyńców, czy to ekonomiczne, militarne, czy ideologiczne, powinny ustąpić miejsca prawdziwej przyjaźni. Stąd potrzeba nowej etyki w relacjach międzynarodowych. W konkluzji stwierdził, że schemat powinien lepiej ukazać kwestie gospodarcze. Zadaniem Soboru nie jest dawanie technicznych rozwiązań, ale otwieranie oczu na rzeczywistość. Niedokładna analiza rzeczywistości byłaby zalążkiem katastrofy (*germen esset cladis*)[177].

Kolejnym mówcą okazał się James Norris, relator, który zaprezentował założenia do punktu 24, będącego częścią IV rozdziału schematu. Zwrócił on uwagę na nową formę i nowe wymiary, które ubóstwo przybrało w ostatnich czasach. Brakuje mechanizmów i instytucji, które sprzyjałyby solidarności między narodami. Dlatego rośnie przepaść między bogatymi a biednymi. Bogaci stają się coraz bogatsi, a biedni coraz biedniejsi. Nigdy wcześniej w historii ludzkości nie istniała sytuacja, która tak bardzo rzucałaby wyzwanie chrześcijańskiemu sumieniu mieszkańców narodów północnych, ponieważ jest pewne, że wśród tych narodów istnieją środki umożliwiające stopniową eliminację ubóstwa na całym świecie. Różne organizacje – prywatne, kościelne, krajowe i międzynarodowe – pracują nad złagodzeniem problemów ubóstwa i głodu na świecie. Jednakże stale rosnąca przepaść między bogatymi a biednymi wymaga podjęcia działań realistycznych i pełnego zaangażowania chrześcijan w walkę z tymi problemami. Ta odpowiedzialność spoczywa na wszystkich Kościołach chrześcijańskich. Dlatego też stwarza im to okazję do zjednoczenia się w tych wysiłkach. Chrześcijanie powinni wywierać presję na władze, aby udzielały pomocy, zarówno technicznej, jak i finansowej,

[177] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 295–297.

krajom rozwijającym się. Będzie możliwe wyeliminowanie ubóstwa na świecie, jeśli w każdym bogatym kraju liczni mężczyźni i kobiety, z poświęceniem i duchem miłosierdzia, będą gotowi uznać problem ubóstwa na świecie za jeden z najpoważniejszych problemów współczesnego świata. Z ubóstwem – mówił dalej Norris – wiążą się głód, choroby, analfabetyzm, przestępczość, wysoki procent umieralności dzieci. Konkludując, relator zaproponował, aby Sobór powszechny zainicjował stworzenie struktury, która w sposób instytucjonalny – umożliwiając włączenie się wszystkim katolikom – podejmie walkę z ubóstwem[178].

W odpowiedzi na apel Norrisa, Josef Frings postulował: a) działania konferencji episkopatów na rzecz ubogich poprzez utworzenie odpowiednich dzieł; b) dzieła te mają mieć charakter społeczny, a nie charytatywny (aby ludzie mogli sami sobie pomóc – w tym celu trzeba dbać o wykształcenie i szkolnictwo); c) dzieła te winny mieć charakter powszechny (dla wszystkich, niezależnie od religii, rasy itp.); d) powinny mieć one charakter religijny w tym sensie, że jedynym ich motywem winna być służba Chrystusowi wśród braci; e) dzieła winny być dobrze zorganizowane (wsparcie episkopatu, regularne spotkania delegatów)[179].

Bernardus Johannes Alfrink krytycznie ocenił potępianie komunizmu po raz kolejny. Nie ma potrzeby powtarzania tego, co już wielokrotnie czyniono. Należy odrzucić ateizm, tak jak niesprawiedliwość społeczną, ucisk, naruszanie wolności religijnej. Ale trzeba z braterską miłością wyjść naprzeciw zwolennikom ateizmu, którzy z dobrą wolą szukają prawdy i działają na rzecz dobra wspólnego. W naszych czasach ateizm i materializm szerzą się po całym świecie, występując zarówno w formie teoretycznej, jak i praktycznej. W obu formach stanowią jednak największe zagrożenie dla życia religijne-

[178] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 298–301.

[179] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 301–302.

go. Proste potępienie komunizmu dotknęłoby tylko jednej formy, a pominęłoby drugą. Któż jednak ośmieliłby się twierdzić, że ateizm lub materializm praktyczny są mniej szkodliwe dla życia religijnego wiernych niż ateizm lub materializm teoretyczny? Wszyscy znawcy tej dziedziny potwierdzają z codziennego doświadczenia, że próba dialogu w kwestiach fundamentalnych z oficjalnymi zwolennikami ateistycznego komunizmu zawsze była daremna; ci sami eksperci jednakowo stanowczo twierdzą, że dialog z pojedynczymi ludźmi dobrej woli, nawet jeśli przesiąkniętymi ideami komunistycznymi, często przypominał nocny dialog Chrystusa z Nikodemem. Chociaż Sobór musi odrzucić ateizm wszędzie tam, gdzie się pojawia, powinien jednak wezwać wszystkich do rzetelnego i starannego przygotowania się do dialogu z pojedynczymi ludźmi związanymi z ateizmem[180].

Jean-Édouard-Lucien Rupp sformułował cztery uwagi. Pierwsza dotyczyła sposobu prezentowania treści, druga i trzecia samej treści, a czwarta miała charakter zachęty. W opinii Ruppa zagadnienia, które same w sobie są jasne, zostały przedstawione w sposób niejasny. Chociaż w schemacie porusza się kwestie demograficzne, to jednak zabrakło w nim podjęcia zagadnienia prawa do migracji, które jest właściwe dla wszystkich ludzi i absolutnie konieczne dla wielu, zwłaszcza tych, którzy mają wiele dzieci. Dokument pomija problem głodu miłości. Należałoby zawrzeć w tekście pewne elementy dotyczące solidarności, która powinna kwitnąć zwłaszcza między chrześcijanami różnych narodów i wyznań. Synowie chwalebnego i najbardziej chrześcijańskiego narodu Armenii zwykli mówić: „gdybyśmy nie byli chrześcijanami, świat chrześcijański troszczyłby się o nasz los". W tej sali jest wielu biskupów, którzy sami doświadczyli tortur. W przekonaniu Ruppa brak solidarności wśród chrześcijan wynika z jednej strony z kompleksu niższości (*complexus inferioritatis*), a z drugiej z jakiejś megalomanii. Odwołując się do świadectwa wiernych ze swojej diecezji,

[180] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 304–305.

stwierdził, że milczenie chrześcijan – tam, gdzie mogą mówić – czyni ich współsprawcami niesprawiedliwości. Jeśli chrześcijaństwo stanie się bardziej chrześcijańskie, bardziej hojne, będzie światłością świata. Jeśli natomiast pozostanie takie, jakie jest, zbyt roztropne, zbyt polityczne, zbyt dyplomatyczne, jednym słowem „zbyt kobiece, zbyt z tego świata" (*nimis feminea, nimis ex hoc mundo*), ani nie zbawi świata, ani go nie przyciągnie, nie będzie też mogło rościć sobie prawa do istnienia na tym świecie[181].

Antonio Victor Pildáin y Zapiáin skoncentrował się na ogromnych różnicach między narodami w posiadaniu dóbr materialnych. Gdy jedne mają ich nadmiar, inne cierpią głód. Chociaż pochwalił schemat za stwierdzenie o dobrach ziemi, które są dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego (*bona terrae totius generis humani patrimonium*), to jednak krytycznie ocenił brak wyciągnięcia wniosków z tej zasady. Odwołując się do autorytetu św. Tomasza z Akwinu i sformułowanej przez niego zasady: „W przypadku skrajnej konieczności wszystkie dobra są wspólne" (*In casu extremae necessitatis, omnia bona sunt communia*), postulował wyraźne podkreślenie, że narody bogate są zobowiązane do pomocy narodom biednym. I nie chodzi o przekazywanie jedynie jakiegoś minimum, ale o dzielenie się środkami, dzięki którym potrzebujący, pracując, będą mogli zdobyć dla siebie wszystko, co niezbędne do godnego życia ludzkiego[182].

Dyrektor rady ustanowionej przez biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki, aby nieść pomoc potrzebującym z obcych krajów, Edward Ernest Swanstrom zwrócił uwagę, że ponad połowa ludzkości nie ma wystarczającej ilości pożywienia. Ten wielki chaos między głodnymi a sytymi, między bogatymi a biednymi niesie nam wiele niebezpieczeństw, nie tylko doczesnych, ale przede wszystkim wiecz-

---

[181] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 306–309.

[182] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 310–312.

nych. Jeśli jesteśmy stróżami naszych braci, musimy dawać o tym świadectwo. Nie wystarczy już wyjść z domu i zastać jakiegoś Łazarza siedzącego u drzwi. Skoro Sobór Watykański II dąży do adaptacji Ewangelii Chrystusa do realiów ludzi XX wieku, trzeba również odnowić sposoby troski o braci i siostry żyjących współcześnie. Biskup pomocniczy Nowego Jorku zauważył, że mamy w świecie do czynienia z rewolucją rosnących oczekiwań (*a revolution of rising expectations*). Postulował, aby w schemacie znalazły się stwierdzenia o wielkiej odpowiedzialności biskupów i kapłanów za aktywny udział w działaniach mających na celu pomoc ludowi Bożemu w wydostaniu się z otchłani ubóstwa i poniżenia. Obowiązkiem tego, który jest drugim Chrystusem (*alii Christi*), jest wypełnianie nie tylko misji duchowej, ale także społecznej[183].

Przemawiając w imieniu ponad 70 ojców, Benedict Varghese Gregorios Thangalathil zwrócił uwagę na moralny charakter kwestii ubóstwa. Nie chodzi o stworzenie ziemskiego raju. Bóg stworzył człowieka z ducha i materii. Z samego boskiego porządku wystarczalność dóbr materialnych jest warunkiem koniecznym, aby ludzkie życie mogło istnieć i być uporządkowane. Święty Tomasz naucza, że ich używanie jest niezbędne do aktu cnoty. Sprawy gospodarcze mają zatem prawdziwie moralny i duchowy aspekt. Dla tych, którzy są pozbawieni jego minimum, uczciwe życie staje się zupełnie trudne. Żyją w nieuchronnym niebezpieczeństwie grzechu i szkody duchowej. Po raz pierwszy w historii ludzkości istnieją wystarczające środki zarówno intelektualne, jak i techniczne, które, jeśli zostaną zastosowane w uporządkowany sposób, mogą uczynić życie każdej osoby na świecie prawdziwie ludzkim i godnym. Varghese Thangalathil zwrócił również uwagę na kwestię gęstości zaludnienia. Są kraje, w których populacja wiejska zbliża się do ponad ośmiuset osób na kilometr kwadratowy, a gdzie indziej ogromne obszary pozostają niemal bezludne.

[183] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 313–316.

Kościół nie może pominąć tych aktualnych problemów, zasłaniając się płaszczykiem wieczności (*sub specie aeternitatis praeterire*)[184].

9 listopada 1964 roku w debacie nad schematem o Kościele w świecie współczesnym zabrało głos dziewięciu mówców. Jako pierwszy w dyskusji wypowiedział się kardynał Laurean Rugambwa. Postulował, aby jaśniej przedstawić ostateczne zasady (*ultima principia*), które stoją u podstaw refleksji o solidarności rodziny narodów. Zwrócił następnie uwagę, że obowiązek, na mocy którego wszyscy ludzie i narody są zobowiązani do wzajemnego doceniania, miłowania i pomagania sobie, wypływa z natury i pochodzenia wszechświata oraz ze wspólnej historii zbawienia i odkupienia. Rodzaj ludzki stanowi jedną rodzinę, która pochodzi od Boga i zmierza do Boga. Z głębszego zrozumienia więzów ekonomicznych i kulturowych, którymi złączone są dziś narody, wynika, że sprawiedliwy podział między narodami i właściwe użytkowanie dóbr ziemi należą do obowiązków sprawiedliwości. Dobra ziemi zostały bowiem stworzone przez Boga dla wszystkich ludzi i narodów. Potrzebna jest prawdziwa transformacja systemu gospodarczego. Dobra materialne, które dotychczas służyły zyskowi i chciwości nielicznych, muszą być odpowiednio zarządzane dla postępu całej rodziny ludzkiej. Narody ubogie bardziej niż pomocy materialnej potrzebują życzliwości, uznania, zaufania i przyjaźni. We wspólnocie narodów pragną one bowiem odegrać swoją rolę. Rzeczywiście potrzebują wielu form pomocy, ale mogą również przyczyniać się i chcą przyczyniać się do postępu świata. Nie chcą być traktowane tak, jakby nic nie mogły zrobić, lecz powinny jedynie biernie otrzymywać wszystko. Na koniec stwierdził, że pokój między ludźmi wynika z właściwego porządku gospodarczego i społecznego, a pokój między rasami i narodami wynika z właściwego porządku międzynarodowego[185].

---

[184] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 316–318.

[185] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 448–449.

Gerald Thomas Mahon przywołał na wstępie wydarzenia sprzed niemal stu lat. Sobór Watykański I odbył się w trakcie rewolucji przemysłowej. Dwa lata wcześniej Karol Marks napisał swoje dzieło *Kapitał*. Sobór jednak nie wspomniał nic o sprawiedliwości społecznej, nic, co mogłoby przynieść pocieszenie i pomoc masom proletariackim, ofiarom nieludzkich praw ekonomicznych. Trudno było oczekiwać, że ci ludzie, przytłoczeni nędzą, z radością podniosą oczy ku definicji nieomylności. „Na obecnym soborze – kontynuował – przez dwa i pół roku z całą pilnością rozpatrywaliśmy sprawy o najwyższym znaczeniu dla wewnętrznego życia Kościoła. Teraz jednak, w przeciwieństwie do pierwszego Soboru, usłyszeliśmy jasne wyjaśnienie potrzeby międzynarodowej sprawiedliwości społecznej". Odwołując się do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, Mahon podkreślił, że działalność społeczna i społeczno-ekonomiczna stanowi istotną część zbawczej misji Kościoła. Sformułował trzy postulaty: a) uczynić kwestię walki z głodem i nędzą jednym z głównych tematów schematu; b) podkreślić potrzebę wychowania wszystkich chrześcijan w poczuciu głębokiej odpowiedzialności za sprawiedliwość społeczną wobec potrzebujących na świecie; c) skoordynować wspólne wysiłki wszystkich chrześcijan na rzecz walki z nędzą, powołując w tym celu specjalny sekretariat, na którego czele stanie człowiek prawdziwie wybitny, który swoją osobą i życiem wyraża troskę Kościoła o ubogich. Stwierdził: „Po tak długich dyskusjach na temat wewnętrznych spraw Kościoła, potrzebne jest działanie, powiedziałbym wręcz spektakularne, ze strony Soboru, aby przekonać świat i narody, że Kościół jest nie mniej zaniepokojony trudną rzeczywistością tego świata niż własnymi sprawami wewnętrznymi. Kościół nie jest świętym widzem (*sacer spectator*) opłakującym ludzkie życie, nie jest mówcą (*orator*), który elokwentnie rozprawia o trudnościach świata, lecz jest całkowicie zanurzony w ludzkiej walce (*in praelio humano immersa*), świadomy, że jego misją nie jest zbawienie dusz niematerialnych, lecz osób ludzkich z krwi i kości"[186].

[186] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 450–451.

Franjo Šeper zwrócił uwagę na znaczący brak w schemacie, polegający na niepodjęciu kwestii migracji. A to właśnie migracja jest probierzem solidarności narodów. Dokument mówi o narodach, ludach, które zdają się być utożsamiane z państwami. Dyskusja powinna raczej dotyczyć ludzi. Ludzie bowiem są sami w sobie pierwsi (*priores*) wobec państw i narodów. Ludzkość jako całość góruje nad ludami i państwami (*Genus humanum qua tale praevalet super populos et status*). Bóg dał ziemię i wszystkie dobra ziemskie przede wszystkim rodzajowi ludzkiemu. Kwestie społeczne i gospodarcze często nie mogą znaleźć prawdziwego i godnego rozwiązania w granicach jednego narodu, tak jak wymaga tego wartość i godność osoby ludzkiej. Chwała narodu, czystość rasy, autonomia kulturowa i tym podobne nie są najwyższym dobrem, które należy chronić kosztem solidarności rodzaju ludzkiego jako takiego. Migracje ludzi z zamiarem i celem zapewnienia sobie i swoim rodzinom godnych warunków ekonomicznych będą konieczne jeszcze przez długi czas. Kontakty i mieszanie się narodów, ras i grup kulturowych, które mogą z tego wyniknąć, w żadnym wypadku nie powinny być uważane za zło, wręcz przeciwnie, stanowią jeden ze sposobów, dzięki któremu większa jedność rodzaju ludzkiego i pożądana wspólnota kulturowa całej ludzkości mogą zostać osiągnięte. Jak Kościół, który z definicji istnieje jako pielgrzym na tym świecie, tj. w pewien sposób z natury żyje i cierpi los emigrantów, mógłby nie troszczyć się o kwestię emigrantów?[187]

Floyd Lawrence Begin podjął kwestię ubóstwa w świecie. Odwołał się do systemu ekonomicznego ustanowionego przez samego Boga. Miał na myśli wspomniane w Starym i Nowym Testamencie dziesięciny i pierwociny. Ubóstwo zawsze będzie istniało, o czym zapewnił sam Jezus. Jedni bowiem sami je wybierają, podczas gdy inni go doświadczają z racji zaniedbywania dziesięcin i pierwocin. Begin postulował powrót do biblijnej praktyki dziesięcin (akceptowanej

[187] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 452–454.

przez Jezusa, a następnie rozwijanej przez Augustyna i Tomasza) jako remedium na ubóstwo w świecie[188].

Paul-Marie-Alexandre Richaud odniósł się w swoim wystąpieniu do problemu nędzy i głodu. Przypomniał działania Kościoła na tym polu, wspominając zarówno o zaangażowaniu organizacji charytatywnych, misjonarzy, episkopatów, jak i powołaniu Caritas Internationalis, zrzeszającej 73 organizacje krajowe. Wymienił następnie kilka innych organizacji o profilu charytatywnym (zarówno katolickich, jak i niekatolickich), postulując lepszą koordynację wszystkich działań na polu dzieł miłosierdzia. Celem koordynacji jest: a) uświadamianie wszystkim wiernym osobistej odpowiedzialności za walkę z ubóstwem; b) kształcenie osób i tworzenie struktur w regionach rozwijających się; c) przekazywanie informacji i wspieranie różnych inicjatyw w perspektywie długoterminowej; d) współpraca z chrześcijanami oddzielonymi, z rządami, a także z biurami pomocy technicznej i rozwoju utworzonymi przez Organizację Narodów Zjednoczonych[189].

Bernardus Johannes Alfrink postulował, aby Sobór poszerzył niektóre kwestie zawarte w encyklice *Pacem in terris*. Miał na myśli problem redukcji zbrojeń (*de armis minuendis*). Dokument soborowy nie traktuje tej problematyki tak szeroko i pozytywnie jak encyklika. Należy to zmienić, tak aby nie wydawało się, że Sobór cofa się z drogi wytyczonej przez papieża. Sugerował posługiwanie się bardziej precyzyjnym językiem w odniesieniu do różnego rodzaju broni, aby uniknąć niewłaściwych interpretacji. Nawiązując do starożytnej teorii wojny sprawiedliwej, kardynał z Utrechtu pytał, czy wojna nuklearna może być w jakikolwiek sposób sprawiedliwa, czy nie[190]. Congar uznał tę wypowiedź za niezwykłą i wysłuchaną z religijną uwagą[191].

[188] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 454–457.

[189] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 458–459.

[190] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 459–461.

[191] Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 611.

Alfred-Jean-Félix Ancel bardzo pozytywnie oceniając schemat, sugerował, aby pójść dalej. Wskazał na pozorną sprzeczność w dokumencie. Z jednej strony wojny są najsurowiej potępiane, zwłaszcza wojny nuklearne lub te, które można z nimi porównać pod względem siły niszczącej. Z drugiej strony jednak potwierdza się legalność obrony siłą i przymusem przed niesprawiedliwą agresją. Nie ma skutecznej obrony, jeśli naród niesprawiedliwie zaatakowany nie może użyć tej samej broni, co sam agresor. Zatem, potwierdzając legalność obrony, wydaje się, że potwierdza się, przynajmniej domyślnie, również legalność przygotowywania broni jądrowej lub podobnej. Nie do Kościoła należy dostarczanie światu środków politycznych czy technicznych. Obowiązkiem Kościoła jest jednak mówienie światu, jakie są, z moralnego punktu widzenia, prawdziwe wymogi dobra wspólnego rodziny narodów. Ancel postulował dwie rzeczy: a) aby wszystkie narody, w pełni zachowując swoje prawa, w ramach organizacji własnych spraw publicznych ostatecznie i bezwarunkowo zrzekły się prawa do wojny; b) aby tylko władza międzynarodowa mogła korzystać z niezbędnych środków w celu powstrzymania wszelkiego wysiłku wojennego, niezależnie od przyczyny, jaka mogłaby się pojawić. W promocji władzy międzynarodowej dostrzegał drogę do wyeliminowania wojen między narodami[192].

Michel Ntuyahaga podjął temat braterskiej miłości. Zwrócił uwagę, że Sobór Watykański II zyskał życzliwość i akceptację wszystkich dzięki swemu duchowi miłości i zrozumienia. Miłość jest zarówno fundamentem religii chrześcijańskiej, jak i pierwszym prawem danym przez Chrystusa. Dlatego obraz objawienia Chrystusa, który nie wychwalałby miłości ludzkiej, byłby niepełny. Schemat powinien w szczególny sposób uwypuklać miłość jako fundament wszelkich relacji międzyludzkich, a także wszelkiego korzystania z rzeczy tego świata. Prowadzony miłością do ludzi, Chrystus porzucił wszystko

[192] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 462–463.

i oddał swoje życie. Dawanie ludziom Dobrej Nowiny o Chrystusie oznacza w istocie: nauczanie ich miłości Bożej i miłości braterskiej. Ale, niestety, właśnie w tym czasie Soboru Watykańskiego II, największego pod względem liczby i różnorodności jego członków, tysiące ludzkich istnień ginie w Afryce, Azji i na całym świecie. Dlaczego? Ponieważ ludzie, nawet wierzący, nie znają Chrystusa miłości. Dla wielu Ewangelia nie jest już życiem, ale dla wielu, nawet tych, którzy noszą imię chrześcijan, Ewangelia jest doktryną, niewiele różniącą się od pewnej teodycei czy ludzkiej filozofii. Konkludując, stwierdził: „Jakże pięknie byłoby, gdyby nasz Sobór przekazał światu orędzie miłości, pokoju i szacunku dla wszystkich, a także modlitwy, które można by włączyć do Świętej Liturgii”[193].

Charles-Marie-Jacques Guilhem sformułował w swojej wypowiedzi następujące postulaty: a) bezwzględny zakaz używania broni atomowej i wszelkiej broni masowego rażenia; b) pokój musi być oparty nie na strachu przed wojną atomową, lecz na dialogu i miłości; c) energia atomowa powinna być wykorzystywana dla dobra ludzkości (należy promować badania naukowe nad atomem, ale konieczna jest deontologia w dziedzinie nuklearnej); d) wierni muszą współpracować w procesie stopniowej eliminacji broni[194].

W kolejnym dniu dyskusji, 10 listopada 1964 roku, zabrało głos 13 mówców. Jako pierwszy wystąpił patriarcha melchicki Maximos IV Saigh. Podjął kwestię broni jądrowej. Należy przemyśleć kwestię wojny sprawiedliwej. Jaki wystarczający powód – pytał patriarcha – może, w świetle zdrowej moralności, uzasadnić zniszczenie, które stanowi globalną katastrofę? Czy można zniszczyć cywilizację i narody pod pretekstem ich obrony? Saigh wezwał wszystkich biskupów do zaangażowania na rzecz pokoju. Chodzi o wzięcie przykładu z od-

---

[193] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 464–465.

[194] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII*, s. 466–467.

ważnej postawy Jana Chrzciciela wobec Heroda i Ambrożego wobec Teodozjusza. Potrzeba jasnego, wyraźnego i precyzyjnego oświadczenia Soboru *Urbi et Orbi*. Światowe poruszenie opinii publicznej mogłoby zmusić przywódców, zamkniętych w swoich narodowych koncepcjach, do głębszej refleksji. Nie można milczeć w tej sprawie. Radykalne potępienie ze strony Kościoła może wywołać efekt kuli śnieżnej, ponieważ każda prawda ma w sobie siłę przenikania i rozprzestrzeniania się w duszach. Inne władze cywilne lub religijne mogą pójść za przykładem Soboru. Patriarcha zaapelował o uroczyste i stanowcze potępienie wszelkich wojen nuklearnych, chemicznych i bakteriologicznych. Trzeba potępić co do zasady wszelką wojnę nuklearną we wszystkich jej formach i domagać się, by miliardy zaoszczędzone dzięki rozbrojeniu zostały przeznaczone na pomoc ubogiej ludzkości, której dwie trzecie nie ma co jeść. Konkludując, Saigh stwierdził: „historia od dwóch tysięcy lat nieustannie postrzega biskupa jako *obrońcę miasta*. Dzisiaj świat bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje tych bezinteresownych i odważnych obrońców. Pokażmy, że to my jesteśmy tymi obrońcami. Nie zawiedźmy świata, który na nas patrzy. Oczekuje on, że Kościół pozostanie zawsze filarem siły i prawdy”[195].

Przemawiając w imieniu ponad 70 ojców z różnych narodów, Franz Hengsbach zwrócił uwagę na znaczenie dialogu na rzecz pokoju. Nieskuteczność działań na rzecz przeciwdziałania wojnie wiąże się z faktem, że dialog prowadzą ludzie niekompetentni albo pozbawieni zasad, albo ci, u których dominuje aspekt polityczny lub wojskowy. Bez perspektywy moralnej zagrożenie wojną nuklearną będzie rosło. W dialog na rzecz pokoju winni się włączyć kompetentni chrześcijanie. W schemacie należy wyrazić gotowość Kościoła do promowania i uczestnictwa w takim dialogu[196].

---

[195] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 50–51.

[196] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 52–53.

Philip Matthew Hannan zaproponował przeredagowanie punktu poświęconego kwestii wojny. Pokój musi być bowiem związany ze sprawiedliwością i wolnością. Podzielił przekonania Alfrinka i Hengsbacha. Cały akapit wydaje się, w opinii Hannana, pomijać powszechne nauczanie Kościoła i jego normy, które należy stosować w prowadzeniu wojny sprawiedliwej. Żaden dialog nie jest możliwy bez wolności. Dlatego schemat „powinien przynajmniej wspomnieć o obronie wolności i pochwalić tych, którzy bronią wolności, nawet tych, którzy dobrowolnie poświęcają życie, abyśmy mogli cieszyć się pełną wolnością dzieci Bożych”[197].

Román Arrieta Villalobos skoncentrował się w swoim wystąpieniu na znaczeniu kultury. Jej źródłem jest edukacja, a jej przekazywanie jest najcenniejszym obowiązkiem zarówno Kościoła, który nazywany jest światłem narodów i nauczycielem ludów, jak i państwa, które jest strażnikiem dobra wspólnego. Kościół winien pilnie zwiększyć wysiłki na rzecz dostępności edukacji dla wszystkich. Na pochwałę Soboru zasługują te grupy kapłanów, zakonników i świeckich, które w szkołach, kolegiach i uniwersytetach wpajają młodym ludziom zasady Ewangelii i zdrową kulturę, przygotowując ich jednocześnie do życia w państwie ziemskim i niebiańskim. Jednakże zasługiwaliby na jeszcze większą pochwałę, gdyby do tak licznych prac dodali splendor ewangelicznego ubóstwa (skromniejsze budynki, bardziej proste mundurki szkolne), zapewniając większej rzeszy dzieci i młodzieży dostęp do dobrodziejstw edukacji. Państwo natomiast mogłoby bardzo skutecznie przyczynić się do ułatwienia edukacji obywateli, gdyby przede wszystkim drastycznie lub całkowicie ograniczono środki przeznaczane na cele wojskowe. Sobór winien zachęcić wszystkich, którzy zajmują się edukacją młodzieży w Kościele, do jak najszybszego opracowania i wdrożenia skuteczniejszych środków, które uczynią edukację dostępną dla wszystkich, a zwłaszcza dla tych, którzy cierpią niedostatek

[197] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 54–56.

i ubóstwo. Powinien także błogosławić i popierać wszelkie wysiłki podejmowane lub planowane gdziekolwiek, mające na celu zmniejszenie funduszy przeznaczanych na cele wojskowe i przeznaczenie uwolnionych w ten sposób ogromnych sum na rozwój kultury. W rezultacie ignorancja zamieni się w wiedzę, nędza w dobrobyt, śmierć w życie, nienawiść w miłość (*ignorantia cum scientia, miseria cum prosperitate, mors cum vita, odium cum caritate commutabitur*)[198].

George Andrew Beck postulował: a) większą jasność i precyzję w odniesieniu do tematyki broni jądrowej i jej użycia (Sobór nie powinien potępiać posiadania i używania wszelkiej tej broni jako czegoś z natury i konieczności złego); b) wyrazić szacunek wobec najwyższych władz państwowych, dźwigających ciężar i odpowiedzialność za użycie broni jądrowej oraz za wszelkie decyzje podejmowane w czasie pokoju i wojny (Sobór powinien jasno zaznaczyć, że nie żąda od zarządców spraw publicznych, aby decydowali o tak zwanym jednostronnym porzuceniu broni jądrowej; nadstawianie drugiego policzka to polityka doskonałości, ale adresowana do jednostek, a nie do zarządców państw, na których ciąży poważny obowiązek obrony obywateli powierzonych ich władzy); c) powtórzenie nauczania papieży (Piusa XII i Jana XXIII) na temat obowiązku rządzących, by dążyli do organicznego, stopniowego i wzajemnie uzgodnionego rozbrojenia (Sobór winien stanowczo stwierdzić, że wszyscy ludzie, obywatele i władcy, są zobowiązani do budowania porządku sprawiedliwości między narodami i ustanowienia prawnych i administracyjnych środków, za pomocą których spory między narodami mogą być pokojowo rozwiązywane)[199].

Przemawiając w imieniu ponad 70 ojców z różnych narodów, Cándido Rada Senosiáin podjął kwestię wolności i dialogu z ateizmem. Problem wolności znajduje się dziś w centrum dialogu ze

---

[198] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 56–58.

[199] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 59–61.

światem. Współczesny ateista zdaje się troszczyć bardziej o swoją wolność niż o swoje szczęście. W humanizmie ateistycznym fundamentalnym stanowiskiem nie jest negacja Boga, lecz afirmacja człowieka. Negacja Boga jest osiągnięta, ponieważ nie może On współistnieć z afirmacją człowieka. Człowiek staje się ateistą, aby być humanistą. Fundamentem humanizmu ateistycznego jest zatem afirmacja wartości, godności człowieka. Godność jest wprawdzie rozumiana na różne sposoby przez różne formy ateizmu, ale jej głównym aspektem jest dla wszystkich, a zwłaszcza dla ateizmu, wolność. Wolność ta obejmuje odrzucenie panowania Boga i Kościoła, co stanowi radykalną formę niewolnictwa. Współczesny ateizm to mistyka wolności. Dialog Kościoła z ateistycznym humanizmem nie może jednak polegać jedynie na odrzuceniu ateistycznej koncepcji wolności, lecz musi polegać na przyjęciu nowej i bogatszej wizji wolności. Stąd potrzeba teologii wolności, która rozjaśni znaczenie i aspekty wolności ludzkiej i chrześcijańskiej. W historii zbawienia temat wolności jest absolutnie centralny, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Zbawienie jest bowiem wyzwoleniem człowieka z niewoli grzechu, szatana, śmierci. Jest dostępem do wolności dzieci Bożych. Misja Chrystusa polega zasadniczo na odkupieniu lub wyzwoleniu człowieka, a Kościół jest przestrzenią wolności (*locus libertatis*). Wolność chrześcijańska nie może być bowiem rozumiana jako absolutna niezależność, lecz jako niezależność od wszystkiego, co sprzeciwia się pełni życia i miłości w człowieku. Izrael zostaje wyzwolony z niewoli egipskiej, aby mógł dotrzeć do ziemi obiecanej. Wyzwolenie chrześcijańskie dokonuje się radykalnie w misterium paschalnym, w którym człowiek uczestniczy najpierw poprzez chrzest, i osiąga swoje spełnienie w niebie, które jest miejscem najwyższej wolności. Istnienie człowieka i całego ludu Bożego, pomiędzy wolnością początkową a wolnością ostateczną, jest ciągłym ruchem wyzwolenia. Wyzwolenie dokonuje się dzięki modlitwie, sakramentom i integralnemu życiu moralnemu, które chrześcijanie winni prowadzić nie jako niewolnicy, ale przyjaciele i dzieci. W tej

sytuacji specyficzną funkcją Kościoła jest wprawdzie wyzwolenie, ale nie wyzwolenie z niewoli porządku świeckiego, np. politycznego, społecznego, ekonomicznego itd. Nie można jej zatem utożsamiać z żadnym doczesnym ruchem wyzwolenia. To zamieszanie pojawiło się już w czasach Chrystusa i dało początek złudzeniu ludu: „A myśmy się spodziewali, że On odkupi Izraela". W podsumowaniu zasugerował, aby: a) w świetle teologii wolności przeanalizować powołanie człowieka i jego wymiary; b) w świetle teologii wolności wyjaśnić relacje między funkcją wyzwalającą Kościoła a innych instytucji; c) kwestie budowy państwa ziemskiego rozpatrywać w kontekście wyzwolenia człowieka[200].

Maximos V Hakim określił schemat mianem skomplikowanego, oferującego ojcowskie napomnienia, dalekie od wyrażonych i jasnych stanowisk, które stanowiłyby swoistą mapę dla naszych czasów, a także zasady przyszłych relacji między chrześcijanami a współczesnym światem. Zaproponował podjęcie następujących kwestii: a) znaczenie pracy w planie Bożym; b) znaczenie własności i pieniądza; c) materializm i ateizm; d) równość ludzi; e) międzynarodowa solidarność i pokój. Konkludując, Hakim pytał: Co zrobiliśmy w praktyce, aby zreformować, choćby zewnętrznie, to, co przestarzałe i nieodpowiadające apostołom ubogich?[201]

Zabierając głos w imieniu 80 ojców zarówno Francji, jak i z innych narodów, Maurice-Mathieu-Louis Rigaud podjął kwestię instytucji międzynarodowych. Temu zagadnieniu należy poświęcić więcej miejsca w schemacie. Proponował, aby: a) przypomnieć, jak konieczna jest odnowa samej struktury organizacji międzynarodowych (celem jest rozwój całego świata w każdej dziedzinie, nie tylko gospodarczej); b) jaśniej wskazać chrześcijanom, co mogą i powinni czynić

---

[200] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 61–64.

[201] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 64–66.

wobec instytucji międzynarodowych, zarówno już istniejących, jak i tych, które powstaną w przyszłości (rola chrześcijan polega na ich wspieraniu, aktywnym udziale w nich oraz na współpracy między organizacjami); c) kształcić niektórych kapłanów w najlepszych szkołach i na najznakomitszych uniwersytetach w zakresie nauk zarówno ekonomicznych, jak i społecznych, tak aby w każdym narodzie, a nawet, o ile to możliwe, w każdym regionie, byli obecni kapłani, którzy będąc prawdziwie biegli w tych naukach, byliby w stanie pomagać chrześcijanom obecnym w tych instytucjach[202].

Przemawiając w imieniu 70 ojców, Luis Yáñez Ruiz Tagle wskazał na kluczowy mankament tej części schematu, jakim jest brak jasnego ujęcia miłości bliźniego i sprawiedliwości społecznej. Pytał: Czy słuszne jest, aby Sobór milczał, gdy liczni synowie Kościoła wołają o sprawiedliwość? Czy Sobór może nie mówić nic o sprawiedliwości lub zignorować sprawę tak ważną, gdy wszyscy oczekują na słowa Kościoła, by rozwiązać problemy społeczne potrzebujących? Konkludując, Ruiz Tagle postulował, aby: a) Sobór wypowiedział się konkretnie na temat sprawiedliwości społecznej; b) powołano do komisji zajmującej się tym zagadnieniem nie tylko teologów, ale i fachowców w naukach społeczno-ekonomicznych[203].

W imieniu ponad 70 ojców Marcos Gregorio McGrath na wstępie określił znakiem czasu fakt, że Kościół, podejmujący kwestię relacji ze światem, jest słuchany przez wielu ludzi na całym świecie, nawet przez tych, którzy otwarcie atakują religię. Do niedawna jeszcze między współczesnym światem a Kościołem istniała wielka przepaść i skrajna obojętność lub nieufność. Postulował, aby: a) szerzej opisać prawdziwy stan świata; b) zacząć od problemów, tak jak są one pojmowane przez ludzi na świecie; c) teologia w schemacie powinna

---

[202] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 67–69.

[203] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 70–71.

mieć charakter wybitnie duszpasterski, a zatem być stosowana do realnie istniejących problemów, uwzględniając i niejako „ceniąc" wszystkie prawdziwe wartości realnego świata. W podsumowaniu McGrath stwierdził, że Kościół nadal wydaje się dla wielu wrogiem postępu w sprawach doczesnych, nie dlatego, że nie ma jasnej i zdrowej doktryny, ale dlatego, że doktryna ta nie jest dobrze rozumiana przez wszystkich. Zabierając głos, ludzie Kościoła są postrzegani przez niekatolików „jako lekarze, którzy znają wszystkie lekarstwa, ale nie znają chorób ani stanu zdrowia pacjenta" (*sicut medici qui remedia omnia cognoscunt, sed infirmitates seu valetudinem patientis ignorant*)[204].

Michel Nguyễn Khắc Ngữ podjął kwestię solidarności narodów. Zaapelował o: a) szacunek dla kultur i cywilizacji, które mają tysiące lat, aby niesiony przez Zachód postęp naukowy i techniczny nie doprowadził dziedzictwa Dalekiego Wschodu do ruiny; b) szlachetne pobudki, szacunek i poszanowanie godności ludzkiej przy udzielaniu pomocy krajom ubogim; c) budowanie cywilizacji solidarności; d) pomoc w kształceniu ekspertów w różnych dziedzinach nauki, w filozofii i teologii (podjęcie działań, aby studenci z Dalekiego Wschodu, rozwijając się naukowo na Zachodzie, nie cofali się w sferze moralnej i duchowej)[205].

Kolejnym mówcą była osoba świecka z Argentyny, a mianowicie profesor Juan Vazquez. Przemawiał w języku hiszpańskim. Zwrócił uwagę na następujące zjawiska: a) gwałtowny wzrost liczby ludności pociąga za sobą ogromne problemy materialne i moralne; b) postęp techniczny daje człowiekowi możliwości dotąd nieznane; c) organizowanie się narodów we wspólnoty ponadnarodowe; d) głód; e) głód duchowy (wiedzy, edukacji, życia społecznego, prawdziwej sprawiedliwości społecznej, zdrowych rozrywek); f) pozytywne i negatywne

[204] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 71–75.

[205] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 76–78.

aspekty urbanistyki; g) odmawianie wielu ludziom korzystania z praw podstawowych (wolność wyznania, równość rasowa, wolność zrzeszania się, wolność słowa, prawo do pracy); h) ateistyczny materializm i neopogaństwo; i) ludzka pustka; j) status kobiet[206].

Na zakończenie zabrał głos relator Emilio Guano. Podziękował za uwagi. Podsumowując dyskusję, zwrócił uwagę na: a) dwie różne perspektywy, które jednak mają charakter uzupełniający (wielu nalega, aby odpowiedź Soboru na pytania wypływała z własnego skarbca Kościoła, podczas gdy inni uważają, że należy stale pamiętać o prawie naturalnym); b) rozbieżność w kwestii adresatów dokumentu (niektórzy uważają, że powinien być skierowany do katolików, inni – że do wszystkich ludzi); c) zgodę co do tego, że gatunek literacki tej Konstytucji różni się od gatunku literackiego Konstytucji dogmatycznej i dlatego język i styl tekstu powinny zostać zmienione, aby stały się jasne i zrozumiałe nie tylko dla teologów, ale nawet dla niewierzących; d) konieczność szerszego ukazania obecnego stanu świata; e) sugestie odnośnie do porządku analiz (IV rozdział), tak aby ich punktem wyjścia były fakty; f) propozycje, aby mówić w schemacie o wszystkich rzeczach współczesnego świata, a nie tylko niektórych (wydaje się jednak, że niektóre założenia należy bezwzględnie utrzymać, zwłaszcza te: że dotyczy on aspektów duchowego ubóstwa współczesnego świata, ale przede wszystkim bardzo poważnego zjawiska ateizmu, czy to teoretycznego, czy praktycznego, pod różnymi postaciami, marksistowskimi czy nie, w których się on pojawia); g) wielość i różnorodność przedstawionych w auli idei, co sprawia, że opracowanie schematu nie będzie łatwe[207].

Słowa relatora zakończyły debatę w auli soborowej nad schematem o relacji Kościoła do świata podczas trzeciej sesji. Ci, którzy nie mogli

---

[206] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 78–82.

[207] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 82–84.

lub nie chcieli zabrać głosu, mieli możliwość nadesłania swoich propozycji na piśmie. Były wśród nich głosy z Polski. Nadesłali je: Herbert Bednorz, Piotr Kałwa, Wilhelm Pluta, Wacław Wycisk i Karol Wojtyła.

Herbert Bednorz odniósł się w swoim piśmie zarówno do kwestii kobiet, jak i problematyki własności prywatnej. Pozytywnie oceniając wiele elementów schematu, wskazał na niewystarczające podkreślanie w dokumencie więzi kobiet, żon i matek z rodziną. W całym cywilizowanym świecie obserwuje się szkodliwą tendencję, która oddziela kobiety, żony i matki od rodziny, a wszystkie znaki zdają się wskazywać, że współczesne warunki życia będą jeszcze bardziej oddzielać kobiety od rodziny. W niektórych społeczeństwach bowiem kobieta, żona i matka, musi pracować razem z mężem i zdobywać niezbędne środki na utrzymanie rodziny; w innych warunki życia w ogóle jej do pracy nie zmuszają, lecz sama, na własny rachunek, pilnie wykonuje pracę poza rodziną, głównie w celu poprawy sytuacji ekonomicznej rodziny, uniezależnienia się od męża i podniesienia standardu życia. Matka i żona – kontynuował Bednorz – winna pracować przede wszystkim w domu, jedynie okazjonalnie poza domem, w mniejszym wymiarze niż mąż, bez szkody dla rodziny i z godziwym wynagrodzeniem za wykonaną pracę oraz z pełnym prawem do świadczeń socjalnych. Wtedy będzie mogła godnie wypełniać prawa i obowiązki małżeńskie i rozwijać wartości religijne, moralne i kulturalne, tak niezbędne w wychowaniu dzieci. Bednorz podjął także kwestię automatyzacji i związanych z nią wyzwań. Postulował, aby doktryna Kościoła odnośnie do własności prywatnej była przedstawiana przede wszystkim jako prawo tych, którzy nic nie posiadają, do nabywania dóbr, a dopiero w drugiej kolejności jako prawo prawowitych właścicieli do zachowania swojej skromnej własności[208].

Piotr Kałwa skoncentrował się w swojej pisemnej wypowiedzi na problematyce małżeństwa. Podkreślił, że ta tematyka jest przedstawia-

[208] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 187–188.

na w czterech różnych schematach, ale nigdzie w sposób pełny. Powoduje to zbędne powtórzenia i jest główną przyczyną powierzchownego i nieskoordynowanego (*superficialis et non coordinatae*) traktowania tak ważnej kwestii. Biskup z Lublina zaproponował jako remedium podjęcie tematyki małżeństwa w jednym dokumencie w aspekcie prawnym, teologicznym, społecznym i duszpasterskim[209].

Wilhelm Pluta podjął kwestie związane z kulturą. Doceniając ukazaną w schemacie perspektywę kultury w sensie wszelkiego postępu naukowego i technicznego, postulował zwrócenie uwagi na uświęcenie kultury (*culturam sanctificare*). Forma kultury i jej dobrodziejstwa zależą od duchowej jakości człowieka. Dlatego tekst powinien mówić krótko, ale precyzyjniej o kulturze duchowej człowieka, o kulturze umysłu i serca człowieka w następującym znaczeniu: „Kultura duszy – jest duszą kultury" (*Cultura animae – est anima culturae*). Pluta argumentował, odwołując się do faktu, że najbardziej rozwinięte pod względem cywilizacji i wszelkiego postępu narody doprowadziły do wielu nieszczęść podczas ostatnich wojen. Administrator apostolski w Gorzowie Wielkopolskim krytycznie ocenił sposób, w jaki w schemacie zaprezentowano istotę religii. Przypisano jej minimalną wartość w odniesieniu do duchowego życia człowieka w tym ziemskim życiu, jakby umieszczał wartość religii w obszarach przyszłego świata. Należałoby zarówno podkreślić wartości religii w jej doskonałej formie w odniesieniu do dzieła krzewienia kultury duszy, a tym samym do całego dzieła kultury, jak i zachęcić wiernych do rozwijania kultury duchowej. Promując kulturę duchową jako duszę kultury, Kościół okaże się najskuteczniejszym obrońcą dzieł kultury całej rodziny ludzkiej, a tym samym łatwiej będzie mu nawiązać upragniony dialog ze współczesnym światem[210].

---

[209] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 305–306.

[210] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 339–340.

Wacław Wycisk skoncentrował się na problematyce pokoju, podkreślając, że schemat nie daje odpowiedzi na pytanie, jaka jest rola biskupów w umacnianiu pokoju. Ta kwestia winna być szerzej omówiona w dokumencie. Biskupi są apostołami pokoju, dziedzicami nauki Chrystusa, Ewangelii pokoju. O tej misji pokoju mówi się od samego początku ich biskupstwa, a mianowicie już w momencie samej konsekracji biskupiej. Pierwszym słowem biskupa do wiernych podczas Ofiary Mszy Świętej są słowa pokoju: „Pokój z wami". Pokój – kontynuował biskup pomocniczy diecezji opolskiej – musi być rzeczywiście oparty na sprawiedliwości i miłości, a nie na równowadze niebezpieczeństwa i strachu[211].

Pisząc w imieniu biskupów polskich, Karol Wojtyła sformułował około 30 uwag, które miały na celu doprecyzowanie sensu tekstu, korekty językowe, bardziej zrozumiałe dla niechrześcijan sformułowania, niezbędne dla jasności tekstu rozróżnienia, a także usunięcie fragmentów narażonych na niewłaściwą interpretację[212].

3. Okres między trzecią i czwartą sesją Soboru

Nie tylko wspomniani Karol Wojtyła i Bolesław Kominek przesłali opracowane przez ich zespoły propozycje schematu o Kościele w świecie współczesnym. Zrobili to także Rafael González Moralejo[213] oraz Maurice-Jean-Fernand-Alexis Pourchet[214]. Ten pierwszy schemat był odpowiedzią na niezadowolenie biskupów hiszpańskich, którzy krytykowali dyskutowaną w auli soborowej propozycję za jej zbyt-

[211] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 379–380.

[212] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 380–382.

[213] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 382–395.

[214] Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI*, s. 595–606.

ni pesymizm i doktrynalny ton. Postulowano, aby wyjść od wartości porządku naturalnego, rozpatrywanego jako sam w sobie odpowiadający prawom nadanym przez Boga, a następnie przejść do harmonii tego porządku z porządkiem nadprzyrodzonym. Podział dokumentu odpowiadał schematowi z Zurychu. Przewidziano aneksy, które miały być przeredagowane przez specjalne komisje i przetłumaczone na języki nowożytne[215].

Pourchet zaproponował całkowicie odmienną wizję, która była bardziej zorientowana w kierunku eklezjologicznym. Schemat miał mieć trzy części: pierwszą, o charakterze wprowadzającym, dotyczącą znaków czasu, zawierającą fenomenologiczną analizę współczesnego świat; drugą, bardziej teologiczną, dotyczącą zadań Kościoła w świecie, odpowiadającą trzem pierwszym rozdziałom z Zurychu; trzecią, poświęconą konkretnym problemom, odpowiadającą czwartemu rozdziałowi. Propozycja Pourcheta dotyczyła w szczególności drugiego bloku tematycznego, zatytułowanego *De Ecclesiae munere in mundo*. Ta część skupiała się na: a) opartej na Wcieleniu solidarności chrześcijan z rodziną ludzką; b) obowiązkach, jakie ta solidarność nakładała na chrześcijan (szacunek, dialog, współpraca); c) aspektach transcendentnych misji Kościoła (zbawienie świata w Chrystusie, sensie życia, zadaniach hierarchii)[216].

Tydzień po zakończeniu debat soborowych nad schematem o relacji Kościoła i świata, a jeszcze w trakcie trzeciej sesji, 16 listopada 1964 roku zebrała się na posiedzeniu plenarnym komisja mieszana, aby podsumować dyskusję i zorganizować dalszą pracę[217]. Dzień później spotkanie miała odpowiedzialna za redakcję dokumentu podkomisja centralna, która zwiększyła liczbę swoich członków do 25.

---

[215] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 463–466.

[216] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 466–468.

[217] Harmonogram spotkań komisji w okresie między sesyjnym: Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 517.

Podczas tego spotkania Bernhard Häring przedstawił syntetycznie wskazane przez ojców soborowych kierunki, w jakich należało iść, wprowadzając poprawki. Podczas tej debaty zabrał głos także Wojtyła, podkreślając, że problem nie polega tylko na tym, co ma być zawarte w schemacie, ale także na ogólnym sensie, jaki powinien on mieć: czy ma to być traktat teologiczny, moralny, czy też skierowane do świata przesłanie. W trakcie spotkania powołano podkomisje: do redakcji dokumentu, do opracowania kwestii znaków czasu, do przeglądu pod kątem doktrynalnym pierwszych trzech rozdziałów schematu. W tej ostatniej znalazł się Wojtyła. Za stronę redakcyjną miał być odpowiedzialny Pierre Haubtmann. Tym samym odsunięto od wpływów Häringa. W komisji redakcyjnej obok Haubtmanna znaleźli się: Johannes B. Hirschmann, Roberto Tucci oraz Charles Moeller. W kolejnych dniach spotkali się w Rzymie Emilio Guano, Alfred-Jean-Félix Ancel, Marcos Gregorio McGrath, Achille Marie Joseph Glorieux i nowy komitet redakcyjny. Zdecydowano się zwołać spotkanie wszystkich podkomisji na pierwszy tydzień lutego 1965 roku, a na drugi tydzień lutego – posiedzenie rozszerzonej komisji centralnej[218].

Podczas gdy Haubtmann udał się do Paryża i tam podjął liczne konsultacje ze środowiskami teologicznymi, na jego biurko zaczęły spływać przydatne materiały. Chodziło o dokumenty podsumowujące prace podkomisji, ale także listy od teologów (np. list Giulio Girardiego na temat ateizmu czy sugestie Yves'a Marie Congara i Jeana Daniélou). Na tym etapie istniały w gruncie rzeczy trzy różne schematy: ten omawiany w auli soborowej, polski przedstawiony przez Wojtyłę sekretariatowi Soboru oraz hiszpański, który przygotował González Moralejo. Uwagi na temat tych szkiców zostały pod koniec grudnia przesłane Haubtmannowi, który przygotował składający się z wprowadzenia ogólnego i trzech rozdziałów dokument. Prezentował on następujące kwestie: pierwsza – ogólną sytuację współczesnego świa-

[218] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 471–487.

ta; druga – zagadnienie miejsca człowieka we wszechświecie (perspektywa kosmologiczna); trzecia – miejsce człowieka w społeczeństwie (antropologia).

W tym czasie w Polsce trwały prace nad jak najlepszym przygotowaniem ojców soborowych do debaty nad schematem XIII podczas czwartej sesji Soboru. Sprawozdanie z prac nad schematem XIII na forum Episkopatu Polski złożył 17 grudnia 1964 roku arcybiskup Karol Wojtyła. Najpierw zaprezentował genezę soborowego dokumentu, dzieląc ją na trzy etapy. W „Ante sessionem" uwzględnił przygotowania projektów schematu w środowisku polskim we wspomnianych już ośrodkach wrocławskim i krakowskim. Podsumował: „Wedle opinii O.B. Häringa C.S.S.R., sekretarza Podkomisji soborowej redagującej schemat XIII, prace polskie posiadały dużą wartość teologiczną". Mówiąc o etapie „Intra sessionem", Wojtyła krótko scharakteryzował prace podkomisji i dyskusję w auli, uwzględniając szczególnie wkład episkopatu polskiego. Charakterystykę etapu „Post sessionem" rozpoczął słowami: „Można powiedzieć, że schemat XIII w wyniku dyskusji, a także prac dodatkowych zespołów /sub-sub-commissionem/ został jakby rozmontowany i czeka na ponowny montaż". Dalej krakowski arcybiskup podał poszerzony skład komisji doktrynalnej i prognozy, w jakim kierunku będą szły prace nad dokumentem[219].

W dniach 31 stycznia – 6 lutego 1965 roku w Ariccia nad jeziorem Albano, w pobliżu Rzymu, w domu paulinów odbyła się sesja robocza z udziałem około 100 osób, wśród których byli biskupi, eksperci (duchowni i świeccy) oraz pracownicy sekretariatu[220]. W pierwszym dniu dyskusji (1 lutego) Haubtmann przedstawił założenia swojego

[219] Por. *Sesja sprawozdawcza Episkopatu Polski (17.12.1964)* [w:] Archiwum Diecezjalne w Łomży*, Teczka 268: Sobór Watykański II – sprawozdania z III sesji*.

[220] Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre'a Haubtmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce" 2020, t. 14/2, s. 105. Według Turbantiego było tam 87 osób (30 biskupów, 35 ekspertów, 17 świeckich, dwóch sekretarzy i trzech pracowników sekretariatu). Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 502.

tekstu. Okazało się, że nie jest przeróbką schematu dyskutowanego w auli soborowej, ale zupełnie nową jego redakcją. W kolejnym dniu Wojtyła zaproponował polski tekst jako alternatywę zarówno w stosunku do starego tekstu Häringa, jak i do nowego tekstu Haubtmanna[221]. Tekst Wojtyły nie był tym samym schematem, który przesłano poprzedniego roku do sekretariatu Soboru[222], ale zredagowanym po przeróbkach uwzględniających debatę w czasie trzeciej sesji, dlatego nie był on znany ani członkom komisji, ani ekspertom. W stosunku do wcześniejszej wersji schematu krakowskiego zrezygnowano z rozdziału na temat środków, za pomocą których Kościół realizuje swoje zadania we współczesnym świecie, a dodano rozdział poświęcony postawie Kościoła wobec ateizmu. Schemat zawierał cztery rozdziały[223].

Projekty Haubtmanna i Wojtyły odnosiły się zasadniczo do części doktrynalnej schematu. Nie różniły się tylko układem poszczególnych rozdziałów czy doborem treści, ale przede wszystkim zasadniczą perspektywą określającą relację Kościoła do świata. Pierwsza z nich – którą można określić mianem „inkarnacjonizmu" – podkreślała „głównie duchową rolę chrześcijan jako zaczynu królestwa Bożego i budowniczych wraz z innymi ludźmi świata bardziej sprawiedliwego". Druga natomiast kładła akcent „na zbawcze posłannictwo Kościoła we współczesnym świecie, z zaznaczeniem, że jako instytucja istnieje on z mandatu Bożego i działa na podstawie prawa ludzi do wolności religijnej". To ujęcie można określić mianem „prezencjalizmu"[224].

[221] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 504–505.

[222] Ten projekt przez zaniedbanie nie został przekazany komisji mieszanej. Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem…*, s. 114.

[223] Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem…*, s. 109–111.

[224] Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem…*, s. 104–105. Autor tak charakteryzuje podobieństwa i różnice między schematami: „Syntetyczne przedstawienie tych dwóch projektów pozwala dostrzec różnice i zbieżności między nimi. Projekt Haubtmanna jest bardziej pedagogiczny i «dialogiczny» w swej wymowie, natomiast projekt Wojtyły uwydatnia zwłaszcza perspektywę doktrynalną i pragnienie, by rola Kościoła została właściwie wytłumaczona i zrozumiana. W pierwszym projekcie podkreślono zwłaszcza rolę społeczności katolickiej w dzi-

To jednak dokument Haubtmanna został ostatecznie przyjęty jako oficjalny. I to on był przedmiotem dalszych analiz. W debaty nad tym projektem aktywnie włączył się Wojtyła, a jakość jego wystąpień została z uznaniem odnotowana przez Congara w jego dziennikach, gdzie podkreślił, że były to wypowiedzi najwyższej wagi, a mówca zrobił ogromne wrażenie[225]. Krakowski arcybiskup nie tylko podkreślał, że brakuje w schemacie perspektywy Kościoła zza żelaznej kurtyny, ale także akcentował, że chrześcijaństwo i Kościół nie mają monopolu ani na zajmowanie się fundamentalnymi kwestiami ludzkimi, ani na formułowanie odpowiedzi na najgłębsze pytania ludzkości[226].

Pokłosiem dyskusji była decyzja o zmodyfikowaniu schematu Haubtmanna poprzez włączenie do niego nowego rozdziału o Kościele i jego misji w świecie. Tym samym sugestie Wojtyły znalazły swój konkretny wyraz w postaci rozdziału eklezjologicznego. Na spotkaniu 4 lutego wyselekcjonowano grupy do opracowania poszczególnych rozdziałów. Pierwsza – w składzie: Gabriel-Marie Garrone, Giulio Girardi – miała się zająć kwestią ateizmu; druga – w składzie: Rafael González Moralejo, Jean Daniélou, Sebastiaan Tromp, Charles Moel-

siejszym świecie, jej religijną tożsamość, ale również obszary współdziałania ze wspólnotą ludzką. Uwydatniono także fundamentalną solidarność i wspólnotę losu całego rodzaju ludzkiego. W drugim projekcie na plan pierwszy wysunięto relację Kościoła do świata, jego oryginalne posłannictwo i wynikające z tego zadania. Być może różnice pochodziły z odmiennych doświadczeń i uwarunkowań pastoralnych we Francji i w Polsce komunistycznej, które były udziałem autorów. W krajach realnego socjalizmu wierni świeccy nie mogli się zrzeszać w katolickich organizacjach i wspólnota wierzących – zasadniczo – była reprezentowana przez biskupów. Haubtmann podkreślił rolę katolickiej nauki społecznej i osobistego oraz wspólnotowego świadectwa jako środków służących prowadzeniu dialogu i współpracy ze światem. Wojtyła wyakcentował prawo do wolności religijnej jako istotnego gwaranta przestrzegania innych podstawowych praw ludzkich oraz prawo wolności Kościoła w realizacji jego misji. W obydwu projektach, choć w sposób nieco odmienny, wybrzmiewa antropologia chrześcijańska, szczególny punkt dialogu Kościoła ze światem współczesnym". A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem…*, s. 111.

[225] Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 656.

[226] Por. A. Dobrzyński, *Misja Kościoła a jego dialog ze światem…*, s. 115–116.

ler, Rosemary Goldie, Mary Luke Tobin – miała opracować rozdział o człowieku samym w sobie; trzecia – w składzie: Antonio Poma, Gustave Thils, Rosaire Gagnebet – miała za zadanie przepracowanie rozdziału o człowieku w społeczeństwie; czwarta – w składzie: Karol Wojtyła, Yves Marie Congar, Aloys Grillmeier i Otto Semmelroth – miała zredagować rozdział o zbawczej misji Kościoła w dzisiejszym świecie. Efekty prac komisji stały się następnie przedmiotem dyskusji[227].

Nie tylko podkomisja teologiczna, ale i pozostałe podkomisje pracowały intensywnie w Ariccii, ustalając podstawy do całościowego przeredagowania schematu. Były to podkomisje podejmujące zagadnienia: znaków czasu, osoby ludzkiej w społeczeństwie, rodziny, kultury, życia gospodarczego, pokoju. Zmiany w tekście były znaczące: rozwijano pewne kwestie, przesuwano akcenty, niektóre fragmenty redagowano na nowo, wprowadzano nowe treści, sporo czerpiąc z aneksów. Natychmiast po zakończeniu spotkania w Ariccii, podkomisja centralna spotkała się w Rzymie, aby ocenić i przedyskutować nową wersję tekstu. Ponieważ rozdziały części teologicznej nie były w pełni dopracowane, skupiono się w dyskusjach nad konkretnymi problemami zawartymi w części drugiej, a dopiero potem zajęto się częścią pierwszą[228]. Nie było entuzjazmu przy debacie na temat efektów pracy w Ariccii. Congar w swoim dzienniku pod datą 10 lutego 1965 roku odnotował, że wszyscy byli rozczarowani, nikt nie był zadowolony. Stawiano pytanie, co robić dalej. „Odnosi się wrażenie – pisał – że znaleźliśmy się w punkcie wyjścia"[229].

Na debaty nie było wiele czasu. Na cztery rozdziały części doktrynalnej biskupi mieli jedynie półtora dnia, co uniemożliwiało poważne zajęcie się wszystkimi ważnymi tematami. Sporo emocji wzbudziła dyskusja nad potępieniem Galileusza, do którego tekst Haubtmanna

---

[227] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 518–521.

[228] Składy podkomisji i kierunki prac: por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 521–541.

[229] Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 664.

odnosił się wyraźnie, uznając winę Kościoła w tym potępieniu. Niektóre rozdziały były jeszcze na tyle niedopracowane, że w dyskusji odwoływano się do projektów Häringa lub Haubtmanna. W wyniku intensywnych, trwających dwa tygodnie prac powstał tekst kompletny, ale nie do końca spójny[230]. Congar w swoim dzienniku (13 lutego 1965 roku) krytycznie ocenił te dwa tygodnie pracy nad schematem. Nie chodziło tylko o fakt, że w drugim tygodniu rola teologów pozostała marginalna, ale także o poczucie, że udział w posiedzeniach wydawał się być stratą czasu. Francuski teolog krytycznie ocenił efekty debat w postaci wypracowanej wersji dokumentu[231].

Efektami prac w Ariccii mocno interesował się Paweł VI. Papież przyjmował na audiencji uczestników debat (Ancel, Garrone, Guano, Haubtmann), wypytując o stan prac nad schematem i dając wskazówki o charakterze ogólnym. Prace redakcyjne podjęli Gérard Philips i Haubtmann. Ten pierwszy zajął się redakcją drugiej części schematu, a ten drugi przeróbką pierwszej. 25 marca, na cztery dni przed rozpoczęciem sesji plenarnej komisji mieszanej, tekst dokumentu był gotowy[232].

Sesja plenarna komisji mieszanej odbyła się w Rzymie w dniach 29 marca – 6 kwietnia 1965 roku i zgromadziła około 100 osób. W debatach aktywnie uczestniczyli Herbert Bednorz, Kominek i Wojtyła. Największe dyskusje wzbudziły kwestie potępienia Galileusza, potępienia komunizmu i broni nuklearnej. W czasie debat zabierali głos również zaproszeni świeccy eksperci, którzy nie szczędzili schematowi krytycznych uwag (np. w odniesieniu do kwestii małżeństwa). W dyskusjach wokół ateizmu pojawiła się propozycja Wojtyły, aby marksizmowi poświęcić odrębny dokument. Zgłoszono szereg uwag, ale ich naniesienie wymagało czasu. Nie było więc możliwości głosowania nad dokumentem końcowym. Philips zaproponował zatwierdzenie

[230] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 548–554.

[231] Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 667–668.

[232] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 558–563.

warunkowe, ograniczone do przekazania tekstu do komisji koordynacyjnej. Chodziło jedynie o uzyskanie odpowiedzi, czy schemat, po naniesieniu poprawek zgodnie ze zgłoszonymi i zatwierdzonymi uwagami, może zostać przekazany komisji koordynacyjnej. Komitet redakcyjny dostał w ten sposób ogromny kredyt zaufania i dość szerokie uprawnienia do poprawiania tekstu[233].

W trakcie spotkania komisji mieszanej papież mocno interesował się postępami prac nad projektem. Nie tylko spotykał się z Guano, ale i wyrażał konkretne życzenia odnośnie do zmian w tekście. Sugerował, aby w rozdziale pierwszym poruszyć kwestię grzechu pierworodnego, a w rozdziale o ateizmie uwzględnić opinię ateistów na temat powodów, które oddalają od Boga. Wyraził życzenie, aby podkreślono obowiązek głoszenia słowa przez Kościół, a także zasugerował kilka innych bardziej szczegółowych korekt. Papież pozytywnie oceniał przebieg prac nad dokumentem. Ze środowisk ekumenicznych (Lukas Vischer) napłynęła w dużej mierze negatywna ocena dokumentu[234].

Członkowie komisji koordynacyjnej otrzymali poprawioną wersję dokumentu 4 maja, a tydzień później odbyła się debata nad nim. Sprawozdawcą dokumentu był Leo Jozef Suenens. Dyskusja rozgorzała wokół rangi dokumentu. Proponowano określić go mianem listu lub deklaracji. Sporo zastrzeżeń co do treści zgłosił Pericle Felici, który był nie tylko przeciwnikiem określania dokumentu mianem „konstytucja", ale zgłaszał także szereg uwag odnośnie do aspektów doktrynalnych. Dotyczyły one sformułowań, które mogły być niewłaściwie interpretowane przez opinię publiczną. Felici miał na myśli kwestię całkowitego potępienia wojny totalnej oraz deklarację dotyczącą sprzeciwu sumienia. Jego obawy dotyczyły nie tylko zagadnień doktrynalnych, ale i politycznej poprawności. Swoimi uwagami podzielił się z Pawłem VI. Kilka dni później papież przyjął na audiencji Haubtmanna. Na tym etapie dokument budził wiele wątpliwości

[233] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 570–593.

[234] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 594–597.

i nie był jeszcze dopracowany. Sporo uwag krytycznych zgłaszało środowisko niemieckie[235].

W Polsce pracami soborowymi interesowały się środowiska inteligencji katolickiej, współpracujące z władzami komunistycznymi. Wśród białostockich archiwaliów znajdujemy tekst referatu wysłany przez Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne do biskupa Adama Sawickiego. Jest on zapisem wprowadzenia w zorganizowaną przez to stowarzyszenie konferencję poświęconą schematowi XIII, która odbyła się 26 czerwca 1965 roku i nosiła tytuł „Magna Charta nadziei chrześcijańskiej". Najpierw zaprezentowano zagadnienie konfrontacji chrześcijaństwa ze światem współczesnym, później podstawy doktrynalne schematu i strukturę oraz streszczenie projektu nowej jego wersji autorstwa Haubtmanna. Tekst ma charakter referujący, by zorientować uczestników w kierunkach, w jakich Sobór prowadził refleksję. Kończy się między innymi pełnym nadziei przekonaniem: „Sądzimy, że schemat XIII stanie się kartą nowych stosunków Kościoła z Państwem, Kościoła z kulturą, a wreszcie Kościoła z człowiekiem budującym cywilizację jutra, w tym także z ludźmi tworzącymi społeczeństwo i ustrój socjalistyczny"[236].

To samo Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne wysłało do biskupa Czesława Falkowskiego apel „Do ojców II Soboru Watykańskiego", datowany na 1 września 1965 roku. Po słowach wdzięczności, solidarności i nadziei na sukces podczas czwartej ostatniej sesji soborowej, padły słowa: „Głos nasz kierujemy z Polski, w której w roku przyszłym obchodzić będziemy wielką rocznicę tysiąclecia przyjęcia chrześcijaństwa. Po straszliwych cierpieniach z okresu drugiej wojny światowej kraj nasz wszedł przed dwudziestu laty w nowy etap swych dziejów i buduje swoją lepszą przyszłość na zasadach ustroju socjali-

---

[235] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 599–626.

[236] Por. *Referat wprowadzający na konferencji dyskusyjnej poświęconej Schematowi XIII w dniach 25–27 czerwca 1965* [w:] Archiwum i Muzeum Archidiecezjalne w Białymstoku, *Teczka: Sobór Powszechny Vaticanum II*, cz. 1.

stycznego w zgodnym wysiłku wszystkich jego obywateli, wierzących i niewierzących, zjednoczonych w narodowej wspólnocie". Dalej Stowarzyszenie dzieli się własnymi refleksjami na temat zagadnień podejmowanych między innymi podczas debat nad schematem XIII. W kontekście troski o pokój oparty o porządek moralny, w tekście znalazło się wezwanie do odrzucenia rozróżnienia na wojnę sprawiedliwą i niesprawiedliwą, potępienia broni nuklearnej i zintensyfikowania inicjatyw kościelnych na polu organizacji międzynarodowych. Zaznaczono konieczność budzenia przez Kościół sumień nie tylko na rzecz osobistego miłosierdzia, ale także akcji tego typu podejmowanych na zorganizowaną, masową skalę. Pochwalono uznanie autonomii rzeczywistości ziemskich i mobilizację katolików do większego zaangażowania w sprawy doczesne. Ze względu na autorstwo odezwy, nie mogą dziwić słowa dotykające kwestii ustrojowych. Czytamy: „My, ludzie świeccy, katolicy i chrześcijanie, pragniemy dopomóc Kościołowi Katolickiemu, by uświadomił sobie znaczenie swej pracy w krajach o ustroju socjalistycznym oraz rolę laikatu". Później następuje lista postulatów, a wśród nich: „Ułożenie poprawnych stosunków między Kościołem a Państwem socjalistycznym jest możliwe, czego dowodzą dwa porozumienia zawarte w swoim czasie w Polsce oraz ostatnio w innych krajach socjalistycznych. Jeśli zaś występują w stosunkach pomiędzy Kościołem a Państwem trudności czy tarcia, wynika to nie tyle z różnic światopoglądowych, co z przyczyn politycznych. Do tych ostatnich należy nadmierna zachowawczość funkcji społecznej katolicyzmu w krajach socjalistycznych". W dalszym ciągu padają sugestie o poprawnym kształtowaniu stosunków Kościół–Państwo, wspieranych przez dobre relacje Stolicy Apostolskiej z krajami socjalistycznymi, oraz konieczności dostosowania „metod pracy Kościoła do złożonej rzeczywistości współczesnego świata" ze specyfiką tych krajów. Spośród innych wątków, ciekawy wydaje się postulat zmian w etyce seksualnej, polegających na przesunięciu akcentu z prokreacji w stronę budowania miłości pary małżeńskiej.

W tym kontekście padają słowa: „Dlatego wydaje się nam uzasadnione, aby ocenę ilości dzieci pozostawić małżonkom. W zakresie wyboru środków winni oni poddać się nauce Kościoła, który uwzględni najnowsze zdobycze wiedzy ludzkiej, gdyż doktryna Kościoła dotycząca regulacji urodzeń, nie odpowiada już, jak sądzimy, wymogom współczesnego życia”[237].

17 września w Domus Mariae miało miejsce spotkanie delegatów konferencji biskupich. Zwrócono uwagę na wielkie oczekiwania, jakie projekt wzbudził w opinii publicznej, podkreślono również odpowiedzialność ojców soborowych. Wspólna komisja plenarna spotkała się 18 września, w przededniu debat w auli soborowej. Miała ona na celu zatwierdzenie sprawozdań, które mieli zaprezentować w auli soborowej relatorzy: Garrone i McGrath. Komisja mieszana zebrała się ponownie 23 września i wybrano składy dziesięciu podkomisji, które miały się zająć przeróbkami tekstu, zgodnie z sugestiami ojców soborowych. Wśród członków podkomisji znaleźli się Bednorz, Kominek i Wojtyła[238].

Równolegle z wystąpieniami ojców w auli soborowej dochodziło do spotkań i działań poza aulą. Pozytywną ocenę schematu wyraził publicznie Marie-Dominique Chenu, przemawiając 22 września podczas publicznej konferencji w Holenderskim Centrum Dokumentacji. W kolejnych dniach Chenu jeszcze kilkukrotnie konsultował schemat w różnych gremiach soborowych i okołosoborowych, a jego uwagi przyczyniły się do zmiany nastawienia na bardziej pozytywne u części sceptycznych wcześniej ojców soborowych[239].

---

[237] Por. *Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne do ojców II Soboru Watykańskiego* [w:] Archiwum Diecezjalne w Łomży, *Teczka 270: Sobór Watykański II – Pisma różne – Postulaty z diecezji*.

[238] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 631–638.

[239] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 643–651.

4. Czwarta sesja Soboru i promulgacja dokumentu

Debata nad problematyką relacji Kościoła do świata współczesnego powróciła do auli soborowej 21 września 1965 roku. Nową wersję schematu, składającego się ze 106 punktów[240], przedstawił arcybiskup Tuluzy Gabriel-Marie Garrone.

Garrone poinformował na wstępie o chorobie Guano i że występuje w jego zastępstwie. Zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) wielki wysiłek komisji, aby przepracować schemat zgodnie z sugestiami ojców (dwie sesje komisji, z których pierwsza trwała 15 dni; zaangażowanie większej grupy biskupów i wybitnych świeckich); b) tekst jest nieco dłuższy; c) jasny podział dokumentu na dwie części (teoretyczną i praktyczną); d) obecne sprawozdanie zajmie się przede wszystkim bardziej ogólną częścią pierwszą; e) człowiek i jego kondycja stanowi jakby duszę schematu; f) największe znaczenie należy przypisać rozdziałowi trzeciemu, który podejmuje dręczące człowieka kwestie; g) zdecydowano się pozostać przy tytule „konstytucja duszpasterska" jako najbardziej zgodnym z zamysłem Jana XXIII; h) aby uniknąć powtórzeń, z drugiej części usunięto rozdział o osobie ludzkiej; i) treści zawarte w aneksach przeniesiono do tekstu zasadniczego[241].

W pierwszym dniu debaty, 21 września 1965 roku, zabrało głos pięciu mówców. Jako pierwszy wystąpił Francis Joseph Spellman. Zwrócił uwagę na konieczność jasnego przedstawienia celu schematu. Nie chodzi o rozwiązanie wszystkich problemów świata, ale o nawiązanie dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, aby wspólnie budować lepszy świat. Niezbędnym warunkiem takiego dialogu – jak podkreślił – jest duch i cnota posłuszeństwa. Dlatego też wydaje się

---

[240] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 435–516.

[241] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 553–559.

bardzo konieczne wyjaśnienie istoty i znaczenia synowskiego posłuszeństwa chrześcijańskiego, które pozostaje w doskonałej harmonii z wolnością. Amerykański purpurat zaapelował o usunięcie jednego punktu ze schematu (nr 101), który może zostać zinterpretowany w kluczu politycznym. Tekst, jak podkreślił Spellman, zdaje się sugerować, że służba wojskowa nigdy nie może być obowiązkowa lub że może być obowiązkowa wyłącznie dla osób, które nie pragną doskonalszego życia chrześcijańskiego. Przywódcy narodów mogą bowiem żywić przekonanie, że instytucje narodowe nie są w stanie zapewnić pokoju i dlatego służba wojskowa jest konieczna, aby sprawiedliwie wspierać pokój (*ad pacem iuste promovendam*). „Nie chcemy jednak – kontynuował – ani nie jesteśmy w stanie wydać ostatecznego osądu moralnego na temat obecnych okoliczności, w których przywódcy niektórych narodów w dobrej wierze uznają, że siła militarna jest absolutnie konieczna do ustanowienia prawdziwego pokoju”[242].

Jako drugi zabrał głos Juan Landázuri Ricketts, który sformułował pięć uwag: a) istnieje konieczność dopracowania schematu z punktu widzenia językowego; b) należy udoskonalić styl literacki i sprawić, by tekst był bardziej jednolity (istnieją sformułowania, które nie współbrzmią z powagą tekstu soborowego); c) konieczna jest większa dyscyplina umysłowa w formułowaniu doktryny i lepszy rozkład materiału; d) zamieszanie wywołuje posługiwanie się tymi samymi pojęciami w różnych znaczeniach (np. Kościół raz jako instytucja, kiedy indziej jako hierarchia, a w jeszcze innych fragmentach termin oznacza po prostu wiernych); e) największym problemem (*maxima autem difficultas*) schematu jest niejasność w odniesieniu do adresata (chociaż podkreśla się, że jest skierowany do wszystkich, a nie tylko do synów Kościoła, to jednak stosuje się terminologię i kategorie teologiczne, które są niezrozumiałe dla niechrześcijan). W konkluzji proponował, aby od nowa zredagować całą pierwszą część schematu, tak aby na

[242] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 559–560.

kilku stronach w jasny i prosty sposób została wyjaśniona katolicka doktryna na temat obecności Kościoła w świecie, Kościoła jako zaczynu (*fermentum*), który powinien przeniknąć całą ludzkość. Kolejnym etapem winno być przejście w sposób spójny i teologiczny do drugiej części poświęconej „pewnym pilniejszym problemom". Cały świat bowiem oczekuje, że Sobór przedstawi kwestie rodziny, kultury, życia społeczno-gospodarczego, a przede wszystkim pokoju[243].

Raúl Silva Henríquez uznał schemat za zbyt długi. Przyznał jednak, że może być podstawą do dalszych dyskusji. W swojej wypowiedzi skoncentrował się przede wszystkim na tytule dokumentu, krytycznie odnosząc się do użytego w nim pojęcia „duszpasterska". Posiada ono różne znaczenia i dlatego nie należy określać dokumentu mianem „konstytucji duszpasterskiej". Jego tytuł winien brzmieć: „Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym"[244].

Lorenz Jäger pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Jako rzecz godną pochwały uznał zawartą w nim równowagę między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a odpowiedziami na nowe pytania współczesności. Mówca postulował jednak, aby: a) unikać wszelkiego rodzaju nierealistycznego optymizmu, niedostrzegającego ambiwalencji techniki i niebezpieczeństw ukrytych w ludzkim postępie; b) szerzej potraktować kwestię współpracy chrześcijan; c) specjalna komisja posoborowa opracowała kompendium teologii dostosowane do współczesnych potrzeb, naśladując Sobór Trydencki, który wydał Katechizm Rzymski[245].

Ostatnim mówcą w tym dniu był Augustin Bea. Pozytywnie oceniając schemat, który w jego opinii operuje właściwym językiem,

---

[243] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 561–563.

[244] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 564–566. Mówca przekazał również sporo uwag na piśmie (s. 566–574).

[245] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 575–576.

wskazał na następujące zagadnienia: a) pewne kwestie powtarzane są kilka razy; b) język łaciński tekstu wymaga dopracowania (w pewnych sytuacjach należy tworzyć nowe słowa), aby schemat był precyzyjny; c) pojęcie „świat" domaga się lepszego wyjaśnienia; d) problem władzy Chrystusa nie został właściwie przedstawiony[246].

W kolejnym dniu debat, 22 września 1965 roku, w auli soborowej 12 ojców podjęło refleksję nad dokumentem o relacji Kościoła do świata. Pierwszym mówcą był Ernesto Ruffini. Krytycznie ocenił schemat za: a) zbytnią obszerność i powtórzenia; b) słabość języka łacińskiego; c) niejasności i zawiłości; d) pominięcie perspektywy cierpienia, które towarzyszy ludzkości od Adama; e) negatywny obraz Kościoła, który jakby na kolanach prosi o przebaczenie (*quasi flexis genibus, veniam petit*) za różne nadużycia, a pomija własne działania dla dobra całego społeczeństwa; f) strukturę i układ treści. Chociaż, jak podkreślił mówca, w tekście znajduje się kilka ważnych zasad doktryny katolickiej, to jednak są one rozproszone i nie są w sposób wystarczający objaśnione[247].

Jako drugi zabrał głos Giuseppe Siri. Mówca zwrócił uwagę na dwie kwestie: a) schemat pomija pewne istotne kwestie, związane z duchową i nadprzyrodzoną misją Kościoła w świecie (nie mówi się o grzechu, o obojętności wobec grzechu, o indyferentyzmie i relatywizmie w sprawach religijnych, o sekularyzmie, o wychowaniu społecznym itp.); b) na stawiane w dokumencie pytania należałoby odpowiedzieć jasnym i autentycznym nauczaniem Ewangelii. Konkludując, wyraził swoje poparcie dla głosów wcześniejszych mówców: Rickettsa, Bei i Ruffiniego[248].

---

[246] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXIII*, s. 576–579. Mówca dodał także liczne pisemne uwagi, z których wiele miało charakter korekt pojęciowych (s. 579–596).

[247] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 21–23.

[248] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 24–25.

Kolejnym mówcą okazał się Franz König. Zwrócił on uwagę, że nie ma potrzeby powtarzać tego, co o Kościele zostało powiedziane w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (o naturze, roli Kościoła, o jego misji wobec całego rodzaju ludzkiego). Aby schemat nie miał charakteru przejściowego i nie uległ szybko dezaktualizacji, dokument winien nie tylko zawierać analizę kondycji współczesnego człowieka, ale także wskazać stały czynnik (*factor constans*) opisywanych zmian. Dlatego istnieje konieczność – kontynuował – przedstawienia bardziej fundamentalnych zasad, które mają ukazać nie tylko, że zadaniem Kościoła jest rozeznawanie znaków czasu i potrzeba nieustannego wysiłku, aby to zadanie realizować, ale także, jaka jest droga do właściwego rozumienia aktualnego świata. Ponadto trzeba jasno wskazać, kto jest podmiotem, a kto adresatem dokumentu. W tekście pojawiają się trzy różne podmioty: Lud Boży (raz ujmowany jako część rodzaju ludzkiego, a kiedy indziej mu przeciwstawiany), Święty Sobór, „my". Schemat zmaga się z niejasnością odnośnie do adresatów. Pragnienie zwrócenia się nawet do niewierzących sprawia, że grozi mu niebezpieczeństwo zawężenia prawdy (*periculum alicuius reductionis veritatis*). Schemat powinien wychodzić od pełnej biblijnej koncepcji „świata", „człowieka", „historii". Sobór winien również przyznać, że w wielu przypadkach nie ma gotowych odpowiedzi, ale pragnie ich szukać[249].

Przemawiając w imieniu 91 ojców niemieckojęzycznych oraz z narodów skandynawskich, Julius August Döpfner podkreślił na wstępie pozytywne aspekty schematu. On sam jest jaśniejszy, jego część doktrynalna szersza i bardziej pogłębiona, a użyta metoda (wyjście od pytań współczesnych ludzi) zasługuje na uznanie. Mówca pozytywnie ocenił zarówno dodanie nowego rozdziału, poświęconego życiu politycznemu, jak i przeniesienie pewnych elementów z załączników do schematu. Dokument pozostaje jednak niedoskonały i wymaga naniesienia poprawek w kwestiach o niemałym znaczeniu.

[249] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 26–27.

Brakuje syntezy w ramach antropologii i zróżnicowania wagi (*pondus*) jej elementów. Nie rozróżnia się wyraźnie, co należy do porządku nadprzyrodzonego, a co do naturalnego. W sposób niewystarczający dokument odpowiada na pytanie, co konkretnie może uczynić wiara, aby oświecić i umocnić świat. Trzeba uważać – kontynuował – aby nie rozczarować ludzi, wzbudzając oczekiwania, których nigdy nie będzie się w stanie spełnić. Dlatego należy unikać fałszywego optymizmu. Döpfner wyraził obawę, czy z racji pośpiechu i presji czasu rzeczywiście zasięgnięto w wystarczającym stopniu opinii doświadczonych osób świeckich. Konkludując, stwierdził, że tekst nie będzie hańbą, lecz chlubą dla Kościoła (*non erit Ecclesiae dedecori sed in honorem*)[250].

Giuseppe Amici postulował na wstępie gruntowną rewizję aktualnego tekstu schematu. Oczekiwania ludzi wobec tego dokumentu są wielkie, ale on z pewnością je zawiedzie. To dopiero początek dialogu ze światem. Tekst jest jednak niewystarczający, a jego udoskonalenie wymaga ogromnej pracy. Ani forma, ani treść nie są satysfakcjonujące. Potwierdza się to, co oczywiste, pomijając kwestie istotne, wynikające z Objawienia. Należałoby zacząć refleksję nie od prawd dogmatycznych, ale od ludzkich problemów i od razu zaproponować odpowiedź w oparciu o Ewangelię. Warto byłoby następnie pokazać, jak odpowiedź Ewangelii znajduje potwierdzenie w doświadczeniu ludzi i rozumie. W jego opinii schemat w aktualnej formie nie prowadzi do dialogu. Niewiele mówi tym, którzy pragną poznać autentycznie chrześcijańską koncepcję życia i istnienia[251].

Anthony Jordan zwrócił uwagę na istniejące w Kanadzie tygodnie społeczne, które inspirują do dialogu na temat problemów społecznych. Z tych tygodni wywodzi się platforma dyskusyjna zwana *Colloquium de Vita Sociali*. Biskup zadeklarował, że występuje w jej

---

[250] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 28–30. Dodatkowe uwagi pisemne: s. 31–33.

[251] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 34–36.

imieniu. Jordan krytycznie ocenił: a) pominięcie relacji, jaka winna istnieć między wspólnotą chrześcijańską pracującą i bawiącą się a tą samą wspólnotą oddającą cześć Bogu; b) brak wzmianek na temat czasu wolnego i sposobów jego spędzania. Mówca postulował uzupełnienie schematu o wyrażenie gotowości Kościoła do dostosowania pracy misjonarzy do dzieł prowadzonych przez inne Kościoły i innych ludzi, które mają na celu łagodzenia ubóstwa[252].

Juan Carlos Aramburu zaproponował, aby jako podstawę do refleksji przyjąć naturalny stan człowieka. Kolejnym etapem winno być ukazanie powołania osoby ludzkiej, a dopiero potem podjęcie problemów stojących przed współczesnym człowiekiem. Proponował, aby w oparciu o trzy zasady sformułowane przez św. Tomasza – człowiek jako byt stworzony, racjonalny i społeczny – skonstruować część wstępną dokumentu. Następnym etapem będzie zaprezentowanie relacji człowieka ze Stwórcą, jego postawy wobec rzeczy stworzonych (zgodnie z normami rozumu i wiary) i wobec innych ludzi[253].

Russell Joseph McVinney pochwalił intencje schematu, zaznaczając jednak, że zaproponowane środki, które miałyby uleczyć konkretne nieszczęścia, zawierają wątpliwy kompromis z tym, co jest przyczyną tych nieszczęść. Mówca krytycznie ocenił stan moralny świata. Gdy jednak zaczął mówić o aksjomatach przyjmowanych przez współczesnych cyników[254], moderator debaty zalecił mu powrót do tematu.

---

[252] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 36–38.

[253] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 39–41.

[254] „Homines huius temporis cynici acceperunt haec et similia axiomata: «Principia moralia sunt pro stultis et credulis tantum; omnes homines non solum venales sunt, sed volunt esse pecunia corrupti (axiomata Americana non facile exprimuntur in lingua latina: Everyone has his price and is out to get his); si non vis esse venalis i. e. accipere dona, pecuniam et largitiones, aliquis alius ea accipiet; in mundo omnia reguntur ad nutum paucorum «oligarcharum novorum», ita ut singuli homines omnino inermes sint ». Porro: «Quisquis sibi soli provideat, neve negotiis aliorum se ullo pacto immisceat» (Look out for number one and keep your nose clean)". *Acta*

McVinney wezwał do czujności, aby filozofia wolnego czasu i pobłażliwości nie znalazła zwolenników wśród ojców soborowych. Chociaż, jak przyznał, zmiany są konieczne – ponieważ są związane z życiem i wzrostem, a skamieniałości nie przestaną być skamieniałościami – to jednak trzeba pamiętać o inwazji sekularyzmu i nie dopuścić, aby doszło do zmian na gorsze. Mówca zakończył swoje wystąpienie narzekaniem na młodych ludzi i młodych księży, którzy nie rozumieją cnoty posłuszeństwa[255].

Giuseppe D'Avack krytycznie ocenił schemat za jego naturalizm, który jest odległy od nauki św. Pawła. Pomija bowiem perspektywę Chrystusa ukrzyżowanego, krzyża, który ma zostać wzięty przez ludzi, tajemnicy krzyża i ludzkiego zbawienia. Chociaż, jak zaznaczył, trzeba przyciągać współczesnych ludzi, to jednak nie wolno ich oszukiwać. Schemat zdaje się łudzić ludzi, że wiele z zawartych w nim rad i nakazów można przestrzegać bez nadprzyrodzonej łaski. Odnosi się to także do kwestii pokoju. Trzeba zatem – przynajmniej w zakończeniu, w delikatnych, ale stanowczych słowach – przypomnieć o powierzonej Kościołowi „tajemnicy", od której zależy ludzkie zbawienie: o miłości, przez łaskę i przez krzyż Chrystusa, która powinna zostać przez ludzi przyjęta[256].

Paulus Rusch zwrócił uwagę na trzy słabości schematu: a) rozważanie filozoficzne często przeważa nad refleksją teologiczną; b) dominuje perspektywa statyczna zamiast dynamicznej, bardziej adekwatnej dla współczesnego rozwoju; c) omawiane kwestie rozwijane są niejednokrotnie w sposób abstrakcyjny, chociaż bardziej na miejscu byłoby odwołanie się do konkretów. Mówca zilustrował je przykładami[257].

---

synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII, s. 42.

[255] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 41–43.

[256] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 44–45.

[257] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes*

Geraldo de Proença Sigaud krytycznie ocenił następujące kwestie: a) tytuł, w którym pojawia się termin „konstytucja", jako nieadekwatny, ponieważ sugeruje aspekty prawne (należałoby dokument nazwać orędziem albo listem); b) filozofię dokumentu, która ucieka od metafizyki na rzecz fenomenologii; c) brak korzystania z nauczania Piusa XII; d) pominięcie perspektywy grzechu pierworodnego; e) promowanie idei budowania świata z Bogiem, autorstwa Teilharda de Chardin; f) postulaty udziału chrześcijan w postępie nauki i techniki sformułowane w taki sposób, jak gdyby od wieków postęp nauki nie był dokonywany przez chrześcijan. Postulował, aby nie ulegać pokusie niewłaściwej obecności Kościoła w świecie. Kościół ma być światłem i zaczynem, ale nie jest z tego świata. Nie chodzi o taką obecność Kościoła w świecie, gdy świat jest (*penetrat*) w Kościele. Do takiego podejścia Kościoła do świata doszło w renesansie. Teraz – konkludował mówca – po raz kolejny dzieci Kościoła uległy tej pokusie. Trzeba uważać, żeby schemat nie okazał się Wielką Kartą współczesnego pogaństwa (*Charta Magna moderni paganismi*)[258].

Maxim Hermaniuk pozytywnie ocenił schemat za: a) zwrócenie się nie tylko do katolików i chrześcijan, ale także do całej rodziny ludzkiej; b) ekumeniczny wymiar dokumentu; c) jasny akcent na duchowy autorytet Kościoła, w kontekście służby; d) duszpasterski styl, charakteryzujący się jasnością myśli i prostotą wypowiedzi. Postulował poprawki w odniesieniu do podziału i układu treści dokumentu, jego metody, którą uznał za zbyt scholastyczną, a także obecnych w nim niespójności[259].

Następny dzień, 23 września 1965 roku, przyniósł wystąpienia kolejnych 11 mówców. Jako pierwszy zabrał głos Laurean Rugambwa,

---

generales CXXXIII–CXXXVII, s. 45–47.

[258] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 47–50.

[259] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 50–53.

który pozytywnie ocenił schemat, podkreślając przede wszystkim zawartą w nim solidarność Kościoła z całą rodziną ludzką. Chrystus jawi się w tekście jako nadzieja świata i Pan historii. Pierwszą część można byłoby jednak nieco skrócić. Treści zawarte w drugiej części, jak zaznaczył mówca, są prawdziwie godne Soboru powszechnego (*vere digna sunt hoc Concilio Oecumenico*). Rugambwa postulował: a) większą precyzję w przedstawianiu kwestii społecznych i gospodarczych; b) większe otwarcie na przyszłość; c) poszerzenie perspektywy dokumentu, aby nie ograniczał się on jedynie do perspektywy Zachodu i nieco kartezjańskiego umysłu. W jego opinii należałoby w schemacie podkreślić: a) solidarność całej ludzkości w każdej dziedzinie życia; b) właściwy sposób, w jaki winna być udzielana pomoc i wsparcie, aby regiony rozwijające się nie były jedynie „biernym teatrem" (*theatrum passivum*); c) szeroki zakres współpracy międzynarodowej[260].

Lawrence Joseph Shehan pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Dwie kwestie wymagają jednak poprawy: styl i metoda. Ponieważ o stylu powiedziano już wiele, skoncentrował się na metodzie. Aby uniknąć rozziewu między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym, należałoby – kontynuował Shehan – oba te porządki potraktować w sposób prawdziwie syntetyczny (*modo vere synthetico*). Chociaż porządki te muszą być rozróżniane w umyśle, to jednak z punktu widzenia rzeczywistości wzajemnie się one uzupełniają. Mówca dał przykład takiego syntetycznego podejścia. Jak zaznaczył, człowieka istniejącego w porządku realnym i konkretnym można rozumieć trojako: a) jako jednostkę, odrębną od innych; b) jako osobę duchową (zdolną do komunii z innymi osobami dzięki rozumowi i miłości); c) jako syna Bożego, któremu sam Bóg dał moc wejścia w komunię z Trójcą Świętą. Te trzy porządki znajdują się w jednej osobie ludzkiej, dlatego w porządku realnym i konkretnym ukazują jedność tych porządków i umożliwiają syntezę. Shehan zaapelował, aby nie bać się

[260] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 366–368.

syntezy. Nie jest ona kompromisem, ponieważ nie polega na ustępstwach, ale na poszukiwaniu rozwiązań, które mają charakter uzupełniający. Synteza od początku odgrywała w Kościele ważną rolę na soborach[261].

Antônio de Castro Mayer krytycznie ocenił schemat za niepokazywanie w wystarczającym stopniu ścisłego związku między ateizmem marksistowskim a analizą porządku ekonomicznego przedstawioną przez Karola Marksa, słusznie odrzuconą w dokumencie. Brak pokazywania tego związku skutkuje błędnymi przekonaniami zwłaszcza wśród ludzi młodych, którzy uważają, że można oddzielić ateizm marksistowski od jego doktryny ekonomicznej, aby chrześcijanie mogli uczestniczyć w organizowaniu produkcji zbiorowej i w obaleniu własności prywatnej. Mówca w dalszej części wskazywał na ścisły związek ateizmu, doktryny ekonomicznej Marksa, która uprzedmiatawia człowieka. W opinii brazylijskiego biskupa schemat winien te kwestie jasno przedstawić[262].

Maurice Baudoux bardzo pozytywnie ocenił schemat (*generaliter valde placet*). Z uznaniem odniósł się przede wszystkim do pozytywnego sposobu mówienia o świecie i zwracania się do świata. Daje się zauważyć zarówno zdrowy optymizm, jak i bezpośredniość, szczerość i odwaga w relacji do świata. Mówca zaproponował także pewne zmiany. Chodziło o przedstawienie doktryny Kościoła w taki sposób, aby jawiła się nie jako potępienie błędów, lecz jako zdolna przynieść zbawienne lekarstwo na błędy i ich szkodliwe skutki. W dialogu ze światem, w opinii Baudoux, należy używać: a) nowych zrozumiałych słów; b) „nieprzestarzałych" argumentów i dowodów (wystrzegać się pseudonauki); c) argumentów biblijnych opartych na najnowszej eg-

[261] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 368–370.

[262] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 371–373.

zegezie. Sugerował także unikanie nadmiernie rozbudowanych fraz, które zaburzają logiczny porządek[263].

Casimiro Morcillo González wyraził pogląd, że w tekście jest więcej rzeczy godnych pochwały niż tych, które na pochwałę nie zasługują. Do kwestii wymagających korekty zaliczył: a) brak osądu i norm dotyczących form życia ludzkiego, jakie wprowadziły sztuki techniczne, a także braki, które rzucałyby światło na współczesną cywilizację (kwestie techniczne, migracje, seksualność); b) niewystarczające wyjaśnienie kwestii godności małżeństwa oraz zagadnień związanych z życiem gospodarczym i społecznym (skupienie się wyłącznie na kapitalizmie); c) niewłaściwy tytuł (nieadekwatność terminu „konstytucja duszpasterska"). Dokument, rozumiany całościowo, jest pewnym rodzajem teologii wartości i rzeczywistości ziemskich. Ta teologia będzie w przyszłości jaśniej opracowana. A skoro tak, to zamiast „konstytucja duszpasterska" – tytuł sugerujący pewną stabilność – dokument winien nosić tytuł: „Deklaracja Kościoła odnośnie do nawiązania dialogu ze światem współczesnym" (*Declaratio Ecclesiae ad dialogum instituendum cum mundo huius temporis*) albo „Deklaracja Kościoła do świata współczesnego" (*Declaratio Ecclesiae ad mundum hodiernum*)[264].

Przemawiając w imieniu 62 biskupów z Indii, Duraisamy Simon Lourdusamy krytycznie ocenił: a) niepełność opisu kondycji człowieka we współczesnym świecie (ukazanie perspektywy krajów rozwiniętych z pominięciem sytuacji ludzi żyjących w wielu regionach Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej); b) niezbyt jasne i wystarczające ukazanie podstaw teologicznych (należałoby lepiej wyłożyć antropologię chrześcijańską i centralną pozycję Chrystusa w doktrynie chrześcijańskiej)[265].

---

[263] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 374–375.

[264] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 378–380.

[265] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 380–382.

Alexandre-Charles-Albert-Joseph Renard ocenił pierwszą część schematu jako godną Soboru (*Concilio digna*), a drugą jako mniej stanowczą (*minus firma*). Postulował, aby: a) uzupełnić obecną w tekście pełną życzliwości perspektywę o doktrynę ewangeliczną; b) nadmierny ludzki optymizm (*optimismus nimis humanus*) osadzić w perspektywie skażenia grzechem pierworodnym; c) wyjaśnić egzystencjalną niejednoznaczność (*ambiguitas existentialis*) dóbr ludzkich, które mogą być dla człowieka przeszkodą i prowadzić do idei zbawienia człowieka przez człowieka, a zatem stać się wrogami wiary; d) uczynić schemat bardziej wnikliwym (*sagax*); e) jaśniej ukazać nowość wynikającą z wtargnięcia Jezusa Chrystusa w świat i w człowieka (chrześcijaństwo nie jest jakąś wyższą formą humanizmu, ale jest nawróceniem humanizmu i ludzi nie do idei i wartości, lecz do Chrystusa, który jest zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla Greków). Konkludując, stwierdził za Ireneuszem z Lyonu, że życiem człowieka jest oglądanie Boga[266].

Edoardo Mason postulował skrócenie schematu, aby nie odstraszał od lektury swoją długością. Sformułował konkretne propozycje wyrażenia w sposób bardziej skondensowany poszczególnych fragmentów dokumentu. W opinii mówcy należy pamiętać o dwóch kwestiach: a) mówić tylko do świata współczesnego, a nie do przyszłych pokoleń, które przecież będą miały swoich pasterzy; b) pamiętać, że jeszcze pozostaje do przebycia na tej ostatniej sesji Soboru długa droga, a zatem należy roztropnie dzielić czas między debatą nad tym schematem i innymi dokumentami, które mogą lepiej przyczynić się do odnowy Kościoła[267].

Przemawiając w imieniu 65 biskupów z Polski, Bolesław Kominek zaznaczył na wstępie, że forma schematu ociera się o ideał. Uznał dokument za tak istotny, że określił go mianem równie ważnego, co

---

[266] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 384–385.

[267] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 386.

konstytucja *Lumen gentium*. Chociaż posiada on wiele zalet, to jednak wymaga także pewnych korekt. W jego opinii należałoby: a) uwagi odnoszące się do ateizmu umieścić we wstępie, gdzie omawiana jest natura współczesnego świata; b) jaśniej przedstawić relacje między religią i kulturą (wysiłki na rzecz krzewienia kultury i cywilizacji nie przeszkadzają religii, a sama religia inspiruje prawdziwą kulturę); c) posługiwać się raczej prostym i jasnym przedstawianiem tematyki aniżeli perswazją o charakterze homiletycznym. Kominek krytycznie ocenił zbytnią szczegółowość w omawianiu problematyki gospodarczej i ekonomicznej (np. kwestie odnoszące się do pieniędzy), która sprawia, że zawarte rozwiązania jawią się jako zbyt zmienne. Postulował jednocześnie pogłębienie tematyki relacji międzynarodowych. W konkluzji sformułował cztery sugestie: a) rozwijanie personalizmu chrześcijańskiego jako formy obrony przed rosnącą mechanizacją; b) pogłębianie teologii rzeczy ziemskich, która obecnie wydaje się zbyt wąska; c) wyznanie (w niektórych przypadkach), że chrześcijaństwo nie oferuje łatwych i skutecznych rozwiązań, lecz proponuje wspólną drogę poszukiwania rozwiązań ze wszystkimi ludźmi dobrej woli; d) napominanie świata, aby chętniej szukał rozwiązań problemów[268].

Kolejnym mówcą okazał się Marcos Gregorio McGrath, który jako sprawozdawca wskazał najważniejsze idee, formę i zamysł dokumentu o Kościele w świecie współczesnym. Jego wystąpienie skoncentrowało się na objaśnieniu części wstępnej (*expositione introductiva*) do dokumentu. Zgodnie z życzeniami ojców soborowych w kwestii punktu wyjścia – kontynuował sprawozdawca – zdecydowano się zastosować do dwóch kluczowych sugestii: a) aby przedstawić prawdziwą sytuację współczesnego świata; b) aby dialog ze światem ułatwić i uczynić go bardziej szczerym. Zdecydowano się także rozszerzyć wykład na temat znaków czasu. Motywem przewodnim całego wywodu – kontynuował – jest refleksja nad człowiekiem i jego

[268] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 387–389.

sytuacją w świecie. Dokument nie zakłada, że wszyscy ludzie zadają sobie pytania o ostateczną przyczynę rzeczy. Takie przekonanie byłoby przejawem naiwności. Jednak same czasy stawiają pytania, które trapią ludzi. Kościół podejmuje pytania o powołanie człowieka i ukazuje ewangeliczne orędzie[269].

Joseph-Léon Cardijn na wstępie zwrócił uwagę, że trzy grupy ludzi są mocno dotknięte trudnymi problemami współczesnego świata: ludzie młodzi, ludzie pracy, narody Trzeciego Świata. Wprowadzenie winno to uwzględnić, aby nie pozostać tylko na perspektywie ogólnej. Kwestia młodych musi zostać podjęta, ponieważ to młodzi ludzie stanowią około połowę wszystkich ludzi na świecie. Jest to najbardziej dynamiczna część ludzkości, która będzie miała największy wpływ na przyszłość świata. A życie tych młodych ludzi jest inne niż było życie młodych w przeszłości. Żyją coraz dalej od rodziców, od rodziny i od ojczyzny z powodu nauki lub pracy. A muszą podejmować decyzje o swoim powołaniu i służbie dla świata. Dlatego poprzez ten dokument Sobór winien skierować orędzie do ludzi młodych, zawierające elementy zarówno nadziei, jak i napomnienia wzywającego do odpowiedzialności za życie własne i innych. W jego przekonaniu Kościół winien poprzeć ruch narodów Trzeciego Świata na rzecz równości z innymi narodami. Należy tym narodom pomagać w rozwoju, wyrażając szacunek dla ich walorów. Nie można ograniczyć się wyłącznie do wsparcia materialnego, ale trzeba przede wszystkim skoncentrować się na edukacji. Byłoby wielkim historycznym skandalem – kontynuował – gdyby posiadanie i korzystanie z bogactw świata było rozciągnięte jedynie na narody wyznające religię chrześcijańską[270].

John Ambrose Abasolo y Lecue krytycznie ocenił następujące kwestie: a) niejednoznaczność używanego w schemacie terminu

---

[269] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 391–394.

[270] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 394–396.

„świat" (raz oznacza rodzinę ludzką, kiedy indziej wszechświat stworzony przez Boga, a jeszcze w innych kontekstach wszelkie przeciwności i uwarunkowania, którym podlegają ludzie); b) brak precyzji (*non videtur accurate dictum*) w mówieniu o człowieku (należałoby jaśniej ukazać relację między byciem na obraz Boga a panowaniem nad stworzeniami); c) możliwość niewłaściwych interpretacji fragmentu o władzach w człowieku (jak gdyby istniały cztery: rozum, sumienie, serce, wola); d) brak wzmianek o duchowości i nieśmiertelności tam, gdzie mowa o godności duszy; e) niejasne ukazanie związku między życiem społecznym człowieka a życiem trynitarnym (należałoby ukazać życie trynitarne jako przykład do naśladowania). W podsumowaniu postulował, aby dokładniej omówić koncepcje filozoficzno-teologiczne[271].

Kolejny dzień debat, 24 września 1965 roku, przyniósł wystąpienia 12 mówców. Jako pierwszy w dyskusji nad wstępem i wprowadzeniem zabrał głos Josef Frings. Zaznaczył na początku, że nie jest w stanie odczytać swojej wypowiedzi, a zabrakło mu czasu, aby nauczyć się jej na pamięć, dlatego zostanie ona odczytana przez sekretarza. W tekście Fringsa zasygnalizowane zostały następujące słabości dokumentu: a) niedojrzała koncepcja Ludu Bożego przenikająca cały schemat; b) niedopracowana koncepcja świata (posługiwanie się terminem „świat" w różnych sensach); c) brak jasnego wskazania celu schematu. Konkludując, postulował gruntowne przepracowanie całego schematu (*reformatio totius textus in sua substantia*) pod kątem ujednolicenia znaczeń pojęć „świat" i „lud Boży" i jasnego sprecyzowania celu[272].

Hermann Volk zwrócił uwagę na nieadekwatność opisu świata w stosunku do danej z punktu widzenia teologicznego odpowiedzi. Rolą dokumentu nie jest mówienie o tym, o czym świat sam wie,

---

[271] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 397–399.

[272] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 405–406.

ale ukazywanie świata z perspektywy teologicznej. A ten aspekt poruszany jest zaledwie w kilku miejscach. Zauważył, że w schemacie w ogóle nie pojawia się termin „grzech". Postulował, aby analogicznie jak to jest w doktrynie Kościoła, gdzie rozróżnia się między tym, co zmienne, a tym, co niezmienne, dokonać rozróżnienia w interpretacji współczesnego świata. Trzeba zwracać uwagę nie tylko na rzeczy i wydarzenia nowe, ale także na to, co stałe i trwałe. Volk pytał o sensowność sformułowania o zachwianej równowadze (*aequilibrium*) we współczesnym świecie. Czym właściwie jest równowaga i kiedy powstała? Czy świat zmierza jedynie do równowagi, czy też w kierunku osiągnięcia lepszego porządku i równowagi? Odnosząc się do kwestii ateizmu, postulował, aby schemat pokazywał dokładnie, jaka luka (*lacuna*) powstaje dla ludzkiego intelektu i działania, jeśli Bóg zostanie odrzucony. Jeśli ta luka nie zostanie precyzyjnie opisana, dokument nie będzie pomocą w walce z ateizmem. Niezwykle ważne jest – kontynuował – aby Chrystus zajął właściwe miejsce w schemacie. Wspominanie o Nim na końcu każdego rozdziału utrudnia dostrzeżenie w Nim głowy i fundamentu wszechświata. Ani świat, ani łaska nie zostały w dokumencie poprawnie przedstawione. Trzeba dołożyć starań, aby w trosce o dialog ze światem nie zubożyć chrześcijańskiego przesłania. Należałoby zatem syntetyczniej przedstawić stan współczesnego świata i człowieka, a bardziej rozbudować i jaśniej ukazać aspekt teologiczny[273].

Giuseppe Marafini pozytywnie ocenił wstępną część schematu. Podkreślił zwłaszcza szczerą współpracę, którą Kościół oferuje na rzecz budowy doskonałego społeczeństwa i promocji postępu świata. Jest to wyraz miłości Kościoła. Chodzi o to, aby rozwój świata nie dokonywał się ani poza Kościołem, ani wbrew Kościołowi. Aby współpraca Kościoła ze światem była skuteczna i zgodna z misją Kościoła, wymagane są dwie rzeczy: prawdziwa i obiektywna wiedza o człowieku

[273] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 406–408.

i świecie współczesnym, a także przedstawienie właściwych środków, za pomocą których Kościół stara się doprowadzić świat do doskonałości. W obu tych aspektach schemat wydaje się niedomagać. Stąd konieczność naniesienia poprawek. Marafini zwrócił uwagę na kilka mankamentów: a) pomijanie milczeniem kwestii grzechu i „rany adamowej" (*vulnus adamiticum*); b) zdawkowe i słabe odparcie ateizmu; c) ignorowanie moralnego dualizmu (konfliktu między dobrem a złem); d) postrzeganie świata w sposób irenistyczny (a przecież świat jest sceną prześladowań, konfliktów i cierpień, w którym życie człowieka podlega nieustannym walkom i próbom); e) redukowanie Chrystusa do człowieka doskonałego z pominięciem ukazania Go jako źródła łaski, życia i zbawienia; f) brak ukazania, jakie znaczenie ma ludzka aktywność w życiu każdego poszczególnego człowieka; g) niewystarczające ukazanie perspektywy transcendentnej i nadprzyrodzonej przy prezentowaniu współpracy, jaką Kościół oferuje światu w celu ustanowienia doskonałego ładu społecznego (Kościół oferuje przede wszystkim posługę wiary, łaski, oczyszczenia, modlitwy i nauczania o krzyżu)[274].

Léon-Arthur-Auguste Elchinger krytycznie ocenił następujące kwestie: a) brak jasnego celu dialogu Kościoła ze światem; b) zbyt wiele mówi się o tym, co świat ma czynić, a zbyt mało o działaniu Kościoła; c) brak precyzyjnego określenia sposobu działania Kościoła (należy popierać tzw. decentralizację); d) zbyt ogólne stwierdzenia (np. na temat ateizmu). Konkludując, postulował, aby zagadnienia dotyczące samego świata skrócić, kwestie dotyczące Kościoła i jego relacji ze światem rozszerzyć i przedstawić bardziej konkretnie, a to, co Kościół pragnie czynić, aby lepiej służyć współczesnemu światu, omówić nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie. Według Elchingera Sobór ponosi odpowiedzialność za dobre imię Boga (*bona fama Dei*)

[274] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 410–413.

wśród ludzi, za to, czy ludzie docenią, czy nie docenią Bożej miłości do współczesnego świata[275].

Charles-Marie Himmer pozytywnie ocenił wprowadzenie do schematu. Skoncentrował się w swojej wypowiedzi na kwestii dialogu z ludźmi pracy. Jest to liczebnie spora grupa, która pozostaje pod wpływem ideologii marksistowskiej. Z tym światem trzeba nawiązać dialog, w którym należy uwzględnić fakt, że świat pracy wkroczył na drogę nieodwracalnego i nieustannego awansu (*promotio*). Ten awans ma charakter totalny (*totalis*), ponieważ obejmuje wszystkie dziedziny życia i posiada swój własny immanentny sens, prowadząc do rozwoju i postępu ludzkości. Ta kwestia w opinii Himmera winna się znaleźć w schemacie przy charakterystyce współczesnego świata. Chociaż, jak zaznaczył, sama praca jako wartość samoistna została wyczerpująco przedstawiona w schemacie, to jednak przy charakterystyce zmieniającego się świata winna pojawiać się wzmianka o pracy, która nadaje autentycznie ludzką wartość rzeczywistemu i pełnemu awansowi świata pracy[276].

André Clément Marie Ghislain Charue skoncentrował się na perspektywie biblijnej w ocenie początkowej części schematu. Znaczenia słowa „świat" są w Piśmie Świętym tak różnorodne, że nie sposób tego wyłożyć w kilku zdaniach. Stąd ta część wprowadzenia wymaga przeredagowania, aby nie dawała pola do błędnych interpretacji. Odwołał się do słownika teologii biblijnej (*Vocabulaire de theologie biblique*), w którym temu zagadnieniu poświęcono sporo miejsca. Cztery znaczenia – kontynuował – są kluczowe: a) wymiar przestrzenny (niebo, ziemia i wszystko, co się w nich znajduje); b) ziemia powierzona ludziom (tu Syn Boży zamieszkał); c) rodzina ludzka (Syn Boży jest światłością oświecającą każdego człowieka); d) świat grzechu, który

[275] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 414–416.

[276] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 417–419.

jest światem podzielonym, określony także mianem „grzechosfery" (*l'hamartiasphère*), w którym dominuje Książę tego świata. Historia zbawienia – według Charue – rozgrywa się w promieniowaniu światła wśród ciemności. Niemożliwe jest zatem, aby nie dochodziło do zmagania między światem skażonym przez grzech a autentyczną Ewangelią Chrystusa. Stąd też należy wybrać drogę środka między sztywnym pesymizmem a szczerym optymizmem. „Nie mogę się zgodzić z tymi, którzy twierdzą, że świat jest z natury dobry i zdrowy, tak jakby ślepota i skażenie serca stanowiły nieodłączny element pierwotnego stanu stworzenia". W takim kluczu może być jednak zinterpretowany schemat. Konkludując, Charue postulował, aby schemat został poddany wnikliwej analizie przez ekspertów z zakresu biblistyki[277].

Pierre-Paul Méouchi sformułował trzy uwagi odnośnie do schematu. Sugerował: a) jaśniejsze ukazanie znaczenia tajemnicy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (należy zaprezentować zmartwychwstanie jako wydarzenie kosmiczne, uniwersalne, immanentne w świecie materialnym, wywyższające go i jednoczące ludzkość, udzielając jej Ducha Świętego); b) poszerzenie perspektywy pneumatologicznej (trzeba ukazać relację Ducha Świętego z Kościołem jako wspólnotą, nie ograniczając się jedynie do prezentowania Jego działania w odniesieniu do pojedynczych osób); c) przedstawienie antropologii chrześcijańskiej opartej na Piśmie Świętym i Tradycji (należałoby odejść od perspektywy jurydycznej na rzecz ukazywania człowieka jako obrazu Boga). Realizacja tych postulatów, w opinii mówcy, jest niezbędna, aby schemat był zgodny z pełną wizją wszystkich tradycji chrześcijańskich, z uwzględnieniem nie tylko perspektywy zachodniej, ale i wschodniej[278].

Paul-Marie-Alexandre Richaud pochwalił schemat za równowagę, doktrynalną głębię i zgodność z sugestiami ojców soborowych.

---

[277] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 419–421.

[278] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 422–425 (uwagi pisemne po francusku: s. 425–431).

Sformułował następujące postulaty: a) uzupełnienia fragmentów podkreślających równość wszystkich ludzi o zasygnalizowanie istniejących między ludźmi różnic (np. w odniesieniu do inteligencji, możliwości fizycznych, wartości moralnych itp.); b) połączenia kwestii obowiązku wspierania wzrostu produkcji i wspierania biednych regionów z sugestiami na temat przestrzegania ewangelicznej reguły umiarkowania; c) wyraźnego wskazania na kobiety i ich możliwość pracy w domu, przy wskazywaniu na konieczność dostosowywania procesu produkcji do potrzeb ludzi; d) podkreślenia znaczenia wspólnego odpoczynku w tym samym dniu; e) wyraźnego, formalnego wskazania na doktrynę społeczną Kościoła (Richaud uznał to za godne ubolewania)[279].

Rufino Jiao Santos zasugerował usunięcie ze schematu zdania, które jest zbędne, a może być niewłaściwie zinterpretowane. Chodziło mu o stwierdzenie na temat radości sprawianej ludowi Bożemu przez te narody, które uważają prawo do wolności religijnej, czy to indywidualnej, czy zbiorowej, za element konstytutywny dobra wspólnego. Może ono być zinterpretowane, jak gdyby narody, które przyznają wolność bez żadnych ograniczeń, miały większe zasługi i były bardziej godne pochwały niż narody, które ustanawiają pewien umiar w publicznych manifestacjach. A taki sąd porównawczy (*iudicium comparativum*) jest nieuprawniony. Kontekst, w którym pojawia się to zdanie, może także sugerować, że istnieją narody, w których ludzie są zmuszani wbrew woli do przyjęcia wiary katolickiej[280].

Franjo Šeper poruszył kwestię ateizmu, który ocenił jako jeden z najtrudniejszych problemów Kościoła we współczesnym świecie, jednocześnie podkreślając, że istnieją takie ruchy, które uważają go za warunek prawdziwego humanizmu i postępu świata i społeczeństwa. Z tych racji tematu tego nie wolno pominąć w dokumencie.

---

[279] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 431–433.

[280] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 433–434.

To, co znajduje się aktualnie w schemacie, nie jest ani wystarczające, ani adekwatne. Z racji kierowania dokumentu soborowego nie tylko do katolików, ale także do wszystkich ludzi dobrej woli, w tym ateistów, trzeba podejść pozytywnie do problemu ateizmu, szukając jego przyczyn i korzeni. Nie jest celem dokumentu ani proste potępienie ateizmu (*simplex condemnatio*), ani wykazanie istnienia Boga (*nec demonstratio existentiae Dei*), ani nawracanie ateistów (*neque conversionem atheistarum*). Chcemy wyjaśnić – kontynuował – jak chrześcijanie rozumieją współczesny ateizm i istnienie ateistów oraz ukazać, jak wiara w Boga nie tylko nie hamuje, ale również pobudza do troski o postęp ludzkości, o lepsze warunki życia i o większą godność osoby ludzkiej. Częściową odpowiedzialność za współczesny ateizm trzeba przypisać tym chrześcijanom, którzy zbyt uparcie bronili lub nadal to czynią ustalonego porządku i niezmienności struktur społecznych, ukazując fałszywy obraz Boga. Dlatego trzeba wskazać, że sztywny konserwatyzm i bezruch (*conservatismum illum rigidum et immobilismum*), przypisywany przez niektórych Kościołowi katolickiemu, są obce prawdziwemu duchowi Ewangelii. Według niego należałoby także wyraźnie stwierdzić, że pojęcie Boga, jakie mają ateiści, jest błędne. Trzeba zatem przedstawić poprawny obraz Boga. Prawdziwy Bóg (*Verus Deus*) nakazuje i wymaga, aby już na tym świecie urzeczywistniać miłosierdzie i sprawiedliwość. Prawdziwa i szczera wiara w Boga nie może stanowić przeszkody w postępie, ale ma raczej go wspierać i do niego zachęcać. Chociaż jako chrześcijanie wierzymy, że Bóg jest prawdziwą zasadą (*verum et reale principium*), dzięki której możliwe jest promowanie godności osoby ludzkiej i prawdziwego humanizmu, to jednak nie chcemy twierdzić, że ateiści nie mogą wnieść żadnego wkładu w rozwój, ponieważ mogą istnieć prawdziwe wartości, których boski fundament nie zawsze jest widoczny[281].

[281] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 435–437.

Ignace Ziadé krytycznie ocenił brak perspektywy zmartwychwstania, gdy mowa o relacjach między ludzkim działaniem a królestwem Bożym. A przecież wydarzenia tego świata nie mogą być zrozumiane inaczej jak tylko w świetle nowego stworzenia. Postulował, aby wyraźnie pokazać, że: a) ludzka aktywność jest dla królestwa Bożego tym, czym ziarno dla przyszłego ciała (między nimi istnieje ciągłość i wzrost); b) ziarno musi obumrzeć; c) ukoronowanie stworzenia jest dziełem Boga; d) ukoronowaniem stworzenia jest sam zmartwychwstały Chrystus. Kerygmat tajemnicy paschalnej otwiera na nowe wymiary, które trzeba lepiej ukazać w schemacie: ontologiczny, mistyczny, liturgiczny, wspólnotowy i eschatologiczny. Konkludując, podkreślił, że szukanie sensu historii poza tajemnicą zmartwychwstania, która jest kluczem do całej historii, oznacza, że wiara i przepowiadanie są daremne[282].

Pedro Cantero Cuadrado pozytywnie ocenił schemat, w którym jest wiele kwestii godnych pochwały. W celu doszlifowania schematu, jak zaznaczył, postanowił sformułować kilka pozytywnych uwag krytycznych (*criticae positivae*). Odnosiły się one do: a) perspektywy psychologicznej (dokument emanuje naturalizmem, klerykalizmem, naiwnym optymizmem i mentalnością Zachodu); b) tematyki schematu (w schematach soborowych stosuje się różne miary: z jednej strony w dokumencie o wolności religijnej w zasadzie „interwencja Cezara" w sprawy religijne jest wykluczona, a z drugiej w obecnym schemacie postuluje się interwencję Kościoła w sprawy doczesne, które mają charakter zależny od okoliczności – nie wydaje się to ani obiektywne, ani w pełni szczere; przyjęcie w odniesieniu do problemów doczesnych jednej konkretnej opcji spośród różnych możliwych może prowadzić do konfliktów i podziałów między różnymi frakcjami politycznymi, a w konsekwencji do podziałów w Kościele; schemat trąci naiwnym dyletanckim optymizmem (*optimismum ingenuum dilettantismi*) – podczas gdy wrogowie Kościoła zaakceptują to, co

[282] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 437–439.

dla nich korzystne, katolicy będą musieli zaakceptować i przestrzegać wszystkich zasad dokumentu; w tekście pojawiają się odpowiedzi na pytania, których zakres wykracza poza misję zleconą Kościołowi przez Chrystusa (właściwą misją Kościoła jest bardziej porządek osób – *ordo personarum* – niż porządek rzeczy doczesnych – *ordo rerum temporalium*); c) struktury dokumentu (struktura wewnętrzna pierwszej części nie odpowiada logicznemu i teologicznemu porządkowi rzeczy doktrynalnych – konieczne jest przedstawienie w rozdziale pierwszym natury, obecności i działania Kościoła w świecie po prostu, czy to obecnym, czy przyszłym, aby określić cele i granice obecności i działania Kościoła w świecie)[283].

W następnym dniu dyskusji, 27 września 1965 roku, jako pierwszy zabrał głos Maximos IV Saigh. Pozytywnie ocenił schemat. Odpowiada on na głosy tych ojców, którzy postulowali dokument skoncentrowany na Chrystusie i ukazujący światu Ducha miłości. Zwrócił uwagę na dwie kwestie, w których schemat niedomaga. Chodzi o kwestię panteizmu i wojny. W swojej wypowiedzi Saigh skoncentrował się jedynie na kwestii panteizmu. Uznał paragraf podejmujący to zagadnienie za zbyt negatywny. Krytykuje marksizm, nie wymieniając go z nazwy, potępia ateizm oraz tych, którzy go bronią i wspierają. Ale samo potępienie marksizmu nie uratuje człowieczeństwa od panteizmu. Trzeba jednak – kontynuował mówca – potępić przyczyny ateistycznego komunizmu i zaproponować dynamiczną mistykę i silną moralność społeczną, ukazując Chrystusa jako źródło wysiłku robotników ku prawdziwej wolności. Wielu tych, którzy nazywają się ateistami, nie sprzeciwia się Kościołowi. W rzeczywistości dążą do bardziej prawdziwego przedstawienia Boga. Gorszy ich mierne i egoistyczne chrześcijaństwo, uwikłane w pieniądze i bogactwa, broniące nawet siłą zbrojną nie swojej wiary, bo jej nigdy nie da się obronić siłą, lecz swoich krótkoterminowych interesów i bezpieczeń-

[283] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 440–442.

stwa. Saigh wezwał ojców soborowych do powrotu do źródeł, aby pokazać, że prawdziwy socjalizm to chrześcijaństwo przeżywane jako sprawiedliwy podział dóbr i równość wszystkich. Nie należy potępiać, ale być zaczynem. Konkludując, wezwał do praktykowania Ewangelii dzielenia się i zachęcania do tego innych[284].

Franz König odniósł się do kwestii ateizmu, podkreślając, że omówienie jej w schemacie nie jest satysfakcjonujące, ponieważ nie rozróżnia się różnych form ateizmu. Dokument zajmuje się wyłącznie ateizmem wojującym. Nic nie wzmiankuje się w tym kontekście o sposobie działania Kościoła i znajdywaniu środków zaradczych. Austriacki kardynał postulował szersze objaśnienie czterech kwestii: a) różnych form ateizmu i jego wewnętrznej struktury; b) korzeni tego zjawiska; c) środków zaradczych, które należy stosować; d) sposobu działania Kościoła. Mówca sugerował, aby poddać teologicznemu badaniu fakt rozprzestrzeniania się ateizmu. Skoncentrował się na korzeniach ateizmu, które dostrzegał w historii (od podziałów Kościoła w XVI wieku, przez oświecenie i deizm), w niewłaściwym obrazie Boga i człowieka. Do środków zaradczych zaliczył: współpracę chrześcijan, walkę o sprawiedliwość społeczną, edukację. Działanie Kościoła – jak zaznaczył König – nie powinno polegać na potępianiu, ale na trzeźwej ocenie zjawiska, popieraniu wolności religijnej, dawaniu świadectwa żywemu Bogu, szczerej współpracy na rzecz postępu gospodarczego i braterskiej miłości[285].

Ermenegildo Florit postulował, aby jasno i stanowczo przedstawić kwestię ateizmu. Przestrzegał przed milczeniem w obliczu takiego zła. W materializmie dialektycznym nie ma miejsca dla Boga, dla duchowej natury człowieka i jego osobistej godności. Nie da się zaakceptować tego systemu nawet w odniesieniu do życia ekonomicz-

---

[284] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 451–453.

[285] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 454–456.

nego, nie uznając jego ateistycznej czy materialistycznej doktryny. Schemat – kontynuował mówca – winien ukazać przyczyny ateizmu oraz środki zaradcze. Należałoby zatem zmierzyć się z kwestią istnienia zła w świecie i umieścić to w dokumencie. Florit zasugerował kilka elementów takiej odpowiedzi na problem zła: a) Bóg jest miłością i nieskończoną miłością, a Jego miłość jest dla nas tajemnicą i dlatego jest to miłość niepokojąca; b) stwarzając świat, Bóg dobrowolnie rezygnuje z absolutnego sprawowania swojej wszechmocy, chcąc, aby człowiek dobrowolnie odpowiedział na jego troskę; c) formalne odrzucenie Boga to grzech, a grzech jest jedynym prawdziwym złem; d) Bóg interweniuje, posługując się złem, aby odkupić ludzi od grzechu i uzdrowić grzeszników. Konkludując, stwierdził, że rozwiązanie problemu cierpienia nabiera wartości w kontekście solidarności wszystkich ludzi w Adamie i Chrystusie, w grzechu i w łasce[286].

Agnelo Rossi bardzo pozytywnie ocenił schemat (*valde placet*). Zwrócił uwagę na konieczność uzupełnienia go. Postulował: a) precyzyjniejsze definicje Ludu Bożego i świata; b) zmianę kolejności niektórych zagadnień we wstępie, aby bardziej odpowiadała układowi zagadnień w dalszych rozdziałach; c) jaśniejsze przedstawienie intencji Jana XXIII, który proponował *aggiornamento*; d) poszerzenie perspektywy narodów, gdy mowa o drodze postępu (uwzględnienie np. Ameryki Łacińskiej)[287].

Michał Klepacz sformułował następujące uwagi: a) trzeba zwrócić uwagę na ważny moment w historii, bo mamy do czynienia z jednej strony z rozwojem nauki, postępem materialnym i technicznym, a z drugiej z moralnym zepsuciem i intelektualnym upadkiem (*intellectualem decadentiam*), o czym świadczą dwie wojny światowe i zbliżająca się trzecia nuklearna; b) należy zamieścić informację o fałszywych

[286] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 456–458.

[287] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 460–462.

prorokach i pozbawionych skrupułów reformatorach, którzy czerpią pożywkę z ludzkich niepokojów; c) warto byłoby wspomnieć o współczesnych deformacjach znaczeń takich pojęć jak: prawda, sprawiedliwość, wolność, dobro, postęp; d) trzeba dołożyć starań, aby ocena działalności Kościoła w oczach współczesnych opierała się na faktach, a nie na przeinaczeniach; e) należy przedstawić kwestię racji stanu, na którą często powołują się rządy, politycy itp., a która podporządkowuje dobro jednostek dobru wspólnemu i często jest słuszna, jakkolwiek stanowi furtkę do nadużyć (wiele krzywd wyrządzono w oparciu o tę zasadę); f) nie wolno przemilczeć oceny mordów z czasów drugiej wojny światowej. Konkludując, biskup łódzki stwierdził, że umiłowanie prawdy, dobro człowieka i szacunek dla Kościoła, który kocha człowieka i sprzeciwia się złu, czekają na deklarację soborową[288].

Giuseppe Ruotolo postulował, aby: a) rozpoczynać od rozważań racjonalnych, a kończyć na nadprzyrodzonych; b) uzupełnić refleksję o ateizmie; c) unikać podejmowania faktów historycznych z historii Kościoła, ponieważ to wydaje się sprzeczne z duszpasterskim celem i metodą Soboru. Podsumowując, mówca sugerował, aby patrzeć w przyszłość, a przeszłość zostawić osądowi Boga i historii[289].

Eugene Louis D'Souza zapytał na wstępie o cel Soboru: Po co zbieramy się na Soborze? Czy po to, aby stworzyć najdoskonalsze dzieło literackie, teksty kompletne i dopracowane, czy też po to, by dać Kościołowi impuls do realizowania dzieła powierzonego mu przez Chrystusa? Dokument nie ma być jedynie pięknym tekstem, ale wytycznymi do działania. Odwołując się do wydarzeń historycznych, wskazał na spóźnione działania Kościoła. Deklaracje praw człowieka i obywatela (amerykańska i francuska) wyprzedziły Kościół o wiele lat. Dopiero te-

[288] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 465–467. Klepacz dołączył także uwagi na piśmie (s. 467–475).

[289] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 475–476.

raz Kościół uroczyście uzna wolność religijną (po 176 latach). Iluż ludzi – pytał mówca – Kościół od siebie odsunął w międzyczasie, gdy był postrzegany jako przeciwnik wolności i ludzkiej godności? D'Souza przywołał następnie przypadki Galileusza, Lammenais'a, Darwina, Marksa, Freuda, Teilharda de Chardina. Chociaż ich dzieła i zainicjowane przez nich ruchy były obarczone pewnymi błędami, to jednak głosiły autentyczne wartości, które obecny schemat uznaje. Konkludując, postulował badanie przyczyn takich działań Kościoła w przeszłości i krytycznie odniósł się do obecnych w Kościele zjawisk, które nie sprzyjają słuchaniu Boga. Miał na myśli elementy organizacji (administracja, urzędnicy, scholastyczna edukacja duchownych, nadużywanie uprzedniej cenzury, niewystarczający udział świeckich), styl życia pasterzy (przestarzała pompa) i sposób przeprowadzania Soboru (niekończący się ciąg monologów wygłaszanych martwym językiem, bez możliwości otwartych dyskusji). W konkluzji pytał: Jeśli sama dyskusja nie toczy się w stylu naszych czasów, czego można się po niej spodziewać?[290]

Nicholas Thomas Elko skoncentrował się w swojej wypowiedzi na kwestii materializmu dialektycznego. Porównał go do apokaliptycznego smoka, postulując wyraźne jego potępienie. Mówca zasugerował środki zaradcze, aby przeciwstawić się skutecznie materializmowi dialektycznemu: a) naprawić błędy i zaniedbania chrześcijan; b) uznać ateizm za problem; c) bronić sprawiedliwości społecznej; d) pokazywać umiłowanie ubóstwa i wartość porządku nadprzyrodzonego; e) wprowadzić w szkołach i rodzinach obowiązkową edukację na temat ateizmu; f) przygotować odpowiednie i głębokie pozycje książkowe; g) edukacja kapłanów i misjonarzy; h) przygotowanie specjalnie przeszkolonych apostołów świeckich. Konkludując, podkreślił znaczenie życia chrześcijańskiego, przede wszystkim miłość i jedność[291].

---

[290] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 477–478.

[291] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 480–481.

Pedro de Arrupe y Gondra zwrócił uwagę na zbyt intelektualne podejście do ateizmu. Powiela się w schemacie przekonanie, że Kościół posiada prawdę, zasady, argumenty. Ale czy Kościół – pytał mówca – przekazuje to wszystko światu w sposób skuteczny? Istnieje nieadekwatność między tym, co Kościół posiada, a tym, co przekazuje światu. Chociaż współczesne ateistyczne społeczeństwo działa w sposób bardzo efektywny (wykorzystując środki techniczne, media, opracowując strategie działania), to Kościół, przyozdobiony ogromnymi skarbami ducha i prawdy, nie znalazł jeszcze sposobu, aby przekazać te skarby ludziom naszych czasów. Odsetek katolików maleje. Wysiłki katolików są zbyt rozproszone, aby mogły bardziej wpływać na świat. Dlatego trzeba zrewidować metody duszpasterskie. „Musimy przekazywać nie tylko prawdę, ale i życie: raczej tworzyć niż bronić, raczej działać niż wyjaśniać, raczej urzeczywistniać prawdę niż ją kontemplować". Trzeba przejść od doktryny do praktyki – postulował – i nie szukać schronienia w abstrakcyjnej prawdzie, która choć trwała i stabilna, to jednak mniej skuteczna w rozwiązywaniu problemów. Ateizm to nie tylko problem filozoficzny. Dlatego odpowiedzią na społeczeństwo bez Boga byłoby budowanie wspólnoty z Bogiem, wspólnoty chrześcijan. Chodzi o społeczeństwo chrześcijańskie, a nie o getto i izolację. Generał jezuitów proponował: a) dobrą diagnozę aktualnego świata dokonaną przez specjalistów; b) określenie kompleksowych kierunków działania w świecie, na tyle szerokich, aby można je było dostosować do konkretnych regionów; c) wyznaczenie przez papieża zadań i podjęcie ich wspólnie i w uporządkowany sposób, bez partykularyzmów i egoizmu; d) zaproszenie wszystkich ludzi wierzących w Boga do współpracy. Mostem do przejścia od prawdy do życia są badania i refleksja oświecone wiarą, bezwzględne posłuszeństwo papieżowi oraz braterska miłość[292]. Yves Congar w dzienniku zaznaczył, że wystąpienie to scharakteryzowano

[292] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 481–484.

mu jako okropne, przewidujące wielką mobilizację przeciwko ateizmowi, na wzór armii pod rozkazami papieża[293].

Emile Maurice Guerry przywołał i poddał analizie apel Pawła VI z Bombaju (grudzień 1964) o powstrzymanie wyścigu zbrojeń i przeznaczenie środków finansowych przeznaczonych na zbrojenia na wsparcie krajów Trzeciego Świata. O tej kwestii, w opinii mówcy, trzeba wyraźnie wspomnieć w dokumencie soborowym. Przywołał szczegóły z wystąpienia papieskiego, a samego papieża określił mianem proroka. Paweł VI nie tylko diagnozuje zło, ale proponuje pozytywne rozwiązanie. Propozycja papieża – kontynuował Guerry – odpowiada wymogom sprawiedliwości i braterskiej miłości. Należałoby jednomyślną uchwałą Soboru zaapelować o jej przyjęcie przez narody[294].

Antonio Victor Pildáin y Zapiáin podjął kwestię ateizmu, uważając ją jako najpoważniejsze (*gravissima*) wyzwanie współczesności. Zwrócił uwagę na trzy rzeczy, które przygotowują grunt dla zakorzenienia i rozprzestrzeniania ateizmu: a) pseudonauka (Sobór Watykański – analogicznie jak Sobór Trydencki, który był źródłem seminariów – winien zapoczątkować uniwersytety i szkoły, w których ukazywano by Boga jako Pana nauk); b) ubóstwo i nędza narodów (należałoby potępić liberalny kapitalizm); c) nieczystość[295].

James Corboy wskazał na problem całego schematu, jakim jest napięcie między oczekiwaniem świata na udzielenie przez Kościół odpowiedzi na problemy go nurtujące a niemożliwością ich udzielenia. Kościół może jedynie wskazać zasady, w oparciu o które należy szukać rozwiązań. Postulował, aby: a) nie odchodzić od zasad ogólnych, niekiedy niejasnych, na rzecz zasad absolutnych i kategorycznych (wiele kwestii jest bowiem w fazie rozwoju i należy pozostawić swobodę

---

[293] Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 724–725.

[294] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 485–486.

[295] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 487–489.

dalszym badaniom teologicznym); b) wezwać teologów do wypracowania pełniejszej teologii ludzkiej aktywności (nauka społeczna jest kluczowa dla Kościoła); c) dopracować schemat, harmonizując zasady z pierwszej części z konkretnymi przypadkami z drugiej części schematu (związek tych części jest słaby); d) poruszyć w świetle Krzyża problem zła, z ukazaniem, jak przeciwności mogą udoskonalić człowieka; e) zaprezentować ścisły związek między postępem społecznym a religijnym; f) rozwinąć pojęcie „królestwa Bożego"; g) podkreślić we wstępie, że człowiek nie buduje jedynie ziemskiego świata (ludzkie serce nigdy nie może zaznać spokoju w tym życiu)[296].

Aniceto Fernández Alonso postulował, aby zawsze mając na uwadze prawdy i dobra nie tylko porządku naturalnego, ale i nadprzyrodzonego, uzupełnić schemat o następujące kwestie: a) podkreślić, że wszyscy ludzie tworzą jedną rodzinę (człowiek jest najpierw obywatelem rodziny ludzkiej, a dopiero potem narodu); b) wszyscy ludzie są wybrani i powołani, aby być uczestnikami boskiej natury, braćmi Syna Bożego i synami Ojca Niebieskiego); c) pamiętać o wewnętrznej harmonii między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym (teoretyczne rozważania zasad muszą zostać uzupełnione, na ile to możliwe, o praktyczne zastosowania)[297].

28 września 1965 roku przyniósł 15 kolejnych wystąpień w ramach debaty nad pierwszą częścią schematu o relacji Kościoła do świata. Jako pierwszy zabrał głos patriarcha ormiański Ignace Pierre XVI Batanian. Na wstępie pochwalił przyjętą w schemacie metodę, która wychodzi od porządku naturalnego. Postulował: a) uzupełnienie schematu o zagadnienie etyki sytuacyjnej; b) zmianę tytułu z „konstytucji duszpasterskiej" na „Przemówienie Kościoła do współczesnego świata" (*Allocutio Ecclesiae mundo huius temporis*); c) korek-

[296] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 495–497.

[297] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 498–500.

tę językową i stylistyczną niektórych sformułowań; d) uzupełnienie schematu o cytaty z Pisma Świętego i z dzieł ojców Kościoła[298].

Manuel Llopis Ivorra podjął zagadnienie wolności religijnej. Zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) postulat wolności religijnej nie oznacza legitymizacji działań, których celem byłoby odwrócenie się od prawdy i zwrócenie ku błędowi (akt wolny jest aktem zasługującym, a przemoc odbiera zarówno wolność, jak i zasługę); b) nie należy nikogo przymuszać nie tylko do przyjęcia wiary, ale i do jej wyrzeczenia się; c) nie należy uznawać wolności religijnej za element konstytutywny dobra wspólnego (wolność wyznawania wiary fałszywej nie jest dobrem wspólnym). Wzywając do głoszenia wszystkim wiary chrześcijańskiej, Chrystus nie ustanowił wolności religijnej po to, aby ktokolwiek pozostał obojętny wobec nowej i prawdziwej religii[299].

Sergio Méndez Arceo pozytywnie ocenił schemat (*placet*). Przemawiając w imieniu niektórych biskupów Ameryki Łacińskiej (w tym 10 z Meksyku), postulował, aby przede wszystkim skoncentrować się na antropologii i odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego relacja do Absolutu. Bez tej odpowiedzi nie jest możliwa ewangelizacja. Należy odwołać się do personalistycznej wizji człowieka. Schemat przesadnie koncentruje się na ateizmie, jak gdyby był on charakterystycznym zjawiskiem współczesnego świata. Nieobecność perspektywy antropologicznej skutkuje: a) brakiem wewnętrznego związku między wstępem a pierwszą częścią dokumentu; b) milczeniem w odniesieniu do charakterystycznego problemu współczesnego świata, a mianowicie do nieznajomości psychologii głębi, czyli psychoanalizy. Mówca uznał psychoanalizę za genialny wynalazek i porównał z odkryciami Kopernika czy Darwina. Kościół z powodu antychrześcijańskiego dogmatyzmu zajął, według niego, stanowisko przypominające historię Galileusza. Interwencje Kościoła są przesiąknięte nieufnością, ale warto

[298] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 621–623.

[299] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 623–625.

sobie uświadomić, że prawdziwa nauka nie jest ani chrześcijańska, ani niechrześcijańska. Szczery dialog nie może ignorować prawdziwych i autentycznych psychoanalityków[300].

Pavel Mária Hnilica postulował poświęcenie ateizmowi albo odrębnego dokumentu soborowego, albo znacznej części schematu o misjach. Jedna trzecia świata, jak zaznaczył, znajduje się pod panowaniem ateizmu. To najpoważniejszy współczesny błąd i największa choroba ludzkości. Mówca wskazał na następujące środki zaradcze przeciw ateizmowi: a) pierwszym z nich jest sam Sobór, którego celem jest odkrycie przez Kościół siebie, swojej jedności, mocy i określenie sposobu działania wobec świata, zdominowanego przez ateizm (jedność i miłość są większym dowodem na istnienie Boga niż cuda); b) kolegialna jedność biskupów; c) ekumenizm; d) obecność świeckich na Soborze i wskazane im zadania; e) Krzyż Chrystusa. Konkludując, z nadzieją stwierdził, że Duch Święty zjednoczył Kościół wtedy, gdy ateizm osiągnął swój szczyt (*cacumen*) i gdy zaczął chylić się ku upadkowi[301].

Auguste François Marty skoncentrował się w swojej wypowiedzi na ateizmie, uznając go za najważniejszy współczesny problem. W tej kwestii schemat zawodzi. Należy odróżnić system i reżimy polityczne, które prześladują chrześcijan (to należy potępić), od ludzi deklarujących się jako ateiści (należy ich szanować i prowadzić z nimi dialog). Współczesny ateista – kontynuował mówca, mając na myśli ateistę świadomego – przedstawia się jako humanista chcący ocalić człowieka. Marty postulował przepracowanie punktu na temat ateizmu przez Sekretariat dla niewierzących[302]. De Lubac, komentując to pozytywne podejście do ateistów, uznał wystąpienie biskupa z Reims za zaproszenie do oddania Kościoła w ręce partii komunistycznej, w której

[300] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 625–627.

[301] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 629–631.

[302] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 632–633.

koncepcja człowieka i porządku ludzkiego jest uważana za doskonałą, niepodlegającą żadnej krytyce[303].

Gabriel-Marie Garrone zwrócił uwagę na niewystarczające ukazanie w schemacie dwóch kwestii: a) natury i znaczenia dogmatu o stworzeniu; b) faktu i natury ciągłości między teraźniejszością a przyszłością w człowieku. Rozwijając pierwszy temat, podkreślił, że niewiele chrześcijańskich dogmatów jest tak mało obecnych w ludzkich umysłach jak prawda o stworzeniu. Trzeba przywrócić współczesnym ludziom sam fundament religii, jakim jest Bóg, Stwórca świata. Odnosząc się do relacji między teraźniejszością a przyszłością, Garrone podkreślił znaczenie miłości, która jest czymś trwałym i pozostanie trwała. Rzeczy teraźniejsze pozostaną w przyszłości, o ile osiągną wieczność miłości. Miłość bowiem buduje niebo z rzeczy teraźniejszych[304].

Eduard Schick krytycznie ocenił antropologię obecną na kartach schematu, uznając ją za obiektywnie wadliwą i formalnie niezbyt odpowiednią ani przekonującą. Konieczne byłoby zaczerpnięcie z Objawienia pełnej wizji człowieka. Wychodząc od Księgi Rodzaju, należałoby, według niego, zaprezentować człowieka nie tylko jako szczyt żyjących na ziemi stworzeń, ale także jako posiadającego władzę, rozmawiającego z Bogiem, podobnego do Boga i zarazem odmiennego od Niego, ukierunkowanego na Boga, będącego Jego obrazem, upodobniającego się we chrzcie do Chrystusa. Te treści powinny się znaleźć w schemacie, organicznie wkomponowane w odpowiednich jego częściach[305].

Michael Rusnak rozpoczął swoje wystąpienie od diagnozy świata, który w połowie znajduje się pod władzą komunistów. Idee materializmu dialektycznego przenikają także do innych krajów. Komunizm

---

[303] Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, t. II, s. 375.

[304] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 634–635.

[305] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 636–638.

jest tak rozległym zjawiskiem, że trzeba byłoby się z nim zmierzyć, nawet gdyby religia nie była przez niego prześladowana. We wszystkich krajach komunistycznych nie tylko Kościół katolicki, ale i inne religie są prześladowane, a to wszystko przy milczeniu organizacji międzynarodowych, które powinny bronić podstawowych praw człowieka. Nawet wierzący w Chrystusa, którzy powinni mówić, milczą. Mówca pozytywnie ocenił zawarcie w schemacie kwestii ateizmu, jakkolwiek uznał omówienie tego zagadnienia za niewystarczające. Część dotycząca ateizmu powinna być znacznie dłuższa i bardziej pogłębiona. Sobór – kontynuował mówca – nie może milczeć o komunizmie. Może i musi o nim mówić. Tego wymaga prawda i miłość. Biskup pomocniczy Toronto określił komunizm mianem „herezji XX wieku". Trzeba wyjaśnić doktrynę Kościoła w odniesieniu do błędów komunizmu, co jest możliwe nawet bez uciekania się do anatem. Należałoby także ukazać zarówno propagandę, której poddawani się ludzie w krajach komunistycznych, jak i stan Kościoła w tych krajach. Przywołał przykłady prześladowań z Czechosłowacji, odwołując się do osobistych doświadczeń. Konkludując, Rusnack postulował nie tylko rozszerzenie i pogłębienie fragmentu o ateizmie, ale także wydanie specjalnej deklaracji o komunizmie teoretycznym i praktycznym oraz jego odniesieniu do religii[306].

Sebastião Soares de Resende zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) uznając istniejący w niektórych krajach tajny system publicznego nadzoru za wyraz największej przemocy i przejaw tyrańskiego naruszania wolności, apelował o jego wyraźne potępienie; b) postulował skrócenie niektórych fragmentów, skorygowanie w oparciu o św. Tomasza i Augustyna niektórych sformułowań i dodanie cytatów biblijnych; c) rozszerzenie i pogłębienie doktryny o fundamentalnej równości wszystkich ludzi. Konkludując, zaproponował, aby Sobór

[306] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 639–642.

uroczyście zdefiniował prawdę zawartą w Piśmie Świętym: „Wszyscy ludzie są braćmi”[307].

Przemawiając w imieniu biskupów Indonezji, Justinus Darmojuwono postulował: a) skrócenie schematu; b) skorygowanie go w ten sposób, aby zamiast czystego monologu był dialog (Magisterium nie słucha ani świeckich katolików, ani niechrześcijan, żyjących i pracujących w świecie); c) jaśniejsze ukazanie kwestii aktywności człowieka w świecie w obliczu zagrożenia, że ludzkość uzna siebie za panią i twórczynię swojego przyszłego przeznaczenia na Ziemi; d) uwzględnienie rzeczywistości grzechu i odkupienia, ale w taki sposób, aby dokument nie prezentował ani nadmiernie optymistycznej wizji, ani zbyt pesymistycznej, która odbierałaby odwagę do działania; e) połączenie dwóch rozdziałów schematu (III i IV)[308].

Cesar Antonio Mosquera Corral skoncentrował się w swojej wypowiedzi na roli świeckich. Mówca postulował: a) korektę niektórych niejasnych stwierdzeń (np. „ożywianie świata”, „bycie świadkami wobec społeczeństwa ludzkiego”); b) wskazanie fundamentalnego zadania świeckich (sól, światło, zaczyn), które polega na nieustannym zwracaniu uwagi na konkretne realia życia, aby określić dominujące w społeczeństwie wartości, z pomocą Magisterium Kościoła osądzać je w świetle Ewangelii i dążyć do dostosowania tych wartości do woli Jezusa wyrażonej w Kazaniu na Górze; c) doprecyzowanie zagadnienia świadectwa, które mają dawać świeccy, poprzez uwzględnienie kwestii przygotowania świata do przyjęcia świadectwa; d) uzupełnienie schematu o rolę świeckich, polegającą na pielęgnowaniu oczekiwania na nowe niebo i nową ziemię[309].

---

[307] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 643–645.

[308] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 646–648.

[309] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 649–651.

Franjo Kuharić sformułował trzy uwagi. Sugerował, aby: a) zagadnienie wolności połączyć z ideą odpowiedzialności przed Bogiem; b) jasno i szczerze wyrazić rzeczywistość wiecznego losu każdego człowieka, która może być dwojaka (nie pomijając możliwości negatywnej odpowiedzi człowieka na wołanie Chrystusa); c) w imieniu wszystkich członków Kościoła pokornie wyznać i potępić skandale, błagając o Boże miłosierdzie i zachęcając świat, aby mimo grzechów katolików kontemplował prawdę Ewangelii i najczystsze życie Jezusa Chrystusa[310].

Alfred Bengsch zestawił na wstępie szereg przeciwstawnych postulatów, które padły w auli soborowej podczas trzeciej i czwartej sesji. Dotyczyły one: długości tekstu, charakteru dokumentu i zakresu treściowego. Mówca zaproponował: a) zmianę kolejności rozdziałów (rozdział IV winien stać się I); b) jaśniejsze opisanie świata w kontekście dialogu; c) uporządkowanie rozdziału I według zaproponowanego klucza (wyjaśnienie wiary Kościoła; podejmowanie przez Kościół działań zmierzających ku większej doskonałości; zwracanie uwagi przez Kościół na problemy człowieka, których nie można rozwiązać środkami właściwymi dla świata, np. śmierć; odrzucenie przez Kościół koncepcji w pełni autonomicznego człowieka, która znajduje się przede wszystkim w różnych formach ateizmu); d) skrócenie rozdziałów II i III. Konkludując, mówca skierował do ojców soborowych i komisji prośbę o przemyślenie jego propozycji, która ma na celu skrócenie, skonsolidowanie i uporządkowanie tekstu[311].

Karol Wojtyła zauważył na wstępie, że schemat bardziej wydaje się rozważaniem niż konstytucją (konstytucja coś ustala, podczas gdy w schemacie pojawia się jedynie przegląd idei). Mówca postulował: a) poszerzenie perspektywy soteriologicznej (troska duszpasterska,

---

[310] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 652–653.

[311] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 653–656.

nawet jeśli opiera się na dialogu, zakłada całe dzieło Odkupienia na krzyżu i ścisły związek człowieka z tym dziełem); b) jaśniejsze i bardziej szczere ukazanie zbawczej misji Kościoła (działania Kościoła wykraczają poza perspektywę świata doczesnego); c) przedstawienie realistycznej wizji świata (jakim jest, a nie jakim powinien być); d) dokonanie rozróżnienia między różnymi formami ateizmu (czym innym jest osobiste przekonanie, a czym innym propagowanie go i odwoływanie się w tym celu do niesprawiedliwych środków); e) podjęcie kwestii ateizmu nie tylko w kontekście negacji Boga, ale i wewnętrznego stanu osoby ludzkiej (problem duszy, umysłu, serca); f) wzięcie pod uwagę myślenia ateistów, uważających, że ludzie wierzący w Boga podlegają wewnętrznej alienacji[312].

Felix Romero Menjibar krytycznie ocenił schemat za: a) sposób ujęcia tematu, który nie odpowiada zamierzonemu celowi; b) brak wystarczającego ukazania tego, co Kościół chce przekazać światu. Mówca proponował, aby: a) krótko omówić zgodność doktryny o Bogu z mentalnością współczesną oraz uzasadnionymi wymogami autonomii i krytycznym zmysłem naszych czasów (kwestia demitologizacji); b) jasno wskazać te elementy doktryny, które są istotne i nie zależą od filozofii czy kultury danej epoki; c) poszerzyć perspektywę chrześcijańskich postulatów, aby nie ograniczała się ona jedynie do walki z niesprawiedliwością, ale obejmowała całe chrześcijańskie życie moralne[313].

Odnośnie do pierwszej części schematu pojawiły się także głosy pisemne. Wśród nich dwa z Polski: Lecha Kaczmarka i Jana Kulika. W opinii Kaczmarka schemat zasługuje na brawa. Być może, jak zaznaczył, jest zbyt antropologiczny, a zbyt mało chrystologiczny. Biskup pomocniczy z Gdańska postulował: a) dokonanie organicznego

---

[312] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 660–663.

[313] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 663–664.

i logicznego powiązania dwóch konstytucji o Kościele; b) ukazanie zasług Kościoła, ponieważ według niektórych Sobór dobrze wypowiada się o niewierzących i niekatolikach, a niezbyt dobrze o katolikach; c) posługiwanie się jaśniejszymi i bardziej precyzyjnymi pojęciami; d) szersze potraktowanie mentalności wielu współczesnych ludzi, którzy pozbawieni wiary w Boga, tracą poczucie sensu życia i nadzieję co do pośmiertnego losu; e) położenie większego nacisku na dialog duszpasterzy z wiernymi i niewierzącymi; f) zwrócenie uwagi na konieczność ostrożności i czujności, aby nie poddać się propagandzie i hasłom, które odciągają od Chrystusa[314].

Jan Kulik, podkreślając na wstępie, że soborowe dokumenty pomijają perspektywę parafii, sformułował kilka uwag odnośnie do życia parafialnego. Postulował: a) zmianę obowiązujących zasad życia parafialnego, aby dostosować je do dobra Ludu Bożego; b) wychowanie wierzących do włączenia się w życie parafii (nauczanie religii, zarówno w szkole, jak i poza nią, powinno mieć na celu zapoznanie młodzieży z życiem liturgicznym, eucharystycznym i sakramentalnym oraz z problemami wspólnoty parafialnej, aby uczyć młodzież odpowiedzialności za Kościół); c) wprowadzenie wiernych w świadome uczestnictwo w ofierze Mszy Świętej i we wspólnotę życia eucharystycznego (parafie, które nie potrafią utworzyć wspólnoty liturgicznej obok ołtarza, skazane są na duchową śmierć); d) umożliwianie wiernym nieformalnych kontaktów z ich duszpasterzami (współczesna parafia musi stwarzać takie możliwości)[315].

29 września 1965 roku przyniósł wystąpienie relatora i 10 mówców. Jako pierwszy zabrał głos Hengsbach, który jako sprawozdawca omówił drugą część schematu. Zwrócił uwagę na następujące zmiany w stosunku do wcześniejszej wersji: a) podział rozdziałów został

---

[314] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 776–777.

[315] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII*, s. 778–780.

zachowany, aczkolwiek z drobnymi wyjątkami (zmieniono miejsce, w którym znajdują się rozważania na temat godności ludzkiej; dodano rozdział pt. „O życiu wspólnoty politycznej"; połączono rozdziały „O wspólnocie narodów" i „O pokoju"); b) wiele elementów z aneksów zostało przeniesionych do tekstu soborowego, co wydłużyło dokument; c) prezentując zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa, położono większy nacisk na fakt, że sumienie małżonków podlega obiektywnym normom, a także uwypuklono rolę prokreacji i wychowania dzieci; d) w rozdziale o życiu społecznym i gospodarczym poszerzono perspektywę o relacje między krajami bogatymi a krajami ubogimi; e) w kwestiach kultury starano się uwzględnić uwarunkowania panujące we wszystkich częściach świata; f) w osobnym rozdziale „O naturze pokoju" zwrócono uwagę na związek pokoju ludzkiego z pokojem Chrystusa; g) sformułowano zasadę moralną pozwalającą oceniać wszelkie działania wojenne i każde użycie broni („Każde działanie wojenne, które zmierza do zniszczenia całych miast wraz z ich mieszkańcami, a tym bardziej do niemal całkowitego zniszczenia regionów, jest obiektywnie samo w sobie zbrodnią przeciwko Bogu i samemu człowiekowi, którą należy stanowczo i bez wahania potępić"). Konkludując, relator wyraził nadzieję, że dzięki uwagom ojców dokument osiągnie dojrzałość, odpowiednią dla rangi Soboru i oczekiwań ludzi[316].

Ernesto Ruffini krytycznie ocenił drugą część schematu za: a) brak precyzji i spójności w opisie natury małżeństwa; b) zbytnie podkreślenie drugorzędnych celów małżeństwa (miłość, pomoc, wsparcie); c) marginalizowanie kwestii rozwodu i antykoncepcji, jasno określonych w nauczaniu Magisterium; d) niestosowność i nietrafność pewnych sformułowań. Podkreślił konieczność radykalnego zrewidowania tekstu[317].

---

[316] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 13–16.

[317] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes*

Paul-Émile Léger podkreślił na wstępie, że pomimo swych walorów schemat nie będzie pomocny dla wiernych i zawiedzie ich oczekiwania. Wskazał następujące defekty schematu: a) brak odpowiedniego ujęcia celu, do którego dąży osoba ludzka w małżeństwie; b) niespójność różnych fragmentów odnoszących się do małżeństwa; c) nauczanie schematu nie jest przedstawione w sposób organiczny (zbędne powtórzenia) i jedynie żmudne analizy pozwalają dostrzec jego intencje; d) napominający styl i moralizatorski posmak; e) brak logiki (idee są zestawiane obok siebie lub łączone w sposób sztuczny). Proponował, aby: a) zdefiniować małżeństwo jako intymną wspólnotę życia i miłości (*matrimonium esse communitatem intimam vitae et amoris*); b) wyjaśnić znaczenie zrodzenia potomstwa dla miłości i życia małżeńskiego; c) lepiej uporządkować materiał i jaśniej wyłożyć doktrynę[318].

Leo Jozef Suenens sformułował dwie sugestie odnośnie do rozdziału o małżeństwie: naukową i duszpasterską. Według mówcy Sobór winien postulować, aby prace naukowe w dziedzinie życia seksualnego były kontynuowane, rozwijane i koordynowane. W największym interesie ludzkości jest zrozumienie nie tylko praw ludzkiej płodności, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, lecz także kwestii psychologicznych oraz praw rządzących życiem małżeńskim. Wysiłki naukowe w tej dziedzinie – kontynuował Suenens – nie są wystarczające, a Kościół nie zapewnia odpowiedniego wsparcia. Należy wspierać ośrodki akademickie, instytuty, laboratoria itd. Odnosząc się do perspektywy duszpasterskiej, mówca postulował, aby analogicznie jak to jest w przypadku chrztu, święceń czy ślubów zakonnych, wprowadzić odnowienie przysięgi małżeńskiej. Mogłoby to być czynione wspólnotowo np. w święto Świętej Rodziny. Służyłoby to z pewnością umocnieniu wierności małżeńskiej. Konkludując, Suenens zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) chociaż komisja soborowa nie powinna ba-

generales CXXXVIII–CXLV, s. 17–20.

[318] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 21–23.

dać problemu regulacji poczęć, który papież zastrzegł dla siebie, to jednak winna głębiej zbadać inne problemy duszpasterskie związane z małżeństwem; b) tekst niewystarczająco zwraca uwagę władz cywilnych i wszystkich chrześcijan na potrzebę zdecydowanego przeciwstawienia się fali niemoralności zalewającej świat (spektakle, książki, czasopisma); c) należałoby umieścić krótki fragment o wartości modlitwy w rodzinie w intencji jej jedności[319].

Przemawiając w imieniu 32 biskupów włoskich, Giovanni Umberto Colombo sformułował trzy uwagi: a) pozytywnie ocenił sposób przedstawienia celów małżeństwa i odpowiedzialnego rodzicielstwa; b) wyraził dezaprobatę wobec braku wyraźnego ukazania etyki małżeńskiej; c) wskazał na lukę w schemacie, polegającą na braku potwierdzenia przez Sobór nauczania Magisterium w odniesieniu do fizycznej integralności aktów małżeńskich. Mówca postulował, aby unikać w schemacie jakichkolwiek dwuznaczności. Chociaż nie należy iść w kazuistykę, to jednak trzeba podkreślać ciągłość nauczania Magisterium[320].

Luis Alonso Muñoyerro podjął kwestie związane z małżeństwem. Krytycznie ocenił: a) pominięcie terminu „kontrakt" w odniesieniu do małżeństwa (jest to termin klasyczny, dobrze wyrażający trwałość związku; b) czynienie z miłości małżeńskiej alfy i omegi małżeństwa, z pominięciem głównego celu małżeństwa; c) naśladowanie rozstrzygnięć protestantów poprzez przyznanie priorytetu sumieniu małżonków w odniesieniu do kwestii regulacji począć. Mówca postulował, aby zakazać chirurgicznej sterylizacji, a naukowców wezwać do zbadania przyczyn nieregularności w kobiecym cyklu oraz metod ich diagnozowania[321].

[319] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 30–32.

[320] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 33–35.

[321] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 37–39.

Paul Yoshigoro Taguchi odniósł się w swojej wypowiedzi do kwestii płodności małżeńskiej. Postulował: a) korektę pewnych sformułowań, aby uniknąć niejasności; b) unikanie wszelkiego naturalizmu i zaciemniania roli Opatrzności w procesie prokreacji; c) wyraźne przypomnienie o współpracy międzynarodowej na rzecz wzrostu populacji świata, aby nie powstały żadne przeszkody, ani urojone, ani rzeczywiste, które utrudniałyby prokreację i możliwość najlepszego wychowania[322].

Występując w imieniu wszystkich biskupów Polski, Kazimierz Jan Majdański podkreślił znaczenie kwestii ochrony życia. Zwrócił uwagę na następujące niepokojące zjawiska: a) indyferentyzm religijny i relatywizm etyczny; b) podważanie fundamentów życia duchowego i nadprzyrodzonego (zanikają uczucia macierzyńskie i ojcowskie, a rośnie egoizm, cynizm i lenistwo). To wszystko może skutkować wyrwaniem Kościołowi nie tylko poszczególnych rodzin, ale i całych narodów. Mówca zaapelował o deklarację Soboru odnośnie do absolutnej nienaruszalności życia każdego nienarodzonego dziecka (*de absoluta inviolabilitate omnis vitae innocentis nondum in mundum editae*). Brak takiej deklaracji byłby zdradą obowiązku ochrony fundamentalnych praw. Jak zaznaczył Majdański, biskupi polscy przesłali już wniosek o taką deklarację do właściwej komisji soborowej[323].

Elias Zoghby podjął problem opuszczonych małżonków. Pozostawieni małżonkowie, skoro zawarli związek małżeński, uważali, że nie mają powołania do dozgonnej wstrzemięźliwości. Proponuje im się modlitwę, akceptację losu, życie samotne i zachowanie wstrzemięźliwości do końca życia. To zakłada heroiczną cnotę, bardzo silną wiarę i niezwykłe panowanie nad ciałem, czemu nie każdy jest w stanie sprostać. Dozgonna wstrzemięźliwość – kontynuował mówca – nie

---

[322] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 40–41.

[323] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 42–44.

jest w tym przypadku rozwiązaniem. Pasterze zostawiają tych młodych ludzi bez skutecznej odpowiedzi, prosząc o wiarę, która może przenosić góry, która z pewnością nie jest dana każdemu, o którą trzeba się modlić i walczyć przez całe życie. Czy Kościół ma prawo – pytał Zoghby – powiedzieć niewinnemu wierzącemu, niezależnie od natury dręczącego go problemu: „Zajmij się sobą", bo ja nie mogę zaproponować żadnego sensownego rozwiązania? A jak może Kościół zaproponować rozwiązanie, o którym wie, że jest nieskuteczne? Czy Kościół otrzymał od Chrystusa moc oferowania wszystkim ludziom środków zbawienia, stosownie do ich możliwości z pomocą łaski Bożej? Heroizm nigdy nie jest narzucany przez Chrystusa pod karą zatracenia. Kościół nie może nie mieć wystarczającej mocy, by chronić niewinnego małżonka przed skutkami grzechu drugiego. Nie wydaje się sprawiedliwe, by dozgonna wstrzemięźliwość mogła być narzucana niewinnemu małżonkowi niczym kara za zdradę drugiej osoby. Węzeł małżeński z pewnością jest nierozerwalny. Do Kościoła należy ocena klauzuli z Mateuszowej Ewangelii, co do której współcześni egzegeci nie są zgodni. Chociaż w Rzymie interpretowano pojęcie nierządu w sposób zawężający, to jednak na Wschodzie było inaczej. Ojcowie Kościoła wschodniego, idąc za radą Apostoła, nie zgodzili się na ponowne małżeństwo wdów i wdowców, ale nie odmówili prawa do ponownego małżeństwa osobom niesprawiedliwie porzuconym przez współmałżonka. Ta tradycja, nieodrzucona przed podziałem Kościołów, może teraz z pożytkiem służyć katolikom. Konkludując, mówca postulował, aby w dobie ekumenizmu i dialogu Kościół katolicki uznał za prawowitą metodę, którą od niepamiętnych czasów stosowali mieszkańcy Wschodu i oby ta kwestia została głębiej zbadana przez teologów, co mogłoby położyć kres niepokojom niewinnych małżonków, narażonych na poważne niebezpieczeństwo duchowe[324].

[324] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 45–47.

Enrico Nicodemo postulował: a) częstsze i wierniejsze uwzględnianie nauczania ostatnich papieży, które rozstrzyga część poruszanych w schemacie kwestii; b) potwierdzenie prawa rodziców do wyboru szkoły dla dzieci; c) lepsze wyjaśnienie zasad odnośnie do zagadnienia płodności rodziny, aby uniknąć niewłaściwych interpretacji; d) uzupełnienie tekstu np. o zakaz używania środków antykoncepcyjnych; e) precyzyjniejsze zdefiniowanie pojęcia kultury (jego opis jest niewystarczający); f) usunięcie fragmentu poświęconego osobom odmawiającym służby wojskowej z racji sumienia. Podejmując kwestię napięcia między dogmatycznym sposobem myślenia Kościoła a postępem nauk, a nawet między stosowaniem chrześcijańskiej doktryny moralnej a niektórymi postulatami współczesnego człowieka, mówca apelował, aby nie popadać w naiwność, gdy sugeruje się przyczynę tego rozdźwięku. Proponował, aby wspomnieć o opozycjach, jakie wynikają z systemów filozoficznych oraz koncepcji świata i życia, a które w ostatnich stuleciach stanowiły kontekst dla wielu dziedzin aktywności intelektualnej, czy to w naukach ścisłych, czy sztukach wyzwolonych, czy też w moralności. Czy nie należałoby – pytał – wspomnieć o negowanej transcendencji Boga osobowego, o immanentyzmie, materializmie, etyce sytuacyjnej, negowaniu obiektywnego porządku moralnego, o negowaniu istnienia Boga, nawet w ujęciu naukowym? Wszystko to mogłoby stanowić wskazówki dla chrześcijan, co powinni zrobić, aby ożywić chrześcijańską kulturę. Konkludując, Nicodemo postulował, aby jasno sformułować zasadę własności prywatnej jako wymóg godności osoby ludzkiej[325].

Hermann Volk skoncentrował się w swej wypowiedzi na kwestii małżeństwa. Sugerował, aby: a) mówić o małżeństwie jako stanie (*status*) i o człowieku jako zdolnym do takiego stanu; b) jasno pokazać, że taka więź i stan nie przeczą ani wolności, ani godności człowieka. Mówca sporo miejsca poświęcił zagadnieniu wolności, która nie polega na

[325] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 48–50.

zastrzeżeniu sobie możliwości działania w sposób przeciwny w dowolnym momencie. Istnieją bowiem uwarunkowania, które dla pełnego urzeczywistnienia człowieka domagają się ostatecznej decyzji[326].

Kolejny dzień debat, 30 września 1965 roku, przyniósł wystąpienia 14 mówców. Jako pierwszy zabrał głos Charles Journet. Podjął kwestię nierozerwalności małżeństwa. Klauzulę Mateuszową zinterpretował jako dopuszczenie separacji w przypadku cudzołóstwa. Odnosząc się do praktyki Kościołów wschodnich, podkreślił, że zgoda na ponowne małżeństwo niewinnego małżonka wynikała z obowiązujących relacji między Kościołem a państwem. Była więc pokłosiem prawa cywilnego, które rozstrzygało o legalności rozwodu i ponownego małżeństwa. Dopuszczanie rozwodu było jednak kierowaniem się podejściem ludzkim, a nie ewangelicznym. Nie jest zadaniem Kościoła zmienianie tego, co pochodzi z prawa Bożego, chociaż patrzy on z miłosierdziem na te nieszczęśliwe sytuacje, które wymagają heroicznego życia i które wydają się nie do rozwiązania, ale tylko ludzkim oczom, a nie Bogu[327].

John Carmel Heenan postulował, aby a) dokonać dobrych przekładów, z kunsztem i elegancją, konstytucji duszpasterskiej na języki nowożytne, bo w tych językach będzie ona czytana; b) włączyć do dokumentu poparcie dla adopcji dzieci (zwłaszcza słabych, zdeformowanych, rasy mieszanej, albo z jakiegoś powodu niechcianych); c) usunąć rozdział o małżeństwie, skoro nie można dać pełnej wykładni tej kwestii (pomija się bowiem, zastrzeżoną sobie przez papieża, kwestię regulacji poczęć oraz sterylizacji)[328].

Przemawiając w imieniu 70 biskupów brazylijskich, Agnelo Rossi pozytywnie ocenił rozdział poświęcony małżeństwu i rodzinie. Zasy-

[326] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 50–51.

[327] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 58–59.

[328] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 60–62.

gnalizował konieczność poprawienia wykładu o znakach czasu, doskonalszego uzasadnienia wyjątkowości natury umowy małżeńskiej, podjęcia kwestii łaski sakramentalnej. Skoncentrował się jednak na kwestii ograniczenia liczby potomstwa. Mówca wyraźnie zaznaczył, że wolałby nie zabierać głosu w tej sprawie, ale uważa to za swój obowiązek. Zadeklarował posłuszeństwo papieżowi. Przestrzegł jednak przed stwierdzeniami, z których trzeba byłoby się wycofywać. Pozostaje alternatywa: albo milczeć, albo szczerze przyznać się do wątpliwości. Niejasne i nieprecyzyjne stwierdzenia obecne w schemacie są niewystarczające. A przecież kapłani i wierni potrzebują wytycznych w tej kwestii[329].

Pozytywnie (*substantialiter placet*) oceniając rozdział o małżeństwie i rodzinie, William John Conway zaproponował poszerzenie go o pewne kwestie. Należałoby w schemacie zawrzeć informacje o korzyściach, jakie instytucja małżeństwa chrześcijańskiego przyniosła ludzkiej cywilizacji (np. zhumanizowanie i uszlachetnienie ludzkiej seksualności; uczynienie z kobiety równorzędnej dla mężczyzny partnerki). Kwestia rozwodu powinna zostać podjęta w miejscu, w którym wspomina się o poligamii. Należałoby – kontynuował mówca – bez dwuznaczności przedstawić zagadnienie płodności małżeństwa. Conway sformułował kilka uwag natury ogólnej: a) niektóre fragmenty schematu wydają się przesiąknięte pewną nieśmiałością i nutą obronną (nawet historycy niechrześcijańscy przyznają, że wina w relacjach nauki i religii była po obu stronach); b) są sformułowania, które wydają się mieć na celu zadowolenie słuchaczy, a nawet brzmią z poczuciem niższości. Konkludując, poddał pod refleksję, czy z racji specyfiki dokumentu nie powinien on zostać zatytułowany: „List pasterski Soboru do współczesnych ludzi" albo „Listy synodalne Soboru do świata"[330].

---

[329] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 62–63.

[330] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes*

Michael John Browne sporo miejsca poświęcił rozważaniom na temat natury miłości małżeńskiej i celów małżeństwa. Podkreślił znaczenie miłości przyjaźni (*amor amicitiae*), która służy nie tylko dobru potomstwa, ale i dobru samych małżonków. Należałoby w jego opinii zamiast „przymierza miłości" mówić o „przymierzu małżeńskim". Pojęcie przymierza małżeńskiego jest jasne, natomiast określenie „przymierze miłości" już takie nie jest[331].

Występując w imieniu 30 biskupów Indonezji, Adrian Djajasepoetra odwołał się do kontekstu lokalnego. Podkreślił, że w Indonezji dominuje forma małżeńska, w której nie osobista miłość między mężczyzną a kobietą, lecz założenie rodziny jest siłą napędową małżeństwa. Chodzi o utrwalanie rodu. Ten cel prowadzi dopiero do prawdziwej miłości. Wciąż trudno jest – kontynuował mówca – znaleźć w schemacie nasze formy małżeństwa. Należałoby je jednak uwzględnić. Djajasepoetra pozytywnie ocenił schemat[332].

Przemawiając w imieniu 40 biskupów z Europy, Afryki i Ameryki Łacińskiej, František Tomášek zwrócił uwagę na przeżywane przez rodziny trudności wynikające z głodu, ubóstwa i ignorancji. Nie można jednak ignorować faktu, że nawet dwoje lub troje dzieci w rodzinie obniża znacząco standard życia. Mówca postulował promowanie międzynarodowego programu pomocy ekonomicznej, moralnej i informacyjnej (wykorzystując ONZ, inne instytucje, system długoterminowych kredytów). W to dzieło winny się angażować rządy, Bank Światowy, instytucje społeczne. Należy pamiętać, że młode pary pożyczają pieniądze nie z jałmużny, lecz z pieniędzy wspólnych. Konkludując, mówca zaapelował, aby Sobór zadeklarował poparcie dla skoordynowanego działania jednostek, grup, rządów, stowarzyszeń re-

---

generales CXXXVIII–CXLV, s. 65–66.

[331] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 67–68.

[332] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 69–70.

ligijnych, organizacji międzynarodowych, aby stworzyć międzynarodową organizację wspierającą życie rodzinne (*ad internationalem organisationem creandam pro fovenda familiarum vita*). Tomášek powołał się na przygotowany już program pod nazwą „Rodzina", opierający się na autentycznych i solidnych chrześcijańskich zasadach moralnych[333].

Francisco Maria da Silva sformułował cztery uwagi odnośnie do schematu: a) pozytywnie ocenił język zachęty pojawiający się w niektórych sformułowaniach; b) krytycznie odniósł się do zbytniej rozwlekłości wykładu o Kościele i niejasności nauki o małżeństwie; c) postulował złagodzenie niektórych stwierdzeń (kwestie napięć między Kościołem a nauką); d) sygnalizował niebezpieczeństwa subiektywizmu (np. w odniesieniu do prawa odmowy służby wojskowej z racji sumienia)[334].

Występując nie tylko w imieniu 33 biskupów, ale i wielu świeckich z Kanady żyjących w związkach małżeńskich, Remi Joseph De Roo odwołał się do *sensus fidelium*. Dyskusja nad problemami życia rodzinnego jest okazją do pozytywnego promowania świętości małżeńskiej. Mówca wskazał na oczekiwania świeckich: a) aby Sobór rozpoznał dary i cechy właściwe ich powołaniu; b) aby pobudził ich do entuzjastycznego podążania ku pełniejszemu i bardziej kościelnemu życiu małżeńskiemu. Kanadyjski biskup zwrócił uwagę na komunijny charakter zjednoczenia cielesnego. Ukierunkowanie małżeństwa na prokreację jest słuszne, ale nie można pozostać jedynie w wizji dualistycznej, ograniczającej się do perspektywy cielesnej. Powtarzanie aktów czułości i oddania jest niejako sakramentem (*quasi sacramentum*) tego powołania, ponieważ je oznacza i pielęgnuje. Rozpatrywanie aktu małżeńskiego poza całym kontekstem życia rodzinnego jest niewłaściwe. Małżeństwo chrześcijańskie – kontynuował mówca

---

[333] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 70–72.

[334] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 73–74.

– jest powołaniem i nie można go definiować jedynie w kontekście prokreacji. Jest powołaniem do doskonałości. Miłość małżeńska, jak podkreślają sami małżonkowie, jest bardzo głębokim doświadczeniem duchowym. Związek małżeński może stać się lekarstwem dla dusz złamanych, gdy jeden z małżonków zmaga się z poważnymi trudnościami, gdy w domu brakuje spokoju. Na koniec mówca wyrażał nadzieję, że refleksje soborowe przyczynią się do propagowania duchowości małżeńskiej i doceniania autentycznej miłości małżeńskiej[335].

Joseph-Martin Urtasun wysoko ocenił rozdział o małżeństwie i rodzinie (*optima principia continet*). Postulował większe zharmonizowanie poszczególnych rozdziałów schematu i bardziej bezpośredni styl. Zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) miłość małżeńska, małżeństwo i rodzina wymagają najwyższego szacunku od wszystkich i wszędzie; b) dwie rzeczy o najwyższym znaczeniu i fundamentalnej wartości w odniesieniu do małżeństwa i rodziny należy potwierdzić: prawo i wolność osobistą (prawo do właściwego wychowania dzieci, wolność wyboru małżonka, wolność w odniesieniu do przygotowania do małżeństwa, dobrowolność złożenia przysięgi małżeńskiej); c) aby chronić ludzkie życie i krzewić miłość w rodzinie, należy podjąć nowe działania we wszystkich dziedzinach życia społecznego i politycznego, a także w obszarze moralności i prawa[336].

Joseph Maria Reuß uznał schemat za chwalebny ze względu na pochwałę miłości małżeńskiej, jego mądry umiar (*sapientissima moderatione*) i powstrzymanie się od prezentowania konkretnych problemów. Odnosząc się do debaty o regulacji poczęć, mówca zwrócił uwagę, że jeśli sam papież powołał specjalną komisję do zbadania kwestii związanych z małżeństwem, to znaczy, że sprawa – wbrew opiniom niektórych (np. Ruffini) – nie jest jasna. Dla udoskonalenia doku-

---

[335] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 75–77.

[336] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 78–80.

mentu należałoby dokonać następujących korekt: a) nie utożsamiać miłości małżeńskiej wyłącznie z aktem małżeńskim; b) uzupełnić tekst o zagadnienie odpowiedzialności małżonków, nie ograniczając się jedynie do mówienia o świadomości obowiązku[337].

Herbert Bednorz sporo miejsca poświęcił diagnozie stanu rodziny we współczesnym świecie. Zwrócił uwagę na: a) uprzemysłowienie i zurbanizowanie, które nie sprzyja stabilności małżeństwa; b) konieczność pracy zawodowej kobiet; c) tak zwaną wolną miłość mężczyzn i kobiet, która prowadzi do anarchii; d) silną tendencję, aby przekazywać wychowanie dzieci instytucjom (szkole, Kościołowi, organizacjom społecznym itp.). Jednakże, jak stwierdził, człowiek jest istotą rodzinną (*ens familiale*), powinien wychowywać się w rodzinie, a rodzina winna współpracować ze szkołą i Kościołem w procesie wychowania dzieci. Konkludując, mówca postulował, aby: a) wprowadzić do schematu pojęcie człowieka jako istoty rodzinnej; b) ostrzec rodziców, aby nie przerzucali obowiązku wychowania dzieci na innych; c) zachęcać do wspólnej modlitwy rodzinnej; d) podjąć działania na rzecz stworzenia lepszych warunków ekonomicznych i socjalnych, żeby rodzina mogła lepiej i łatwiej wypełniać obowiązek wychowania dzieci[338].

Franz von Streng nie był obecny w auli z racji duszpasterskich, ale jego słowa zostały odczytane przez innego biskupa. Von Streng zwrócił uwagę na niejasne wyjaśnienie kwestii aborcji. Chociaż zbrodnia ta jest potępiona, to jednak nie jest jasno ukazana. Niektórzy rozróżniają między aborcją a przerwaniem ciąży, usprawiedliwiając niejednokrotnie to drugie. Schemat domaga się precyzyjnego wskazania, że jakiekolwiek bezpośrednie zniszczenie życia dziecka poczętego i jesz-

---

[337] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 84–85.

[338] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 88–90.

cze nienarodzonego dziecka, a także dzieciobójstwo są haniebnymi zbrodniami[339].

Ignacio María de Orbegozo y Goicoechea krytycznie ocenił schemat, ponieważ: a) nie wyjaśnia logicznych konsekwencji wynikających z *Lumen gentium*; b) nie pokazuje małżeństwa jako szkoły świętości (*schola sanctitatis*); c) zawiera furtki dla niewłaściwych interpretacji (kwestia celów małżeństwa, rozeznawania woli Bożej odnośnie do liczby dzieci); d) jest podatny na wykorzystanie przez propagandę (kwestia powiązania liczby dzieci z zasobami materialnymi). Mówca postulował rewizję rozdziału o małżeństwie i rodzinie, tak aby wyraźnie podkreślono, że małżeństwo jest prawdziwym powołaniem do osiągnięcia doskonałej miłości. Rozwiązaniem dla problemów ekonomicznych jest niejednokrotnie migracja. Niech Sobór ogłosi – postulował mówca – konieczność migracji i niech zażąda, aby narody bogate przyjmowały migrantów z miłością i bez dyskryminacji[340].

W kolejnym dniu debat, 1 października 1965 roku, jako pierwszy zabrał głos Valerian Gracias. Występował w imieniu Konferencji Episkopatu Indii. Mówca przyznał, że przedstawił angielską wersję schematu pięciu osobom świeckim z Indii, aby go ocenili. Znaleźli się wśród nich katolicy, jeden z nich liberalny, a także zwolennik zoroastryzmu. Wszyscy uznali, że dokument jest dobrze napisany i poruszający. Należałoby jednak – kontynuował indyjski kardynał – ostateczną redakcję (styl i język) powierzyć świeckim ekspertom, nie teologom, aby dokument był rozumiany i doceniony przez świat. Jeśli pozostanie w obecnej formie, będzie nieskuteczny. Krytycznie ocenił schemat za brak wyraźnego potępienia zarówno materializmu, który doprowadził do zepsucia moralnego, jak i nierówności panujących we współczesnym świecie. Chociaż dokument został dobrze napisany, to

---

[339] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 90–92.

[340] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 94–96.

jednak nie odpowiada na pewne problemy (np. jak pogodzić prawa własności prywatnej z wymogami współczesnego państwa). Arcybiskup Bombaju zakończył, powołując się na słowa Adenauera: „Im mniej państwa, tym lepiej”[341].

Josyf Slipyj zwrócił uwagę na następujące słabości schematu: a) zbyt wąskie ujęcie niektórych zagadnień; b) niepełne przedstawienie zakresu znaczeniowego słowa „świat”; c) zbyt zachodni punkt widzenia (nieuwzględnianie perspektywy wschodniej). Mówca podkreślił, że Kościół ma moc, prawo i obowiązek współdziałania w doskonaleniu świata. Slipyj przywołał ateistyczne przysłowie: „niebo zostawmy aniołom i wróblom”, które próbuje wykluczyć Kościół z bycia zaczynem w świecie. Ponadto Kościół ma obowiązek misyjny wobec wszystkich narodów. Przez wieki wypełniał on honorową misję, działając jako czynnik aktywny i dynamiczny, przekształcając, korygując i doskonaląc obyczaje, życie, kulturę, sztukę, naukę. Należy kontynuować poszukiwanie lekarstw, a nie pozostawać tylko na diagnozie słabości[342].

Adrian Kivumbi Ddungu powrócił w swoim wystąpieniu do kwestii omawianych wcześniej, a mianowicie do dyskryminacji ze względu na rasę, powołał się przy tym na 94 ojców. Ten problem został potraktowany w schemacie chaotycznie i zbyt lekko. Trzeba tę kwestię wyjaśnić pełniej, jaśniej i dobitniej, nie wymieniając dyskryminacji ze względu na rasę pośród innych rodzajów dyskryminacji, jak gdyby chodziło o sprawy tej samej wagi. A przecież niejednokrotnie pozbawia ona człowieka wolności, niekiedy skutkując utratą życia. Podczas gdy Kościół milczy, obrońcy godności i równości ludzi nie przestają krzyczeć. Nie wolno pozostawić tylko im rozwiązania tego problemu[343].

---

[341] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 103–105.

[342] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 106–110.

[343] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 110–111.

Antoine Hacault zwrócił uwagę na liczne pozytywne elementy rozdziału o małżeństwie i rodzinie. Skoncentrował się w swojej wypowiedzi na rozumieniu małżeństwa jako przymierza miłości. Spośród wielu możliwych przymierzy miłości, istniejących w przeszłości i współcześnie, a mianowicie: poligamii, legalnego konkubinatu, bigamii, przymierze małżeńskie doskonali ludzką miłość i chroni ją przed niebezpieczeństwami hedonizmu i egoizmu. Trzeba jednak podkreślić, że poligamia i inne przymierza miłości cechują się pewną stabilnością, która sprzyja dobru potomstwa. Nie chodzi o akceptację poligamii, ale wskazanie, że inne przymierza miłości są niedoskonałe i potrzebują udoskonalenia, a nie potępienia. Skoro schemat wspomina o poligamii to, czy nie byłoby zasadne – pytał mówca – najpierw pokazać względną dobroć poligamii, a dopiero potem wyższość małżeństwa chrześcijańskiego?[344]

Paul Joseph Schmitt zaznaczył na wstępie, że wszystko, co służy dobru człowieka na tym świecie, jest w jakimś sensie zgodne z Bożym planem. Mówca zwrócił uwagę na pozytywne zjawiska we współczesnym świecie: promowanie godności człowieka, większa socjalizacja, działania na rzecz sprawiedliwości społecznej i doczesnego wyzwolenia człowieka, świadomość współzależności i potrzeby dialogu, dostrzeganie różnicy między porządkiem politycznym i religijnym, duch odkryć i badań naukowych, poszukiwanie sensu egzystencji. Czy Kościół – pytał mówca – nie powinien ze swej strony odpowiedzieć większym zaangażowaniem w tych obszarach? Kościół winien nie tylko proponować współczesnemu światu zbawienie, ale i uznać, że sam świat współdziała w tajemnicy zbawienia. Kościół winien dziękować za wszystko, co ten świat czyni dla dobra człowieka, ponieważ nic z tego nie dzieje się poza łaską. Kościół musi włączyć w swoje życie i misję pozytywne impulsy płynące ze świata (wolność człowieka, jego godność itp.), nawet jeśli wymagają one od nas rewizji własnej moral-

[344] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 112–113.

ności. Należałoby rozwinąć w schemacie – kontynuował mówca – te aspekty dialogu Kościoła ze światem, ponieważ Bóg chrześcijańskiego zbawienia jest jednocześnie Bogiem stworzenia i ludzkiej historii[345].

Léon-Arthur-Auguste Elchinger podjął zagadnienie ludzkiej kultury. Postulował, aby jako główny problem poruszyć sposób postępowania Kościoła w stosunku do cywilizacji technicznej współczesnego świata. Tekst w obecnym kształcie, w opinii mówcy, zawiera wiele ogólnych stwierdzeń, pobożnych napomnień, nie podejmując poważnych pytań. Pojęcie kultury jest ujęte zbyt wąsko. Cały rozdział winien zostać przepracowany. Elchinger zwrócił uwagę na niepokój Kościoła, ponieważ jego wpływ maleje, a jego orędzie nie jest już chętnie przyjmowane. Większość ludzi wydaje się już nie potrzebować Kościoła, ponieważ sami niezależnie od Kościoła, a nawet czasami wbrew niemu, stworzyli własny humanizm, własną antropologię, własną etykę, a nawet ziemski mesjanizm. Mówca podjął kwestię przyczyn oddalenia się Kościoła od kultury. Wskazał następujące: a) demograficzne (liczba ludności rośnie bardziej w tych częściach świata, które w niewielki stopniu przyjęły chrześcijaństwo, a więc promowana tam kultura nie opiera się na chrześcijaństwie); b) historyczne (rosnąca od pięciu wieków w regionach, które były spadkobiercami orędzia chrześcijańskiego, nieufność do Kościoła, oskarżanego o małoduszność, chęć dominacji, brak szacunku i miłości; zamknięcie się przez Kościół w obrębie pewnego typu kultury, powiązanej ze specyficzną filozofią, które zaowocowało niezdolnością do zrozumienia języka i sposobu myślenia współczesnego człowieka); c) duszpasterskie (niesłuchanie przez długi czas świata, które zaowocowało głoszeniem abstrakcyjnej i niemal nierealnej doktryny). Co Kościół powinien robić – pytał mówca – aby być obecnym w kulturach świata i przepajać je duchem Ewangelii? Trzeba dążyć do dialogu i współpracy z kulturami, kierując się duchem służby, a nie dominacji. Elchinger zasugerował podjęcie

[345] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 116–118.

trzech typów działań: a) dbanie, aby wielu chrześcijan było zdolnych do aktywnej obecności w różnych dziedzinach i kształtowania oblicza świata; b) rozwijanie różnych form spotkań i współpracy, dzięki którym naukowcy z różnych dziedzin będą mogli harmonizować swoje badania tradycją chrześcijańską; c) kształtowanie teologów zdolnych do duchowej przenikliwości, aby potrafili wskazać to, co w orędziu ewangelicznym i kulturze biblijnej jest bardziej odpowiednie dla współczesnego człowieka, włączając do swoich badań zdrowe elementy współczesnej filozofii[346].

Julien François Le Couëdic podkreślił na wstępie wielkie znaczenie zagadnienia kultury. Postulował, aby nadać rozdziałowi o kulturze lepszą strukturę i uczynić go bardziej kompletnym. Sugerował także: a) wyraźne stwierdzenie, że rzeczy są jedynie środkami; b) zwrócenie uwagi, że działanie nie powinno być tak bardzo podkreślane, by umniejszało lub odrzucało kontemplację; c) podkreślenie, że rzeczy powinny być używane, a nie istnieją po to, aby im służyć[347].

Lucien-Sidroine Lebrun podjął kwestię integralnego wychowania człowieka w aspekcie kultury, akcentując znaczenie sportu. Zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) znaczenie aktywności sportowej we współczesnym świecie (nie ma sytuacji społecznej, w której nie byłby obecny sport; jest on częścią współczesnej mentalności); b) podstawowe wartości aktywności sportowej (kształtuje dobre cechy, ukazuje promienie cnoty i piękna Stwórcy, objawia przenikanie umysłu do ludzkiego ciała, umożliwia spotkanie ludzi z różnych warstw społecznych i narodów, sprzyjając poczuciu powszechnego braterstwa). Mówca zaproponował uzupełnienie schematu o te treści[348].

---

[346] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 118–120.

[347] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 126–128.

[348] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 128–130.

Przyznając, że rozdział o kulturze zawiera wiele trafnych uwag, Aniceto Fernández Alonso zwrócił uwagę, że są one sformułowane zbyt szeroko, niewystarczająco głęboko, nie na tyle precyzyjnie, by oddać rzeczywiste wartości doktryny Kościoła. Mówca podjął cztery kwestie: a) znaczenia kultury (jest jednym z najważniejszych dóbr ludzkich i może się przyczynić do realizacji innych potrzeb człowieka); b) konieczności szerzenia kultury (kultura niejednokrotnie służy propagowaniu ateizmu, jak to pokazuje marksizm, i dlatego należy jej przeciwstawić prawdziwą i zdrową kulturę); c) konieczności dokładnego wyjaśnienia, o jakiej kulturze ludzkiej i o jakim jej postępie mowa (chodzi o kulturę integralną, obejmującą wszystkie sztuki, wszystkie techniki i wszystkie nauki); d) wkładu Kościoła w kulturę ludzką i postęp (głoszenie Ewangelii wszystkim narodom wymaga pewnej nadprzyrodzonej kultury Kościoła, zdolnej objąć wszystkie narody i całą ludzkość)[349].

Michele Pellegrino pozytywnie ocenił schemat, proponując w nim dwie poprawki. Postulował: a) wyraźne podkreślenie znaczenia badań historycznych tam, gdzie mowa o różnych dziedzinach nauki; b) bardziej precyzyjne stwierdzenie odnośnie do prawa do wolności w poszukiwaniu prawdy, w głoszeniu i rozpowszechnianiu własnej opinii (niektóre sformułowania mogą sugerować, że nie dotyczy to duchownych, lecz tylko świeckich). Nawiązując do działań władz kościelnych w kontekście modernizmu, mówca postawił pytanie, czy godność i prawa duchownych były zawsze w Kościele szanowane. Uznanie wolności w poszukiwaniu prawdy jest warunkiem *sine qua non*, aby był możliwy dialog w Kościele. Jeśli każdy będzie wiedział, że może wyrażać swobodnie swoje poglądy, będzie działał ze szczerością i prawdomównością. Inaczej trudno uniknąć kłamstwa i obłudy[350].

---

[349] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 130–133.

[350] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 135–137.

Émile-Arsène Blanchet zwrócił uwagę na mankamenty rozdziału o kulturze: a) brak istotnych elementów w opisie kultury (brak odniesień do historii, wzmianki o naturze nauk pozytywnych, a także jakiejś filozofii nauki, umieszczającej każdy sposób poznania we właściwym porządku); b) nadmierny optymizm (tekst nie oddaje zmagań o prawdę, nie wspomina o czci należnej tym, którzy całą duszą służą prawdzie). Mówca zwrócił uwagę, że jeśli istnieje zgorszenie słabych (*scandalum infirmorum*) – które z pewnością należy potępić – to istnieje również zgorszenie silnych (*scandalum fortium*), którego znaczenie jest wyraźnie widoczne. Jeśli wśród ludzi utrwali się przekonanie, że „gdzie jest nauka, tam nie ma wiary" (*ubi scientia adest, ibi abest fides*), ludzie po cichu porzucą swoją religię. Istnieje zatem konieczność apostolatu wśród ludzi nauki. Trzeba podjąć działania, aby nauka pozostała otwarta na szerszą prawdę, a wiara zawsze szukała lepszego zrozumienia[351].

Cândido Rubens Padín wysoko ocenił tekst. Zwrócił jednak uwagę na konieczność uzupełnienia go w kwestii rozwoju kultury w każdym narodzie i udziale chrześcijan w tym procesie. Niektóre partie schematu zdają się jednak sugerować tendencję do tworzenia jednej uniwersalnej kultury. Należałoby w dokumencie bardziej podkreślić komplementarność kultur, zalecając szacunek dla nich i przeciwstawić się wszelkim formom uniformizmu. Nie należy dopuścić – kontynuował mówca – do nadmiernego dowartościowania kultury grecko-rzymskiej (tzw. kultury klasycznej), ponieważ nie ma ona wartości absolutnej. Istnieje konieczność harmonijnego połączenia elementów nauk ścisłych, literatury itp. dla ukształtowania nowoczesnej kultury. Chrześcijanie powinni podjąć w tym zakresie ogromny wysiłek[352].

---

[351] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 137–140.

[352] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 140–141.

Do tej części schematu w formie pisemnej odnieśli się polscy biskupi: Władysław Rubin i Karol Wojtyła. Biskup pomocniczy z Gniezna proponował włączenie do schematu kwestii alkoholizmu oraz innych substancji toksycznych. W swojej wypowiedzi zwrócił uwagę na plagę alkoholizmu i jego negatywne konsekwencje dla osoby pijącej, jej rodziny i społeczeństwa. Zasugerował podjęcie działań, aby przeciwdziałać alkoholizmowi: a) przeciwdziałanie ignorancji w tej dziedzinie; b) powołanie katedr alkohololologii, zajmujących się naukowo tą kwestią (w seminariach duchownych i na uniwersytetach); c) podjęcie edukacji prewencyjnej; d) szerzenie abstynencji; e) powołanie przez władze cywilne instytutów na rzecz zapobiegania i leczenia alkoholizmu; f) wspieranie przez Kościół rodzin i dzieci z rodzin dotkniętych plagą alkoholizmu; g) stworzenie przez władze cywilne przepisów ograniczających produkcję i sprzedaż alkoholu; h) w działalności duszpasterskiej chwalenie, pielęgnowanie i propagowanie abstynencji jako wielkiej cnoty chrześcijańskiej; i) modlitwa o pokutę i nawrócenie osób pijących[353].

Podejmując zagadnienie małżeństwa i rodziny, Karol Wojtyła zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) konieczność nawiązania dialogu nie z małżeństwem abstrakcyjnym, ale konkretnym; b) znaczenie połączenia wiedzy z cnotą (nauka ułatwia cnotę, jeśli rzeczywiście jest z nią złączona); c) konieczność posługiwania się językiem duszpasterskim. Efektem rozdziału o małżeństwie i rodzinie winno być umocnienie wiary i nadziei[354].

Kolejny dzień debat, 4 października 1965 roku, przyniósł 17 wystąpień. Jako pierwszy zabrał głos Casimiro Morcillo González. Zwrócił na wstępie uwagę na ambiwalentny charakter kultury i postępu. Mogą bowiem prowadzić do Boga, ale mogą także od Niego odciągać.

---

[353] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 225–227.

[354] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 242–243.

Chociaż człowiek odgrywa główną rolę w rozwoju kultury, to jednak pierwszą przyczyną ludzkiej kultury jest Bóg Stwórca, który obdarzył człowieka intelektem, uczuciami, zmysłami, w których tkwią wszystkie źródła kultury. Postęp kultury od prymitywnego przedtechnicznego człowieka aż do współczesnego supertechnicznego człowieka jest ewidentny. Za spowolnienie postępu kultury i za dywersyfikację kultur odpowiada brak komunikacji między ludźmi. Trzeba jednak podkreślić – kontynuował mówca – że nie tylko Bóg Stwórca, ale i Bóg Odkupiciel odgrywają ważną rolę w rozwoju ludzkiej kultury. Kultura ludzka przeniknięta humanizmem chrześcijańskim będzie zdolna do zintegrowania różnorodnych kultur. Konkludując, mówca postulował przeredagowanie tekstu o kulturze, aby uwzględniała kontekst humanizmu chrześcijańskiego i planu Boga Stwórcy i Odkupiciela[355].

Augustinus Frotz zwrócił uwagę na fakt, że postęp kultury nie dokonuje się po prostu przez człowieka, ale zawsze przez działanie kobiety lub mężczyzny. Nie wystarczy głosić równości godności mężczyzny i kobiety i ich równego prawa do kultury ludzkiej, ale równie konieczne jest uznanie różnorodności charakteru obu płci w procesie rozwoju kultury ludzkiej. Problem nie polega na tym, czy kobiety cieszą się równą godnością, a tym samym równymi prawami z mężczyznami, ale czy kobiety mogą i rozwijają swój własny, specyficzny charakter w całej sferze współczesnego życia. Należy w schemacie podkreślić rolę kobiet[356].

Otto Spülbeck podjął kwestię metody. Zwrócił uwagę na fakt, że współczesny człowiek nauki tak bardzo przyzwyczaił się do metody kartezjańskiej, że jego zdolność myślenia metafizycznego i pojmowania rzeczywistości wiary wydaje się osłabiona. Naukowe postrzeganie świata nie zmusza ani do wyznawania Boga, ani do Jego nega-

---

[355] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 248–250.

[356] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 251–252.

cji. Poszukujący dialogu ze światem teolog – kontynuował mówca – powinien znać osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych i wynikające z nich konsekwencje, które stanowią narzędzie zarówno do zrozumienia rzeczywistości metafizycznej, jak i przygotowania do wiary i jej umocnienia. Spülbeck przywołał przykłady z astronomii i biologii (ewolucja wszechświata, ortogeneza), które inspirują do refleksji teologicznej[357].

Pierre Marie Joseph Veuillot skoncentrował się na relacji Kościoła do nauki. Postulował, aby Kościół życzliwie otwarł się na naukę, doceniając jej wielką godność, a nie tylko chlubiąc się jej uprawianiem przez duchownych i świeckich i podkreślaniem, że nie sprzeciwia się naukowemu myśleniu. Jeśli istnieją dwa porządki – wiary i rozumu – a każdy z nich z wolnością, pokorą, cierpliwością i miłością dąży do prawdy na swój własny sposób, to droga naukowa jest w pełni zgodna z drogą religijną, choć się różnią. To dzięki nauce i poprzez naukę człowiek, zgodnie z nakazem Stwórcy, czyni sobie ziemię poddaną. W opinii mówcy Sobór winien się skupić na aspektach moralnych nauki. Zwrócił uwagę zarówno na niebezpieczeństwa, które niesie ze sobą nauka (pokusa wyniesienia nauki do rangi religii, sprzyjanie praktycznemu ateizmowi, niepokój i niepewność), jak i na jej osiągnięcia, które skłaniają do odnoszenia się do niej z miłością i szacunkiem, dziękując za potrzeby ludzi, które zaspokoiła. Należy wyraźnie stwierdzić – kontynuował Veuillot – że nauka stwarza przed ludzką wolnością jeden z największych problemów współczesności, a mianowicie problem wykorzystania mocy, którą nauka oferuje ludziom. Sobór winien zachęcić uprawiających naukę do uznania ostatecznego celu, do którego powołana jest nauka – do głoszenia chwały Boga[358].

---

[357] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 252–254.

[358] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 255–257.

Elias Zoghby zabrał głos, aby wyjaśnić to, co powiedział w auli soborowej na temat porzuconego niewinnego współmałżonka. Do tego wystąpienia skłoniły go prasowe doniesienia i komentarze jego wystąpienia. Dlatego przypomniał, że: a) cel jego wypowiedzi był ściśle duszpasterski – znalezienie rozwiązania problemu wielu młodych małżonków, skazanych na samotność bez własnej winy; b) wyraźnie potwierdził niezmienną zasadę nierozerwalności małżeństwa, nie używając słowa „rozwód"; c) rozwód u prawosławnych to nic innego jak dyspensa udzielona niewinnemu małżonkowi w pewnych określonych przypadkach i to ze względów duszpasterskich (dyspensa nie narusza zasady nierozerwalności) i analogicznie dzieje się w Kościele katolickim, który udziela dyspens od ważnego małżeństwa na mocy przywileju Piotrowego; d) chciał zasugerować jedynie dyspensę na korzyść niewinnego małżonka, poszerzając w ten sposób liczbę dyspens; e) wypowiedź miała oparcie w nauce ojców; f) Kościół rzymski nigdy, ani przed, ani po podziale, nie kwestionował prawowitości dyscypliny wschodniej odnośnie do ponownego małżeństwa niewinnego porzuconego małżonka. Konkludując, mówca stwierdził, że do Kościoła należy ocena zasadności dodania nowej dyspensy do innych, już istniejących[359].

Luigi Bettazzi podjął kwestię pluralizmu kultur. Uznanie go przez Kościół jest konsekwencją Wcielenia. Moc Ewangelii ma bowiem „zakwasić" ludzi takimi, jakimi są. W opinii mówcy Kościół winien uznać bogactwo współczesnej mentalności, która nie jest bardziej odległa od zbawienia niż spóźniony scholastyczny racjonalizm. Bettazzi przywołał osiągnięcia psychologii, antropologii, podkreślając, że synteza rzeczywistości stworzonej toruje drogę do wzniesienia umysłu i stanowi wstęp do lepszego zrozumienia daru zbawienia, który jest darem historycznym na miarę człowieka. Mówca wskazał św. Tomasza jako wzór, podkreślając, że nie chodzi mu o Tomasza tomistów, ale o osobę ko-

[359] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 257–258.

chającą nowość (*amator novitatis*), która podejmując ryzyko potępienia, chciała pozyskać wszystkich dla Chrystusa. Trzeba go naśladować jako człowieka miłującego Pismo Święte i świat swoich czasów[360].

Odnosząc się do zawartych w schemacie zagadnień społecznych i ekonomicznych, Giuseppe Siri postulował, aby: a) nie mówić wiele i zbyt kategorycznie o rzeczach podlegających zmianom (mogą stać się nieaktualne za dziesięć lat); b) stosować wyrażenia bardziej ogólne; c) nie przemilczać istotnych spraw; d) pozostawić pewne kwestie specjalistom; e) odwołać się do stwierdzeń obecnych w dokumentach papieskich. Każdy z tych postulatów zilustrował przykładem[361].

Benjamín de Arriba y Castro skoncentrował się na kwestii sprawiedliwości społecznej, który uznał za najpoważniejszy współczesny problem. Mówca zaapelował: a) o działania Kościoła na rzecz sprawiedliwości społecznej (wspierać słowem i przykładem, a także tworzyć instytucje społeczne); b) utworzyć w Kurii Rzymskiej specjalne biuro odpowiadające za szerzenie i wdrażanie nauki społecznej Ewangelii; c) podjęcie kwestii sprawiedliwości społecznej na synodach biskupów[362].

José María Bueno y Monreal krytycznie ocenił przedstawienie w schemacie kwestii społeczno-ekonomicznych za: a) ducha indywidualistycznego liberalizmu i kapitalizmu, dominującego w świecie zachodnim; b) zbyt ostrożne sformułowania w odniesieniu do kwestii produkcji zbiorowej; c) zbyt techniczne podejście do wzrostu produkcji bez uwzględniania aspektu społecznego; d) niewystarczające podkreślanie chrześcijańskiego rozumienia przedsiębiorstw jako wspólnot osób[363].

---

[360] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 258–261.

[361] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 261–262.

[362] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 263–264.

[363] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes*

Edward Ernest Swanstrom podjął kwestię głodu, zarazy, ignorancji, z powodu których cierpi wiele narodów. Chwaląc schemat za jego warstwę teoretyczną, zwrócił uwagę na konieczność wprowadzenia jej w życie. Mając świadomość trudności w tym zakresie, mówca zaapelował o: a) stworzenie przez Kościół długofalowego i wielopłaszczyznowego programu edukacji, napomnienia i uwrażliwienia moralnego na rzecz wspólnej troski (wiernych i wszystkich ludzi dobrej woli) o ubogie narody, o sprawiedliwość między państwami i promocję postępu gospodarczego; b) powołanie odpowiedniego sekretariatu, który by wspierał te inicjatywy. Te kwestie powinny znaleźć się w dokumencie[364].

Franz Hengsbach zaznaczył na wstępie, że skonsultował się z ekspertami z nauk społecznych i ekonomicznych. Krytycznie ocenił fakt, że: a) niektóre elementy tekstu wydają się być niewystarczająco adekwatne do konkretnej rzeczywistości (charakterystyczne cechy współczesnej gospodarki nie są wyraźnie widoczne; stwierdzenia na temat rolnictwa wydają się nie odpowiadać sytuacji większości regionów świata; akcenty położone na politykę pieniężną wydają się być jednostronne); b) pewne stwierdzenia są zbyt szczegółowe i wydają się wykraczać poza kompetencje Soboru, ponieważ są zależne od kontekstu regionalnego (kwestie inwestycji, strajku); c) niektóre fragmenty dokumentu nie są zharmonizowane z nauczaniem Magisterium; d) pojęcie pracy nie jest jednoznaczne[365].

Benedict Varghese Gregorios Thangalathil pozytywnie ocenił bijący ze schematu optymizm. Krytycznie ocenił: a) brak odwołań do Pisma Świętego przy omawianiu kwestii społecznych i politycznych; b) niewłaściwe traktowanie kwestii wspierania ubogich, jak

---

generales CXXXVIII–CXLV, s. 264–266.

[364] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 267–269.

[365] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 269–270.

gdyby była ona jednym z wielu równorzędnych problemów, jak np. rozwijanie kultury czy sztuki (należy jasno określić moralne i duchowe znaczenie współpracy i wsparcia ekonomicznego); c) niewskazanie właściwego rozwiązania problemu nadmiernego wzrostu populacji. Postulował stworzenie przy Stolicy Apostolskiej organu składającego się z wykwalifikowanych ludzi, który podejmie działania na rzecz: a) wspierania współpracy gospodarczej między narodami; b) domagania się sprawiedliwości dla ludności wiejskiej; c) zapewnienia możliwości migracji, jeśli byłoby to konieczne; d) eliminowania wszelkich form dyskryminacji[366].

Przemawiając w imieniu Konferencji Episkopatu Indii i ponad 100 ojców z różnych części świata (Azja, Afryka, Ameryka Łacińska, Europa, Kanada), Angelo Innocent Fernandes zasugerował dwie kwestie: a) włączenie do schematu fragmentu, który mocniej podejmowałby kwestię ubóstwa, w którym żyje większość świata; b) utworzenie organu, który po zakończeniu Soboru poszukiwałby sposobów działania dla powstrzymania nędzy i wdrażałby je w życie[367].

Frane Franić, chwaląc schemat, podkreślił, że Sobór nie jest ciałem „trupim" (*cadavericum*), jak pisali niektórzy, lecz ciałem żywym, ożywionym Duchem Świętym. Postulował, aby: a) nie przemawiać do ludzi przestarzałym i niezrozumiałym językiem; b) przekazać większą część schematu pod obrady nowego synodu biskupów, aby przedstawione zagadnienia zostały lepiej przemyślane; c) usunąć stwierdzenia, które promują walkę klas, upominając się o prawa robotników; d) uwzględnić perspektywę metafizyczną. Konkludując, mówca zaapelował do Soboru o wydanie kilku listów synodalnych lub orędzia o pokoju skierowanego do całego świata[368].

[366] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 278–279.

[367] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 280–283.

[368] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 286–288.

Przemawiając w imieniu 80 biskupów niemieckojęzycznych, Joseph Höffner zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) brak dojrzałości i jasności omówienia zagadnień społeczno-ekonomicznych (zbytnia ogólność stwarza furtki do błędnych interpretacji); b) postulowanie pewnych rzeczy bez wskazywania środków ich osiągania (prowadzi to do uproszczeń i moralizmu); c) nadmiernie optymistyczna ideologia postępu. Odnosząc się do kwestii szczegółowych, mówca akcentował braki w schemacie, niejednoznaczności (np. ujęcie pracy), brak rozróżnień (bogactwo), brak precyzyjnych opisów, nieuwzględnianie różnic między krajami bogatymi a biednymi. Konkludując, stwierdził, że niektóre zbyt szczegółowe stwierdzenia wydają się wykraczać poza kompetencje Soboru[369].

Występując w imieniu wielu biskupów Kanady i kilku z innych krajów, Gérard-Marie Coderre podkreślił, że jeśli Konstytucja chce być duszpasterska, musi patrzeć w przyszłość, a nie przeszłość. Krytycznie ocenił tekst, ponieważ: a) opisuje społeczeństwo ekonomiczne, które już wymiera, nie uwzględnia przy tym współczesnej transformacji; b) brak mu realizmu i klarowności. Dlatego w opinii mówcy istnieje konieczność: a) odejścia od rozważań abstrakcyjnych i ograniczania się do obecnej sytuacji; b) odejścia od perspektywy szczegółowej i analitycznej na rzecz syntetycznej jasności; c) uwzględnienia elementów fundamentalnych dla porządku społecznego. Rozdział winien zostać gruntownie zrewidowany[370].

Segundo Garcia de Sierra y Méndez do mankamentów schematu zaliczył: a) wychodzenie poza własne kompetencje poprzez ingerowanie w problemy bezpośrednio dotyczące państwa i wkraczanie w sferę czysto ekonomiczną (może to skutkować oskarżeniami pod adresem Kościoła); b) brak równowagi (zajmowanie się wyłącznie prawami

[369] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 288–290.

[370] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 292–293.

pracowników, które winny zostać zrównoważone ich obowiązkami); c) brak roztropności (niektóre proponowane kwestie są odpowiednie tylko dla niektórych narodów, a w innych realiach są utopijne); d) elementy demagogii. Mówca zwrócił uwagę, że Kościół współczesny może doświadczać podobnych pokus, co Jezus – odejścia od nadprzyrodzonej misji, aby zająć się sprawami doczesnymi. Także dziś przed Kościołem staje pokusa chleba, wygody i polityki. Hiszpański arcybiskup postulował gruntowne przeredagowanie dokumentu, aby wybrzmiały w nim jasne zasady, wypływające z nauki Chrystusa[371].

W tę debatę nad zagadnieniami kultury włączyli się w formie pisemnej polscy biskupi: Lech Kaczmarek i Karol Wojtyła. Ten pierwszy postulował, aby: a) uzupełnić schemat o kwestie współpracy kultury i religii; b) wyraźnie ukazać, że nie ma sprzeczności między religią a kulturą ludzką, pod warunkiem dojrzałego i szczerego rozumienia pojęcia Boga i religii; c) wspomnieć, że niektóre współczesne pojęcia (godność ludzka, wolność, wartości duchowe) są dziedzictwem średniowiecznego humanizmu; d) podkreślić, że chociaż człowiek jest autorem kultury, to jednak zawsze pozostaje w stanie ontologicznej zależności wobec Boga. Kaczmarek krytycznie ocenił: a) braki w antropologii schematu (niewystarczająca, niejasna, niezbyt głęboka); b) niewystarczające i fragmentaryczne ujęcie kultury; c) brak perspektywy mądrościowej[372].

Wojtyła zwrócił uwagę, że schemat: a) kładzie większy nacisk na postęp samej kultury niż na jej fundamentalną naturę (należy uwypuklić to, co fundamentalne w ludzkiej kulturze, co ściśle dotyka relacji człowieka ze światem rzeczy, co sprawia, że w tej relacji człowiek rozwija najpełniej swoją osobowość); b) nie uwzględnia w wystarczającym stopniu różnych form kultury (np. właściwych człowiekowi

[371] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 293–295.

[372] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 333–336.

nawet „nie-kulturalnemu"); c) chociaż odwołuje się do zasady podkreślającej, „że człowiek jest cenniejszy z powodu tego, kim jest, niż z powodu tego, co posiada" (*quod homo magis valet propter id quod est quam propter id quod habet*), to jednak zasada ta nie została ani wystarczająco wyjaśniona, ani zastosowana. Krakowski biskup zaproponował szereg drobnych uzupełnień tekstu, tak aby wybrzmiały: a) otwarcie człowieka na wszystkie kultury; b) wartość pracy kobiet w różnych obszarach kultury; c) aspekt mądrościowy (mądrość jako fundament każdej kultury); d) wartość dobrze wykonywanej pracy[373].

Kolejny dzień debat, 5 października 1965 roku, przyniósł wystąpienia 16 ojców. Jako pierwszy zabrał głos Stefan Wyszyński, który sporo miejsca poświęcił analizom zarówno współczesnej sytuacji robotników, jak i dominujących systemów gospodarczych, które w jego opinii wywodzą się z tej samej filozofii indywidualistycznej. Mówca postulował, aby: a) uzupełnić soborową refleksję na tematy społeczne i ekonomiczne o krótki wstęp historyczny, ukazujący np. troskę Kościoła o robotników; b) uzupełnić tekst o kwestię robotniczą, aby uniknąć zarzutów o związki Kościoła z reżimami i kapitalizmem; c) zmienić kolejność słów, aby uwydatnić prymat osoby nad materią (zamiast „życie ekonomiczno-społeczne" dać „życie społeczno-ekonomiczne"); d) potępić dyskryminację migrantów w zakresie praw obywatelskich i socjalnych; e) dodać do schematu pewien żar gorliwości (*zelum ardorem*), aby rozpalał ufność do Chrystusa[374].

Joseph-Léon Cardijn skoncentrował się na temacie robotników. Podjął problem warunków pracy, wynagrodzenia, bezpieczeństwa, przygotowania do pracy, przerw w pracy, podkreślając trudną sytuację robotników i wielką niesprawiedliwość, która ich dotyka. Chociaż w niektórych krajach to się poprawia, to jednak w wielu miejscach

---

[373] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 349–350.

[374] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 360–363.

ta sytuacja przyjmuje postać, którą mówca określił jako powszechny i najcięższy grzech (*quodam universali ac gravissimo peccato*) przeciwko Bogu i ludziom. Cardijn postulował, aby schemat miał postać bardziej realistyczną i żeby skierować apel do wszystkich autorytetów świata i stowarzyszeń pracowników o skoordynowanie działań na rzecz wyzwolenia młodych robotników i narodów Trzeciego Świata[375].

Gerald Thomas Mahon podjął temat głodu i ubóstwa. Proponował utworzenie instytutu lub stałego sekretariatu do promowania sprawiedliwości społecznej. Wśród celów takiej instytucji wymieniał: a) ukazywanie światu zasad moralnych zawartych w schemacie i nauczaniu Kościoła; b) świadczenie realnej i skutecznej pomocy misjonarzom w walce z ubóstwem; c) nauczanie wiernych na całym świecie o obowiązkach międzynarodowej sprawiedliwości społecznej i miłości bliźniego; d) przypominanie światu podstawowych zasad duchowych (po pierwsze: nie można oddzielić postępu społeczno-ekonomicznego od postępu w porządku kulturalnym i duchowym; po drugie: wszelkie wysiłki na rzecz eliminowania przyczyn głodu i ubóstwa w świecie nie mogą przynieść dobrych rezultatów bez nawrócenia serc i umysłów ludzi). Mówca proponował, aby wśród mszy wotywnych dodać mszę wotywną o uproszenie sprawiedliwości i miłości na świecie[376].

Charles-Marie Himmer pozytywnie ocenił zawarte w schemacie stanowisko Soboru opowiadające się za postępem gospodarczym. Postulował jednak pogłębienie tej kwestii od strony doktrynalnej, odwołując się do doktryny na temat stworzenia, zgodnie z którą Bóg jest Stwórcą wszystkiego, a człowiek jest powołany do uczestnictwa w tym stwórczym działaniu Boga. Mówca wskazał następnie na negatywne zjawiska we współczesnym świecie: a) zapomnienie o Bogu i skupienie się na wydajności i tempie produkcji; b) mentalność nastawiona

[375] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 364–365.

[376] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 368–369.

na ciągły zysk; c) mentalność konsumencka; d) zanik ducha kreatywności; e) brak właściwych idei i norm w ekonomii w świecie marksistowskim (ideologia człowieka-producenta, który nie ma szacunku ani dla Boga, ani dla osoby ludzkiej). Konkludując, Himmer stwierdził, że Bóg, stwarzając, kieruje się bezinteresowną miłością. Dlatego człowiek, a zwłaszcza chrześcijanin, ściśle zjednoczony z Bogiem, winien kierować się duchem ubóstwa i ogołocenia, naśladując miłość i sprawiedliwość Boga[377].

Manuel Larraín Errazuriz zwrócił uwagę na zagrożenie dla pokoju, jakie niesie niedorozwój. Pozytywnie oceniając schemat, mówca postulował dodanie jaśniejszego i bogatszego ujęcia chrześcijańskiej doktryny postępu. Zasugerował cztery zasady, które należałoby zawrzeć w dokumencie. Zgodnie z nimi postęp: a) nie jest tylko faktem, ale i prawem; b) jest obowiązkiem o charakterze moralnym; c) jest czymś więcej niż wzrostem gospodarczym; d) winien być realizowany przez współpracę między jednostkami, grupami i narodami. Mówca rozwinął w swoim wystąpieniu każdą z tych zasad[378].

Bernardino Carlos Guillermo Honorato Echeverría Ruiz podjął refleksję nad zagadnieniem relacji między narodami bogatszymi i biedniejszymi. Krytycznie ocenił pominięcie milczeniem faktu o ogromnym znaczeniu, faktu przebudzenia się sumienia społecznego, eksplozji sumienia społecznego. Mówca wskazał szereg przyczyn, które doprowadziły do tego przebudzenia: nauczanie papieży, działalność środków przekazu, marksistowski prozelityzm. Przypomniał inicjatywy niektórych konferencji episkopatu, które podjęły dzieło walki z głodem i ubóstwem. Takie działania docierają do ludzkich serc bardziej niż deklaracje. Mówca zaapelował, aby Sobór Watykański II stał się pomnikiem wiecznej miłości Chrystusa, powołując do istnienia międzynarodowy

---

[377] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 370–372.

[378] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 373–375.

sekretariat przy Stolicy Apostolskiej, inspirujący, rozwijający i kierujący działaniami Kościoła na rzecz rozwiązywania kwestii społecznych[379].

Antonio Añoveros Ataún krytycznie ocenił schemat za zbytnią ogólność i abstrakcyjność zawartych w nim norm. Czy niejednoznaczne formuły – pytał mówca – mogą pobudzić do rozwiązywania poważnych kwestii społecznych? W jego przekonaniu złożoność problemów gospodarczych wymaga tak konkretnych wskazówek i wytycznych, aby mogły mieć charakter wiążący dla sumienia. Mówca postulował krótkie wyjaśnienie głównych elementów składających się na sprawiedliwość społeczną (np. płaca minimalna) i jasne określenie, na czym polega sprawiedliwość wymienna. Wyraził przekonanie, że zarówno pracownicy, jak i pracodawcy liczą na jasne wskazówki od Kościoła dotyczące odpowiedzialności sumienia, wynikającej z moralnych zasad Kościoła[380].

Carlos Parteli Keller zwrócił uwagę na mankament schematu, jakim jest zdawkowe potraktowanie problemu rolników i rolnictwa. A przecież, jak zaznaczył, chodzi o niemal 60% populacji świata. W tym kontekście mówca skoncentrował się na kwestii głodu, który dotyka niemal 500 milionów ludzi. Postulował troskę o edukację rolników, widząc w tym rozwiązanie problemu głodu. Sugerował trzy kwestie: a) spokój życia, aby nie musieli emigrować; b) kształcenie techniczne, aby praca była wydajna; c) dochód, który zachęcałby do ponoszenia trudności związanych z życiem rolnika. Mówca opowiadał się także za prawem rolników do stowarzyszania się oraz za podejmowaniem działań ukazujących rolnictwo jako powołanie i misję[381].

Ismaele Mario Castellano podkreślił na wstępie istniejący w świecie brak równowagi (*defectus aequilibrii*) między rolnictwem a innymi

[379] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 375–377.

[380] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 377–378.

[381] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 379–381.

usługami. Sporo miejsca poświęcił kwestii przyczyn ubóstwa wśród ludzi zajmujących się rolnictwem. Nie wystarczają nawet ingerencje państw. Castellano postulował z jednej strony międzynarodowe porozumienia na rzecz rolnictwa, a z drugiej działania wyrażające solidarność i współpracę. Dopiero takie systemowe przedsięwzięcia na skalę międzynarodową są w stanie przeciwdziałać brakowi równowagi[382].

Podkreślając piękne sformułowania i mądre treści zawarte w dokumencie, Albert Conrad de Vito podkreślił, że nie zmieni on losu ludzi. Według niego „setki milionów ludzi, którzy nie mogą jeść nawet plew, którymi obficie karmią się świnie, ani posilić się okruchami, spadającymi ze stołu ich panów, oczekują od Soboru czegoś więcej". Zasugerował, aby zawrzeć w dokumencie następujące kwestie: a) uczynki miłosierdzia, zarówno co do ciała, jak i co do duszy; b) błogosławieństwa, cytując w całości słowa Pana; c) już spełniane przez Kościół uczynki miłosierdzia oraz te, które mają być spełniane w przyszłości; d) uczynki miłosierdzia jako część apostolatu świeckich; e) środki, za pomocą których biedni mogą być chronieni przed uciskiem innych ludzi, a czasem rządów. Dokument – kontynuował mówca – nie wspomina o ludobójstwach, sterylizacjach, wasektomiach. Konkludując, domagał się potępienia tych aberracji[383].

Abilio del Campo y de la Bárcena podjął kwestię ekonomii we wspólnocie polityczno-społecznej. Bez rozwiązania tego problemu nie jest możliwy ani porządek społeczny, ani pokojowe życie, ani skuteczna walka z ateizmem. W schemacie brakuje jasnej i wyraźnej deklaracji wartości moralnej praw fiskalnych oraz ich mocy wiążącej dla sumienia. Sobór winien rozważać zagadnienia gospodarcze w perspektywie moralnej. Podejmując kwestię podatków, mówca zwrócił uwagę na odpowiedzialność moralną zarówno prawodawców za sta-

---

[382] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 381–383.

[383] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 384–385.

nowienie sprawiedliwych praw, jak i tych, którzy są zobowiązani do płacenia podatków. Konkludując, stwierdził, że błędnego koła nie da się przerwać inaczej jak tylko przez ukształtowanie sumień[384].

Eugenio Beitia Aldazabal skoncentrował się w swojej wypowiedzi na relacji Kościoła do państwa. Przypomniał nauczanie papieży. Chociaż – jak sam zaznaczył – jest zwolennikiem pluralizmu, ekumenizmu, odrzucenia przymusu i przemocy, a także odejścia od przywilejów, to jednak należałoby przypomnieć społeczną doktrynę ostatnich papieży (od Leona XIII po Piusa XII), aby nie wydawało się, że Kościół odchodzi od ich nauczania. Postulował, aby nie odwracać wzroku „od historii i Magisterium, od prawa i prawdy, od mocy i siły świadectwa", nie tylko indywidualnego, ale i wspólnotowego. Konkordaty – mówił – nie są przywilejami, ale wyrazem uznania statusu prawnego Kościoła i podstawą do owocnej współpracy[385].

Antoni Baraniak zwrócił uwagę na mankament schematu (*defectus nostri schematis*), polegający na niewyjaśnieniu, na czym polega dopuszczalna współpraca Kościoła z ateistycznym, totalitarnym i zwalczającym religię reżimem, ani na czym polega dobro wspólne. Wielka część świata i znaczna część chrześcijan, jak podkreślił, żyje pod rządami niereligijnymi, które narzucają bezpośrednią współpracę we wprowadzaniu i promowaniu socjalizmu jako dobra wspólnego. Pod pojęciem socjalizmu rządy te rozumieją wyłącznie materializm ateistyczny, który promują. Nie ma wątpliwości – kontynuował mówca – że chrześcijanom nie wolno podjąć współpracy w realizacji tak przewrotnego celu. Ale przecież mogą współpracować nawet z ateistycznymi władzami w sprawach, które naprawdę służą dobru obywateli. W tym kontekście pozostaje jednak pytanie, na którego odpowiedź oczekują chrześcijanie żyjący pod rządami ateistów: Czy i w jaki sposób dopuszczalna jest

---

[384] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 385–387.

[385] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 387–390.

współpraca z rządem w sprawach, które same w sobie są szlachetne, ale przez rządzących są kierowane ku przewrotnemu celowi, a mianowicie ku wprowadzeniu ateizmu lub osiągnięciu innego zbrodniczego celu? Podejmując kwestię obowiązków obywateli wobec państwa, należałoby wpierw dokonać rozróżnienia państw, które wyznają wspólną z Kościołem doktrynę dotyczącą pochodzenia, stosowania i celu prawa, od tych, które są przesiąknięte teoriami ateistycznymi i nie posiadają prawa do rządzenia, a odwołują się do przymusu, siły, wymuszając współpracę. Wobec tych pierwszych obywatele są w sumieniu zobowiązani do posłuszeństwa, podczas gdy wobec tych drugich – wręcz przeciwnie i trzeba o tym jasno powiedzieć. Ubolewanie nad uciskiem politycznym, który ogranicza wolność obywatelską i religijną, niewiele pomoże, skoro w różnych miejscach schematu podkreśla się boskie pochodzenie wszelkiej politycznej władzy. Skoro Sobór ma dać reguły postępowania dla wiernych, nie może uchylić się od dania odpowiedzi na postawiony problem: Jak można wymagać czynnego i pozytywnego współdziałania wierzących w opisanych powyżej okolicznościach? Schemat należy uzupełnić o te zagadnienia, wskazując wyraźne granice takiej współpracy[386].

Pozytywnie oceniając (*bonum est*) część schematu poświęconą kwestiom politycznym, Daniel Eugene Hurley zwrócił uwagę na brak precyzji terminologicznej. Miał na myśli pojęcie „państwo", które raz oznacza społeczeństwo, a kiedy indziej rząd. Postulował, aby nie określać Kościoła mianem „społeczeństwa doskonałego" (*societas perfecta*), ponieważ jest on nazywany społeczeństwem jedynie przez analogię. Z uznaniem odniósł się do tych fragmentów, które podkreślały konieczność zrzeczenia się przez Kościół tych przywilejów, z których korzystanie podważa blask jego świadectwa. Mówca zauważył, że w przeszłości zbyt mocno Kościół domagał się praw i je podkreślał. Magisterium i teologowie wyrażali to formułą: „Kościół domaga się

[386] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 392–394.

prawa". Oby w przyszłości Kościół z równą gorliwością troszczył się o prawa ludzi. Broniąc wolności Kościoła i praw ludzi – kontynuował mówca – z trudem unikniemy konfliktów z władzą cywilną. Nie będzie jednak łatwo w tych konfliktach zachowywać się jak świadkowie miłości Chrystusa[387].

Bernardus Johannes Alfrink poczynił kilka uwag, których celem było zwiększenie powagi tekstu i uniknięcie niebezpieczeństw błędnej interpretacji. Proponował: a) wyraźne wskazanie, że wszelka niezgoda, przemoc i wojna ze swej natury sprzeciwiają się duchowi Ewangelii Chrystusa (dotyczy to także wojny sprawiedliwej); b) opowiedzenie się za redukcją zbrojeń (należałoby usunąć zdania sugerujące możliwość posiadania broni w celu odstraszania przeciwnika, ponieważ równowaga strachu (*terroris aequilibrium*) nie jest właściwą drogą do pokoju); c) usunięcie sformułowań niejednoznacznych, które mogą stanowić furtkę dla nieuprawnionych interpretacji, oraz wprowadzenie innego podziału tekstu, aby nie łączyć różnych zagadnień; d) pozostawienie w schemacie, wbrew głosom niektórych ojców, stwierdzenia o możliwości odmowy służby wojskowej z powodu nakazu sumienia (obowiązkiem Kościoła jest ochrona wolności sumienia człowieka); e) włączenie do tekstu pochwały pod adresem instytucji naukowych badających zagadnienia związane z wojną i pokojem (pojawia się nowa dyscyplina wiedzy zwana polemologią, zajmująca się kwestiami wojny i pokoju); f) uzupełnienie fragmentu poświęconego roli chrześcijan w międzynarodowej współpracy gospodarczej o perspektywę sprawiedliwości (pisze się wiele o miłości, pomijając sprawiedliwość)[388].

Owen McCann opowiedział się za stworzeniem sekretariatu do walki z ubóstwem i głodem. Wyraził przekonanie, że samo utworzenie takiej instytucji będzie bodźcem dla sumień (*stimulus conscientiae*)

---

[387] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 395–397.

[388] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 397–399.

do włączenia się w wojnę z ubóstwem. Są dwa światy – kontynuował. W jednych krajach jest nadmiar żywności, podczas gdy w innych ludzie umierają z głodu. Droga do rozwiązania problemu jest długa. Wiedzie przez edukację i wzrost świadomości. Sekretariat będzie siłą moralną (*vis moralis*) w świecie. Będzie świadectwem Kościoła na rzecz miłości bliźniego. Sobór powinien bowiem zwrócić się do świata nie tylko słowami, ale także poprzez praktyczne dzieła[389].

W dyskusję na temat życia gospodarczego i politycznego, w formie pisemnej włączył się polski biskup Władysław Rubin. Zwrócił uwagę, że schemat zbyt mało mówi o niebezpieczeństwie nadmiernej ingerencji państwa w prywatne sprawy obywateli. Brak wzmianki na ten temat mógłby zaowocować oskarżeniami o oportunizm. Mówca wymienił dwa obszary tyrańskiego monopolu państwa: wielkie majątki ziemskie i wolność polityczna. Chociaż, jak zaznaczył Rubin, schemat słusznie potępia nadużycia wobec robotników rolnych w wielkich majątkach, to jednak przemilcza o wiele większe zło, a mianowicie ucisk rolników w tych regionach, gdzie własność majątków znajduje się w całości lub w dużej części w rękach rządów narzucających wszystkim pracownikom bezwzględny dyktat. Należy – postulował biskup pomocniczy z Gniezna – jasno podkreślić niebezpieczeństwo największej niesprawiedliwości wynikającej z ucisku robotników przez państwo, które sprawuje absolutną władzę nad majątkami wiejskimi. I analogicznie, trzeba wskazać na wielkie niebezpieczeństwo ingerencji państwa w życie obywateli, gdy rząd próbuje im narzucić poglądy określonej partii politycznej. Należy potępić takie działania, które niejednokrotnie są realizowane za pomocą środków społecznego przekazu lub edukacji w szkołach i organizacjach młodzieżowych. Taki rodzaj systemu politycznego stanowi najwyższe zagrożenie dla całej ludzkości, ponieważ prowadzi do ucisku, niewolnictwa, a nawet zagłady tych, którzy ośmielają się mieć inne zdanie. Nie wystarczy

[389] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 400–401.

jednak ostrzegać przed niebezpieczeństwem. Trzeba podjąć działania na rzecz stworzenia organu międzynarodowego, który zatroszczy się, żeby prawo do wolnej opinii było rzeczywiście wdrażane i egzekwowane wszędzie[390].

W kolejnym dniu debaty, 6 października 1965 roku, zabrało głos 12 mówców. Debatę otworzył Achille Liénart, który zwrócił uwagę na nieaktualność rozróżnienia na wojnę sprawiedliwą i niesprawiedliwą, nadszedł bowiem czas, aby nie dochodzić swoich spraw, nawet słusznych, przez wojnę. Rolą Soboru jest wprowadzanie wszystkich ludzi na drogę współpracy, odrzucenia wojny, a budowania pokoju. Pomocą w tym mogą być organizacje międzynarodowe, powołane do tych celów[391].

Paul-Émile Léger postulował: a) usunięcie niejednoznaczności i wewnętrznych sprzeczności (schemat podtrzymuje tezę tych, którzy bezwzględnie potępiają wojny i broń, a jednocześnie popiera tych, którzy uznają je za dopuszczalne w pewnych okolicznościach); b) mocniejsze potwierdzenie przez dokument obowiązku wszystkich, zwłaszcza rządzących, dążenia do umocnienia i doskonalenia władzy; c) zamieszczenie w schemacie ostrzeżenia przed różnymi sposobami szkodzenia dobru społeczności międzynarodowej (np. inercja, przesadny nacjonalizm, kolektywny egoizm); d) korekty tekstu, aby wyraźniej powiązać sumienie z miłością i ewangelicznym duchem pokoju; e) uzupełnienie schematu o zagadnienie współpracy z innymi religiami (np. buddystami), aby nie ograniczać się tylko do współpracy z braćmi odłączonymi czy z ludźmi poszukującymi prawdziwego pokoju[392].

Przemawiając w imieniu Konferencji Episkopatu Afryki Północnej, Léon-Etienne Duval sugerował: a) mocniejsze wyrażenie wezwa-

[390] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 467–468.

[391] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 509–510.

[392] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 510–512.

nia do wspólnego działania na rzecz pokoju; b) poszerzenie zagadnienia handlu międzynarodowego, tak aby obok jego potrzeby wskazać także na wadę tego handlu (dystans między krajami rośnie); c) surowe potępienie rasizmu, podkreślając jego intelektualną i moralną przewrotność; d) podkreślenie horroru wojny; e) usunięcie niejednoznaczności (jednoznaczne potępienie wojny); f) bardziej syntetyczne ujmowanie zagadnień. Proponował także skierowanie przez Sobór apelu o przezwyciężenie nacjonalizmu i materialistycznych ideologii, o solidną etykę badań naukowych, o obowiązek pracowania na rzecz budowania pokoju[393].

Gabriel-Marie Garrone zwrócił uwagę na: a) brak harmonii między niektórymi partiami tekstu; b) niewłaściwe rozumienie pokoju i jego umiłowania („brak wojny nie jest pokojem, a umiłowanie pokoju różni się od zwykłego lęku przed wojną"); c) brak precyzyjnego przedstawienia wymagań moralnych[394].

Frans Simons podjął kwestię wzrostu liczby ludności. Jeśli nie będzie dochodziło do wojen, co czterdzieści lub pięćdziesiąt lat liczba ludzi się podwoi. Skoro my chrześcijanie – pytał mówca – uważamy, że nieużywanie narządów płciowych jest moralnie dopuszczalne, a przecież ich nieużywanie oznacza udaremnienie wszystkich celów natury, to czy powinno być potępiane jako grzech ciężki częściowe ich używanie w małżeństwie, przez które z uczciwych powodów, przy zachowaniu innych celów natury, jeden cel jest tymczasowo wykluczany? Simons przywołał także przykład związany z odżywianiem. Gdyby ktoś, nawet bez wystarczającego powodu, przyjmował pokarm nie przez usta i żołądek, lecz przez iniekcje, zostałby oskarżony o głupotę, ale nie o grzech, lub o grzech w takim zakresie, w jakim wyrządziłby szkodę zdrowiu. Dla zachowania spójności nauczania

---

[393] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 604–606.

[394] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 607–608.

należałoby zatem stwierdzić – kontynuował – że cele natury, nawet o wielkim znaczeniu, nie powinny być po prostu utożsamiane z ustępowaniem większemu dobru ludzkiemu. Prawo do zabijania dopuszcza wyjątki (samoobrona, wojna, kara śmierci). Akceptują to moraliści. Ale zdrowy rozsądek idzie jeszcze dalej, dopuszczając samobójstwo dla zachowania tajemnicy, dopuszczając dzieciobójstwo w łonie matki, jeśli to jest jedyny sposób, aby zapobiec śmierci matki. Tego z kolei nie akceptują katoliccy moraliści. Te wyjątki dotyczą także innych praw, które z natury służą dobru człowieka. Obowiązek prawa ustaje, gdy większe dobro człowieka wymaga ochrony. Konkludując, mówca stwierdził, że w kwestii korzystania z małżeństwa – z racji stale zmieniających się warunków, nie zawsze widać, czego naprawdę wymaga większe dobro człowieka – pojawiają się wątpliwości co do prawa, a wtedy winna obowiązywać zasada wolności w sytuacjach wątpliwych (*in dubio legis libertas*)[395].

Basil Edward Christopher Butler skoncentrował się na kwestii umacniania pokoju i unikania wojny. Zaproponował poprawki do tekstu. Opowiedział się przeciwko: a) możliwości posiadania broni nuklearnej dla odstraszania wrogów; b) domniemaniu słuszności (na korzyść rządzących); c) szczegółowej liście przyczyn sprzeciwu sumienia (pozostawić możliwość sprzeciwu wynikającego z prawego sumienia, bez podawania przykładów). Mówca postulował, aby skorzystać z okazji i jasno stwierdzić, że Kościół w odniesieniu do siebie i swojej misji nie chce być chroniony przed przeciwnikami, kimkolwiek by nie byli, przy użyciu wojny[396].

William Gordon Wheeler zajął się w swoim wystąpieniu zagadnieniami gospodarczymi. Zwrócił uwagę na konieczność podjęcia działań efektywnych, aby pomoc ekonomiczna osiągała swój cel i była roz-

---

[395] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 609–611.

[396] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 613–615.

dzielana w sposób, który najlepiej złagodzi ubóstwo. Niejednokrotnie bowiem, pomimo wielu nakładów finansowych świata zachodniego, ubóstwo w krajach rozwijających się nie maleje, ale rośnie. Dlatego istnieje konieczność pobudzania rozwoju lokalnego i regionalnego tych krajów. Istnieje potrzeba nawiązania dialogu z ekspertami w dziedzinie ekonomii, aby znaleźć najlepszą formę pomocy. Kraje niosące pomoc winny wysyłać swoich najlepszych ekonomistów, aby doradzali krajom rozwijającym się i dzielili się z nimi wiedzą, bez uprzedzeń i motywów imperialistycznych czy ekonomicznych. Mówca postulował, aby: a) jeszcze bardziej jednoznacznie podkreślić irracjonalność wojny z użyciem broni nuklearnej; b) usunąć zdanie akceptujące możliwość posiadania broni dla celów odstraszania; c) przemyśleć kwestię domniemania prawa; d) skorygować sformułowania odnoszące się do osób, które z racji sumienia odmawiają np. służby wojskowej, tak aby wybrzmiała ich ewangeliczna motywacja[397].

Laureano Castán Lacoma podjął zagadnienia pokoju i wojny, uważając je za najważniejsze w tej części schematu. Odwołał się do Soboru Trydenckiego i przedstawionej przez Jana z Ávili propozycji ustanowienia ponadnarodowego trybunału posiadającego jurysdykcję do rozstrzygania sporów między narodami i dysponującego siłą wystarczającą do wyegzekwowania wyroku. Wtedy nie podjęto tej propozycji. Chwaląc schemat, mówca zasugerował poprawki w dwóch obszarach: porządku przedstawienia zagadnień i samej doktryny. Proponował bardziej logiczny porządek wywodów, jaśniejsze sformułowanie zasad, aby dopiero z nich wynikały wnioski. Niejednokrotnie bowiem – kontynuował – mamy do czynienia z zestawianiem zdań obok siebie bez ich wystarczającego związku ze sobą. Przez to wykład wydaje się niespójny. Odnosząc się do doktryny, zwrócił uwagę na istotny brak w schemacie, polegający na niewspominaniu o kompetentnej władzy do wypowiedzenia wojny. Zabranianie posiadania

[397] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 617–620.

broni dla odstraszania innych może przynieść negatywne skutki, ponieważ świat może się znaleźć pod panowaniem nieokiełznanego ludu lub narodu, posiadającego broń jądrową. Cała siła potępienia powinna być skierowana nie na posiadanie broni jądrowej, ale na tego, kto jej pierwszy użyje. Odnosząc się do kwestii sprzeciwu sumienia, mówca postawił pytanie, dlaczego Sobór chce rozstrzygać coś, o co spierają się teologowie. Zagadnienie to ma szersze tło. Co by było, gdyby większość obywateli zgłosiła taki sprzeciw?[398]

Joseph Mary Marling skoncentrował się w swojej wypowiedzi na wzroście demograficznym, pytając, czy schemat dotyka sedna problemu. Problemom z brakiem żywności można zaradzić przez reformę rolną, przywrócenie żyzności ziemiom oraz przez rozwój techniki. Być może byłoby lepiej – kontynuował mówca – gdyby Sobór otwarcie i szczerze wezwał władze publiczne do skierowania wysiłków na badania medyczne nad ograniczeniem liczby dzieci, z poszanowaniem praw moralnych oraz na upowszechnienie tych informacji. Obecnie na całym świecie odbywają się kongresy poświęcone zagadnieniom demograficznym. Niektóre, ale nie wszystkie koncentrują się na środkach antykoncepcyjnych. Są jednak takie, które proponują inne rozwiązania. Te należy promować, a Kościół winien w nich brać udział za pośrednictwem doświadczonych delegatów. Zachęta Jezusa, aby nie martwić się zbytnio o potrzeby materialne w przyszłości, nie sprzeciwia się niezbędnym wysiłkom społecznym i ekonomicznym, aby stawić czoła zagrożeniu demograficznemu, lecz raczej stanowi do nich zachętę[399].

Charles Alexander Grant podjął dwa problemy: ubóstwa i pokoju. Odnosząc się do pierwszej kwestii, przywołał przykład skutecznej działalności katolickiego kapłana w Indiach. Istnieje jednak konieczność większego zaangażowania Kościoła w walkę z ubóstwem.

---

[398] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 621–623.

[399] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 625–627.

Ostatnie lata przyniosły spadek cen produktów rolnych, co uderzyło w kraje rozwijające się. Trzeba podjąć szersze działania, związane np. z polityką monetarną. Ale także Kościół winien powołać odpowiednie gremium, na najwyższym szczeblu, które zajmowałoby się tym problemem. Odnosząc się do kwestii pokoju, mówca zwrócił uwagę na możliwe niewłaściwe interpretacje schematu. Miał na myśli posiadanie broni dla odstraszania przeciwnika. Należałoby tak przeredagować tekst, aby z niego wynikał całkowity zakaz użycia broni nuklearnej[400].

Paulus Rusch skoncentrował się na kwestii wojny. Postulował: a) potępienie każdej wojny opartej na agresji (wojna sama w sobie staje się dziś niesprawiedliwa, ponieważ nie da się chronić niewinnych; w pewnych warunkach można jedynie dopuścić wojnę obronną); b) jasne wskazanie środków do uniknięcia wojny (np. wzajemne ograniczenie zbrojeń); c) powołanie przy Stolicy Apostolskiej Rady Pokoju, złożonej z ekspertów w dziedzinie moralności, techniki, polityki i wojskowości, której celem byłoby kształtowanie sumień, przestrzeganie przed niebezpieczeństwami wynikającymi z użycia broni, wskazywanie odpowiednich środków do zachowania pokoju, a także współpraca z instytucjami międzynarodowymi w tych kwestiach; d) umieszczenie w schemacie wzmianki na temat czynienia pokoju przez chrześcijan w odpowiedzi na sianie nienawiści i próby wywoływania wojny ideologicznej prze komunizm czy nacjonalizm[401].

Przemawiając w imieniu wszystkich ojców soborowych z Węgier, Pavol Brezanóczy pozytywnie ocenił treści odnoszące się do wojny i pokoju. Postulował jednak jeszcze bardziej zdecydowane i jasne potępienie wojny totalnej w jakiejkolwiek formie, ponieważ byłaby najohydniejszą zbrodnią przeciwko Stwórcy i przeciwko całej rodzinie ludzkiej[402].

[400] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 628–630.

[401] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 631–632.

[402] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 633–634.

Kolejny dzień debaty, 7 października 1965 roku, przyniósł wystąpienia ośmiu ojców. Jako pierwszy zabrał głos Joseph Germain Martin. Krytycznie odniósł się do przedstawienia zagadnienia wojny i pokoju. W jego przekonaniu: a) sformułowaniom podejmującym tak poważne problemy, które dręczą cały rodzaj ludzki i dotyczą życia i śmierci całej ludzkości, brakuje ducha (*animo carens*); b) niektóre teoretyczne rozróżnienia (wojna ofensywna i defensywna) są niepewne i niewystarczające; c) aktualna sytuacja świata wymaga innego mówienia o wojnie niż w przeszłości, gdzie dokonywano podziałów na wojnę sprawiedliwą i niesprawiedliwą. Postulował, aby: a) odrzucić pojęcie wojny jako środka rozwiązywania problemów i usunąć ją ze słownika i zwyczajów ludzkości; b) podjąć działania mające na celu wzmocnienie władzy najwyższej, która ma prawo i zdolność rozstrzygania konfliktów międzynarodowych i ich osądzania. Jeśli chcemy, aby nastał pokój, nie „przygotowujmy wojny" (*bellum paremus*), jak to postuluje sentencja pogańskich narodów minionych czasów, ale przygotowujmy się do pokoju (*pacem paremus*), prawdziwego pokoju, opartego na Chrystusie i Jego Ewangelii[403]. De Lubac, komentując to wystąpienie, stwierdził: „Puste frazesy, uproszczone myśli, brak precyzji, brak ewangelicznej siły; miałem wrażenie, że słucham złej przemowy propagandowej skierowanej do niewykształconej publiczności"[404].

Podzielając pogląd mówców domagających się całkowitego zakazu wojny, Alfredo Ottaviani postulował, aby: a) szerzej i jaśniej ukazać środki niezbędne do zapobiegania wojnie (edukacja, pielęgnowanie idei braterstwa, walka z rządami totalitarnymi, zachęta do zwracania się do trybunałów międzynarodowych, sankcje wobec naruszających pokój); b) potępić wszelkie formy wojny (także ideologiczną)[405].

---

[403] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 640–641.

[404] H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, t. II, s. 390.

[405] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 642–643.

Mariano Gaviola y Garcés podjął kwestię eksplozji demograficznej i przeludnienia ziemi. Zwolennicy kontroli urodzeń, jak zaznaczył, czerpią swój główny argument z teorii przeludnienia i podejmują działania polegające na promowaniu środków, zarówno godziwych, jak i niegodziwych, mających na celu zapobieganie przeludnieniu. Aby uniknąć niewłaściwej interpretacji dokumentu soborowego w tej kwestii przez osoby, którymi często kieruje chęć zysku, a nie autentyczna troska o dobro wspólne, należałoby jasno przedstawić nauczanie na temat rodziny, podtrzymać doktrynę dotyczącą zapobieganiu prokreacji i stosowaniu niedozwolonych środków w celu utrudnienia działania natury w zakresie prokreacji. Warto zwrócić uwagę – kontynuował mówca – że spadek liczby obywateli powoduje niekorzystne skutki dla stabilności gospodarczej narodów. Należałoby zebrać i przeanalizować statystyki dotyczące fizycznych, moralnych, ekonomicznych, społecznych i psychologicznych skutków, wynikających z kontroli urodzeń w regionach, gdzie jest ona dozwolona. Gaviola y Garcés zaapelował na koniec, aby nie zapominać o licznych chrześcijańskich rodzinach, postrzegających rodzinę nie jako drogę triumfu, ale uświęcenia, gotowych wziąć krzyż i naśladować Chrystusa, wierzących, że miłość może się rozwijać przez poświęcenia[406].

Michał Klepacz zwrócił uwagę na iluzję polegającą na przekonaniu, że wystarczy potępić wojny i szerzyć idee pokoju, a nastanie złoty wiek dla świata. A problem leży w ludzkiej duszy. Tam są przyczyny niezgody. Należy głębiej zbadać ludzką duszę, a także społeczne i gospodarcze instytucje świata. W ludziach panuje egoizm, dominuje chciwość, rozwijając się instynkty sprzeczne z naturą. Jedynym skutecznym lekarstwem jest szerzenie pokoju w duszach poszczególnych ludzi poprzez słowa i zbawcze środki uświęcenia pozostawione przez Chrystusa. Nie należy jednak prezentować zbyt optymistycznej wi-

[406] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 645–647.

zji. Grzech pierworodny, skłonność człowieka do zła, rosnąca liczba ludzi ostrzegają, że trudno mieć nadzieję na długotrwały pokój. To nie pesymizm, ale realizm, który nie pozwala dać się zwieść. Klepacz postulował: a) pokazanie rzeczywistego stanu ludzkości; b) wyraźne wskazanie możliwości zmiany warunków ludzkiego życia; c) nauczanie sposobów osiągnięcia pokoju; d) pokazywanie pokoju jako owocu sprawiedliwości i moralności; e) konieczność obrony praw narodów ubogich i słabych; f) podjęcie starań, aby powstrzymać kolonizację państw i narodów, która ciągle trwa; g) nauczanie o pokoju, ale nie za wszelką cenę[407].

Pedro Cantero Cuadrado podjął kwestie wojny i pokoju. Przyznał, że równowagi strachu (*aequilibrium terroris*) nie można uznać za coś właściwego, dodając jednak, że w obecnych realiach nie znaleziono skuteczniejszej formuły, aby uniknąć zagrożenia dla bezpieczeństwa i pokoju w stosunkach międzynarodowych. Mówca, powołując się na przemówienie Pawła VI, stwierdził, że nadszedł czas na osobiste nawrócenie i wewnętrzną odnowę. Cuadrado wskazał na znaczenie edukacji i nacisków opinii publicznej na światowych przywódców jako dróg do pokoju. Odnosząc się do kwestii sprzeciwu sumienia w odniesieniu do służby wojskowej, przestrzegł przed przyjęciem go w sposób absolutny i bezkrytyczny, jak to ma miejsce w schemacie, ponieważ może być sprzeczny z wymogami ładu społecznego. Konkludując, zaapelował o współpracę z organizacjami międzynarodowymi w działaniach na rzecz pokoju[408].

Przemawiając w imieniu 75 ojców, Paul Joseph Marie Gouyon zwrócił uwagę na kwestię pokoju. Przyznał, że chociaż Ewangelia nie wskazuje żadnej strategii pokoju, to jednak nakazuje poszukiwanie dróg prowadzących do pokoju i wzywa do unikania przemocy.

---

[407] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 647–649.

[408] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 650–652.

Mówca podkreślił trzy sprawy: a) każdy rodzaj wojny jest katastrofą; b) naród, który dobrowolnie rozpoczyna wojnę z jakiegokolwiek powodu, powinien zostać potępiony; c) do wyłącznej odpowiedzialności władzy międzynarodowej należy ochrona naruszonych praw, z zachowaniem prawa, w obecnych warunkach, do stawiania oporu niesprawiedliwemu agresorowi[409].

Luigi Maria Carli zwrócił uwagę na kilka kwestii w schemacie, które nie są przedstawione w sposób dojrzały. Jedną z takich kwestii jest sprzeciw sumienia. Po przedstawieniu argumentów za i przeciw, mówca zasugerował, aby Sobór powstrzymał się od wydawania osądu w tej sprawie, dopóki nie zostanie ona głębiej zbadana przez teologów. Gdyby jednak to zagadnienie miało pojawić się w schemacie, to winno zostać przedstawione w sposób bardziej jasny, logiczny i kompletny. Nie rozróżnia się w dokumencie tego, co absolutnie konieczne, między dobrowolną a obowiązkową służbą wojskową, między służbą wojskową w czasie wojny i w czasie pokoju, między wojną sprawiedliwą i niesprawiedliwą. Przy takiej skali niejasności – kontynuował – należałoby cały fragment usunąć ze schematu[410].

George Andrew Beck zasugerował trzy kwestie: a) przeanalizować, w jaki sposób naucza się historii (duma narodowa i rodzime uprzedzenia skłaniają do rozumienia i nauczania historii w taki sposób, aby chwalić i usprawiedliwiać swój kraj, co rodzi nastroje stanowiące przeszkodę do współpracy międzynarodowej i tworzenia instytucji prawnych dysponujących autorytetem); b) zaakceptować posiadanie broni dla odstraszania przeciwnika jako konieczne, ale tymczasowe rozwiązanie do czasu powstania skutecznie działających międzynarodowych gremiów; c) podkreślić znaczenie wolności (jak lekarz nie jest zobowiązany do zabicia niewinnego dziecka w łonie matki, tak żołnierz

[409] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 652–654.

[410] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 657–660.

lub pilot powinien mieć prawo odmówić użycia pocisku atomowego, który zniszczy całe miasto lub region, albo uczestnictwa w bezpardonowych działaniach wojskowych)[411].

W ostatnim dniu soborowych debat nad *Gaudium et spes*, 8 października 1965 roku, zabrało głos pięciu mówców. Jako pierwszy wystąpił Alfred-Jean-Félix Ancel. Zwrócił uwagę na dwie kwestie: miłość do ojczyzny oraz skuteczność soborowego nauczania. Mówca podkreślił, że Kościół nie sprzeciwia się autentycznej miłości ojczyzny – której dowód dał zarówno Jezus, płaczący nad Jerozolimą, jak i święty Paweł, który z miłości do swojego narodu był gotów na wyklęcie go – lecz fałszywemu patriotyzmowi, który przybiera postać przesadnego nacjonalizmu. Odnosząc się do kwestii skuteczności nauczania Kościoła, podkreślił znaczenie dawania świadectwa prawdzie. Konkludując, zaproponował skierowanie orędzia pokoju do wszystkich, którzy stoją na czele narodów[412].

Jean-Édouard-Lucien Rupp zwrócił uwagę na dwa niepodjęte przez dokument zagadnienia, które były postulowane przez ojców soborowych. Miał na myśli zarówno strategiczną jedność (*de unitate, ut ita dicam, strategica christianorum*) i współpracę chrześcijan na rzecz wspierania dialogu ze światem i zapewnienia dobra wspólnego, jak i obronę prawa do migracji. Ponadto dokument winien podjąć bardziej roztropnie kwestię środków wspierania pokoju[413].

Przemawiając w imieniu ponad 70 biskupów z Włoch, Luigi Faveri skoncentrował się na miłości, która, jak zaznaczył, jest prawdziwą duszą Kościoła (*vera anima ipsius Ecclesiae*). To właśnie dzięki praktykowaniu miłości bliźniego dialog Kościoła ze światem staje się bardziej skuteczny, a chrześcijańskie nauczanie bardziej akceptowalne. Zagad-

[411] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 657–660.

[412] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 720–722.

[413] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 724–725.

nienie praktykowania miłości bliźniego winno zostać w schemacie przedstawione w sposób jasny i precyzyjny, jakkolwiek syntetyczny[414].

William J. Philbin wyraził na wstępie przekonanie, że schemat rozwodzi się nad drobiazgowymi interpretacjami, pomijając coś, co może przynieść światu większą korzyść. Największym problemem nie jest niewiedza o złu, ale trudność będąca po stronie ludzkiej woli w czynieniu tego, co dobre, a unikaniu tego, co złe. Wyjątkową zaletą naszej religii – kontynuował mówca – jest to, że pomaga ona przezwyciężać tę słabość rodzaju ludzkiego. Należy usunąć z dokumentu wszystko to, co zdaje się sugerować, że do dobrego zarządzania sprawami doczesnymi wystarczy, by ludzie byli gotowi wypełniać polecenia. Na nic się to zda bez łaski Chrystusa. Ale dzisiejszy świat jest tak przeniknięty poczuciem samowystarczalności, że nie jest w ogóle przygotowany na przyjęcie takiego przesłania. Mówca przywołał przykłady Augustyna, Newmana, a także z tragedii greckiej, aby podkreślić niedoskonałość i niewystarczalność człowieka, który potrzebuje pomocy ze strony Boga. Dlatego współcześnie u wielu ludzi pojawia się głęboki smutek i pesymizm, a nawet rozpacz. Czy ten smutek – pytał mówca – nie jest rodzajem ewangelicznego przygotowania i nie daje okazji, by poruszyć ludzkie serca przesłaniem, że nasza pomoc jest w imieniu Pana? Zaproponował przeredagowanie schematu w taki sposób, aby wspomniane przez niego treści stanowiły centrum dokumentu[415].

Występując w imieniu 80 ojców z różnych części świata, Pierre-Francis-Lucien-Anatole Boillon zwrócił uwagę na obecne w schemacie zarówno nieadekwatne do współczesnej sytuacji rozróżnienia, jak i niewłaściwe sformułowania. Miał na myśli rozróżnienia między bronią konwencjonalną i niekonwencjonalną, stronami walczącymi

---

[414] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 726–727.

[415] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 729–732.

i niewalczącymi. Według mówcy, od broni konwencjonalnej również może zginąć bardzo wielu ludzi, a w przypadku wojny każdy w jakiejś mierze w niej uczestniczy (np. pracując w przemyśle). Mówienie o przewidywanych szkodach wojny jest życzeniowe. Nie da się tego przewidzieć. Mówca postulował konieczność edukacji opinii publicznej. Wskazał na znaczenie pokory i ubóstwa w porządku międzynarodowym[416].

Na zakończenie całej debaty głos zabrał Gabriel-Marie Garrone. W sprawozdaniu końcowym przyznał, że schemat był w auli soborowej oceniany niekiedy z wielką surowością, ale nie bezpodstawnie. Jest to bowiem pierwsza próba nowego mówienia na Soborze, próba rozpoczęcia dialogu ze światem. Stąd jeszcze niedoskonała. Relator podkreślił, że tekst był dla świeckich niezrozumiały. Nie oznacza to jednak, że nie należy usunąć niejasności. Przyznał, że niektóre pojęcia są używane w różnych znaczeniach, np. terminy: „świat" czy „Kościół". Sprawozdawca zadeklarował, że tekst zostanie tak uzupełniony o fundament tajemnicy Chrystusa, aby nie sugerował nadmiernego optymizmu. Wiele uwag dotyczyło ateizmu, dlatego zasugerowane w tym zakresie kwestie zostaną włączone do schematu. Przyznał jednak, że zagadnienie jest tak złożone, że trudno je krótko w pełni omówić. Komisja postara się wzmocnić logiczny związek pomiędzy pierwszą i drugą częścią schematu. Konkludując, mówca stwierdził, że wypowiedzi ojców zostaną poddane wnikliwej analizie[417].

Po zakończeniu debat w auli soborowej do pracy przystąpiły komisje[418]. Ciężar korekt wzięli na siebie Pierre Haubtmann i Roberto Tucci pod nadzorem i we współpracy z Gabrielem-Marie Garrone.

---

[416] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 732–734.

[417] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 735–738.

[418] Szczegóły odnośnie do przebiegu prac nad Gaudium et spes: G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 718 n.

Poza merytoryką, musieli się oni zmagać również z warstwą językową. 12 października Yves Congar napisał w swoim dzienniku:

> Jakże fatalna jest łacina schematu XIII! Nie powinno się było przedstawiać Soborowi CZEGOŚ TAKIEGO. Mimo to widać, że tekst często proponuje ujęcia syntetyczne, w których miesza się kilka punktów widzenia; brakuje w tym ścisłości, *non formaliter loquitur* („nie wypowiada się w sposób formalny") … Wiele czasu poświęcono na poszukiwanie bardziej precyzyjnych, bardziej poprawnych łacińskich sformułowań. W obecnej postaci tekst z pewnością nie może pozostać. Rahner, którego tekst nie tyle nie zadowalał, co wręcz irytował, jeszcze bardziej uwydatnił pojawiające się trudności. Dostrzegał wszędzie przybliżenia, nieścisłości oraz sformułowania pozbawione odpowiedniej precyzji[419].

Pod datą 10 listopada de Lubac zapisał, że podczas kolacji belgijscy biskupi byli zaniepokojeni i zaskoczeni, że wokół rewizji tego schematu panuje cisza i nie do końca wiadomo, jaka „mała, nieoficjalna, tajemnicza grupa jest za to odpowiedzialna"[420]. Jak się później okazało, tekst w wielu miejscach został znacząco skorygowany i dostarczony ojcom w dniach 12–13 listopada. Pomimo dodania nowego paragrafu o ateizmie oraz sformułowania potępienia odnoszącego się pośrednio do komunizmu, tekst nie spełniał postulatu podpisanego przez ponad 300 ojców z żądaniem wyraźnego potępienia komunizmu (niektóre źródła wskazują, że petycję podpisało nawet 450 ojców)[421]. W tym samym czasie pojawiła się inicjatywa biskupów amerykańskich, dotycząca licznych poprawek odnośnie do przedstawionej w schemacie kwestii wojny. W dniu 15 listopada odbyła się prezentacja nowej wersji schematu (*textus recognitus*) dokonana przez

---

[419] Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 741.

[420] H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, t. II, s. 409.

[421] Por. P. Riley, *161th General Congregation. November 15, 1965* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 4*, F. Anderson (ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1966, s. 221.

Garrone (ogólna i pierwsza część), McGratha (wstęp) i w kolejnym dniu przez Hengsbacha (druga część).

Garrone wrócił do kwestii tytułu, postulując jednak, aby nie umniejszać rangi tego ważnego dokumentu. Komisja skoncentrowała się na elemencie literackim schematu, aby jego język był jasny i zrozumiały. W warstwie treściowej najwięcej uwagi poświęcono zagadnieniom ateizmu, małżeństwa, pokoju i wojny. W pierwszej części schematu dodano refleksję o grzechu, aby zniwelować przesadny optymizm[422].

McGrath zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) drobne zmiany we wstępnej części (wyjaśniono, dlaczego Kościół musi badać znaki czasu i interpretować je; wprowadzono takie poprawki, które sprawiają, że tekst jest bardziej ludzki i uniwersalny); b) aby uniknąć zawężenia tylko do perspektywy europejskiej, powołano komisję złożoną z biskupów i ekspertów z całego świata, która pomogła w nadaniu wstępowi większego uniwersalizmu; c) zdecydowano się na wskazanie bardziej ogólnych zasad[423].

Hengsbach podkreślił następujący kierunek zmian w schemacie: a) ku uniwersalizmowi (zagadnienia mniej istotne bądź regionalne pominięto); b) w poszukiwaniu drogi środka (*via media*) między skrajnymi podejściami (między zawężeniem przesłania do chrześcijan a pominięciem specyfiki chrześcijańskiej; między stwierdzeniami zbyt ogólnymi, przypominającymi pobożne napomnienia, a zbyt szczegółowymi, wykraczającymi poza kompetencje Soboru; między sposobem mówienia profetycznym a zbyt doktrynerskim; między tezami, co do których nie osiągnięto jeszcze pełnego konsensusu, a zwykłym powtarzaniem tego, co znajduje się w szkolnych podręcznikach); c) ku prostocie języka i bardziej logicznemu uporządkowaniu materiału. Odnosząc się do kwestii szczegółowych, zwrócił uwagę, że ujęcie mał-

[422] *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 560–563.

[423] *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 563–565.

żeństwa poszerzono o perspektywę duchowości małżeństwa i opieki duszpasterskiej; pojęcie kultury zostało jaśniej ukazane; w odniesieniu do spraw społeczno-gospodarczych uwzględniono najnowsze dokumenty Kościoła; wprowadzono szereg drobnych poprawek do rozdziału o życiu wspólnoty politycznej; zmieniono kolejność zagadnień i sposób mówienia w rozdziale poświęconym wojnie, aby wyraźniej podkreślić ideę pokoju. Mówca przyznał, że niektórych sugestii nie udało się wprowadzić, ponieważ między ojcami nie istniała co do nich powszechna zgoda. Stąd zmiany oznaczałaby sprzeciw innych uczestników debat[424].

W dniach 15–19 listopada odbyło się w sumie 36 głosowań. Głosowano nie tylko nad poszczególnymi rozdziałami, ale także nad mniejszymi partiami tekstu. W każdym z głosowań wzięło udział ponad 2100 ojców. Sporo było głosów na „tak z zastrzeżeniami" (*iuxta modum*). W części wstępnej były to 134 głosy, w rozdziale pierwszym części pierwszej 453 głosy, w drugim 388, w trzecim 467, w czwartym zaś 284. W rozdziale pierwszym drugiej części były to 484 głosy, w drugim 185, w trzecim 469, w czwartym 210, a w piątym 523. Niektóre partie tekstu spotkały się z ponad setką głosów *non placet*[425]. Na kilka tygodni przed zakończeniem Soboru nie było zgody odnośnie do dokumentu o relacji Kościoła i świata. Kolejne dni były czasem intensywnych prac komisji, podkomisji, a także spotkań z papieżem. Raz po raz pojawiała się w tle sprawa wyraźnego potępienia komunizmu. Na początku grudnia ojcowie dostali nową wersję schematu, *textus denuo recognitus*[426]. Ostatecznie 4 i 6 grudnia odbyły się kolejne głosowania. Sposób przedstawienia w schemacie kwestii wojny miał jednak jeszcze wielu przeciwników. Warto wspomnieć, że

---

[424] *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 574–578.

[425] Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, s. 734.

[426] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VII: Congregationes generales CLXV–CLXVIII*, s. 234–314.

jeszcze 3 grudnia grupa 11 biskupów rozesłała list do ojców soborowych, w którym wzywała, by zagłosowali „non placet" w sprawie rozdziału o wojnie i pokoju. Twierdzili, że nie można potępić posiadania broni nuklearnej jako niemoralnej, ponieważ uratowała ona wolność znacznej części świata. Ona sama nie powoduje więc wojen, tylko niesprawiedliwość rządzących[427].

Wyniki głosowań były następujące[428]:

Wstęp i wprowadzenie – 2230 głosujących: 2153 za – 72 przeciw – 1 tak z zastrzeżeniami – 4 nieważne.

Część pierwsza:

Rozdział I – 2238 głosujących: 2103 za – 131 przeciw – 3 tak z zastrzeżeniami – 1 nieważny.

Rozdział II – 2236 głosujących: 2166 za – 68 przeciw – 1 tak z zastrzeżeniami – 1 nieważny.

Rozdział III – 2230 głosujących: 2165 za – 62 przeciw – 1 tak z zastrzeżeniami – 2 nieważne.

Rozdział IV – 2228 głosujących: 2149 za – 75 przeciw – 4 nieważne.

Część druga:

Rozdział I – 2209 głosujących: 2047 za – 155 przeciw – 1 tak z zastrzeżeniami – 6 nieważnych.

Rozdział II – 2226 głosujących: 2137 za – 81 przeciw – 8 nieważnych.

Rozdział III – 2212 głosujących: 2110 za – 98 przeciw – 1 tak z zastrzeżeniami – 3 nieważne.

Rozdział IV – 2214 głosujących: 2086 za – 121 przeciw – 7 nieważnych.

Rozdział V – 2201 głosujących: 1710 za – 483 przeciw – 2 tak z zastrzeżeniami – 6 nieważnych.

---

[427] Por. *Letter on Nuclear Arms Issue* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 4*, F. Anderson (ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1966, s. 278.

[428] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VII: Congregationes generales CLXV–CLXVIII*, s. 617–620, 631–632.

Zakończenie – 2174 głosujących: 2039 za – 128 przeciw – 7 nieważnych.
Tytuł – 2174 głosujących: 1873 za – 293 przeciw – 1 tak z zastrzeżeniami – 7 nieważnych.

W głosowaniu nad całością dokumentu: na 2373 głosujących – 2111 było za, 251 przeciw, 11 głosów było nieważnych[429]. Wydaje się, że najbardziej uporczywy sprzeciw wiązał się z podejściem do komunizmu, kontroli urodzin i broni jądrowej. Komisja mieszana przyjęła głosowanie jako sukces. Nie ma wątpliwości, że promulgacja *Gaudium et spes* jest sukcesem, biorąc pod uwagę burzliwy przebieg debat i znaczące różnice zdań między mówcami, którzy zabierali głos w soborowej auli.

W Polsce sprawozdanie z tego, co działo się między trzecią i czwartą sesją oraz na ostatniej sesji, złożył między innymi biskup Julian Groblicki, prezentując stan refleksji w chwili rozpoczęcia trzeciej sesji Soboru i przebieg debaty podczas jej trwania. Według niego najwięcej trudności rodziło się w dyskusjach na temat ateizmu, problemów etycznych małżeństwa i rodziny oraz zagadnień związanych z wojną i pokojem. Charakteryzując wkład środowiska polskiego, zaznaczył, że pochodzący z Polski ojcowie soborowi utworzyli w Rzymie specjalną podkomisję, która starała się, by podczas debat nad każdym z rozdziałów był słyszany przynajmniej jeden głos biskupa z Polski. Wsparcie teologiczne zapewniali im ks. prof. Ignacy Różycki z Krakowa oraz o. prof. Bernard Przybylski i o. prof. Feliks Bednarski z Angelicum. Organizacyjnie zespół wspierali studenci rzymskiego Instytutu oraz siostry zmartwychwstanki. Groblicki zaznaczył też, że polscy jezuici przebywający w Rzymie rozpoczęli prace nad przekładem schematu XIII. Sprawozdanie kończy się następującym apelem: „Na przyszłość – podobnie jak w stosunku do innych schematów – zachodzi

[429] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VII: Congregationes generales CLXV–CLXVIII*, s. 641.

potrzeba gruntownych komentarzy teologicznych oraz przetłumaczenia Konstytucji na język naszego konkretnego duszpasterstwa”[430].

5. Wnioski

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski:

1) *Gaudium et spes* to nie tylko najdłuższy, ale i najbardziej zróżnicowany tematycznie dokument Soboru Watykańskiego II. Debata nad nim zaangażowała ponad 300 mówców, którzy zabrali głos w auli soborowej. Rodził się w wielkich bólach i do ostatniego momentu nie było wiadomo, czy zostanie przyjęty przez Sobór. Do końca miał wielu przeciwników, co pokazało ostateczne głosowanie.

2) Spośród wszystkich ogłoszonych podczas *Vaticanum II* dokumentów to właśnie ta Konstytucja soborowa cieszyła się największym zaangażowaniem ze strony środowiska polskiego. Biskupi polscy nie tylko włączyli się w debaty w auli, nie tylko brali czynny udział w pracach podkomisji, ale także wypracowali alternatywne propozycje. W przypadku schematów Wojtyły i Kominka mamy do czynienia z całościowymi koncepcjami opisania relacji Kościoła do świata. Nie chodziło więc o elementy przyczynkarskie, ale o ujęcia holistyczne. Z polskich biskupów największy wkład w ostateczny kształt *Gaudium et spes* miał Wojtyła.

3) Największe kontrowersje wzbudziły trzy zagadnienia: kontrola urodzeń, posiadanie broni nuklearnej, potępienie komunizmu. Decyzją Pawła VI pierwsze z nich zostało wyłączone z debat. Losy dwóch pozostałych ważyły się do końca. Emocje towarzyszące dyskusjom na ich temat i niemożliwość pogodzenia przeciwstawnych opinii zaowo-

[430] Por. Biskup Julian Groblicki, *Sprawozdanie z prac soborowych związanych ze schematem /XIII/ Konstytucji duszpasterskiej „Kościół w świecie współczesnym”* [w:] Archiwum i Muzeum Archidiecezjalne w Białymstoku, *Teczka: Sobór Powszechny Vaticanum II, cz. 1.*

cowały największym odsetkiem – ze wszystkich procedowanych na *Vaticanum II* dokumentów – biskupów, którzy zagłosowali przeciwko dokumentowi.

4) Jednym z najistotniejszych sporów towarzyszących powstawaniu Konstytucji była dyskusja o samej metodzie podejścia do świata. W pracach ścierały się dwie wizje: pierwsza wychodziła od ponadczasowych zasad doktrynalnych, druga – od konkretnych problemów współczesnego człowieka. Ostateczny kształt dokumentu w pewien sposób łączy obydwa podejścia.

5) Prace nad relacją Kościoła i świata nie ograniczały się jedynie do auli soborowej. Dużo działo się w kuluarach, także poza Europą. *Gaudium et spes* to jedyny soborowy dokument, który posiadał tak wiele różnych zespołów, które opracowywały alternatywne schematy.

6) O trudnościach w przygotowaniu przez Sobór ostatecznego kształtu dokumentu świadczy zarówno liczba różnych schematów, zmiany członków komisji i podkomisji zajmujących się nim, zmiany osób odpowiedzialnych za jego redakcję, zmiany koncepcji dokumentu (np. odejście od licznych aneksów na rzecz jednego tekstu), jak i skala przeprowadzonych konsultacji.

Rozdział III
Analiza lingwistyczna

Analiza języka *Gaudium et spes*, czyli najważniejszych terminów i sformułowań Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, pozwala wskazać kluczowe idee tego dokumentu. Bogactwo terminologiczne soborowej Konstytucji jest tak wielkie, że trudno przedstawić w sposób całościowy wszystkie konteksty niektórych pojęć. Za przykład niech posłuży szeroka paleta określeń charakteryzujących współczesność. Znajdziemy bowiem na kartach *Gaudium et spes* następujące terminy i sformułowania: „współczesny" (*hodiernus*, *modernus*), „dziś" (*hodie*) „tego czasu" (*huius temporis*), „w naszych czasach" (*nostris temporibus*), „w naszych dniach" (*diebus nostris*), „w naszej epoce" (*nostra aetate*), „ten wiek" (*hoc saeculum*). Kompleksowe ukazanie sposobów ich użycia wymagałoby odrębnego studium.

Długość dokumentu i wielość obecnych w nim idei sprawia, że analizie zostaną poddane jedynie niektóre najbardziej fundamentalne i często występujące pojęcia. Należą do nich:

a) świat (*mundus*, *mundialis*);

b) postęp (*progressus*, *progressio*, *progredi*);

c) ewolucja (*evolutio*, *evolutivus*, *evolvere*);

d) dynamizm (*dynamismus*, *dynamicus*, *dynamice*);
e) ateizm (*atheismus*, *atheus*);
f) powołanie (*vocatio*).

1. Świat (*mundus*, *mundialis*)

Gdy soborowa Konstytucja mówi o świecie, posługuje się zarówno rzeczownikiem *mundus*, jak i przymiotnikiem *mundialis*. Mowa jest więc nie tylko o świecie, ale także o światowości jako cesze. Termin *mundus* pojawia się w Konstytucji ponad 100 razy. Świat jest określany następującymi przydawkami: „współczesny" (*hodiernus*, *huius temporis*) (GS 2, 4, 9, 10, 23, 43, 63), „cały" (*universus*, *totus*) (GS 11, 26, 30, 33, 39, 40, 46, 55, 62, 81, 84, 86, 88, 92), „materialny" (*materialis*) (GS 14, 15), „zjednoczony" (*unificatus*) (GS 24), „ten" (*hic*) (GS 21, 39, 40, 76), „nasz" (*noster*) (GS 79). Przymiotnik *mundialis* charakteryzuje handel (GS 85).

Na kartach soborowego dokumentu znajdziemy definicję terminu „świat". Jest on określany jako „widownia dziejów rodzaju ludzkiego" (*theatrum historiae generis humani*) (GS 2). Termin „widownia" (*theatrum*) nie pojawia w żadnym innym dokumencie soborowym. Gdy mowa o świecie ludzi, jest on charakteryzowany jako „cała rodzina ludzka wraz z całokształtem rzeczywistości, wśród której ona żyje" (GS 2).

Wyjaśniając genezę i przeznaczenie świata, Konstytucja prezentuje perspektywę chrześcijańską. Stwierdza bowiem, że „jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela". A gdy popadł w niewolę grzechu, został wyzwolony przez Chrystusa. Zgodnie z zamiarem Boga świat ma przeobrazić się i osiągnąć doskonałość (GS 2).

Świat nie jawi się jako rzeczywistość statyczna. Soborowa Konstytucja wzmiankuje nie tylko o jego ewolucji (GS 3, 10), ale rów-

nież o jego transformacji (GS 38). Dokument wspomina również o procesach dziejących się w świecie, mając na myśli jego jednoczenie (GS 30). Świat jest przestrzenią, w której dokonuje się wzrost (*crescit*) poczucia autonomii i odpowiedzialności (GS 55). Pojęcia ewolucji, transformacji, wzrostu i procesu każą postrzegać świat jako rzeczywistość dynamiczną.

Z trudem na kartach *Gaudium et spes* znajdziemy odwołania do Pisma Świętego w kontekście mówienia o świecie. Chociaż przypisy zawierają wiele odniesień do tekstów biblijnych, to jednak nie w przypadku przywoływania terminu *mundus*. Konstytucja wzmiankuje o księciu tego świata (GS 13). Przywołanie tego biblijnego fragmentu ma na celu pokazanie mocy Jezusa Chrystusa, który „przyszedł, aby wyzwolić i umocnić człowieka, odmieniając go wewnętrznie i wyrzucając precz władcę tego świata (por. J 12,31), który zatrzymywał go w niewoli grzechu". Użycie w tym kontekście łacińskiego terminu *retinere* każe widzieć we władcy tego świata kogoś, kto próbuje zatrzymać w niewoli. W tym kontekście terminy „ewolucja", „transformacja" nabierają pozytywnych konotacji. Działanie Złego polega bowiem na zatrzymywaniu, uniemożliwianiu procesu wyzwolenia. Dynamika jawi się w tym kontekście jako pozytywna cecha, podczas gdy stagnacja i zatrzymywanie jako coś negatywnego[1]. Dokument przywołuje także Jezusa, który mówił, że „nic nie pomoże człowiekowi, jeśli cały świat zyska, siebie samego zaś zatraci" (Łk 9,25).

Dynamika dokonujących się w świecie zmian ma wpływ na życie religijne. Stanowi wyzwanie, zmuszając do bardziej osobistego i aktywnego trwania w wierze i prowadząc niejednokrotnie do odkrywania potrzeby bardziej żywego odczuwania Boga. Zdolność do krytycznej oceny ma z kolei wpływ na postrzeganie świata. Skutkuje

[1] Czasownik *retinere* występuje jeszcze dwukrotnie w *Gaudium et spes*: raz w sensie pozytywnym w kontekście „zachowywania wizji integralnej osoby ludzkiej" (GS 61), a raz w sensie negatywnym w kontekście „bezproduktywnego zatrzymywania swoich środków" (GS 65).

bowiem odejściem od magicznego podejścia do niego (*a magico mundi concepto*) (GS 7).

Świat nie jest jednak przedstawiany wyłącznie w perspektywie negatywnej, chociaż stwierdzenia o księciu tego świata lub o świecie, który nie istnieje już jako przestrzeń prawdziwego braterstwa (*spatium verae fraternitatis*) (GS 37), mają z pewnością wydźwięk pesymistyczny. Soborowa Konstytucja wspomina jednak o żywej obecności Zbawiciela w świecie (*vivam Salvatoris in mundo praesentiam*), którą rodzina chrześcijańska ma objawiać wobec wszystkich (GS 48).

Pojęcie świata jest więc ambiwalentne. Konstytucja soborowa wyraża tę jego cechę, charakteryzując go terminami przeciwstawnymi. Świat współczesny okazuje się jednocześnie mocny (*potentem*) i słaby (*debilem*), zdolny do wykonywania nie tylko rzeczy najlepszych (*optima*), ale i najgorszych (*pessima*) (GS 9). Ma on przed sobą perspektywę „wolności albo niewoli, postępu albo zacofania, braterstwa albo nienawiści" (GS 9).

Gaudium et spes kilkanaście razy przywołuje terminy odnoszące się do budowania (*aedifico*, *aedificatio*), wskazując w ten sposób na świat w kontekście zadania, które człowiek winien realizować. Wzywa człowieka do poznawania i rozumienia świata (GS 4), a następnie do budowania – w bardziej ludzki sposób (*humanius*), oparty na prawdzie i sprawiedliwości (GS 55, 57) – lepszego (*meliorem*) świata, w którym nie będzie przemocy (*sine violentia*) ani podstępu (*sine dolo*) (GS 92). Konstruowanie bardziej humanitarnego (*humaniorem*) świata dla wszystkich ludzi na całej ziemi będzie możliwe o tyle, o ile wszyscy z odnowionym duchem (*renovato animo*) zwrócą się ku prawdziwemu pokojowi (GS 77). Kościół szczerze „wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni przyczyniać się do właściwego zbudowania tego świata, w którym wspólnie żyją" (GS 21).

Konstytucja wyraźnie podkreśla, że „posłanie chrześcijańskie nie odwodzi ludzi od budowania świata", ale zobowiązuje do takich działań (GS 34). Świeckim zaleca się „napełnianie świata duchem chrze-

ścijańskim" (GS 43), a pasterzom pamiętanie, że stylem swojego życia pokazują światu oblicze Kościoła. Pojawiają się także wezwania do dialogu ze światem, do ukazywania Kościoła jako źródła tych wartości, których świat najbardziej potrzebuje (GS 43). W podsumowaniu dokument apeluje, aby chrześcijanie nie pragnęli niczego goręcej „niż żeby coraz wielkoduszniej i skuteczniej służyć ludziom w dzisiejszym świecie" (GS 93).

Takie postulaty zdają się wynikać z postrzegania Kościoła jako zanurzonego w świecie i doświadczającego tego samego losu ziemskiego co świat (GS 40). W soborowym dokumencie wyrażone jest przekonanie, że istnieją sprawy, które „w pewien sposób są wspólne Kościołowi i światu". Ale ta wspólnota jest postrzegana nie tylko jako zadanie, ale także jako korzyść. Kościół widzi możliwość uzyskania od świata poważnej i różnorodnej (*multum varioque modo*) pomocy w szerzeniu Ewangelii (GS 40). Dokument idzie jeszcze dalej, stwierdzając, że Kościół wspomaga (*adiuvat*) świat, ale także wiele od niego otrzymuje (*ab eo multa accipit*) (GS 45).

Konstytucja postuluje konieczność dojrzewania (*maturescere*) Kościoła w doskonaleniu swojego kontaktu ze światem (GS 43). Tego typu stwierdzenie pada w kontekście istnienia słabości w Kościele i postaw – nie tylko z przeszłości, ale i z teraźniejszości – godnych napiętnowania (GS 43). W kolejnym punkcie Konstytucji daje ona wyraz świadomości Kościoła, jak wiele zawdzięcza on rozwojowi i historii rodzaju ludzkiego. To sformułowanie pojawia się jako uzupełnienie stwierdzenia, że „w interesie świata leży uznawanie Kościoła jako społecznej rzeczywistości historii i jej zaczynu" (GS 44). Łączą je spójniki *sicut* i *ita*. W ten sposób dokument wydaje się rozumieć świat w perspektywie historycznej i ewolucyjnej.

Gaudium et spes bardzo mocno podkreśla wartość człowieka i jego wpływ na świat. Przyczyny napięć w świecie – zakłócenia równowagi, na które on cierpi – wiąże bowiem z „bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które zakorzenione jest w sercu człowieka" (GS 10).

Gdy dokument pragnie pokazać wyjątkowość człowieka na tle świata, odwołuje się do określenia *universitas rerum*, a więc – jak to tłumaczy polski przekład Konstytucji – do „całokształtu rzeczy" (GS 2), „całej rzeczywistości materialnej" (GS 14), „całości rzeczy" (GS 15), „całej rzeczywistości" (GS 34). Człowiek nad nią góruje (*superat*) (GS 15), przerasta ją (*excedit*) (GS 14), ale odnosi ją do Boga jako Stwórcy całej rzeczywistości (*ad Ipsum referret*) (GS 34). Świat (*mundus*) jawi się w tym kontekście jako pojęcie o wiele szersze niż całokształt rzeczywistości (*universitas rerum*). Gdy mowa jest o wybitnych osiągnięciach człowieka i o podporządkowaniu sobie świata materialnego, dokument przywołuje określenie *mundus materialis* (GS 15).

Losy świata zależą od człowieka i jego mądrości. Jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi, to według Konstytucji przyszłym losom świata grozi niebezpieczeństwo. Dlatego kraje uboższe „ekonomicznie, a bogatsze w mądrość, mogą okazać innym nadzwyczajną pomoc" (GS 15). Soborowy dokument wyraźnie wskazuje sposób, w jaki winno się przemieniać świat. „Podstawowym prawem doskonałości ludzkiej, a co za tym idzie przemiany świata jest nowe przykazanie miłości" (GS 38). Tym samym Konstytucja wyraźnie łączy pojęcia *perfectio*, *transformatio* i *dilectio*. Kontynuując tę myśl, zachęca do naśladowania Chrystusa w dźwiganiu krzyża, który „ciało i świat nakładają na barki poszukujących pokoju i sprawiedliwości" (GS 38).

Gdy *Gaudium et spes* podejmuje kwestię jedności świata, ujmuje ją zarówno w kontekście opisu, jak i stojących przed nim wyzwań. Z jednej strony stwierdza się fakt coraz ściślejszego jednoczenia się świata (GS 24) i coraz większej zależności między ludźmi (*interdependentia*) (GS 24, 26), a z drugiej podkreśla się konieczność wychodzenia poza partykularne interesy i podejmowania odpowiedzialności za cały świat (GS 30). Dokument wyraźnie łączy jedność zewnętrzną z jednością wewnętrzną, podkreślając, że „prawdziwa zewnętrzna jedność społeczna wypływa z jedności umysłów i serc" (GS 42).

Termin „świat" (*mundus*) na kartach *Gaudium et spes* jawi się jako pojęcie szerokie, obejmujące nie tylko całokształt rzeczywistości współczesnej, ale całą historię ludzkości. A nawet współczesny świat przedstawiany jest jako różnorodny. Stąd mowa jest w Konstytucji o częściach świata (*partes mundi*) (GS 81, 88) czy jego regionach (*in variis mundi regionibus*) (GS 73).

2. Postęp, rozwój (*progressus*, *progressio*, *progredi*)

Rzeczownik *progressus* pojawia się w *Gaudium et spes* ponad 30 razy. W polskim tłumaczeniu tekstów soborowych pojęcie *progressus* przekładane jest zarówno przez „rozwój", „postęp", jak i „dążenie". Obok niego występuje także dziesięciokrotnie rzeczownik *progressio* i 30 razy czasownik *progredi* (w formie osobowej lub jako imiesłów). Dwukrotnie na kartach soborowego dokumentu znajdziemy pojęcie przeciwne postępowi. Chodzi o rzeczownik *regressus* (GS 9, 63).

Gdy w Konstytucji mowa jest o postępie, pojawiają się następujące jego określenia: „techniczny" (*technicus*) (GS 6, 20, 23), „gospodarczy" (*oeconomicus*) (6), „naukowy" (*scientificus*) (7), „tak wielki" (*tantus*) (GS 10), „współczesny" (*hodiernus*) (GS 20, 23), „ziemski" (*terrenus*) (GS 39), „ogromny" (*ingens*) (GS 54), „prawdziwy" (*verum*) (GS 65), „porządku społecznego" (*Ordo socialis igitur eiusque progressus*) (GS 26), „obyczajów" (*morum*) (GS 53), „różnych instytucji" (*institutorum*) (GS 53), „nauk" (*scientiarum*) (GS 56), „dyscyplin technicznych" (*artium technicarum*) (GS 56), „kultury" (GS 56, 62), „społeczności" (*communitatis*) (GS 65), „rolnictwa" (*agriculturae*) (GS 66), „historii" (*historiae*) (GS 74), „osoby" (*personae*) (GS 75).

Konstytucja ujmuje postęp zarówno w perspektywie opisowej, jak i normatywnej. Nie tylko wskazuje na jego obszary, ale także precyzuje, w jakim kierunku powinien on iść. W sferze opisowej wspomina

się zarówno o narodach, które już cieszą się (*iam gaudent*) korzyściami płynącymi z postępu gospodarczego i technicznego, jak i o takich, które do niego dążą (*ad huc progressionem nitentes*) (GS 6). *Gaudium et spes* sygnalizuje dysproporcje pomiędzy różnymi obszarami, w których dokonuje się postęp. Chociaż podejmowane są poszukiwania doskonalszego porządku doczesnego, to jednak „w tym samym tempie nie następuje wzrost duchowy" (GS 4). Postęp w dyscyplinach technicznych pozwala nie tylko na przekształcanie oblicza ziemi, ale i na eksplorowanie przestrzeni pozaziemskiej. Rozwój w biologii, psychologii i naukach społecznych sprzyja poznaniu samego siebie, dając możliwości bezpośredniego oddziaływania na życie społeczne (GS 5). Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym zwraca uwagę na swego rodzaju brak porządku (*inordinate*) w zachodzących gwałtownych zmianach. To nieuporządkowanie skutkuje zachwianiem równowagi i pojawianiem się lub powiększaniem sprzeczności (GS 8). Dlatego *Gaudium et spes* sugeruje regulowanie postępu w oparciu o kategorie sprawiedliwości i słuszności. Miałoby ono na celu ochronę ludzi i ich rodzin przed niepewnością i chwiejnością. Rozwój automatyzacji wymaga bowiem troski o zapewnienie pracy (GS 66).

Soborowy dokument zaznacza, że zdarzają się próby ukazywania negacji Boga i religii albo oddalenia od nich jako wymóg postępu naukowego lub jakiegoś nowego humanizmu (GS 7). Wspomina się o narodach rozwijających się (dosł: „na drodze postępu"), które „pragną mieć udział w dobrach współczesnej cywilizacji, nie tylko na polu politycznym, ale i gospodarczym" (GS 9).

Dokument soborowy wskazuje zarówno na pozytywne cechy postępu, jak i na jego ograniczenia. Chociaż dzięki postępowi dochodzi do zwielokrotnienia (*multiplicatio*) związków między ludźmi, to jednak on sam nie prowadzi do braterskiego dialogu (GS 23). Postęp może jedynie oferować podstawę ludzkiego rozwoju. Sam przez się nie prowadzi jednak do jego urzeczywistnienia (GS 35). *Gaudium et spes* podkreśla, że nie jest on wartością absolutną. Większą wartość niż

postęp techniczny mają bowiem: sprawiedliwość, powszechne braterstwo i bardziej humanitarny porządek w zakresie powiązań społecznych (GS 35). Chociaż „postęp w zakresie produkcji oraz wymiany dóbr i usług" pomaga lepiej zaspokajać potrzeby rodziny ludzkiej, to jednak rodzi także negatywne skutki. W krajach rozwiniętych gospodarczo (*in regionibus oeconomice progressis*) dochodzi do podporządkowania ludzi gospodarce do tego stopnia, że „całe ich życie osobiste i społeczne jest nacechowane nastawieniem ekonomicznym" (GS 63). Pojawiają się także ogromne dysproporcje między ludźmi. Podczas gdy jedni mają ogromne możliwości, inni egzystują w warunkach niegodnych człowieka. Ten brak równowagi prowadzi do napięć, które mogą zagrażać pokojowi (GS 63). Mając świadomość wartości postępu, Sobór apeluje, aby służył on człowiekowi. Nie tylko jego potrzebom materialnym, ale i intelektualnym, moralnym, duchowym i religijnym (GS 64). Postępu gospodarczego nie wolno pozostawić bez nadzoru (GS 65). A przyczynianie się do prawdziwego postępu własnej społeczności jest prawem i obowiązkiem (*ius et officium*) (GS 65).

Soborowa Konstytucja wskazuje na kierunki rozwoju. Postęp społeczny powinien zmierzać ku dobru osób (*in bonum personarum*) (GS 26). Używa się w tym kontekście języka powinności (*debent*), postulując podporządkowanie rozwoju społecznego dobru osoby ludzkiej (GS 26). Ten język powinnościowy wynika z faktu, że przed światem stoją dwie różne drogi. Musi on wybierać między postępem a zacofaniem (*progressum aut regressum*) (GS 9). *Gaudium et spes* zwraca uwagę na widoczny i budzący radość postęp we wspieraniu małżeństwa i rodziny (GS 47).

Chociaż sam postęp jest wielkim dobrem (*magnum hominis bonum*) i może służyć szczęściu ludzi, to jednak niesie ze sobą wielkie pokusy (*magnam tentationem*). Może bowiem nie tylko prowadzić do postaw egoistycznych (GS 37), ale także sprzyjać fenomenalizmowi i agnostycyzmowi (GS 57). Dlatego dokument soborowy odwołuje się w kontekście postępu do kategorii odpowiedzialności (*responsibili-*

tatem) (GS 56). Podkreśla, że „kulturę rodzącą się z ogromnego postępu nauk i dyscyplin technicznych, należy godzić z troską o tę kulturę duchową, która karmi się treściami przez różne tradycje uważanymi za klasyczne" (GS 56). Soborowa Konstytucja przyznaje, że chociaż Kościół ma wielki wkład w rozwój kultury, to jednak „harmonijne łączenie kultury z nauczaniem chrześcijańskim, z pewnych występujących w konkretnych sytuacjach przyczyn, nie zawsze przebiega bez zakłóceń" (GS 62).

Chociaż *Gaudium et spes* przestrzega przed utożsamianiem ziemskiego postępu z rozwojem królestwa Chrystusa, to jednak docenia jego znaczenie. Im bardziej przyczynia się „do lepszego urządzenia społeczeństwa ludzkiego", tym większe ma znaczenie dla królestwa Bożego (GS 39). Postęp obyczajów i różnych instytucji czyni życie społeczne bardziej ludzkim (GS 53), a postęp w sferze środków komunikacji umożliwił otwarcie nowych dróg dla rozwoju kultury. *Gaudium et spes* nie waha się w tym kontekście mówić o nowej epoce w historii ludzkości (GS 56).

Postęp stanowi wyzwanie dla ludzkiej myśli, zmuszając do szukania odpowiedzi na egzystencjalne pytania. Pomimo tak wielkiego postępu (*tantus progressus*), nie udało się wyeliminować cierpienia, zła i śmierci (GS 10). Współczesny postęp techniczny, jak podkreśla soborowa Konstytucja, wywołuje w ludziach poczucie siły. Może ono rzutować na postrzeganie Boga i człowieka w taki sposób, że to człowiek staje się sam dla siebie „celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii". Takie myślenie prowadzi do negacji Boga (GS 20). Doświadczenie bólu, postępującego rozpadu ciała (*corporis dissolutione progrediente*) oraz lęku przed wieczną zagładą może jednak pomóc człowiekowi, prowadząc go do postrzegania siebie nie tylko w kategoriach materii, ale także ducha (GS 18). W obliczu szybko postępującej specjalizacji poszczególnych nauk pojawiają się pytania nie tylko o to, jak dokonać ich syntezy, ale także o to, jak zachować u ludzi zdolność do kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości

(GS 56). Konstytucja stawia przed chrześcijanami zadanie harmonizowania poznania naukowego „z chrześcijańskimi obyczajami i doktryną chrześcijańską, aby kultura religijna i prawość ducha szły u nich w parze z poznaniem naukowym i codziennym postępem w zakresie dyscyplin technicznych" (GS 62).

Postęp w różnych obszarach (kultura, społeczeństwo, gospodarka) rodzi u ludzi „pragnienie odgrywania ważniejszej roli w organizowaniu życia wspólnoty politycznej" (GS 73), a rozwój historyczny w połączeniu ze specyficznymi cechami narodów mają wpływ nie tylko na strukturę władzy (GS 74), ale także na rozumienie relacji „między socjalizacją a autonomią i rozwojem osoby" (GS 75). Soborowa Konstytucja widzi w istniejących instytucjach międzynarodowych wyraz budowania podstaw całej wspólnoty ludzkiej w celu zarówno rozwiązywania najpoważniejszych współczesnych problemów, jak i „wspierania wszędzie na ziemi postępu" (GS 84). Powinny one podejmować działania na rzecz wyrównywania dysproporcji między narodami (GS 86).

Soborowy dokument zwraca uwagę na uwarunkowania i cel postępu. Rozwija się on i rodzi dzięki pracy i zdolnościom narodów. Nie powinien się opierać jedynie na środkach obcych, ale także na rozwiniętych w pełni środkach własnych (GS 86). Narody rozwijające się powinny bowiem stawiać sobie za cel „wyraźne i wytrwałe dążenie do pełnej doskonałości ludzkiej swoich obywateli" (GS 86). Także Kościół powszechny winien stworzyć jakąś organizację, „której zadaniem byłoby pobudzanie wspólnoty katolików do popierania rozwoju krajów znajdujących się w potrzebie" (GS 90).

Konkludując, należy zauważyć, że *Gaudium et spes* traktuje kategorię postępu wieloaspektowo. Ukazuje bogactwo obszarów, w których on się dokonuje. Najczęściej traktuje go w sposób opisowy, a nieco rzadziej w perspektywie powinności moralnej, apelując o odpowiedzialność. Dokument nie ogranicza się jednak do pouczania innych, ale także kieruje postulaty pod adresem Kościoła.

3. Ewolucja (*evolutio*, *evolutivus*, *evolvere*)

Gaudium et spes ponad 20 razy przywołuje pojęcia odnoszące się do ewolucji. Chodzi o czasownik *evolvere*, rzeczownik *evolutio* oraz przymiotnik *evolutivus*. Żaden inny dokument Soboru Watykańskiego II nie odnosi się tak często do ewolucji[2].

Pojęcie *evolutio* – oddawane w polskim przekładzie tekstów soborowych terminami: „rozwój", „ewolucja", „zmiana" – jest charakteryzowane przez Konstytucję przydawkami: „współczesna" (*hodierna*) (GS 3, 10), „ta" (*haec*) (GS 26), „niezbędna" (*necessaria*) (GS 66), „kulturalna" (*culturalis*) (GS 73), „gospodarcza" (*oeconomica*) (GS 73), „społeczna" (*socialis*) (GS 73), „nieustanna" (*incessans*) (GS 91). Występujący tylko jeden raz w dokumencie przymiotnik *evolutivus* odnosi się do poznania (GS 5). Chodzi o poznanie, które jest doświadczeniem rodzaju ludzkiego. Przechodzi on bowiem od poznania statycznego „do poznania bardziej dynamicznego i ewolucyjnego" (GS 5).

Gaudium et spes wiąże ewolucję z działaniem Ducha Świętego. On bowiem „kieruje biegiem dziejów i odnawia oblicze ziemi", towarzysząc ewolucji (*huic evolutioni adest*) (GS 26). Dokument odnotowuje pozytywne procesy dokonujące się aktualnie w świecie, podkreślając, że Kościół nie tylko uznaje „wszystko, co jest dobre we współczesnym rozwoju społecznym, zwłaszcza rozwój ku jedności" (*evolutionem versus unitatem*) (GS 42), ale ma także świadomość, „jak wiele zawdzięcza rozwojowi i historii rodzaju ludzkiego" (GS 44). *Gaudium et spes* nie odnosi się w tym kontekście jedynie do przeszłości. Wyraźnie stwierdza, że Kościół zarówno może być, jak i jest „wzbogacany również przez ewolucję ludzkiego życia społecznego" (*evolutione vitae socialis humanae*) (GS 44). Chociaż Konstytucja docenia znaczenie różnych

[2] Pojęcie *evolutio* pojawia się dwukrotnie w *Apostolicam actuositatem* (7, 29) i po jednym razie w *Sacrosanctum Concilium* (129), *Ad gentes* (41), *Optatam totius* (3) oraz *Unitatis redintegratio* (12).

dyscyplin wiedzy, to jednak w perspektywie ewolucji podkreśla wartość nauk historycznych. To one „przyczyniają się do postrzegania spraw w aspekcie ich zmienności i ewolucji" (GS 54). Soborowy dokument posługuje się także liczbą mnogą słowa *evolutio*, postulując wspieranie rolników „we wprowadzaniu niezbędnych zmian" (*necessarias evolutiones*) (GS 66). Pokłosiem rozwoju kulturalnego, gospodarczego i społecznego są głębokie zmiany w strukturach i instytucjach narodów. Wywierają one „wielki wpływ na życie wspólnoty politycznej" (GS 73). Podejmując kwestię relacji między socjalizacją a autonomią i rozwojem osoby, Konstytucja podkreśla, że może ona być różnie rozumiana. Jej pojmowanie zależy bowiem od specyfiki krajów i rozwoju narodów (*evolutionem populorum*) (GS 75). W podsumowaniu *Gaudium et spes* znajduje się stwierdzenie wyrażające świadomość ojców soborowych, że przedstawione w dokumencie kwestie podlegają nieustannej ewolucji (*incessanti evolutioni*). Stąd też istnieje konieczność uzupełniania i poszerzania ukazanych zagadnień (GS 91).

Pojęcie ewolucji posiada w *Gaudium et spes* pozytywne konotacje. Dokonujące się w świecie procesy nie są traktowane przez dokument jako zagrożenie, ale raczej jako inspirowane przez Ducha Świętego. Niejednokrotnie stanowią wyzwanie dla Kościoła, który jednak ma świadomość, że wiele im zawdzięcza.

4. Dynamizm (*dynamismus*, *dynamicus*, *dynamice*)

Gaudium et spes pięciokrotnie przywołuje terminy nawiązujące znaczeniowo do dynamizmu. Wszystkie pozostałe dokumenty *Vaticanum II* w sumie tylko dwa razy posługują się przymiotnikiem *dynamicus* (AG 29, AA 27). Dynamika procesów odnosi się do kwestii praw człowieka, rozwoju społecznego, przemian w obszarze kultury, rozumienia oraz poznania.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II tłumaczą rzeczownik *dynamismus* bądź jako dynamizm, bądź jako rozwój. Soborowa Konstytucja wspomina o dynamizmie w pozytywnym kontekście, jakkolwiek nie bez pytań i obaw. Zauważając dokonujące się w świecie zmiany w obszarze troski o prawa człowieka, Kościół „uznaje i wysoko ceni dynamizm czasów współczesnych" (GS 41). Z uznaniem odnosi się do wszystkiego, „co jest dobre we współczesnym rozwoju społecznym" (*quidquid boni in dynamismo sociali*) (GS 42). *Gaudium et spes* dostrzega jednak problemy związane z dynamiką zmian w obszarze kultury. Dlatego stawia pytanie: „W jaki sposób należy wspierać dynamizm i ekspansję kultury, aby nie zaginęła przy tym żywa wierność wobec dziedzictwa tradycji?" (GS 56). Nie formułuje jednak na nie odpowiedzi. Przysłówkiem *dynamice* soborowa Konstytucja charakteryzuje rozumienie. Postuluje dynamiczne pojmowanie dobra wspólnego, które winna sobie stawiać za cel władza polityczna (GS 74). Osadza to dobro w kontekście porządku moralnego i prawnego. Nie wyjaśnia się jednak, jak należy pojmować „rozumienie dynamiczne" (*dynamice conceptum*). Charakteryzując dokonujące się w świecie zmiany, *Gaudium et spes* określa je jako przejście od poznania statycznego do poznania dynamicznego. Zachodzące procesy rodzą „ogromny kompleks problemów, który wymaga nowych analiz i syntez" (GS 5).

Konkludując, należy podkreślić, że soborowy dokument odnotowuje dynamikę zmian w świecie. Z jednej strony dostrzega w nich sporo pozytywnych tendencji, a z drugiej formułuje pytania, na które – jak przyznaje – trudno znaleźć odpowiedzi.

5. Ateizm (*atheismus*, *atheus*)

Termin „ateizm" (*atheismus*) pojawia się 15 razy w *Gaudium et spes*, a pojęcie „ateista" (*atheus*) dwukrotnie. Nie występują one w żadnym innym dokumencie Soboru Watykańskiego II. Rzeczownik *athe-*

ismus jest określany następującymi przydawkami: „systematyczny" (*systematicus*) (GS 20), „współczesny" (*modernus*, *hodiernus*) (GS 20), „taki" (*talis*) (GS 20).

Kwestia ateizmu jest traktowana przez *Gaudium et spes* wieloaspektowo. Dokument nie tylko podejmuje próbę definicji ateizmu, wzmiankuje o jego korzeniach i postaciach, ale także określa postawę Kościoła wobec niego.

Konstytucja soborowa zalicza ateizm do najpoważniejszych współczesnych zjawisk (*inter gravissimas huius temporis res*), które wymagają bardziej dokładnych badań (GS 19). Dokument wskazuje na skomplikowaność kwestii ateizmu, podkreślając, że termin „ateizm" określa wieloaspektowe i bardzo różniące się od siebie zjawiska. Odnosi się zarówno do tych, którzy wyraźnie zaprzeczają istnieniu Boga, jak i do tych, którzy twierdzą, że nie można o Nim powiedzieć nic pewnego. Zdarza się, że próbuje się do kwestii Boga podchodzić, stosując metody nauk empirycznych. Konstytucja przywołuje jeszcze przykłady niewłaściwych postaw wobec człowieka (jego nadmiernej afirmacji) i wobec prawdy (niedopuszczanie prawdy absolutnej, nieewangelicznej wizji Boga, unikania pytań o Niego). Sytuuje je wszystkie w kontekście ateizmu (GS 19).

Podejmując zagadnienie genezy ateizmu, dokument stwierdza na wstępie, że ateizm traktowany jako całość nie jest czymś pierwotnym (*originarium*). Różnorakie są jego przyczyny. Konstytucja wskazuje tu na rodzenie się ateizmu jako wyraz protestu przeciwko złu w świecie albo przejaw „przypisywania niektórym wartościom ludzkim cech" absolutu (GS 19). Do przyczyn ateizmu zalicza się także: krytyczne nastawienie wobec religii czy niewłaściwą postawę chrześcijan, którzy zasłaniają prawdziwe oblicze Boga (GS 19).

Konstytucja wspomina też o programowej postaci współczesnego ateizmu. Rodzi się ona z przesadnego pragnienia autonomii człowieka (GS 20), z niewłaściwego rozumienia wolności (GS 20), z niepoprawnego rozumienia religii jako przeszkody do wyzwolenia człowieka

(GS 20). Przejawia się natomiast niejednokrotnie w zwalczaniu religii z wykorzystaniem różnych środków (GS 20).

Charakteryzując postawę Kościoła wobec ateizmu, soborowy dokument nie tylko gani ten prąd myślowy, widząc w nim zgubne doktryny i działania, ale i dostrzega konieczność pogłębionych badań jego przyczyn (GS 21).

Opisując relację Kościoła do ateistów, Konstytucja określa ją w kategoriach miłości, powinności, skargi, dialogu i zaproszenia (GS 21). Kościół nie tylko darzy ich miłością, dostrzega konieczność wspólnego budowania świata, widzi potrzebę dialogu, skarży się na pojawiające się działania dyskryminujące chrześcijan, ale także zaprasza ateistów, „aby z otwartym sercem rozważyli Ewangelię Chrystusa" (GS 21).

Podejmując kwestię ewentualnej winy ateistów, *Gaudium et spes* stwierdza, że „nie są bez winy ci, którzy dobrowolnie utrzymują Boga z dala od swych serc i nie idąc za nakazem sumienia, usiłują unikać zagadnień religijnych" (GS 19). Dokument przyznaje jednak w tym kontekście, że „i sami wierzący często ponoszą pewną odpowiedzialność w tym zakresie" (GS 19).

Należy zauważyć, że zagadnienie ateizmu jest potraktowane przez *Gaudium et spes* z dużą dozą ostrożności, co jest podyktowane wyrażonym w dokumencie przekonaniem o złożoności ujęcia całego tego zjawiska z racji jego różnorodności.

6. Powołanie (*vocatio*)

Termin *vocatio* występuje ponad 30 razy w soborowym dokumencie. Tym samym *Gaudium et spes* nie ogranicza się jedynie do opisu współczesnego świata, ale wskazuje na powołanie człowieka w tym świecie. Jest ono określane przymiotnikami: „najwyższe" (*altissima*) (GS 3, 22), „to" (*haec*) (GS 3, 49), „najważniejsze" (*summa*) (GS 10), „całościowe" (*integra*) (GS 11, 35, 57, 63, 91), „wzniosłe" (*sublimis*) (GS 13), „ludzkie" (*humana*) (GS 21, 92), „ostateczne"

(*ultima*) (GS 22), „boskie" (*divina*) (GS 22, 92), „swoje" (*sua*) (GS 25, 31, 35, 52, 91), „religijne" (*religiosa*) (GS 25), „to samo" (*eadem*) (GS 29, 92), „szczególne" (*eximia*) (GS 32), „małżeńskie" (*coniugalis*, *coniugum*) (GS 48, 52), „chrześcijańskie" (*christiana*) (GS 49), „duchowne" (*sacra*) (GS 52), „specjalne" (*specialis*) (GS 75), „własne" (*propria*) (GS 75), „osobiste" (*personalis*) (GS 76), „społeczne" (*socialis*) (GS 76), „wieczne" (*aeterna*) (GS 76).

Gaudium et spes najczęściej przywołuje termin *vocatio* w kontekście odpowiedzi, godności, Objawienia, małżeństwa i ludzkiej działalności. Człowiek winien odpowiedzieć (*respondere*) na Boże powołanie (GS 3, 10, 25, 31). Ta odpowiedź może się dokonać za pośrednictwem spotkań z innymi, wzajemnej służby i dialogu z braćmi (GS 25). Dokument daje wyraz wierze, „że Chrystus, umarły i zmartwychwstały za wszystkich, przez swojego Ducha dostarcza człowiekowi światła i sił, aby mógł on odpowiedzieć na swe najważniejsze powołanie" (GS 10). Kościół natomiast oferuje swoją „współpracę w celu ustanowieniu takiego braterstwa, które odpowiadałoby temu powołaniu" (GS 3).

Odkrycie całościowego powołania człowieka jest możliwe dzięki Boskiemu Objawieniu (GS 11, 12, 14). To Chrystus „w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie" (GS 22). To On, posługując się sformułowaniami i obrazami z codziennego życia, objawił miłość Ojca i szczególne powołanie ludzi (GS 32). Soborowy dokument podkreśla tę samą naturę wszystkich ludzi, to samo ich pochodzenie i to samo powołanie, postulując uznanie podstawowej równości wszystkich (GS 29). W podsumowaniu *Gaudium et spes* zwraca uwagę także na rolę Kościoła, polegającą na pomocy wszystkim ludziom, „niezależnie czy wierzą w Boga, czy też nie całkiem wyraźnie Go uznają", w jaśniejszym dostrzeżeniu integralności swojego powołania (GS 91).

Konstytucja wyraźnie łączy powołanie z godnością człowieka. Z jednej strony stwierdza, że „szczególny charakter godności ludz-

kiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem" (GS 19), z drugiej natomiast wskazuje na Kościół jako obrońcę „godności powołania ludzkiego" (GS 21).

Gaudium et spes sporo miejsca poświęca kwestiom małżeństwa i rodziny. Wyraża przy tym przekonanie o potrzebie szczególnej mocy do stałego wypełniania tego chrześcijańskiego powołania. W tym celu proponuje małżonkom modlitwę, wielkoduszność i ducha ofiary (GS 49). Zadaniem kapłanów „jest wspomaganie powołania małżonków w ich życiu małżeńskim i rodzinnym" (GS 52). Mają to czynić „przez głoszenie słowa Bożego, celebrowanie liturgii czy też przez inne pomoce duchowe oraz ludzkie i cierpliwe wspieranie ich w trudnościach i utwierdzanie w miłości" (GS 52). Sami małżonkowie winni podążać śladem Chrystusa, aby „w radościach i ofiarach swojego powołania dzięki wiernej miłości stawali się świadkami tego misterium miłości, które Pan objawił światu przez swoją śmierć i zmartwychwstanie" (GS 52). Rodzice są natomiast zobowiązani do takiego wychowania swoich dzieci, „aby mogły one pójść za swoim powołaniem, także duchownym" (GS 52). Powołanie małżeńskie jest również przywoływane w kontekście śmierci współmałżonka. Konstytucja określa wdowieństwo jako przedłużenie powołania małżeńskiego (GS 48).

Konstytucja wskazuje na różne obszary, w których człowiek winien się angażować zgodnie ze swoim powołaniem. Działalność ludzka charakteryzowana jest przez soborowy dokument jako ta, która ma odpowiadać rzeczywistemu dobru rodzaju ludzkiego, a człowiekowi ma pozwalać „na rozwijanie i wypełnianie jego integralnego powołania" (GS 35). *Gaudium et spes* przestrzega w tym kontekście przed dwoma skrajnymi postawami: deprecjacją ludzkiego zaangażowania w świecie albo traktowaniem rozłącznym wiary oraz spełniania doczesnych obowiązków. Konstytucja podkreśla, że błędem jest zaniedbywanie spraw doczesnych pod pozorem oczekiwania na życie wieczne. Błędem jest także traktowanie spraw doczesnych jako obcych życiu religijnemu, redukowanemu wyłącznie do „aktów samego kultu

i określonych zobowiązań moralnych" (GS 43). Wiara jeszcze bardziej zobowiązuje do wypełniania obowiązków doczesnych, „zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone" (GS 43). Ważne miejsce w ramach ludzkiej działalności zajmuje kultura ludzka. Ma ona własne i znaczące miejsce w całym powołaniu człowieka (GS 57). Aktywność na polu gospodarczym i społecznym winna mieć na uwadze „godność osoby ludzkiej i jej integralne powołanie oraz dobro całego społeczeństwa" (GS 63). W świecie polityki – jak zaznacza soborowy dokument – realizuje się szczególne i swoiste powołanie chrześcijan. Mają świecić przykładem, angażując się w pomnażanie dobra wspólnego, i swoim życiem pokazywać, „w jaki sposób władza może iść w parze z wolnością, osobista inicjatywa z potrzebami całego organizmu społecznego, potrzebna jedność z pożytecznym zróżnicowaniem" (GS 75). Pomimo autonomii i niezależności wspólnoty politycznej i Kościoła, pozostają one w relacji. Służą bowiem, jakkolwiek z różnego tytułu, „osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi" (GS 76). Dlatego winny ze sobą współpracować. Konstytucja określa tę współpracę mianem „zdrowej" (*sanam*). Fundamentem tej współpracy jest fakt, że człowiek nie jest jedynie istotą żyjącą w porządku doczesnym, ale „żyjąc w historii ludzkiej, integralnie zachowuje swoje powołanie do życia wiecznego" (GS 76).

Gaudium et spes wskazuje także na przeszkody w realizacji powołania. Chociaż podkreśla pozytywny wpływ życia społecznego na wypełnianie powołania, także religijnego, to jednak przyznaje, że zdarza się często, że warunki społeczne „odwodzą ludzi od czynienia dobra i popychają do złego" (GS 25).

W podsumowaniu Konstytucja wzywa do braterstwa wszystkich ludzi. Jego podstawę widzi w Bogu jako Ojcu, który „jest początkiem i końcem wszystkiego". Dlatego też – jak podkreśla soborowy dokument – „wezwani tym samym powołaniem ludzkim i Boskim, możemy i powinniśmy w prawdziwym pokoju wspólnie pracować nad zbudowaniem świata bez przemocy i bez podstępu" (GS 92).

7. Podsumowanie

1) Wielość podjętych w *Gaudium et spes* zagadnień sprawia, że pełne ukazanie terminologicznego bogactwa tego dokumentu nie jest łatwe. Do specyfiki językowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym należy z pewnością zaliczyć pojęcia, które opisują współczesny świat w perspektywie dynamicznej. Wielokrotnie przywołuje się terminy oznaczające: ewolucję, dynamizm, postęp czy wzrost.

2) *Gaudium et spes* niejednokrotnie posługuje się językiem powinności. Nie zawsze wskazuje jednak, jakimi środkami należy coś realizować. Znajdziemy więc takie słowa jak: *oportet*, *debet*, *adlaborandum est*, *cavendum est*, *considerandum est*, *contendendum est*, *curandum est*, *declarandum est*, *enitendum est*, *expectandum est*, *faciendum est*, *favendum est*, *instandum est*, *optandum est*, *recensendum est*, *tutandum est*, *utendum est*, *vitandum est* itd. Na etapie debat w auli soborowej postrzegano tę cechę dokumentu jako wyraz pobożnych napomnień, które mogą sprzyjać upraszczaniu problemów i trącić moralizmem[3]. Rzeczywiście język powinności dominuje nad językiem zachęty. Z trudem znajdziemy w dokumencie słowa zaproszenia czy zachęty wyrażone terminami: *hortor*, *adhortor*, *exhortor*, *incito*, *invito*, *stimulo*.

3) Specyfika dokumentu, jakim jest Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, i jego wyjątkowość na tle wcześniejszych dokumentów soborowych sprawiają, że w *Gaudium et spes* znajdziemy nie tylko nowe tematy i terminy, ale także nowe sposoby ich potraktowania. Do takich zagadnień należy np. kwestia ateizmu.

[3] Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV*, s. 288–290.

Rozdział IV
Analiza i ewaluacja treści

Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* to ostatni i zarazem najobszerniejszy dokument Soboru Watykańskiego II, uznawany za jego „testament". Sobór przedstawia w nim „teologię świata", wskazując na fundamentalne ludzkie emocje:

> Radość i nadzieja, smutek i lęk w naszych czasach, zwłaszcza ubogich i uciśnionych, są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa. Nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach. Wspólnota ta składa się z ludzi pielgrzymujących do królestwa Ojca, zjednoczonych w Chrystusie i kierowanych przez Ducha Świętego, którzy przyjęli orędzie zbawienia, aby je nieść wszystkim. Doświadczają oni najściślejszej łączności z rodzajem ludzkim i jego historią (GS 1).

Sobór kieruje swoje przesłanie „nie tylko do dzieci Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, lecz także do wszystkich ludzi, pragnąc wyjaśnić, w jaki sposób rozumie obecność i działalność Kościoła w świecie współczesnym" (GS 2). Sobór ma przed oczami świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką z całokształtem rzeczywistości, w której żyje; świat, będący widownią dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością, klęskami i zwycięstwami; świat,

który, jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela. Popadł on w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego, został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość (GS 2).

Struktura Konstytucji wygląda następująco:

– Wstęp (1–3);
– Wykład wstępny: Sytuacja człowieka w świecie współczesnym (4–10);
– Część I: Kościół a powołanie człowieka (11–45), która zawiera cztery rozdziały:
  • Godność osoby ludzkiej;
  • Wspólnota ludzka;
  • Aktywność ludzka w świecie;
  • Zadanie Kościoła w świecie współczesnym;
– Część II: Ważniejsze problemy (46–90), obejmująca pięć rozdziałów:
  • Troska o godność małżeństwa i rodziny;
  • Właściwe wspieranie rozwoju kultury: Sekcja 1: Sytuacja kultury w świecie współczesnym; Sekcja 2: Niektóre zasady właściwego wspierania kultury; Sekcja 3: Pilniejsze zadania chrześcijan w dziedzinie kultury;
  • Życie gospodarczo-społeczne: Sekcja 1: Postęp gospodarczy; Sekcja 2: Zasady rządzące życiem gospodarczo-społecznym;
  • Życie wspólnoty politycznej;
  • Popieranie pokoju i rozwijanie wspólnoty narodów: Sekcja 1: Unikanie wojen; Sekcja 2: Budowanie wspólnoty międzynarodowej;
  – Zakończenie.

Konstytucja *Gaudium et spes* stanowi kluczowy dokument, który nie tylko analizuje wyzwania współczesnego świata, ale także wskazuje

na rolę Kościoła jako przewodnika w dążeniu do prawdy, sprawiedliwości i pokoju.

Wyjaśniając genezę tytułu Konstytucji[1], należy zauważyć, że według schematu tekstu 2 brzmiał on *De Ecclesiae praesentia et actione in mundo hodierno*. Dodanie słów *et actione* miało na celu lepsze odwzorowanie współczesnego rozumienia (francuskiego) terminu „obecność", który nie jest w pełni oddawany przez łacińskie *praesentia*. Ostateczna wersja tytułu, przedłożona komisji koordynacyjnej 4 maja 1963 r., brzmiała *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*. Komisja preferowała bardziej klasyczne wyrażenie *De munere Ecclesiae*, które z kolei nie oddawało idei obecności Kościoła w świecie. W dokumencie przejściowym A z Malines użyto natomiast tytułu *De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*. W tekście B z Zurychu pojawił się tytuł *De praesentia activa Ecclesiae in mundo aedificando*. Ostateczny tytuł przyjęty w trzeciej wersji dokumentu brzmiał następująco: *De Ecclesia in mundo huius temporis*. Termin „obecność" został z niego usunięty. Nawet jeśli użyto by słowa „aktywny" lub „skuteczny", mogłoby to ograniczyć perspektywę dokumentu.

Dodanie w tytule frazy „w budowaniu świata" miało na celu uniknięcie nieporozumień, zwłaszcza błędnego przekonania, że cała doktryna obecności Kościoła została uwzględniona. Intencją było jedynie naświetlenie niektórych aspektów wkładu Kościoła w problemy związane z tworzeniem lepszego świata. Wyrażenie to zostało tymczasowo zachowane na spotkaniu podkomisji centralnej 30 grudnia 1963 r., chociaż ostatecznie je porzucono, aby nie ograniczać dokumentu do wyłącznie duszpasterskich zastosowań.

---

[1] To zagadnienie relacjonuję za Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 80–82; inne komentarze nie podejmują tej kwestii tak szczegółowo, chociaż zajmują się kształtowaniem dokumentu, zob. N. Tanner, *The Church and the World. Gaudium et spes, Inter Mirifica*, s. 3–37; F. Scanziani, *Introduzione. Gaudium et spes nel conflitto delle interpretazioni*, s. 15–60.

Obecne w tytule „w" ma podkreślać, że Kościół nie stoi w opozycji do świata, lecz jest w nim obecny. To fundamentalna idea, która często bywa pomijana w tłumaczeniach. Sobór nie użył często powtarzanych dziś fraz, takich jak np. „świat jest obecny w Kościele, Kościół jest obecny w świecie", ponieważ nigdy nie chodziło o przedstawienie dwóch przeciwstawnych rzeczywistości.

Zachowany został termin „świat", choć wywołało to sporo kontrowersji. Autorzy schematu wskazywali, że Kościół nie jest jedynym podmiotem w budowaniu lepszego świata, lecz pełni rolę wspierającą w tym procesie. Dyskusje doprowadziły do bardziej precyzyjnego użycia słowa „świat", które nie zostało usunięte z tytułu, mimo różnic w teologicznych interpretacjach.

Słowa *huius temporis* (pol. tego czasu) pojawiły się dopiero w ostatniej wersji tekstu przejściowego B w marcu 1964 r. Wcześniejsze sformułowania, takie jak *in mundo hodierno*, budziły obawy, że mogą kanonizować współczesny świat. Ostatecznie wybrano termin, który odzwierciedlał obecność Kościoła w dzisiejszym świecie, bez wartościowania. Ostateczny tytuł Konstytucji wskazuje na fakt, że Kościół jest obecny w świecie i musi nie tylko podjąć związane z tym obowiązki, ale także odpowiadać na pytania dotyczące jego misji.

Użycie słów „tego czasu" w tytule odnosi się do biblijnego tematu *kairos*, co sugeruje, że obecność Kościoła jest związana z Bożym działaniem w teraźniejszości. W ten sposób tytuł nie tylko definiuje misję Kościoła, ale także podkreśla jego aktywną rolę w kształtowaniu świata.

WSTĘP (1–3)[2]

Soborową Konstytucję otwiera „Wstęp" składający się z trzech punktów. W punkcie pierwszym[3] akcent zostaje położony na istniejącą łączność między Kościołem a światem nazwanym rodziną ludzką. W punkcie drugim[4] ojcowie soborowi wskazują adresatów przesłania. Punkt trzeci[5] jest poświęcony zagadnieniu służby jako podstawowemu powołaniu człowieka.

GS 1

Pierwszy punkt Konstytucji ukazuje łączność Kościoła z całą rodziną ludzką. Podkreśla, że wszelkiego rodzaju doświadczenia wpisane w ludzkie historie są również udziałem uczniów Chrystusa. Przypominają, że nie ma nic ludzkiego, czego nie można byłoby odnaleźć także wśród chrześcijan. Kościół bowiem składa się z ludzi, którzy będąc uczestnikami tej rzeczywistości, równocześnie zjednoczeni z Chrystusem i kierowani przez Ducha Świętego, noszą w sobie zbawcze orędzie, które pragną ofiarować innym. Wspólnota Kościoła jest złączona z rodzajem ludzkim i jego historią. To jej podstawowe doświadczenie.

Ancona nazywa ten pierwszy punkt uwerturą do całego dokumentu, pełną realistycznych obrazów i wskazującą na ścisły związek wspólnoty uczniów Jezusa ze światem[6]. Włoski teolog podkreśla,

---

[2] Zob. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 172–178; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 710–714.

[3] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 82–87.

[4] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 87–91.

[5] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 91–92.

[6] Zob. G. Ancona, *Proemio* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna,

że Kościół, mimo że jest rzeczywistością o oryginalnej teologicznej fizjonomii trynitarnej, w konkretnej historii manifestuje się jako wspólnota uczniów Chrystusa, złożona z osób będących częścią całej rodziny ludzkiej, która żyje w świecie. W tym kontekście Kościół postrzega siebie jako wspólnotę ściśle związaną z całością ludzkości, głęboko zjednoczoną i solidarną z ich dialektycznymi perypetiami egzystencjalnymi. Z tej żywotnej świadomości, dostrzegającej jego głęboki udział w ludzkiej egzystencji, wyłania się szczególny stan, w którym Kościół uczestniczy w dialektycznej sytuacji ludzkiego życia, co szczególnie uwidacznia się w obliczu ubogich i cierpiących[7]. Punkt

Bologna 2000, s. 107. Moeller, komentując GS 1, stwierdza, że pierwsze zdanie wyraża zarówno teologiczny, jak i ludzki aspekt radości i nadziei, a także smutków i niepokojów ludzkiej społeczności. Nacisk kładziony jest na wyznawców Chrystusa, aby podkreślić ich wewnętrzny związek ze światem oraz fakt, że stanowią wspólnotę ludzi zjednoczonych w Chrystusie i prowadzonych przez Ducha Świętego, pielgrzymujących do królestwa Ojca. Wyjaśnia to aspekt trynitarny (odpowiadający Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*) oraz eschatologiczny (LG 8). Jednocześnie przypomina się, że ta wspólnota wiernych otrzymała orędzie zbawienia, aby je głosić: *nuntium salutis omnibus proponendum acceperunt*. Jest to wyraźne odniesienie do II rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, który dotyczy mesjańskiego ludu, posłanego do świata. Wszystko to wskazuje na ścisły związek tej społeczności z ludzkością i jej historią. Już same słowa sugerują ten historyczny aspekt człowieka, który współczesna myśl określa jako kategorię czasowości lub „historyczności". Obejmuje to także inny aspekt, nawet jeśli tekst w rzeczywistości go nie wyraża ani nie nawiązuje do niego w najmniejszym stopniu, a mianowicie „historię zbawienia". Ten pierwszy artykuł jest zatem niezwykle bogaty w treść. Podejmuje szereg tematów z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w odniesieniu do wierzących w Chrystusa w ich diasporze, patrząc na nie przez pryzmat ludzkiej historii, która w tajemniczym sensie objawionym przez proroków jest także historią zbawienia lub zbawieniem w historii. Ton tekstu jest naznaczony zdecydowaną akceptacją ludzkiej radości i smutku, a także całego bogactwa ludzkości. Świadoma aluzja do Terencjusza jest jakby przedsmakiem rozdziału II, a dokładnie części II o kulturze, nadając jednocześnie ton całej Konstytucji duszpasterskiej. Wreszcie, dwa początkowe słowa, poprzez swoje podwójne znaczenie – teologiczne i ludzkie – wspaniale wyrażają głęboko oryginalny charakter całego dokumentu; zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 87.

[7] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 107–108.

ten odsłania całą dramaturgię ludzkiej egzystencji, a równocześnie wskazuje, że Kościół w tych doświadczeniach nieustannie uczestniczy, „odczuwa najgłębsze znaczenie człowieczeństwa w jego najgłębszej istocie, często zdeterminowanej w sposób pozytywny lub negatywny, i przejmuje nad nim kontrolę w sposób integralny”[8]. Oczywiście, Kościół zawsze był zainteresowany tym, co ludzkie, i stawiał człowieka i jego sprawy w centrum. Ancona przypomina, że troska o człowieka i próba rozwiązania jego konkretnych problemów wynikała z szeroko pojętej misyjności Kościoła. Chodziło o „obowiązek przyjścia z pomocą tym, którzy mogliby skorzystać z jego pomocy, aby mogli go poznać i pokochać”[9]. Niemniej jednak, już w tym punkcie widać, że Kościół ukazuje swoje nowe oblicze, przyjmując odnowiony sposób bycia w historii, który rozumie i dzieli w sposób integralny. Jego intymna solidarność z całą rodziną ludzką staje się fundamentem jego tożsamości jako wspólnoty uczniów Chrystusa; żyje i uczestniczy w ludzkiej historii, będąc w świecie, a nie przed nim. Wszystko, co Kościół stanowi, zawsze odnosi się do człowieka, jego historii i jego świata. Z kolei wszystko, co związane jest z ludzką zmiennością, znajduje swoje miejsce w życiu Kościoła[10].

Istotną kwestią jest fakt mandatu, który wspólnota uczniów Jezusa Chrystusa, otrzymała przez swojego Mistrza, od Boga. Ma ona zanieść całemu światu orędzie zbawienia. Przesłanie to wyróżnia Kościół i sprawia, że misja nabiera nowego znaczenia. Nie jest to „wulgarny prozelityzm”, lecz włączające orędzie, które czyni z innych braci i siostry w wierze. W ten sposób Kościół odsłania się jako rzeczywistość ekstrawertyczna, skoncentrowana nie na sobie i szukaniu własnego miejsca w świecie czy doczesnego prestiżu, ale wspólnota pragnąca służyć światu w sposób zgodny z Ewangelią Jezusa Chrystusa, by nadchodzące królestwo Boże cechujące się znakami łaski dawało się

[8] G. Ancona, *Proemio*, s. 108.

[9] G. Ancona, *Proemio*, s. 108.

[10] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 108.

rozpoznać. Ancona zauważa, że w tym kontekście działanie Kościoła, mające na celu przekazywanie wiary tym, którzy nie podzielają tego horyzontu życia, nasyconego znaczeniem, nie jest postrzegane jako coś niezwykłego, lecz jako działanie wynikające z samej jego natury, angażujące wszystkich jego członków. Dlatego podstawową troską wspólnoty uczniów Chrystusa jest to, aby najgłębsze i najskuteczniejsze znaczenie słowa zbawienia rozbrzmiewało w ludzkich sercach. To może się zdarzyć jedynie wtedy, gdy Ewangelia zbawienia przeniknie konkretność ludzkiej egzystencji[11].

Włoski teolog podkreśla również, że punkt pierwszy Konstytucji ukazuje zbawienie osadzone w konkretnej rzeczywistości, a nie abstrakcyjne. Pojawiają się tutaj oczekiwania i potrzeby, poszukiwanie sensu życia w różnorodnych doświadczeniach, a także świadomość, jak bardzo dramat cierpienia naznacza ludzkie życie. Dokument podkreśla, że w obliczu nieszczęścia, a także radości i nadziei każdego człowieka Kościół nie pozostaje obojętny, ale angażuje się w każdą ludzką sytuację, działając w imię Jezusa Chrystusa, powszechnego Zbawiciela, oraz w perspektywie pełni życia w Królestwie Bożym. W związku z tym Kościół jest prawdziwie i wewnętrznie solidarny ze wszystkimi ludźmi, ich historią oraz światem[12]. Według Ancony już GS 1 wskazuje na kluczową kwestię, która będzie rozwijana w następnych częściach dokumentu. Brzmi ona następująco: Kościół i świat to rzeczywistości, które się przenikają. To stwierdzenie należy odnosić do tajemnicy Królestwa Bożego i jego stopniowego uobecniania się w ziemskiej rzeczywistości. W tym kontekście Konstytucja prezentuje teologiczny przekrój, który jest niezwykle innowacyjny w porównaniu do ogólnej refleksji teologicznej, która ją poprzedzała (z kilkoma wyjątkami). Sformułowanie tekstu wyraźnie wykracza poza rozumienie historii zbawienia jako odrębnej od historii *profanum*; zamiast tego ukazuje ich głębokie przeplatanie się, przy jednoczesnym zachowaniu własnej

[11] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 108–109.

[12] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 109.

odrębności, w pielgrzymce prowadzącej do pełni Królestwa Bożego[13]. Należy zatem za Karlem Rahnerem stwierdzić, że po pierwsze, historia zbawienia realizuje się w historii świata; po drugie, historia zbawienia różni się od historii świeckiej; i po trzecie, historia zbawienia wyjaśnia historię świecką[14]. Z perspektywy chrześcijaństwa historia świata winna być interpretowana w sposób chrystocentryczny, czyli stawiający w centrum wieczny Logos – Boga, który wcielił się. „Dlatego Kościół i świat, zgodnie z logiką leżącą u podstaw całego Bożego planu stworzenia, są ściśle zaangażowane w działanie na rzecz człowieka, który, gdy jest autentyczny i nieskażony złem, wyraża napięcie w kierunku Królestwa Bożego, a tym samym w kierunku zbawienia"[15].

GS 2

W tym punkcie ojcowie soborowi wskazują adresatów swojego przesłania[16]. Są nimi wszyscy ludzie, zarówno wierzący, nazywani dziećmi Kościoła, jak i wszyscy, którzy przyzywają imienia Chrystusa, oraz ci, którzy przynależą do rodzaju ludzkiego. Konstytucja, i szerzej sam Sobór, chce wyjaśnić wszystkim, jak pojmuje obecność Kościoła w świecie współczesnym i jego działalność.

---

[13] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 109.

[14] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 109.

[15] G. Ancona, *Proemio*, s. 110.

[16] Moeller zauważa, że w obecnej formie ten drugi paragraf jest jednym z najważniejszych w Konstytucji duszpasterskiej. Należy podkreślić, że poprzez swoją konstrukcję jako pojedyncze zdanie oraz swoją treść ukazuje on ruch, dzięki któremu złożona i paradoksalna rzeczywistość ujawnia się w świetle wiary jako jeszcze bardziej paradoksalna i podzielona, a także jako znajdująca się w dramatycznym napięciu dialektycznym. Ten paragraf został pomyślany jako wstępny przewodnik po całej Konstytucji. Ilekroć zatem wspomina się o „świecie", przynajmniej gdy kontekst nie mówi nic przeciwnego, należy pamiętać o tym opisie z jego bogatą treścią i kontrastami. Ostatnie wersy promieniują światłem eschatologicznego spełnienia w sensie bardzo bliskim tradycji Kościoła wschodniego; zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 90–91.

Idea zawarta w GS 2 sięga pontyfikatu Jana XXIII i jego encykliki *Pacem in terris*, skierowanej do ogółu ludzi. Soborowy dokument powtarza adresatów. Wyraża w ten sposób ideę Kościoła misyjnego, który niesie orędzie wszystkim niezależnie od wiary, stanu, kultury i tego, co cechuje człowieka. Ancona podkreśla, że wyraźnym zamiarem Soboru jest upublicznienie (*exponere*) w sposób lojalny i przejrzysty konkretnego sposobu, w jaki Kościół pragnie wejść w dialog z całą rodziną ludzką. Ma na celu poinformowanie o sposobach swojej obecności i działania w ówczesnym świecie oraz zamanifestowanie swojej ewentualności w bliskiej łączności ze światem. Innymi słowy, przed głoszeniem Ewangelii Kościół pragnie przybliżyć swoją metodę dialogu, która stanowi kluczowy fundament jego ewangelizacyjnej obecności i działania. Wszystko to wskazuje na ogromne zaufanie Kościoła do każdego człowieka, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego. Ta postawa opiera się na fundamencie chrystologicznym: Chrystus przyszedł dla zbawienia wszystkich, w posłuszeństwie planowi Ojca, który w mocy Ducha Świętego doprowadził do końca całe swoje stworzenie. Innymi słowy, to, co stanowi i oznacza Misterium Paschalne, jest podstawowym powodem, dla którego Sobór zwraca się do wszystkich[17].

Kierując soborowy dokument do wszystkich, Kościół ukazuje, w jaki sposób patrzy na ogół ludzi. Nie są oni widzami, zdanymi jedynie na rolę obserwatorów, ale zostają zaproszeni do relacji. „Kościół jest w świecie i dla świata takiego, jaki jest w swoim ogólnym znaczeniu i jaki przedstawia się w doświadczeniu człowieka”[18]. Konstytucja duszpasterska o Kościele najpierw wskazuje świat dzisiejszy, a następnie głębiej określa jego znaczenie. Mając świadomość wielości znaczeń tego terminu także w tradycji biblijnej, *Gaudium et spes* opisuje świat, zawsze wiążąc go z człowiekiem i całą rodziną ludzką, która żyje w konkretnym czasie i przestrzeni. „Natura” świata, podkreśla An-

[17] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 111.

[18] G. Ancona, *Proemio*, s. 111.

cona, „nigdy nie jest pojmowana w sposób abstrakcyjny, ale, bardzo słusznie, jest rozpatrywana w wymiarze antropologicznym: świat jest środowiskiem właściwym dla ludzi, którzy przeżywają swoje złożone wydarzenia zgodnie z ich kondycją jako istot o strukturze społecznej”[19]. Dlatego świat to historia ludzi, którzy go tworzą (*mundum, theatrum historiae generis humani*). Nosi ona ślady ludzkiego działania. Jest to złożona, a nawet niejednoznaczna rzeczywistość, będąca wynikiem ludzkich działań, naznaczona zarówno zwycięstwami, jak i porażkami. Historia ludzkości często toczy się w dialektyce pozytywów i negatywów, co staje się nieuniknione, gdyż osiągnięte wyniki są efektem wolnych wyborów jednostek lub zbiorowości. To spojrzenie na świat, które uwzględnia istotne elementy pozytywności, zostaje następnie wzbogacone przez Boże objawienie[20].

Gaudium et spes w sposób całościowy ukazuje świat ludzi. Przyjmuje zatem perspektywę wiary. W soborowym dokumencie świat jest ukazany jako owoc działania Stwórcy, jako Jego stworzenie i rzeczywistość całkowicie od Niego zależna oraz naznaczona Jego miłością. Świat jest darem Boga i za to powinien być uznany. Pozostaje w bliskiej relacji ze Stwórcą, który go stworzył i który tworzy nieustannie ludzką historię. Świat jest zatem historią człowieka, którego Bóg łączy ze sobą. Dla dokumentu *Gaudium et spes* nie do pomyślenia jest wizja świata, który nie jest rozumiany i przeżywany jako historia zbawczej relacji między Bogiem a ludźmi, obejmująca zarówno wierzących, jak i niewierzących, chrześcijan i niechrześcijan, ateistów oraz obojętnych. Z tego wyraźnie wynika, że stworzenie jest dynamicznym wydarzeniem, które angażuje zarówno dzieło Boga, jak i ludzi. Jest to ciągły proces, w którym głównymi protagonistami są: Bóg, który ofiaruje dar istnienia świata, oraz ludzie, którzy podejmują wysiłki transformacji, zastosowania, strukturyzacji i wszystkiego, co jest niezbędne do wzro-

[19] G. Ancona, *Proemio*, s. 112.

[20] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 112.

stu i rozwoju historii[21]. Objawienie jednak, co podkreśla omawiany punkt Konstytucji, ukazuje również, że świat jest miejscem grzechu, który pozostaje następstwem dramatycznego wyboru człowieka: często opowiada się za złem i ulega jego zakusom, popadając w zniewolenie. Dlatego też świat naznaczony jest znamionami sprzeczności i zranienia, w następstwie których człowiek nie poddaje się woli Bożej i nie buduje zgodnie z nią swojej historii. Ancona podkreśla: „Kiedy świat jest zdominowany przez grzech, historia jest zawsze procesem, który staje się negatywny i zaciemnia swój wymiar daru i relacji człowieka z Bogiem"[22]. Ostatnie zdanie tego punktu wskazuje, że grzech nie jest ostatnim słowem. Po nim następuje pojednanie, którego dokonuje w tajemnicy odkupienia Jezus Chrystus. Uwalnia świat, który jest historią ludzi, od wszelkiej sprzeczności i od zła. W Chrystusie sam Bóg staje się światem, wkraczając w ludzką historię, aby na nowo odkryć to, co zostało utracone, i zagwarantować swojemu stworzeniu spełnienie w przyszłości. Tajemnica Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, Dawcy Ducha, odsłania Boży plan dla świata, który polega na odtworzeniu całego stworzenia w odniesieniu do Jego Syna (por. Ef 1,10). Innymi słowy, eschatologiczna przyszłość ludzkiej historii będzie oznaczać, dzięki przemieniającemu działaniu Ducha, wypełnienie tego, co było przeżywane, kochane i realizowane przez tych, którzy powierzyli się Bogu Jezusa Chrystusa[23].

Osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieło odciskają się w historii świata, nadając jej nowy wymiar. Mamy tutaj do czynienia z perspektywą pozytywną, która cechuje się optymistyczną interpretacją świata jako „rezultatu chrystologicznego odczytania całej ludzkiej historii"[24]. W ten sposób Sobór dokonał syntezy tradycyjnych wyobrażeń o świecie (horyzont grecki, horyzont żydowsko-chrześcijański i horyzont

[21] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 112.

[22] G. Ancona, *Proemio*, s. 113.

[23] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 113.

[24] G. Ancona, *Proemio*, s. 113.

zachodnio-nowoczesny), postulując dalsze teologiczne badania tego zagadnienia, przyjmując jednak jako klucz hermeneutyczny wydarzenie Jezusa Chrystusa[25].

GS 3

Poświęcony został zagadnieniu służby, jaką ma spełnić człowiek[26]. Ojcowie soborowi najpierw zwracają uwagę na rozwój technologiczny w świecie i podziw, który opanowuje ludzi zapominających przy tym o zadaniach wypływających z powołania. Sobór, pamiętając o wierze ludu Bożego, wyraża całej rodzinie ludzkiej solidarność, szacunek i miłość, a także proponuje podjęcie dialogu w kwestiach problematycznych. Ma bowiem świadomość, że światło, które płynie z Ewangelii, może pomóc odnowić społeczeństwo ludzkie, a poszczególnym osobom przynieść zbawienie. Ponadto ojcowie soborowi przypominają o powołaniu człowieka i Boskim ziarnie, które każdy stworzony nosi w sobie. Oferują także rodzajowi ludzkiemu współpracę, która ma celu ustanowienie braterstwa, które byłoby zgodne z chrześcijańskim powołaniem.

Według Ancony punktem wyjścia dla GS 3 jest dostrzeżenie i uznanie najważniejszych pytań, które zarówno w obecnych czasach, jak i w historii ludzkości stają się szczególnie istotne i angażują ser-

---

[25] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 113.

[26] Zdaniem Moellera pierwsze zdanie w skoncentrowanej formie wyraża temat oświadczenia wprowadzającego, czyli pytania, jakie stawia sobie ludzkość. Drugie zdanie pokazuje, w jaki sposób Sobór, jako świadectwo wiary całego Ludu Bożego, nie zna innego sposobu radzenia sobie z tymi problemami niż poprzez dyskusję w świetle Ewangelii oraz korzystanie ze zbawczych zasobów, które Kościół nieustannie otrzymuje od swojego Założyciela. Warto zwrócić uwagę na piękne wyrażenie: „świadectwo wiary całego Ludu Bożego", które odnosi się do Soboru. Kolejne zdania przypominają, że chodzi o człowieka. Następnie temat służby zostaje ponownie podjęty i rozszerzony przez przypomnienie, że Kościół nie ma ziemskich motywów, lecz dąży do naśladowania swojego Założyciela, który przyszedł nie po to, aby Mu służono, ale aby służyć; zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 92.

ca oraz umysły ludzi. Z jednej strony, ludzkość cieszy się z odkryć i możliwości, zwłaszcza w dziedzinie nauki, które przyczyniają się do wzrostu świadomości na temat roli, jaką odgrywa w historii. Z drugiej jednak strony, sama ludzkość zaczyna kwestionować głębszy sens własnych osiągnięć, a przede wszystkim poszukuje tego, co może ujawnić istotę bytu człowieka oraz ostateczne przeznaczenie rzeczy. Innymi słowy, ambiwalencja rzeczywistości stawia przed ludzkością istotne pytania, które wymagają podjęcia i rozwiązania w kontekście dążenia do głębokiego i spełnionego sensu życia. Konstytucja wskazuje w tym kontekście, że solidarność całego ludu Bożego, zjednoczonego przez Chrystusa, znajduje swoje odzwierciedlenie w relacji z całą rodziną ludzką, wynikając z przynależności Kościoła do świata. Ponadto, Konstytucja podkreśla, że troska Kościoła, przejawiająca się w szacunku i miłości do człowieka oraz jego historii, jest kształtowana przez konkretne spojrzenie na to, co dzieje się w świecie[27].

Człowiek w całej swojej złożoności, a zarazem jedności, jest główną troską Soboru, ponieważ do niego jest kierowane orędzie zbawcze Jezusa Chrystusa. I to nie jest przypadek, że centralnym tematem nauczania zawartego w *Gaudium et spes* jest człowiek, osoba ludzka, której celem jest doświadczenie zbawienie w Chrystusie. Zbawienie stanowi doskonałe urzeczywistnienie osobowego bytu każdego człowieka w relacji do jego fundamentalnego odniesienia, jakim jest Bóg, oraz w otwartości na drugiego człowieka i świat stworzony. Dokument ten odnosi się do zbawienia człowieka w kontekście powszechnej relacyjności, która kształtuje ludzką egzystencję. W tym ujęciu zbawienie osoby ludzkiej objawia się jako równoległe do budowania społeczeństwa w autentycznie ludzkim wymiarze. W związku z tym, uznając, że człowiek jest powołany do zbawienia (jako najwyższe powołanie) z uwagi na obecność w nim boskiego nasienia (łaskę przeznaczenia do zbawienia), Kościół, w myśl *Gaudium et spes* (i całego Soboru), dąży do ustanowienia powszechnego braterstwa, które odpowiada zbaw-

[27] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 115.

czemu planowi Boga dla całego stworzenia. Innymi słowy, centralne miejsce człowieka nie jest jedynie „strategią" Soboru, lecz drogą wybraną i zamierzoną przez Boga dla zbawienia całego stworzenia[28].

Ancona podkreśla, że aby zrealizować ten istotny i znaczący cel, Kościół przyjmuje konkretną postawę, która definiuje specyficzny styl jego obecności w świecie. Jest to rzeczywiście odnowiona postawa, charakteryzująca się kilkoma kluczowymi elementami: dialogiem, szczerą współpracą oraz udostępnianiem ludziom energii zbawienia. Dialog jest istotny, ponieważ Kościół postrzega świat jako integralną część wyjątkowej drogi stworzenia, dążącego do swojego eschatologicznego spełnienia. Kościół uznaje siebie za część całej rodziny ludzkiej, wspólnie zmierzając ku tej samej eschatologicznej pełni. W związku z tym Kościół i świat nie są bytami obcymi dla siebie nawzajem; prowadzą dialog, mając na uwadze wspólny cel. Stał się również punktem odniesienia dla samej Konstytucji[29].

Ten punkt porusza kwestię współpracy, podkreślając, że Kościół aktywnie angażuje się i współpracuje z całą rodziną ludzką w projektach, które w pełni odpowiadają powołaniu człowieka do budowania i umacniania powszechnego braterstwa. Kościół oddaje się do dyspozycji, by nieść światło Ewangelii wszystkim ludziom oraz dzielić się z nimi, pod potężnym przewodnictwem Ducha Świętego, wszystkimi darami łaski, które otrzymuje od Boga. Kościół jest miejscem kontynuacji dzieła Syna Bożego, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, aby zbawić ludzkość. Odnowiony styl, który Kościół przyjmuje na swojej drodze i dzieli z całą ludzką historią, jest odzwierciedleniem stylu Jezusa Chrystusa; jest to styl służebny, wolny od wszelkich ziemskich ambicji, daleki od władzy, a zasadniczo charakteryzujący się miłością do prawdy oraz miłością do wszystkich dzieci Bożych. Można zatem argumentować, że ten akapit nie tylko

[28] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 115–116.

[29] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 116–117.

odnosi się do specyfiki stylu Kościoła w jego obecności w świecie, ale także wskazuje na ducha całego Soboru Watykańskiego II[30].

WYKŁAD WSTĘPNY (4–10)[31]

GS 4

Punkt ten zatytułowano „nadzieja i lęk"[32]. W nawiązaniu do wcześniejszego punktu, który zamykał wstęp, ojcowie soborowi w tym

[30] Zob. G. Ancona, *Proemio*, s. 117.

[31] Zob. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 172–178; na temat „znaków czasu" zob. *Scrutinizing the Signs of the Times in the Light of the Gospel*, J. Verstraeten (Ed.), Leuven University Press, Leuven–Paris–Dudley 2007, szczególnie M. Lamberigts, *Gaudium et Spes: A Council in Dialogue with the World*, s. 17–40; S. Pawiński, *„Znaki czasu" jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 2004, t. 24, s. 315–325; F. Houtart, *Les aspects sociologiques des «signes du temps»* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 171–204; M.D. Chenu, *Les signes des temps. Réflexion théologique* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 205–225; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 715–723.

[32] Zdaniem Moellera tytuł „Nadzieja i udręka" ukazuje, że żyjemy w czasach pełnych napięć. Konstytucja duszpasterska nie potępia ani nie pochwala obecnej rzeczywistości. Stwierdza za to, że nasza epoka często charakteryzuje się dramatycznymi elementami. Warto jednak zauważyć, że tego rodzaju wyrażenia nie powinny być interpretowane w sposób, jaki nadają im niektórzy myśliciele, jak na przykład Jean Anouilh, który rozróżnia „dramat" – kończący się szczęśliwie – od „tragedii", w której już od początku wiadomo, że zakończy się katastrofą. Termin *dramatica indoles* odnosi się po prostu do napięcia pomiędzy dwoma skrajnościami. Wyrażenie *signa temporum* pojawia się w tym kontekście jedynie raz, odnosząc się do głównych faktów, które definiują epokę według Jana XXIII. Kościół ma za zadanie ich odczytywanie (*officium perscrutandi*). W odniesieniu do Apostoła Pawła (1 Kor 2,15), Kościół, działając w Duchu Świętym, dysponuje darem „rozeznawania" chrześcijańskiego znaczenia wydarzeń, co daje mu pewien udział w urzędzie prorockim. Istota

punkcie pragną naszkicować drogę, jaka stoi przed Kościołem[33]. By to zadanie zrealizować, Kościół powinien badać znaki czasu i dokonywać ich interpretacji w świetle Ewangelii ze względu na aktualne pytania ludzkości dotyczące sensu życia tutaj i w przyszłości. Ojcowie soborowi określają tu również zasadnicze rysy współczesnego świata. Mówią o nowej epoce historii, cechującej się głębokimi i szybkimi przemianami, które wpływają na człowieka, rozbudzając jego inteligencję. Ponadto wskazują na zmiany w obrębie życia religijnego, cechujące się utratą przez człowieka stabilności, niepewnością, a także poszukiwaniem duchowym. Przyznają wprawdzie, że rodzaj ludzki jest obecnie w stanie niebywałego rozwoju ekonomicznego. Nie udało się jednak zlikwidować podziałów i nierówności społecznych. Podobnie z kwestią wolności. Jej poczucie jest dla ludzi istotne, co nie zmienia faktu, że całe narody nie mogą doświadczyć jej w pełni. Utrzymują się zatem i dają o sobie znać różnorodne rozbieżności: polityczne, społeczne, gospodarcze, rasowe i ideologiczne. Cały czas wisi również nad światem groźba globalnego konfliktu. Ojcowie soborowi wyrażają ubolewanie z powodu niemożności poznania przez wielu ludzi wartości prawdziwych i trwałych, a także wskazują na trudności w przyjmowaniu nowych wartości.

Zdaniem Morry pierwsze zdanie może wydawać się nie dość wyraźne[34]. Niemniej jednak akcent położony na badanie i interpretowa-

---

dramatycznego napięcia, o którym mowa, polega na transformacji i przekroczeniu progu, który w mniej lub bardziej ukryty sposób przyciąga uwagę. Działania i prace ludzkie prowadzą do zmian, które, niczym bumerang, powracają do samego człowieka. *Gaudium et spes* podkreśla, że konsekwencje ludzkiego działania wpływają na osąd jednostki, jej indywidualne i zbiorowe pragnienia, a także na jej sposób myślenia i działania w relacji do rzeczy i innych ludzi. Tekst dodaje, że mają one również istotny wpływ na życie religijne; zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 99–100.

[33] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 98–100.

[34] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole

nie znaków czasu jest tutaj kluczowy. W trakcie pracy nad Konstytucją ujawniły się założenia dotyczące metody badania: po pierwsze, obowiązkiem Kościoła jest rozpoznawanie znaków czasu; po drugie, ma on również określić sposób właściwego rozumienia dzisiejszego świata; po trzecie, ma wskazać ostateczne pytania, z którymi winno zmierzyć się każde pokolenie[35]. W pierwszym zdaniu Konstytucja chce powiedzieć, że podstawowym narzędziem, które umożliwia Kościołowi nadanie sensu swojemu istnieniu, jest odnowiona teologia historii. Ta teologia pozwala na odniesienie się do zmieniającej się rzeczywistości, analizując ją oraz interpretując w kontekście Ewangelii. Umożliwia również uczenie się od niej właściwego formułowania oraz odnoszenia się do pytań dotyczących teraźniejszości i przyszłości życia[36]. Osadzenie Kościoła w dzisiejszym świecie oznacza, że otwierają się przed nim drzwi do historii, a wraz z historycznym wymiarem ekonomii chrześcijańskiej, ekonomii zbawienia, pojawiły się znaki czasu. Są one niezbędne nie tylko z powodu wskazania i oznaczenia momentów drogi Kościoła, ale także służą temu, by określić jego Konstytucję.

Zdaniem Morry analiza i interpretacja znaków czasu, które wynikają z dynamiki zmieniających się epok, stanowią kluczową perspektywę, wokół której można stawić czoła wyzwaniom przedstawionym w tym tekście. Oprócz relacji między zmianą a identyfikacją tego, co pozostaje niezmienne, kluczowe są także powiązania między analizą konkretnych sytuacji a procesem stopniowych rozszerzeń i uogólnień. Istotne jest również zrozumienie różnicy między tym, co Kościół zna dzięki Bożemu objawieniu, a tym, czego musi się nieustannie uczyć i zgłębiać. Te relacje obejmują także różnorodne opisy – socjologiczne, psychologiczne, historyczne – które prowadzą do głębszego zrozumienia tego, co uznawane jest za teologiczne.

(Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 130.

[35] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 130.

[36] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 131.

Dwa pierwsze zdania zawierają kluczowe słowa, które stanowiły przedmiot uwag. To terminy „Ewangelia" i „świat". Jeśli chodzi o pierwszy, ojcowie soborowi nadają mu szerokie znaczenie i odnoszą je do samej dynamiki objawienia, a nie tylko materialnej idei Ewangelii. Termin „świat" z kolei, który w perspektywie biblijnej wywołuje negatywne konotacje, szczególnie w Pismach Janowych, zostaje potraktowany w sposób nowy. Kościół pragnie poznać i zrozumieć rzeczywistość, w której żyje, dostrzec oczekiwania rodzące się w świecie, jego aspiracje i charakter.

Według Morry w tym miejscu zaczyna się subtelne balansowanie, które ma na celu zachowanie równowagi między dramatycznym charakterem a zbawczym i obiecującym aspektem rzeczywistości, ożywionym przez Ducha Świętego. Mamy do czynienia z historyczno-zbawczym wymiarem świata, w którym żyjemy, a który Kościół również współdzieli. To świat zdominowany przez zmiany, który zostaje umieszczony w kontekście nierozwiązywalnej dwuznaczności – dramatycznej, ale i twórczej. Ta rzeczywistość „nie zawsze" potrafi w pełni oddać wszystkie swoje osiągnięcia w służbie człowiekowi i ludzkości. Wiele trudnych zjawisk, dzięki pracy ludzi zdaje się być na bieżąco rozwiązywanych (głód, analfabetyzm czy nędza), inne dopiero będą podejmowane[37].

Ojcowie soborowi uznają ponadto, że zmiany zachodzące na świecie mają charakter globalny i radykalny, wpływając na ludzi oraz na rzeczy, a także kształtując indywidualne i zbiorowe osądy, pragnienia oraz sposoby myślenia i działania. Jednocześnie dostrzegają, że te zmiany niosą ze sobą niepewność i wahanie, prowadząc do intensywnego poczucia wolności, które paradoksalnie współistnieje ze wzrastającym zniewoleniem wielu osób w różnorodnych formach. Rośnie również świadomość współzależności, a jednocześnie pojawia się doświadczenie konfliktowych i dzielących sił, które wpływają na nasze życie społeczne i osobiste. Wskazane zostaje tu również źródło ludz-

[37] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 132.

kiego niepokoju. Jest nim trudność w zidentyfikowaniu i zharmonizowaniu odwiecznych wartości z tymi, które stopniowo się wyłaniają. Zgodnie z GS 1 można stwierdzić, że Kościół sam rozumie i uznaje, iż podziela ten sam niepokój oraz dążenie do poszukiwań.

GS 5

Przez daleko idącą zmianę warunków ojcowie soborowi rozumieją szeroką przemianę rzeczywistości, którą akcentują w tym punkcie[38]. Wskazują na nauki matematyczne i przyrodnicze, wydatnie wpływające na człowieka i kształtujące jego obraz. Podkreślają znaczenie naukowego nastawienia w podejściu do kultury i sposobów myślenia. Przyznają, że wpływ nauk technicznych jest widoczny w życiu codziennym, a także w przestrzeni pozaziemskiej. Autorzy dokumentu zgadzają się, że rozum ludzki wydaje się posiadać panowanie nad czasem, a nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne pomagają nie tylko ludzkości, ale także człowiekowi, by oddziaływać społecznie przy pomocy praktycznych metod. Równocześnie pojawia się pokusa kontroli demograficznej. Ojcowie soborowi zwracają uwagę na historię, która przyspiesza w taki sposób, że jednostki mogą z trudem za nią nadążyć. Podkreślają, że ludzkość przechodzi od statycznego poznania porządku rzeczywistości do poznania dynamicznego i ewolucyjnego, a to rodzi nowe problemy, które wymagają refleksji.

Morra zauważa, że pojawia się tu kwestia odniesienia do zmiany historii, ale również do zmian, które są burzliwe, dramatyczne i niepokojące. Autorzy dokumentu celowo kreślą opisowy, fenomenologiczny gatunek, bez teorii filozoficznej lub teologicznej, ale wskazują na wybór, który staje się przyczyną licznych dyskusji. Prezentowany tu opis posiada jednak wiele konsekwencji. Czternastu z ojców soborowych dyskutowało nad wyrażeniem *rerum transmutatione* i propono-

[38] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 100–101.

wało, by je zamienić na *rationis humanae transformatione*. Obawiano się, że takie sformułowanie – sugerujące, iż zmieniające się warunki życia (społeczne, kulturowe, historyczne) mogą prowadzić do radykalnych modyfikacji antropologicznych – jest niemalże sposobem insynuowania ideologii materialistycznej. W związku z tym istnieje pragnienie, aby rola ludzkiego rozumu, jako prawdziwego i jedynego „duchowego" źródła możliwych zmian, została wyraźnie podkreślona, zgodnie z precyzyjną antropologią[39]. Historia kształtowania się Konstytucji pokazuje, jak trudno było znaleźć równowagę, przygotowując ten punkt i używając nowego gatunku ekspresyjnego. Sądzono, że sam opis zubaża zakres zarówno filozofii, jak i teologii, a także tego, co odwieczne. Ponadto uważano, że praca nad analizą i syntezą warunków życia musi być procesem ciągłym, nigdy nie zakończonym raz na zawsze. Zdaniem ojców soborowych, a także ich teologicznych doradców, *Gaudium et spes* przedstawia inwentarz „znaków czasu" oraz diagnozę, która z uwagą odnosi się zarówno do technicznych, jak i ludzkich elementów dzieła budowania świata. Niektórzy spośród ojców soborowych przekonywali, że opis rzeczywistości jest zbyt socjologiczny i sproblematyzowany. Ostatecznie, komisja odrzuciła krytykę, wskazując na sprzeczność z celem i metodą zarysu dokumentu, który już we wstępie przedstawił intencje, odwołując się do aktualnej ewolucji ludzkości[40]. Ponadto wskazano, że samo stworzenie, a zatem świat i rzeczywistość, nie jest początkowym i wstępnym aktem Bożym, zewnętrznym, ale aktualnym i ciągłym działaniem, w którym ludzie uczestniczą jako drugie przyczyny, by doprowadzić Boskie przedsięwzięcie do końca. Rzeczywistość stworzona w sensie najgłębszym odnajduje swój sens w tajemnicy Wcielenia, gdy ludzkość odkrywa głębię człowieczeństwa i jego nowy wymiar w dziele odkupienia[41].

[39] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 133.
[40] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 134.
[41] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 134.

Jak podkreśla Morra, nie mamy tu do czynienia z materialistyczną czy dialektyczną pokusą, ale nowym rozumieniem ludzkiej tożsamości, a także z przeformułowaniem relacji między człowiekiem a Bogiem oraz współpracy w budowaniu wspólnego i jednolitego podmiotu, czyli historii.

Zdaniem Moellera pierwszy akapit tego punktu opisuje reperkusje sił technologicznych, które kształtują świat według działań człowieka. Celem było zrozumienie pełnego zakresu tych sił, przy jednoczesnym unikaniu monistycznego podejścia, które przypisuje wszelkie zmiany jedynie technologiom. Warto zauważyć, że motywy etyczne i filozoficzne, które są nieutylitarne, również odgrywają kluczową rolę w tym procesie. Paragraf drugi koncentruje się na „historyczności" jako istotnym czynniku. Znaczenie tego punktu jest powszechnie uznawane, a w nowoczesnej myśli stanowi podstawę nowego wymiaru. Następnie omawiane są nauki humanistyczne oraz planowanie. Ostatni akapit podkreśla przyspieszenie rozwoju i kończy się wskazaniem na przejście od statycznego do dynamicznego spojrzenia na wszechświat. Końcowe zdania wskazują na istotny element przejścia od statycznej wizji „małego" świata starożytności, opartej na cyklicznym spojrzeniu, do dynamicznego obrazu rozwijającego się wszechświata. W tym kontekście człowiek postrzega siebie jako drobinę pyłu na maleńkiej kuli wyrzuconej w kosmos. Jest oczywiste, że takie postrzeganie wpływa na wiele spontanicznych wyobrażeń religijnych, takich jak koncepcje nieba „powyżej" i piekła „poniżej". Tekst odnosi się do potrzeby nowych analiz i syntez, co zostanie ponownie poruszone w rozdziale poświęconym kulturze[42].

[42] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 101–102.

GS 6

Punkt ten został poświęcony przemianom w porządku społecznym[43]. Autorzy dokumentu konstatują, że tradycyjne społeczności (rodziny, klany, plemiona, gminy) podlegają kompleksowym zmianom. Społeczeństwo tradycyjne zostało zastąpione przez społeczeństwo przemysłowe. Poza tym upowszechnił się miejski model kultury i obyczajowości, a co za tym idzie na znaczeniu zyskały środki społecznego przekazu, wywołujące dzięki swoim działaniom reakcje łańcuchowe. Emigracja również zmieniła sposób życia wielu ludzi. Wprawdzie socjalizacja przyczyniła się do wytworzenia nowych więzi, nie zawsze jednak udało się wesprzeć harmonijne dojrzewanie człowieka i budowane przez niego osobowe relacje.

Treść GS 6 podsumowuje minimalne i wspólne odczucia. Ojcowie soborowi zwracają uwagę, by rozprzestrzeniania się społeczeństw przemysłowych nie traktować jako subwersji (*subvertens*), co mogłoby oznaczać ideę ustalonej i sprawiedliwej poprzedniej rzeczywistości, która jest niesprawiedliwie zmieniana, ale jako (bardziej neutralną) transformację (*transformans*) świeckich koncepcji i warunków życia. Końcowe fragmenty dotyczą tematu migracji, który wtedy nie był postrzegany jako priorytetowy. Podobnie rzecz się miała z kwestią urbanizacji, która wówczas nie była wyraźnie dostrzegana i uważana za problematyczną.

Są to trzy kwestie, które dziś postrzegamy zupełnie inaczej: nikt nie uległby pokusie interpretowania przemian jako obalenia ustalonego porządku. Pytanie, kto mógłby to uczynić, pozostaje otwarte. Jesteśmy świadomi ogromnego zasięgu zjawiska migracji oraz jego radykalnego wpływu na całe oblicze naszej planety i jej dynamikę. Doskonale rozumiemy, jak kluczowa – także dla doświadczenia wiary i samego Kościoła – jest kwestia urbanizacji oraz powstawania megamiast.

---

[43] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 102–103.

W podsumowaniu tego punktu warto jednak podkreślić dwa aspekty: centralność relacji między ludźmi oraz znaczenie korzystania z wolności.

Pierwszy z nich odnosi się do pojęcia „personalizacji". W trakcie obrad odbyła się dyskusja na temat łacińskiej formy wyrażenia tych idei. Chodziło o uchwycenie związku między społecznością a jednostką i jej życiem osobistym. Obecnie, mimo że temat ten posiada centralne znaczenie, przeszliśmy na bardziej radykalny poziom: kultura wirtualna, w której żyjemy, ujawnia ryzyko depersonalizacji, która nie wynika z nadmiernej towarzyskości, ale raczej z solipsystycznej de-korporalizacji.

Drugą kwestią, która zamyka to zagadnienie, jest pogodzenie nowych form socjalności z bardziej dojrzałym i osobistym korzystaniem z wolności. Odniesienie to dotyczy szczególnie krajów, które uwolniły się spod jarzma kolonialnego. Istotna jest gotowość do zrównoważenia interpretacji zmian społecznych w kontekście czysto ekonomicznego i przemysłowego rozwoju, uprzywilejowanego przez Zachód, z uwzględnieniem innych wymiarów, które są równie istotne, jak pokazała późniejsza historia[44].

Moeller zwraca uwagę na to, że GS 6 wpisuje się w nurt jednej z najmłodszych dyscyplin akademickich, czyli socjologii. Dwadzieścia lat przed Soborem była ona postrzegana jako mało poważny dodatek do studiów prawniczych. W latach sześćdziesiątych na niemal wszystkich uniwersytetach na świecie funkcjonują już wydziały nauk politycznych i społecznych. Transformacja ta jest szczególnie widoczna w najstarszych formach społecznych. Przemysłowe i miejskie struktury społeczeństwa przeobrażają wielowiekowe układy.

Kwestie dotyczące mediów masowych z kolei będą ponownie omawiane w części dokumentu poświęconej kulturze. Paragraf dotyczący zmian populacyjnych ma jednak ogromne znaczenie. W tym kontekście często przywoływano biblijną koncepcję „obcego w twoich

[44] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 137.

bramach", co jest istotnym zagadnieniem, które, niestety, nie znalazło odzwierciedlenia w tekście *Gaudium et spes*. Należy szczególnie zwrócić uwagę na zmiany w stylu życia, które są wynikiem tych migracji.

Ponadto Konstytucja nie waha się przyjąć klasycznych terminów „socjalizacja" i „personalizacja", nadając im jednak własny charakter poprzez latynizację. Podkreśla także trwały wpływ tych zjawisk oraz ich złożoność. Wreszcie, przepaść między nowymi narodami a krajami rozwiniętymi technologicznie została wyraźnie zdefiniowana.

Artykuł szósty, który jako pierwszy szczegółowo omawia zmiany, jest poświęcony przemianom społecznym, co dodatkowo podkreśla znaczenie badań socjologicznych[45].

GS 7

W sposób syntetyczny ojcowie soborowi w tym punkcie opisują przemiany psychiczne, moralne i religijne[46]. Konstatują fakt zakwestionowania odziedziczonych wartości szczególnie przez młodych ludzi oraz przyznają, że rodzice i wychowawcy doświadczają różnorodnych trudności w wypełnieniu swoich zadań. Stwierdzają, że dawne instytucje, prawa, sposoby myślenia i reagowania nie zawsze sprawdzają się i nie są dostosowane do dzisiejszej rzeczywistości. Wymienione w tytule przemiany odbijają się także na życiu religijnym, wywołując ambiwalentne reakcje: pogłębienie osobistej relacji z Bogiem bądź porzucenie wiary. Ojcowie soborowi zauważają jednak, że o ile dawniej oddalenie się od Boga było czymś niezwykłym i wyjątkowym, to obecnie staje się wymogiem postępu naukowego lub jakiegoś nowego humanizmu.

Przy charakterystyce tego punktu należy pamiętać o akceptacji dotyczącej metodologicznego wyboru odczytywania znaków czasu

[45] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 103–104.

[46] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 104–106.

oraz opisowego i nieoceniającego spojrzenia na zmiany. Biorąc to założenie pod uwagę, rodzi się pytanie o pozwolenie na spojrzenie z zewnątrz na zmiany psychologiczne, moralne i religijne. Jest to o tyle istotne, że moralność czy religijność postrzegane są jako obszary, które można jedynie odczytywać z wnętrza doświadczenia kościelnego. Opisanie zjawiska sekularyzacji w sposób neutralny oznacza uznanie, że istnieje głębsze zrozumienie zjawisk świata, które wymyka się ustalonym interpretacjom kościelnym. Co więcej, świat formułuje własne opinie, oceny i dostarcza argumentów dotyczących doświadczenia religijnego, które mogą okazać się różnorodne i wymagają uwzględnienia. Należy to postrzegać nie jako zagrożenie, ale jako istotny element współczesnej rzeczywistości.

Zdaniem Morry GS 7 przedstawia zrównoważony tekst, który dostrzega oczyszczającą wartość wynikającą z sekularyzacji, jednocześnie podkreślając, że zaprzeczanie Bogu lub religii oraz życie bez nich stały się powszechne, a nie tylko wyjątkowe czy indywidualne. Wskazuje się, że nie jest to już zjawisko intelektualne czy elitarne, lecz raczej nowa, powszechna mentalność, którą można określić jako „nowy rodzaj humanizmu" lub nową kulturę. Tekst GS 7 stanowi rzetelną analizę, która stara się spojrzeć na rzeczywistość z otwartymi oczami, bardziej koncentruje się na radzeniu sobie z dezorientacją, niż na trudnościach stawianych przed Kościołem czy ustalonych sposobach myślenia i przeżywania wiary. To przejrzyste ćwiczenie metodologiczne, niezależnie od zgody z poszczególnymi treściami, pozwala na refleksję nad ich aktualnością[47].

Według Moellera niniejszy punkt porusza kwestię radykalnego zakwestionowania tradycyjnych wartości (*bona*), co wiąże się ze zmianą myślenia i zmianą struktur, które są przyczynami znacznie szerszymi niż zmiany społeczne. Konflikt między młodszymi a starszymi pokoleniami stanowi szczególny wyraz tego zjawiska. Tekst wielokrotnie odnosi się do niecierpliwości młodych ludzi, określając ich jako

[47] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 139.

„gniewnych młodzieńców" (*immo angore rebelles fiunt*). Doskonale oddaje ich świadomość roli w społeczeństwie oraz pragnienie jak najszybszego jej wypełnienia. Takie nastawienie prowadzi do coraz bardziej naglących i aroganckich żądań ze strony młodzieży, dotyczących udziału w zarządzaniu wydziałami uniwersyteckimi, szkołami oraz organizacjami społecznymi. Jednocześnie stwarza to oczywiste trudności dla rodziców i wychowawców. Punkt ten pokazuje, że instytucje, prawa, sposoby odczuwania, wrażliwość i nawyki myślowe starszych pokoleń nie odpowiadają już obecnemu stanowi rzeczy. Powoduje to wielką niepewność zarówno co do norm działania, jak i sposobu ich stosowania. Należy podkreślić, jak absolutnie kluczowy jest ten fakt. Powołanie, o którym mowa, a które przeżywamy i które niniejszy punkt stara się naszkicować, jest znacznie bardziej radykalne niż to, które miało miejsce w czasach reformacji. Jego konsekwencje dla sfery religijnej zostały opisane w kolejnym akapicie[48].

Punkt ten oddaje złożoność, a nawet biegunowość trudności religijnych oraz zmian, których ludzie doświadczają. Z jednej strony istnieje możliwość wyraźniejszego odróżnienia wiary od przesądów oraz magicznego spojrzenia na świat. Taki proces pozwala na większą klarowność w rozumieniu duchowości i praktyk religijnych. Z drugiej strony, otwiera się przestrzeń na bardziej aktywne (*actuosa*) i osobiste przekonania religijne. Umożliwia to jednostkom głębsze zaangażowanie w swoje życie duchowe, a także poszukiwanie osobistych doświadczeń związanych z wiarą. Ta dualność stanowi istotny element współczesnych dyskusji na temat religii i jej miejsca w zmieniającym się świecie[49].

Końcowe treści poruszają kwestię ateizmu, który jest szeroko rozpowszechniony nie tylko w filozofii, ale także w literaturze, sztuce, interpretacji nauk humanistycznych i historii. Nic nie powinno być traktowane poważniej niż ten rodzaj milczącego, niewypowiedzianego

[48] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 106–107.

[49] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 107.

ateizmu, który jednak jest uważany za oczywisty i głęboko naznacza ogromną liczbę publikacji, filmów oraz sposobów myślenia. Soborowy tekst wskazuje, że nawet prawa cywilne w niektórych krajach są dotknięte tym ateizmem, a następnie omawia zjawisko ateizmu politycznego. Oznacza to, że ateizm nie tylko wpływa na indywidualne przekonania, ale również kształtuje normy prawne i społeczne, co ma daleko idące konsekwencje dla struktury społecznej oraz politycznej. Tekst soborowy nie wartościuje tego rodzaju postaw, tylko je opisuje[50].

GS 8

Opisywany w tym punkcie[51] brak równowagi w świecie współczesnym ma swoje źródło w nieuporządkowanej i gwałtownej przemianie rzeczywistości, która wywołuje napięcia, powiększa sprzeczności i przyczynia się do zachwiania równowagi. Dotyczy to zarówno osoby ludzkiej, która częściej doświadcza takich stanów, jak i rodziny oraz większych społeczności. W przypadku człowieka zachwianie równowagi dotyczy współczesnej umysłowości, która oscyluje między rozumowaniem teoretycznym a praktycznym, między pragnieniem skuteczności praktycznej a wymaganiami sumienia moralnego, między zbiorowymi warunkami życia a wymogami osobistego rozumowania oraz między specjalizacją ludzkiego działania a uniwersalną wizją rzeczywistości. W rodzinach pojawia się rozdźwięk, która ma swoje źródło w warunkach demograficznych, ekonomicznych i społecznych. Rodzą się konflikty pokoleniowe oraz spory między mężczyznami a kobietami. Podobnie ma się rzecz w społecznościach większych niż rodziny (rasy, narody, instytucje). W wyniku napięć i konfliktów wzrasta wzajemna nieufność i wrogość, a człowiek staje się ofiarą.

---

[50] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 107–108.

[51] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 108.

Zdaniem komentatorów punkt ósmy odnosi się do podstawowych kryteriów, które zostały przyjęte wcześniej (GS 4 i 5). Chodzi bowiem o stworzenie ram dla Konstytucji, która rozwinie wizję ludzkiego powołania oraz enuncjację krytycznych i szczególnych tematów. Po ukazaniu i opisaniu zmian na różnych poziomach (społecznym, psychologicznym, moralnym i religijnym), następuje wskazanie na brak równowagi, aspiracje i pytania, które rodzą się w tych zmianach (GS 8, 9, 10). Logika towarzysząca opisywaniu zmian nie polega na wydawaniu osądów. Cechuje ją podejście niemanichejskie. Nie chodzi o opisanie i pokazanie dobra lub zła zmian czy korzystnych lub niekorzystnych następstw dla Kościoła. Ojcowie soborowi proponują sposób nieneutralny. Chodzi o realistyczne i empatyczne uchwycenie jego duszy, spojrzenie zaangażowane, nie zewnętrzne. Zdolne do poszukiwania głębszego, otwartego i osmotycznego, mniej ideologicznego: „realistycznie rozpoznaje się nierównowagę, empatycznie identyfikuje aspiracje i odpowiedzialnie daje głos pojawiającym się pytaniom”[52].

W trakcie dyskusji nad tym punktem zastanawiano się nad łacińskim terminem, który oddawałby słowo „nierównowaga”. Proponowano *disruptum aequilibrium, inharmonia*. Użyto wyrażenia *inaequilibrium* jako bliższego współczesnemu językowi. Treść punktu i sama kwestia pozostają jasne: nie tylko szybka i chaotyczna ewolucja rzeczy prowadzi do braku równowagi, ale także wyraźna świadomość istniejących rozbieżności. Dane obiektywne i kulturowe są ze sobą ściśle powiązane. Istnieje brak równowagi między inteligencją praktyczną a myśleniem teoretycznym, które wydaje się niewystarczające do tworzenia syntezy. Występuje również rozbieżność między troską o efektywność a potrzebą osobistego myślenia i kontemplacji oraz między specjalizacją a szeroką wizją rzeczywistości. Zdaniem Morry nie jest przypadkiem to, że definiując integralną logikę kulturową, dodano cztery konkretne elementy nierównowagi: relacje między pokoleniami, relacje między mężczyznami i kobietami, relacje między

[52] S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 141.

rasami, grupami społecznymi oraz bogatymi i biednymi narodami, a także relacje między państwami narodowymi i organami międzynarodowymi[53].

Moeller podkreśla, że zmiany cechujące się gwałtownością są doświadczane z coraz bardziej wrażliwą świadomością, co prowadzi do wzrostu dysharmonii i sprzeczności. Ten brak równowagi występuje w człowieku pomiędzy praktycznym rozumem, który jest obecnie tak rozwinięty, a teoretycznym sposobem myślenia, przy czym żadna synteza nie wydaje się możliwa do osiągnięcia. Istnieją sprzeczności między kolektywnym trybem życia a potrzebami osobistej refleksji i kontemplacji. Dodatkowo, konflikt między wyspecjalizowaną działalnością a uniwersalną perspektywą jest również istotnym zagadnieniem, które będzie ponownie podejmowane i rozwijane w rozdziale poświęconym kulturze. W kontekście rodzinnym równowaga jest niszczona przez warunki demograficzne, ekonomiczne i społeczne, a także przez trudności międzypokoleniowe. Tempo zmian w tym obszarze stało się szybsze, a pokolenia różnią się od siebie średnio o około pięć lat.

Kolejnym istotnym zagadnieniem są problemy wynikające z nowej relacji między mężczyznami a kobietami. Warto przypomnieć dwa znaki czasu, o których wspomniał Jan XXIII w *Pacem in terris*: emancypację młodzieży i kobiet. Te zjawiska mają ogromne znaczenie w kontekście odniesień zawartych w soborowej Konstytucji. Udział kobiet w życiu społecznym, ich osobista wolność w relacji małżeńskiej, badania nad kobiecą seksualnością, które wyraźnie ukazują napięcie między aktywnością a pasywnością, oraz ich istotna rola w prawdziwej służbie i wielkodusznej miłości, a także problem kariery zawodowej kobiet, które muszą ją zharmonizować z rolą żony i matki, wszystko to wymaga uwzględnienia i pełnych praw w myśli i działaniu chrześcijan.

[53] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 141.

Dodatkowo, dysharmonia występuje między rasami oraz różnymi klasami społecznymi, a także między bogatymi i biednymi narodami. Współpraca organizacji międzynarodowych na rzecz pokoju, inspirowana pragnieniem pokoju samych narodów, często koliduje z ambicjami propagowania własnej ideologii i zbiorowymi żądzami narodów oraz grup. W tym wszystkim człowiek jest zarówno autorem, jak i ofiarą własnej działalności[54].

GS 9

Ojcowie soborowi charakteryzują tu pragnienia rodzaju ludzkiego, które stają się coraz powszechniejsze[55]. Stwierdzają, że w związku z tym wzrasta przekonanie, że ludzie powinni bardziej panować nad rzeczami stworzonymi. A także tworzyć porządek polityczny, społeczny i gospodarczy, który będzie lepiej służyć człowiekowi, a także ludzkiej wspólnocie. Ponadto jest tu mowa o pragnieniu dóbr, które należą się wszystkim pozbawionym ich na skutek niesprawiedliwości i nierównego podziału. Ojcowie soborowi są przekonani i to przekonanie wyrażają, że narody doświadczają podziałów ze względu na dobra, które posiadają i wytwarzają, a postęp sprawia, że państwa bogatsze pragną dominować nad biedniejszymi. Kategorią ludzi wyzyskaną i źle traktowaną są także kobiety, które domagają się dla siebie prawnego i faktycznego zrównania z mężczyznami w tych przestrzeniach, w których jeszcze do tego nie doszło. Na kanwie przywołanych przykładów nierówności zostaje tu sformułowane twierdzenie ogólne: wszyscy pragną pełnego, wolnego i godnego człowieka życia, podporządkowując sobie świat i jego dobra. Chcą również stworzenia wspólnoty, która zjednoczy narody. Ojcom soborowym towarzyszy realistyczne spojrzenie na obecną sytuację. Mają świadomość mocy

[54] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 108–109.

[55] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 109–110.

słabości świata współczesnego, a także zdolności dokonywania rzeczy najlepszych i najgorszych. Podkreślają, że zadaniem ludzi jest umiejętne kierowanie siłami, które sami wzbudzają, dla swojego dobra lub swojej zagłady.

Komentatorzy zauważają, że postulowano, by w tym miejscu zająć się zagadnieniem grzechu, które jednak przeniesiono do GS 13. Obawiano się, że samo sformułowanie nie wskaże wystarczająco jasno między istotnym stanem człowieka a stanem grzesznej natury. Odpowiedź, w której uzasadniano odrzucenie sformułowania, stwierdzała, że grzech jest rzeczywistością, która staje się w pełni zrozumiała dopiero w kontekście objawienia. Wskazuje, że „istotny stan" jest mniej oczywisty niż rzeczywisty stan upadłej natury. Podkreśla się również, że tekst ma na celu jedynie przedstawienie faktów w tej kwestii[56].

Tekst jest podzielony na dwie części. Pierwsza zajmuje się głównie aspiracjami socjologicznymi. Druga zaś pragnie zidentyfikować głębsze aspiracje ludzkiego serca. Uznaje się, że życie, takie, jakie jest, a w szczególności życie ludzkie, ma inherentną głębię oraz serce, które stanowi siedzibę twórczego obrazu i podobieństwa, zdolne do pragnienia czegoś więcej niż jedynie rzeczy materialnych. Ten wysiłek na rzecz „duchowego realizmu" można dostrzec w wielu drobnych dyskusjach soborowych, które dążą do precyzji i kontekstualizacji. Należy jednak podkreślić i uchwycić ten wysiłek w całym jego zakresie jako autentyczną teologię historii, prowadzącą do pozytywnej lektury nie z naiwnego optymizmu, lecz w oparciu o teologicznie uzasadnioną opcję.

Podstawowa myśl jest następująca: żądania te, w miarę postępu sprawy, wskazują na fundamentalne dążenie do życia, które jest wolne i godne człowieka. To życie jest jednocześnie otwarte, delikatne i silne; życie ludzkie, które ponosi odpowiedzialność za kierunek, w jakim mogą podążać siły uruchomione przez ludzkość[57].

---

[56] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 143.

[57] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 144.

Komentując ten punkt soborowej Konstytucji, Moeller zauważa, że główną ideą w tym fragmencie jest świadomość, że człowiek nie jest powołany tylko do opanowania świata materialnego, ale również do odpowiedzialności za to, aby porządek polityczny, społeczny i gospodarczy w coraz większym stopniu służył wszystkim i każdemu z osobna. To poczucie odpowiedzialności wyjaśnia zbiorową frustrację, którą dwie trzecie ludzkości odczuwa z powodu niesprawiedliwej i nieuczciwej dystrybucji dóbr materialnych. Odczuwany przez nich niedostatek i zależność wciąż rosną, szczególnie wśród głodujących narodów. Tekst podkreśla trudną sytuację kobiet, których pozycja w większości miejsc na świecie wciąż pozostaje nieludzka, a także robotników rolnych, którzy nie zostali jeszcze przyjęci przez żaden rodzaj marksizmu. W tym kontekście dwie trzecie ludzkości cierpi z powodu braku dostępu do zasobów, które powinny dawać życie. Również los robotników przemysłowych nie poprawia się w zadowalającym tempie. Wszystko to wpisuje się w powszechne przekonanie, że narody ziemi powinny dzielić się korzyściami płynącymi z kultury w równy sposób, niezależnie od ich statusu ekonomicznego czy społecznego. Ojcowie soborowi opisują również głębsze dążenie, które leży u podstaw tych faktów – dążenie do pełnego i wolnego życia, godnego człowieka. To odczucie podkreśla absolutną konieczność stworzenia społeczeństwa światowego. Na koniec powraca następujący temat: Świat jest zarówno zbyt słaby, jak i zbyt silny; ludzkie wysiłki są niejednoznaczne. W obliczu nadchodzących wyzwań potrzeba moralnych decyzji staje się coraz bardziej widoczna, jeśli chcemy uniknąć katastrofy[58].

GS 10

Ojcowie soborowi, mając świadomość ambiwalencji dzisiejszego świata, stwierdzają tu, że wielu ludzi, analizując obecną sytuację, po-

[58] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 110–111.

dejmuje podstawowe kwestie, czyli stawia głębsze pytania dotyczące życia ludzkiego[59]. Są to zagadnienia dotyczące istnienia, cierpienia, zła, śmierci. Pomimo postępu ludzkość od tych kwestii nie może się uwolnić. Pytanie o przyszłość, czyli życie po śmierci, rozbrzmiewa nieustannie. W końcowych zdaniach autorzy podkreślają, że Kościół wierzy, że dzieło Chrystusa pozostaje aktualne, a Jego Duch dostarcza człowiekowi światła i siły, by odpowiedzieć na te kwestie i odkryć swoje powołanie. W Chrystusie Panu i Nauczycielu jest zawarty klucz, centrum i cel całej historii ludzkiej. Pamiętając o tym, Sobór zwraca się do wszystkich, by wyjaśnić tajemnice człowieka i rozwiązać jego problemy.

Chciano, by ten punkt znalazł się w części kolejnej, dotyczącej doktrynalnej ekspozycji na temat chrześcijańskiego rozumienia człowieka i jego historii. Zgodnie z przyjętą metodą, w tekście chodzi o pokazanie, że człowiek sam w sobie jako stworzenie pozostaje ograniczony: powołany do życia wiecznego i narażony na grzech. GS 10 prezentuje wizję człowieka otwartą i niestatyczną, łączącą złożoność rzeczywistości i ludzkiego doświadczenia.

Jednocześnie Kościół chce ukazać, jak w tej perspektywie rozumie siebie i swoją rolę; ukazać, że współpraca ze wszystkimi pozwala odnaleźć rozwiązanie, którego nie sposób osiągnąć inaczej, niż w świetle Chrystusa. Morra podkreśla, że chodzi tutaj o chrystocentryczną antropologię, która nie jest drugorzędna, zaś w relacji do innych dokumentów Soboru pozostaje bardzo wyraźna. W trakcie tworzenia dokumentu doszło do starcia dwóch wizji człowieka. Eksperci języka niemieckiego wskazywali na ujęcie antropologii w kategoriach protologiczno-eschatologicznych, postulując rozróżnienie między naturalnym i nadprzyrodzonym wymiarem wiedzy, wiary i życia ludzkiego. Francuskojęzyczni teolodzy z kolei uważali, że użycie antropologii chrystocentrycznej będzie właściwsze, ukaże bowiem współpartner-

[59] Historia redakcji oraz etiologia kluczowych pojęć zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 111–112.

stwo natury i nadprzyrodzoności w historii, podkreślając wcielenie. Chodziło o ponowne wydobycie perspektywy chrystologicznej, charakterystycznej także dla innych kluczowych dokumentów (np. konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*). Głębsze pytania rodzaju ludzkiego znajdują swój ostateczny fundament w Chrystusie[60].

Dodanie Chrystusa jako fundamentu rzeczy niezmiennych jest przyjmowane w sposób asertywny i niewykluczający, ponieważ Chrystus stanowi również fundament wielu zmian. Czasownik „wierzyć", od którego zaczyna się zdanie w jednej z propozycji („Co więcej, Kościół wierzy"), zostaje zastąpiony czasownikiem „potwierdzać". Taki wybór, nie umniejszając pewności samego Kościoła, umieszcza go w bardziej adekwatnej relacji do świata, w którym żyje, a który niekoniecznie podziela tę wiarę. To inauguracja nowej teologii historii, obarczonej nieuniknionymi trudnościami i niepewnością, lecz z wyraźnie rozpoznawalnym kierunkiem[61].

Według Moellera brak równowagi, z którym boryka się współczesny świat, jest związany z bardziej fundamentalną utratą równowagi w ludzkim sercu. Człowiek jest doświadczany zarówno jako istota skończona, jak i zorientowana na nieograniczone, wyższe powołanie. Staje w obliczu licznych wyborów i wyzwań, co prowadzi do poczucia zagubienia. Dodatkowo, jego słabość i grzeszność stają się źródłem wewnętrznego konfliktu. Interesujące jest to, że tekst podkreśla, iż człowiek może rozpoznać swoją grzeszność nawet przy braku wiary w Boga. Psychologia głębi oraz obfitość dzieł literackich dostarczają wielu przykładów ilustrujących ten stan. W związku z tym jednostka doświadcza podziału wewnętrznego, który odbija się również w społeczeństwie. Odwołania do myśli Eurypidesa oraz siódmego rozdziału Listu do Rzymian wskazują na głęboko zakorzenione problemy moralne i egzystencjalne, z którymi zmaga się człowiek. Te literackie i bi-

[60] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 147.
[61] Zob. S. Morra, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, s. 148.

blijne odniesienia podkreślają, że owe dylematy są uniwersalne oraz niezmienne w obliczu zmieniającego się świata[62].

Poruszono tutaj odwieczne pytania ludzkości, z wyjątkiem tych, które mogą być uznane za zbędne (np. *Ad quid haec omnia?* (Na co to wszystko?)). Sobór słusznie wraca do tych fundamentalnych pytań, które odgrywają także istotną rolę w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Istnieje tu element jednoczący ludzi, mimo różnic w ich wierzeniach – mianowicie „jedność ich pytań". To godna uwagi idea w Deklaracji, która podkreśla, że fundamentalne pytania dotyczące istnienia są wspólne dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich religii. Warto zauważyć, że ten niezmienny, fundamentalny fakt pozostanie, nawet po zniknięciu współczesnych uprzedzeń, które twierdzą, że stawianie takich pytań jest oznaką słabości[63].

W ostatnim fragmencie GS 10 ojcowie soborowi koncentrują uwagę na Kościele. Jest on przedstawiany przede wszystkim jako instytucja, która głosi ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Przynosi on ludziom światło i siłę przez Ducha Świętego, ogłaszając, że klucz do całej ludzkiej historii leży w Panu. Podkreślenie tego faktu jest niezwykle istotne, ponieważ to, co przynosi Kościół, nie jest jedynie systemem czy ideologią, ale głoszeniem i działaniem Jezusa. Całość kończy się odniesieniem do światła Chrystusa, „obrazu niewidzialnego Boga" oraz „pierworodnego wszelkiego stworzenia". Ta prawda odnosi się do tajemnicy człowieka i ujawnia głęboko biblijną oraz chrystologiczną perspektywę, która charakteryzuje pierwszą część oraz pierwsze dwa rozdziały drugiej części *Gaudium et spes*[64].

---

[62] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 112.

[63] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 113.

[64] Zob. Ch. Moeller, *Preface and Introductory Statement*, s. 114.

CZĘŚĆ I:
KOŚCIÓŁ A POWOŁANIE CZŁOWIEKA (11–45)[65]

GS 11

Punkt ten wskazuje na konieczność odpowiedzi na zachęty Ducha Świętego. Ojcowie soborowi podkreślają, że wszyscy należący do Kościoła mają udział w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach towarzyszących ogółowi ludzkości. Dzięki Duchowi Świętemu są w stanie rozpoznać prawdziwe znaki obecności albo zamysł Boży, ponieważ wiara oświetla wszystko nowym światłem, które wydobywa Boski zamiar co do całościowego powołania człowieka, a umysł kieruje ku rozwiązaniom w pełni ludzkim. Autorzy Konstytucji podkreślają, że Sobór zajmuje się tymi wartościami, które są cenione najwyżej i odnosi je do ich Boskiego źródła. Wartości te, zapisane w człowieku, a pochodzące od Boga, są dobre. Niestety, na skutek zepsucia ludzkiego serca tracą właściwe przeznaczenie i wymagają oczyszczenia.

Ratzinger zauważa, że w punkcie 11 ojcowie soborowi dążą do wyjaśnienia teologicznego kontekstu oraz uzasadnienia swojego przedsięwzięcia, jakim jest dialog pomiędzy Kościołem a współczesnym światem[66]. We wcześniejszych projektach (tekst z Zurychu i ar-

[65] Zob. J. Mouroux, *Sur la dignité de la personne humaine* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 229–253; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 724–728.

[66] Ancona zauważa, że paragraf otwiera się przypomnieniem o Kościele jako ludzie Bożym, koncepcji już wcześniej omówionej w doktrynalnym założeniu zawartym w II rozdziale *Lumen gentium*. To podejście ułatwia zrozumienie historycznej kondycji Kościoła oraz jego nieustannie otwartego spojrzenia na przyszłość. W tym dynamicznym kontekście, który łączy zbawczo-historyczne aspekty wiary, paragraf akcentuje działanie Ducha Bożego, ożywiającego Kościół i wypełniającego cały wszechświat. W związku z tym, cały lud Boży angażuje się w rozpoznawanie znaków Bożej obecności oraz Jego zbawczego planu w historii. Konstytucja precyzyjnie określa kryteria, które powinny prowadzić lud Boży w procesie rozeznawania.

tykuł 2), będących wstępną propozycją, autorzy starali się to uzasadnienie zrealizować poprzez koncepcję „znaków czasu", bazującą na tekście Ewangelii według św. Mateusza (16,3; por. Łk 12,56). Czas został przez nich uznany za znak oraz głos w stopniu, w jakim wiąże się z Bożą obecnością lub jej brakiem, co prowadzi do wniosku, że głos wieku jest głosem Boga. Ta idea spotkała się jednak z krytyką. Powiązanie rzymskiego przysłowia, które interpretuje czas jako głos Boga, z eschatologicznym ostrzeżeniem Jezusa o ślepocie Jego narodu, zostało potraktowane nie tylko za egzegetycznie wątpliwe, ale także samo w sobie kontrowersyjne. Pytano, skoro Chrystus jest prawdziwym „znakiem czasu", to czy nie jest On rzeczywistą antytezą autorytetu *chronosu*, który wyraża przysłowie *vox temporis vox Dei*? Inna propozycja (tekst z Ariccii) zawierała bardziej ostrożną wersję tej idei, która została dopracowana i złagodzona w tekście 5, jednak bez porzucania pierwotnej koncepcji. Stwierdzono, że w wydarzeniach, potrzebach i celach epoki Kościół powinien dostrzegać znaki Bożej obecności. Całość została podkreślona pneumatologicznie w kontekście trynitarnego zarysu historii. Kościół, jako Lud Boży zjednoczony przez Ojca, musi trwać w nadziei w Chrystusie Odkupicielu, jednocześnie będąc prowadzonym przez Ducha Świętego, „który napełnia wszystkie rzeczy i wieje tam, gdzie chce" (zob. Mdr 1,7; J 3,8)[67].

Kryteria te opierają się na świetle Ewangelii Chrystusa, wierze, która ma nadzieję na wszystko, oraz na pewności działającej obecności Ducha we wspólnocie wierzących. Zatem znaki Boże to te, które manifestują się w świecie i które w sposób konkretny odnoszą się do Królestwa Bożego w historii ludzkości. Są to znaki Królestwa, ukryte w codziennym życiu, w pracy ludzkiej, w rosnących wymaganiach jednostek i społeczności oraz w powszechnych aspiracjach tkwiących w sercu każdego człowieka; zob. G. Ancona, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 152.

[67] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 115–116.

Podczas debaty nad dokumentem pojawiły się kolejne problemy związane z odpowiednim zastosowaniem Pisma Świętego w interpretacji współczesności oraz dylemat dotyczący historycznej precyzji, która sytuuje teksty biblijne w przeszłości, jednocześnie utrzymując przekonanie, że odnoszą się one również do teraźniejszości. W dyskusjach nad Konstytucją duszpasterską ujawniono brak zasad hermeneutyki kerygmatycznej, co prowadziło do konieczności podążania za wymogami egzegezy historycznej. Skrajne przyjęcie tej egzegezy mogłoby uniemożliwić jakiekolwiek współczesne zastosowanie Pisma Świętego. Ten schemat odnosił się jednak do obecności chrześcijaństwa, a dyskusja dotycząca możliwości cytowania Pisma Świętego dotykała głębszego dylematu obecności Kościoła we współczesnym świecie[68].

Ostateczny tekst, podkreśla Ratzinger, poszukuje drogi ucieczki. Pneumatologiczne odniesienie do Wj 1,7 zostało zachowane, choć nie podano go już dosłownie w formie cytatu. Zarys trynitarny został uproszczony. Co więcej, idea ta została potraktowana bardziej krytycznie poprzez zastąpienie *animadvertere* słowem *discernere*; w kontekście wydarzeń epoki znaki Bożej woli powinny być nie tylko wykrywane, ale także rozróżniane. Zmiana ta wprowadza do tekstu ideę *discretio spirituum*, czyli rozeznawania duchów, co wzbogaca soborowe przedsięwzięcie i ujawnia jego duchowy cel.

Znaczenie tekstu soborowego można interpretować jako odejście od jednostronnego, czysto chrystologicznego spojrzenia, na rzecz silniejszego nacisku na aspekt pneumatologiczny i kairologiczny. Kościół jest związany z tym, co miało miejsce w przeszłości, jednak „Pan jest Duchem" (2 Kor 3,17) i pozostaje obecny przez Ducha, co oznacza, że Kościół nie tylko utrzymuje ciągłość chronologiczną, ale także interpretuje i realizuje dzieło Pana w teraźniejszości. Kościół nie jest petryfikacją tego, co kiedyś było, lecz żywą obecnością w każdym wieku. Jego posłuszeństwo Panu musi być posłuszeństwem Ducho-

[68] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 115–116.

wi, wraz z rozeznaniem duchów, akceptując zarazem ryzyko poddania się temu rozeznaniu. To ważne, aby chwila Ducha Świętego nie zlała się w chwilowego ducha epoki.

Jeśli chodzi o formalną strukturę tekstu, opiera się ona na idei dialogu, który wymaga dwóch partnerów z pewną różnicą lub opozycją oraz minimum porozumienia, aby mógł się odbyć. Jeśli weźmiemy pod uwagę dialogi Jezusa i wczesnochrześcijańskie przepowiadanie, zauważymy, że nie były one skierowane do ludzi całkowicie obcych. Prowadzone były we wspólnym klimacie intelektualnym, co pozwalało na odniesienia do Starego Testamentu jako wiążącego Słowa Bożego. Wczesna misja chrześcijańska, w tym misja Pawła, zachowała ten wspólny element, nawet gdy przekraczała granice, znajdując swoje miejsce wśród „bojących się Boga".

Sobór wyraził swój punkt styczności w podwójnym stwierdzeniu: poprzez *homines bonae voluntatis* (punkt 22) oraz ideę *humanitas*, która podkreśla antropocentryzm. Ojcowie soboru podkreślają, że celem soborowego rozeznawania duchów jest osiągnięcie „w pełni ludzkich rozwiązań". Misja Kościoła jest religijna i przez to ma charakter wybitnie ludzki, co oznacza, że prawdziwy humanizm osiąga się jedynie poprzez chrześcijańską wiarę w Boga[69].

Pomimo pomyślnego rozwiązania problemu jedności dialogu, sposób, w jaki opisano partnerów dyskusji, zdaniem niemieckiego teologa jest mniej satysfakcjonujący. Zauważalne jest użycie trzech terminów na określenie jednego z partnerów: *populus Dei*, *Concilium* oraz *Ecclesia*, bez refleksji nad ich różnicami. Sobór i Kościół nie są tożsame, a użycie *populus Dei* jako terminu empirycznego budzi wątpliwości. Kościół jest częścią *genus humanum*, co oznacza, że nie może być od niego oddzielony. Dialog z innymi ludźmi nie powinien wy-

[69] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 116–117.

kluczać Kościoła z ogólnego biegu rozwoju, a raczej powinien być głęboko zakorzeniony w teologicznych podstawach[70].

Tekst ukazuje złożoność relacji Kościoła z współczesnym światem oraz wyzwania, przed którymi stoi w kontekście dialogu i interpretacji Pisma Świętego. Wymaga to nie tylko uznania przeszłości, ale także umiejętności dostrzegania Bożej obecności w teraźniejszości.

ROZDZIAŁ I: GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ (12–22)[71]

GS 12

Ojcowie soborowi zajmują się tu człowiekiem, który został stworzony na obraz Boga[72]. Podkreślają, że ludziom, zarówno wierzącym, jak i niewierzącym, towarzyszy powszechne przekonanie, iż wszystko, co istnieje na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka, który jest centrum i szczytem wszelkiego stworzenia. Pytając o człowieka, autorzy Konstytucji stwierdzają istnienie wielu różnych, a nawet sprzecznych opinii. Podkreślają jednak, że Kościół jest w stanie na nie odpowiedzieć, przyjmując Objawienie i w jego świetle formułując opis realnej kondycji człowieka, pełnej słabości, ale także godności i powołania. Sięgając do Słowa Bożego, w sposób syntetyczny ojco-

[70] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 118–119.

[71] Historia kształtowania się rozdziału I zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana* [w:] G. Ancona, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, s. 163–165; komentarz do rozdziału zob. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 178–184; W. Pieja, *Integralność moralności, kultury i godności człowieka w Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II*, „Studia Sandomierskie" 2020, nr 27, s. 213–227; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 729–742.

[72] Na temat punktu zob. J. Kowalski, *Człowiek jako obraz Boży w świetle Konstytucji „Gaudium et spes"*, https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/2b0e680b-4cad-4914-965c-7e709ec44dee/content (dostęp: 9.02.2026).

wie soborowi przypominają podstawowe treści antropologii biblijnej. Zwracają uwagę na fakt stworzenia na obraz Boży, poddanie mu świata i powołanie do wspólnoty. Akcentują społeczny wymiar jego egzystencji i potrzebę relacji z innymi, która rozwija i nadaje sens.

Ancona podkreśla, że rozdział I Konstytucji jest niewątpliwie rozpoznawalny jako tekst o wysokiej wartości, mimo ogólnych ograniczeń dokumentu. Już z samego tytułu wynika, że Sobór miał na celu przede wszystkim zaprezentowanie całej ludzkości swojego nauczania o człowieku jako osobie. W pewnym sensie rozdział ten można postrzegać jako uroczyste wprowadzenie do całej refleksji soborowej. I rzeczywiście, można w nim dostrzec wątki, które prowadzą do ogólnej struktury obu części Konstytucji[73].

Jak wynika z komentarza Ratzingera – i co warto podkreślić – tekst tego punktu wzbudził szczególnie gorące dyskusje, ponieważ dotyczył fundamentalnych kwestii teologicznych oraz struktury całego schematu. Powszechną aprobatę zyskał fakt, że nie podjęto próby przedstawienia statycznej, filozoficznej doktryny człowieka w duchu tradycji neoscholastycznej, unikając schematu ciało–dusza. Zamiast tego, zebrano mozaikę podstawowych stwierdzeń, które w połączeniu stworzyły dynamiczny opis człowieka, koncentrując się na historii i opierając się na danych biblijnych[74].

---

[73] Zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 151.

[74] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 119–123. Ancona stwierdza, że punkt ten rozpoczyna się od wprowadzenia istotnego kulturowego spostrzeżenia dotyczącego centralnej roli człowieka we wszechświecie. Zarówno wierzący, jak i niewierzący przyjmują ten nowoczesny koncept jako pewnik, postrzegając człowieka jako pierwsze i ostateczne odniesienie do wszystkiego, co istnieje w rzeczywistości ziemskiej. Nie oznacza to jednak, że człowiek jest pojmowany w pełni, w całej swojej tajemniczości; wspomniane przekonanie nie stanowi ostatecznej „definicji" człowieka. Pytanie o istotę człowieka pozostaje aktualne, a różnorodne opinie w tej kwestii konkurują ze sobą. Kwestia tożsamości człowieka jawi się jako kluczowa, a nieśmiałe odpowiedzi oferowane przez różne formy humanizmu nie zaspokajają pragnień samego człowieka. W związku z tym punkt wspomina, niemal w sposób podsumowujący, o wielu opiniach, ale

Jednakże wielu teologów, szczególnie z krajów niemieckojęzycznych, uważało, że doktryna o człowieku nie została wystarczająco radykalnie odrzucona i wciąż opierała się na schematycznym podziale na naturę i nadprzyrodzoność. Podkreślali, że tekst nadal sugeruje możliwość skonstruowania racjonalnego obrazu człowieka, który byłby zrozumiały dla wszystkich i akceptowany przez ludzi dobrej woli, a doktryny chrześcijańskie byłyby jedynie dodatkiem. Taki pogląd prowadził do protestów przeciwko „optymizmowi" schematu, który został przedstawiony jako tekst. Nie chodziło jednak o wprowadzenie pesymistycznej wizji człowieka ani o nadmierne podkreślenie teologii grzechu w myśli luterańskiej. Krytycy pytali, dlaczego rozumna i całkowicie wolna istota ludzka, opisana w początkowych punktach, została obciążona historią Chrystusa, która wydawała się być niezrozumiałym dodatkiem do już pełnego obrazu[75].

W związku z tym tekstowi zarzucano, że pozornie przyjął teologiczne stanowisko, traktując człowieka jako obraz Boga, podczas gdy w rzeczywistości miał ateistycznie zabarwiony i niehistoryczny pogląd. Przeciwnicy twierdzili, że Chrystus, jako drugi Adam, powinien być punktem wyjścia do prawidłowego rozwinięcia chrześcijańskiego obrazu człowieka. Uważali, że jedynie z prawdziwego chrześcijańskiego wyznania wiary można zbudować realistyczny wizerunek człowieka, który powinien ujawniać swoją racjonalność.

Sprzeciwiano się temu, argumentując, że dialog wymaga stopniowego postępu, który otwiera dostęp do centrum wiary. Cała kwestia

zasadniczo koncentruje się na dwóch z nich. Pierwsza z nich zdecydowanie wywyższa człowieka, uznając go za absolutne kryterium odniesienia i interpretacji rzeczywistości. Druga, przeciwnie, traktuje człowieka jako nierozwiązywalną zagadkę, postrzegając go jako źródło udręki i rozpaczy, istotę, która nie potrafi nadać sensu całemu życiu; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 166.

[75] Według Ancony w obliczu tak sprzecznego obrazu Kościół odczuwa odpowiedzialność za podjęcie kwestii dotyczącej człowieka, gdyż to od odpowiedzi na nią zależy sens istnienia oraz uznanie właściwej roli człowieka we wszechświecie; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 166.

relacji między wiarą a rozumieniem stała się przedmiotem debaty. Trudno zaprzeczyć, że w wyniku podziału na filozofię i teologię, wprowadzonego przez tomistów, powstało przeciwstawienie, które nie jest już adekwatne. Ludzki rozum musi istnieć w wierze, ale każdy rozum jest uwarunkowany historycznym kontekstem, co oznacza, że „czysty" rozum nie istnieje. Różne formy dialogu mogą mieć różne przebiegi, co przemawia za postępem od zewnątrz do wewnątrz. Mimo sprzeciwów, ostatecznie ta koncepcja przeważyła w tekście soborowym, ponieważ nie było alternatywnych modeli.

W wyniku tych zastrzeżeń podjęto próbę opracowania tekstu z większym uwzględnieniem historii. Zostało to ukazane poprzez dodanie osobnego punktu na temat grzechu oraz bardziej rozbudowanej wersji punktu 12. Obecny tekst nie zaczyna się już od prostego odniesienia do człowieka stworzonego na obraz Boga i wynikającej z tego jego wielkości, lecz ukazuje napięcie w ludzkiej istocie między aspiracjami a nędzą. Kolejny (GS 13) powraca do dialektyki *sublimis vocatio* i *profunda miseria*, pokazując, że objawienie biblijne dostarcza klucza do interpretacji tego sprzecznego stanu.

Obecna, nowa wersja, w przeciwieństwie do wcześniejszych (tekst z Ariccii), oferuje szersze spojrzenie na człowieka, obejmujące nie tylko jego polaryzację, ale także dynamikę historii i biblijny obraz historii. Problemy wynikające z idei człowieka jako obrazu Boga są spowodowane tym, że w Starym Testamencie pojęcie to pozostaje nieokreślone, zyskując pełne znaczenie w Nowym Testamencie, gdzie postać Adama i doktryna o człowieku jako obrazie Boga zostają przeniesione na Chrystusa jako ostatecznego Adama. W ten sposób idea ta staje się tematem eschatologicznym, koncentrującym się na przyszłości człowieka[76].

[76] Ancona podkreśla, że odpowiedź wspólnoty wierzących na pytanie dotyczące człowieka opiera się na objawieniu zawartym w Starym Testamencie: człowiek jest stworzony na „obraz Boży" (por. Rdz 1,26). Z tej koncepcji wyłania się prawdziwa natura człowieka, który jest istotą stworzoną z woli Boga i znajduje się w szczególnej relacji z Nim. Oznacza to, że człowiek jest zdolny do dialogu z Bogiem, może stanąć przed swoim Stwórcą jak przed bliską osobą. Jego rolą we wszechświecie jest bycie

Logika punktu wyjścia była następująca: autorzy zamierzali wprowadzić chrystologię na końcu, nie dopuszczając jej wcześniej, mimo że jest ona niezbędnym elementem chrześcijańskiej antropologii. W rezultacie perspektywa pozostała ograniczona do teologii stworzenia, która nie oddaje bogactwa chrześcijańskiej teologii stworzenia. Alfa może być w pełni zrozumiana tylko w kontekście Omegi. Wersety Psalmu 8 (5–7) powinny skłonić do poszerzenia tej perspektywy, interpretowane w Starym Testamencie mesjanistycznie, a w Nowym chrystologicznie, co nieuchronnie łączy Adama i Chrystusa oraz antropologię z chrystologią.

Wykluczenie Nowego Testamentu sprawia, że pozostałe stwierdzenia w tekście wydają się pozbawione blasku, mimo że zostały wzbogacone o elementy z patrologii, w przeciwieństwie do tradycyjnych podręczników neoscholastycznych. Według Augustyna na przykład obraz Boga jest interpretowany jako zdolność do poznania i miłowania Boga, co nadaje dynamikę idei człowieka jako obrazu Boga[77]. Tekst soborowy ukazuje jednak inny aspekt, przedstawiając panowanie człowieka nad światem jako konsekwencję podobieństwa

---

Bożym porucznikiem i „najbliższym" współpracownikiem. W tym sensie człowiek, jako istota stworzona, jest rzeczywiście kruchy i zależny, ale jednocześnie, dzięki swojej fundamentalnej relacji z Bogiem, uczestniczy w tej samej wielkości co jego Stwórca. Człowiek nie jest więc ograniczony do wymiaru immanentnego i horyzontalnego; jest istotą otwartą na to, co transcendentne, a zatem zwróconą wertykalnie ku temu, co go przewyższa. Konstytucja *Gaudium et spes* ukazuje człowieka w jego najbardziej adekwatnym realizmie, myśląc o nim pozytywnie (biblijnie), unikając jednocześnie humanistycznych skrajności, które często go wywyższają lub poniżają. Ta dialogiczna relacja między Bogiem a człowiekiem, nierozerwalnie związana z pojęciem „obrazu", koniecznie wyraża się w horyzontalnych relacjach, jakie człowiek nawiązuje z innymi ludźmi. Szczególne urzeczywistnienie tej relacji znajduje się w komunii między mężczyzną a kobietą. Strukturalnie, człowiek jest stworzony dla innych, dla relacji Ja–Ty, co jest kluczowe dla jego osobistego dojrzewania, autentyczności powołaniowej, realizacji życiowego projektu w historii oraz jego eschatologicznej przyszłości; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 166–167.

[77] Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 8, 11.

do Boga. Warto zauważyć, że panowanie to ma być ostatecznie skierowane ku uwielbieniu Boga przez człowieka.

W tekście soborowym podejmowana jest zatem kluczowa decyzja dotycząca znaczenia pracy. Nie jest ona jedynie prostym odbiciem podobieństwa do Boga, choć jest z nim ściśle związana. Wyraźna różnica między treścią a konsekwencją stworzenia człowieka na obraz Boży implikuje twierdzenie, które nie zostało wystarczająco uwzględnione w posoborowej dyskusji, stanowiąc podstawę dla kultu i wyjaśniając niemożność utożsamienia świeckiej służby człowieka ze służbą Bogu.

Ratzinger podkreśla, że tekst soborowy wyraźnie nie akceptuje teorii Karla Bartha, według której obraz i podobieństwo Boga składa się z relacji między mężczyzną a kobietą i jest czystą analogią relacji. Wprowadza jednak istnienie ludzkości w kontekście relacji do podobieństwa do Boga, opisując człowieka jako istotę społeczną istniejącą w relacjach. Wydaje się, że próbuje się tu wprowadzić współczesną filozofię osoby ludzkiej, na przykład w odniesieniu do zasad dialogu Ferdinanda Ebnera i Martina Bubera[78].

Jednocześnie, nawet w tym przypadku, kluczowe jest, by zauważyć, że seksualne zróżnicowanie ludzkości na mężczyznę i kobietę nie jest jedynie biologicznym faktem, ale odnosi się do tego, co jest prawdziwie ludzkie. Człowiek, jako zdolny do absolutnego Ty, staje się Ja, które może być Ty dla innego Ja. Ta zdolność do absolutnego Ty jest podstawą relacji międzyludzkich oraz możliwości i konieczności partnerstwa. W tym kontekście ważne jest, aby dostrzegać różnicę między treścią a konsekwencją: nie można utożsamiać religii wyłącznie z ludzką solidarnością, ponieważ relacja człowieka z Bogiem jest bezpośrednia i niepośrednia. Człowiek ma zdolność poznania i miłowania samego Boga, co wykracza poza relacje z innymi ludźmi[79].

---

[78] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 122.

[79] Komentując antropologię zawartą w GS 12, Ancona podkreśla, że antropologia teologiczna, która wyrosła z nauczania Soboru, poczyniła znaczne postępy.

GS 13

Ten właśnie punkt dotyczy grzechu[80]. Ojcowie soborowi zaczynają od przypomnienia wydarzeń z Księgi Rodzaju i jako komentarza używają fragmentu Listu do Rzymian św. Pawła (1,21–25). Podkreślają, że po grzechu człowiek jest w sobie podzielony. Dlatego jego życie w każdym wymiarze, i osobistym, i wspólnotowym, naznaczone jest dramatyczną walką między dobrem i złem.

Zdaniem Ancony punkt 13 podejmuje temat grzechu, który nie jest analizowany przez ojców soborowych z dogmatycznego punktu widzenia. Konstytucja przedstawia go w kontekście religijnym i doświadczalnym, co staje się szczególnie jasne w zakończeniu tego samego fragmentu. Rozpoczyna się on klasycznym teologicznym stwierdzeniem na temat „pierwotnej sprawiedliwości", definiowanej jako stan, w którym człowiek jest umiejscowiony w stworzeniu, czyli *in iustitia a Deo constitutus*. Posługując się tym stwierdzeniem, Konstytucja podkreśla, że Bóg od samego początku dzieli się swoim intymnym

---

Szczególnie rozwinięty stał się związek między chrystologią a antropologią, co w dużej mierze odróżnia humanizm chrześcijański od innych propozycji antropologicznych, które redukują to, co ludzkie. Jednakże podróż ta jeszcze się nie zakończyła. W kontekście „obrazu" współczesna teologia nie zawsze wykazywała wyraźną wrażliwość, co może być spowodowane platońskim tłem kulturowym, jakie niesie ze sobą ta kategoria. Warto w tym miejscu wspomnieć o krytyce ze strony niektórych nurtów teologicznych, takich jak teologia dialektyczna czy teologia holistyczna. Mimo to temat człowieka jako „obrazu Boga" często pojawia się w liturgii, oficjalnych dokumentach Kościoła oraz w propozycjach katechetyczno-pastoralnych. Znajduje również swoje miejsce w refleksji teologicznej myślicieli katolickich i protestanckich. Wielu z nich uważa, że omawiana kategoria, jeśli jest odpowiednio zinterpretowana z chrześcijańskiego punktu widzenia, może stanowić centralny punkt, wokół którego można systematycznie organizować wszystkie treści dotyczące refleksji nad człowiekiem, jego życiem oraz eschatologicznym przeznaczeniem, unikając tym samym konkurencji z innymi, niechrześcijańskimi projektami antropologicznymi; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 168–169.

[80] Zob. S. Kunka, *Grzech pierworodny a obraz Boży w człowieku*, „Polonia Sacra" 2014, t. 18, nr 4, s. 59–79.

życiem z człowiekiem, umożliwiając mu rozwijanie życia wiary w zgodzie z relacyjnym wymiarem aktu stworzenia. Innymi słowy, w stanie „pierwotnej sprawiedliwości" człowiek funkcjonuje w harmonii ze złożonością swoich relacji, które definiują go jako osobę, mimo że jest w ciągłym procesie rozwoju. To odniesienie, według włoskiego komentatora, stanowi kluczową podstawę do zrozumienia grzechu oraz jego konsekwencji w kontekście konkretnej egzystencji[81].

Ratzinger, komentując ten punkt Konstytucji, stwierdza, że w tekście z Ariccii grzech został jedynie pośrednio wspomniany, nie będąc wyraźnym tematem nawet jednego zdania w obecnym rozdziale. Podkreśla, że istnieje kilka powodów niemal całkowitej nieobecności tego kluczowego zagadnienia biblijnej doktryny o człowieku. Jan XXIII w swoim inauguracyjnym przemówieniu przyjął optymistyczne spojrzenie na świat i człowieka, kontrastujące z „prorokami zagłady", którzy dostrzegają jedynie ciągły upadek. Papież miał na celu wskazanie innego kierunku. Był przeciwny mentalności, która idealizowała średniowiecze jako jedyną formę Kościoła i dążyła do jej przywrócenia. Twierdził, że każdy wiek niesie nowe możliwości dla Kościoła, który powinien odpowiadać na te wyzwania. Jego optymizm polegał na odrzuceniu nostalgii za średniowieczem, przypominając, że każdy czas należy do Boga i musi być otwarty na wieczną Bożą teraźniejszość[82].

Niemiecki teolog zauważa, że atmosfera optymizmu, która otaczała Sobór, była zbliżona do poglądów francuskiego jezuity, Pierre'a Teilharda de Chardin, mimo starań niektórych teologów i hierarchów, aby jego idee pozostały z dala od tekstu soborowego. Dodatkowo, silny nacisk na grzech, wywodzący się z nauczania Lutra, był obcy francuskim autorom schematu, których teologia była zupełnie inna. Ich myślenie opierało się na tendencjach tomistycznych i wpływie Ojców greckich, u których grzech nie był centralnym tematem,

[81] Zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 170–171.

[82] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 123.

lecz koncentrowano się na stworzeniu i wiedzy o dokonanym odkupieniu. Nie chcieli oni grzechu uczynić fundamentem teologii. W obliczu zwycięstwa Chrystusa nad grzechem uznawali oni, że „trwanie w świadomości winy i pogodzenie się z nią" jest błędne.

Dodanie artykułu 13 w tekście 5 zniwelowało jednostronność tekstu z Ariccii, pozwoliło jednak zachować jego fundamentalną perspektywę, zasadniczo zdefiniowaną przez dokonane odkupienie. Tajemniczy charakter grzechu został uznany, ale nie wyznaczał on perspektywy, jak to miało miejsce w teologii luterańskiej czy katolickim augustynizmie po reformacji. W dyskusjach po Soborze pojawiły się głosy z obozu zwolenników luterańskiego spojrzenia, które podkreślały, że grzech nie jest centralnym tematem w Biblii w takim stopniu, jak sugerowali krytycy Teilharda de Chardin. Dla św. Pawła grzech został przezwyciężony w Chrystusie i stracił swoją dominację, należąc do starego eonu, który minął. Sobór nie tylko nie wykazał suwerennej pogardy dla grzechu i zła, ale również nie było ku temu powodu ani na podstawie Biblii, ani na podstawie doświadczenia, zwłaszcza w obecnym stuleciu.

Ratzinger podkreśla, że Sobór przyjął teologiczne stanowisko, które nie pozwala na zahipnotyzowanie czy zainfekowanie tematem grzechu, lecz opiera się na pozytywnej podstawie. Warto zauważyć, że tekst 6 w sposób stonowany zmienił tę część w porównaniu do tekstu 5, co mogło wywołać nieco półpelagiańskie wrażenie. Zwłaszcza jedna zmiana zasługuje na aprobatę: w *luctatio dramatica* usunięto parę przeciwieństw *inter Malignum et Deum*. W Piśmie Świętym diabeł nie występuje jako równorzędny przeciwnik Boga. Stwórca jest suwerenem i ma moc, z którą nikt nie może konkurować. Pogląd, który stawia diabła na równi z Bogiem, budzi podejrzenia o dualizm, obcy przecież tradycji biblijnej[83].

[83] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 124.

Wiele sugestii domagało się wyraźnego odniesienia do grzechu pierwszych rodziców, ich pierwotnego stanu oraz wyniesienia człowieka do porządku nadprzyrodzonego. Jednak para pojęć natura–nadprzyrodzoność została tutaj pominięta, podobnie jak w całej Konstytucji, mimo że rzeczywistość, którą oznaczają, została zachowana. Celowo pozostawiono otwartą drogę do nowego rozważenia tego tematu. W kontekście debat dotyczących pierwotnego stanu człowieka i grzechu pierworodnego unikano wyraźnego omawiania tego zagadnienia. Uzgodniono, że nie można porzucić istotnych treści, które do doktryny wniósł Sobór Trydencki, ale teologii powinno się pozwolić na swobodę ponownego zbadania tej treści.

Zgodnie z biblijną praktyką mówienia o Adamie wskazywano na „człowieka" w sensie zbiorowym, jako tego, który sprzeciwił się Bogu, próbując osiągnąć swój cel bez Niego. Uniknięto konkretnego odniesienia do momentu upadku, stwierdzając jedynie, że „u samego zarania dziejów" człowiek zbuntował się przeciwko Bogu. Wybranym odniesieniem biblijnym nie był tekst z Rz 5, ale Rz 1,12 i następne, gdzie św. Paweł rozwija temat powszechnej grzeszności i potrzeby odkupienia, nie na podstawie teologii Adama, lecz faktycznego buntu człowieka przeciwko Stwórcy[84].

Tekst soborowy nie zagłębia się w problem teorii grzechu pierworodnego i nie rozstrzyga go, ale przyjmuje, że ogólna grzeszność człowieka, o której mówi Pismo Święte, jest potwierdzona przez doświadczenie. Zakłada, że grzech nie może być oddzielony od buntu przeciwko Bogu, który determinował dramat między człowiekiem a Stwórcą od początku historii. Związek między ludzkim doświadczeniem a przesłaniem wiary jest kluczowy dla Soboru, co podkreślają

[84] Ratzinger podkreśla, że tekst Konstytucji duszpasterskiej jest bliższy myśli Pascala niż Scheebena, przywołując fragment 434 *Myśli*: „Węzeł naszej kondycji czerpie swoje zakręty z tej otchłani, tak że człowiek jest bardziej niepojęty bez tej tajemnicy, niż ta tajemnica jest dla człowieka"; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 125.

ostatnie zdania artykułu 13, dotyczące biegunowości między *grandeur* a *misere*.

Potwierdzają one, że fenomenologia może być „odczytana" w świetle Biblii. Powiązanie doświadczenia z wiarą i dostrzeganie, że jest ona kluczem do znaczenia naszego doświadczenia, stanowi fundament dialogu między wiarą a niewiarą. Tylko wtedy, gdy wiara rzuca światło na doświadczenie, możliwa jest rozmowa o człowieczeństwie, prowadząca do rozmowy o Bogu. To powiązanie było zawarte w samej istocie Konstytucji duszpasterskiej i stanowiło jej podstawę[85].

Odniesienie do doświadczenia jest również utrzymane w drugiej części artykułu. Zawiera ona odwołanie do Rz 7,13–25, gdzie temat grzechu analizowany jest przez pryzmat doświadczenia. Warto zauważyć, że w rozdziale pierwszym i siódmym Listu do Rzymian tekst krąży wokół problemu poruszonego w rozdziale piątym, a jednocześnie próbuje wykorzystać oba fragmenty, aby złagodzić zbyt sztywną interpretację relacji Adam–Chrystus i uczynić ją bardziej przystępną. Ponadto przewaga tematu Chrystusa nad tematem grzechu jest podtrzymywana, co potwierdza fundamentalny optymizm całego schematu Konstytucji, przypominając, że zwycięstwo Chrystusa już się dokonało (zob. J 12,31). Ostateczna wersja podkreśla ten wydźwięk, zmieniając *in servitute peccati retinet* na *retinebat*, co sugeruje, że niewola grzechu nie jest już obecna, lecz minęła ze względu na Chrystusa[86].

---

[85] Nawiązując do dzieła Pascala w kontekście tego punktu Konstytucji, Ratzinger stwierdza, że Pascal nie opracowywał teorii doświadczenia przypadkowo. Jego *Pensées* były zaplanowane jako dialog z niewierzącymi, stając się jednym z nielicznych tekstów współczesnej teologii, które przewidują to, co próbuje zrobić Konstytucja duszpasterska; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 126.

[86] J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 126. Ancona podkreśla, że punkt 13 Konstytucji ukazuje dynamiczne aspekty chrześcijańskiej nauki o grzechu. Podejście doktrynalne prezentowane w tym fragmencie ma wyraźnie klasyczny charakter, co jest zgodne z równie klasyczną koncepcją chrześcijańskiego odkupienia. Teologia zobowiązuje zatem do ponownego rozważenia tematu grzechu z różnych perspektyw, takich jak psycholo-

GS 14

Ojcowie soborowi podejmują w tym paragrafie temat natury człowieka[87]. Wskazują na jego jedność, cielesną i duchową. Przypominają, że ludzka cielesność wpisuje człowieka w świat materialny, nadając stworzonej rzeczywistości głębię. Z faktu kreacji wyprowadzają powinność szacunku dla życia cielesnego, a także jego dobroć i godność. Nie zapominają jednak o grzechu, który pozostaje zranieniem człowieka i dlatego doświadcza buntów ciała. Godność człowieka predysponuje go do postawy wdzięczności wobec Stwórcy i oddawania Mu chwały w ciele oraz unikania poddania w złe skłonności. W drugim akapicie ojcowie przypominają, że człowiek, przynależąc do świata materialnego, równocześnie go przekracza, nie jest jedynie cząstką natury czy elementem społeczności ludzkiej. Głębia jego egzystencji, przerastając rzeczywistość materialną, powraca do niezmierzonej głębi, w której oczekuje na niego Bóg. Ojcowie soborowi przypominają

giczna, biologiczna czy kulturowa, a nie wyłącznie w kontekście objawienia. Taka analiza pozwala na bardziej wiarygodne zrozumienie grzechu w złożonej dynamice ludzkiej egzystencji oraz w nowoczesnym kontekście kulturowym, który zmaga się z erozją poczucia grzechu. Współczesny wierzący powinien stawać się coraz bardziej świadomy powiązań między swoją wiarą, często nieautentyczną i dostosowującą się, a dramatycznymi sytuacjami w swoim życiu. Musi także lepiej przyswajać mechanizmy ludzkie, które wpływają, zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, na jego egzystencjalne wybory, mające na celu dobro jego samego i innych. W tym kontekście nauki o człowieku nie mogą być pomijane przez tych, którzy teologicznie rozważają rzeczywistość grzechu. Jednakże najważniejsze jest, aby refleksja teologiczna skupiła się na ponownym rozważeniu tematu odkupienia Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa, w mocy Ducha Świętego, jako dzieła Trójcy Świętej, która zawsze myślała o człowieku w kontekście zbawienia i pełni życia. To podejście jest już dobrze ugruntowane w aktualnej refleksji teologicznej, mimo że może nie być zawsze dostrzegane w pracach teologów, a jeszcze rzadziej w kontekście katechetycznym i duszpasterskim. To niedostrzeganie nie służy duchowemu życiu wiernych; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 172–173.

[87] Zob. I. Mroczkowski, *Natura osoby ludzkiej a tożsamość człowieka*, https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/cef98698-aa67-434b-8d55-22e5dba78374/content (dostęp: 9.02.2026).

w tym kontekście o istnieniu w człowieku duszy niematerialnej i nieśmiertelnej, porzucając złudzenia opierające się na przesłankach materialnych czy społecznych. Dzięki duszy człowiek jest w stanie dotrzeć do głębi prawdy o rzeczywistości[88].

Komentując ten punkt, Ratzinger przypomina, że pierwotnie miał on dotyczyć wyłącznie „godności ludzkiego ciała". Następna jego część miała się koncentrować na „godności duszy, a zwłaszcza ludzkiego intelektu". Tak było w tekście 4. W kolejnym projekcie, czyli tekście 5, dokonano jednak zmiany, likwidując ten podział i integrując całą konstytucję człowieka w punkcie 14, aby jak najbardziej przeciwdziałać wszelkim formom dualizmu i podkreślić jedność człowieka. Ta jedność jest tak pełna, że człowiek może być opisany wyłącznie jako jednoczesne ciało i dusza, z każdą z tych części obecną w drugiej, a nie oddzieloną od niej[89].

Druga część punktu zajmuje się głównie duszą człowieka, podczas gdy pierwsza przedstawia pewien rodzaj teologii ciała. Pierwsze

[88] Bycie ciałem człowieka, zauważa Ancona, zgodnie z nauką Konstytucji jest postrzegane jako warunek, który zwięźle odzwierciedla jego stworzoną światowość. Człowiek, poprzez swoją cielesną naturę, sumuje w sobie całość stworzonych elementów, stając się głosem odpowiedzi na Boże wezwanie. Innymi słowy, stworzenia nie-ludzkie odnoszą się do Stwórcy poprzez wolną odpowiedź człowieka, co nadaje im własną godność. Ciało, w tym kontekście, nie jest postrzegane jako element instrumentalno-negatywny, lecz ukazywane jest w swojej najwyższej wartości. Zasługuje na to, by być rozważane w kontekście swojej stworzonej dobroci oraz zaszczytnej godności. Dlatego powinno być chronione w pełni i w każdym aspekcie, traktowane jako wydarzenie teo-antropologiczne, uwzględniające jego pochodzenie i przeznaczenie: stworzenie i zmartwychwstanie. Jednakże ciało człowieka – w odniesieniu do wcześniejszego opisu – często cierpi z powodu skutków grzechu. Gdy tak się dzieje, człowiek doświadcza ciała, które buntuje się przeciwko własnej godności i zamyka się na Boże wezwanie, co skutkuje negatywnym zaangażowaniem elementów materialnych, które odzwierciedlają się w przeżywanym doświadczeniu. Bunt ten nie jest izolowanym doświadczeniem, lecz dotyczy całego zespołu relacji, które definiują osobę ludzką; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 174–175.

[89] J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 126–127.

słowa: *Corpore et anima unus*, wykraczają poza czysto metodyczny podział, wyrażając podstawowy temat tekstu: nierozerwalną cielesno-duchową jedność człowieka. Chciano w ten sposób uniknąć technicznych terminów teologicznych tak dalece, jak to możliwe, jednocześnie eliminując wszelką dwuznaczność. W tym kontekście Sobór zrezygnował z możliwości, jakie dawała formuła tomistyczna: *anima unica forma corporis*[90].

Niemiecki teolog zaznacza, że biblijne rozróżnienie nie zostało wspomniane, brakowało także wyjaśnienia antytezy między różnymi „elementami" człowieka. Nie jest oczywiste, że Biblia zawsze traktuje człowieka jako całość, a jej rozróżnienia nie wynikają z metafizycznych części człowieka, lecz z kierunków jego historycznych decyzji. „Ciało" nie jest tożsame z ciałem; oznacza ono całą istotę ludzką, która w naszym doświadczeniu jawi się jako żywa jedność, stworzenie z rąk Boga. „Ciało" odnosi się do człowieka jako istoty myślącej, odrzucającej Boże roszczenia, a także do człowieka poddanego Bożemu miłosierdziu, które sprawia, że staje się on całkowicie pneumatycznym istnieniem.

Zdaniem Ratzingera jedyną próbą wyjścia poza schematyzm dualizmu ciało–dusza i dojścia do nowego sposobu mówienia o jedności istoty ludzkiej jest pojęcie *interioritas*, wprowadzone w drugiej części artykułu 14. Niektórzy ojcowie soborowi uważali, że to słowo „trąci protestanckim pietyzmem". Komisja odrzuciła ten zarzut, ponieważ kontekst wskazuje na zupełnie inne pochodzenie. Przypomina się tu raczej myśl Teilharda de Chardin, która może być bezpośrednią inspiracją dla tego sformułowania. Dla francuskiego jezuity oznacza ono wewnętrzną stronę rzeczy, fundamentalną zasadę całej rzeczywistości,

[90] Niemiecki teolog zauważa, że Rahner i Metz definiują ciało jako „uobecnianie się duszy w świecie, duszy w pewnym «stanie łącznym»", podkreślając, że człowiek nie składa się z dwóch oddzielnych rzeczywistości, ale stanowi jedną, całkowitą rzeczywistość animy, „o tyle, o ile jest naprawdę sobą tylko w realnym bycie poza sobą i jako ciało"; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 127.

która nie pojawia się w obiektach fizyki i chemii, ale jest niezbędna do zrozumienia rzeczywistości jako całości. Sobór nie włączył tego poglądu na dwustronną strukturę całego wszechświata do swoich stwierdzeń, ale prawdopodobnie częściowo czerpał z idei *intériorité* Teilharda de Chardin, aby zasugerować intuicyjne przedstawienie „wewnętrzności" człowieka, jego umysłu i ducha[91].

Punkt 14, zdaniem Ratzingera, pozostaje pod wpływem dwóch fundamentalnych koncepcji myśli augustyńskiej, które dążą do syntezy antropologii biblijnej z metafizyczną koncepcją starożytności. Pierwszą z nich jest rozróżnienie między *homo interior* i *exterior*, które wprowadza większy element osobistej odpowiedzialności i decyzji dotyczącej kierunku życia. Analizuje to człowieka bardziej historycznie i dynamicznie niż metafizycznie. Drugą jest koncepcja *philosophia cordis*, biblijna koncepcja serca, która dla Augustyna wyraża jedność życia wewnętrznego i cielesności[92].

---

[91] J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 127–128. Niemiecki teolog jest zdania, że większy wpływ na tę koncepcję miał Pascal. Fragment 793 jego *Myśli*, opisujący porządki rzeczywistości, jest tu wyraźnie zauważalny. Kiedy stwierdza się, że dzięki wewnętrzności człowiek przekracza cały wszechświat rzeczy, przypomina to słowa Pascala: „Wszystkie ciała, firmament, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie równają się w najmniejszym stopniu duchom; te bowiem znają wszystkie te rzeczy, podczas gdy ciała nie znają niczego". Dodatkowo, teologia życia wewnętrznego Augustyna jest dostrzegalna w odniesieniu do *conversio ad cor* oraz głębin, w których Bóg czeka na człowieka. Słyszymy echa duchowego doświadczenia Augustyna, które sugerują, że *intimum* i *summum* są zbieżne. Odległy Bóg jest najbliżej człowieka, bliżej niż człowiek jest sam dla siebie. Człowiek oddala się od Boga tylko wtedy, gdy jest daleko od samego siebie, odnajduje siebie i Boga, pielgrzymując w głąb swojej wewnętrznej istoty, z dala od wyobcowania wśród rzeczy; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 128.

[92] Zdaniem Ratzingera ta koncepcja staje się kluczowa dla Pascala i wkracza do tekstu soborowego, przynosząc ze sobą wiele z tego, co mieli do powiedzenia Karl Rahner i Gabriel Marcel, chociaż opierali się na innych podstawach i spoglądali z innych punktów widzenia; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 128–129.

Możemy uznać te koncepcje: serca i wewnętrzności, ze wszystkim, co implikują, za prawdziwą teologię ciała przedstawioną w tym punkcie. Teologia ciała nie powinna ograniczać się do regionalnej teologii dotyczącej ciała w przeciwieństwie do duszy, ale powinna zrozumieć ciało jako materialne ucieleśnienie umysłu i ducha, w jaki sposób duch ludzki ma konkretną egzystencję[93].

Według Ratzingera to, co wyrażono w pierwszych zdaniach tego punktu, w wielkiej perspektywie kosmicznej zyskuje bardziej indywidualny i etyczny sens w odniesieniu do 1 Kor 6,20. Ciało człowieka musi służyć uwielbieniu Boga, a nie szukaniu samego siebie. Należy interpretować tę lekcję w świetle zdania otwierającego; ukazuje ona przykazanie św. Pawła w nowym świetle, dostosowując je do okoliczności naszych czasów. Pomiędzy nimi istnieje krótka historia ciała w ekonomii odkupienia, której elementami są: stworzenie – obietnica (zmartwychwstanie) – odpowiedzialność. Tajemnica Alfy i Omegi, początek w stwórczej mocy Boga i przyszłość w odkupieńczej miłości Pana, określają obecną sytuację, w której ciało może być albo środkiem adoracji, albo narzędziem buntu. W centrum między początkiem a przyszłością znajduje się wezwanie do podjęcia decyzji[94].

---

[93] Ten kontekst, podkreśla Ratzinger, nadaje sens różnym stwierdzeniom zebranym w krótkim *encomium* na temat ciała, które stanowi pierwszą część punktu 14. Człowiek, cielesny i duchowy, jest, jak to ujął Rahner, „Duchem w świecie", tzn. przez ciało gromadzi cały świat w duchu i jednocześnie pociąga go do adoracji. W nim, jako punkcie styczności i komplementarności materii i ducha, materia adoruje swego Stwórcę. Również tutaj uwidaczniają się różne elementy konceptualne. Obecna jest ważna neoplatońska idea *reductio*, wprowadzona do teologii przez Pseudo-Dionizego, zgodnie z którą człowiek reprezentuje koniec kosmicznego ruchu, sprowadzając go z *emanatio* z powrotem do boskiej miłości. Idea mikrokosmosu jest obecna, ale łączy się z wizjami adoracji Teilharda de Chardin, nadając statycznej koncepcji mikrokosmosu dynamiczną tendencję. Człowiek nie jest tylko odbiciem wszechświata, ale punktem, w którym jego ruch przekształca się w adorację; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 129.

[94] Niemiecki teolog zauważa, że na prośbę jednego z ojców soborowych na końcu punktu o duchowości i nieśmiertelności duszy umieszczono wyraźne stwier-

Odnosząc się do ostatnich sformułowań, Ratzinger podkreśla, iż soborowe stwierdzenie wskazuje, że człowiek osiąga autentyczną prawdę istnienia tylko wtedy, gdy wykracza poza strefę tego, co zostało jedynie zweryfikowane jako poprawne. Duszy nie można znaleźć w sferze czysto obserwowalnych faktów. Osoba, która ogranicza się tylko do nich, może uznać duszę za abstrakcyjny termin zbiorowy dla wielu elementów, które można wyjaśnić jako odruch czynników fizycznych (biologicznych) i społecznych. Odrzucenie twierdzeń metafizycznych w ten sposób prowadzi do antymetafizyki, tworząc zasadę z metodologicznego wyrzeczenia się prawdy w naukach ścisłych, które muszą być pozytywistyczne, a zatem ograniczone do tego, co można poprawnie ustalić. W konsekwencji czyni to najbardziej nieludzką i destrukcyjną rzecz z możliwych, zasadniczo pozbawiając człowieka zdolności do osiągnięcia prawdy. Niemiecki teolog postrzega afirmację duszy (tj. duchowości człowieka) jako afirmację metafizyki, a zatem jako afirmację zdolności człowieka do prawdy oraz jego otwartości na nią. Kontakt z prawdą jest dla człowieka nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny jak miłość. Prawda jest chlebem, bez którego umysł nie może żyć[95].

---

dzenie. Nie rozstrzyga ono niczego na temat *anima separata* ani sposobu, w jaki nieśmiertelność można wyjaśnić filozoficznie i teologicznie (w kategoriach natury, dialogu itp.). Wyklucza to jednak rozpuszczenie człowieka w zwykłej materii, ponieważ wtedy przetrwanie można by uznać jedynie za czysty cud, zmartwychwstanie, które byłoby całkowicie nowym stworzeniem. To prowadziłoby do nierozwiązywalnego paradoksu. Bez ciągłości z poprzednim stworzeniem, konkretną istotą ludzką, idea zmartwychwstania staje się bezsensowna. Sobór sprzeciwił się tego rodzaju intelektualnie mętnym teoriom, które są czasami wysuwane w dzisiejszych czasach jako rezultat ponownego poważnego potraktowania antropologii biblijnej, ale które w rzeczywistości powinny być postrzegane jako produkty intelektualnej inercji; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 130.

[95] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 130; G. Ancona, podsumowując GS 14, stwierdza: Konstytucja wykracza daleko poza tradycyjną koncepcję istoty ludzkiej jako złożonej z ciała

Trzy kolejne punkty (GS 15–17), jak zauważa Ratzinger, szczegółowo wyjaśniają ludzką duchowość w trzech aspektach: jako intelekt (tj. zdolność człowieka do prawdy), jako sumienie (tj. zdolność do dobra) oraz jako wolność. Zauważalne jest, że nie wspomina się o fenomenie intersubiektywności, który jest istotnym powołaniem człowieka do miłości. W związku z tym nie tylko współczesna filozofia osoby, ale nawet termin „osoba" nie odgrywa żadnej roli. A przecież współczesna antropologia chrześcijańska uznaje ten termin za swoje centrum oraz za specyficznie chrześcijański wgląd w naturę człowieka. Pojęcie osoby jest wytworem teologii, łączącym wiarę biblijną z filozofią grecką. Zostało ono wypracowane w kontekście chrześcijańskiej koncepcji Boga, szczególnie w doktrynie trynitarnej i chrystologii, i poza tymi kontekstami nie jest ani możliwe, ani zrozumiałe. Z tego powodu stanowi ono ogniwo łączące doktrynę o Bogu z doktryną

i duszy, która była charakterystyczna dla dziedzictwa grecko-rzymskiego i klasycznych argumentów na ten temat. Już sama wartość, jaką przypisuje się ciału zarówno w kontekście protologicznym, jak i eschatologicznym, wskazuje na nowatorską propozycję magisterialną. Podstawą wypowiedzi jest biblijność, a przynajmniej pośrednio można dostrzec odniesienia do chrystologicznych danych. Ekspozycja ma charakter analityczny, skupiając się głównie na dwóch składnikach człowieka, marginalnie potwierdzając ich jedność. Ta ostatnia nie została jednak odpowiednio uwzględniona, choć przy bliższym przyjrzeniu się można dostrzec, że Sobór chciał ją wspierać w kontekście ludzkiego doświadczenia, które wyraźnie ukazuje, że człowiek jest zawsze ożywionym ciałem i cielesną duszą. Można więc stwierdzić, że ten paragraf stanowi dobry punkt wyjścia do dalszego rozwoju refleksji nad człowiekiem. Z pewnością współczesny, zmieniony kontekst kulturowy oraz nowe badania naukowe dotyczące ciała i duszy – wystarczy wspomnieć o renesansie tematu ciała w fenomenologii oraz wkładzie neuronauk – stawiają przed filozofią i teologią nowe wyzwania. Teologia nie może łatwo zrezygnować z kluczowego zadania jakim jest myślenie o dwóch składnikach człowieka oraz ich jedności. Na przykład w obszarze antropologii teologicznej wciąż pozostaje stosunkowo mało miejsca na wiarygodne i znaczące rozważania dotyczące duszy i ciała oraz ich jedności. Perspektywa ta polega na dostosowaniu refleksji do wymogów całościowego rozważania człowieka, co jest obecnie podejmowane z różnych stron, choć rezultaty tych poszukiwań nie zawsze są satysfakcjonujące; zob. G. Ancona, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, s. 176.

o człowieku. Kontrowersje chrystologiczne w starożytnym Kościele dotyczyły zarówno Boga, jak i człowieka, co ukazuje, że pytanie o Boga można wyrazić jako pytanie o człowieka i *vice versa*[96].

GS 15

W tym punkcie autorzy Konstytucji zwracają uwagę na ludzki intelekt[97]. Stwierdzają, że góruje on nad całością rzeczy. Biorąc pod uwagę historię ludzkiej myśli oraz rozwój rozmaitych dyscyplin naukowych, należy stwierdzić, że na przestrzeni wieków dokonał on postępu. W czasach współczesnych, podkreślają ojcowie soborowi, wzniósł się na wyżyny, badając, porządkując i podporządkowując sobie świat materialny. Autorzy dokumentu podkreślają fakt docierania umysłu głębiej niż tylko do samych zjawisk. Jest zdolny dotrzeć do poznawalnej rozumowo rzeczywistości, pomimo częściowego zaciemnienia czy osłabienia na skutek grzechu. Natura ludzka, będąc rozumną, osiąga doskonałość przez mądrość, która pociąga ludzki rozum do poszukiwania i badania rzeczy prawdziwych i zarazem dobrych. Napełniając go, równocześnie prowadzi ku rzeczom niewidzialnym. Ojcowie soborowi zaznaczają, że świat współczesny szczególnie potrzebuje takiej mądrości. Może ona pomóc uczynić bardziej ludzkim to, co człowiek odkrywa. I uchronić ludzkość przed niebezpieczeństwem bycia jedynymi mądrymi na ziemi. Autorzy Konstytucji przypominają w tym miejscu o wzajemnej wymianie darów, która może dokonać się między narodami mądrymi, ale ubogimi, a tymi, które są zasobne i mogłyby z tej mądrości zaczerpnąć. W ostatnim zdaniu GS 15 ojcowie soborowi wskazują na osobę Ducha Świętego,

---

[96] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 130.

[97] Zob. M. Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019.

dzięki któremu człowiek przez wiarę może kontemplować Boga i rozumieć misterium zbawienia[98].

[98] Według niemieckiego teologa fakt, że punkt ten nie zajmuje się relacją Ja–Ty ani duchem ludzkim jako miłością, można tłumaczyć metodą kompozycji, która przypisała zjawisko społeczne do rozdziału II. Na przykład z artykułu 12 tekstu 5 usunięto zdania opisujące bardziej szczegółowo implikacje doktryny o obrazie Bożym dla relacji człowieka z innymi. Wadą tego układu jest to, że filozofia miłości oraz cały zestaw pytań o relację Ja–Ty są praktycznie nieobecne w doktrynie o człowieku, co ogranicza wyrazistość ich konstytutywnego charakteru dla ludzkiej egzystencji. Koncepcja czynnika osobowego jest zatem niemal całkowicie nieobecna, choć pojedyncze elementy znajdują się w rozdziałach I i II; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 130–131. Zdaniem Ancony punkt 14 koncentruje się na wzniosłych zdolnościach człowieka, które są ukształtowane w jedności ciała i duszy. Po pierwsze, Konstytucja podkreśla inteligencję człowieka, dzięki której wznosi się on ponad wszystkie stworzone rzeczy. Zdolność ta wynika z faktu stworzenia: Bóg udziela światła swojego umysłu człowiekowi, który został stworzony; a korzystanie z inteligencji jest aktywną współpracą w samym akcie stworzenia. Nie jest przypadkiem, że długa historia ludzkiej pomysłowości świadczy o tym, jak wiele człowiek zdołał wytworzyć w coraz bardziej jakościowy sposób, zarówno w dziedzinie nauki i technologii, jak i w sferze myśli oraz sztuki. Współczesna epoka ukazuje w sposób oczywisty, jak wiele człowiek może osiągnąć dzięki swojej zdolności do badania rzeczywistości oraz jaką władzę może sprawować nad rzeczami materialnymi. Sobór sugeruje również, że aktywność intelektualna człowieka nie jest jedynie czynnością fizjologiczną, lecz z perspektywy wierzącego stanowi szczególną zdolność duchową, co wskazuje na wyższość nauk duchowych nad naukami empirycznymi i przyrodniczymi. Człowiek, poprzez swoją aktywność intelektualną, ma zdolność przekraczania rzeczy tego świata; mimo ran zadanych przez grzech, jest w stanie zrozumieć prawdę o tym, co go otacza. Człowiek nie ogranicza się jedynie do badania zjawisk (*phaenomena*); zawsze sięga poza siebie i rzeczy. Podstawową instancją, która staje przed inteligencją osoby ludzkiej, jest mądrość. Można to interpretować jako badanie, poszukiwanie i umiłowanie prawdy oraz dobroci bytu – droga, która prowadzi od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne (por. Rz 1,20–21). Ta droga wykracza poza zjawiska i prowadzi do doskonałości ontologicznej; ma na celu poszukiwanie dobra ludzkości oraz własnego dobra. Dla wierzących oznacza to konkretną dyspozycyjność wobec działania Ducha, który przekazuje ludziom istotę Mądrości Bożej i prowadzi ich do „zrozumienia" Bożego planu dla Jego stworzenia, zgodnie z wiarą; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 177–178.

Zdaniem Ratzingera pierwsze zdanie ponownie podejmuje Pascalowską ideę wyższości umysłu w porównaniu z całym wszechświatem, ale teraz odnosi ją bezpośrednio do intelektu, stosując to, co wcześniej powiedziano ogólnie o „wewnętrzności". Jest to zgodne z Pascalem, który utożsamia wyższość umysłu z jego zdolnością do wiedzy. Jednocześnie pobrzmiewa tu echo średniowiecznej tradycji augustyńskiej. Kiedy intelekt jest opisywany jako uczestnictwo w świetle boskiego umysłu, słyszymy echo średniowiecznej doktryny iluminacji, wywodzącej się od Augustyna, w formie tomistycznej. Idea partycypacji, będąca fundamentalnym pojęciem chrześcijańskiej metafizyki zainspirowanej przez Platona, również jest wspomniana, ale nie rozwinięta. Wskazuje to jednak na tło tradycji augustyńskiej, które mieli na myśli autorzy tekstu, i ma znaczenie dla interpretacji Konstytucji duszpasterskiej oraz jej kontekstu intelektualnego[99].

Tradycja chrześcijańskiej metafizyki stanowi prawdziwe tło tego tekstu, co jest widoczne w parze terminów *scientia–sapientia*, na której zbudowany jest ten punkt. Uznaje się w nim ważne postępy, jakie osiągnął ludzki umysł w dziedzinie nauki i technologii. Stwierdza się jednak, że nauka jest tylko jedną z form działalności ludzkiego umysłu, nie wyczerpuje bowiem jego możliwości i pomija specyficznie ludzki element, który odnajduje swój zakres jedynie w mądrości. Warto zauważyć, jak koncepcja nauki, sformułowana przez Augustyna jako biegun przeciwny do mądrości, przypomina współczesne rozumienie nauki. *Scientia* w rozumieniu Augustyna dotyczy *mundus sensibilis*. Czyni ten świat zdolnym do manipulacji, umożliwiając jego praktyczne wykorzystanie, ale ogranicza się do zjawiskowego potraktowania, co nie daje prawdy.

Nawet jeśli jest użyteczna, pozostaje ambiwalentna, ponieważ nie wskazuje, do czego człowiek faktycznie wykorzystuje swoją technikę. Jeśli nauka jest uważana za ostateczną i wyczerpującą, staje się

[99] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 131.

„przyjemnością", która odciąga człowieka od autentyczności. Ta inspirowana platonizmem koncepcja nauki jako wiedzy o zjawiskach ma wiele wspólnego z dominującym podejściem w naukach przyrodniczych, które charakteryzuje się metodologicznym pozytywizmem i wykluczeniem kwestii prawdy ontologicznej. Augustyńska koncepcja pomaga podkreślić potrzebę *sapientii*. Augustyn definiuje ją jako zdolność do przejścia od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne; wyjścia poza zjawiska do „rzeczywistości zrozumiałej", dającej prawdziwą pewność[100].

Jednocześnie odniesienie do grzechu jako zagrożenia dla wiedzy o Bogu nabiera pełnego znaczenia w tym kontekście, ponieważ czysto obiektywna, demonstracyjna wiedza nie jest oczywiście utrudniona przez grzech. W przypadku *sapientii* chodzi jednak o samo człowieczeństwo człowieka, które jest utrudnione przez tendencję do bycia nieludzkim lub mniej ludzkim. Tylko tam, gdzie jest światłem, może on dostrzegać prawdziwe światło; jednak często będąc ciemnością i odczuwając niechęć do światła, nic nie widzi. Dynamiczny charakter metafizyki światła, w której poznanie i byt są nierozłączne i postrzegane jako czynności życiowe, jasno ukazuje wymagania stawiane człowiekowi w jego całości przez poznanie Boga i ogólnie przez poznanie „prawdy"[101].

---

[100] Według niemieckiego teologa stwierdzenia te przypominają formuły Soboru Watykańskiego I dotyczące możliwości poznania Boga przez rozum. W obu przypadkach uznaje się, że grzech przyćmiewa i osłabia człowieka. Ostatecznie temat obu Soborów jest taki sam; kwestia metafizyki i kwestia Boga są zasadniczo ze sobą powiązane. Problem Boga nie jest dodatkiem do metafizyki, ale jest stawiany równolegle z pytaniem o byt, a pytanie o byt implikuje pytanie o Boga. Niniejszy tekst rozwija zatem stwierdzenia Soboru Watykańskiego I, umieszczając problemy związane z kwestią Boga w kontekście relacji między *scientia* i *sapientia*. W ten sposób ukazuje specyficzną formę poznania Boga w przeciwieństwie do współczesnej nauki; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 132.

[101] Ratzinger uważa, że afirmacja metafizyki, którą artykuły 14 i 15 formułują w odniesieniu do pytania o człowieka i Boga, stanowi jedno z fundamentalnych

Wykorzystując ramy *scientia–sapientia*, tekst powraca do swojej głównej idei przewodniej, jaką jest *humanum*, co umożliwia realizację programu rozeznawania, który wyznaczyła sobie Konstytucja duszpasterska. Na tej podstawie można dokonać krytycznych rozróżnień w pojęciu postępu. Postęp nauki i techniki, które on umożliwia, nie zapewnia pewności co do przyszłości człowieka, która pozostaje zagrożona, jeśli brak mądrości będzie postępował równolegle ze wzrostem wiedzy. Odkrycia ludzkiego umysłu nie są automatycznie czymś z natury bardziej ludzkim; muszą najpierw zostać uczłowieczone przez mądrość. To, czy postęp naukowy rzeczywiście reprezentuje ludzki postęp, zależy w każdym przypadku od samego człowieka.

W związku z tym cała mechaniczna wiara w naukę i nadzieja w wyzwalającą siłę postępu technologicznego są kwestionowane przez zasadę „mądrości" jako tego, co jest zasadniczo ludzkie. Jednocześnie istnieje możliwość oddania sprawiedliwości narodom i kulturom, które są określane jako „kraje rozwijające się", to znaczy, które są dopiero na początku postępu technicznego, ale dzięki swojej nieprzerwanej ciągłości w mądrości mogą wnieść wkład do rodziny ludzkiej jako całości, który nie jest mniej wartościowy niż osiągnięcia przemysłowe bardziej zaawansowanych gospodarczo narodów.

Końcowe odniesienie do mądrości wiary sprawia wrażenie, jakby zostało dodane z zewnątrz. Z jednej strony, kryje się za tym próba oddzielenia porządku naturalnego od nadprzyrodzonego, co sprawia, że oba wydają się wątpliwe. Z drugiej strony, idea *sapientia* Augustyna wyraża koncepcję, w której oba te porządki były postrzegane jako nierozerwalna jedność, będąca jedyną otwartością człowieka na prawdę. Rzeczywiście wiąże się to z hierarchią zależną od miary światła lub

---

stanowisk schematu. Tam, gdzie pytanie metafizyczne zostaje definitywnie odrzucone, nieuchronną konsekwencją jest „śmierć Boga". Jednak równie nieuchronne jest okaleczenie człowieka z wymiaru mądrości, a każda teologia, która przetrwa, staje się nieistotną paplaniną; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 133.

ciemności człowieka, ale nie można jej podzielić na dwie oddzielne domeny[102].

GS 16

Godność sumienia moralnego stanowi temat punktu 16[103]. Ojcowie soborowi podkreślają, że człowiek w głębi sumienia odkrywa prawo, którego nie jest twórcą, ale któremu ma być posłuszny. Głos sumienia wzywa go do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła. Ponadto autorzy Konstytucji wskazują na prawo, które jest wpisane w sercu człowieka przez Boga. Posłuszeństwo temu prawu zapewnia godność człowiekowi. Według tego prawa będzie on sądzony. Sumienie zostaje nazwane najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka. W miejscu tym spotyka on Boga, którego głos rozbrzmiewa. Ojcowie soborowi podkreślają, że dzięki sumieniu człowiek może realizować prawo, które wypełnia się w miłości do Boga i bliźniego. Ponadto wierność sumieniu łączy chrześcijan z innymi ludźmi i pomaga wspólnie poszukiwać prawdy i rozwiązywać w prawdzie problemy moralne. Sumienie pozwala człowiekowi odkrywać prawdę ludzkiej egzystencji, odchodzić od ślepej samowoli i iść ku obiektywnym nor-

---

[102] J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 133–134. Według Ancony nauczanie zawarte w tym punkcie ma istotne znaczenie w kontekście czasów, w których Konstytucja została opracowana. Sobór miał na celu nadanie ludzkiej orientacji całemu dynamizmowi naukowemu i technicznemu, który szybko rozwijał się w tym okresie historycznym. Niebezpieczeństwa związane z niekontrolowanym postępem technologicznym były rzeczywiście przedmiotem troski ojców soborowych. Choć może zasługiwało to na bardziej wyważoną refleksję nad relacjami między różnymi porządkami naukowymi, a także na głębsze docenienie historii ludzkości, to jednak w tamtym czasie to, co zostało ujęte w tym punkcie, wydawało się wystarczające; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 179.

[103] Zob. P. Olszanowski, *Wierność sumieniu w świetle wybranych dzieł Johna Henry'ego Newmana i Konstytucji Gaudium et spes*, „Teologia i Moralność" 2015, t. 10, nr 1, s. 205–218.

mom moralnym. Zdarza się i tak, co podkreślają autorzy Konstytucji, że sumienie może błądzić z powodu nieprzezwyciężalnej niewiedzy. W takim przypadku nie traci jednak godności. Gdy jednak człowiek nie troszczy się o dochodzenie do prawdy i dobra, wtedy sumienie pod wpływem grzechu ulega niemal całkowitemu zaślepieniu.

Komentując ten punkt Konstytucji, Ratzinger zauważa, że od czasów Newmana i Kierkegaarda sumienie stało się centralnym elementem chrześcijańskiej antropologii[104]. Obaj bowiem myśliciele odkryli jednostkę powołaną bezpośrednio przez Boga, która w świecie, gdzie Bóg nie jest już powszechnie znany, może stać się pewna Jego obecności poprzez głos sumienia[105]. Niemiecki teolog podkreśla, że tekst soborowy nie wchodzi bezpośrednio w te kwestie, ale przedstawia ogólny zarys chrześcijańskiej doktryny sumienia. Jednak już przez samą wagę, jaką przypisuje temu tematowi w ramach doktryny

[104] Zdaniem Ancony w kontekście szerszej dyskusji o godności ludzkiej omawiany punkt porusza wrażliwy temat sumienia. Ojcowie soborowi, podobnie jak w przypadku innych zagadnień, podjęli tę kwestię z pewnym wyzwaniem, uwzględniając różnorodność swoich perspektyw, które zależą od różnych szkół teologicznych. Ostateczna wersja tekstu stanowi rezultat kompromisu, który usatysfakcjonował zarówno zwolenników związku pomiędzy dyskursem o sumieniu a przejrzystością osoby, jak i tych, którzy kładą nacisk na posłuszeństwo prawu (przy czym uwzględniono koncepcję relacyjną oraz funkcjonalną). W każdym razie omawiany paragraf zawiera refleksje na temat sumienia moralnego, które są zgodne z tradycją biblijną oraz patrystyczną; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 181.

[105] J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 134. Dla Newmana, dopowiada niemiecki teolog, sumienie jest wewnętrznym dopełnieniem i ograniczeniem zasady Kościoła. Nawet ponad papieżem, jako wyrazem władzy kościelnej, stoi jego własne sumienie, któremu musi być posłusznym przed wszystkim innym, a w razie potrzeby, nawet wbrew wymogom władzy kościelnej. Ten nacisk na jednostkę, której sumienie stawia ją przed najwyższym i ostatecznym trybunałem, niezależnym od roszczeń zewnętrznych grup społecznych, w tym oficjalnego Kościoła, staje się także zasadą w opozycji do rosnącego totalitaryzmu. Prawdziwe posłuszeństwo kościelne odróżnia się od wszelkich totalitarnych roszczeń, które nie mogą zaakceptować żadnego ostatecznego zobowiązania poza dominującą wolą; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 134.

o człowieku, nawiązuje do myśli angielskiego konwertyty. Ponadto, punkt ten, w przeciwieństwie do czysto socjologicznych lub psychoanalitycznych interpretacji, potwierdza – co jest kluczowe – transcendentny charakter sumienia. Jest nim prawo, które zostało wypisane w sercu człowieka przez Boga. Inaczej mówiąc, jest to święte miejsce spotkania człowieka z Bogiem, w którym staje on przed swoim Stwórcą i słyszy Jego głos w swoim najgłębszym wnętrzu. Oczywiście, to uproszczenie pomija kwestie epistemologiczne oraz czynniki psychologiczne i socjologiczne, które nie mogą być ignorowane w rozważaniach nad sumieniem. W jaki sposób sumienie może błądzić, jeśli Boże wezwanie jest w nim bezpośrednio słyszalne – pozostaje niewyjaśnione. Ratzinger podkreśla, że w tekście soborowym niewystarczająco wykorzystano spostrzeżenia współczesnej filozofii i pokrewnych dziedzin, co utrudnia uniknięcie wrażenia myśli przedkrytycznej. Refleksja sięgająca czasów nowożytności dostarczyła ogólnego impulsu w kierunku oddania sprawiedliwości jednostce i jej sumieniu, co sugerował już Newman, ale szczegółowe ustalenia, do których doprowadziły te nowoczesne tendencje, są w tym punkcie ledwo poruszone. Przeważa w nim tradycja scholastyczna, uwolniona od sztywnych ram szkół i bardziej elastyczna w strukturze.

Oprócz wymiaru transcendentnego sumienia, tekst Konstytucji podkreśla również jego niearbitralny charakter i obiektywność[106].

[106] Według Ancony opis sumienia jest ściśle powiązany z tematem osoby ludzkiej, co pozwala jasno stwierdzić, że charakteryzuje ono człowieka w jego relacyjnym doświadczeniu, zarówno w aspekcie wertykalnym (w odniesieniu do Boga), jak i horyzontalnym (ja, inni oraz stworzenie). W związku z tym sumienie nie może być jedynie postrzegane jako narzędzie do podejmowania decyzji w kontekście przestrzegania prawa. Otwarcie tego punktu sugeruje natychmiastowe uznanie znaczenia sumienia, które powinno być rozpatrywane w szerszym kontekście, jako adekwatny wyraz osoby ludzkiej. To stwierdzenie jest uzasadnione, ponieważ w tym miejscu człowiek dostrzega swoje zobowiązanie do bycia osobą, co przejawia się w konkretnych wyborach życiowych. Ojcowie soborowi słusznie podkreślają, że sumienie jest najintymniejszym miejscem człowieka, w którym dokonuje się odkrycia prawa zasługującego na posłuszeństwo – miejscem, w którym słychać wezwanie do

Autorzy Konstytucji pragnęli, by nie przekształcono etyki sumienia w dominację subiektywizmu ani by nie dopuszczono do kanonizacji nieograniczonej etyki sytuacyjnej pod płaszczykiem sumienia. Wręcz przeciwnie, tekst soborowy sugeruje, że posłuszeństwo sumieniu oznacza koniec subiektywizmu, odwrócenie się od ślepej arbitralności i prowadzi do zgodności z obiektywnymi normami moralnymi. Sumienie staje się zasadą obiektywności, w przekonaniu, że baczna uwaga na jego roszczenia ujawnia fundamentalne wspólne wartości ludzkiej egzystencji. Epistemologiczny optymizm, który przejawia się w tym kontekście, jest jedynie kwalifikowany przez końcowe spostrzeżenie, że zaniedbanie w poszukiwaniu wartości prawdy i dobra oraz nawyk grzechu mogą przytępić i praktycznie zaślepić sumienie. Ślepota na wartości jest przedstawiana jako niebezpieczeństwo dla jednostek, które pozostają zbytnio w ciemności. Jednak ogólny kryzys ludzkiego umysłu w odniesieniu do dobra moralnego, który głęboko niepokoił Marcina Lutra, nie pojawia się w polu widzenia tekstu soborowego. Można zacytować Rz 2,14 wraz z następnymi zdaniami jako uzasadnienie poglądu. Paweł stwierdza, że prawo zapisane w ludzkich sercach umożliwia poznanie Bożej woli, nawet wśród grzesznej ludzkości[107].

---

dobra, czekające na zgodną odpowiedź; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 181.

[107] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 135. Niemiecki teolog dopowiada, że w przypadku Pawła treść tego niepisanego prawa pozostaje nieokreślona. Niniejszy punkt Konstytucji podejmuje próbę bardziej precyzyjnego określenia go na podstawie Nowego Testamentu jako całości, poprzez chrześcijańską epitomizację Prawa w podwójnym nakazie miłości Boga i bliźniego. Chociaż nie można stwierdzić, że wyraźne odniesienie było zamierzone, przypomina to początek *Decretum Gratiani*: *Ius naturale est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri*. W tym ważnym tekście prawo naturalne utożsamiane jest ze Złotą Regułą, a tym samym z jądrem Ewangelii. Podążając za tą samą ideą, punkt ten odnosi się do zasadniczego motywu przewodniego całej Konstytucji. Jeśli bowiem prosty głos sumienia, który objawia całą wolę Bożą, opiera się na nakazie

Treść „człowieczeństwa" obejmuje w zakresie działanie. Nawet formalna definicja dobrej woli nabiera określonej treści. Dobra wola to wola zgodna z sumieniem, zgoda na miłość, która czyni człowieka człowiekiem. To konkretyzuje stwierdzenie *Gaudium et spes*, że życie zgodne z sumieniem prowadzi do zbawienia. Ostatecznie sumienie nie dotyczy jedynie prawa, ani nie jest czysto formalnym imperatywem, że działanie musi być zgodne z istniejącymi zarządzeniami religijnymi i państwowymi. Wzywając ludzkość do podwójnej miłości, dotyczy ono jednocześnie jądra Ewangelii. Przede wszystkim jednak sumienie jest przedstawiane jako punkt spotkania i wspólna płaszczyzna chrześcijan i niechrześcijan, a w konsekwencji jako prawdziwy zawias, na którym obraca się dialog. Wierność sumieniu łączy chrześcijan i niechrześcijan, pozwalając im współpracować w rozwiązywaniu moralnych zadań ludzkości i zmuszając ich do pokornego i otwartego poszukiwania prawdy. W tym kluczowym aspekcie „obiektywizm" schematu jest z pewnością słuszny i nie podlega krytyce. Niezadowalające jest jedynie to, w jaki sposób traktowana jest konkretna forma roszczenia sumienia, co prowadzi do nieadekwatnego rozumienia faktów oraz niewystarczającego uwzględnienia granic sumienia.

Jeśli chodzi o wiążącą moc błędnego sumienia, tekst używa raczej wymijającej formuły. Stwierdza jedynie, że takie sumienie nie traci swojej wartości. Należy zauważyć, że teza jest historycznie i obiektywnie prawdziwa tylko w pewnym stopniu i z istotnymi zastrzeżeniami. Historycznie rzecz biorąc, Akwinata podążał za arystotelesowskim intelektualizmem, zgodnie z którym tylko to, co jest przedstawiane woli przez rozum, może być jej przedmiotem, a wola zawsze błądzi, jeśli odbiega od rozumu. Nie może ona ponownie kontrolować rozumu, musi za nim podążać; w konsekwencji jest zła, jeśli zaprzecza rozumowi, nawet jeśli rozum jest w błędzie. Teza Akwinaty jest w rzeczywi-

---

miłości, to tym, co nakazuje, jest ostatecznie „człowieczeństwo" człowieka – bycie człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 135–136.

stości podważana przez fakt, że uważał on, iż błąd jest zawiniony. Dlatego wina leży nie tyle w woli, która musi wykonać nakaz nałożony przez rozum, ile w samym rozumie, który musi wiedzieć o prawie Bożym. Doktryna o wiążącej mocy błędnego sumienia w formie, w jakiej jest obecnie głoszona, należy całkowicie do nowożytnej myśli[108].

GS 17

Punkt ten poświęcono kwestii wolności jako podstawowej kategorii antropologicznej[109]. Zagadnienie to ojcowie soborowi rozpatrują w perspektywie czynu człowieka. Zwracają uwagę na cenę, jaką współcześni ludzie płacą za wolność, pożądając jej ponad wszystko.

[108] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 136. Ancona zauważa, że chrześcijańska interpretacja sumienia, jak przedstawiono w *Gaudium et spes*, jest wyrażona w sposób dorozumiany, ponieważ potwierdza, że przez sumienie ujawnia się przykazanie miłości Boga i bliźniego. W sumieniu wierzący przyjmuje to, co jest fundamentalne dla ucznia Jezusa: miłość. Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki ten punkt podkreśla, że przykazanie miłości jest znane wierzącemu, a jego charakterystyką jest *agape*. Warto również zauważyć ukryte odniesienie chrystologiczne w kontekście stworzenia, które określa relacyjny wymiar osoby ludzkiej, szczególnie w relacji między Stwórcą a stworzeniem. Kluczowym punktem odniesienia w tym paragrafie jest zatem adnotacja dotycząca dialogiczności sumienia moralnego wierzącego. Nie można się temu dziwić, gdyż *Gaudium et spes* mocno akcentuje relacyjny wymiar osoby ludzkiej w całym swoim nauczaniu. W tym sensie wierzące sumienie, pozostając wierne sobie, zwraca się ku innym ludziom, którzy poszukują prawdy i pragną w oparciu o nią znaleźć rozwiązania wielu złożonych kwestii moralnych. Wiele problemów dotykających jednostki i społeczeństwa może zostać rozwiązanych, jeśli ludzie będą postępować zgodnie z głosem sumienia, które obiektywnie potwierdza ich moralną prawość. W ten sposób *Gaudium et spes* przezwycięża wszelkie indywidualistyczne pokusy w definiowaniu sumienia oraz unika niebezpieczeństwa integralizmu etycznego. Oznacza to, że prawdy należy szukać wszędzie tam, gdzie się objawia, nawet w horyzontach innych niż wierzący; rzeczywiście, nie mogą być one zarozumiale przypisane do jednej wizji życia; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 182–183.

[109] Zob. J. Pastuszka, *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o „Kościele w świecie współczesnym") na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne" 1968, t. 16, nr 4, s. 51–73.

Przyznają jednak, że mogą jej hołdować w sposób nieodpowiedzialny. Wolność w sensie najgłębszym to znak obrazu Boga w człowieku. Stwórca zaszczepił ją w ludziach, by mogli rozstrzygać o własnym losie oraz by Boga szukali własnymi siłami i trwali przy Nim, osiągając na tej drodze doskonałość. Autorzy Konstytucji podkreślają, że godność człowieka wymaga, by postępował on według świadomego i wolnego wyboru, osobiście, poruszany i kierowany wewnętrznie, nie poddając się ślepym impulsom czy przymusowi. Wewnętrzną wolność człowiek jest w stanie osiągnąć wtedy, gdy uwolni się od namiętności, będzie konsekwentnie dążyć do celu, dokonując wolnego wyboru dobra i podejmując wysiłek, zapewni sobie odpowiednie środki pomocnicze. Podejmując kwestię wolności, ojcowie soborowi przypominają, że jest ona przez grzech zraniona, dlatego człowiek sam nie jest w stanie ukierunkować się na Boga, lecz tylko przy pomocy łaski Bożej.

Zdaniem Ratzingera sekcja dotycząca wolności, w której Konstytucja podejmuje temat współczesnej myśli, jest jedną z najmniej satysfakcjonujących czy udanych w całym dokumencie[110]. Doktryna Nowego Testamentu dotycząca wolności została całkowicie pominięta po tekście 5, co sprawia, że przyjęty punkt widzenia jest dla chrześcijanina po prostu nierealny. Nieuwzględnienie chrystologii w doktrynie o obrazie i podobieństwie Boga, związanej z ideą wolności, ma swoje konsekwencje. Próba wprowadzenia chrześcijańskiej nauki o człowieku z zewnątrz oraz stopniowe udostępnienie tego, co wiara potwierdza o Chrystusie, prowadzi do błędnej decyzji o pozostawieniu na razie tego, co zasadniczo należy do chrześcijańskiej wiary, jako rzekomo mniej podatnego na dialog. Takie podejście miałoby sens tylko wtedy, gdyby rzeczywiście prowadziło krok po kroku do jądra przesłania Nowego Testamentu, ujawniając je pośród ludzkich doświadczeń

[110] Według Ancony punkt ten powinien być interpretowany w odniesieniu do tematów dwóch wcześniejszych punktów, stanowiąc w ten sposób dalsze podkreślenie wyjątkowości osoby ludzkiej. Osoba ta została stworzona przez Boga i zamierzona jako partner w Jego zbawczym planie, co podkreśla jej szczególne miejsce w Bożym zamyśle; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 184.

i otwierając perspektywę na Chrystusa. Według niemieckiego teologa nie było mądrze pozostawać z dala od przedchrześcijańskich koncepcji, a następnie wprowadzać Chrystusa, bez przygotowania, na końcu. Ojcowie soborowi słusznie skrytykowali tekst 4 za mylenie nowotestamentowego zbawczego daru wolności, udzielonego w Chrystusie, z czysto filozoficzną ideą wolności wyboru[111].

Jeśli chodzi o ten punkt Konstytucji, to wybór dwóch tekstów biblijnych cytowanych w nim jest charakterystyczny (Syr 15,14 oraz 2 Kor 5,10). Trybunał Chrystusa, o którym mówi Paweł, milcząco stał się sądem Bożym, co przenosi tekst z perspektywy wiary na perspektywę teologii naturalnej, która również wyraża etyczny optymizm fragmentu Mądrości Syracha. Ten nurt późnożydowskiej teologii mądrości rozwijał coś na kształt *theologia naturalis* oraz *ethica naturalis*. Należy to jednak odczytywać w kontekście krytycznej teologii mądrości, jaką oferują Księga Hioba i Eklezjastesa, które (szczególnie Hiob) krytykują optymistyczną doktrynę mądrości. Warto również zauważyć, że Syr 15,14 jest moralizatorską reinterpretacją Pwt 11,26 i następnych, które w Jr 21,8 ulegają pragmatycznej modyfikacji, stanowiąc punkt wyjścia żydowskiej doktryny etycznej dwóch dróg. Jeśli Jr 21,8 jest zakorzenione w konkretnej sytuacji oblężonej Jerozolimy, to stwierdzenie z Pwt 11,26 jest całkowicie zdeterminowane przez teologię Przymierza. Adresatem jest Izrael, który w Bożej ofercie Przymierza otrzymuje wybór między życiem a śmiercią. Używając takich tekstów, chrześcijanin nie może pominąć rzeczywistej historii Przymierza ani wykluczyć faktu, że Izrael, reprezentujący ludzkość, nie był w stanie zrealizować tego, co oferowało Przymierze, ale doświadczył Prawa jako jarzma, „którego – jak podkreślają Dzieje Apostolskie – ani nasi ojcowie, ani my nie byliśmy w stanie unieść" (15,10)[112].

---

[111] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 136–137.

[112] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 137.

Niemiecki teolog konstatuje: nie da się uciec od faktu, że obiecane życie ostatecznie nie pochodziło z wolności w wypełnianiu Prawa, ale ze śmierci Tego, który zgodnie z Prawem pozwolił się powiesić na drzewie jako przestępca Prawa (Gal 3,12). Wyrwanie Księgi Mądrości Syracha (15,14) z kontekstu historii objawienia oraz wykorzystanie jej na poparcie filozoficznej doktryny wolności stanowi nie tylko niehistoryczną lekturę Pisma Świętego, ale również nieadekwatne, a zatem nierealne spojrzenie na człowieka. Ogólna doktryna wolności rozwinięta w tekście soborowym – krytycznie stwierdza Ratzinger – nie wytrzymuje krytyki ani teologicznej, ani filozoficznej. Z perspektywy filozoficznej bowiem pomija ona współczesną dyskusję na temat wolności, nie uwzględniając przyćmienia wolności, o którym psychologia i socjologia informują nas obecnie w niepokojący sposób. W konsekwencji odcina się od faktycznej sytuacji człowieka, którego wolność urzeczywistnia się jedynie poprzez siatkę determinujących czynników. Teologicznie rzecz biorąc, pomija złożoność problemów, które Luter z polemiczną jednostronnością określił terminem *servum arbitrium*. Cały tekst nie daje prawie żadnych wskazówek na temat wewnętrznej niezgody człowieka, która jest dramatycznie opisana w Rz 7,13–25[113].

Fakt, że problematyka ludzkiej wolności nie była w istocie podnoszona, oznacza, że skupiano się jedynie na wolności wyboru, pomijając pełnię tematu wolności. Rzeczywista ontologiczna treść idei wolności, zdolność do zaakceptowania własnej natury i utożsamienia się z nią są słabo uświadomione, podobnie jak dialogiczny charakter ludzkiej wolności, którą można w pełni zrealizować jedynie poprzez apel miłości, który nigdy nie może być na niej wymuszony. Tylko na tej podstawie możliwe byłoby pokazanie, że Boże wezwanie, przed którym stoi człowiek, nie jest w opozycji do jego wolności, ale czyni ją prawdziwie możliwą. Ludzka wolność nie polega na abstrakcyjnym

[113] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 137–138.

wyborze między różnymi możliwościami, ale z natury żyje w obecności Boga i może być naprawdę zrozumiana tylko w tym kontekście[114].

[114] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 138. Ancona podkreśla, że podstawowym twierdzeniem tego punktu jest fakt, że wolność służy dobru. Oznacza to, że człowiek może pragnąć dobra – tego, co kwalifikuje go i jest istotne dla stania się pełnoprawną osobą – tylko w warunkach wolności. Wolność ta nie powinna być pojmowana trywialnie jako możliwość wyboru między rzeczami obojętnymi moralnie, lecz jako ludzka moc, która wybiera dobro moralne, odrzucając zło. Tak rozumiana wolność jest zdeterminowana przez powinność moralną i przynależy do porządku wartości, będącego fundamentem autentycznego człowieka. Wolność jest zatem ludzką władzą, ściśle związaną z naturą człowieka. Instancją, która determinuje wybór dobra, jest sam człowiek. Konstytucja ostrzega, że wolność jest dobrem, którego współczesny człowiek poszukuje. Nie tylko słusznie dąży on do wolności, ale także jej szuka, o ile odpowiada ona ludzkiej godności. Jednak często poszukiwanie wolności prowadzi do nieporozumień, zwłaszcza w kontekście jej użytkowania, które bywa redukowane do wolnej woli. W takim ujęciu wybór między dobrem a złem staje się obojętny, a wolność postrzegana jest jako przyzwolenie do działania według własnych upodobań. Prawdziwa wolność, przeciwnie, jest rozumiana w kontekście rzeczywistości osoby ludzkiej, zarówno w jej wnętrzu, jak i w relacji z innymi, począwszy od fundamentalnej relacji z Bogiem. Konstytucja podkreśla, że wolność jest najbardziej wymownym znakiem tego, że człowiek jest obrazem Boga; wolność jest znakiem uczestnictwa człowieka w Bożym panowaniu, co wskazuje na jego wyodrębnienie spośród całego stworzenia. Człowiek ma zdolność do decydowania o sobie w odniesieniu do Boga, innych oraz samego siebie, przy uwzględnieniu swojej fundamentalnej struktury relacyjnej. Wolność, oprócz definiowania ludzkiej duchowości, jest zdolnością do nawiązywania dialogu z Bogiem, co umożliwia spełnienie się w człowieczeństwie zgodnie ze zbawczym planem Stwórcy. Wolność jest rzeczywiście ludzką zdolnością, a także stanowi istotę osoby ludzkiej jako unikalnej istoty. Na podstawie powyższego można zrozumieć, że człowiek korzysta z prawdziwej wolności świadomie i zgodnie z porządkiem swojej osobowej godności. Wolne działanie człowieka nie jest wynikiem deterministycznego ruchu, emocjonalnych impulsów czy zewnętrznych przymusów, lecz wyrazem osoby, która posiada siebie, a zatem jest ruchem wywołanym przez „osobiste przekonania" (wolność psychologiczna). Aby tak się stało, człowiek musi mieć przed sobą cel – dobro i bycie osobą przeznaczoną do pełni życia. Z jednej strony, musi pozbyć się wszystkiego, co utrudnia autentyczne korzystanie z wolności, a z drugiej, w sensie pozytywnym, powinien zdobyć autonomicznie i poprzez swoją inteligencję wszystkie środki, które umożliwią mu

Według Ratzingera tylko na tej podstawie można by również wyjaśnić doskonałe spełnienie wolności chrześcijańskiej w „wolności dzieci Bożych". Tekst soborowy nie otwiera jednak żadnego dostępu do jej znaczenia. Pomimo wszystkich zastrzeżeń, które można wysunąć przeciwko temu punktowi Konstytucji, ważne jest także rozważenie jego pozytywnych intencji. Przede wszystkim chodzi o pozytywną afirmację wartości wolności, wyraźnie na podstawie wiary. Współczesny człowiek doświadcza tej wartości coraz wyraźniej, mimo że idea wolności staje się coraz bardziej problematyczna. Oczywiście, z uwagi na strukturę tekstu, nie chodzi o rozszerzenie tej afirmacji na cały zakres idei wolności, na przykład społecznej czy politycznej, ale jedynie na płaszczyznę psychologiczną. Niemniej jednak ma to na celu ustanowienie punktu wyjścia dla koncepcji wolności, potwierdzając człowieka jako istotę wolną, która sama musi zdecydować się być sobą i która nie może podlegać ani przymusowi zewnętrznemu, ani instynktowi, które obecnie stanowią prawdziwą dźwignię manipulacji społecznej[115].

Z drugiej strony, Sobór pragnął przeciwstawić się myleniu wolności z brakiem zobowiązań, co zaczyna w znacznym stopniu reprezentować ideę przewodnią dzisiejszej opinii publicznej i co jest wykorzystywane jako środek do manipulowania ludźmi. Fałszywy obraz wolności prowadzi do tego, że ludzie są okradani ze swojej wolności i oddawani do dyspozycji sił, które anonimowo kontrolują rynek intelektualny i ekonomiczny. Wreszcie, tekst soborowy ma na celu określenie moralnej odpowiedzialności człowieka w opozycji do wszelkiego rodzaju determinizmu. W kontekście obecnej sytuacji intelektualnej dostrzega się również paradoks. Z jednej strony jest ona zdeterminowana przez postulat wolności i sprzeciwia się wszelkim

---

korzystanie z daru wolności w sposób rozsądny; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 185.

[115] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 139.

więzom. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do fenomenu moralności, podkreśla odkrycia determinizmu. Przenosi na człowieka wyniki badań nad zachowaniem zwierząt, kładąc nacisk na nieuchronność statystycznych praw zachowania. W opozycji do tego tekst wyznaje moralną wolność człowieka, a także przeciwstawia ją, z pełnym biblijnym uzasadnieniem, wszelkiemu teologicznemu determinizmowi[116].

GS 18

W tym paragrafie ojcowie soborowi podejmują temat śmierci, stwierdzając, że w jej obliczu najwyraźniej ujawnia się tajemnica ludzkiego istnienia. Poza bólem, cierpieniem i rozpadem ciała, ludziom towarzyszy w większym stopniu lęk przed wieczną zagładą. Autorzy Konstytucji przypominają jednak, że w obliczu zniszczenia, ostatecznej zagłady osoby, rodzi się nadzieja. Śmierci zostaje przeciwstawiony zalążek wieczności, wpisany w każde ludzkie istnienie, który nie jest materialny. I nawet jeśli postęp i technika wydają się uśmierzać niepokój człowieka dotyczący przyszłości, to nie mogą w pełni zaspokoić pragnienia dłuższego życia, które w nieprzezwyciężalny sposób tkwi w jego sercu. W kontekście śmierci ojcowie soborowi przypominają o prawdach dotyczących przyszłego życia zapisanych w Objawieniu Bożym. Celem ludzkiej egzystencji nieustannie pozostaje bycie we wspólnocie z Bogiem. Zwycięstwo Jezusa Chrystusa uwalnia człowieka od śmierci. Odwołując się do wiary i czerpiąc z niej argumenty,

[116] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 139. Niemiecki teolog zauważa, że chociaż Nowy Testament może mówić o dekadencji i bezsilności człowieka, zawsze jednak wyraźnie potwierdza moralną odpowiedzialność wszystkich ludzi. Pomimo ważnych aspektów wymagających rozważenia, termin *servum arbitrium* Lutra nie może być utrzymany na gruncie Nowego Testamentu. Wszystkie te intencje byłyby bez wątpienia skuteczniejsze, gdyby zostały bardziej krytycznie wyjaśnione. Niemniej jednak pozostają one znaczące i istotne, stanowiąc ważny, pozytywny wkład, jaki tekst może wnieść do kontrowersji na temat człowieka, mimo swoich niedociągnięć; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 139–140.

ludzie mogą znaleźć odpowiedzi na pytania dotyczące przyszłości oraz uspokoić swoje serce, powołując się na nadzieję zawartą w Objawieniu Bożym.

Zdaniem Ratzingera wprowadzenie problemu śmierci do doktryny o człowieku w Konstytucji duszpasterskiej oznacza przejście od podejścia czysto esencjalistycznego do prezentacji uwzględniającej płaszczyznę egzystencji. Nie jest przypadkiem, że tylko w tej części, w kontekście analizy egzystencjalnej, pojawiają się wątki chrystologiczne (poza nowo włączonym artykułem 13, który również dotyczy płaszczyzny egzystencjalnej). Struktura tekstu nie jest jednolita, możemy bowiem wyróżnić istniejące w nim trzy poziomy. Pierwszym z nich jest próba spojrzenia na całą kwestię bycia człowiekiem w oparciu o zjawisko śmierci, jako analiza fundamentalnej cechy konstytutywnej ludzkiego życia. Następnie mamy do czynienia z ontologicznym poziomem myślenia, w sensie tradycyjnej metafizyki. Wreszcie, przechodzimy do płaszczyzny teologicznej historii zbawienia, płaszczyzny chrystologicznej[117].

Tekst rozpoczyna stwierdzenie, że śmierć nie jest tylko zewnętrznym momentem w końcowej fazie życia, na które nikt nie ma wpływu, ani tylko biologicznym procesem, który zasadniczo nie ma nic wspólnego z tym, co ludzkie. Śmierć jest stałym, determinującym aspektem ludzkiego życia. W procesie rozpadu i bólu jest ona obecna w samym życiu. Jako strach przed nicością przenika całą egzystencję człowieka. Człowiek nieustannie doświadcza śmierci jako zaprzeczenia bytu, co pokazuje, że jego istnienie jest poza jego kontrolą. Możliwość śmierci, która jest poza jego mocą, uświadamia mu, że istnienie jest jego, a jednak nie jest jego. Całe jego planowanie i kalkulacje napotykają na granicę wyznaczoną przez to, czego nie można zaplanować, i stają w obliczu ograniczenia jako takiego. Tekst podkreśla ten aspekt poprzez ukazanie nienaturalności i egzystencjalnego absurdu

[117] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 140.

śmierci. Istota człowieka woła o panowanie nad sobą, pewność siebie, wieczność. Jest tożsama z wolą istnienia zawsze. Jednocześnie jednak charakteryzuje się obecnością nicości, końca, który, jako lęk (*timor – abhorrere – revspuit*), nadaje egzystencji człowieka jej typową formę[118].

Niemiecki teolog przypomina, że w ramach oficjalnego oświadczenia Magisterium, które oferuje punkty widzenia, ale nie może mieć na celu przedstawienia rozwiniętej filozofii lub teologii śmierci, rozszerzenie tej linii myślenia i przedstawienie wewnętrznej jedności różnych poziomów tematu nie było możliwe. W przeciwnym razie kwestia pragnienia nieśmiertelności musiałaby zostać wyraźniej określona. W rzeczywistości współczesny człowiek często sprzeciwia się twierdzeniu, że pragnie żyć wiecznie, twierdząc, że pogodził się z przemijalnością. Odpowiedzią na to może być stwierdzenie, że takie przekonania wynikają głównie z sytuacji, w której człowiek nie stanął twarzą w twarz z kwestią śmierci. Człowiek staje się naprawdę świadomy własnej sprzeczności wobec fenomenu końca dopiero wtedy, gdy doświadcza go jako rzeczywistości, nieodłącznego składnika samego siebie[119].

Należy jednak poważnie wziąć pod uwagę, że człowiek nie pragnie jedynie nieskończonego przedłużania swojego obecnego życia, ale chce również życia wiecznego. Tylko w chwilach, gdy człowiek myśli, że osiąga autentyczne życie, nie chce, aby te chwile przeminęły. W nich nieautentyczność jego zwykłego życia staje się dla niego namacalna. W świetle takich momentów życie nie wydaje się wcale życiem. Jednocześnie człowiek zdaje sobie sprawę, że autentyczne życie musiałoby być wieczne, a przemijanie tego, co autentyczne, jest jak rana, sprzeczność w nim samym[120].

---

[118] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 140.

[119] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 140–141.

[120] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 141.

Na podstawie tego fenomenu absurdu, ukazanego w zgrozie oraz w różnicy między życiem autentycznym a nieautentycznym, można by wyjaśnić znaczenie stwierdzenia, które wydaje się oderwane, w drugiej połowie punktu: człowiek byłby odporny na śmierć cielesną, gdyby nie zgrzeszył. Ta teza, w swojej klasycznej dogmatycznej formie, jest mało zrozumiała dla współczesnej myśli, ale można by ją lepiej zrozumieć poprzez egzystencjalną analizę konstytutywnych cech ludzkiego życia, która rozróżnia śmierć jako zjawisko naturalne od śmierci postrzeganej w kategoriach osobistych właściwych ludzkiemu życiu. Autorzy Konstytucji byli świadomi tych kwestii, ponieważ odrzucili różne proponowane zmiany, prosząc o wzmiankę w tym kontekście o darach przednaturalnych. Jednak problemy związane z tą „naturalną" terminologią zostały celowo usunięte z tekstu[121].

Klasyczna filozoficzna doktryna nieśmiertelności znajduje jedynie krótkie wyrażenie przez implikację, gdy mówi się, że człowiek nosi w sobie nasienie nieśmiertelności, którego nie można zredukować do zwykłej materii. Stwierdzenie to, zaznacza niemiecki teolog, nie jest zharmonizowane z chrystologiczną soteriologią z drugiej części artykułu. Nie zaczyna się ono od trwałych elementów ontologicznych – przemijającej materii i nieprzemijającego, niematerialnego bytu – ale dotyczy konieczności śmierci oraz obietnicy nieśmiertelności w ujęciu historycznym: Śmierć pochodzi z grzechu, wieczność ze zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Każda próba wyjaśnienia relacji między

[121] Niemiecki teolog podkreśla, że ta sama ostrożność była widoczna w starannej procedurze zastosowanej w punkcie 13 w odniesieniu do grzechu pierworodnego i pierwotnego stanu człowieka. W wyraźny sposób zaznacza się, że ulepszenia techniczne nie stanowią odpowiedzi na zjawisko strachu (jako odzwierciedlenie nicości, która zamieszkuje egzystencję z powodu linii wyznaczonej przez śmierć). Biologiczne wydłużenie życia, możliwe dzięki nowoczesnej medycynie, nie ma nic wspólnego z zapotrzebowaniem na wieczność, które kryje się w ludzkiej egzystencji. To, czego człowiek potrzebuje, to nie jak najdłuższe przedłużanie życia zagrożonego śmiercią, ale autentyczne życie, z którym rzadko się styka, ale do którego kieruje się cała jego tęsknota; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 141.

tymi dwoma stwierdzeniami oraz między ontologicznym a chrystologicznym punktem widzenia kończy się niepowodzeniem, prawdopodobnie dlatego, że autorzy postanowili nie używać tradycyjnych terminów, takich jak „natura" i „nadprzyrodzoność", nie znajdując jednocześnie możliwości opisania koordynacji ontologii i historii bez odniesienia do ram natura–nadprzyrodzoność[122].

Według Ratzingera, w tym kontekście istnieje wyraźna różnica akcentów między punktami 14 i 18. Pierwszy z nich posługuje się klasyczną terminologią *anima spiritualis et immortalis*, w drugim natomiast cały nacisk kładziony jest na historyczne rozważanie, że życie wieczne jest możliwe dzięki zbawczemu dziełu Pana. Myśl filozoficzna interweniuje jedynie pośrednio, stwierdzając, że wiara, połączona z solidnymi argumentami, daje człowiekowi odpowiedź na jego niepokój. Zaufanie do argumentów, o których mowa, jest zaskakujące i można je tłumaczyć tradycją scholastyczną oraz jej zwyczajem łączenia *fides* i *praeambula fidei*. Z pewnością wynika to również z dążenia do uczynienia z Konstytucji dialogu z niewierzącymi. Trzeba im pokazać nie tylko to, co obiecuje wiara, ale także jej racjonalność[123].

Niemiecki komentator podkreśla, że teologia katolicka, począwszy od czasów Ojców greckich, a następnie od Akwinaty, postrzegała chrystologię całkowicie w perspektywie Wcielenia. To, że Konstytucja duszpasterska wymienia stworzenie i Wielkanoc jako dwa ogniska

---

[122] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 141–142.

[123] Niemiecki teolog podkreśla, że stwierdzenia takie, jak to o życiu wiecznym człowieka, ze swej natury mogą być jedynie stwierdzeniami wiary. Ich racjonalność musi być wykazana jako racjonalność wiary i jako taka powinna być wymagana. W sensie pozytywnym obietnica chrystologiczna jest wyrażana w trzech kierunkach: jako obietnica wiecznej wspólnoty człowieka z Bogiem, jako obietnica nowej komunikacji ludzi między sobą w Chrystusie oraz jako odniesienie do wspólnoty Chrystusa z nami w śmierci, która jednocześnie gwarantuje i obejmuje naszą komunię życia z Nim. Tutaj po raz pierwszy tajemnica Wielkanocy pojawia się jako centrum chrystologii i jako centrum chrześcijańskiego życia osobistego; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 142.

teologicznej elipsy, prawdopodobnie również wskazuje na wpływ Teilharda de Chardin i na pewne potwierdzenie, jakie jego życie otrzymało, gdy spełniło się jego pragnienie, by umrzeć w Wielkanoc – ze wzrokiem utkwionym w Chrystusa, którego, myśląc w kategoriach paschalnych, znał bardziej jako Omegę niż jako Alfę[124].

GS 19

W tym paragrafie ojcowie soborowi podejmują kwestię ateizmu, prezentując jego formy i wskazując na korzenie[125]. Przypominają, że człowiek, będąc powołanym do wspólnoty z Bogiem, żyje z miłości i dla miłości. Konstatują jednak, że dla wielu współczesnych ta relacja nic nie znaczy, dlatego ją odrzucają. Ateizm zostaje przez autorów Konstytucji nazwany najpoważniejszym zjawiskiem czasów współczesnych, który należy poddać gruntownemu badaniu. Przyznają, że terminem tym określa się zjawiska nierzadko różniące się od siebie:

---

[124] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 142–143. Podsumowując ten punkt Konstytucji, Ancona stwierdza: temat ludzkiej śmierci obecny w antropologicznej refleksji Konstytucji jest z pewnością logiczny i stosowny, jednak wydaje się niedostatecznie rozwinięty w swoich podstawowych cechach, przynajmniej z teologicznego punktu widzenia. Na przykład związkowi między grzechem a śmiercią cielesną brakuje hermeneutycznego wyjaśnienia. Biorąc pod uwagę kontekst, w którym *Gaudium et spes* zamierza się umiejscowić, ten związek nie jest powszechnie akceptowany. Warto to podkreślić, ponieważ nie wszyscy ludzie doświadczają głębokich przeżyć ani nie przeżywają całej swojej egzystencji w wierze. Związek z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, dotyczący przezwyciężenia śmierci, jest jedynie potwierdzony, a nie wyraźnie zarysowany – nie jest zatem zbyt wyrazisty, przynajmniej na poziomie refleksji. W każdym razie te afirmacje powinny być interpretowane z uwzględnieniem założeń siódmego rozdziału *Lumen gentium*. Tylko w ten sposób będą lepiej rozumiane i zgodne z przesłaniem Ewangelii oraz ogólnym nauczaniem Kościoła; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 190.

[125] Zob. B. Dembowski, *Ateizm – „najpoważniejszy problem naszych czasów"*, „Studia Włocławskie" 2006, t. 9, s. 142–158; H. dr Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, O. Scherer (tłum.), Éditions du dialogue, Paryż 1969.

od całkowitej negacji Boga, przez niemożność powiedzenia o Nim czegokolwiek, aż po badania tej kwestii metodami pozbawionymi sensu. Spektrum ateizmu to afirmacja człowieka, konstruowanie obrazów Boga przeczących faktom biblijnym czy odrzucenie niepokoju religijnego, a nawet samej religii. Przyczyną ateizmu, według autorów Konstytucji, może być obecność zła w świecie, absolutyzacja człowieczeństwa i zastąpienie nim Boga, czy sama cywilizacja utrudniająca dostęp do Niego. Powodów takiej postawy ojcowie soborowi dopatrują się zarówno w postawie wierzących, jak i tych, którzy dobrowolnie odsuwają Boga i unikają zagadnień religijnych. Autorzy dokumentu przypominają, że ateizm nie jest czymś pierwotnym, wynika z szeregu przyczyn. Wśród nich wymieniają krytyczne nastawienie wobec religii, a w niektórych obszarach wobec samego chrześcijaństwa, ale również zaniedbania religijne wierzących lub wyraźne braki wiary w życiu religijnym, moralnym i społecznym, które mogą zaciemniać prawdziwe oblicze Boga i religii.

Ratzinger, komentując ten punkt, podkreśla, że wcześniejszy tekst (z Zurychu) nie zawierał sekcji dotyczącej ateizmu[126]. Kwestię ateizmu podjął z kolei papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* (1964), utożsamiając ateizm z komunizmem. Dokument ten definiował przyczyny ateizmu oraz sugerował, by w przypadku ludzi nauki opowiadających się za ateizmem i podejmujących rygorystyczne myślenie

[126] Ancona podkreśla, że ten punkt jest pierwszym w sekcji obejmującej punkty 19–21, traktowanej tematycznie jako całość, a poświęconej zjawisku ateizmu. Punkty te są rezultatem długotrwałej dyskusji toczącej się na sali soborowej, w ramach której ścierały się dwa obozy: jeden – dążący do bezpośredniego potępienia ateizmu (zgodnie z konkluzjami Soboru Watykańskiego I), oraz drugi – przyjmujący bardziej konstruktywną i dialogiczną postawę wobec ateizmu, w szczególności w odniesieniu do marksizmu i ateistycznej perspektywy egzystencjalistycznej, które były szeroko rozpowszechnione w tym okresie historycznym. Można stwierdzić, że efekt tej dyskusji nie był satysfakcjonujący dla żadnego z obozów, mimo że bardziej „pojednawcza" postawa zdaje się dominować. Sobór w rzeczywistości ma na celu przede wszystkim ostrzeżenie przed ateizmem, a nie wyłącznie potępienie omawianego zjawiska; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 192–193.

wskazywać im prawdę jako cel badań. Niemiecki teolog podkreśla, że papieski dokument wpłynął na soborową debatę, a jego obszerne fragmenty były przywoływane i cytowane w soborowej auli. Niezależnie jednak od encykliki Pawła VI temat ateizmu musiał pojawić się w Konstytucji. Był bowiem wyzwaniem dla Kościoła postulującego dialog ze światem współczesnym[127].

Tekst punktu (zgodnie z sugestiami kard. Königa) najpierw prezentuje formy i korzenie ateizmu, a następnie wskazuje, w jaki sposób zajmować się ateizmem i bronić się wobec jego tez. Biorąc pod uwagę rozległość tego zagadnienia, tekst soborowy miał charakter ogólny i podsumowujący. Szczegółowa i naukowa analiza nie była przecież zadaniem Soboru. Dzięki szerokiej i rozległej debacie powstało wyważone i dobrze uzasadnione oświadczenie, które można zaliczyć do najważniejszych orzeczeń Soboru Watykańskiego II[128].

[127] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 143. Na temat kształtowania się tego punktu zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 143–144.

[128] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 145. Ancona zauważa, że złożoność ateizmu, które manifestuje się we wszystkich dziedzinach życia jako zjawisko kulturowe i jest częścią głębokich zmian, wynika – według *Gaudium et spes* – przede wszystkim z niemożności dokonania precyzyjnej *explicatio terminorum*. Termin „ateizm" jest używany do opisania i łączenia zjawisk, które różnią się znacznie między sobą, co sprawia, że nie wszystkie z nich odnoszą się do tego, co zwykle rozumie się pod tym terminem, wskazując na jego niejednoznaczność. W związku z tym przydatna jest pewna klasyfikacja form, w jakich przejawia się ateizm, oraz form pokrewnych, a także przyczyn tych zjawisk. Można wyróżnić:

1. Ateizm jawny – świadome zaprzeczenie istnienia Boga.
2. Agnostycyzm – niemożność poznania i stwierdzenia istnienia Boga.
3. Ateizm neopozytywistyczny – problem Boga uznawany za bezsensowny.
4. Ateizm scjentystyczny – jedynym wyjaśnieniem rzeczywistości jest nauka, a Bóg nie mieści się w granicach nauk ścisłych; pytania o prawdę absolutną są uważane za bezcelowe.
5. Ateizm humanistyczny – wywyższenie człowieka i negacja Boga.
6. Pogaństwo repudiacyjne – odrzucenie obrazu Boga, który nie odpowiada Bogu Ewangelii.

Zdaniem niemieckiego teologa ważne jest umiejscowienie tego zagadnienia. Na pierwszy rzut oka może się wydawać zaskakujące i w rzeczywistości było w dużej mierze wynikiem przypadku. Niemniej jednak nie jest to pozbawione głębszego uzasadnienia. Kwestia ateizmu jest rozpatrywana w kontekście zagadnienia człowieka, co pozwala zrozumieć, że nie jest on jedynie wyrazem metafizycznej porażki czy załamania epistemologii, ale czerpie inspirację z autentycznego pragnienia prawdziwego humanizmu. Należy zatem odpowiedzieć na to pragnienie na płaszczyźnie antropologicznej. Czy Bóg jest jedynie projekcją człowieka, czy to Bóg umożliwia człowiekowi bycie człowiekiem?[129]

---

7. Indyferentyzm religijny – brak potrzeby Boga.
8. Ateizm protestacyjny – sprzeciw wobec zła i bólu, zastąpienie Boga wartością ludzką.
9. Ignorancja religijna – ignorowanie dostępu do Boga na rzecz skupienia na rzeczywistości ziemskiej.

Należy jednak zauważyć, że ta klasyfikacja nie jest głównym tematem *Gaudium et spes*. Ojcowie soborowi pragną poważnie i inteligentnie zrozumieć to zjawisko, aby przyjąć postawę wobec tych, którzy nazywają siebie „ateistami", zgodną z przesłaniem Ewangelii. *Gaudium et spes* uznaje winę tych, którzy dobrowolnie, wbrew nakazom osobistego sumienia, odrzucają Boga i wartości religijne. W tym kontekście należy z uczciwym i wyraźnym samokrytycyzmem uznać negatywną odpowiedzialność samych wierzących. Ateizm nie jest bowiem czymś pierwotnym, lecz zawsze jest wywoływany przez zewnętrzne i różnorodne przyczyny. Ojcowie soborowi wskazują na krytykę religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności, jako na czynniki, które w niektórych regionach są często uważane za odpowiedzialne za obecne sprzeczności w życiu. W związku z tym należy słusznie przypomnieć, że wierzący mogą nie być całkowicie obojętni wobec procesów, które prowadzą wielu ludzi do świadomego odrzucenia Boga i wartości religijnych, co skutkuje zaprzeczeniem podstawowemu powołaniu człowieka. Ich kontrświadectwo, objawiające się w takich zjawiskach jak ignorancja wiary, zniekształcona prezentacja doktryny chrześcijańskiej oraz niekonsekwencja w życiu religijnym, moralnym i społecznym, prowadzi do rzeczywistego ukrycia prawdziwego oblicza Boga i wzniosłego doświadczenia religijnego; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 193–194.

[129] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 146.

Ateizm, co nie jest bez znaczenia, pojawia się w bliskości kwestii śmierci, a tym samym egzystencjalnego aspektu soborowej antropologii. Ateizm bowiem jest zagadnieniem, które powinno być rozpatrywane na poziomie egzystencji, a nie filozofii esencjalnej. Ponadto, ateizm napotyka na granicę w problemie śmierci, na który nie może dać odpowiedzi.

Po części poświęconej wprost ateizmowi następuje fragment chrystologiczny. Jest to odpowiedź, jaką daje Kościół. W obliczu negacji Boga w imię dobra człowieka, Kościół wyznaje wiarę w Boga, który stał się człowiekiem. Domniemanej autoprojekcji człowieka, który stwarza Boga, sprzeciwia się Bóg, który ogołaca się z tego, co do Niego należy, aby doprowadzić człowieka do tego, co jest najbardziej jego własne. W chrystologii chrześcijańska wiara w Boga ukazuje się jako humanizm nowego człowieka, Jezusa. Prawdopodobnie to tylko przypadek, że punkt 19 zaczyna się dokładnie tymi samymi słowami, co Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Zbudowane w ten sposób połączenie ma istotne znaczenie. Tylko wiara, która opiera się na wolności człowieka i szacunku dla tej wolności, może spełnić humanistyczną obietnicę złożoną przez dzisiejszy ateizm, opowiadając się za lepszym humanizmem. Jednocześnie to otwarcie zapowiada treść całości[130].

Wiara w to, że człowiek jest partnerem rozmawiającym z Bogiem, powołanym do wejścia we wspólnotę miłości, stworzonym, aby Go widzieć i kochać, gwarantuje człowiekowi godność, której nikt inny nie może mu dać. Nie deprecjonuje go, ale mówi o nim najwięcej, ile da się powiedzieć. W kolejnej części punktu przedstawiona zostaje niezwykła różnorodność zjawiska ateizmu. Wskazuje się na różne jego odmiany w szerokim zarysie: ateizm sceptyczny, agnostyczny, pozytywistyczny oraz ateizm wynikający z braku doświadczenia religijnego – problem „niezdolności człowieka do Boga". Człowiek nie musi

[130] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 146.

zaprzeczać Bogu, ale po prostu żyje w nieobecności Boga, nie będąc świadomym pytania, które to rodzi[131].

Autorzy Konstytucji wskazują również „pozytywny" niejako rodzaj ateizmu, który polega bardziej na opowiadaniu się po stronie człowieka niż przeciwko Bogu, *magis (…) ad affirmationem hominis quam ad Dei negationem*, bunt przeciwko nieludzkości świata, a także bunt przeciwko niesprawiedliwości i cierpieniu w ogóle. Ratzinger stwierdza: to pytanie Hioba, przekształcone w gest Prometeusza, dotyka również przyczyny ateizmu, czyli problemu teodycei, który był zgłaszany w soborowej auli.

W podsumowaniu Ratzinger stwierdza: współczesna cywilizacja, stworzona przez człowieka, nie wydaje się otwierać perspektywy na Boga. Człowiek wszędzie spotyka się sam ze sobą. Ojcowie soborowi wspominają również o zaciemnieniu idei Boga. Bóg, którego ateizm neguje, często jest jedynie bożkiem, karykaturą Boga. Ludzie nigdy nie nauczyli się poznawać prawdziwego Boga, oblicza Ojca Jezusa Chrystusa. Wprowadza to kolejny czynnik: winę chrześcijan, którzy często raczej ukrywali niż objawiali oblicze Boga. W rzeczywistości, straszne jest uświadomienie sobie, że ateizm ma swoje korzenie w świecie zachodnim, a nie w Azji czy Afryce; wyrósł dokładnie tam, gdzie od 2000 lat głoszone jest chrześcijaństwo. Każde potępienie innych kończy się tym uświadomieniem, że deklaracja ateizmu jest chrześcijańska tylko w takim stopniu, w jakim „jest gotowa do pokuty". Tylko w duchu pokuty chrześcijanie mogą mówić o ateizmie, ponieważ jest to również ich wina i do tego stopnia ich sprawa, a nie tylko tych innych, których można przeciwstawić dobru i potępić[132].

---

[131] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 146–147.

[132] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 147.

GS 20

Poświęcony jest tego rodzaju ateizmowi, który zostaje określony przez ojców soborowych jako programowy. Polega on na tym, że posuwa on pragnienie autonomii człowieka tak daleko, że każda forma zależności człowieka od Boga budzi sprzeciw. Zwolennicy tego rodzaju ateizmu są przekonani, że wolność wyraża się w tym, że to człowiek sam jest sobie celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii. Takiej koncepcji ludzkiej egzystencji nie da się pogodzić z chrześcijańską wizją Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy. Wzmacnia ją przekonanie, że współczesny rozwój techniczny daje człowiekowi poczucie siły. Autorzy Konstytucji przypominają także o tego rodzaju ateizmie, który oczekuje wyzwolenia człowieka na drodze ekonomicznej i społecznej. Jego zwolennicy odrzucają religię, którą postrzegają jako przeszkodę kreującą przed człowiekiem wizję przyszłości i odciągającą go od budowy ziemskiego społeczeństwa. Po przejęciu władzy wyznawcy tej doktryny usiłują wyeliminować religię, zwalczając ją oraz szerząc ateizm, przy wykorzystaniu środków, jakie daje im władza publiczna.

Ratzinger zauważa, że obok punktu poświęconego różnym rodzajom ateizmu, ojcowie soborowi następnie zajmują się dwoma jego formami, które posiadają znaczenie dla obecnej sytuacji intelektualnej. Najpierw opisują ateizm postulatywny[133], a potem ateizm mark-

[133] Według Ancony pierwsza forma ateizmu, egzystencjalizm, wynika z przekonania, że człowiek jest absolutnie autonomiczny i w związku z tym wyklucza jakąkolwiek zależność od Boga. W tej perspektywie to człowiek, a nie nieistniejący Bóg, tworzy wartości. Ludzka wolność staje się jedyną rzeczywistością, która nadaje sens wszystkim rzeczom. Wolność jest tym, co absolutnie pozwala człowiekowi stać się tym, kim jest; wszystko zależy od wolności, a zatem cała historia jest jedynie jej produktem. Odrzucenie Boga w tym kontekście jest fundamentalną opcją, która wywyższa wolność jako absolut, nadający życie rozumowi i dobru, niemający innych granic poza sobą. W takim horyzoncie „ja" człowieka staje się standardem samego siebie, a wszystko nabiera znaczenia dzięki jego decyzjom, by stać się tym, kim jest, niezależnie od istnienia Boga. Według *Gaudium et spes* postęp techniczny

sistowski[134]. Świadomie zestawiają obie formy, z których jedna jest charakterystyczna dla świata zachodniego, a druga obecna w państwach komunistycznych. Oznacza to, że każdy ze światów ma swoją formę bezbożności, przy czym postać zachodnia głęboko wpływa na intelektualny i duchowy charakter Zachodu. Niemiecki teolog podkreśla, że zachodnia forma ateizmu jest mniej konkretna i zamglona. Ludzka godność i wolność nie postulują już istnienia Boga, ale twierdzą, że Go być nie może. Autorzy Konstytucji w tym miejscu odwołują się do egzystencjalizmu ateistycznego, który celowo pozostaje dumny z życia bez Boga. Poza tym, wskazują na mentalność ludzi zachwyconych postępem technicznym, mających nadzieję na odkupienie człowieka jedynie przez rozwijającą się naukę i wypływające z niej działania. W związku z tym nie szukają Boga, który zbawia, ponieważ takie oczekiwanie jest, ich zdaniem, gestem bezsensownym i absurdalnym[135].

---

może skutecznie sprzyjać rozprzestrzenianiu się tej ateistycznej postawy, ponieważ ma tendencję do wywyższania ludzkiego poczucia wszechmocy (*sensus potentiae*) oraz do demiurgicznego roszczenia do konstruowania wszystkich form historii; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 196.

[134] Ancona podkreśla, że druga forma ateizmu, marksizm, wywodzi się z ludzkiego pragnienia wyzwolenia, szczególnie wyzwolenia ekonomicznego i społecznego. W myśleniu marksistowskim człowiek jest przede wszystkim *homo oeconomicus* – istotą, która kształtuje siebie w odniesieniu do stosunków produkcji ekonomicznej. W tym kontekście religia traci jakiekolwiek znaczenie; postrzegana jest jako alienacja, a zatem przeszkoda w procesie wyzwolenia. Religia, według tego myślenia, odwraca człowieka od drogi prowadzącej do całkowitego wyzwolenia. Osiągnięcie tego celu jest możliwe jedynie poprzez zbudowanie ziemskiej rzeczywistości, wolnej od wszelkich form alienującej nadbudowy, w tym religii, która jest uznawana za jedną z najważniejszych przeszkód. Dlatego walka z wszelkimi formami ekspresji religijnej oraz ateistyczna propaganda stanowią fundamenty ateistycznego myślenia, nie tylko w teorii, ale także w praktyce społeczno-politycznej i edukacyjnej; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 196.

[135] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 147–148.

Ojcowie soborowi odnoszą się również, co zrozumiałe, do marksizmu, którego potępienia domagała się duża grupa biskupów (ok. 300)[136]. Niemiecki teolog, relacjonując w komentarzu przebieg dyskusji i propozycje dotyczące ostatecznego brzmienia wypowiedzi na temat tej formy ateizmu, zauważa, że termin „komunizm", oznaczający poglądy polityczne i ekonomiczne, nie był przedmiotem debaty. „Marksizm" z kolei to system filozoficzny wymagający daleko idącej interpretacji, dlatego należało się nim zająć. Na pytanie, czy dobrze się stało i podjęto właściwą decyzję odnośnie do odmowy nazwania komunizmu i potępienia go na nowo, pojawiają się rozbieżne odpowiedzi. Być może wybrana droga była mimo wszystko najlepszym wyjściem. Zwraca uwagę, że wydarzenia we współczesnym świecie są „co najmniej w równym stopniu zdeterminowane przez konflikt z komunizmem, co przez eksplozję populacji, głód i niebezpieczeństwo wojny atomowej". Należy zapytać, według Ratzingera, czy krótkie wypowiedzi na temat ateizmu w ogóle, z których tylko niewielka część dotyczy ateizmu komunistycznego, zaoferują wiernym niezbędną pomoc w zorientowaniu się w tych trudnych kwestiach? Możemy stwierdzić, że tradycyjne narzędzie potępienia zostało wypróbowane do granic możliwości już wcześniej (dekret z 1 lipca 1949 roku) i że nie jest już możliwe rozwiązanie problemu w ten sposób. Oczywiste jest, że Kościół nie może odmówić potępienia ateizmu i musi sprzeciwić się nie tylko prześladowaniu wiernych, ale także atakowi na wolność człowieka w ogóle[137].

Jednakże, podkreśla niemiecki teolog, jednocześnie Kościół musi zastanowić się nad swoim własnym udziałem w całej kwestii marksizmu oraz nad wadliwością własnego „humanizmu", a tym samym zaakceptować kompleksową kwestię reprezentowaną przez

---

[136] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 148.

[137] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 149–150.

marksizm jako dotyczącą również samego Kościoła. To, że Kościół na Soborze zdecydował się na ten krok, jest prawdziwym dramatem, który stoi za punktem 20 i czyni go kamieniem milowym w historii Kościoła naszego stulecia. Jest on równie ważny jak decyzja reprezentowana przez Deklarację o wolności religijnej. Osiągnięto nową postawę, która będzie miała fundamentalne znaczenie dla możliwości głoszenia wiary w strukturach i warunkach obecnego stulecia. Rachunek sumienia wywołany przez ten fragment, wstrząs dla nawyku utożsamiania tego, co chrześcijańskie, ze światem zachodnim oraz bodziec do uznania cierpienia ubogich i nieszczęścia wydziedziczonych jako chrześcijańskiego zadania – pokazują, że chrześcijaństwo musi udowodnić, iż jest humanizmem, aby przetrwać. Ten rachunek sumienia dostarczy więcej wskazówek w nadchodzących dyskusjach niż jakakolwiek rozbudowana prezentacja komunizmu i nowe potępienie[138].

GS 21

Punkt ten poświęcony został stosunkowi Kościoła do ateizmu[139]. Na początku ojcowie soborowi ze smutkiem konstatują, że trudno jest akceptować doktryny, które oddalają człowieka od wrodzonej mu wspaniałości. Przyznają jednak, że zadaniem Kościoła jest rozpoznanie przyczyn negowania Boga i zbadanie problemów, o których mówią ateiści. Powinny być one analizowane w sposób naukowy. Wobec poglądów ateistycznych ojcowie soborowi przypominają podstawowe kwestie antropologiczne, zwracając uwagę na godność człowieka, któ-

[138] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 150–151. Ancona, podsumowując ten punkt, stwierdza: *Gaudium et spes* szczególnie obnaża dwie formy ateizmu: radykalny i nieprzejednany, które głoszą absolutność człowieka, jednocześnie zaprzeczając istnieniu Boga. Ateizm, o którym mowa, jest w istocie konsekwencją skrajnego humanizmu. Aby zrozumieć przyczyny takiego stanu rzeczy, konieczna jest poważna i uczciwa analiza; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 197.

[139] R. Kuligowski, *Dzieje dialogu Kościoła katolickiego z niewierzącymi*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1997, t. 35, nr 2, s. 115–144.

ra nie stoi w sprzeczności z wiarą w Boga, a także na fakt jego wolności i rozumności oraz przeznaczenia, które wypływają ze stworzenia. Przyznają, że odrzucenie Bożego fundamentu czyni godność, wolność i przyszłość człowieka rzeczywistościami bez rozwiązania. Zgadzają się jednak, że każdy człowiek pozostaje sam dla siebie pytaniem i problemem. Dlatego wzywają, by poszukiwał pomocy i odpowiedzi, uświadamiając sobie siłę wiary i otwierając się na Boga. Autorzy Konstytucji uważają, że lekarstwem na ateizm może być zarówno jasny wykład doktryny, jak i nieskalane życie członków Kościoła, co ukazuje nam jego historia i rzesze świadków wiary. Imperatywem powinna stać się czynna miłość wiernych. Odrzucając poglądy ateistyczne, ojcowie soborowi równocześnie wyznają, że wszyscy ludzie, tak wierzący, jak i niewierzący, przyczyniają się do budowy świata, w którym żyją. Dlatego potrzebny jest dialog między wszystkimi. Zwłaszcza w państwach, które dokonują podziału na wierzących i niewierzących oraz nie respektują praw osoby ludzkiej. Autorzy dokumentu apelują o wolność wyznania i działania dla chrześcijan, a ateistów zachęcają, by zapoznali się z Ewangelią Chrystusa. Zdają bowiem sobie sprawę, że posłanie Kościoła odpowiada najskrytszym pragnieniom serca ludzkiego, zwłaszcza kiedy staje on w obronie godności powołania człowieka i wskazuje na jego ostateczne przeznaczenie. Przesłanie Kościoła nie umniejsza człowieka, lecz staje się impulsem rozwoju i spełnieniem jego najgłębszych pragnień.

Według komentatorów po przedstawieniu różnych form ateizmu i jego przyczyn, kolejny punkt, czyli 21., stara się sformułować odpowiedź Kościoła na wyzwanie, które zostało mu przedstawione[140].

[140] Ancona zauważa, że paragraf ten w pewien sposób podsumowuje fundamentalny element *Gaudium et spes*: odpowiedź Kościoła na współczesny ateizm. Właśnie dlatego rozpoczyna się od przypomnienia o obowiązku Kościoła, który, świadomy swojego zobowiązania do wierności Bogu i ludziom, ma stanowczo i z żalem potępiać ateizm, jak to miało miejsce w przeszłości. Ateizm nie tylko stanowi zaprzeczenie Boga, ale po bliższym przyjrzeniu się, jest także orientacją sprzeczną z rozumem, powszechnym doświadczeniem, co w rezultacie degraduje ludzką god-

Pierwsze dwa akapity opisują dwie strony tej odpowiedzi. Kościół może jedynie powiedzieć „nie" ateizmowi jako tezie i odrzucić go, ale jednocześnie musi pozwolić, by ateizm go zakwestionował. Ateizm zmusza Kościół do głębszego zrozumienia własnego przesłania poprzez poszukiwanie korzeni ateizmu. Ateizm nie mógłby bowiem zdobyć tak potężnej władzy nad ludzkością, gdyby w swojej obecnej formie nie odpowiadał na ludzkie pytanie i niezadowolenie powstałe w ludziach z powodu chrześcijańskiego nauczania[141].

Ponieważ Kościół istnieje dla ludzi i ma obowiązek objaśniania Ewangelii wszystkim, musi szukać nowych sposobów dotarcia do ludzi. Nie może, zgodnie ze słowami św. Mateusza, „łamać trzciny nadłamanej ani gasić dogasającego knotka" (12,20), ale musi pozwolić się prowadzić i pobudzać przez miłość Chrystusa, którą jest winien wszystkim ludziom bez wyjątku. Służba ewangelizacji, do której Kościół jest powołany, daje zatem dwie odpowiedzi. Z jednej strony wyznawanie jedynego Boga sprzeciwia się zaprzeczaniu Bogu, ale z drugiej wiąże się z obowiązkiem coraz większej troski o ludzi, aby ich zrozumieć i być w stanie dać się zrozumieć przez nich[142].

Ratzinger podkreśla, że niektóre szczegóły dwóch pierwszych akapitów tego punktu zasługują na uwagę. „Nie" dla ateizmu nie jest wyrażone słowem *damnat* – potępić, ale *reprobat*, czyli odrzucić. Oznacza to, że Sobór wyrzekł się potępień i z zasady unikał słowa

---

ność i czyni człowieka nieszczęśliwym w porównaniu z jego stworzoną wielkością. Zgodnie z tą logiką, ateista, który nie słucha głosu swojego sumienia, ponosi winę i staje się przedmiotem osądu. Jednak Kościół, poruszony miłością, którą należy okazywać wszystkim ludziom (*necnon caritate erga omnes homines ducta*), nie tylko poddaje dezaprobacie doktryny ateistyczne, ale także dąży do zrozumienia ich racji w sposób poważny i głęboki; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 199–200.

[141] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 151.

[142] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 151.

damnare, nawet gdy musiał wyznaczyć granicę[143]. Niemiecki teolog przypomina, że na wszystkich etapach powstawania tekstu spierano się o formułę, która stwierdzała, że nauki i działania ateizmu „są sprzeczne z rozumem i powszechnym doświadczeniem". Optymizm dotyczący możliwości poznania Boga, który pobrzmiewa w tych słowach w zaskakująco niewykwalifikowany sposób, pojawia się w naszym tekście jeszcze trzykrotnie. Pod koniec czwartego paragrafu GS 21 mówi się, że tylko Bóg „w pełni i z całą pewnością" daje odpowiedź na pytanie o zagadkę człowieka. Na początku piątego paragrafu stwierdza się, że lekarstwa na ateizm należy szukać między innymi we „właściwym przedstawieniu nauczania Kościoła". Ten sam motyw ledwo zarysowano w ostatniej wersji tekstu na końcu przedostatniego akapitu odnośnego punktu, gdzie ateiści są zaproszeni do zbadania Ewangelii Chrystusa bez uprzedzeń[144].

Zdaniem niemieckiego teologa, jako całość tekst nie reprezentuje żadnego pozytywnego postępu w odniesieniu do problemu podniesionego przez Sobór Watykański I. Samo dodanie *experientia* do *ratio* nie jest wystarczające. Nowa sytuacja intelektualna jest brana pod uwagę w tak niewielkim stopniu, jak intensywna dyskusja teologiczna na ten temat, która była prowadzona, zwłaszcza od czasu krytyki analogii *entis* przez Karla Bartha. Sobór pominął zasadnicze elementy *theologia negativa*. Nie wziął pod uwagę epistemologii Augustyna, która jest znacznie głębsza niż epistemologia Akwinaty, ponieważ Doktor

[143] Jedynym tekstem, w którym przez pewien czas pojawiało się słowo *damnare*, była Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, w której antysemityzm został „potępiony". Fakt, że to również zostało zmienione na *reprobare*, był często uważany za niewybaczalne osłabienie postawy przyjętej przez Sobór w kwestii Izraela. W rzeczywistości odpowiada to ogólnej zasadzie terminologicznej, którą ponownie spotykamy w odniesieniu do ateizmu, ponieważ oczywiste jest, że Kościół zdecydowanie odrzuca ateizm; zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 151.

[144] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 152; historia formułowania się tego punktu zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 152–155.

Łaski doskonale zdaje sobie sprawę, że organem, przez który można zobaczyć Boga, nie może być niehistoryczna *ratio naturalis*, która po prostu nie istnieje, ale tylko *ratio pura*, czyli *purificata* lub, jak Augustyn wyraża to echem Ewangelii, *cor purum*[145].

Augustyn wie również, że konieczne oczyszczenie wzroku odbywa się poprzez wiarę (Dz 15,9) i miłość, w każdym razie nie w wyniku samej refleksji i nie dzięki własnym siłom człowieka. Ignorując to podejście, utracono okazję do zamanifestowania pozytywnej służby, jaką wobec wiary pełni ateizm. W obliczu zbyt afirmatywnej teologii ateizm musi przyjmować rolę teologii negatywnej i w ten sposób przyczyniać się do oczyszczenia wiary i idei Boga. Mimo takiej krytyki punktu, nie można przeoczyć jego pozytywnej treści. Stara się on pokazać, że ateizm nie może słusznie twierdzić, że jest wynikiem nauki. Co więcej, jest w nim przekonanie, że wiara w Boga nie jest czystym paradoksem dla ludzkiej wiedzy, a ostatecznie nie może pozostać niedostępna dla rozumu, który jest gotowy słuchać, pozwolić się prowadzić i dotrzeć do źródła rzeczy[146].

Po tym, jak pierwsze dwa akapity wyraziły odrzucenie ateizmu jako doktryny, ale akceptację dialogu z ateistami, kolejne akapity próbują wskazać główny kierunek takiego dialogu. Linię przewodnią wyznacza idea *humanum*, która w tym miejscu nabiera szczególnego znaczenia dzięki odniesieniom do ateizmu postulatywnego i marksizmu. Na podstawie tych dwóch tendencji sformułowano dwa pozytywne stwierdzenia. Po pierwsze, wiara w Boga nie alienuje człowieka od niego samego, ale wręcz przeciwnie, ugruntowuje i umacnia ludzką godność, ponieważ tylko bezpośrednia relacja człowieka do Boga doskonale zapewnia jego wolność i roszczenie do prawdy. Po drugie, nadzieja eschatologiczna nie umniejsza znaczenia ziemskich zadań,

---

[145] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 155.

[146] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 155.

ale dostarcza nowych motywów do ich realizacji. Następnie te dwa punkty zostały wzmocnione przez negatywne spojrzenie na sprawę[147].

Według Ratzingera człowiek bez nadziei na wieczność kwestionuje swoją godność i poddaje się działaniu sił zbiorowych. W rezultacie łatwo staje się środkiem, a nie celem. Bez nadziei w przyszłym świecie nieuchronnie uzna swoją egzystencję, rozdartą cierpieniem i zagrożoną śmiercią, za nieodgadnioną zagadkę i absurd. Porzucenie chrześcijańskiej nadziei prowadzi do rozpaczy. Tutaj egzystencjalizm i marksizm ścierają się ze sobą, nie bez zręczności. Pragnienie egzystencjalistów, by uwolnić człowieka od Boga i uczynić go naprawdę wolnym, znajduje swoją realizację w marksizmie, w którym wyzwolenie od Boga jest z kolei przeprowadzane rygorystycznie. W ten sposób indywidualna istota ludzka staje się jedynie funkcją zbiorowości. Marksizm, który odwraca wzrok człowieka od innego świata, by całkowicie pozyskać go dla zadań tego świata, rozpoznawany jest w świetle egzystencjalizmu z jego koncepcją „człowieka absurdu", któremu nie pozostaje nic innego poza rozpaczą. Dla niego ziemskie zadanie staje się, jak dla Camusa, pracą Syzyfa – tylko radosna bezsensowność, którą Camus przypisał swojemu Syzyfowi, nie jest przekonująca[148].

Należy przyznać, że chrześcijańska nadzieja często osłabiała wolę pracy nad ziemskimi zadaniami. „Chrześcijańska pogarda dla świata" doprowadziła ostatecznie, w czasach nowożytnych, do humanistycznego impulsu chrześcijaństwa, który musiał być realizowany w opozycji do oficjalnego chrześcijaństwa. Jeśli się o tym nie mówi, twierdzenie, że chrześcijańska nadzieja nie zmniejsza energii ziemskiego zaangażowania, ale ją wzmacnia, wydaje się pustym twierdzeniem, które przeczy faktom. Także w tym przypadku potrzebny był głęb-

---

[147] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 155–156.

[148] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 156.

szy rachunek sumienia i uznanie, że atak ateistów pomógł ponownie uświadomić nasze własne obowiązki[149].

Kolejny akapit próbuje otworzyć drogę dostępu do Boga, wskazując na tajemniczość człowieka i deklarując, że istnieją sytuacje ekstremalne, w których nikt nie może całkowicie uniknąć kwestii transcendencji. To odniesienie do ekstremalnych sytuacji nie może oznaczać, że Bóg jest zastępstwem dla ludzkiej porażki. Sposób, w jaki te sytuacje stawiają człowieka przed Bogiem, wyprowadzając go z codziennej powierzchowności w autentyczną głębię jego egzystencji, nie ma nic wspólnego z próbą sprowadzenia Boga do poziomu *Deus ex machina*, który staje się zbędny dzięki rozwojowi własnych możliwości człowieka[150].

Ważne jest, podkreśla Ratzinger, że poziom czysto intelektualny został w ten sposób radykalnie przekroczony. Prawdziwą odpowiedzią na ateizm jest życie Kościoła, które musi ukazywać oblicze Boga, odsłaniając własne oblicze jedności i miłości. Zarazem obejmuje to przyznanie, że brak jedności chrześcijan oraz ich akceptacja systemów niesprawiedliwości społecznej ukrywają oblicze Boga. To również oznacza uświadomienie sobie, że poznanie Boga nie jest kwestią samego czystego rozumu, że w świecie istnieje zaciemnienie idei Boga spowodowane winą, którą można usunąć jedynie poprzez pokutę i nawrócenie. Ważne jest również, aby zaakcentować dwa główne elementy chrześcijańskiego świadectwa: sprawiedliwość i miłość, zwłaszcza wobec tych, którzy są w niebezpieczeństwie. Podnosi to problem sprawiedliwości społecznej, choć być może nie dość wyraźnie, oraz potrzebę miłości, która nie unika sprawiedliwości poprzez jałmużnę, ale traktuje sprawiedliwość jako formę i warunek miłości, a zatem jest

---

[149] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 156.

[150] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 156–157.

zasadniczo związana ze strukturami społecznymi i porządkami instytucjonalnymi tego świata[151].

Wspomniana jest w tym miejscu, zauważa niemiecki teolog, również miłość braterska, prawdopodobnie rozumiana jako miłość chrześcijan do siebie nawzajem, która ma uczynić z nich *signum unitatis* w świecie podzielonym, dążącym do jedności. Oczywiście można by tu wspomnieć o podziale chrześcijaństwa jako tym elemencie chrześcijańskiej winy, który ukrywa Boga przed ludźmi i gasi „znak jedności". Nawet jeśli tak się nie stało, taka myśl jest z pewnością zgodna z intencją tekstu. Nie należy zapominać, że męczeństwo również jest wspomniane jako znak życia chrześcijańskiego. Teologia krzyża konsekwentnie zachowuje swoje miejsce w przeciwieństwie do jakiegokolwiek jednostronnego aktywizmu. Próba pozyskania ateistów nie może prowadzić do stłumienia wiary, która osiąga swoją najsilniejszą moc przekonywania właśnie przez sprzeczność, przez radykalne świadectwo ofiary z siebie[152].

Konkluzja, podkreśla Ratzinger, ponownie odnosi się do istoty omawianego punktu i jego dyskusji z humanistycznym ateizmem. Wiara nie umniejsza ani nie deprecjonuje człowieka, ale prowadzi go w kierunku, w którym niekończący się niepokój, który go popycha, może znaleźć satysfakcję. Miarą człowieka jest nieskończoność, a wszystko inne jest dla niego za małe. Dlatego tylko Bóg może być miarą człowieka[153].

[151] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 157.

[152] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 158.

[153] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 159. Ancona wskazuje trzy pełne, doktrynalne wypowiedzi zawarte w tym punkcie, które stanowią odpowiedź Kościoła na ateizm. Pierwszym z fundamentalnych elementów *Gaudium et spes* jest przekrój chrześcijańskiej antropologii, która przypomina, że godność człowieka można zrozumieć jedynie w świetle Boga Stwórcy. To On jest źródłem życia i przeznaczenia dla stworzonego przez siebie człowieka. Człowiek jest owocem Bożej miłości i jako taki cieszy się wszystkimi

Według Ancony w logice dialogu – a nie potępienia ateizmu, nawet jeśli jest on należycie odrzucony – *Gaudium et spes* zaprasza wierzących i niewierzących, ze względu na ich wspólną przynależność do świata, do wspólnego poszukiwania możliwości współpracy na rzecz budowania społeczeństwa poprzez szczery i roztropny dialog.

dobrami, którymi obdarzył go sam Bóg, w szczególności inteligencją i wolnością. W tym sensie człowiek jest wezwany nie tylko do uznania swojej całkowitej zależności od Stwórcy, nawiązując z Nim synowską relację, która czyni go uczestnikiem boskiej natury, ale także do odpowiedzialnego korzystania z wolności w społeczności, w której żyje. Oznacza to, że jest zobowiązany do budowania swobodnej relacji z Bogiem oraz z całym kontekstem swojego życia, aby „zdobyć" tę pełnię życia, na którą ma nadzieję i którą Bóg mu obiecał. Z tego powodu *Gaudium et spes* słusznie ostrzega, że nadzieja na eschatologiczną pełnię nie zwalnia człowieka z historii ani nie odwraca jego uwagi od zaangażowania, które musi w nią włożyć. Wręcz przeciwnie, nadzieja eschatologiczna daje mu powody do przeżywania swoich ziemskich zobowiązań z poczuciem odpowiedzialności, aby już w teraźniejszości antycypować eschatologiczne zamieszkanie całego stworzenia. Bez tej fundamentalnej perspektywy, ogólny sens życia człowieka staje się wysoce problematyczny. Bez nadziei na przyszłą pełnię, zagwarantowaną przez Boga, wielkie ludzkie dramaty winy, cierpienia i śmierci oraz najważniejsze pytania egzystencjalne prowadzą człowieka na ścieżki rozpaczy, pozbawione horyzontu, a zatem antropologicznie zbankrutowane. Dlatego uznanie Boga nie oznacza pozbawienia człowieka godności; Bóg nie jest antagonistą człowieka. Ateizm nie może być usprawiedliwiony jako zjawisko mające na celu wywyższenie człowieka poprzez rezygnację z Boga. Nie jest to rezultat, do którego dochodzi ludzki rozum, poszukujący prawdy z powagą, uczciwością i pokorą. Drugim krokiem w odpowiedzi na ateizm jest potrzeba sformułowania i wyjaśnienia doktryny Kościoła w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Jest to proces oczyszczania religii, mający na celu autentyczne i wiarygodne ukazanie tajemnicy Kościoła oraz tego, co wyznaje w swojej wierze. Kościół jest proszony o bycie konsekwentnym w tym, co głosi i czym żyje, oraz o efektywne odkrywanie swojej tożsamości. Trzecim istotnym krokiem w odpowiedzi na ateizm jest świadectwo autentyczności tych, którzy są ochrzczeni. To świadectwo stanowi źródło wiarygodności dla tych, którym trudno uwierzyć w Boga. Oznacza to, że członkowie Kościoła są wezwani do przeżywania swojej wiary w sposób dojrzały i realistyczny. Tylko żywa i dojrzała wiara, która nie gardzi prześladowaniami, a nawet męczeństwem, i która wyraża się na różnych poziomach ludzkiego życia, zgodnych z zasadami sprawiedliwości i braterskiej miłości, jest owocna, zrozumiała i wiarygodna; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 200–201.

W tym twórczym horyzoncie nie może być oczywiście mowy o postawach dyskryminacyjnych ze strony władz cywilnych, które podważają najbardziej podstawowe prawa człowieka. Kościół, zgodnie z myślą soborową, musi zawsze domagać się wolności działania wierzących zgodnie z ich celem. Zaproszenie kierowane do ateistów (lub raczej do ateistycznie nacechowanych społeczeństw) jest dwojakie: z jednej strony zachęca się ich, by nie utrudniali misji Kościoła; z drugiej zaś wzywa się ich do szczerego i uczciwego rozważenia możliwości wiary w Ewangelię Jezusa Chrystusa. „Roszczenie", które wspiera to zaproszenie, wynika z przekonania Kościoła, że jego przesłanie (*nuntium suum*) jest wysoce promocyjne dla człowieka. Ewangelia nie jest bowiem sprzeczna z godnością człowieka, ale przeciwnie, orędzie Jezusa Chrystusa broni człowieka we wszystkich jego wymiarach, daje nadzieję, rozświetla egzystencję, promuje życie i wolność oraz wzywa do autentycznego postępu cywilizacji. Zgodnie z przekonaniem Soboru, poza Chrystusem nie ma możliwości zrozumienia i spełnienia tego, co ludzkie. To nie przypadek, że następny punkt jest w całości poświęcony Chrystusowi, prawdzie o człowieku[154].

GS 22

Stanowi zakończenie rozdziału o godności osoby ludzkiej i wskazuje na Chrystusa jako nowego Człowieka[155]. Rozpoczyna się od stwierdzenia, że tajemnica człowieka (misterium) wyjaśnia się prawdziwie jedynie w tajemnicy (misterium) Chrystusa, Słowa Wcielonego. Ojcowie soborowi nawiązują do pierwszego człowieka – Adama, który był typem tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa. Staje się On nowym Adamem. W Nim objawia się tajemnica Ojca. On odsłania miłość Ojca wobec człowieka, ukazuje pełnię człowieczeństwa

[154] Zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 202.

[155] Zob. J. Bujak, *Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji duszpasterskiej Gaudium et spes 22. Soboru Watykańskiego II*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 2011, t. 16, s. 19–31.

i ludzkie powołanie. Autorzy Konstytucji podkreślają, że prawdy zawarte w dokumencie, a dotyczące człowieka, w Chrystusie mają swoje źródło i w Nim osiągają pełnię. Następnie ojcowie soborowi zajmują się człowieczeństwem i bóstwem Chrystusa, ukazując, że w Nim to, co ludzkie, zostało przyjęte przez to, co boskie. W tajemnicy Wcielenia dokonało się zjednoczenie Jezusa z każdym człowiekiem, a Jego życie świadczy o tym, że stał się prawdziwym człowiekiem. Ojcowie soborowi przypominają o dziele zbawienia, wskazując, że przykład Jezusa sprawia, że ludzkie życie i śmierć uświęcają się i nabierają nowego znaczenia. W dalszej części autorzy przechodzą do określenia istoty bycia chrześcijaninem. Ukazują jego podobieństwo do Chrystusa, zdolność do wypełnienia prawa miłości oraz wskazują na mieszkającą w każdym wierzącym osobę Ducha Świętego, który uzdalnia do walki ze złem. Człowiek przez Chrystusa włączony w Jego misterium umocniony jest nadzieją na zmartwychwstanie. Ta perspektywa dotyczy wszystkich ludzi. Skoro Chrystus umarł za wszystkich, oznacza to, że wszyscy mają możliwość uczestniczenia w misterium paschalnym. Autorzy Konstytucji tajemnicę człowieka nazywają z powodu Jezusa wielką, jaśnieje ona bowiem przez Objawienie chrześcijańskie i dzięki Jego dziełu wszyscy mogą wołać do Boga w Duchu: *Abba*, Ojcze[156].

[156] Ancona opisuje punkt 22. Konstytucji, zwracając uwagę na sześć fragmentów doktrynalnych w nim obecnych. Pierwszy z wymienionych fragmentów dotyczy chrystologicznej zasady antropologii, zgodnie z którą Chrystus, objawiając Ojca, w pełni odsłania (*plene manifestat*) człowieka człowiekowi i ukazuje mu jego „najwyższe powołanie". Drugi fragment wyjaśnia w szerszy sposób, za pomocą zdecydowanie dogmatycznego języka, ale także egzystencjalnie – konkretny powód wspomnianego kryterium prawdy: tajemnicę Słowa, które stało się ciałem. Trzeci fragment koncentruje się na tajemnicy Wielkanocy jako kulminacji wcielenia odwiecznego Słowa Bożego. Czwarty wprowadza wątek pneumatologiczny, a przez to kwalifikuje całą ekspozycję w sensie chrystologiczno-trynitarnym. Piąty zajmuje się działaniem Ducha Świętego w odniesieniu do Chrystusa. Szósty fragment stanowi syntezę, w której ojcowie soborowi podkreślają, że chrystologia jest fundamentem antropologii; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 206–208.

Ratzinger zauważa, że zgodnie z całą kompozycją tekstu i jego logiką rozdział poświęcony godności człowieka osiąga punkt kulminacyjny w Chrystusie, który jest przedstawiany jako prawdziwa odpowiedź na pytanie o bycie człowiekiem oraz na pytania o prawdziwy humanizm i ateizm. Punkt 22 powraca do punktu wyjścia, czyli punktu 12, i przedstawia Chrystusa jako eschatologicznego Adama, na którego wskazywał pierwszy Adam, jako prawdziwy obraz Boga, który ponownie przemienia człowieka na podobieństwo do Boga[157].

Niemiecki teolog zwraca uwagę, że w punkcie tym próba prowadzenia dyskusji z niewierzącymi w oparciu o ideę *humanitas* kulminuje w dążeniu do interpretacji bycia człowiekiem chrystologicznie, osiągając w ten sposób *resolutio in theologiam*, co oznacza również *resolutio in hominem*, ale pod warunkiem, że sens *homo* jest rozumiany wystarczająco głęboko. Ratzinger zauważa, że po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Magisterium pojawia się nowy typ całkowicie chrystocentrycznej teologii. Opierając się na osobie Jezusa, teologia ośmiela się przedstawiać samą siebie jako antropologię i staje się radykalnie teologiczna poprzez włączenie człowieka w dyskurs o Bogu za pośred-

[157] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 159. Ancona podkreśla, że GS 22 jest z pewnością jednym z najbardziej znanych i najczęściej cytowanych fragmentów *Gaudium et spes*. Był również przedmiotem wielu badań i jest prawdopodobnie najszerzej przyjętym tekstem, zwłaszcza w sferze teologicznej. Umieszczony na końcu rozdziału, zgodnie z logiką strukturalną leżącą u podstaw pierwszej części Konstytucji, odnosi się do tajemnicy Jezusa Chrystusa, Słowa Wcielonego, i podsumowuje treść poprzednich punktów dotyczących człowieka i jego historii. W tym sensie powinien być czytany i studiowany jako pierwszy, ponieważ wszystko, co zawiera rozdział, znajduje swoje wyjaśnienie właśnie w jego świetle. Mamy do czynienia z bardzo ważnym tekstem doktrynalnym, który zawiera chrystologiczny fundament antropologii, odpowiadając w dużej mierze na precyzyjną prośbę ojców Soboru. Punkt ten uczy, poprzez kilka znaczących fragmentów doktrynalnych inspirowanych głównie teologią Pawła (co potwierdzają liczne cytaty biblijne), w jaki sposób Chrystus, obraz niewidzialnego Boga (por. Kol 1,15), stanowi jedyne wyjaśnienie tajemnicy człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26–27); zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 205–206.

nictwem Chrystusa, manifestując w ten sposób najgłębszą jedność całej teologii. Niemiecki teolog wskazuje, że ogólnie teologicznie dosyć powściągliwy tekst Konstytucji duszpasterskiej osiąga w tym punkcie wzniosłe wyżyny i wskazuje drogę refleksji teologicznej na przyszłość[158].

Pojawiający się tu termin *similitudo* jest używany w odniesieniu do przywrócenia obrazu Boga w grzesznym człowieku, co już jest widoczne u Ireneusza. Poprzez swoje rozróżnienie, jak zauważa niemiecki teolog, między *imago* i *similitudo* przewidział on późniejsze rozróżnienie między „naturalnym" i „nadprzyrodzonym" obrazem Boga. Może się wydawać dziwne, kontynuuje Ratzinger, że *similitudo* jest wspomniane tylko jako *deformata*. W klasycznej doktrynie *similitudo* zostaje utracone, podczas gdy *imago* zostaje zranione. Dzięki temu wyrażeniu, które z punktu widzenia terminologii scholastycznej należy określić jako nieprecyzyjne, widać, jak mało intencji miał Sobór, aby zagłębiać się w techniczne szczegóły scholastyczne i jak bardzo zależało mu na wyrażeniu tego, co fundamentalne i wspólne dla wszystkich[159].

Po przedstawieniu podstawowej idei – Chrystusa jako nowego Adama, eschatologicznego obrazu Boga – kompozycja tekstu podąża za trzema podstawowymi tajemnicami chrystologii: wcieleniem, krzyżem, zmartwychwstaniem. Idea *assumptio hominis* jest najpierw poruszana w całej swojej ontologicznej głębi. Ludzka natura wszystkich ludzi jest jedna. Przyjęcie przez Chrystusa jedynej ludzkiej natury człowieka jest wydarzeniem, które dotyczy każdego człowieka, a w konsekwencji ludzka natura w każdym człowieku jest odtąd chrystologicznie scharakteryzowana. Idea ta zostaje następnie rozszerzona na rzeczywistą płaszczyznę konkretnej ludzkiej egzystencji. Ludzkie działanie, myślenie, pragnienie i miłość stały się narzędziem Logosu.

---

[158] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 159.

[159] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 159–160. W dalszej części komentarza do tego punktu niemiecki teolog syntetycznie przedstawia jego historię.

To, co jest najpierw obecne na płaszczyźnie bytu, nadaje nowe znaczenie płaszczyźnie działania, rzeczywistemu urzeczywistnianiu ludzkiego życia osobistego. Ta perspektywa jest ważna, ponieważ otwiera pomost między teologią wcielenia a teologią krzyża. Teologia wcielenia, usytuowana zbyt wysoko na poziomie istoty, może ulec pokusie zadowolenia się fenomenem ontologicznym: Istota Boga i istota człowieka zostały połączone. To jawi się jako punkt zwrotny, a w porównaniu z nim faktyczne życie Jezusa i Jego śmierć są drugorzędne, jakby były realizacją zasady, która ostatecznie nic nie wnosi do samej zasady[160].

Jednakże gdy stało się jasne, że istota człowieka nie jest czystą esencją i że osiąga swoją rzeczywistość jedynie poprzez swoją aktywność, oczywiste staje się, że nie możemy zadowolić się czysto esencjalistycznym spojrzeniem. Istota człowieka musi być zatem badana w jego działaniach. Jeśli tak się stanie, koncepcja *novus homo* nabierze konkretnego kształtu w koncepcji *agnus innocens*. Staje się wówczas jasne, że konkretna rzeczywistość Jezusa jest *pro me* i *pro nobis* i z tego powodu jest egzystencją ofiarną w tajemnicy krzyża. Już samo to pokazuje całkowicie osobistą relację z Chrystusem, ponieważ Chrystus nie jest wielkim super-ego, w które zorganizowane są monady „ja", ale najbardziej indywidualną istotą ludzką, która patrzy na mnie osobiście. Jego relacja do mnie nie jest relacją wielkiej korporacyjnej osobowości. Wchodzi w osobistą rozmowę miłości; ma mi do powiedzenia coś, czego nikt inny nie wie (por. Ap 2,17)[161].

W ten sposób Chrystus nie jawi się jako jedynie ogólna forma, do której upodabniają się ludzkie egzystencje. Jego przykład oznacza konkretne wezwanie do naśladowania Go, a to nadaje sens krzyżowi człowieka, który wezwany jest do udziału w *pro me* Jezusa Chrystusa, w chrześcijańskim *pro invicem* opartym na *cum Christo*. Trwanie

---

[160] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 160.

[161] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 160–161.

w krzyżu, jako wyraz trwania w *pro me* Jezusa Chrystusa, jest skutkiem tego, w jaki sposób natura ludzka została ontologicznie dotknięta przez wcielenie.

Tak jak z punktu widzenia teologii krzyża idea ontologiczna przybiera konkretną formę w Chrystusie, tak również ontologiczne stwierdzenie, że przez wcielenie cała ludzka rzeczywistość została dotknięta, musi być teraz rozumiane jako stwierdzenie dotyczące życia osobistego. Jego konkretnym znaczeniem jest roszczenie skierowane do mnie oraz zgoda na to, że jest ono skierowane do mnie przez *pro me* Jezusa Chrystusa, co wyraża konkretną duchową rzeczywistość doktryny o dwóch naturach. Fundament położony przez teologię wcielenia prowadzi do duchowości krzyża. Ważne jest, aby włączenie ludzkiego cierpienia w *pro me* Jezusa Chrystusa było jednocześnie włączeniem go w obietnicę zmartwychwstania, co oznacza egzystencję pod znakiem nadziei, która żyje w perspektywie *redemptio corporis*[162].

Wyraźne określenie *mysterium paschale* jako centrum osobistej egzystencji i ludzkiej historii stwarza problem, który jest szczególnie poważny w dokumencie mającym na celu promowanie dyskusji z niewierzącymi. Jeśli zbawienie jest zdeterminowane chrystologicznie, to czy wiara chrześcijańska nie wyklucza zbawienia niechrześcijan? Czy nie pojawia się nieuchronnie jako sekciarstwo, które dzieli ludzkość na zbawionych i zgubionych? Czy pozostaje wierna swojemu celowi, jakim jest umożliwienie prawdziwego humanizmu? Sobór mógł zasadniczo odnieść się do odpowiedzi, która została wypracowana w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (rozdział II, art. 16). Starała się ona połączyć afirmację powszechnej możliwości zbawienia z obowiązkowym charakterem wezwania do wiary. Waga problemu, którego to stwierdzenie nie mogło wyeliminować, sprawia, że sformułowanie obecnego punktu ponownie wymagało żmudnej walki.

---

[162] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 161.

Punkt 22 uznaje, że sposób zbawienia jest sprawą Boga i nie może być przez nas definiowany. Człowiek nie jawi się już jako podmiot tego procesu ze swoimi *quaerere*, *adimplere*, *conari*, *posse* i *niti*. To Bóg lub Jego Duch Święty ofiarowują człowiekowi swoje zbawienie i łączą go z nim. Wreszcie, jego istotna treść nie jest określona przez kategorie dobrej woli (wątpliwa formuła, która może łatwo graniczyć z pelagianizmem), ale przez tajemnicę paschalną, czyli samo centrum chrystologii. Zbawienie nie jest „dziełem" człowieka, ale gdziekolwiek się pojawia, musi ostatecznie być udziałem w wielkanocnej tajemnicy krzyża i zmartwychwstania[163].

Ostatni akapit ponownie porusza zagadkę smutku i śmierci, o której była już mowa (GS 19–21). Podejmuje problem teodycei i nieprzenikalności człowieka dla samego siebie, prowadząc zarówno do pytania, które może wydawać się buntem przeciwko Bogu, jak i oddając skrajną sytuację, która prowadzi z powrotem do centrum chrystologicznego. Tekst kończy się myślą o naszym wcieleniu w Chrystusa, przez które stajemy się synami w Synu. Pojawia się idea braterstwa, a kolejna, centralna troska naszego wieku jest widziana w jej chrześcijańskim spełnieniu; jednocześnie jednak jest oczywiste, że braterstwo zakłada Ojca i osiąga swoje spełnienie, umożliwiając wspólne powiedzenie *Abba*, Ojcze. Tekst, który niektórym wydaje się początkowo zbyt humanistyczny, osiąga kulminację w idei adoracji. Chrystus ukazuje się, nawet z teologicznego punktu widzenia, jako droga i pośrednik, które ostatecznie przyprowadzą ludzi przed oblicze Ojca. W ten sposób wyraża się Pawłowa forma chrystocentryzmu, charakteryzująca się małym słowem *per*, które rozpoznaje Chrystusa jako centrum i ma swój cel w Ojcu. Ta kulminacja w adoracji, w teologii w najściślejszym tego słowa znaczeniu, uzasadnia antropologiczny wysiłek rozdziału, który nie prowadzi do niedopuszczalnej formy antropocentryzmu, ale, traktując człowieka poważnie, uznaje

[163] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 162.

go za istotę, która jest ukonstytuowana, aby być nie tylko w sobie, ale ponad i poza sobą, i która jest w pełni sobą tylko wtedy, gdy wyszła z siebie: *Abba*, Ojcze[164].

ROZDZIAŁ II – WSPÓLNOTA LUDZKA (23–32)[165]

GS 23

Ojcowie soborowi, przyznając znaczenie współczesnemu postępowi technicznemu, który zintensyfikował związki między ludźmi, zwracają uwagę, że braterski postęp dokonuje się jednak nie za sprawą tego

[164] Zob. J. Ratzinger, *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person*, s. 163. Ancona zauważa, że w tym punkcie mamy do czynienia ze znacząco innowacyjną perspektywą doktrynalną. Klasyczny chrystocentryzm zachodniej teologii jest tutaj tłumaczony w sensie trynitarnym, a w tym kontekście tajemnica człowieka znajduje swój sens i prawdę. Pozostaje jednak pytanie, czy konstytucja zawsze konsekwentnie stosowała zasadę chrystologiczną. Obiektywnie patrząc na treść rozdziału, można stwierdzić, że fizjonomia chrystologiczna nie pojawia się w pełnym zakresie; tam, gdzie kryterium chrystologiczne wydaje się być bardziej wyraźne, odniesienie jest dokonywane raczej w sensie eschatologicznym niż protologicznym. Jednak mimo tego ograniczenia, *Gaudium et spes* otworzyło nową drogę nie tylko do teologicznej refleksji nad człowiekiem, ale także do konkretnego działania Kościoła, który zawsze był szczególnie zatroskany o człowieka. Z perspektywy półwiecza punkt ten nadal stanowi jeden z filarów wspierających całe rozumienie soborowej doktryny o Kościele w jego relacji do świata; zob. G. Ancona, *La dignità della persona umana*, s. 208.

[165] Wprowadzenie do rozdziału zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini* [w:] G. Ancona, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, s. 211–212; O. Semmelroth, *The Community of Mankind* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 164–165; U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 184–189; P. Haubtmann, *La communauté humaine* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 256–277; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 743–750.

rodzaju osiągnięć, ale zdecydowanie głębiej, bo we wspólnocie osób, która domaga się poszanowania pełnej godności duchowej. Ojcowie soborowi przypominają, że to za sprawą objawienia chrześcijańskiego, które oferuje pomoc w budowaniu wspólnoty osób, możliwe jest głębsze zrozumienie praw życia społecznego, które zostały przez Stwórcę zapisane w duchowej i społecznej naturze człowieka. Ponadto autorzy Konstytucji mają świadomość, że zagadnienie społeczeństwa ludzkiego ujętego z perspektywy chrześcijańskiej zostało już przedstawione przez Magisterium Kościoła, dlatego w tym miejscu przypominają jedynie podstawowe prawdy, sytuując je w świetle Objawienia oraz wyprowadzając wnioski, które mają w aktualnej sytuacji znaczenie.

Zdaniem Semmelrotha punkt wprowadzający podkreśla, że współczesna technologia ma potencjał, aby znacząco wpłynąć na centralne aspekty życia chrześcijańskiego. W różnych dziedzinach nowoczesne technologie zbliżają ludzi do siebie, innowacje w komunikacji i transporcie przyczyniają się do większej integracji społeczeństw. Niemniej jednak, rozwój zaawansowanego uzbrojenia zwiększa również ryzyko wzajemnego zniszczenia. To spostrzeżenie prowadzi do kolejnego: technologia, która sprzyja solidarności, nie gwarantuje automatycznie poprawy jakości ludzkiego społeczeństwa. Technologia może być pomocna, jeśli jest wykorzystywana przez ludzi do budowania i wzmacniania relacji międzyludzkich. Właśnie w tym kontekście można dostrzec związek między postępem technicznym a wiarą chrześcijańską. Wiara ta nie odrzuca nowoczesnych środków komunikacji, lecz podkreśla, że są to narzędzia, które mogą być zarówno konstruktywne, jak i nadużywane. Technologia nie ma zdolności do zastąpienia osobistej odpowiedzialności w życiu społecznym, ale może wspierać tę aktywność. W związku z tym Sobór w tym rozdziale ma na celu przypomnienie kilku kluczowych prawd, nie dąży jednak do wyczerpującego omówienia, ponieważ wiele z tych kwestii zostało już poruszonych w dokumentach społecznych ostatnich papieży[166].

[166] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 166.

Ancona z kolei podkreśla, że punkt wyjścia GS 22 jest fenomenologiczny, chodzi bowiem o zwielokrotnienie relacji między ludźmi, czyli to, co język techniczny oddaje terminem „socjalizacja". Zwiększająca się świadomość ludzi na temat rzeczywistej i konkretnej współzależności podkreśla istotną potrzebę nawiązywania wzajemnych więzi. Obecna epoka sprzyja temu zjawisku na wielu poziomach, między innymi dzięki rozwojowi gospodarczemu związanemu z cywilizacją przemysłową, wymianie kulturowej oraz wzrostowi i rozprzestrzenieniu środków komunikacji, w tym postępom naukowym. Jednak ojcowie soborowi ostrzegają, że autentyczna socjalizacja, która może przyczynić się do dobra człowieka, musi być oparta na wspólnocie osób. Socjalizacja, która opiera się jedynie na technicznych aspektach postępu, nie tworzy prawdziwego społeczeństwa osób. W takim przypadku na pierwszy plan wysuwają się funkcjonalność i depersonalizacja, a nie uznanie i poszanowanie ludzkiej godności.

W tym kontekście objawienie chrześcijańskie nie tylko wspiera budowanie wspólnoty opartej na komunii osób, zgodnej z zamysłem Boga Stwórcy, ale również kieruje ku pogłębianiu zasad rządzących społecznością. Innymi słowy, objawienie to pomaga ludziom zrozumieć sens wspólnoty oraz cel, do którego zmierza: dobro wspólne, będące wynikiem życia we wspólnocie.

Z tego powodu Sobór podkreśla nie tylko funkcjonalność wspólnego życia, ale przede wszystkim fundamentalną wartość bycia w komunii. Ludzie są związani braterskimi więzami, ponieważ wszyscy jesteśmy adoptowanymi dziećmi Bożymi. Wskazuje to, że ludzka społeczność nie jest efektem instynktownych ruchów czy innych czynników kulturowych, lecz wynikiem wolnej i świadomej pracy jednostek. Uznanie stworzenia oraz więzi łączące ludzi sugerują, że społeczność musi być budowana z wielką odpowiedzialnością i głębokim szacunkiem dla godności osoby, z zamiarem promowania jej we wszystkich podstawowych aspektach[167].

[167] Zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 213–214.

GS 24

Punkt ten rozpoczyna istotne stwierdzenie, które dotyczy wspólnotowego charakteru powołania ludzkiego w zbawczym planie Boga. Autorzy Konstytucji stwierdzają, że pragnieniem Boga było utworzenie z ludzi jednej rodziny, która zachowując ducha braterstwa, będzie czerpać z faktu stworzenia oraz odkryje swoje najgłębsze powołanie, jakim jest sam Bóg i spotkanie z Nim. W tej perspektywie umiłowanie Boga i bliźniego jest zarazem pierwszym i największym przykazaniem. Miłość staje się zatem racją kluczową dla ludzi pozostających w zależności od siebie wzajemnie oraz świata jednoczącego się coraz szybciej i coraz bardziej. Fakt jednoczenia się ludzkości pozostaje odpowiedzią na Jezusową prośbę wypowiedzianą w Wieczerniku, by „wszyscy stanowili jedno, […] tak jak My jedno stanowimy" (J 17,21n). Modlitwa otwiera przed ludzkim rozumem nowe, niedostępne mu perspektywy oraz ukazuje jedność między ludźmi na wzór jedności Osób Boskich. Człowiek, będąc stworzonym i chcianym przez Boga ze względu na niego samego, nie może zrealizować się i odnaleźć inaczej, niż tylko postrzegając swoje życie jako dar z siebie samego.

Semmelroth podkreśla, że wspólnotowy (korporacyjny) charakter powołania człowieka zyskuje w GS 23 teologiczną podstawę. Rozważane są trzy cechy ludzkiego życia, różniące się, ale również ściśle ze sobą powiązane. Stanowią one różne aspekty tej samej rzeczywistości. Pierwszy wymiar, wertykalny, podkreśla, że wszyscy ludzie tworzą wspólnotę w oczach Boga, co powinno prowadzić do wspólnoty horyzontalnej, czyli relacji międzyludzkich, stanowiącej drugi aspekt. Trzeci ilustruje, jak oba wymiary przenikają się w jedności oraz tajemniczej złożoności ludzkiej egzystencji[168].

Rozwijając te idee, należy podkreślić, że pierwsza z cech wskazuje, że wszyscy ludzie są stworzeni na obraz Boga. Bez względu na to, jak definiowane jest podobieństwo człowieka do Stwórcy, istotnym ele-

[168] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 166.

mentem jest jego formalny charakter. Każda osoba, mimo różnic, ma wspólny mianownik, to znaczy została stworzona na obraz Boży. To stwierdzenie jest kluczowe w biblijnym opisie stworzenia, w którym podkreślono, że zarówno mężczyzna, jak i kobieta są stworzeni na obraz Boży. W związku z tym żadna inna różnica, czy to rasowa, czy narodowa, czy indywidualna, nie może zniszczyć tej fundamentalnej wspólnoty podobieństwa do Boga. Ponadto wszyscy mają wspólny cel, czyli zostali stworzeni dla Boga. Choć może się to wydawać równorzędne, w rzeczywistości wyraża głęboki związek, który łączy ludzi w rodzinę i wymaga braterskiego ducha.

Ta wspólnota w odniesieniu do Boga powinna wpływać na relacje ludzi wobec siebie. Można powiedzieć, że miłość do Boga i miłość do bliźniego są ze sobą nierozerwalnie związane. W Nowym Testamencie oba odcienie miłości są tak głęboko zintegrowane, że jedna niemalże utożsamia się z drugą. Rzadko pojawia się bezpośrednie wezwanie do miłości Boga, chociaż jest to oczywiste założenie i powinno być fundamentem wszystkich chrześcijańskich działań. Z kolei wyraźne napomnienia do miłości bliźniego są częste. Miłość do Boga musi znajdować swoje właściwe urzeczywistnienie w miłości do innych. Miłość bliźniego powinna ożywiać rosnącą współzależność, która staje się wyzwaniem w dzisiejszym świecie, a jednocześnie uniknąć stania się tyranią, dzięki odkupieńczej mocy braterskiej miłości.

Ostatni wątek tego punktu przedstawia chrześcijańską interpretację jedności miłości Boga i bliźniego, wyjaśniając, jak wymiary wertykalny i horyzontalny są ze sobą powiązane. Nie chodzi tu o materialną stronę, lecz o jedność życia, które reprezentuje i uczestniczy w życiu Trójjedynego Boga. Podobieństwo człowieka do Boga nie zakłada wspólnoty jedynie dlatego, że wszyscy zostali stworzeni na Jego obraz, ale również dlatego, że ludzkość, jako wielość w jedności, odzwierciedla, choć niedoskonale, istnienie jednego Boga w trzech Osobach. Fakt, że człowiek jako zamknięte w sobie stworzenie, kochane przez Boga, może prawdziwie odnaleźć się tylko poprzez relacje z innymi,

ma swoje głębokie podstawy w tym, że Stwórca istnieje w trzech Osobach, które są zbudowane na wzajemnych relacjach.

Ludzkość, starając się osiągnąć jedność, musi z pokorą i uwagą realizować poświęcenie dla innych, aby mogła zasugerować „pewne podobieństwo między zjednoczeniem Osób Boskich a zjednoczeniem dzieci Bożych w prawdzie i miłości"[169].

Według Ancony treść przedstawiona w tym punkcie jest istotna z antropologicznego punktu widzenia. Wydaje się on „łączyć" różne opinie ojców Soboru. Z perspektywy czasu można stwierdzić, że tekst zasługuje na uwagę i dogłębne przestudiowanie, szczególnie w kontekście dzisiejszej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Współczesne ścieżki ludzkiego życia coraz częściej kształtowane są przez czynniki zewnętrzne i funkcjonalne, a znacznie rzadziej przez fundamentalne aspekty stawania się osobą w zhumanizowanym społeczeństwie[170].

GS 25

Ojcowie soborowi, wskazując na ścisłą zależność istniejącą między osobą ludzką a społeczeństwem, podkreślają, że człowiek posiada naturę społeczną. Zauważają, że osoba ludzka jest podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych, ponieważ ze swej natury wymaga życia społecznego. Nie jest ono dla człowieka czymś zewnętrznym, bowiem w spotkaniu z innymi człowiek rozwija wszystkie swoje uzdolnienia i odpowiada na powołanie, budując relacje braterskie. Autorzy Konstytucji zauważają, że są instytucje, które w sposób bezpośredni odpowiadają wewnętrznej naturze człowieka (rodzina, wspólnota polityczna), tworząc więzi społeczne. Inne z kolei wynikają z jego wolnej woli. Obok wymienionych instytucji, mnożą się rozmaite stowarzyszenia prawa publicznego czy prywatnego. Zjawisko to określa się mianem socjalizacji. Nie jest ono pozbawione niebezpieczeństw.

[169] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 166–167.

[170] Zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 219.

Umacnia jednak i rozwija przymioty osoby ludzkiej oraz wpływa na ochronę jej praw. Ojcowie soborowi podkreślają, że życie społeczne pomaga osobie ludzkiej w wypełnieniu jej powołania. Może jednak również odwodzić od czynienia dobra i prowadzić do zła. Zakłócenia życia społecznego mają swoje źródło w napięciach między formami ekonomicznymi, politycznymi i społecznymi. Głębsze korzenie, przypominają autorzy, tkwią w ludzkim grzechu, pysze i egoizmie, które niszczą życie społeczne. Zgubny dla porządku rzeczy pozostaje także grzech, któremu człowiek ulega.

Według Semmelrotha stwierdzenia pojawiające się w tym punkcie mają ogromne znaczenie dla zrozumienia relacji między osobistą egzystencją człowieka a społeczeństwem. Niemiecki teolog podkreśla, że dialektyczna jedność przenika wszystkie artykuły tego rozdziału. W GS 25 podkreślona zostaje jedność oraz wzajemne powiązanie osób ze społeczeństwem. Badając wzajemne relacje, zakłada się istnienie dwóch odrębnych podmiotów: osobistej egzystencji jednostki oraz społeczeństwa, które są ze sobą powiązane w określony sposób. W rzeczywistości jednak są one tak ściśle ze sobą związane, że wzajemnie się determinują. Bez społecznego kontekstu natura osoby ludzkiej może być jedynie abstrakcyjnie zdefiniowana, ale nie oddaje rzeczywistego stanu jej istnienia. Semmelroth podkreśla, że ludzie są z natury istotami społecznymi, a wspólne życie w społeczeństwie realizuje się poprzez świadome i celowe działania. Życie społeczne nie jest dodatkiem do egzystencji człowieka, noszącym ślady przypadkowości, a pojedynczy człowiek nie może najpierw istnieć jako odrębny byt, a następnie budować relacji społecznych. Jest zdecydowanie przeciwnie: osobiste życie człowieka rozwija się w interakcji z innymi, w kontekście życia społecznego. Warto zauważyć, stwierdza niemiecki teolog, że druga część GS 25 wskazuje, iż nie wszystkie formy życia społecznego są tak samo konieczne i decydujące dla istnienia człowieka. Istnieją takie formy, które są wcześniejsze od życia jednostki i są niezbędne, aby jej istnienie było możliwe. Ponadto trwale wpływają na jej indywidualne

życie, chociaż nie zawsze w ten sam sposób ani z równą intensywnością, jak np. rodzina czy społeczeństwo polityczne. To ostatnie nie odnosi się jedynie do konkretnego modelu życia politycznego, ponieważ może się on różnić. Kluczowe jest stwierdzenie, że żadna osoba nie może istnieć inaczej niż w rzeczywistej, zorganizowanej społeczności, jaką jest państwo. Te formy społeczeństwa uświadamiają jednostce, że zniweczyłaby samą siebie, gdyby odrzuciła społeczeństwo i nie chciała w nim żyć. Inne struktury społeczne zależą od wolnych decyzji jednostek, które włączają się w określone cele lub do grup już istniejących. Uświadamia to ludziom, że społeczeństwo wymaga osobistych decyzji swoich członków, aby móc w pełni realizować swoje cele. W związku z tym osoba i społeczeństwo pozostają w ciągłej wzajemnej interakcji, która wynika z natury każdego z nich[171].

W ostatnim zdaniu drugiego akapitu podkreślono znaczenie rosnącej socjalizacji, nawet w przypadkach, gdy jest ona planowana i akceptowana ponad formami społeczeństwa ustanowionymi przez naturę. Użyte przez ojców soborowych w tym kontekście łacińskie słowo *socialisatio* nie odnosi się jednak do socjalizacji w sensie ekonomicznym. Termin ten oznacza raczej wzrastającą złożoność relacji społecznych, które powstają w wyniku organicznego rozwoju lub świadomej organizacji, mającej na celu wspieranie jednostki w zaspokajaniu jej życiowych potrzeb. Oprócz korzyści przynoszonych przez rosnącą złożoność życia społecznego, autorzy Konstytucji zwracają tu również uwagę na niebezpieczeństwa, które mogą się z nią wiązać w kontekście prawdziwego rozwoju osoby ludzkiej.

Ambiwalencja życia społecznego jest kluczowym tematem drugiej części punktu. Należy zachować ostrożność, aby uniknąć krótkowzrocznej i powierzchownej interpretacji relacji między jednostką a społeczeństwem. Jeśli naturalnie istniejące lub świadomie opracowane formy socjalizacji przedstawiane są jako źródło korzyści dla ludzkiego życia, łatwo można odnieść wrażenie, że solidarność społeczna

[171] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 167–168.

jest jedynie narzędziem, z którego człowiek może korzystać według własnych potrzeb. Takie postrzeganie życia społecznego byłoby jednak błędne, a także zniekształcałoby znaczenie rady, która wyraźnie sugeruje, że istnienie w społeczeństwie jest nieodłączną cechą ludzkiego życia, niezależnie od jakiegokolwiek konkretnego stowarzyszenia w określonym celu. Choć w odniesieniu do społecznej strony ludzkiej egzystencji dostrzega się pewną ambiwalencję, przede wszystkim podkreśla się jej pozytywną wartość dla jednostki. Korzyści płynące z życia i działalności społecznej dla osoby ludzkiej nie są wymieniane bez pewnych zastrzeżeń czy nawet niechęci, co może wynikać z bolesnych doświadczeń związanych z ludzkim otoczeniem, które Kościół również musiał przeżyć w swojej historii. Z pewnością uznaje się, że socjalizacja w wielu aspektach życia „niesie ze sobą wiele korzyści w zakresie umacniania i podnoszenia jakości osoby ludzkiej oraz ochrony jej praw". To pozytywne stwierdzenie jest jednak poprzedzone uwagą, że socjalizacja „oczywiście nie jest pozbawiona niebezpieczeństw". Krytyka optymizmu wobec świata i ignorowania grzechu, która pojawiła się w kontekście prac nad Konstytucją duszpasterską, nie jest zatem tak bardzo widoczna. Jeśli chodzi o zalety życia społecznego i jego świadomie zaplanowany rozwój, warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie drugiego akapitu. Życie w społeczeństwie nie jest odrębną rzeczywistością w stosunku do życia osobistego jednostki. Jest raczej tak, że jeśli ktoś zdecyduje się służyć rozwojowi społeczeństwa, przynosi to wzbogacenie i rozwój w jego własnym życiu osobistym. Korzyści z życia społecznego polegają na rozwijaniu osobistych cech, które są stymulowane do rozwoju, gdy dana osoba otwiera się na służbę dla społeczności. Jest to ważniejsze niż inny aspekt korzyści, który również wynika z rozwoju społecznego, a mianowicie zabezpieczenie praw osobistych, jakie daje życie w uporządkowanym społeczeństwie[172].

Trzeci akapit zawiera ostrzeżenie przed niebezpieczeństwami, które mogą wynikać z ludzkiego porządku społecznego. Akcent po-

[172] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 168–169.

łożony na zalety życia społecznego wprowadzono poprzez odniesienie do jego niebezpieczeństw. Skupienie na zagrożeniach z kolei zaczyna się od wskazania korzyści, jakie intensyfikacja relacji społecznych niesie dla jednostki. Zalety i wady, usługi i niebezpieczeństwa są w rzeczywistości nierozerwalnie związane w świecie rzeczywistym, ponieważ moc dobra oraz odpowiedzialność za zło są tak ściśle powiązane w człowieku. Oczywiście świat rzeczy sam w sobie nie jest ani moralnie dobry, ani moralnie zły. Ludzie mogą wykorzystywać świat rzeczy w dobrej służbie lub w buncie przeciwko Bogu. W konsekwencji świat ten może albo wspierać rozwój ludzi, albo kusić ich do zła. Porządek społeczny, choć nie jest po prostu światem rzeczy, jako struktura wcześniejsza od jednostki i jej decyzji także jest zdeterminowany przez podwójną możliwość. Jego ambiwalencja wobec dobra lub zła działa w specyficzny sposób, ponieważ struktura społeczna nie jest moralnie obojętnym światem rzeczy. Decyzje dotyczące dobra lub zła o wiele mocniej dotykają zbiorowość ludzi. W strukturze społecznej grzech bowiem działa bardziej bezpośrednio niż w świecie rzeczy. W związku z tym trudności wynikające z sieci ludzkich relacji społecznych nie powinny być przypisywane jedynie przyczynom natury ekonomicznej, politycznej czy społecznej, których ludzka niedoskonałość i brak doświadczenia jeszcze nie przezwyciężyły. W dużej mierze wynikają one z niedoskonałości moralnych, ludzkiej pychy i samolubstwa, które tragicznie współgrają z dezintegracją porządku społecznego. Grzech ludzki zakłóca porządek rzeczy, a dotknięty jego konsekwencjami nieporządek wywiera uwodzicielską fascynację, która skłania człowieka do grzechu. Nie ma nadziei dla człowieka, jeśli nie szuka on siły w łasce, która przekracza jego własne możliwości. To przypomnienie powinno mieć szczególne znaczenie w kontekście niemal misyjnej świadomości ludzkich wysiłków społecznych. W tym kontekście widoczne staje się, jak trudno jest odróżnić prawdziwą autonomię świeckich dziedzin od kompetencji Kościoła. Obu stronom trudno prowadzić własną działalność bez przekraczania granic swo-

ich kompetencji i wkraczania w obszar drugiej strony. Prawa życia społecznego są niewątpliwie w dużej mierze przedmiotem świeckiej socjologii, nauk politycznych i ekonomii. Jednak wiedza, którą te dyscypliny dostarczają, stawia przed ludźmi zadania, które mogą wypełnić jedynie w moralnej odpowiedzialności przed Bogiem, mając na uwadze, że w tych strukturach, które poznali, sam Bóg objawia swoją wolę. W tym obszarze Kościół jest kompetentny, przynosi swój proroczy głos i łaskę uświęcającą[173].

[173] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 169–170. Ancona, komentując GS 25, zauważa, że realistyczna lekcja Konstytucji dotycząca socjalizacji sięga znacznie głębiej, ukazując, że życie w społeczeństwie przynosi człowiekowi wiele korzyści, zarówno z ludzkiej, jak i religijnej perspektywy. W interakcji z innymi ludźmi oraz otaczającą rzeczywistością, w zgodzie z kryteriami autentyczności, człowiek rozwija się nie tylko społecznie, ale i w swojej wierze. Ojcowie Soboru kładą duży nacisk na znaczenie historii. Społeczeństwo i historia nie są obszarami, z których należy się wycofywać, lecz, zgodnie z logiką wcielenia, stanowią przestrzeń globalnego dojrzewania człowieka. Innymi słowy, świadomość religijna jest nierozerwalnie związana z ludzką; aspekty ludzkie i religijne nie mogą istnieć w separacji. Jednakże środowisko społeczne często generuje niezamierzone przeszkody w procesie dojrzewania jednostki. Napięcia i wypaczenia w typowych strukturach życia społecznego mogą uniemożliwiać człowiekowi życie w zgodzie z jego godnością osobistą, co jest szczególnie widoczne w sferze ekonomicznej i politycznej. Problemy te wynikają nie tylko z błędów technicznych, ale przede wszystkim z fundamentalnych, nieodpowiedzialnych wyborów samego człowieka. Pycha i egoizm, będące skutkiem tych wyborów, prowadzą do zła i grzechu, co z kolei pogarsza relacje społeczne. Z takiego społecznego zepsucia, zgodnie z logiką błędnego koła, rodzi się jedynie więcej zepsucia. Wyjście z takich trudnych sytuacji jest niezwykle skomplikowane, chyba że człowiek zdecyduje się opierać swoje społeczne współistnienie na fundamentach innych niż egoizm i pycha. W tym kontekście niezbędna jest pomoc łaski Bożej, która jedynie może przezwyciężyć grzech oraz inspirować ludzkie wybory w duchu miłości, uznającej najwyższą wartość braterskich relacji. *Gaudium et spes* jednoznacznie potwierdza te nauki, stwierdzając, że tylko miłość stanowi pierwszą i ostateczną przyczynę urzeczywistnienia autentycznego współistnienia społecznego, zgodnego z wymogami osoby ludzkiej oraz jej drogą do pełni życia; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 221–222.

GS 26

Autorzy Konstytucji stwierdzają, że dobro wspólne to suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym grupy i ich członkowie pełniej i szybciej mogą osiągnąć doskonałość. Dobro wspólne dzięki światowej współzależności staje się coraz powszechniejsze oraz dotyczy praw i obowiązków odnoszących się do całego rodzaju ludzkiego. Ponadto ojcowie soborowi podkreślają, że każda grupa winna zauważać i akceptować dążenia innych grup oraz dobro wspólne całej rodziny ludzkiej. W tym kontekście wzrasta świadomość szczególnej godności, jaka jest wpisana w osobę ludzką. Przewyższa ona wszystkie rzeczy. Prawa osoby ludzkiej są powszechne i nienaruszalne. Dlatego autorzy Konstytucji postulują, by człowiek miał dostęp do tego wszystkiego, czego potrzebuje do godnego życia, czyli pożywienia, ubrania, mieszkania, prawa do wolnego wyboru stanu życia i założenia rodziny, wykształcenia, pracy, dobrej opinii, poszanowania, odpowiedniej informacji, postępowania zgodnego ze słuszną normą swojego sumienia, do ochrony życia prywatnego i do sprawiedliwej wolności, także religijnej. Zwracają również uwagę na porządek społeczny i jego rozwój, który winien być kierowany na dobro osób i podporządkowany ich hierarchii. Ponadto porządek ma podlegać nieustannemu rozwojowi, opierać się na prawdzie, ma być budowany w sprawiedliwości i ożywiany miłością. Wolność ma mu zapewnić coraz bardziej ludzką równowagę. Realizacja tego zadania wymaga odnowy sposobu myślenia i głębokich zmian społecznych. Autorzy Konstytucji podkreślają, że Duch Boży towarzyszy rozwojowi wspólnoty ludzkiej i budowaniu dobra wspólnego[174].

[174] Zdaniem Ancony pojęcie dobra wspólnego nie jest szeroko rozwinięte, ponieważ Konstytucja koncentruje się głównie na konkretnych konsekwencjach związanych z życiem społecznym oraz jego strukturą w nowoczesnych czasach. W tym kontekście dobro wspólne ściśle wiąże się z osobą ludzką i dążeniem do jej doskonałości. Oznacza to, że osoba znajduje się w centrum wszystkich działań, a jej prawa i obowiązki są powszechne i nienaruszalne. Z tego względu konieczne jest za-

Zdaniem Semmelrotha akcent zostaje tutaj położony na osobę ludzką. Na pierwszy rzut oka te dwa elementy, czyli osoba i wspólnota, mogą wydawać się w pewnej opozycji. Jednak doświadczenie pokazuje, że istoty ludzkie, które potrafią dbać o siebie, często czynią to kosztem dobra wspólnego. Z kolei ci, którzy promują dobro wspólne, zbyt łatwo przyjmują wątpliwą zasadę, że interes wspólny ma pierwszeństwo przed interesami jednostki. Pierwsi mylą promocję osoby z indywidualistycznym interesem własnym, podczas gdy drudzy chcą, aby jednostka anonimowo zlała się ze zbiorowością. Rzeczywistość wymaga znalezienia równowagi między tymi dwoma biegunami, aby rozwój jednostki nie był zagrożony przez służbę dobru wspólnemu, lecz był przez tę służbę promowany. Dobro wspólne definiowane jest w pierwszym akapicie GS 26 jako suma warunków społecznych, które pomagają jednostkom i grupom osiągnąć ich wła-

gwarantowanie każdemu człowiekowi, z uwzględnieniem jego specyfiki społecznej, wszystkich praw umożliwiających godne, świadome, swobodne i odpowiedzialne życie. Społeczeństwo, mając na względzie realizację dobra wspólnego, musi przede wszystkim zapewnić i promować dostęp każdej osobie do podstawowych środków niezbędnych do godnego życia, takich jak:

a) podstawowe potrzeby: żywność, odzież, mieszkanie oraz inne elementy kluczowe dla życia fizycznego, w tym odpoczynek, opieka medyczna i usługi socjalne;
b) wolność wyboru: prawo do samodzielnego decydowania o stanie życia, obejmujące różnorodne horyzonty, od małżeństwa po życie religijne, oraz prawo dostępu do dóbr kultury, edukacji i szkoleń, które kształtują umiejętności zawodowe;
c) prawa osobiste: zapewnienie i promowanie praw, które podkreślają indywidualność każdej osoby, takich jak: reputacja, szacunek, dostęp do niezbędnych informacji, aktywne uczestnictwo w życiu społecznym, możliwość działania zgodnie z sumieniem, ochrona życia prywatnego oraz wolność wyznawania wiary.

Jasne jest, że dobro wspólne ma sens tylko wtedy, gdy jest dostępne dla wszystkich, zarówno jednostek, jak i grup, i obejmuje zasadniczo wszystkie ludzkie wartości. Innymi słowy, dobro wspólne jest uniwersalne i musi być realizowane w odniesieniu do wartości, które dotyczą całej osoby ludzkiej; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 224–225.

sne spełnienie. Większa grupa społeczna ma zatem prawdziwą funkcję wspierania mniejszych grup, a przede wszystkim osoby ludzkiej. Jest to możliwe jedynie poprzez wzajemną aktywność. Społeczeństwo służy spełnieniu jednostki tylko wtedy, gdy zarówno jednostka, jak i mniejsze grupy mają oczy otwarte na większe społeczeństwo, które nieustannie się rozszerza i które w rzeczywistości stało się już globalne, oraz gdy wszyscy uznają swoje obowiązki wobec całej rasy ludzkiej. Nie jest przypadkiem, że godność osoby ludzkiej jest przywoływana w bezpośrednim związku z odniesieniem do służby społeczeństwu. Osoba ludzka ma wzniosłą godność nie tylko w kontekście świata rzeczy. Społeczeństwo również musi być gotowe do służby. Nie może deprecjonować, pomijać czy nawet pochłaniać osoby ludzkiej, ale musi zdawać sobie sprawę, że żyje tylko dzięki osobistemu rozwojowi. Społeczeństwo nie jest przymusową zbiorowością, w której istoty ludzkie są jak rzeczy tworzące całość. Jest dobrowolnie przyjętym, wspólnym życiem osób, które razem promują fizyczne i psychiczne dobro swoich członków. Oczywiście te napomnienia kierowane są ponownie do jednostek, gdy przypomina się społeczeństwu o jego obowiązku zapewnienia wszystkim niezbędnych warunków do prawdziwie ludzkiego życia. Aby taka możliwość mogła być zapewniona jednostce, każda osoba musi być gotowa wnieść swój wkład. Należy pamiętać, że jednostki i społeczeństwo nie są partnerami na równych prawach. Jednostka powinna być gotowa poświęcić się społeczności jako jej członek, aby wszyscy jej członkowie mogli mieć to, co niezbędne do ludzkiego życia. Jednocześnie społeczeństwo nie może zagrażać niezależności, prywatności ani słusznej wolności jednostki[175].

Autorzy Konstytucji podkreślają, że porządek społeczny musi nieustannie się rozwijać, zarówno w różnych formach socjalizacji, jak i w specyficznych funkcjach. Nie można jednak przyjmować, że jego doskonałość polega na tym, iż staje się celem samym w sobie. Jego prawdziwym celem zawsze musi być dobro osoby ludzkiej. Choć jed-

[175] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 170–171.

nostka nie może w poczuciu słuszności odmówić służenia wspólnocie, właściwa perspektywa zakłada, że porządek społeczny istnieje dla dobra osób, a nie odwrotnie. Służba, którą człowiek wykonuje na rzecz społeczeństwa, w rzeczywistości sprzyja jego własnemu rozwojowi. Działa to nie tylko w tym sensie, że porządek społeczny, zbudowany na wspólnej służbie, będzie użyteczny dla każdego indywidualnego członka, ale także w tym, że bezinteresowna służba jednostki na rzecz porządku społecznego jest tym, co rozwija jej osobowość i zwiększa jej godność.

Na koniec ojcowie soborowi przypominają o potrzebie Bożej siły, która jest niezbędna, jeśli trudne zadanie budowania porządku społecznego, który rzeczywiście służy ludziom, ma zakończyć się sukcesem. Najważniejszą cechą świata jest ludzki porządek społeczny, który musi być kształtowany przez Ducha Bożego. To bowiem Jego Ewangelia obudziła w ludziach świadomość ich osobowej godności. Jego Boska moc musi zatem wspierać tworzenie harmonii między społeczeństwem, które wymaga od jednostki bezinteresowności, a rozwojem jednostki, która ma tendencję do zamykania się w sobie. To ponownie podkreśla szeroki zakres funkcji Kościoła w tej pozornie świeckiej dziedzinie[176].

GS 27

Wnioski praktyczne, które wypływają z ogólnych stwierdzeń, dotyczą szacunku dla człowieka. Chodzi o to, by ludzie bezwzględnie uznali każdego bez wyjątku za bliźniego, za drugiego siebie, dostrzegając jego życie oraz środki, które są mu niezbędne do jego godnego prowadzenia. Mają unikać podstawy bogacza, który nie troszczył się o Łazarza (Łk 16,19–31). Ojcowie soborowi przypominają o aktualnej potrzebie bycia bliźnimi wobec każdego człowieka i czynnej pomocy każdemu, kto pojawia się na drodze życia. Chodzi przede

[176] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 171–172.

wszystkim o osoby starsze, niesprawiedliwie pogardzanych robotników cudzoziemców, wygnańców, dzieci urodzone z nieprawego związku i w związku z tym cierpiące niesłusznie z powodu niepopełnionego grzechu, a także głodujących. Postawa wobec bliźnich ma być naśladowaniem Jezusa, który uczy: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,40). Autorzy Konstytucji podkreślają również, że wszystko, co jest wrogie wobec samego życia (zabójstwa wszelkiego rodzaju, ludobójstwa, aborcja, eutanazja i samobójstwa), a także wszystko, co pogwałca integralność osoby ludzkiej (okaleczenia i tortury), próby zniewolenia samego ducha, również wszystko, co obraża godność ludzką (niegodne warunki życia, bezprawne więzienie, deportacje, niewola, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, haniebne warunki pracy), wszystko to oraz inne tego rodzaju rzeczy są hańbą, niszczą życie społeczne i tych, którzy tak postępują. W ten sposób sprzeciwiają się czci Stwórcy[177].

Komentując ten punkt, Semmelroth podkreśla, że druga część tego rozdziału, dotychczas skupiająca się głównie na zasadach, rozpo-

[177] Ancona podkreśla, że GS 27, będący pierwszym z trzech punktów dotyczących fundamentalnej zasady poszanowania godności osoby ludzkiej (27–29), koncentruje się na bezpośrednich konsekwencjach zachowań ludzi wobec innych, które wynikają z zasady uznania, poszanowania i promowania godności każdej osoby, będącej obrazem Boga. U podstaw tego podejścia leży postulat humanizacji współżycia społecznego, którego prawdziwą zasadą jest przykazanie miłości bliźniego. *Gaudium et spes* przypomina, że bliźni to inny człowiek, który nie jest wyłączany z tej zasady (*nullo excepto*) i zawsze powinien być postrzegany w kontekście logiki drugiego (*alterum seipsum*). Każdy ma prawo do życia w sposób godny, zgodny ze swoimi możliwościami, aby realizować swoje cele. W tym sensie Konstytucja wymienia szereg obowiązków, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, które wpływają na rozwój lub spowolnienie osoby ludzkiej. Szacunek dla człowieka przejawia się przede wszystkim w wypełnianiu obowiązków sprawiedliwości oraz uznawaniu praw innych. Na podstawie przykazania miłości bliźniego, które jest ściśle związane z praktyką sprawiedliwości, ludzie są wezwani do działania w miłosierdziu wobec tych, którzy potrzebują pomocy. Obejmuje to obowiązek przyjmowania nieszczęść bliźnich oraz służenie innym jako bratu; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 227–228.

czyna się tekstem, w którym wskazane są konkretne wnioski. Stanowi to wyraźny kontrast względem wszystkich innych artykułów w części I i niemal antycypuje część II, zarezerwowaną dla praktycznych i konkretnych stwierdzeń. Istnieje jednak uzasadnienie dla tej antycypacji. Na początku sformułowana zostaje inna zasada. Ze względu na niebezpieczeństwo, jakie stwarza współczesne mówienie o obowiązkach społecznych, istnieje ryzyko, że mogą one być postrzegane jako nowe spostrzeżenia, które, podobnie jak nowa ewangelia, mogą zastąpić przesłanie Chrystusa. Przypomniane zostaje tutaj, że wszystkie społeczne obowiązki i zobowiązania muszą czerpać życie z głównego chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego. Każde z tych zobowiązań jest silnym dopełnieniem drugiego. Wierzący chrześcijanin może z łatwością dostrzegać nowotestamentowe napomnienie, by kochać bliźniego jak siebie samego oraz widzieć w każdym, zwłaszcza w potrzebujących, osobiste zaproszenie, które jest wezwaniem do odkrycia nowych relacji, wcześniej nieistniejących. Jednak współczesna świadomość społeczna pokazuje, że miłość bliźniego w dużej mierze musi wyrażać się w wolnej i świadomej afirmacji istniejących relacji. Pojawiające się ostrzeżenie, że wszyscy ludzie muszą postrzegać bliźniego jako „drugiego siebie", akcentuje, że postawa wzajemnej służby oraz realizacja miłości braterskiej nie są twórcze w tym sensie, że osobista postawa ludzi tworzy po raz pierwszy wzajemną solidarność, która wcześniej nie istniała. Ojcowie soborowi podkreślają, że ludzkie ego nigdy nie istnieje w izolacji, ale zawsze jest związane z innymi w taki sposób, że inni należą w jakiś sposób do jego własnego ego. Chrześcijańska miłość potwierdza tę więź i uznaje, że własne ego nie może istnieć bez innych. Kształtując społeczne interakcje, chrześcijańska miłość i działania społeczne przyczyniają się do rozwoju własnego „ja". Dotyczy to przede wszystkim tych, którzy są aktywnie odpowiedzialni za niesprawiedliwość, i to o wiele bardziej niż tych, którzy są jej ofiarami[178].

[178] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 172.

Kolejne fragmenty przedstawiają praktyczne punkty widzenia, zarówno w aspekcie pozytywnym, jak i negatywnym. Autorzy Konstytucji zauważają, że miłość bliźniego nie jest w pełni realizowana, ponieważ istoty ludzkie, których dotyczy, nie są jeszcze naprawdę naszymi bliźnimi. W ogólnym ujęciu wierni nie są wystarczająco świadomi, jak bardzo chrześcijańska miłość bliźniego uczestniczy w twórczej naturze miłości Boga do nas, ludzi. Boża miłość nie zwraca się do ludzi, ponieważ są oni godni miłości w Jego oczach; przeciwnie, stają się godni miłości tylko dlatego, że Bóg zwraca się do nich z miłością. Boża miłość jest absolutnie spontaniczna i twórcza. Tworzy partnerów swojej miłości, zwracając się do nich w miłości, stworzeniu i łasce. Chrześcijańska miłość bliźniego musi wznieść się ponad zwykły humanizm, nie czekając, aż ktoś okaże się godny miłości, i uznając obowiązek traktowania każdego bliźniego jako drugiego siebie. To, gdzie zaczyna się twórczy efekt takiej miłości – czy człowiek czyni siebie bliźnim dla innych, czy też inni stają się jego bliźnimi – nie ma wielkiego znaczenia. Efekt tej twórczej mocy jest podwójny: kiedy człowiek zwraca się z miłością do innych, czyni ich swoimi bliźnimi i czyni siebie ich bliźnim. Ojcowie soborowi podkreślają również, że miłość bliźniego musi być aktywną służbą, a nie tylko uczuciem, które do niczego nie zobowiązuje. W kolejnych fragmentach przedstawiają bardzo konkretne sytuacje, w których miłość bliźniego musi być realizowana, aby mogła stanowić chrześcijańską inspirację dla wszystkich wysiłków społecznych. To prawdopodobnie prawdziwy powód, dla którego GS 27 antycypuje część II, która będzie bardziej zainteresowana konkretnymi sprawami. Nie jest to jedynie antycypacja, ale konieczne ucieleśnienie postawy, która, choć łatwo uznawana za fundamentalnie chrześcijańską, zbyt często pozostaje niejasna i nieskuteczna. Z tego powodu autorzy Konstytucji wskazują tutaj konkretne zastosowania, za pomocą których chrześcijańska miłość bliźniego ma być realizowana jako aktywna służba. Nawet chrześcijanie często stawiają poważne granice swojej miłości bliźniego i gotowości

do służby, angażując się w pomoc dla cudzoziemskich pracowników, uchodźców, nieślubnych dzieci i osób głodnych. Aspekt pozytywny, w którym społeczna życzliwość inspirowana miłością bliźniego służy szacunkowi dla osoby ludzkiej, zostaje uzupełniony spojrzeniem na stronę negatywną. Prawdziwa dobroczynność nie tylko pozytywnie służy, ale również unika naruszania godności osobistej innych. Niemniej jednak doświadczenie pokazuje, że nawet pozytywnym próbom okazania gotowości do służby w wybranych przez siebie sferach może towarzyszyć naruszenie godności osobistej w innych obszarach. Dlatego ten punkt ostrzega przed wszystkim, co „narusza integralność osobistą (…), co uwłacza ludzkiej godności". Zwroty te odnoszą się do rzeczywistych obszarów, w których takie naruszenia mają miejsce obecnie. Te kwestie nie są przedstawiane jako odrażające tylko dlatego, że podważają zdroworozsądkowy porządek społeczny współczesnej ludzkości. Ważne jest, aby zdać sobie sprawę, że powodują one spustoszenie w różnych wymiarach jednocześnie. Stanowią one kontrargument dla tezy, że różne aspekty ludzkiej egzystencji tworzą jedność. Te zjawiska są hańbą dla ludzkiej cywilizacji, ale równocześnie szkodzą osobistej godności tych, którzy je popełniają, oraz stanowią obrazę honoru Stwórcy, który stworzył ludzi na swój obraz[179].

GS 28

W tym miejscu ojcowie soborowi zwracają uwagę na szacunek i miłość wobec nieprzyjaciół. Powinny one dotyczyć wszystkich, którzy w kwestiach społecznych, politycznych i religijnych myślą inaczej niż katolicy i w sposób odmienny postępują. Zasada, którą formułują autorzy Konstytucji, jest następująca: im głębiej zrozumie się ich sposób myślenia, mając na uwadze ich człowieczeństwo i miłość, tym łatwiej będzie można nawiązać z nimi dialog. Nie można jednak być obojętnym na prawdę i dobro. Miłość bowiem skłania uczniów Jezusa

[179] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 172–173.

do głoszenia wszystkim prawdy zbawienia. Dlatego należy rozróżniać między błędem, który winno się odrzucać, a osobą błądzącą, która zachowuje godność, nawet wtedy kiedy błądzi i ulega fałszywym poglądom religijnym. Bóg pozostaje sędzią, który zna serca, dlatego nie należy sądzić o czyjejś wewnętrznej winie. Ojcowie soborowi przypominają, że przykład Jezusa i Jego słowa wzywają do wybaczania także nieprzyjaciołom. Na tym polega nakaz miłości Nowego Prawa (Mt 5,43n).

Zdaniem Semmelrotha tytuł tego punktu zasługuje na uwagę w kontekście samego tekstu. Tematem jest „Szacunek i miłość do nieprzyjaciół" (*adversarii*), podczas gdy tekst odnosi się do tych, „którzy myślą lub działają inaczej niż my w sprawach społecznych, politycznych, a także religijnych". Możemy zadać pytanie, czy osoby myślące i działające inaczej niż my powinny być od razu traktowane jako wrogowie. Z pewnością nie w swej istocie. Jednak doświadczenie życiowe potwierdza realizm tego sformułowania. Niewielu ludzi potrafi nie zobaczyć od razu przeciwnika w osobie, która ma inne poglądy w kwestiach społecznych, politycznych i religijnych. Zwykle musimy mozolnie uświadamiać sobie, że odmienne myślenie i działanie w tych kwestiach, nawet w sprawach religijnych, jest dopuszczalne. Żaden pogląd nie może rościć sobie prawa do absolutnej prawdziwości, a różne sposoby myślenia i działania mogą się nawzajem owocnie uzupełniać. Zbyt często osoby myślące inaczej są stawiane w opozycji, jakby były wrogami. Być może jest to nawet w pewnym stopniu konieczne, aby różne sposoby myślenia były odczuwane jako antytetyczne, co przynajmniej pozwala utrzymać napięcie między nimi, ponieważ tylko w ten sposób możliwa jest wzajemna dyskusja. Nawet jeśli dyskusja rozpoczyna się z powodu pewnego dogmatyzmu lub w konfrontacji polemicznej, jest to w każdym razie lepsze niż działanie w całkowitej izolacji, bez jakiegokolwiek kontaktu. Prawdziwy dialog wymaga szacunku, a nawet miłości. Oznacza to, że druga osoba jest traktowana poważnie jako partner. Wraz z koncepcją osobistej

dyskusji lub dialogu, Kościół przyjął ideę, która pozwala mu modyfikować sposoby myślenia z przeszłości w sposób wymagany przez naszą epokę, nie narażając wcześniejszych postaw Kościoła. Dialog wiąże się z partnerem, a zatem z różnicą, ale nie wyklucza wyznania prawdy własnych przekonań. Wymaga jednak, abyśmy zwracali się do siebie nawzajem z należytym szacunkiem i miłością, aby móc wspólnie rozmawiać, będąc gotowym zarówno do przyjmowania, jak i dawania. Gotowość do przyjmowania od siebie nawzajem bywa często trudniejsza niż gotowość do dawania[180].

Treść wyraźnie obejmuje również kwestie religijne w kontekście komunikacji międzyludzkiej. Ostatecznie, prawda religijna jest kluczowa, stanowiąc życiodajną i wiążącą siłę społeczeństwa. Drugi akapit odnosi się do kwestii, które mają zastosowanie w różnych sferach komunikacji, ale wydają się szczególnie istotne w kontekście religii i prawdy religijnej. Niezależnie od gotowości do poszanowania dobra w innych, dyskusja z nimi nie może błędnie utożsamiać dominującego znaczenia miłości z bezkrytycznym przyjmowaniem wszystkiego, co twierdzi druga strona. W dyskusji prawda i dobro są poszukiwane wspólnie, w stopniu, w jakim jeszcze nie są posiadane. W związku z tym sama natura dyskusji zabrania obojętności wobec prawdy i dobra. Należy jednak zawsze pamiętać, że sama prawda nie może być partnerem w dyskusji ani przedmiotem miłości – tylko osoba, z którą rozmawiamy i z którą wspólnie poszukujemy prawdy. To nie prawda jako taka jest przedmiotem prawa, szacunku i miłości, lecz człowiek, który dąży do prawdy. Postawa, w której poszukuje on prawdy i jest gotów za nią podążać, może być wartościowa, nawet jeśli to, co uważa za prawdę, jest błędne. Wola prawdy może działać nawet w (mimowolnej) afirmacji tego, co jest obiektywnie fałszywe. Wymaga to z pewnością, aby poszukiwać prawdy i dążyć do niej poprzez wspólną dyskusję. Jednak musimy rozróżnić między błędem, który zawsze należy odrzucić, a osobą w błędzie, która zawsze zachowuje swoją oso-

[180] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 173–174.

bistą godność, nawet jeśli ma fałszywe lub niedokładne religijne idee. Oczywiście, jeśli ktoś w sposób zawiniony podąża za błędem i mija się z prawdą, można powiedzieć, że stracił prawo do szacunku. Ale nawet w tym przypadku wskazanie jest zastrzeżone. Kto, poza Bogiem, jest w stanie ocenić, czy i w jakim stopniu osoba będąca w błędzie działa świadomie? Sobór przypomina, że nawet w przypadku zawinionego błędu i wrogiego nastawienia inni ludzie powinni zawsze spotykać się z przebaczeniem i miłością z naszej strony. Należy zatem unikać dwóch rzeczy. Gotowość do dyskusji z ludźmi myślącymi inaczej nie może wynikać z celowej obojętności na prawdę i dobro, ani też dyskusja nie powinna być inspirowana agresywnym dogmatyzmem, który od samego początku zakłada, że to, co dobre i prawdziwe, można znaleźć tylko w sobie[181].

[181] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 174–175. Ancona zauważa, że szacunek i miłość do przeciwników są wymagane nie tylko w kontekście naturalnego współistnienia społecznego, które zakłada, że wszyscy powinni żyć w harmonii, ale także poprzez ewangeliczną praktykę miłości. Ta miłość promuje dobro wszystkich i ma moc przemieniającą w ludzkim sercu. Współżycie społeczne dążące do osiągnięcia celów korzystnych dla integralnego dobra człowieka potrzebuje nadwyżki człowieczeństwa i miłości. Obejmuje to, po pierwsze, zdolność i gotowość do głębokiego wniknięcia w myślenie innych, nawet przeciwników, aby zrozumieć ich w kontekście ich poczucia życia. Po drugie, wymaga to umiejętności nawiązania dialogu z samym przeciwnikiem, co pozwala na wzajemne ubogacenie w ramach poszukiwania prawdy. Prawda, obok dobra, jest celem całej drogi miłości i dialogu, która kształtuje ludzkie doświadczenie. Chrześcijanie, określani jako *discipuli Christi*, są wezwani do bycia zwiastunami prawdy, która zbawia – Jezusa Chrystusa. Ta prawda nie może być przedmiotem kompromisu. Chociaż pomoc innym w dotarciu do prawdy jest priorytetem, obrona tej prawdy jest zawsze słuszna i właściwa. Metoda dialogu nie akceptuje kompromisów, jakości ani neutralności, lecz wymaga pokory, która umie odróżnić błąd od błądzącego. Oznacza to, że błąd należy zawsze odrzucać, natomiast błądzącego należy szanować i kochać ze względu na jego godność jako osoby. Jeśli ma nastąpić osąd, jest to wyłącznie prerogatywa Boga, jedynego „sędziego i badacza serc"; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 229–230.

GS 29

Ojcowie soborowi podkreślają zasadniczą równość wszystkich ludzi i sprawiedliwość społeczną. Wynikają one z tego, że wszyscy ludzie są obdarzeni rozumną duszą i zostali stworzeni na obraz Boga, ponadto mają tę samą naturę i to samo pochodzenie, zostali odkupieni przez Chrystusa i korzystają z tego samego powołania i przeznaczenia Bożego. Na tym zasadza się podstawowa równość wszystkich. Oczywiście, autorzy Konstytucji zdają sobie sprawę, że nie wszyscy ludzie stoją na równym poziomie, jeśli chodzi o sprawność fizyczną, zdolności intelektualne i moralne. Wszelka jednak dyskryminacja w zakresie fundamentalnych praw osobowych (społeczna, kulturowa, z powodu płci, rasy, koloru skóry, pozycji społecznej, religii) ma być przezwyciężona i zlikwidowana jako sprzeczna z zamysłem Bożym. Występujące różnice między ludźmi winny być przezwyciężane ze względu na ludzką godność. Chodzi zatem o budowanie bardziej ludzkiego i sprawiedliwego sposobu życia. Ojcowie soborowi apelują, by instytucje ludzkie, zarówno prywatne, jak i publiczne, starały się służyć godności i celowi człowieka, by walczyły ze zniewoleniem społecznym i politycznym oraz zapewniały ludziom fundamentalne prawa w ramach wszelkich systemów politycznych. Mają również odpowiadać na potrzeby duchowe, które są kluczowe dla ludzkiej egzystencji.

Zdaniem Semmelrotha zasadnicza równość wszystkich ludzi oraz uznanie tej równości w dążeniu do osiągnięcia sprawiedliwości społecznej są rozpatrywane w trzech wyraźnie odrębnych etapach. Najpierw zasada równości wszystkich ludzi zostaje wydedukowana z dwóch przesłanek. Drugi, dłuższy fragment wyjaśnia znaczenie tej równości, mimo pewnych niezaprzeczalnych różnic między ludźmi. Wreszcie, ostatnia sekcja apeluje do wszystkich instytucji o podjęcie wspólnego wysiłku na rzecz coraz większego uznania równej godności osobistej wszystkich ludzi. Autorzy Konstytucji mówią o „fundamentalnej równości", co oznacza, że równość nie wyklucza różnic między

grupami i jednostkami, różnice te jednak nie podważają owej fundamentalnej równości. Wszystkie istoty ludzkie są zasadniczo równe, ponieważ zostały stworzone przez Boga jako osoby z rozumną duszą i na obraz Boży. Z tego powodu są wewnętrznie podobne, ponieważ posiadają tę samą naturę i pochodzenie. Co więcej, wszyscy są odkupieni przez Chrystusa i mają to samo nadprzyrodzone powołanie do wiecznego zbawienia. W świetle tej fundamentalnej równości wszelkie różnice, jakkolwiek znaczące, nie powinny stać się przyczyną kłótni, niezgody czy konfliktów, gdyż są w rzeczywistości nieistotne. Sobór kończy swoją wypowiedź uwagą: „fundamentalna równość wszystkich ludzi musi być coraz bardziej uznawana". Stwierdzenie to stanowi zadanie i cel, do którego należy cierpliwie dążyć.

Ojcowie soborowi uznają konieczność uzasadnienia fundamentalnej równości w kontekście dwóch przeciwnych grup. Niektóre nieusuwalne różnice mogą sprawiać wrażenie, że nie można mówić o fundamentalnej równości wszystkich ludzi. Pozostałe różnice mogą być przezwyciężone ludzkim wysiłkiem, choć nie jest to łatwe. Różnice w możliwościach fizycznych oraz zdolnościach intelektualnych i moralnych, które powodują, że istoty ludzkie nie są na tym samym poziomie, są w dużej mierze skutkiem niezmiennych różnic rasowych, seksualnych, narodowych, językowych i religijnych. Z pewnością wiążą się one również z kilkoma historycznymi, a zatem zmiennymi czynnikami, które można przezwyciężyć. W każdym razie te obiektywne różnice nie dają prawa do jakiejkolwiek dyskryminacji, gdyż są niezmienne, fizycznie stabilne i w konsekwencji powodują trwałe różnice w sposobie życia i zachowania. Szczególnie podkreśla się to w odniesieniu do pozycji kobiet. Należy dążyć do wolności i równości szans dla kobiet w wyborze męża, stanu życia oraz edukacji. Jest to oczywiście szczególna i fundamentalna troska Kościoła, ponieważ biblijny opis stworzenia przedstawia początek ludzkiej egzystencji jako równość mężczyzny i kobiety, ponieważ oboje zostali stworzeni na obraz Boga (Rdz 1,28).

Z kolei różnice w warunkach życia są znacznie bardziej bezpośrednią kwestią wysiłków na rzecz osiągnięcia faktycznej równości między ludźmi. Równa godność osobista wymaga wspólnych wysiłków na rzecz równych warunków życia, czyli przezwyciężenia nierówności ekonomicznych i społecznych. Sprzeczność między równością godności osobistej a nierównością w rzeczywistych warunkach jest natychmiast odczuwalna, co sprawia, że nierówność społeczna i ekonomiczna nieuchronnie rodzi bunt i niezadowolenie. Przerażenie ciągłym zagrożeniem wojną może przynajmniej mieć tę dobrą stronę, że skłania narody do poszukiwania porozumienia w sferze społecznej i gospodarczej.

Punkt zakończony jest apelem do instytucji prywatnych i publicznych, aby, niezależnie od różnic w ich bezpośrednich zadaniach, przyłączyły się na wszelkie sposoby do wspólnej walki o wolność społeczną i polityczną oraz obronę praw podstawowych. Nawet różnice w reżimie politycznym nie powinny prowadzić do ignorowania równości godności osobistej. Walka o osiągnięcie porządku odpowiadającego godności osoby ludzkiej będzie długa. Nie oznacza to jednak biernej rezygnacji, lecz wezwanie do aktywnego działania, ponieważ bez tego nie można skutecznie dążyć do bardziej ludzkiego kształtowania życia publicznego. Przeszkody są znaczne, a najbardziej męczący jest sposób, w jaki cel wydaje się coraz bardziej oddalać[182].

[182] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 175–176. Ancona z kolei zauważa, że dokument przedstawia swoje tezy z uczciwym realizmem, uwzględniając kryterium sprawiedliwości społecznej, argumentując, że w rzeczywistości nie wszyscy ludzie są równi. Nierówność ta odnosi się jednak jedynie do względnej różnorodności fizycznych, intelektualnych i moralnych zdolności każdego człowieka. Nie oznacza to jednak, że prawa ludzi są różne. Każdy powinien mieć możliwość korzystania ze swoich podstawowych praw, niezależnie od istniejących różnic. Brak przestrzegania tej zasady prowadzi do postaw dyskryminacyjnych, które są sprzeczne z uznaniem i poszanowaniem godności osoby. Często dochodzi do dyskryminacji w sferze kulturowej i społecznej z powodu płci, rasy, koloru skóry, statusu społecznego, języka czy religii. *Gaudium et spes* zdecydowanie ostrzega, że takie postawy muszą być przezwyciężone i wyeliminowane, ponieważ są one nie-

GS 30

Autorzy Konstytucji zwracają uwagę na konieczność wyjścia w działaniach poza etykę indywidualistyczną. Taką postawę warunkuje zarówno obowiązek sprawiedliwości, jak i czynna miłość. Obie wartości kształtują dobro wspólne. Dlatego ojcowie soborowi apelują o budowanie dobra wspólnego, stosownie do własnych możliwości, oraz wrażliwość na potrzeby innych. Chodzi o wspomaganie instytucji, prywatnych i publicznych, które służą zmianie warunków życia ludzi na lepsze. W tym kontekście autorzy Konstytucji zwracają uwagę na ludzi lekceważących zasady życia wspólnego, łamiących prawa i przepisy oraz dokonujących różnego rodzaju nadużyć. Przypominają również, że solidarność społeczna jest rzeczą świętą i należy do ważnych obowiązków współczesnego człowieka. Trzeba jej zatem przestrzegać. Świat, jednocząc się, niejako domaga się, by obowiązki ludzi wykraczały poza rozmaite ugrupowania i obejmowały wszystkich. Chodzi o to, by różne grupy dbały o cnoty moralne i społeczne w sobie samych, a potem szerzyły je wśród innych, by przy pomocy łaski Bożej powstawali nowi ludzie, twórcy nowej ludzkości.

Według Semmelrotha akceptacja zaangażowania społecznego napotyka, nawet w praktyce religijnej, opozycję w postaci wielowiekowej

zgodne z godnością osobistą oraz z Bożym planem. Żadna różnica między ludźmi nie umniejsza ich wysokiej godności jako osób, dlatego wszyscy powinni mieć prawo korzystać z niezbywalnych praw. Każda forma dyskryminacji jest nadużyciem i należy ją potępiać. Przykład kobiet jest szczególnie wymowny: odmawiając im korzystania z podstawowych praw, takich jak prawo do swobodnego wyboru męża, statusu życiowego czy dostępu do równej edukacji i kultury, popełnia się poważny grzech. Dyskryminacja musi być zawsze potępiana, ponieważ podważa wszelkie formy sprawiedliwości społecznej, co jest sprzeczne z Bożym planem dla człowieka. Jednocześnie Konstytucja naucza, że celem każdego społeczeństwa jest nie tylko eliminacja wszelkich form dyskryminacji, ale także promowanie warunków życia, w których prymat ma człowieczeństwo i sprawiedliwość. Ignorowanie tych zasad nie tylko narusza obowiązek sprawiedliwości społecznej, co jest skandaliczne, ale stwarza także poważne zagrożenia dla sytuacji społecznej oraz międzynarodowego pokoju; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 232–233.

postawy, którą wielu uważa za kluczową dla sfery sumienia, a mianowicie indywidualizm. Soborowi zależało na ukazaniu sfery społecznej jako istotnego elementu chrześcijańskiej doktryny o człowieku w harmonii z Objawieniem. Z tego powodu musiał stawić czoła indywidualistycznej etyce, która zdominowała życie religijne wiernych.

Treść GS 30 można podzielić na cztery części. Po pierwsze, autorzy Konstytucji wyraźnie przyznają, że od późnego średniowiecza w teologii i pobożności można zaobserwować jednostronny rozwój w kierunku rosnącego indywidualizmu. Indywidualistyczne zaabsorbowanie zbawieniem negatywnie wpłynęło na postrzeganie doktryny Kościoła przez opinię publiczną i w pewnym stopniu sprzeciwiało się chrześcijańskiej afirmacji domeny społecznej. Czysto indywidualistyczna etyka jest traktowana w tekście soborowym jako powszechna, ale jednocześnie jako coś, do czego nie możemy pozostać przywiązani. Odnosi się to do jednostki, której celem jest przezwyciężenie indolencji, która więzi ją w jej własnym ego. Odnosi się to również do ogólnej mentalności chrześcijan. Nie mogą oni nadal przywiązywać się do indywidualistycznej postawy, która zdominowała życie wiary i pobożności w ciągu ostatnich kilku stuleci. O tym, że tego rodzaju indywidualistyczne dziedzictwo historii musi zostać przezwyciężone, świadczy pilność tego wezwania, wynikająca z „głębokich i szybkich zmian". Historia uczy Kościół, ukazując nowe i odmienne aspekty całościowego życia człowieka oraz prawdy o stworzeniu i objawieniu. Uzupełnia w ten sposób postawy odpowiadające odczuciom jednej epoki o aspekty, które zawsze należały do całości, ale w rzeczywistości nie wpływały równomiernie na rzeczywistość.

Po drugie, jesteśmy wezwani do zaakceptowania pewnej instytucjonalizacji domeny społecznej. Indywidualizm musi najpierw zostać przezwyciężony przez bardziej otwartą, indywidualną postawę etyczną wobec rzeczywistości społecznej. W naszych czasach nie jest to jednak wystarczające, nawet jeśli prowadzi do prawdziwego aktywnego wkładu w dobro wspólne. W harmonii z naszym wysoce zorganizowa-

nym światem, gotowość do zaangażowania społecznego musi również prowadzić do współpracy z prywatnymi i publicznymi instytucjami, które służą poprawie warunków życia. Zazdrosna czujność wobec szacunku dla osoby ludzkiej, którą ojcowie soborowi często potwierdzają jako swój cel, nie może być postrzegana jako wroga rzeczywistości instytucjonalnej. W zorganizowanym świecie zaangażowanie społeczne nie może być skuteczne, jeśli nie przybierze konkretnej formy instytucjonalnej. Właściwie rozumiane instytucje jako takie nie są przeciwne osobistemu rozwojowi i działaniu; zajmują się porządkiem między osobami i ich planowanym działaniem. W konsekwencji stoją one w owocnym napięciu z osobą ludzką. Jest to jednak zagrożone z dwóch stron: przez indywidualizm, który afirmuje osobę kosztem wspólnoty, oraz instytucjonalizm, który przypisuje absolutną wartość zorganizowanemu społeczeństwu kosztem osoby.

W trzeciej części ojcowie soborowi wskazują na pewne niepowodzenia w przezwyciężaniu indywidualistycznej etyki. Wymieniają dwie formy. Nie wystarczy opowiedzieć się po stronie wspólnoty i obowiązku społecznego jedynie poprzez potępienie indywidualizmu, jeśli jednocześnie własne życie jest w bardzo niewielkim stopniu naznaczone troską o potrzeby społeczeństwa. Ponieważ porządek społeczny musi być planowany i realizowany wśród ludzi, język, w którym programy są wyrażane, jest z pewnością bardzo ważny. Ale takie programy są przeznaczone do celowej aktywności i praktycznego działania. Każdy, kto tylko tworzy plany i mówi o nich, zaprzecza sam sobie, jeśli nie udowodni ich ważności i użyteczności w swoim własnym praktycznym życiu. Druga porażka polega na wprowadzeniu proponowanego programu w życie w swojej ogólnej postawie życiowej oraz w kilku działaniach, które są zgodne z własnym gustem, ale ignorowaniu ich w innych punktach o szczególnym znaczeniu w obecnym czasie. Podatki i inne zobowiązania finansowe (jak np. składki), bez których społeczeństwo nie może wypełnić swojego celu, przepisy dotyczące ochrony zdrowia i życia wszystkich, nawet kodeks drogowy, powinny

być postrzegane z czysto świeckiej perspektywy jako religijny obowiązek moralny. Jest to jeden z katastrofalnych rezultatów tego, co nazwano teorią dwóch warstw relacji między naturą a łaską, co prowadzi do wykluczenia społecznie zorganizowanej domeny państwa z nadprzyrodzonych, religijnych obowiązków. To nie mniej katastrofalne niż przeciwny błąd, jakim jest integryzm, który starał się regulować tę domenę bezpośrednio na podstawie wiary i w konsekwencji chciał przypisać Kościołowi bezpośrednią władzę regulacyjną nad nią.

Wreszcie, w czwartym fragmencie autorzy Konstytucji stwierdzają pozytywnie, że potrzeby społeczne należy zaliczyć do głównych obowiązków wszystkich, w tym chrześcijan, w dzisiejszych czasach. Ważne jest, aby zdać sobie sprawę, że kiedy Kościół zwraca się do świata, jak uczynił to Sobór, oznacza to, że jego członkowie są zainteresowani swoją solidarnością z obecnym losem i zadaniami świata. Zobowiązania społeczne są wskazywane jako obowiązki wobec Boga, jako materiał, w którym można ucieleśnić postawę wobec Boga. Jest to zadanie dla społeczności, ale musi być realizowane przez jednostki. Nie można pominąć mniejszych grup, które nadają społeczeństwu ludzkiemu jego strukturę, ale indywidualizm często dominuje w nich nawet bardziej niż w jednostkach[183].

---

[183] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 176–178. Według Ancony ważnym apelem, który Konstytucja tu kieruje zarówno do wierzących, jak i niewierzących jest konieczność przezwyciężenia czysto indywidualistycznej etyki. Dokument podkreśla, że czasy, w których żyjemy, wymagają, aby nikt nie ograniczał swojego moralnego zaangażowania do własnych interesów, które pozbawione są odniesień do solidarności i altruizmu. W tym kontekście obowiązek wobec bliźniego, który powinien opierać się na sprawiedliwości i miłości, mający na celu dobro wspólne, jest nie tylko wynikiem relacyjności i społeczności, które kształtują człowieka, ale także istotnym czynnikiem wpływającym na funkcjonowanie instytucji publicznych i prywatnych. Te instytucje nie mogą mieć innego celu niż dobro człowieka oraz poprawa jego warunków życia. Niestety, często spotyka się ludzi, którzy mimo pozornie altruistycznych postaw, w rzeczywistości odrzucają obowiązek współodpowiedzialności społecznej. Często przekraczają prawa i normy społeczne, które są fundamentalnie konieczne dla wspólnego życia. *Gaudium et spes*

GS 31

Odpowiedzialność i uczestnictwo definiują kolejny punkt. Ojcowie soborowi wskazują na wypełnianie powinności sumienia i konieczność osiągnięcia wyższej duchowej kultury duchowej przy pomocy środków pomocniczych, którymi dysponuje ludzkość. Zwracają uwagę na wychowanie młodzieży o różnym pochodzeniu społecznym, której należy pomóc, aby wzrastała intelektualnie i duchowo. Autorzy Konstytucji przyznają, że poczucie odpowiedzialności przychodzi z trudem, zwłaszcza w sytuacjach, gdy warunki życia nie pozwalają stać się świadomym swojej godności i odpowiedzieć na powołanie, jakiego udziela Bóg. Ponadto w sytuacji ubóstwa ludzka wolność ulega ograniczeniu, ale także wtedy, gdy człowiek zbytnio ulega wygodnictwu i zamyka się w całkowitej izolacji. Wyjściem z tych sytuacji jest uczestnictwo we wspólnych inicjatywach, do czego ojcowie soborowi zachęcają. Zwracają uwagę na zaangażowanie w sprawy publiczne, co znamionuje liczne narody i państwa. Podkreślają również konieczność odnajdywania wartości w tych ugrupowaniach, które przyciągają i skłaniają do służby. Przyszły los ludzkości spoczywa w rękach tych ludzi, którzy potrafią innym przekazywać motywację do życia i do nadziei[184].

---

wzywa zatem do refleksji nad tym, jak ważne jest zaangażowanie w społeczność i troska o dobro innych, co jest kluczowe dla budowania sprawiedliwego i solidarnego społeczeństwa; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 235.

[184] Zdaniem Ancony ten punkt szczególnie dotyczy zaangażowania edukacyjnego i konkretnych dyrektyw mających na celu przezwyciężenie indywidualistycznej etyki. Jeśli chodzi o dyrektywy, *Gaudium et spes* zauważa, że poczucie odpowiedzialności oraz uczestnictwa społecznego w człowieku jest możliwe jedynie wtedy, gdy zapewni mu się odpowiednie warunki życia społeczno-ekonomicznego. Te warunki powinny umożliwić uświadomienie sobie własnej godności jako osoby oraz odpowiedź na powołanie do miłości Boga i bliźniego. Dyskurs edukacyjny odgrywa tu fundamentalną rolę. Choć warunki społeczno-ekonomiczne mogą wpływać na korzystanie z wolności i odpowiedzialności jednostki, kluczowe jest, aby człowiek był wychowywany do realistycznego zaakceptowania trudności życia społecznego. Tylko wtedy będzie w stanie przyjąć społeczne wymagania i aktywnie służyć wspólnocie ludzkiej. W związku z tym konieczne jest, aby wszystkie jednostki podejmo-

Instytucje państwowe i prywatne służą życiu osobistemu, ponieważ, niczym gotowa droga, oszczędzają jednostce poświęcania czasu na powtarzające się, planowane i wolne decyzje w wielu sprawach życia prywatnego i społecznego. Z kolei formy życia oparte na zwyczajach lub instytucjach nie muszą szkodzić życiu osobistemu, wręcz przeciwnie – pozostawiają miejsce na ważne osobiste decyzje, które w kluczowych momentach określają kierunek życia. W związku z tym GS 30 podkreślał gotowość do rozwijania zaangażowania społecznego na rzecz instytucji, które faktycznie mu służą.

Równocześnie – jeśli życie w ramach instytucjonalnie zorganizowanego społeczeństwa ma pozostać życiem ludzkim – musi temu towarzyszyć prawdziwa kultywacja duszy i formacja sumienia. Życie ludzkie opiera się na odpowiedzialności. Zaufanie do instytucji nie może eliminować czujności nauki, czujności umysłu oraz kultywowania duszy. Im bardziej ludzkość rozwija się w sieci relacji społecznych, tym bardziej będzie potrzebować starannej edukacji dla wszystkich, kultury, duchowej wielkości oraz rozwoju całej istoty człowieka.

---

wały odpowiedzialność w przedsięwzięciach społecznych, co jest możliwe w społeczeństwie o strukturze demokratycznej. W demokratycznym systemie obywatele są konkretnie i swobodnie zaangażowani w zarządzanie sprawami publicznymi, zgodnie ze swoimi możliwościami. W tym kontekście aktywuje się synergiczny proces edukacyjny, który sprzyja dojrzewaniu zarówno społeczeństw, jak i jednostek. Konstytucja nie ma na celu absolutyzacji zachodniego modelu państwa demokratycznego; przestrzega przed niezbędną solidnością władzy publicznej oraz uwzględnieniem rzeczywistych warunków poszczególnych narodów. Demokracja jest dobrem, na które wszystkie rządy powinny zwracać szczególną uwagę, nawet jeśli warunki jej funkcjonowania nie są idealnie spełnione. Dlatego podkreślona zostaje podstawowa wartość edukacji. Prawdziwa demokracja budowana jest poprzez edukację obywateli w świecie wartości, co odbywa się za pośrednictwem grup społecznych (wspólnot pośrednich) otwartych na ideał kolektywnego uczestnictwa w perspektywie dobra wspólnego. Ostatecznie, tylko gdy znajdą się ludzie odpowiedzialni za wychowanie nowych pokoleń, dając im powody do życia i nadziei, możliwe będzie kształtowanie nowej ludzkości oraz przyszłej cywilizacji, naznaczonej bogactwem wartości, które skutecznie promują dobro; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 237–239.

Takie zadanie nie może być jednak postrzegane idealistycznie, bez uwzględnienia rzeczywistości. Ojcowie soborowi są świadomi, jak bardzo poczucie odpowiedzialności zależy od zewnętrznych warunków życia. Jak istota ludzka może być świadoma swojej godności osobistej, jeśli jej warunki życia są praktycznie takie same jak warunki życia zwierząt? Jak może zachować świadomość swojej godności osobistej, jeśli komfort, który ją otacza, nie pozostawia jej żadnego poczucia potrzeby podejmowania wolnych decyzji i jeśli, zamknięta w świecie własnego ego, nie czuje się odpowiedzialna za społeczeństwo? Życie społeczne musi wyzwalać takich ludzi z ich egoizmu, aby zaspokajali potrzeby życia społecznego.

Punkt kończy spojrzenie na życie państwa, w którym zaangażowanie społeczne ludzi znajduje swój najbardziej namacalny i skuteczny wyraz. Nie ma tu postulatu żadnej konkretnej formy konstytucji, ale preferowane są te rządy, w których „jak największa liczba obywateli bierze udział w sprawach publicznych z prawdziwą wolnością". Demokratyczna forma społeczeństwa jest ostatecznie tą, która najlepiej łączy osobistą niezależność i odpowiedzialność społeczną. Jednak „demokracja" nie jest ustanowiona jako norma dla życia państwa bez zastrzeżeń, nie tylko dlatego, że może przybierać różne formy, ale także dlatego, że ten rodzaj życia publicznego wymaga dojrzałego stanu społeczeństwa, który w różnych narodach występuje w różnym stopniu lub nie jest jeszcze obecny. Struktura państwa nie jest czymś, co można określić z zewnątrz przez gwałtowną rewolucję czy dyktatorski edykt. Obywatele danego narodu będą gotowi do odpowiedzialnej współpracy w życiu publicznym, jeśli tylko znajdą w różnych grupach społecznych zachęty do służby społecznej.

Ostatecznie wyraża się to w ogólnej maksymie działania społecznego. To, co należy zrobić, aby osiągnąć sukces w modyfikowaniu lub przyczynianiu się do zmiany losu ludzi, to dostarczyć powodów do życia w nadziei. Godne uwagi jest to, jak mocno Konstytucja jest przywiązana do nadziei – właśnie słowem „nadzieja" zaczyna się

i kończy. Nadzieja ponownie pojawia się jako podstawowa siła, która prowadzi jednostkę do wartości i korzyści poza nią samą, zwłaszcza w momencie, w którym należy ukazać, jak konieczne jest wyrwanie się jednostki z zamknięcia we własnym ego i otwarcie na innych. To dzięki nadziei człowiek odwraca się od siebie, w kierunku innych. Wówczas służba społeczna innym wynika z tej mocy nadziei, aby przełamać izolację[185].

GS 32

Na zakończenie drugiego rozdziału tej części ojcowie soborowi łączą tajemnicę Słowa Wcielonego z ludzką solidarnością. Przypominają o fakcie stworzenia człowieka i powołaniu go do wspólnoty. Wskazują na społeczny i wspólnotowy wymiar historii zbawienia, która swoją pełnię osiąga w Jezusie Chrystusie. Zechciał On być uczestnikiem ludzkiej wspólnoty, a fakty z Jego życia pozostają tego świadectwem. W nauczaniu akcentował element braterstwa, który z ludzi czyni dzieci Boże. Zabiegał o jedność, ofiarując za wszystkich swoje życie (J 15,13). Dwunastu pozostawił mandat misyjny, polecając, by wszystkim głosili Ewangelię i w ten sposób budowali rodzinę Bożą. Po swojej śmierci i zmartwychwstaniu ustanowił nową braterską wspólnotę w swoim Ciele, Kościół, w którym wszyscy są dla siebie braćmi i mają wobec siebie świadczyć miłość. Autorzy Konstytucji podkreślają, że solidarność, którą żył Jezus, ma stale wzrastać, aż do dnia, kiedy nastąpi wypełnienie i osiągnięcie doskonałej jedności[186].

[185] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 178–180.

[186] Ancona stwierdza, że nauczanie GS 32, mimo że nie jest szczególnie skomplikowane, stanowi teologiczną platformę dla całego rozdziału, a jego pełne znaczenie wyłania się w kontekście rozumienia ludzkiej solidarności w duchu wiary. Konstytucja ustanawia paralelizm między naturalnym życiem stowarzyszeniowym ludzi a nadprzyrodzonym odkupieniem. Bóg stoi na początku wszystkiego, a Jego zbawczy plan, który zaczyna się już w akcie stworzenia (z pominięciem roli Jezusa Chrystusa), zawsze traktuje ludzi jako wspólnotę, a nie jako odizolowane jednostki. Gdy mowa jest o pojedynczej jednostce, jej znaczenie wynika z przynależności do

Według Semmelrotha wszystkie rozdziały części I kończą się punktem, który łączy jeden szczególny aspekt relacji Kościoła do świata z Chrystusem, pokazując, że wypełnia się on w Nim. Istnieją ku temu dwa powody. Po pierwsze, aby uniknąć błędnego przekonania, że Kościół pragnie związku ze światem kosztem jedności z Chrystusem. Po drugie, aby pozytywnie pokazać, że wszystkie dziedziny ludzkiego życia zostały podniesione w Chrystusie do żywej jedności z Bogiem: nie tylko dusza, ale i ciało; nie tylko indywidualne ciało i dusza, ale także obowiązek społeczny, który również jest całkowicie włączony w to przebóstwienie, dzięki któremu ludzka rzeczywistość osiąga spełnienie zamierzone przez Boga.

W samej domenie społecznej dzieło Chrystusa stoi w całkowitej ciągłości z fundamentem, który Stwórca położył w dziele stworzenia. Chrystusowe dzieło odkupienia jest z pewnością niejako „korektą" stworzenia. Nieporządek wprowadzony przez grzech człowieka został wyeliminowany przez odkupienie. Skutki nieporządku pozostają, ale on sam został przezwyciężony, aby człowiek mógł włączyć dobroć stworzenia do swojego udziału w Boskim synostwie i mógł wykorzystać trudności stworzenia, aby przezwyciężyć grzech i jego konsekwencje, poprzez zdecydowaną, a zarazem pokutną wytrwałość. Wypełnienie i udoskonalenie stworzenia przez zbawcze dzieło Chrystusa

---

wspólnoty. Dlatego każda istota ludzka jest stworzona do życia w jedności z innymi, a jej odkupienie jest powierzone ludziom, do których należy, zgodnie z wzajemną więzią pochodzenia i przeznaczenia. To wszystko wskazuje, że fundament jedności między ludźmi nie powinien być poszukiwany w horyzoncie biologicznym czy kulturowym, lecz w Bogu, który pragnie, aby wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę, żyjąc w solidarności i wspólnie dążąc do zbawczego spełnienia. Uzasadnienie tego teologicznego założenia można znaleźć w rozwoju historii zbawienia. *Gaudium et spes* przypomina kluczowe wydarzenia zbawczo-historyczne w ich wspólnotowym wymiarze: wybór ludu Izraela, z którym Bóg zawiera przymierze, oraz eschatologiczne wypełnienie tego przymierza w Jezusie Chrystusie. To ukazuje, że historia zbawienia jest nie tylko osobistym, ale również wspólnotowym doświadczeniem, które podkreśla znaczenie solidarności w relacjach międzyludzkich; zob. G. Ancona, *La comunità degli uomini*, s. 240–241.

odbywa się również poprzez zaangażowanie społeczne. To, że Bóg „nie stworzył człowieka do życia w izolacji, ale do tworzenia jedności społecznej", jest prawdą jasno wyrażoną w Biblii, która używa (choć nie w tych samych fragmentach) słowa „Adam", oznaczającego gatunek ludzki, jako indywidualnego imienia pierwszego człowieka. Człowiek jest rozumiany przez swego Stwórcę w swej indywidualności, gdzie Bóg „nazywa go po imieniu". Jako taki jest on również rozumiany jako członek całości. Od początku historii zbawienia Bóg wybrał ludzi jako członków odkupionej wspólnoty. Sobór Watykański II wyraził także i tę świadomość, że prawdziwym partnerem Boga w świętej historii jest lud Boży, a jednostka tylko w takim stopniu, w jakim należy do tego ludu.

Na wspólnotowy charakter odkupienia wskazuje kilka konkretnych cech dzieła Chrystusa. Rodzina jest na pierwszym planie jako podstawowa komórka ludzkiego życia społecznego, w której zaczyna się każda indywidualna ludzka egzystencja, co sprawia, że relacja społeczna jest częścią istoty człowieka od samego początku.

Przesłanie Chrystusa, będące przesłaniem miłości, pociąga za sobą afirmację ludzkiej społeczności i wymaga jej realizacji poprzez bezinteresowne oddanie. Apostołowie zostali posłani, aby zgromadzić ludzkość w jedności rodziny Bożej, której prawo wypełnia się przez miłość. Chrystus założył Kościół jako sakramentalny znak i zadatek powszechnej woli zbawczej Boga, co oznacza, że Chrystus jest pierworodnym wielu braci. Poprzez założenie Kościoła jako tajemniczego ciała, w którym wszystkie członki są wzajemnie powiązane, a ich jedność nie jest pomniejszana przez hierarchiczne i osobiste różnice, społeczna solidarność człowieka jest potwierdzona i sakramentalnie reprezentowana na płaszczyźnie zbawienia.

Jednak nawet w chrześcijańskim porządku zbawienia solidarność dobrowolnie przyjętej wspólnoty nie jest zapewniona raz na zawsze. Musi ona wzrastać i być chroniona przed ciągłym zagrożeniem, aż osiągnie swoje spełnienie. A to ostatnie nie jest niebem wielu jedno-

stek, ale doskonałym zbiorowym uwielbieniem Boga. Ostatnie zdania nie powinny być traktowane jako „pobożne życzenia", ale jako przypomnienie, że Bóg nie jest uwielbiony tam, gdzie zaniedbuje się solidarność z innymi ludźmi. Osiągnięcie tej solidarności poprzez służbę jest nieodzowną formą uwielbienia Boga[187].

ROZDZIAŁ III – AKTYWNOŚĆ LUDZKA W ŚWIECIE (33–39)[188]

GS 33

Już w pierwszym akapicie ojcowie soborowi przypominają, że człowiek od zawsze starał się maksymalnie wykorzystywać swoje uzdolnienia i dzięki pracy rozwijać się pod każdym względem[189]. Dynamiczne zmiany dokonujące się za sprawą nauki i techniki sprawiają, że ludzkie panowanie nad światem przyrody znacznie się rozszerzyło i różnorodne formy współżycia między narodami uległy zacieśnieniu. Ludzie posiadają obecnie większą świadomość, że tworzą wspólno-

[187] Zob. O. Semmelroth, *The Community of Mankind*, s. 180–181.

[188] Historia redakcji rozdziału zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 182–185; G. Ancona, *L'attività umana nell'universo* [w:] G. Ancona, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, s. 245–248; U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 190–195; J. Jasiak, *Odnowa ludzkiej aktywności w świetle Eucharystii na podstawie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego Gaudium et spes, n. 38*, „Communio" 2018, t. 38, nr 2, s. 188–201; G. Thils, *L'activité humaine dans l'univers* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 280–303; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 751–757.

[189] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 186–187.

tę, która obejmuje cały świat. Wiele dóbr, kiedyś trudno dostępnych i nierzadko nieosiągalnych, obecnie pozostaje w zasięgu ludzi, którzy posługując się techniką, są w stanie do nich dotrzeć. Autorzy Konstytucji stwierdzają, że w tej perspektywie rodzą się liczne pytania, dotyczące celu i sensu ludzkiego działania. Przypominają również, że Kościół, który strzeże depozytu wiary, w którym ma swoje źródło zarówno porządek religijny, jak i moralny, nawet jeśli nie posiada gotowych odpowiedzi na rodzące się problemy, to potrafi łączyć światło Objawienia z doświadczeniem wszystkich ludzi, aby oświetlić ludzkie dylematy i wskazać drogę.

Auer zauważa, że pytanie o sens ludzkiej działalności nie jest inicjowane przez Kościół ani teologię, lecz staje się nieodłącznym elementem współczesnego życia, wymuszanym przez najpilniejsze realia. Tekst wskazuje na dwa kluczowe fakty: po pierwsze, pojawienie się *homo faber*, czyli człowieka, który dzięki zastosowaniu myśli naukowej oraz umiejętności technicznych nie tylko rozszerzył, ale wciąż poszerza swoje panowanie nad niemal całą naturą. Po drugie, istnieje zjawisko „uspołecznienia", które sprawia, że rodzina ludzka stopniowo przekształca się w globalną społeczność, stając się jednocześnie świadoma swojej tożsamości. Te dwa aspekty, zdaniem niemieckiego teologa, sugerują, choć nie są bezpośrednio wyrażone w tekście, dwa istotne intelektualne wydarzenia: rozwój dynamicznego światopoglądu oraz zrozumienie doczesnego, historycznego charakteru człowieka. Oba te elementy ujawniają się w miarę, jak człowiek osiąga samorealizację poprzez twórczą interakcję ze światem. W końcu tekst zwraca uwagę na konsekwencje wynikające z technicznej dominacji nad światem oraz rosnącej socjalizacji całej ludzkości. Wiele korzyści, których w przeszłości ludzie oczekiwali głównie od wyższych mocy, teraz zdobywają dzięki własnemu wysiłkowi. To monumentalne przedsięwzięcie ludzkości stawia przed nami fundamentalne pytania o jego sens. Jakie wartości są nieodłączne w tym rozwoju? W jakim kierunku on zmierza? Jak może dalej służyć dobrobytowi jednostki

i społeczeństwa? Gdy pojawiają się pytania dotyczące sensu i celu, Kościół ma coś do zaoferowania. Sobór nie odwołuje się pochopnie do tradycyjnych wzorców doktryny prawa naturalnego ani też nie twierdzi, że może podejmować wiążące decyzje dotyczące moralności naturalnej poprzez nieomylne wypowiedzi swojego Magisterium. Kościół *Vaticanum II* nawiązuje raczej do depozytu Słowa Bożego, z którego może wyprowadzić *principia in ordine religioso et morali*, jednak nie dostarcza gotowych odpowiedzi na wszystkie szczegółowe pytania, które się pojawiają. Pragnie połączyć światło Objawienia z ogólnoludzką wiedzą i doświadczeniem, dążąc do harmonii między nimi (*lumen revelationis cum omnium peritia coniungere*). Nie jest to roszczenie do monologu głoszenia, lecz duch dialogu, który Paweł VI w sposób wyjątkowy przywołał w encyklice *Ecclesiam suam*[190].

[190] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 185–186. Zdaniem Ancony punkt ten stanowi horyzont całego rozdziału III *Gaudium et spes*, zarówno w pozytywnym, jak i problematycznym kontekście. Otwarcie wyraża przede wszystkim uznanie Kościoła dla fenomenu ludzkiej aktywności we wszechświecie. Zwraca uwagę na wartość pracy oraz ludzkiej pomysłowości jako użytecznych narzędzi w realizacji procesu humanizacji, który wpływa na życie i cały świat, a któremu poświęcali się wszyscy ludzie. Wspomniany jest także historyczny skok jakościowy, spowodowany przez rozwój nauki i technologii od początku XIX wieku, który znacząco zmienił fizjonomię ludzkiego życia. Dzięki nauce i technologii sposób życia ludzi uległ poprawie. Panowanie człowieka nad rzeczami, mające na celu przekształcenie ich we własną służbę, poszerzyło się, co pozwala ludziom cieszyć się narzędziami powstałymi z ich pomysłowości. Umożliwiają one szybszą komunikację, eliminację chorób, racjonalizację upraw, wpływanie na rozwój biologiczny, tworzenie warunków emancypacji osobistej i społecznej, a także wszystko, co jest istotne dla coraz bardziej godnego życia ludzkiego. Wyraźnie widać zatem ścisły związek między ludzką aktywnością a postępem, który nie tylko poprawia warunki życia istot ludzkich, ale również poszerza ich zakres działania i wzajemnej wymiany. Zjawisko postępu ma także reperkusje na poziomie społecznym; w rezultacie każdy człowiek czuje się częścią rozszerzonej rodziny o wymiarze planetarnym. Co więcej, możliwość globalnej współpracy między ludźmi rodzi coraz większe zapotrzebowanie na postęp techniczno-naukowy, który jeszcze bardziej poprawia warunki życia i zaspokaja nowe potrzeby produkcyjne. Człowiek jest bohaterem tego interaktywnego kręgu, dlatego nieprzypadkowo Konstytucja stwierdza, że „wiele dóbr, których

GS 34

Ojcowie soborowi, podejmując refleksję nad wartością ludzkiej działalności, podkreślają, że występując zarówno w formie indywidualnej, jak i zbiorowej, posiada ona sens, ponieważ przez wieki potrafiła zmienić warunki życia na lepsze oraz odpowiadała zamysłowi Bożemu[191]. Ludzka działalność ma swoje źródła w Bogu, który stwarzając człowieka, dał mu polecenie, by sprawiedliwie i świątobliwie panował nad wszystkim, co istnieje, a także uznając Boga za Stwórcę wszechrzeczy, odnosił i siebie, i całą rzeczywistość do Niego w taki sposób, by imię Boże zawsze było wysławiane na całej ziemi. Polecenie Stwórcy, podkreślają autorzy Konstytucji, odnosi się do wszelkich ludzkich czynności, które wykonują mężczyźni i kobiety, od zwyczajnych i codziennych, po wzniosłe i ambitne. Wszyscy mogą odkryć, że ich aktywność rozwija dzieło Stwórcy, a troszcząc się o innych, realizują Boży zamysł w historii. Według ojców soborowych chrześcijanie nie uważają, że ludzkie dzieła sprzeciwiają się mocy Boga, a ich twórcy stają się rywalami Stwórcy. Są raczej przekonani, że osiągnięcia ludzi pozostają znakiem wielkości samego Boga i zarazem owocem Jego niezgłębionego planu. Patrząc na wzrost ludzkiej potęgi, autorzy Konstytucji przypominają o rozszerzaniu się ludzkiej odpowiedzialności, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Przesłanie Ewangelii stanowi zaproszenie do budowania świata oraz szacunku dla dobra bliźnich.

Zdaniem Auera wiara w stworzenie stanowi pierwszą, częściową odpowiedź na pytanie o wartość ludzkiej działalności, tego ogromnego wysiłku, który trwa przez wieki, podejmowanego zarówno przez jednostki, jak i całe społeczeństwa w celu poprawy materialnych i intelektualnych warunków życia. To monumentalne przedsięwzięcie,

człowiek niegdyś oczekiwał od sił wyższych, teraz zdobywa własną siłą"; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 248–249.

[191] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 188–189.

rozpatrywane w swoim własnym kontekście, jest zgodne z Boskim planem. Plan ten przypisuje człowiekowi podwójne powołanie. Po pierwsze, jako obraz Boży ma on przywrócić całą ziemię pod swoje panowanie, sprawując je w sprawiedliwości i świętości. Po drugie, jednocześnie musi odnosić siebie oraz wszystkie rzeczy, które poddał swojej władzy, do Stwórcy. Oznacza to, że człowiek powinien świadomie wprowadzać w życie wewnętrzną relację, która łączy i jego, i rzeczy z Bogiem. Poddanie rzeczy człowiekowi jest warunkiem uwielbienia Boga na ziemi. Warto zauważyć, że ta interpretacja ludzkiego wysiłku nadaje również większe znaczenie codziennym, zwykłym zadaniom. Finalny tekst podkreśla, że wszyscy, którzy angażują swoją energię w zapewnienie postępu w dziele Bożym w toku historii, przyczyniają się do powszechnego przedsięwzięcia ludzkości w rozwoju świata. To dążenie w żadnym razie nie stoi w opozycji do Boga, a ci, którzy w nim uczestniczą, nie są Jego rywalami. Sobór wyraźnie nie obawiał się, że opisanie człowieka jako współpracującego z Bogiem lub dopełniającego dzieło Stwórcy mogłoby przypisać mu zbyt wiele niezależności i twórczej aktywności, co z kolei zaszkodziłoby transcendencji Boga. Raczej dostrzega w triumfach ludzkości coraz bardziej wyraźną manifestację Boskiej wielkości oraz rosnącą świadomość ludzkiej odpowiedzialności. Wiara w Stwórcę nie podważa zdecydowanego zaangażowania chrześcijanina w świat, lecz mobilizuje jego zdolności do maksimum[192].

[192] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 187–188. Podsumowując nauczanie zawarte w tym punkcie, Ancona zauważa: wkład Konstytucji w temat wartości ludzkiej działalności we wszechświecie jest z pewnością godny uwagi. Ukazuje on wyraźną organiczność i jest bogaty w sugestie do dalszej refleksji. Kluczowe znaczenie ma idea, że ludzka działalność w świecie nie jest w żaden sposób obca wierze. W tym sensie *Gaudium et spes* motywuje duchowość pracy w kontekście owocnej relacji Kościół–świat, a tym samym w ramach historii zbawienia. Oddalamy się od form duchowości, które głosiły i nauczały tzw. *fuga mundi*. Jednak zmieniony kontekst kulturowy wymaga głębszej refleksji nad tematyką ludzkiej aktywności we wszechświecie. Problematyka ta nie ogranicza się jedynie do wyzwań związanych z wszechobecnym kapitalizmem, zwłaszcza na Zachodzie naszej plane-

GS 35

Autorzy Konstytucji zwracają uwagę na kwestię uporządkowania działalności ludzkiej[193]. Podkreślają, że jest ona dziełem człowieka i jest ukierunkowana na człowieka. Wprawdzie ludzka działalność odmienia rzeczywistość i społeczeństwa, ale ma także wpływ na człowieka, który dzięki niej sam się doskonali, uczy, rozwija swoje możliwości, przekracza siebie i wyrasta ponad siebie. Wzrost wewnętrzny posiada większą wartość niż zgromadzone bogactwa materialne. Ojcowie soborowi zdecydowanie akcentują, że wartość człowieka wyraża się bardziej w tym, czym jest, niż w tym, co posiada. Ponadto wszystko, co przyczynia się do wzrostu sprawiedliwości, braterstwa, humanistycznego porządku w zakresie powiązań społecznych, pozostaje czymś istotniejszym niż postęp techniczny. Może on przyczynić się do ludzkiego rozwoju, ale sam przez się nie prowadzi do jego urzeczywistnienia. Autorzy Konstytucji wskazują na zasadę ludzkiego działania: jest nią to, by zgodnie z planem i według woli Boga odpowiadała ona zarówno rzeczywistemu dobru rodzaju ludzkiego, jak i człowiekowi, w wymiarze osobistym i społecznym, by rozwijało się i wypełniało jego integralne powołanie.

Według Auera w kontekście wiary w stworzenie ludzka działalność ukazuje się jako aktywny udział w rozwijaniu Boskiego planu w świecie. Człowiek znajduje się w centrum kosmosu oraz jego ewolucji, pełniąc rolę wszechogarniającej zasady organizacji. Jako osoba, podkreśla niemiecki teolog, człowiek rozwija swoją osobowość w sferze społecznej oraz materialnej. Regulacja ludzkiej działalności może zatem polegać jedynie na uruchomieniu potencjału człowieka na trzech płaszczyznach jego życia. W związku z tym, podstawowym

---

ty, ani do konsekwencji, jakie on pociąga za sobą w wymiarze politycznym, ekonomicznym, strukturalnym, społecznym czy etycznym; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 254–255.

[193] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 190.

celem regulacji ludzkiej działalności na świecie jest rozwój osobowości, integracja z życiem społecznym oraz kształtowanie rzeczy materialnych. Ważniejszy od samych rzeczy i postępu technicznego w ich opanowaniu jest człowiek oraz powszechne braterstwo wszystkich ludzi. Taki kierunek działań powinien prowadzić do bardziej ludzkiej regulacji stosunków społecznych. Postęp w technicznym opanowaniu materii nie oznacza automatycznie postępującej humanizacji. Jest jedynie surowcem ludzkiego postępu, który może i musi być osiągnięty dzięki właściwemu zarządzaniu. Ostatnie zdanie podsumowuje te założenia, integrując je z Boskim planem i wolą dla świata[194].

GS 36

Ojcowie soborowi zwracają uwagę na lęk obecny u współczesnych, którzy boją się połączenia ludzkiej aktywności z religią, ponieważ wydaje im się, że mogłoby to zagrozić autonomii ludzi, społeczeństw i nauk[195]. Następnie wyjaśniona zostaje istota autonomii rzeczy ziem-

[194] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 189–190. Komentując ten punkt, Ancona stwierdza: po omówieniu wartości ludzkiego działania we wszechświecie w sensie obiektywnym, *Gaudium et spes* koncentruje się na drugim aspekcie tej rzeczywistości: porządku, czyli wartości w odniesieniu do podmiotu wykonującego działanie. W tym kontekście nauczanie soborowe mocno podkreśla, że ludzkie działanie nie tylko pochodzi od człowieka, ale jest także uporządkowane dla samego człowieka, od początku do końca. Ludzkie działanie jest nie tylko objawieniem tego, co człowiek wytwarza w celu przekształcenia rzeczy i społeczeństwa, ale również działaniem, które objawia autotranscendencję człowieka oraz jego doskonałość jako cel jego bytu stworzonego na obraz Boga. Pracując, człowiek rozwija swoje zdolności i potencjał, a jednocześnie przekracza siebie w sposób wolny, dążąc do swojego integralnego spełnienia. Stąd wynika, że wartość nie leży wyłącznie w bogactwie dóbr materialnych, które człowiek może wyprodukować dla siebie i dla społeczeństwa, ale także, a przede wszystkim, w procesie humanizacji, który aktywność ta implikuje, przez sam fakt, że jest wykonywana przez człowieka – Boże stworzenie; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 253.

[195] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 192–193.

skich. Polega ona na tym, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka. Tak rozumianej autonomii rzeczy należy się domagać i nie jest to tylko postulat tej epoki, lecz jest to zgodne z wolą Stwórcy. Ponadto autorzy Konstytucji podkreślają, że z powodu stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobroć oraz własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować przy pomocy metod właściwych poszczególnym naukom i sztukom. Zauważają także, że badania metodyczne, które przebiegają zgodnie z prawdziwą nauką i normami moralnymi, nie są w swej istocie sprzeczne z wiarą ponieważ także sprawy tego świata, zarówno nauka, jak i sprawy wiary, od Boga pochodzą. Ojcowie soborowi stwierdzają, że w przypadku badań naukowych obowiązuje następująca zasada: jeśli ktoś prowadzi je w duchu pokory i wytrwałości, to nawet jeśli jest tego nieświadomy, może być niejako ręką Boga prowadzony, ponieważ Stwórca wszystkie rzeczy podtrzymuje w istnieniu oraz sprawia, że są tym, czym są. Autorzy Konstytucji ubolewają nad niektórymi postawami intelektualnymi chrześcijan, którzy nie uznają autonomii nauki. Prowadziło to nierzadko do sporów i kontrowersji, które mogły wywołać przekonanie, że wiara i nauka przeciwstawiają się sobie. Ojcowie soborowi podkreślają, że autonomia rzeczy stworzonych nie może być rozumiana jako przestrzeń całkowicie wolna od Boga, z której człowiek może korzystać do woli, bez żadnego odniesienia do Stwórcy. Stworzenie bez Stwórcy ginie i nie jest w stanie samo sobie poradzić. Wszyscy wierzący, niezależnie od religii i denominacji, w języku stworzeń zawsze słyszeli i rozpoznawali głos Boga. Bez Stwórcy samo stworzenie pozostaje niezrozumiałe.

Zdaniem Auera Sobór dąży tu do usunięcia głęboko zakorzenionej urazy odczuwanej przez współczesnych ludzi. W poprzednich punktach wartość oraz porządek ludzkiej działalności zostały powiązane ze Stwórcą. Istnieje jednak obawa, że bliskie związanie ludzkiej działalności z religią może stanowić zagrożenie dla autonomii człowie-

ka, struktur społecznych oraz pracy naukowej. To zrozumiałe, biorąc pod uwagę historyczne konteksty, w których istniała doktryna *potestas directa ecclesiae in temporalia*, która później została złagodzona do doktryny *potestas indirecta*. Wiele osób uważa, że tradycyjna doktryna prawa naturalnego jest jedynie ideologiczną formułą, dostosowaną do świeckich uczuć, której celem jest utrzymanie *potestas indirecta in temporalia* w zmieniających się czasach. Z tego powodu Sobór postanowił mocno podkreślić doktrynę autonomii różnych sfer świeckich. Chociaż ta idea jest głoszona od stuleci, wciąż nie zyskała powszechnego uznania w Kościele. Konstytucja duszpasterska uznaje tę autonomię całkowicie i w pełni. Autonomia jest uzasadniona, jeśli rozumiemy ją jako przyznanie, że stworzenia i same społeczeństwa mają własne prawa i wartości, które muszą być stopniowo odkrywane, wykorzystywane i regulowane przez człowieka. Teologiczna interpretacja uznaje tę autonomię za opartą na „słowie" stworzenia. Ponieważ świat został stworzony przez „słowo", wszystkie rzeczy obdarzone są własną ontologiczną spójnością, prawdą, dobrocią, a także własnymi prawami i uporządkowaną strukturą (*propria firmitate, veritate, bonitate propriisque legibus ac ordine*). Racjonalność całego świata – obejmująca prawa rzeczywistości fizycznej, biologicznej, matematycznej i logicznej, jak również zasady w sztuce i solidarności społecznej – ma swoje źródło w „słowie" stworzenia. Na podstawie tego spostrzeżenia Konstytucja duszpasterska wyciąga jasne wnioski: po pierwsze, wartości i prawa różnych dziedzin muszą być odkrywane i użytecznie wykorzystywane w życiu ludzkim poprzez metody odpowiednie dla każdej z nauk i technik; po drugie, badania naukowe, jeśli są prowadzone w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nie mogą być sprzeczne z wiarą, ponieważ zarówno racjonalność świata, jak i przesłanie wiary pochodzą od tego samego Boga. Sobór wyraża również żal, że nawet wśród chrześcijan autonomia sfer świeckich nie zawsze była wystarczająco uznawana, co prowadziło do kłótni i kontrowersji. Ostatnia część punktu stanowczo odrzuca fałszywą koncepcję autono-

mii, która neguje, że rzeczy mają swoje korzenie w boskiej woli Stwórcy, pozostawiając ich użycie w arbitralnej woli człowieka. Podkreśla się, że ignorowanie faktu, iż stworzenia są niczym bez Stwórcy, prowadzi do zapomnienia o ich prawdziwym wzorze oraz oddala ludzi od wspólnoty wszystkich wierzących, niezależnie od religii[196].

GS 37

Autorzy Konstytucji przyznają, że postęp, przynosząc niebywałe dobro, może także stać się ogromną pokusą[197]. Tam, gdzie jest zakłócona hierarchia wartości i następuje pomieszanie dobra ze złem, ludzie uznają jedynie to, co do nich się odnosi, zapominając o innych. W ten sposób świat przestaje być miejscem braterstwa, a potęga ludzkości może nawet zniszczyć rodzaj ludzki. Ojcowie soborowi przyznają, że historii ludzkości towarzyszy walka dobra ze złem, jasności z ciemnością. Człowiek w niej uczestniczy i powinien wytrwale zmagać się o dobro, przyzywając Bożej pomocy. Kościół bowiem pamięta o słowach św. Pawła: „Nie bierzcie wzoru z tego świata" (Rz 12,2), a równocześnie widzi postęp ludzki służący szczęściu ludzi. Przypomina jednak, że duch próżności i zła może ludzką aktywność przekształcić w narzędzie grzechu. W GS 37 wskazano metody przezwyciężania tego nieszczęścia. Są nimi oczyszczenie i naśladowanie Jezusa. Dzięki Jego dziełu człowiek staje się nowym stworzeniem, kochającym rzeczy stworzone przez Boga. Od Niego przecież je otrzymuje i jako dar uznaje i szanu-

[196] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 190–191. Według Ancony nauczanie Soboru koncentruje się na bardzo ważnym temacie autonomii rzeczywistości ziemskich, które Konstytucja definiuje w precyzyjnym znaczeniu i zgodnie z antropologiczną perspektywą Soboru. Temat ten jest logiczną konsekwencją tego, co zostało omówione w poprzednich punktach, a jednocześnie stanowi magisterialną nowość dla wierzącego świata, mimo że był on wcześniej przygotowany przez różne studia wybitnych myślicieli; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 257.

[197] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 194.

je. Postawę człowieka ma cechować wdzięczność wobec Dobroczyńcy, ponieważ nic nie mając własnego, dzięki Bogu posiada wszystko.

Według Auera rozdział ten, po ukazaniu ludzkiej działalności w kontekście tajemnicy stworzenia, przechodzi w GS 37 do analizy skutków grzechu. Historia oraz przesłanie Pisma Świętego wskazują, że osiągnięcia ludzkiego postępu nie mają wyłącznie pozytywnego charakteru. Grzeszne istoty ludzkie, zarówno jako jednostki, jak i zbiorowości, koncentrują się przede wszystkim na sobie, nie dbając o hierarchię wartości. Mieszają dobro ze złem, co nie tylko uniemożliwia rozwój prawdziwego braterstwa, ale także zagraża przetrwaniu rasy ludzkiej poprzez nieustannie rosnącą władzę. Historia ludzkości świadczy o nieustannej walce z mocami ciemności. W tej sytuacji zadanie Kościoła jest podwójne. Mimo zaufania do stwórczej woli Boga wobec świata, nie może on ignorować nieporządku, który deformuje świat pracy. Musi natomiast wzywać ludzi do walki z próżnością i złośliwością, aby to, co powinno być błogosławieństwem, nie stało się narzędziem grzechu. Równocześnie Kościół winien uznać, że zepsucie ludzkiej działalności wymaga oczyszczającej i doskonalącej mocy krzyża oraz zmartwychwstania Chrystusa. W komunii z Chrystusem, dokonanej przez Ducha Świętego, człowiek może właściwie kochać rzeczy tego świata[198].

[198] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 193–194. Ancona podkreśla: opierając się na objawieniu oraz doświadczeniu od niepamiętnych czasów, Konstytucja uczy, że postęp ludzki, mimo że sam w sobie uznawany jako dobro dla człowieka, jest nieustannie zagrożony przez wielką pokusę, która już wielokrotnie przyniosła swoje złe owoce. Uważnie analizując historię, dostrzegamy, jak człowiek, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, często wywracał porządek wartości, myląc zło z dobrem (*malo cum bono permixto*). W ten sposób odwracał swoją działalność we wszechświecie od jej ostatecznego celu (Boga i Jego zbawczego projektu), koncentrując się wyłącznie na własnym interesie jako jednostki lub grupy, a nie całej zbiorowości. Rezultatem takiego wypaczenia wartości jest to, że świat stał się rzeczywistością konfliktową i przestał być przestrzenią, w której można żyć w miłości i braterstwie (*quo fit ut mundus non iam spatium verae fraternitas exsistat*). To, co człowiek uważał za sprawowanie władzy na własną korzyść, stało się w rzeczywisto-

GS 38

Ojcowie soborowi przypominają, że podstawowym prawem doskonałości ludzkiej jest przykazanie miłości[199]. Tajemnicę tę objawia Bóg przez Jezusa. Wszyscy, którzy wierzą w miłość Boga, są w stanie na tej drodze stworzyć braterstwo powszechne. Wpatrując się w Jezusa, mogą w Nim odnaleźć przykład do naśladowania. Przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystus wszystkich wyzwolił z grzechu i wezwał, by wyrzekli się miłości własnej i angażując swoje ziemskie siły na rzecz ludzkiego życia, kierowali wzrok ku przyszłości, aż do chwili, gdy cała ludzkość stanie się ofiarą miłą Bogu. Rękojmią tej nadziei jest Eucharystia, nazwana sakramentem wiary, w którym to, co ziemskie, czyli chleb i wino, zostaje przemienione w Ciało i Krew. Sakrament Eucharystii zapowiada ucztę niebiańską[200].

Według Auera, z teologicznego punktu widzenia, działalność ludzka jest współpracą z Boską wolą stwórczą w rozwoju świata na przestrzeni dziejów. Ludzkie działanie oznacza współpracę z Bożą wolą porządku, szczególnie w obliczu konfliktu z mocami zniszczenia, które uwolnił grzech. Partnerstwo człowieka z Bogiem obejmuje również zupełnie inny wymiar – jest to partnerstwo w budowaniu cia-

---

ści poważnym zagrożeniem dla całej ludzkości. Historia ludzkości dostarcza wielu świadectw dramatów spowodowanych egoizmem jednostek lub grup oraz przewrotnym wykorzystaniem ich osiągnięć naukowych – doświadczenie wojen stanowi wystarczający przykład; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 261–262.

[199] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 196–197.

[200] Ancona zauważa, że niniejszy punkt oraz następny obszernie wyjaśniają teologiczne zakończenie *Gaudium et spes*, stanowiąc w ten sposób, zgodnie z gramatyką metodologiczną pierwszej części Konstytucji, końcowy korpus teologiczny rozdziału III. Te dwa teksty, które należy czytać w ciągłości, dostarczają dalszego przeglądu refleksji zawartej w *Gaudium et spes*. Po omówieniu ostatecznego znaczenia człowieka i ludzkiej wspólnoty, również ludzka działalność we wszechświecie, w jej wymiarze subiektywnym (człowiek w pracy) oraz obiektywnym (produkt ludzkiej pracy), nabiera ostatecznego znaczenia w świetle paschalnego misterium Chrystusa; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 265.

ła Chrystusa. Punkt 38 rozpoczyna się zdaniem z Janowego Prologu: „Albowiem Słowo Boże, przez które wszystko się stało, stało się ciałem i zamieszkało na ziemi ludzi" (J 1,3.14). W ten sposób Słowo wchodzi w historię świata jako doskonały człowiek, przyjmując tę historię i podsumowując ją. W swoim wcieleniu odwieczne Słowo przyjęło całą ludzkość i cały kosmos, z ich istotą oraz historycznym rozwojem, jako swoje ciało. Wszystkie rzeczywistości, wartości i porządki są w Nim zjednoczone. To wzajemne połączenie stanowi ontologiczny warunek, który umożliwia, aby śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stały się wydarzeniami zbawiającymi świat. Dzięki wcieleniu Pana ujawnia się prawda, że Bóg jest miłością, a miłość stanowi fundamentalne prawo ludzkiej doskonałości i przemiany świata. Miłość ta jest drogą do powszechnego braterstwa i powinna obejmować nawet najmniejsze aspekty codziennego życia, co przykład Chrystusa wyraźnie ilustruje. Konstytucja duszpasterska następnie odnosi się do zbawczej mocy zmartwychwstania. Wywyższony Pan, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, działa przez swego Ducha w sercach ludzi, budząc tęsknotę za przyszłym światem – rzeczywistością już obecną w Panu, który jest jego centrum. Działa także w sposób, który skłania ludzi do kształtowania świata w bardziej ludzki sposób, inspirując ich do wielkodusznych aspiracji. Dary Ducha są różnorodne. Niektórzy ludzie powinni dawać bezpośrednie świadectwo światu, który ma nadejść, poprzez całe swoje życie, a inni powinni oddać się służbie człowiekowi, „przygotowując materiały dla królestwa niebieskiego" (*materiam regni caelestis parantes*). Jako „zadatek tej nadziei i jako pokarm na drogę", Pan pozostawił świętą Eucharystię tym, którzy są Jego. W chlebie i winie, jako symbolach kosmosu, cały wszechświat i ludzka działalność w nim są coraz ściślej związane z Głową. Forma posiłku symbolizuje braterstwo, w które ludzie wrastają w mistyczny sposób poprzez celebrację Eucharystii. Doskonały porządek miłości i pokoju Pana, wiecznie celebrowany na niebiańskiej uczcie, jest już mistyczną rzeczywistością w Eucharystii. Tajemnicza

odnowa całego stworzenia nie tylko została zapowiedziana, ale jest już realizowana. W Eucharystii ludzie i świat zbliżają się do swojej Głowy, są coraz bardziej włączani w Chrystusa jako Jego Ciało i w ten sposób są prowadzeni do spełnienia. Wyznacza to wielki cel wszystkich wysiłków zmierzających do ustanowienia porządku w ludzkim społeczeństwie oraz wszelkiej kultywacji rzeczy ziemskich. Dąży się do urzeczywistnienia w historii tego, co już jest rzeczywistością w Eucharystii jako sakramentalnym centrum świata. W jednym zdaniu Konstytucja duszpasterska zwięźle, ale jasno przedstawia te istotne aspekty Eucharystii: kosmiczny, społeczny i eschatologiczny[201].

GS 39

Punkt ten rozpoczyna się od potwierdzenia, że wprawdzie nie znamy końca ziemi i ludzkości, ale on nastąpi[202]. Przemija bowiem ten świat zniekształcony przez grzech. Bóg jednak przygotowuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie będzie sprawiedliwość i szczęśliwość przekraczająca wszelkie wyobrażenia ludzkiego serca. Ojcowie soborowi przypominają, by człowiek, zyskując świat, siebie nie zatracił. Pragnienie nowej ziemi powinno trwać nieustannie, inspirując do coraz większej gorliwości. Nie należy również mylić postępu ludzkiego ze wzrostem królestwa Chrystusa. Może on jednak pomóc w lepszym budowaniu społeczeństwa ludzkiego i posiada wielkie znaczenie dla królestwa Bożego. Ludzka godność, braterska wspólnota i wolność jako dobre owoce natury ludzkiej i wysiłku człowieka mogą przyczynić się do rozszerzenia królestwa. Na tej ziemi jest ono już obecne w misterium, a w pełni objawi się wraz z przyjściem Pana[203].

---

[201] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 194–196.

[202] Historia redakcji punktu zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 198–199.

[203] Ancona stwierdza: ostateczne wydarzenia historii zbawienia, szczególnie wypełnienie świata, stanowią istotny temat refleksji teologicznej zawartej w tym punkcie. Ludzka działalność we wszechświecie analizowana jest w kontekście wy-

Według Auera ostatni punkt tego rozdziału dotyczy eschatologicznego spełnienia, wskazuje bowiem, że ludzka działalność przygotowuje ostateczny stan świata, który Pan wprowadzi po swoim powrocie. Tekst nie odnosi się do nieznanych nam kwestii, takich jak czas ostatecznego spełnienia czy natura i sposób przemiany. W wierze wiemy, że kształt tego świata, zniekształconego przez grzech, przeminie, a Bóg „przygotowuje nowe mieszkanie i nową ziemię, w których sprawiedliwość będzie trwać i które spełnią tęsknoty człowieka za pokojem". Konstytucja nie ogranicza się jednak do ogólnych stwierdzeń, lecz odnosi je konkretnie do ludzkiej działalności: „Podczas gdy dobroczynność i jej owoce będą trwać, całe stworzenie, które Bóg uczynił na rachunek człowieka, zostanie uwolnione z niewoli próżności". Nie tylko dobroczynność, ale także dzieła wykonywane w ramach tej dobroczynności przetrwają zniszczenie i zostaną włączone do ostatniego zbawczego działania Pana. Z pewnością nie każde profesjonalne działanie człowieka ani każde dzieło, które tworzy, będą uwiecznione. Jednak jeśli człowiek ma zmartwychwstać ze swoją konkretną rzeczywistością osobistą, społeczną i materialną, to jego działalność w świecie również musi znaleźć wieczny wyraz. Konstytucja duszpasterska wyjaśnia, że chrześcijanin, wierząc w zmartwychwstanie ciała i przemienienie świata, może również wierzyć w spełnienie osiągnięć technicznych w przekształconym świecie oraz w spełnienie socjalizacji spowodowanej przez technologię, w ramach komunii świętych. Jakie konsekwencje wynikają z tego dla ludzkiego działania? Oczywiście, nic nie zyska człowiek, jeśli zdobędzie cały świat, a straci swoją duszę. Jednak zwrócenie uwagi na koniec i spełnienie nie osłabia woli zaangażowania w świecie; wręcz przeciwnie, działa jako bodziec do działania. Lepszy porządek w ludzkim społeczeństwie i w rzeczach materialnych ma realne znaczenie dla

---

pełnienia historii w Bogu. Stanowi to kluczowy element całej Konstytucji, którego celem nie jest wyłącznie przedstawienie chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej, lecz ukazanie historycznego oraz konkretnego znaczenia wiary i nadziei wierzących; zob. G. Ancona, *L'attività umana nell'universo*, s. 268.

Królestwa Bożego. Usuwa przeszkody i wprowadza wzór świata, który stwarza lepsze warunki dla nadejścia Królestwa. Rosnące ciało nowej rodziny ludzkiej stanowi zapowiedź przyszłego świata. Konstytucja słusznie odrzuca utożsamianie ziemskiego postępu ze wzrostem Królestwa Bożego. Ludzka działalność w świecie nie może bezpośrednio osiągnąć zbawienia ani nawet go przekazać. Tworzy jednak warunki, które sprzyjają wzrostowi i ustanowieniu zbawienia objawionego w Chrystusie. Jeśli wierzymy, że Chrystus przyjął cały wszechświat, w tym materię, jako swoje ciało, to ludzka działalność jawi się jako współpraca w budowaniu ciała Chrystusa. Uzupełnia i rozwija postać Chrystusa oraz przyczynia się do Jego uwielbienia. Choć nie prowadzi do zbawienia, czyni rzeczy otwartymi i przejrzystymi dla Królestwa, odkrywając zawarte w nich potencjały[204].

ROZDZIAŁ IV – ZADANIA KOŚCIOŁA W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM (40–45)[205]

GS 40

Zagadnienia godności osoby ludzkiej, wspólnoty ludzkiej oraz sensu ludzkiej działalności budują fundament pomiędzy Kościołem i światem, a także stają się podstawą do dialogu. W tym rozdziale Konstytucji ojcowie soborowi chcą zająć się kwestią obecności Kościoła w świecie oraz jego współdziałania i współżycia ze światem. Rozpoczynają od teologicznej genezy Kościoła oraz jego zbawczego

[204] Zob. A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, s. 197–198.

[205] Historia redakcji rozdziału zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 202–216; G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo* [w:] G. Ancona, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, s. 272–273; U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 195–201; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 758–764.

i eschatologicznego celu, który może być osiągnięty jedynie w przyszłości. Przypominają o jego obecności w świecie i strukturze społecznej. Podkreślają, że Kościół, będąc widzialnym zgromadzeniem, jest równocześnie wspólnotą duchową, kroczy z całą ludzkością tą samą drogą i wraz ze światem doświadcza jego losu. Jest również zaczynem i duszą społeczności ludzkiej, która ostatecznie ma zostać odnowiona przez Chrystusa i przekształcona w rodzinę Bożą. Zdaniem autorów Konstytucji to wzajemne przenikanie tego, co ludzkie, i tego, co boskie w Kościele, można pojąć jedynie za pomocą wiary. Zmierzając do swojego ostatecznego celu, Kościół daje ludziom i udział w życiu Bożym, i światłość, która w nim ma swoje źródło. Dotyka ona ludzi, podnosząc ich godność i wzmacniając więzy społeczne, oraz napełnia ich działalność sensem i znaczeniem. Kościół jako całość wierzy, że ma potencjał, który może wnieść w świat, czyniąc wiele dla rodziny ludzkiej i jej historii. Nie zapomina przy tym o wkładzie innych Kościołów chrześcijańskich oraz wspólnot kościelnych, które przyczyniają się do realizacji tego samego zadania. Zwraca również uwagę na zaangażowanie osób indywidualnych i społeczności ludzkich, które okazują pomoc w szerzeniu Ewangelii. Ojcowie soborowi przyznają, że rozdział ten będzie zawierał ogólne zasady wzajemnego odniesienia i pomocy w tym, co łączy Kościół i świat.

Zdaniem Congara pierwsze punkty tego rozdziału odnoszą się do nauczania *Lumen gentium* dotyczącego Kościoła oraz rozwijają te idee[206]. Po omówieniu Kościoła jako takiego, ojcowie soborowi

[206] Ancona z kolei stwierdza: wychodząc od fundamentalnego nauczania *Lumen gentium*, punkt ten przypomina przede wszystkim tajemniczą naturę Kościoła, jego trynitarne pochodzenie i tożsamość – wywodzącą się z odwiecznej miłości Ojca, założoną w czasie przez Chrystusa i zgromadzoną w Duchu Świętym. Stąd wynika jego misja w historii, która ma cel soteriologiczny, a także napięcie ku pełni bytu, które jest eschatologiczne, ściśle związane z paruzją Jezusa Chrystusa. Kościół już jednak żyje w historii, tworzą go ludzie powołani do tego, by stanowić jedną rodzinę dzieci Bożych, aż do pełni życia w Chrystusie. Ta teandryczna tożsamość Kościoła jest w pełni zgodna z Bożym planem urzeczywistnionym w Chrystusie, a tak-

koncentrują się na jego relacji ze światem oraz dla świata, zgodnie ze wcześniejszymi wyjaśnieniami. Występujący tutaj motyw trynitarny – od Ojca przez Syna w Duchu Świętym – jest jednym z najczęściej przywoływanych tematów teologicznych na Soborze Watykańskim II. Idea ta przenika *Lumen gentium*, podobnie jak dominujący opis zbawczego planu Boga zawarty w Liście do Efezjan (1,10–14). Centralny fragment odnosi się do specyficznej sytuacji Nowego Testamentu: Rzeczy Ostateczne są już obecne i działają, lecz nie są jeszcze w pełni zrealizowane i oczywiste. Wierzący otrzymują zadatek Ducha, lecz pozostają w ciele. Tylko wiara, definiowana jako „pewność tego, czego się spodziewamy, przekonanie o tym, czego nie widzimy" (Hbr 11,1), pozwala im doświadczyć wymiaru obecnej rzeczywistości, który wykracza poza to, co dostępne jest zmysłom. Francuski teolog podkreśla, że istotnym elementem Soboru Watykańskiego II było uznanie rzeczywistości „innych". Sobór odrzucił spojrzenie, które towarzyszyło mu przez długi czas i w pozytywnym świetle ukazał relację do innych chrześcijan oraz świata. Konstytucja duszpasterska zwraca uwagę na przyszłe możliwości współpracy na specyficznie chrześcijańskiej płaszczyźnie społecznej. Co więcej, znacząca pomoc płynąca ze strony świata, w postaci aktywności jednostek i społeczności, przedstawiana jest jako możliwa *praeparatio evangelica*. To wyrażenie pochodzi od Euzebiusza, jednak ideę tę można odnaleźć u apologetów, Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa i innych. Podję-

że jest nieustannie wzbogacana przez Boga poprzez dary łaski, które ją potwierdzają w jej eksplikacji w świecie. Charakteryzuje to wspólnotę wierzących jako „widzialną społeczność i duchową wspólnotę". Z tego wynika, że Kościół nie jest obcy historii, kroczy z całą rodziną ludzką i dzieli z nią losy granicy czasoprzestrzeni oraz jej liczne perypetie. Kościół z natury przekracza różne momenty historyczne i zaprasza świat do wyjścia poza nie, by spojrzeć na to, co oferuje wartość i sens wszystkim segmentom historii. Dlatego Kościół przedstawia się „jako zaczyn i niemal dusza ludzkiej społeczności", aby cała rodzina ludzka mogła zrozumieć przeznaczenie, jakie Bóg przygotował dla wszystkich, których stworzył: przekształcić ich w jedną ze swoich rodzin, w Chrystusie, mocą Ducha; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 275.

to ją również w *Lumen gentium* (16) oraz w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła (3). W obecnym fragmencie nie odnosi się to do aspektu religijnego w sensie nawrócenia do Boga, lecz do porządku, którego zasadą w życiu ziemskim jest Ewangelia. W związku z tym temat przygotowania do Ewangelii nie ma tutaj pełnego znaczenia teologicznego. Raczej chodzi o zbliżenie się do Ewangelii, ponieważ zgodnie z Bożym planem, prowadzi ona ludzką naturę do jej spełnienia. W każdym przypadku „przygotowania do Ewangelii" są istotne dla realizacji zbawczego planu Boga, który obejmuje dobrobyt i ostateczny sukces świata i nie może być ograniczony do dekretu zbawienia odnoszącego się jedynie do niektórych jednostek, ignorując przy tym świat jako całość[207].

GS 41

Kościół ma świadomość, że człowiek znajduje się na drodze do pełniejszego rozwinięcia osobowości oraz swoich praw, dlatego pragnie nieustannie ukazywać Boga jako cel człowieka, a także wskazywać sens ludzkiej egzystencji, czyli prawdę o nim samym. Ojcowie soborowi podkreślają, że jedynie Bóg może odpowiedzieć w sposób najpełniejszy na pragnienia ludzkiego serca, którego nie nasycą rzeczy tego świata. Człowiek z kolei poszukuje sensu własnego życia, zasta-

[207] Zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World*, s. 216–217. Ancona podkreśla, że zarysowana tutaj wzajemna relacja między Kościołem a światem będzie podjęta i pogłębiona w kolejnych punktach, ale już teraz można dostrzec znaczenie i wagę treści całego rozdziału IV *Gaudium et spes*. Można wręcz powiedzieć, że GS 40 stanowi niemal syntezę całego nauczania zawartego w Konstytucji. W szczególności warto docenić, jak napięcie między historią a eschatologią, które w pewien sposób przenika całe założenie Konstytucji, znajduje tutaj nieobojętny punkt doktrynalnej równowagi. Ta równowaga jest szczególnie pomocna w czasach, w których żyjemy w trzecim tysiącleciu. Lekcja metody pozostaje aktualna i wartościowa, niezależnie od zmieniających się okoliczności kulturowych oraz zawsze istniejących sytuacji konfliktowych, które nie przynoszą dobra całej rodzinie ludzkiej; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 276–277.

nawia się nad przemijaniem i tajemnicą śmierci. Obecność Kościoła przypomina o tych fundamentalnych kwestiach. Bóg zaś odpowiada na stawiane przez człowieka pytania. Najpełniej uczynił to w Jezusie, doskonałym Człowieku. Kto za Nim idzie, sam staje się pełniej człowiekiem. W tej perspektywie należy sytuować spojrzenie Kościoła na zagadnienie godności natury ludzkiej, które jest niezmienne. Kościół chroni ludzką godność i wolność. Jego postawa wypływa wprost z Ewangelii, która zawiera sprzeciw wobec grzechu i szacunek wobec godności sumienia i jego wolnej decyzji, a także zachęca do rozwijania talentów ludzkich dla dobra jednostek i społeczeństw. Autorzy Konstytucji przypominają, że Kościół, opierając się na Ewangelii, głosi prawa ludzi, zdając sobie sprawę z dynamizmu czasów współczesnych, który te prawa wspiera i chroni. Nie stanowią one przestrzeni wyłączonej spod Bożej kurateli, ale powinny być zawsze postrzegane w łączności z prawem Boskiem.

Congar stwierdza, że tajemnica Boga, w swojej pełni i bez żadnych rozróżnień, stanowi cel ludzkich dążeń. W tym kontekście Kościół, pełniąc rolę głosiciela tej tajemnicy, może zaoferować ludziom coś wyjątkowego. To „coś", to nic innego jak ostateczny sens i znaczenie ludzkiej egzystencji, zarówno w wymiarze duchowym, jak i osobowym. Warto zauważyć, że wiara i Kościół funkcjonują na innej płaszczyźnie niż nauka i technika, co jest kluczowe dla unikania konfliktów pomiędzy tymi sferami. Tekst soborowy jedynie nawiązuje do rozważań, nie wchodząc w szczegółowe uzasadnienia ani analizy, które można znaleźć w filozoficznych pracach Maurice'a Blondela czy Karla Rahnera. Podkreślają oni otwartość człowieka na transcendencję oraz niewystarczalność jego własnych odpowiedzi na fundamentalne pytania. Z perspektywy Kościoła istotnym wkładem jest uznanie godności osoby ludzkiej, co z kolei prowadzi do czynników wspierających wyzwolenie człowieka. To wyzwolenie powinno być wyraźnie odróżnione od fałszywej autonomii, która odrywa człowieka od jakie-

gokolwiek wyższego prawa. Należy również rozróżnić je od Pawłowej koncepcji wolności ciała (por. Ga 5,1.13)[208].

GS 42

Ojcowie soborowi rozpoczynają od stwierdzenia, że jedność rodziny ludzkiej jest dopełniana i równocześnie umacniana przez jedność rodziny dzieci Bożych, zbudowanej na miłości Chrystusa. Przypominają także, że misja Kościoła, mająca swoje źródło w osobie Jezusa, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy społecznego. Jej cel ma charakter religijny i z niego wypływa światło, a także rodzą się zadania, które mogą kształtować społeczność ludzką. Dlatego Kościół, jeśli może, inicjuje dzieła i podejmuje służbę, zwłaszcza tam, gdzie znajdują się potrzebujący i ci, którym może świadczyć miłosierdzie. Chce być sakramentem, czyli znakiem i równocześnie narzędziem zjednoczenia z Bogiem i jedności wszystkich ludzi. Ujawnia w ten sposób istotę jedności, która wiedzie od wewnątrz na zewnątrz, a której źródłem jest Duch Święty. Kościół, nie będąc związanym z żadną formą ludzkiej kultury czy systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym, w wymiarze uniwersalnym może stanowić więź między różnymi społeczeństwami i narodami. Zachęca również, by wszyscy ludzie, podejmując próby przezwyciężenia nieporozumień między narodami i rasami, budowali trwałość ludzkich stowarzyszeń. Autorzy Konstytucji podkreślają, że Sobór w swoim nauczaniu wyraża szacunek wobec wszystkiego, co jest prawdziwe, dobre i sprawiedliwe w różnych instytucjach, które ludzie założyli. Kościół chce je wspierać i popierać, na ile to możliwe i na ile łączy się to z jego misją. Pragnie

[208] Zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World*, s. 217–218. Według Ancony GS 41 rozpoczyna dogłębną analizę treści naszkicowanej w punkcie wcześniejszym. *Gaudium et spes* szeroko określa wkład, jaki Kościół zamierza zaoferować jednostkom i ludziom w kontekście swojej relacji ze światem. W istocie jest to syntetyczne powtórzenie tego, czego Konstytucja nauczała już w pierwszej części; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 278.

gorąco służyć dobru wszystkich, rozwijając się w wolności w każdym systemie politycznym, który uznaje fundamentalne prawa osoby i rodziny oraz potrzeby dobra wspólnego[209].

Według Congara pomoc, jaką Kościół może zaoferować społeczeństwu, koncentruje się przede wszystkim na jedności. Ta jedność Kościoła ma charakter nadprzyrodzony, podobnie jak jego misja jest religijna (unika się terminu „czysto duchowy" ze względu na jego dwuznaczność). Element religijny, dotyczący Boga żywego, obejmuje całe przeznaczenie człowieka. W związku z tym w momentach, gdy Kościół jest najmniej związany ze światem, może być najbardziej użyteczny dla świata. Francuski teolog zauważa, że Pius IX, posiadając i broniąc władzy doczesnej, znalazł się w konflikcie z wieloma potęgami ziemskimi. Z kolei Paweł VI, obdarzony jedynie minimalną, niemal symboliczną władzą doczesną i niemający ambicji rywalizowania z jakąkolwiek władzą świecką, mógł z pokorą i miłością oddać się na służbę człowiekowi, szczególnie w dążeniu do jedności między ludźmi. Kościół w pierwszej kolejności wspiera wszelkie działania podejmowane w świecie w tym celu, ale dodaje do nich wyższą zasadę, jaką jest miłość. Tekst ten głosi miłość jako fundament społecznych i politycznych relacji. Jest to uzasadnione, gdyż pokój nie wynika z rzeczy materialnych, lecz z osobistych relacji. Według Akwinaty z kolei pokój jest rezultatem miłości. Ojcowie soborowi podkreślają, że Ko-

[209] Ancona zauważa: długi i wyrazisty akapit otwiera bardzo ważne podstawowe stwierdzenie, które nawiązuje do LG 9: jedność Kościoła umacnia i dopełnia jedność całej rodziny ludzkiej (*Unio familiae humanae unitate familiae filiorum Dei in Christo fundata multum roboratur et completur*). W ten sposób *Gaudium et spes* podkreśla nie tylko jedną z linii tożsamości Kościoła, ale także jego podstawową funkcję w historii. Stąd wynikają praktyczne implikacje służby kościelnej, które tłumaczą relację między Kościołem a światem, a konkretniej między Kościołem a zorganizowanymi przejawami rodziny ludzkiej. Te implikacje znajdują znaczące zastosowanie w niniejszym punkcie, zwłaszcza w odniesieniu do tematów pokoju i jedności. Taka służba jest ponadto zdefiniowana w kategoriach pomocy ze strony wspólnoty wierzących dla społeczeństwa ludzkiego; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 282.

ściół sam w sobie jest czynnikiem jedności, opierając się na zasadach, które definiują jego tożsamość, ponad podziałami, które dzielą ludzi. Jednakże warto zauważyć, jak podkreśla Congar, że opozycja między Wschodem a Zachodem nie byłaby tak wyraźna, gdyby nie zerwanie komunii między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem na poziomie kościelnym. Nie tylko jedność osiągnięta w Kościele jest kluczowa dla zjednoczenia ludzkości, ale także jedność poszukiwana i oczekiwana w ruchu ekumenicznym[210].

GS 43

Autorzy Konstytucji wskazują na pomoc, jakiej Kościół przez chrześcijan stara się udzielić ludzkiemu działaniu. Rozpoczynają od wezwania, by wierzący wiernie wypełniali swoje powinności, aby nie koncentrowali się jedynie na przyszłości w mylnym przekonaniu, że nadzieja królestwa niebieskiego zwalnia z zaangażowania się w sprawy tego świata. Przypominają także, że może występować również sytuacja odwrotna, czyli całkowite poświęcenie się sprawom doczesnym, jakby były one obce życiu religijnemu. Rozdźwięk między wiarą a życiem codziennym, który cechuje życie wielu chrześcijan, należy do nieprawidłowości obecnego czasu. Zwracali na to uwagę zarówno prorocy Starego Testamentu, jak i sam Jezus. Chrześcijanie nie mogą zaniedbywać obowiązków doczesnych czy lekceważyć swoich powinności wobec bliźnich czy Boga. Biorąc przykład z Chrystusa, który łączył w swoim życiu pracę rzemieślnika z duchowością, niech

[210] Zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World*, s. 218. Według Ancony Konstytucja potwierdza, że Ekumeniczny Sobór Watykański II z wielkim szacunkiem odnosi się do różnych instytucji ludzkich i tego, co one wytwarzają, zgodnie z prawdą, dobrem i sprawiedliwością dla dobra wszystkich. Oświadcza również, że Kościół zawsze oferuje swoją pomoc tym ludzkim instytucjom w osiąganiu ich celów, pod warunkiem, że ich programy nie są w dysonansie z prawdą Ewangelii, a tym samym z dobrem całej rodziny ludzkiej; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 284.

czynią podobnie i dokonują syntezy wartości religijnych z zaangażowaniem społecznym i zawodowym. Ojcowie soborowi przypominają, że świeccy są wezwani do osiągania biegłości w tym, co robią. Niech współpracują na polu zawodowym i w przestrzeni wiary, niech podejmują nowe inicjatywy i je realizują. Duchowni z kolei niech ich wspierają, oferując wszelkiego rodzaju pomoc. Chrześcijańska wizja rzeczywistości skłania do określonych rozwiązań. Pomimo różnorodności, ojcowie soborowi zachęcają do szukania rozwiązań zgodnych z ewangelicznym przesłaniem. Ostrzegają również przed zawłaszczaniem autorytetu Kościoła na rzecz własnych propozycji. Świeccy mają do odegrania istotną rolę: po pierwsze, mogą napełnić świat duchem chrześcijańskim; po drugie, mają być świadkami Chrystusa. Biskupi jako pasterze Kościoła, a także wspierający ich prezbiterzy, głosząc orędzie Ewangelii, mają pomagać wiernym, by ich działania były przeniknięte Bożym światłem. Ojcowie soborowi są świadomi rozdźwięku, jaki istnieje między głoszonym orędziem a życiem wierzących. Dlatego, mając świadomość grzechów i błędów, piętnuje je i stwierdza, że przynoszą szkodę szerzeniu Ewangelii. Uwzględniając doświadczenie stuleci, Kościół chce nieustannie dojrzewać w doskonaleniu kontaktu ze światem.

Komentując ten punkt, Congar podkreśla, że tekst mówi w zasadzie sam za siebie. Niektóre jednak kwestie, zdaniem francuskiego teologa, zasługują na szczególną uwagę. Po pierwsze, niezwykła ostrożność, z jaką unika się jakiegokolwiek rozdzielania życia religijnego od obowiązków ziemskich. Drugie przykazanie jest zbliżone do pierwszego; jeśli w ogóle można mówić o dwóch przykazaniach, ponieważ w obu urzeczywistnia się jedna i ta sama miłość. Aspekt ziemskich obowiązków powinien być szczególnie podkreślany w świecie, który niewiele interesuje się ściśle teologicznymi zagadnieniami. Warto zauważyć, że kilku ostatnich papieży, zwłaszcza Pius XII, coraz wyraźniej wskazywało na potrzebę odważnego zaangażowania się w ruchy społeczne oraz swobodnej współpracy z innymi ludźmi. Kładzie się

nacisk na warunki, w których wierni mogą i powinni utrzymywać jedność między sobą, mimo uzasadnionych różnic poglądów w kwestiach politycznych, gospodarczych, kulturowych i innych. Zachęca się ich do tego, aby nie nadawali swoim poglądom absolutnego charakteru dogmatu Kościoła i pozostawali otwarci na dialog z innymi. Ostatni fragment zawiera przyznanie się do błędów i słabości członków Ludu Bożego. Konstytucja *Gaudium et spes* odnosiła się już do niektórych przypadków historycznych błędów (GS 36, z przypisem dotyczącym potępienia Galileusza), podobnie jak inne dokumenty (Konstytucja dogmatyczna o Kościele dostarczyła doktrynalnych podstaw do tego przyznania się (LG 15); Dekret o ekumenizmie (UR 3 i 7) oraz Deklaracja o wolności religijnej (DH 12)), które również zawierają dyskretne, ale wyraźne przyznanie się do naszych historycznych błędów i zaniedbań[211].

GS 44

Ojcowie soborowi wskazują na pomoc, jaką Kościół otrzymuje od świata współczesnego. Przyznają, że Kościół wie, ile zawdzięcza rozwojowi historii rodzaju ludzkiego. Definiując całe doświadczenie

[211] Zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World*, s. 218–219. Ancona podkreśla, że punkt ten można uznać za mniej lub bardziej kompletny kodeks obowiązków chrześcijan na rzecz świata. Pomoc, jaką Kościół zamierza zaoferować ludzkiej działalności we wszechświecie, w rzeczywistości przechodzi przez wybory chrześcijan, zgodnie z ich specyficznym powołaniem. W kilku fragmentach tekst nie jest całkowicie jasny. Na przykład, w jednym z fragmentów chrześcijańska animacja świata poprzez pracę świeckich jest uważana za coś innego niż ich świadectwo. Najprawdopodobniej, biorąc pod uwagę różne wrażliwości ojców Soboru, tekst ma na celu wyrażenie stanowiska kompromisowego. Niemniej jednak, fragment ten jest naprawdę ważny i zachęcający. Jego ostatnia część zasługuje na szczególną uwagę. Często popełniane są błędy i nie wolno w żaden sposób opuszczać gardy, niezgodność między wiarą a życiem jest niestety stałym zagrożeniem, któremu należy zapobiegać za wszelką cenę. Należy również podkreślić zawarte tu pedagogiczne wskazania, które są ważne i wzmacniają chrześcijan w ich historycznym życiu; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 290.

(postęp nauk, skarby ukryte w różnych kulturach), autorzy Konstytucji stwierdzają, że dzięki niemu pełniej wyraża się natura samego człowieka i otwierają się równocześnie nowe drogi ku prawdzie. To przynosi korzyść samemu Kościołowi. Uczył on, jak wykorzystywać rozmaite doświadczenia kultury (język, filozofię), by przepowiadanie Ewangelii było możliwe i owocne. Ojcowie soborowi podkreślają, że dostosowanie przepowiadania objawionego Słowa zawsze powinno być prawem wszelkiej ewangelizacji. Służy to skuteczniejszemu przepowiadaniu Ewangelii w danym kontekście i kulturze. Dlatego autorzy Konstytucji zalecają rozszerzenie kontaktów i uwzględnienie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne instytucje i dziedziny wiedzy oraz rozpoznają mentalność ludzi wierzących i niewierzących. Zadaniem Kościoła pozostaje wysłuchiwanie, rozważanie i intepretowanie w świetle Objawienia rozmaitych wypowiedzi po to, by Boża Prawda mogła być lepiej ujmowana, rozumiana i przedstawiana. Ojcowie wyrażają również przekonanie, że ewolucja życia społecznego może wzbogacić strukturę Kościoła, który ma wymiar społeczny. Ponadto z wdzięcznością wyrażają się o wsparciu, które dzieci Kościoła otrzymują od ludzi wszelkiego stanu i pozycji społecznej. Wszelkiego rodzaju działania (na rzecz wspólnoty ludzkiej, rodziny, kultury, życia gospodarczego i społecznego, polityki) są wsparciem dla wspólnoty Kościoła w zakresie spraw zewnętrznych[212].

Congar podkreśla, że Kościół prawdopodobnie nigdy wcześniej nie wypowiedział tak oficjalnego i uroczystego wyznania winy ani nie przyznał tak wyraźnie, że również otrzymuje wiele od świata. Ze

[212] Ancona stwierdza, że ten temat stanowi prawdziwą nowość w historii nauczania soborowego, ale nie dla *Gaudium et spes*, które rozwija go szerzej w drugiej części, poruszając kwestie związane z kulturą. Przy bliższym przyjrzeniu się Kościół w swojej dwutysiącletniej historii zawsze czerpał z kultur, w których stopniowo zapuszczał korzenie. Oczywiście zdarzało się, że otwarcie polemizował z kulturą, na przykład z nowoczesnością, ale generalnie zawsze przyjmował postawę wsłuchiwania się w świat, choć z charakterystyczną dla siebie rozwagą; zob. G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 292–293.

względu na bogactwo treści oraz względną nowość zasługuje on na szczegółowy komentarz. Wskazano cztery obszary, w których Kościół czerpie z zasobów świata. Pierwszym z nich są skarby kultury, szczególnie w odniesieniu do samoświadomości człowieka oraz otwierania nowych dróg dostępu do prawdy. Drugim są różnorodne kultury, które dysponują językiem, jakim Kościół może posługiwać się, aby komunikować się ze światem i głosić mu Ewangelię. Ten temat, poruszony później (GS 58), dotyka szerokiego zagadnienia relacji między kulturą a językiem. Sobór zaznacza, że przez „język" rozumie coś więcej niż tylko środek wyrazu, coś, co jest istotne. Wszyscy wierni, a szczególnie pasterze i teologowie, są zaproszeni do studiowania i poznawania różnorodnych języków naszych czasów. Chodzi tu o wszystkie sposoby wyrażania niezmierzonych badań i odkryć ludzkiego umysłu w czasie i przestrzeni. Trzecim aspektem są pytania, które Kościół często otrzymuje w kontekście ran, ale są to rany konieczne i szczęśliwe, przez które przepływa krew, która musi odżywiać i ratować. Te pytania pobudzają umysł i wydobywają na światło dzienne ukryte skarby ludzkiego życia. Jeśli Kościół jest czynnikiem jedności dla świata (GS 42), to świat nie tylko dostarcza materiału do jedności Kościoła, ale również tworzy rzeczywiste struktury tej jedności, wpływając na rodzinę, kulturę, gospodarkę oraz aspekty społeczne, narodowe i międzynarodowe. Historia pokazuje, że jedność Imperium Rzymskiego sprzyjała rozprzestrzenianiu chrześcijaństwa, a w późniejszych wiekach Kościół również czerpał z organizacji świeckiej. Dziś dostrzegamy znaczenie zarówno politycznych, jak i naturalnych elementów społecznych w życiu ludzkiej wspólnoty. Czwartym aspektem jest to, że Kościół przyznaje nawet, iż zawdzięcza coś sprzeciwowi swoich wrogów i prześladowców, ich opór nie jest wyłącznie negatywny. Reprezentuje również pytania stawiane Kościołowi, które, poprzez ogień, zniszczenia i łzy, oczyszczają go z powierzchowności i iluzji. Warto zastanowić się, co dla Kościoła oznacza możliwość przyjmowania od świata w ten sposób. Przede wszystkim – dialog Kościoła ze światem nie może ograniczać się do

relacji lekarza i pacjenta. Dialog ten zakłada wzajemność, założenie, że świat także ma coś do wniesienia.

W tym kontekście odnosi się to do katolickości, która, chociaż ma swoje źródło w Chrystusie, również czerpie z nieokreślonych mocy ludzkiej natury. Kościół urzeczywistnia tajemnicę Chrystusa w ludzkości, co nadaje mu misję spotkania tego, co jest w Chrystusie dla ludzkości i świata, oraz tego, co jest w ludzkości i świecie dla Chrystusa. Tradycyjna doktryna głosi, że jedność Mistycznego Ciała ma swoje podstawy w jedności ludzkiej natury, która została ukształtowana przez Boga z myślą o Chrystusie; jedność ludzi w Chrystusie realizuje tęsknotę za jednością, która jest wpisana w ludzką naturę. Ta struktura Bożego działania sprawia, że Kościół musi przyjmować od świata, co nadaje jego misji dialogiczny charakter, którego misjonarze są dzisiaj bardzo świadomi[213].

GS 45

Mając świadomość dwustronnej relacji ze światem, ojcowie soborowi przypominają, że Kościół pragnie, by nadeszło królestwo Boże i dokonało się zbawienie. Dobro, które Kościół daje rodzinie ludzkiej, wypływa z faktu, że jest on sakramentem zbawienia. Celem ludzkiej historii i równocześnie punktem, do którego wszyscy dążą, jest Jezus

[213] Zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World*, s. 219–221. Jak zauważa Ancona, nauczanie soborowe znalazło owocne przyjęcie w różnych wspólnotach chrześcijańskich. Odnosi się wrażenie, że Kościół, na różne sposoby i w różnym czasie, naprawdę cenił sugestie, które docierały do niego ze strony nauk humanistycznych, w szczególności nauk społecznych. Z pewnością przyniosło to korzyści teologom, ale także, a może przede wszystkim, pasterzom w ich specyficznej posłudze głoszenia, katechezy i przewodnictwa. Wystarczy pomyśleć o niemal natychmiastowej dyspozycyjności Kościoła wobec nowych technologii i środków komunikacji cyfrowej. Oczywiście, w pewnych momentach historycznych można było odnieść wrażenie, że Kościół powoli przyjmuje pomoce płynące do niego ze świata, ale jak dobrze wiadomo, potrzebuje odpowiedniej ilości czasu, aby autentycznie i poprawnie wykonywać ćwiczenie słuchania, rozeznawania i interpretowania; G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 294.

Chrystus, ośrodek rodzaju ludzkiego, radość wszystkich serc i wypełnienie tęsknot. Autorzy Konstytucji przypominają, kim On jest i co przez Niego się stało. Wskazują także, że wierzący pielgrzymują ku ostatecznemu wypełnieniu historii ludzkiej, które zgodne jest z Jego zamysłem: „Aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie, to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" (Ef 1,10). Punkt kończy cytat z Ap (22,12n), mówiący o nadejściu Chrystusa – Alfy i Omegi[214].

Według Congara zadanie Kościoła, w pełnym sensie katolickim, urzeczywistniania „tajemnicy" jest tutaj przedstawione w perspektywie chrystologicznej, wykorzystując ulubioną ideę *Lumen gentium* (LG 1, 8, 15 i 17). Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia". Stanowi on historyczną, społeczną, widzialną i publiczną formę, przyjętą przez całkowitą, zbawczą wolę Boga. Ten charakter przynależy Kościołowi, ponieważ Chrystus jest głównym centrum i celem wszechświata oraz ludzkiej historii. Został On posłany w tej historii jako nowa zasada ontologiczna, dzięki której stworzenie może osiągnąć swój ostateczny sens i spełnienie. Cała funkcja (*munus*) Kościoła polega na służeniu temu zbawczemu planowi. Po raz kolejny autorzy Konstytucji nawiązują do Nowego Testamentu oraz tradycyjnej doktryny relacji między naturą a łaską, stworzeniem a odkupieniem, które są oświetlone chrystologicznym światłem. Znajdujemy się w punkcie przecięcia biblijnych idei Mądrości, „tajemnicy" (według Pawła), teologii historii, rzeczywistości ziemskich oraz wszechstronnej misji Kościoła, która znacznie wykracza poza jego misję głoszenia Ewangelii. Wreszcie, odnosi się to także do doktryny dotyczącej szczególnej roli świeckich w wypełnianiu tej misji[215].

---

[214] Według Ancony, zgodnie z profilem metodologicznym przyjętym w poprzednich rozdziałach, *Gaudium et spes* kończy rozdział IV gęstym tekstem chrystologicznym. Przy bliższym przyjrzeniu się teologiczne nauczanie stanowi piękną i znaczącą syntezę zbawczej tajemnicy Chrystusa, która nadaje sens całemu dokumentowi soborowemu; G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 295.

[215] Zob. Y. Congar, *The Role of the Church in the Modern World*, s. 221–222. W podsumowaniu Ancona zauważa, że ten punkt zawiera krótką, ale gęstą teologię

CZĘŚĆ II: WAŻNIEJSZE PROBLEMY (46–90)

GS 46

Punkt ten stanowi wprowadzenie do drugiej części soborowej Konstytucji. Ojcowie przypominają najpierw zawartość części I, czyli zagadnienie godności osoby ludzkiej, jej powołania i zaangażowania. Następnie stwierdzają, że w świetle Ewangelii i ludzkiego doświadczenia pragną zwrócić uwagę na współczesne problemy, które dotykają ludzi. Są to następujące kwestie: małżeństwo i rodzina, kultura ludzka, życie społeczno-gospodarcze i polityczne, łączność rodziny narodów oraz pokój. Ufają, że w świetle nauki Chrystusa wskażą zasady z niej płynące, by wszystkim ludziom, chrześcijanom i niechrześcijanom pomogły rozwiązać problematyczne kwestie[216].

W swoim komentarzu do GS 46, który otwiera drugą część Konstytucji, Häring zauważa, że decydujące znaczenie ma fakt, że stwierdzenia zawarte w rozdziale poświęconym małżeństwu i rodzinie są

---

historii, która wyjaśnia znaczenie całej konstytucji. Pierwsze spojrzenie na to można znaleźć już w punkcie 10, gdzie *Gaudium et spes* oferuje podstawowe elementy do zrozumienia całej ludzkiej historii. To właśnie w tym paragrafie znajduje się jednak chrystologiczno-trynitarny klucz do całego nauczania; G. Ancona, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, s. 296.

[216] Aliotta stwierdza, że *Proemium* drugiej części Konstytucji wyznacza ramy, w których powinny być interpretowane kwestie uznawane za pilne i wymagające „uwagi wszystkich". Na czoło tych zagadnień wysuwa się małżeństwo i rodzina. Natychmiast podkreślone zostaje fundamentalne założenie, które stanowi nieodwracalny punkt wyjścia: godność osoby ludzkiej oraz zadanie, jakie musi ona wypełniać w świecie. Wskazane kryterium hermeneutyczne tłumaczy programową intencję wyrażoną w GS 1, która ma na celu skierowanie słowa do wszystkich mężczyzn i kobiet z perspektywy objawienia. Już po Soborze jeden z jego głównych protagonistów, teolog redemptorysta Bernard Häring, zauważył, że akcentowanie godności osoby ludzkiej było kluczowym punktem odniesienia dla zrozumienia tego wydarzenia; zob. M. Aliotta, *Proemio* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 299.

zawsze analizowane i interpretowane w kontekście Konstytucji jako całości[217]. Cały dokument celowo unika jednostronnego podejścia analitycznego, dążąc do ujednolicenia spojrzenia, aby przeciwdziałać utracie równowagi. W związku z tym tekst pozwala sobie na liczne powtórzenia, co może być irytujące dla osób myślących analitycznie. Punkt 46 przypomina dominującą w części I perspektywę, której głównym tematem jest godność osoby ludzkiej, jej niezastąpiona wyjątkowość oraz zasadniczo społeczne powołanie, które rozciąga się na cały świat. Podkreśla również konieczność łączenia punktów widzenia Ewangelii z ludzkim doświadczeniem. Warto zauważyć, że termin „Ewangelia" nie odnosi się tutaj jedynie do powtórzenia stwierdzeń biblijnych, lecz raczej do światła, w którym ludzkie doświadczenie odnajduje swoje prawdziwe znaczenie. Chodzi o specyficznie chrześcijańską koncepcję historii odkupienia, w której Boże działanie wciąż trwa i staje się widoczne w ludzkim doświadczeniu, gdy jest ono badane w świetle Ewangelii. Niemiecki teolog podkreśla, że zbliżamy się tu do nowego sposobu głoszenia „prawa natury" oraz trwałego działania Stwórcy, wyraźnie postrzeganego w kontekście Ewangelii. W ten sposób naturalne prawo moralne jest rozumiane w sposób bardziej realistyczny i historyczny, włączone w rzeczywistą historię zbawienia, a przez to wzbogacone i zweryfikowane. Na każdym etapie mogą świecić promienne ideały głoszone przez Chrystusa, które powinny prowadzić chrześcijan oraz oświecać całą ludzkość w poszukiwaniu odpowiedzi na tak złożone pytania. Nie dostrzega się tu śladu pewności siebie dedukcyjnego, typowego dla filozoficznego myślenia o prawie naturalnym, które wydawało się dochodzić do absolutnie pewnych rozwiązań metafizycznych, nie biorąc pod uwagę problemów związanych z nowym wiekiem i jego wyzwaniami. Małżeństwo i rodzina zajmują czołowe miejsce wśród palących kwestii naszych

[217] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 228–229.

czasów. Doniosłość decyzji o zajęciu się tymi tematami w kontekście współczesnego świata staje się oczywista, gdy porównamy je z dokumentem *Casti connubii*, a jeszcze bardziej ze „Schematem o małżeństwie, rodzinie i czystości", który powstał w komisji przygotowawczej i został rozesłany do wszystkich ojców soborowych przed pierwszą sesją. Tekst ten był „ponadczasowy", ponieważ przyjmował krytyczny stosunek do wszystkich pytań współczesności[218].

[218] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 228–229. Aliotta, podsumowując GS 46, stwierdza: afirmacja godności każdej istoty ludzkiej musi być osadzona w optymistycznym horyzoncie, który inspirował myślenie wielu ojców soborowych oraz ekspertów. Wobec tego pojawiła się jednak silna krytyka, zwłaszcza ze strony niemieckiego episkopatu oraz dwóch wpływowych ekspertów: Karla Rahnera i Josepha Ratzingera. Ich interwencje przypominały o licznych sprzecznościach ludzkiej kondycji. Mimo to, *Gaudium et spes*, uznając te sprzeczności, podkreśla, że każda istota ludzka zachowuje godność, której nie można unieważnić, ponieważ „człowiek został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i kochania swego Stwórcy" (GS 12). W odniesieniu do adresatów dokumentu soborowego, wola skierowania się nie tylko do katolików, lecz do wszystkich, wyłania się z dyskusji na temat potrzeby rozróżnienia między porządkiem stworzenia a porządkiem odkupienia, co już na wczesnych etapach opracowywania tekstu stało się istotne. Tekst *Gaudium et spes*, zatwierdzony na zgromadzeniu, podejmuje ten postulat, uzasadniając go chrystologicznie. Chrześcijanin jest nie tylko „związany z misterium paschalnym i włączony w śmierć Chrystusa", ale odnosi się to także „do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercach łaska działa w sposób niewidzialny. Chrystus bowiem umarł za wszystkich, a ostateczne powołanie człowieka jest w istocie tylko jedno, Boskie. Dlatego musimy utrzymywać, że Duch Święty daje każdemu możliwość zetknięcia się, w sposób Bogu wiadomy, z tajemnicą paschalną" (GS 22). W zatwierdzonym tekście, uwaga poświęcona pilnym sprawom jest prowadzona „w świetle ewangelii i ludzkiego doświadczenia", co wprowadza problem interpretacji relacji między Ewangelią a ludzkim doświadczeniem. Innymi słowy, ponownie pojawia się relacja między odkupieniem a stworzeniem. W drugim zdaniu tego *Proemium* wyraźnie podkreślona zostaje chrystologiczna podstawa „pilnych kwestii", którymi należy się zająć; zob. M. Aliotta, *Proemio*, s. 300–301.

ROZDZIAŁ I: TROSKA O GODNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA I RODZINY (47–52)[219]

GS 47

Punkt ten rozpoczyna się od ujęcia zagadnienia małżeństwa i rodziny w świecie współczesnym. Pierwszym stwierdzeniem, które formułują ojcowie soborowi, jest uznanie dla wszelkich działań, jakie

[219] Aliotta zauważa, że pierwszy rozdział drugiej części dokumentu *Gaudium et spes* dzieli się na sześć punktów. Rozpoczyna się od szkicu obecnej sytuacji (GS 47), a następnie omawia elementy strukturalne wzajemnej miłości oraz małżeństwa jako sakramentu (GS 48). Jeden z paragrafów poświęcony jest istocie miłości małżeńskiej, jeszcze przed poruszeniem kwestii płodności małżeństwa (GS 49). Dopiero po tym rozważane są aspekty płodności małżeństwa, co zmienia perspektywę w stosunku do dominującego wówczas poglądu (GS 50–51). Rozdział kończy się podkreśleniem znaczenia małżeństwa i rodziny jako fundamentu społeczeństwa oraz wynikających z tego obowiązków (GS 52). Umiejscowienie rozdziału o małżeństwie nie jest bez znaczenia, gdyż te dwie części Konstytucji nie są jedynie zestawione. Małżeństwo i rodzina stanowią kluczowe miejsce zarówno dla Soboru, jak i Kościoła oraz społeczeństwa w ich wzajemnych relacjach. Rozdział I drugiej części *Gaudium et spes*, poświęcony małżeństwu i rodzinie, jest rezultatem długotrwałego i żmudnego procesu opracowywania. W rzeczywistości, „kiedy druga część zarysu została przekazana, trudności były liczne i znaczące, począwszy od rozdziału o małżeństwie". Istniał znaczny opór przed wprowadzeniem do debaty w auli kwestii uważanych za najbardziej „palące" i kontrowersyjne. Opór ten był podnoszony przede wszystkim przez tych, którzy przyczynili się do opracowania tekstów w fazie przygotowawczej Soboru, w tym przedstawicieli „teologii rzymskiej" oraz Świętego Oficjum; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, s. 303; historia rozdziału zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 303–314; U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 202–205; B. Mierzwiński, *Gaudium et spes inspiracją dla duszpasterstwa rodzin w Polsce*, „Roczniki Teologiczne" 2016, t. 6, s. 17–25; C. Rychlicki, *Godność małżeństwa i rodziny w przesłaniu Konstytucji Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II*, „Ius Matrimoniale" 2015, t. 26, nr 1, s. 23–38; Ph. Delhaye, *Dignité du mariage et de la famille* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 387–453; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 770–779.

są podejmowane ze względu na wspólnoty małżeńskie i rodzinne. To zainteresowanie wynika z faktu, iż wszyscy wysoko cenią małżeństwo i rodzinę, a pomoc im oferowana przyczynia się do większego poszanowania życia i wypełnienia zaszczytnego powołania. Autorzy Konstytucji zwracają uwagę, że chrześcijanie, oczekując lepszych rezultatów, sami czynią postępy w ich osiągnięciu. Ojcowie soborowi są jednak świadomi istnienia zróżnicowania w świecie, jeśli chodzi o zainteresowanie małżeństwem. Godność tej instytucji przesłaniają wielożeństwo, rozwody, wolna miłość i inne wynaturzenia. Poza tym niejednokrotnie miłość małżeńska jest profanowana przez egoizm, nadużycia oraz niedozwolone praktyki przeciw płodności. Kolejnymi czynnikami, które mają wpływ na sytuację małżeństwa, są warunki ekonomiczne, socjopsychiczne oraz obywatelskie. Mogą one wprowadzać do rodziny zakłócenia. Innym obszarem troski są warunki demograficzne w różnych miejscach świata. Zdaniem ojców soborowych wymienione zagadnienia niepokoją sumienia. Autorzy Konstytucji ufają jednak, że instytucja małżeństwa i rodziny, pomimo trudności, dzięki swojemu charakterowi i wewnętrznej sile przetrwa. Sobór pragnie ukazać zasadniczą doktrynę Kościoła w tym zakresie, chce umocnić chrześcijan, którzy chronią i wspierają przyrodzoną godność stanu małżeńskiego oraz jego wielkość i świętość.

Komentując ten artykuł Konstytucji, Häring zauważa, że we wstępie podano fundamentalną zasadę pracy duszpasterskiej oraz działania społecznego. Małżeństwo i rodzina odgrywają kluczową rolę w zapewnieniu dobra osobistego oraz dobra społeczności ludzkiej i wspólnoty chrześcijańskiej. Nie jest to jednak przedstawione w dydaktycznym tonie etyki imperatywnej, lecz z wyraźną świadomością znaczenia działań społecznych w ogóle, a duszpasterstwa społecznego w szczególności, co jest szczegółowo rozwinięte w punkcie 52. Z perspektywy społecznej chrześcijanie powinni być świadomi swojej solidarności ze wszystkimi ludźmi. Szacunek, jakim niechrześcijanie darzą wspólnotę rodzinną, tworzy więź między nimi a wierzącymi

w Chrystusa. Pozytywny aspekt obecnej godziny zbawienia jest wspominany z radością, zanim omówione zostaną współczesne zagrożenia. Zmiany społeczne i „postęp", jeśli ludzie właściwie wykorzystają swoją wolność, będą promować wspólnotę miłości i sprzyjać życiu. Małżeństwo i rodzina są celowo opisane w tym wprowadzeniu jako „wspólnota miłości". W przeszłości spadek lub utrata wielu drugorzędnych funkcji rodziny sprawiły, że ludzie zaczęli bardziej dostrzegać główną funkcję małżeństwa i rodziny, jaką jest bycie wspólnotą miłości. Rodzina wspiera również „podtrzymywanie życia" (*in vita colenda*) w nowej sytuacji. W patriarchalnej rodzinie dzieci były skoncentrowane na rodzinie i były niezbędne dla funkcjonowania jednostki rodzinnej. W nowoczesnym społeczeństwie rodzina jest zorientowana na dziecko, co oznacza, że musi więcej inwestować w wychowanie i edukację dzieci, nie oczekując w zamian korzyści ekonomicznych. Jeśli te możliwości zostaną uświadomione i wykorzystane, można oczekiwać obfitych błogosławieństw. Podstawowa struktura niniejszej Konstytucji jest widoczna w perspektywie Listu do Efezjan (5,16): „Wykorzystajcie w pełni obecną godzinę zbawienia". Dni są złe dla tych, którzy tylko prorokują nieszczęście, lamentują nad złem, a przy tym tracą z oczu korzystne okazje. Optymizm jest wyrazem wiary w wiek zbawienia między pierwszym a drugim przyjściem Pana. Ci, którzy dostrzegają pozytywne możliwości i z nich korzystają, stają również w obliczu niebezpieczeństw, które są przedstawione w kontekście godności małżeństwa i rodziny[220].

Pierwszym złem jest nieuznawanie godności małżeństwa. Jest ona często zaciemniana przez zjawiska takie jak poligamia, rozwody, tak zwana wolna miłość i inne zniekształcenia. Te aberracje fałszują samą instytucję małżeństwa. Rozwód jest tu traktowany jako poligamia sukcesywna, czyli rozwód, po którym następuje nowe małżeństwo za życia prawowitego małżonka. Problem antykoncepcji z kolei został umieszczony w następnym zdaniu, które dotyczy wykroczeń prze-

[220] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 229–223.

ciwko miłości małżeńskiej. Decyzja ta odzwierciedla ducha, w jakim temat regulacji urodzeń został przedstawiony na Soborze. Nie chodzi tu o postawę niechęci do posiadania dzieci, jak wskazuje GS 50, ale o praktyki, które są niedopuszczalne, ponieważ są sprzeczne z godnością i charakterem miłości małżeńskiej.

Wiele trudności w życiu małżeńskim i rodzinnym wynika ze struktury życia gospodarczego, która jest albo wroga rodzinie, albo przynajmniej nie odpowiada pozycji rodziny i zmianom, jakie przyniosła historia. Ważniejsze niż automatyczne skutki przyczyn ekonomicznych są warunki społeczne i psychologiczne, które wymagają odpowiedzialności osobistej i grupowej. Oczywiście ma to związek z wpływem opinii publicznej, ale nie tylko.

Słowo *civiles* odnosi się nie tylko do okoliczności społecznych, ale również do struktury państwa. Chociaż problem szybkiego wzrostu liczby ludności jest poruszany w GS 87, w kontekście pokoju na świecie, warto go wspomnieć także tu, ponieważ kwestie ludnościowe mają wpływ na małżeństwo i życie rodzinne.

Sobór uznaje, że wszystkie te okoliczności stawiają sumienia przed złożonymi problemami, które mogą dezorientować, ale ogólnie przyczyniają się do jaśniejszego zrozumienia podstawowych elementów małżeństwa i rodziny. Zmiany społeczne uwypuklają niezmienne elementy ludzkiego doświadczenia.

Jest rzeczą nową, że Kościół zwraca się do „wszystkich ludzi" z tak specyficznie chrześcijańską doktryną, jak ta o małżeństwie, zachęcając ich oraz chrześcijan do obrony i wspierania naturalnej godności stanu małżeńskiego oraz jego wzniosłej świętej wartości. Wybór terminu „święta wartość" zamiast „sakrament" ma na celu zwrócenie się nie tylko do chrześcijan, ale także do tych, którzy, choć nie znają sakramentalnego charakteru małżeństwa, uważają je za sferę świętą, ściśle związaną z religią[221].

[221] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 230–232. Aliotta zauważa, że tekst opisuje zmiany w strukturze społecznej, które wpły-

GS 48

Poświęcony jest świętości małżeństwa i rodziny. Autorzy dokumentu rozpoczynają od przypomnienia, że wspólnota życia małżeńskiego powstaje na mocy przymierza małżeńskiego, to znaczy nieodwołalnej zgody osobowej. Na mocy aktu ludzkiego i za Bożym zrządzeniem małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem i w ten sposób rodzi się instytucja trwała wobec społeczeństwa. Ten węzeł nie zależy od sądu ludzkiego. Ojcowie soborowi podkreślają, że to Bóg jest Twórcą małżeństwa i wyposaża je w różne dobra i cele, które mają służyć przedłużeniu rodzaju ludzkiego, rozwojowi osobistemu i życiu wiecznemu członków rodziny oraz mają pomóc całej rodzinie ludzkiej. Podkreślają, że małżonkowie są ukierunkowani na prokreację i wycho-

---

wają na postrzeganie seksualności. Można zrozumieć, dlaczego prośby o poprawki „w większości zbiegały się w kierunku potwierdzenia nierozerwalności małżeństwa, zdefiniowania doktryny o prokreacji jako głównym celu oraz potępienia środków antykoncepcyjnych, domagając się ogólnie większej wierności papieskiemu magisterium i tradycyjnej moralności" (GS 55). Prośby te wyrażają troskę niektórych ojców soborowych i ekspertów, będącą wyrazem teologii Kurii Rzymskiej, o obronę papieskiego nauczania, w szczególności tego wyrażonego w *Casti connubii* Piusa XI i Piusa XII (GS 56). Historia redagowania tekstu, od fazy przedprzygotowawczej do zakończenia Soboru oraz zatwierdzenia przekazanego tekstu, pokazuje, że samo wydarzenie soborowe było „miejscem", w którym doktryna została rozwinięta, wraz z przezwyciężeniem jedynie prawnej i instytucjonalnej koncepcji małżeństwa i rodziny. Potwierdzono wizję personalistyczną, wyrażoną za pomocą biblijnych kategorii przymierza i wspólnoty, nie wyłączając pojęć wierności, nierozerwalności i płodności, reinterpretowanych w ramach teologicznych, a nie tylko naturalistycznych i prawnych. Rzeczywiście, idea wierności jest nierozerwalnie związana z ideą przymierza. Jeśli weźmiemy pod uwagę rdzeń *foedus* (przymierze), zdamy sobie sprawę, że „przymierze" ma szersze znaczenie niż umowa. Jego rdzeń, rzeczownik *fidus* oraz czasownik *fidere*, oznaczające „ufać, mieć wiarę, powierzać się drugiej osobie", wskazują, że przymierze postrzegane jest jako relacja wzajemnego zaufania i wierności (*fides*). Wierność należy do istoty przymierza. Przymierze może zostać rozwiązane za obopólną zgodą, zgodnie z warunkami określonymi przez umawiające się strony. Nie zostaje ono rozwiązane, lecz naruszone; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 315.

wanie potomstwa, co stanowi ukoronowanie ich małżeństwa. Ponadto świadczą sobie pomoc i posługę oraz każdego dnia coraz mocniej budują jedność. Ta jedność wymaga wierności sobie wzajemnie, także ze względu na dzieci. Małżonkowie do tego się zobowiązują.

Autorzy Konstytucji wskazują, że źródłem miłości małżeńskiej, przyjmującej wiele postaci, jest Bóg. Zostaje ona ustanowiona zgodnie z Jego zamysłem i na Boży wzór. Stwórca, zawierając ze swoim ludem przymierze, pragnie, by ludzie w sposób analogiczny zawierali przymierze miłości i wierności między sobą. Jezus–Oblubieniec bierze Kościół–Oblubienicę, podobnie czynią małżonkowie, zawierając między sobą sakrament. I tak jak On ukochał Kościół, pozostając z nim, podobnie małżonkowie mogą cieszyć się Jego obecnością i pomocą. Ludzka miłość istniejąca między małżonkami zostaje włączona w Bożą miłość, która jest obdarowująca. Dzięki mocy płynącej z misterium zbawienia Chrystusa małżonkowie chrześcijańscy w swoich obowiązkach i godności stanu są nieustannie utwierdzani i uświęcani szczególnym sakramentem. W ten sposób są w stanie wypełnić swoje zadania małżeńskie i rodzinne. Dzięki stałej asystencji łaski Bożej inni członkowie rodziny mogą w nich rozpoznawać świadków Jezusa i ich naśladować. Sami zaś małżonkowie zostają zachęceni do gorliwego wypełniania zadań, które wypływają z macierzyństwa i ojcostwa. Także dzieci mogą przyczyniać się do uświęcenia rodziny. Mają rodzicom odwzajemniać ich miłość i troskę i wspierać ich, gdy osiągną wiek podeszły. Ojcowie soborowi zachęcają rodziny do troski o innych na wzór Jezusa. Dzięki temu będzie mogła objawić się wielkoduszna miłość Zbawiciela i odsłoni się natura Kościoła.

Häring podkreśla, że tekst dokumentu, zanim powie o uświęceniu i zbawieniu, stwierdza, co jest uważane za święte: „intymne partnerstwo życia małżeńskiego i miłości". Wyraźny nacisk na miłość jako istotny element małżeństwa został tutaj utrzymany, podobnie jak w innych miejscach, mimo różnych *modi*. Stwierdzono, że pierwszorzędna rola przypisywana miłości jest sprzeczna z wcześniejszymi wy-

powiedziami Magisterium, co może sugerować, że małżeństwo może zostać rozwiązane, gdy tylko miłość wygaśnie[222]. Odpowiedź jest jasna: obiektywnym znaczeniem zgody małżeńskiej jest akceptacja małżeństwa jako wspólnoty miłości. Jeżeli miłość wygasa, partnerzy muszą dążyć do jej odnowienia. Warto podkreślić, że tekst wyraźnie wskazuje, że mowa tu nie tylko o miłości emocjonalnej, lecz o wspólnocie, której cel i natura nie podlegają arbitralnemu uznaniu człowieka. To wyrażają słowa: „ustanowiona przez Stwórcę i obdarzona własnymi (wewnętrznymi) prawami". Ta wspólnota życia i miłości, ustanowiona przez Boga, jest określana jako „przymierze małżeńskie", zakorzenione w „nieodwołalnej zgodzie osób". Wstawienie słowa *contractus* (umowa) zamiast *foedus* (przymierze) zostało odrzucone przez komisję pomimo licznych petycji i 190 *modi* (sugestii). Istnieje wiele powodów tego odrzucenia. Relacja między Chrystusem a Kościołem nie jest kontraktem, lecz przymierzem. Historycznie „kontrakt małżeński" często bywał przedmiotem targów między rodzinami i przesłaniał prawdziwą naturę przymierza małżeńskiego jako wspólnoty miłości. W dzisiejszych czasach ludzie postrzegają kontrakt jako umowę, której treść może być określona przez same strony i która może zostać później odwołana za obopólną zgodą. Kontrakt dotyczy rzeczy, usług i praw, które mogą być oddzielone od osoby. Ojcowie soborowi pragnęli wrócić do bardziej prawnej koncepcji, definiując umowę jako „wzajemne przeniesienie określonych praw i obowiązków". Komisja jednak podkreśliła, że chodzi o coś więcej niż zwykłe prawa: jest to przymierze między osobami, *traditio personae*, które polega na wzajemnym oddaniu się dwóch osób w celu stworzenia wyłącznej wspólnoty życia i miłości[223].

Niemiecki teolog zauważa, że niektórzy ojcowie chcieli wprowadzić bezosobową definicję kodeksu prawa kanonicznego, jednak

---

[222] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 232, szczególnie *Modi generales ad num.* 47–52.

[223] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 232–233.

komisja wskazała, że taki język prawny nie jest ani duszpasterski, ani nie sprzyja dyskusji ze światem. „Prawo do ciała" pochodzi z czasów, gdy żona była wymieniana wraz z majątkiem męża. Podkreślenie wzajemnego charakteru małżeństwa niewiele poprawia sytuację. Gdyby chodziło jedynie o prawo do celowych aktów prokreacji, należałoby wykluczyć z „umowy małżeńskiej" nie tylko małżeństwa osób bezpłodnych, ale także współżycie w okresach niepłodnych. Idea „przymierza", o którą tak zdecydowanie walczył Sobór, odpowiada rozumieniu współżycia małżeńskiego jako wzajemnego daru z siebie. W tekście nie chodzi jedynie o pojedynczy akt, ale o całą wspólnotę życia i miłości jako wzajemny dar. Stabilność przymierza jest wyjaśniona przez „boskie wyświęcenie", które jest czymś więcej niż tylko ustaleniem. Jego odpowiednikiem jest ustanowiona przez Boga stabilność i nieodwołalność zgody. Wyrażenie „a także w oczach społeczeństwa" podkreśla, że stabilność przymierza małżeńskiego dotyczy również innych. Małżeństwo jest związkiem osobistym, które jednocześnie przynosi korzyści lub szkody całej wspólnocie. Dlatego społeczeństwo musi je chronić i promować. Dobrobyt wszystkich – małżeństw, dzieci i społeczeństwa – wymaga, aby stabilność przymierza małżeńskiego nie była zdana na łaskę ludzkich kaprysów. Wyrażenie *vinculum sacrum*, „święta więź", wskazuje, że ostatecznie Bóg jest jej gwarantem[224].

Następnie wspomina się o błogosławieństwach i celach małżeństwa. Z kontekstu jasno wynika, że nie ma to nic wspólnego z augustyńską doktryną o korzyściach płynących z małżeństwa, które byłyby przedstawione jako „powody usprawiedliwiające" współżycie małżeńskie. Jest to kwestia bogactwa, którym Bóg obdarzył małżeństwo, mając na uwadze zarówno utrwalenie rasy ludzkiej, jak i doczesne oraz wieczne dobro partnerów i dzieci. Istotne jest, że nie podjęto żadnej próby podporządkowania tych celów lub korzyści jednemu z nich. Komisja odrzuciła wniosek o to, uzasadniając, że hierarchia wartości może być postrzegana z różnych punktów widzenia. Podkreślenie, że

[224] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 233.

małżeństwo i miłość małżeńska są z natury ukierunkowane na prokreację i wychowanie dzieci, nie może być uważane za potwierdzenie teorii, która traktowała miłość małżeńską jako drugorzędny cel. Całkowita wierność i nierozerwalna jedność małżeństwa są oparte na wewnętrznej naturze wspólnoty miłości, a nie, jak w starych traktatach prawa naturalnego, na *bonum prolis*, błogosławieństwie dzieci. Sama miłość – nie jako sentymentalny romans, ale jako prawdziwe usposobienie i powołanie – wymaga wierności i nierozerwalności. Powtórzenie wyrażenia „wzajemny dar dwóch osób" jest znaczące. Również w tym przypadku 161 ojców domagało się, aby „wzajemne obdarowanie się osób" zostało zastąpione przez obdarowanie „prawami i obowiązkami". Komisja zwróciła uwagę, że 11 ojców prosiło o zmianę w przeciwnym sensie, aby jeszcze mocniej podkreślić, że nie chodzi tylko o prawa i obowiązki[225].

Pierwsze zdanie GS 48 opisuje małżeńskie przymierze miłości jako coś świętego i czyni to w sposób dostępny dla wszystkich ludzi, niezależnie od przekonań religijnych. Następnie wprowadzony zostaje element specyficznie chrześcijański. Wyrażenie „ta wielopłaszczyznowa miłość, wypływająca ze źródła Bożej miłości" stanowi łącznik z poprzednim punktem. Synteza jest zatem ostatecznie poszukiwana przez odniesienie do Boga, który jest miłością. Idea ta jest pogłębiana przez odniesienie do przymierza miłości między Chrystusem a Kościołem. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele (LG 11, 35 i 41) zauważono istotny związek teologiczny między miłością a płodnością. Miłość, którą Kościół otrzymuje od Chrystusa i daje Mu w zamian, nie jest celem drugorzędnym, zestawionym z apostolstwem. Kościół przez swoją miłość jest matką żyjących. Obfite błogosławieństwo, którym Chrystus obdarza małżeństwo, przedstawiane jest jako błogosławieństwo przymierza miłości, a nie tylko jako błogosławieństwo płodności. Sakramentalny charakter małżeństwa jest opisany w ka-

[225] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 233–234, szczególnie *Responsum* 15 i 19b.

tegoriach personalistycznych, jako spotkanie z Chrystusem. Celem Jego obecności jest uczynienie ich miłości coraz bardziej podobną do Jego własnej miłości do Kościoła, aby stała się wzajemnym oddaniem w miłości absolutnie wiernej. Rezultatem obfitego błogosławieństwa wzajemnego oddania jest osobiste uświęcenie pary małżeńskiej, a także właściwe wypełnienie jej powołania jako rodziców. Uświęcenie i udane wychowanie dzieci nie są po prostu zestawione z miłością małżeńską. Im bardziej autentyczna i odkupiona jest miłość małżonków, tym bardziej małżeństwo staje się drogą zbawienia, a dzieci – prawdziwym błogosławieństwem.

Druga część zdania z kolei, „aby małżonkowie byli wspomagani i umacniani w ich wzniosłym urzędzie bycia ojcem lub matką", została dodana w ostatecznej wersji na prośbę sześciu ojców soborowych, którzy chcieli podkreślić nierozerwalny związek prawdziwej miłości małżeńskiej z powołaniem ojca i matki. Warto zauważyć, że ci, którzy pragnęli nauczać, że miłość małżeńska jest przenoszona do miłości Bożej „przez płodność", nie zostali uwzględnieni. Po długim i szczegółowym omówieniu uświęcenia przymierza miłości, nie ma moralizmu w odniesieniu do „obowiązków stanu", zwłaszcza w perspektywie sakramentalnego umocnienia. Wspólna modlitwa rodzinna odpowiada naturze rodziny jako świętej wspólnoty oddającej cześć Bogu. Całe humanitarne wychowanie dzieci jest wspomniane w związku z wychowaniem religijnym, co podkreśla fundamentalną odpowiedzialność rodziny za wychowanie religijne. Religia pozostaje całkowicie związana z życiem, a rodzina z religią. Solidarność rodziców i dzieci w odniesieniu do zbawienia jest wzajemna. Wkład dzieci w uświęcenie ich rodziców dokonuje się w ścisłym związku z postawami naturalnie im właściwymi[226].

[226] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 234–237. Aliotta podkreśla, że punkt ten stanowi centralną część rozdziału poświęconego małżeństwu i rodzinie. Rozpoczyna się od podsumowania tradycyjnych danych, ujętych w sformułowaniu, które brzmi „nowo": *Intima communitas vitae et amoris*

Podsumowując treść tego artykułu, należy podkreślić, że świętość rodziny opisana jest jako udział w tajemnicy przymierza miłości między Chrystusem a Kościołem. Rodzina chrześcijańska jest powołana do ukazywania światu prawdziwej natury miłości, płodności, jedności, wierności i solidarności. To pozytywne spojrzenie na apostolat i świadectwo zastępuje wcześniejszą strukturę, która kończyła się potępieniem fałszywych doktryn.

GS 49

Miłość cechuje zarówno narzeczeństwo, jak i małżeństwo. Autorzy Konstytucji przypominają, by nie zapominać o jej pielęgnowaniu. Prawdziwa miłość istniejąca między mężem i żoną może przejawiać się na różne sposoby. Jako uczucie typowo ludzkie dotyczy całego człowieka i dlatego wyraża się w sposób wolny w ekspresji ciała i ducha. Miłość ta została przez Jezusa uzdrowiona, udoskonalona i wyniesiona szczególnym darem łaski i miłości. Pełna wartości ludzkich i Boskich prowadzi ona małżonków ku wolnemu i wzajemnemu da-

---

coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugi seu irrevocabili consensu personali instauratur. W porównaniu z poprzednim punktem, który definiuje małżeństwo i rodzinę jako „wspólnotę", tutaj wspólnota ta jest kwalifikowana jako „intymna". Intymność stanowi fundament instytucjonalnego wymiaru małżeństwa i rodziny. Następnie stwierdza się, że „z ludzkiego aktu, przez który małżonkowie wzajemnie się oddają i przyjmują, rodzi się instytucja, która ma stabilność z boskiego rozporządzenia; ta święta więź, przeznaczona dla dobra małżonków, potomstwa i społeczeństwa, nie zależy od ludzkiej woli. Albowiem sam Bóg jest autorem małżeństwa, obdarzonego wielorakimi dobrami i celami". Istnieje oczywista aluzja do relacji seksualnej (*intima communitas*), która jest uważana za konstytutywną część małżeństwa, a nie tylko za zwykły przypadek, mający na celu wyłącznie prokreację. Mówi się o „wielorakich dobrach i celach". Interakcja między poziomem teologicznym a antropologicznym wyraża się w początkowej propozycji, która ma trójdzielną strukturę: „intymna wspólnota życia i miłości małżeńskiej, założona przez Stwórcę"; „ustrukturyzowana własnymi prawami"; „ustanowiona z paktem małżeńskim, tj. z nieodwołalną osobistą zgodą"; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 320–321.

rowi z samych siebie. Zdecydowanie przekracza wymiar erotyczny, obejmuje bowiem całego człowieka. Ojcowie soborowi w tym miejscu przypominają o szczególnym znaczeniu aktu małżeńskiego w perspektywie miłości małżeńskiej. Rozumieją go jako głęboki i czysty sposób łączenia się ze sobą. Jest on szlachetny i godny. Dokonywany w sposób ludzki stanowi wzajemne obdarowanie, którym małżonkowie się obdarzają. Ich miłość jest uświęcona sakramentem Chrystusa, ma wymiar nierozerwalny, pozostaje wierna, dlatego są jej obce cudzołóstwo i rozwody. Jedność małżeńska, którą potwierdził Jezus, uznaje godność osobową kobiety i mężczyzny. Do wypełnienia tego powołania potrzebna jest moc. Dlatego autorzy dokumentu zachęcają małżonków do troski, modlitwy i świadectwa wobec innych.

Komentatorzy tego punktu Konstytucji zauważają, że starsze nauczanie o „celach małżeństwa" koncentrowało się głównie na prokreacji, a miłość małżeńska była traktowana w mniej lub bardziej pomocniczy sposób. Jednak Sobór, po długiej dyskusji, zdecydował się najpierw opisać fundamentalną naturę małżeństwa jako przymierza miłości. Tym samym miłość nie jest jedynie subiektywnym dodatkiem do obiektywnych, ustanowionych przez Boga „celów", ale jest korzeniem, z którego wyrasta prawdziwie ludzka, hojna płodność. Miłość małżeńska jest wartością samą w sobie, co Sobór szczególnie podkreśla[227].

Punkt 49 podejmuje próbę fenomenologii miłości małżeńskiej, broniąc jej przed możliwymi nieporozumieniami i usuwając stare uprzedzenia. Miłość małżeńska jest w pełni ludzka, osobista i całkowita. Cała istota ludzka angażuje się w nią, reagując na ukochanego partnera w dobrowolnym oddaniu siebie. Element cielesny nie jest rozpatrywany wyłącznie w kategoriach teleologicznych, lecz uczestniczy w osobowym sposobie istnienia, w mowie i miłości. Miłość małżeńska nie jest postrzegana jednostronnie jako ograniczona do aktu małżeńskiego, ale przenika całe życie pary, a stosunek małżeński

[227] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 237

stanowi kulminacyjny wyraz tej miłości i jej ciągłego rozwoju. Słowo *perficitur* oznacza tutaj postęp w kierunku większej doskonałości, a przez sakrament małżeństwa ta całkowita miłość zostaje uzdrowiona, udoskonalona i podniesiona do większej godności. W zachodniej teologii, podkreśla Häring, aż do czasów św. Alfonsa Liguoriego, panował augustyński pogląd, że akt małżeński wymaga *cohonestatio*, czyli specjalnego motywu nadającego mu moralny charakter. Powszechnie uważano, że wyraźny zamiar prokreacji stanowił taki motyw. Alfons Liguori przyjął mniejszościowy pogląd, uznając, że akt małżeński jako taki jest moralnie dobry i pozostaje dobry, nawet gdy para ma dobre powody, by nie chcieć nowej ciąży. Dyskusja wokół tego zagadnienia pokazała, że pogląd augustyński nadal ma poparcie, choć wśród mniejszości. Sobór wyraźnie położył kres kontrowersjom, stwierdzając, że współżycie małżeńskie jest moralnie dobre i ma swoją szczególną godność jako wyraz prawdziwej miłości małżeńskiej. Jako taki wzbogaca parę małżeńską i jest środkiem do utrzymania ich wzajemnej miłości[228].

Sobór nie rozstrzyga obecnej kontrowersji dotyczącej sposobów odpowiedzialnej regulacji urodzeń, ale kładzie kres możliwości jednej z form argumentacji. Nie można już twierdzić, że współżycie małżeńskie traci sens, gdy para chce uniknąć nowej ciąży. Kościół zawsze przyjmował tę linię, uznając bezwarunkowo bezpłodne małżeństwa oraz współżycie w czasie ciąży. Tekst soborowy odnosi się również do wierności małżeńskiej, nierozerwalności małżeństwa, a w konsekwencji do nagannego charakteru cudzołóstwa i rozwodu. Ci, którzy uważali, że niemoralność cudzołóstwa może być utrzymana tylko przy definicji aktu seksualnego jako czysto prokreacyjnego, będą mieli trudności z tym punktem. Sobór oferuje lepszą podstawę do moralności seksualnej, podkreślając moralną dobroć i godność miłosnego współżycia małżeńskiego.

---

[228] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 237–238.

Dla młodych ludzi zrozumienie, że akt małżeński zasadniczo wyraża nieodwołalny wzajemny dar z siebie i jedność, powinno prowadzić ich do zrozumienia, że przedmałżeński stosunek seksualny jest sprzeczny i głęboko fałszywy. Opinia, która uważała akt małżeński za jednostronny lub prokreacyjny, prowadziła do niedoceniania roli kobiety. Uznanie aktu małżeńskiego jako wzajemnego daru z siebie podnosi godność kobiety. Odniesienie do wymagań stawianych przez miłość małżeńską oraz potrzeby cnoty i poświęcenia siebie może uspokoić tych, którzy obawiają się, że przyznanie takiego znaczenia miłości małżeńskiej zagraża stabilności małżeństwa. GS 49 kończy się ideą dawania świadectwa. Rodzina ma szlachetną misję pokazania światu, czym jest prawdziwa miłość. Oprócz wierności i harmonii, wspomina się również o wpływie miłości małżeńskiej na staranne wychowanie dzieci. Chociaż dobry przykład jest fundamentalny, nie można lekceważyć świadomego wywierania wpływu na opinię publiczną oraz poprawy warunków środowiskowych. Sobór nie miał na myśli samowystarczalnej idylli, lecz dążył do zbawienia świata. *Vaticanum II* zajmuje się również nauczaniem o czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej w kontekście miłości małżeńskiej. W ten sposób edukacja w sprawach seksualnych otrzymuje decydujące ukierunkowanie z tajemnicy miłości[229].

[229] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 238–239. Aliotta podkreśla, że na pytanie postawione na końcu GS 48 można odpowiedzieć na dwa sposoby: Sobór przemawia do chrześcijan, potwierdzając prymat Słowa Bożego: „Małżonkowie są wielokrotnie zapraszani przez Słowo Boże, aby pielęgnowali i umacniali swoje narzeczeństwo czystą miłością, a małżonkowie swój związek małżeński niepodzielnym uczuciem". Jednocześnie Sobór zwraca się do „wielu ludzi" naszych czasów, przypominając o wartości, jaką ma ludzka miłość między mężczyzną a kobietą: „Wielu ludzi naszego wieku również przywiązuje wielką wagę do prawdziwej miłości między mężem i żoną, która przejawia się w różnych formach, zgodnie z uczciwymi zwyczajami narodów i czasów". Słowo „również" (*quoque*) wskazuje na różnorodność „wielu ludzi" w odniesieniu do podmiotu poprzedniego zdania (chrześcijan). Można zatem słusznie założyć, że przez *plures homines nostrae aetatis* Sobór miał na myśli niechrześcijan. Biorąc pod uwagę tę

GS 50

Płodność staje się naturalną konsekwencją miłości małżeńskiej. Ojcowie soborowi przypominają, że małżeństwo jest ukierunkowane na płodność i wychowanie potomstwa. Owocem i darem małżeństwa są dzieci. Płodność małżeństwa ma swoje źródło w akcie stworzenia (Rz 1,28). Dlatego autorzy dokumentu przypominają, że małżonkowie, nie zaniedbując własnej relacji i pielęgnując ją, mają być skłonni do mężnego współdziałania z miłością Stwórcy, który posługując się nimi, dba o całą rodzinę ludzką. Będąc współpracownikami Boga, małżonkowie są jak gdyby Jego interpretatorami w zakresie przekazywania życia i wychowania. Dlatego mają to zadanie wypełniać odpowiedzialnie, dokonując osądu ze względu na własne dobro i dobro dzieci, zarówno narodzonych, jak i oczekiwanych w przyszłości. Autorzy Konstytucji przypominają, że w osądzie sytuacji małżonkowie winni kierować się nie tylko własnym uznaniem, ale sumieniem zgodnym z prawem Bożym, posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła. Powinni też mieć świadomość, że Boskie prawo przedstawia pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroniąc ją i wskazując, jak ją po ludzku doskonalić. Ojcowie soborowi dostrzegają ogromny wysiłek małżeństw wychowujących dzieci, szczególnie tych, którzy podejmują się wychowywania licznego potomstwa. Przypominają również, że małżeństwo istnieje ze względu na cel, jakim jest zrodzenie dzieci,

---

przesłankę, GS 49 zawiera stwierdzenie, które, choć dla nas oczywiste, w kontekście ogólnego rozwoju teologii katolickiej pociąga za sobą uznanie i legitymizację stanowiska, które nie zawsze było podzielane w Kościele. Mianowicie, że *ille autem amor cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur* („miłość skierowana od osoby do osoby uczuciem, które wynika z woli") jest *eminenter humanus*. Rzeczywiście, o ile (*utpote*) jest *eminently humanus*, nie jest ona „inna" niż dobro osoby, rozpatrywane integralnie. Te „akty, które wyrażają tę miłość małżeńską" (*totius personae bonum complectitur ideoque corporis animique expressiones peculiari dignitate ditare easque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet*) wchodzą w zakres realizacji dobra osoby; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 330–331.

ale z uwagi na nierozwiązywalny charakter przymierza pomiędzy osobami oraz dobro potomstwa wymagane jest, aby miłość małżonków rozwijała się i dojrzewała. Dlatego nawet jeśli brakuje potomstwa, to małżeństwo trwa jako związek i wspólnota życia, zachowując znaczenie i nierozerwalność.

Komentując ten punkt, należy zauważyć, że w odpowiedzi na liczne propozycje mniejszości, które chciały, aby GS 49 nauczał, że każdy akt małżeński ma na celu prokreację, Komisja odpowiedziała: *Non enim omnes actus ad generationem tendunt*. Na sugerowaną poprawkę, w której proszono o „wyraźne stwierdzenie, że miłość małżeńska nie usprawiedliwia aktu małżeńskiego niezależnie od woli prokreacji", udzielono odpowiedzi: „Twierdzenie to jest niezgodne z przyjętą doktryną". Sobór zarazem naucza bardzo wyraźnie w pierwszym zdaniu GS 50, że małżeństwo i miłość małżeńska, traktowane jako całość, są zasadniczo i wewnętrznie powołane do tworzenia życia. To odwrócenie się od wąskiej i błędnej analizy aktu małżeńskiego do spojrzenia na powołanie małżeńskie jako całość ma fundamentalne znaczenie dla rozumienia odpowiedzialnego rodzicielstwa. Niektórzy przedstawiciele starszego poglądu, opierającego się na jednostronnej analizie aktu małżeńskiego, uważali, że wysoka ocena miłości małżeńskiej i jej cielesnego wyrazu może sugerować, że prokreacja jest czymś drugorzędnym w małżeństwie. Sobór stanowczo usunął ten błędny wniosek. Komisja dodała zdanie, które dobrze podsumowuje treść GS 50: „Dzieci są naprawdę najwyższym darem małżeństwa i w znacznym stopniu przyczyniają się do dobrobytu swoich rodziców". Wcześniejsze propozycje zastąpienia *donum* tradycyjnym wyrażeniem *praestantissimum bonum* nie uzyskały większości, ponieważ mogłyby być źle zrozumiane jako kontynuacja augustyńskiej doktryny o potrójnym dobru małżeństwa. Różnica zdań dotyczyła tego, czy indywidualny przypadek małżeńskiego związku miłości musi otrzymać moralne „usprawiedliwienie" z innych „dóbr" małżeństwa[230].

[230] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 239–240.

Biblijne cytaty z Księgi Rodzaju i Ewangelii Mateusza mają na celu ponowne podkreślenie wzajemnego związku między osobistym przywiązaniem pary małżeńskiej a powołaniem do rodzicielstwa. Teksty 3 i 4, które posłużyły jako podstawa do dyskusji w czasie trzeciej i na początku czwartej sesji, stwierdzają, że „właściwe kultywowanie miłości małżeńskiej i cały sposób życia rodzinnego mają na celu skłonienie małżonków do współpracy z miłością Stwórcy i Odkupiciela". Na początku czwartej sesji podniesiono silny sprzeciw wobec tego tekstu, ponieważ wydawał się on jednostronnie ukierunkowywać miłość małżeńską na prokreację i wychowanie dzieci, co mogło sankcjonować hierarchię „celów" małżeństwa. Komisja, poddana krytyce, dodała słowo *etiam*, ale podkreśliła, że to wstawienie nie powinno być traktowane jako opowiedzenie się po jednej ze stron w kontrowersyjnej kwestii hierarchii celów małżeństwa. Niejasne *etiam* zostało skrytykowane przez ponad 100 ojców soborowych. 117 z nich domagało się zastąpienia go słowem *praecipue*, sugerującym jeden konkretny punkt widzenia na doktrynę dotyczącą celów małżeństwa. Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej w swoim *modus* domagał się jego prostego usunięcia. Komisja postanowiła zastąpić *etiam* znacznie jaśniejszym tekstem: *non posthabitis ceteris matrimonii finibus*, co jasno wskazuje, że Sobór sprzeciwił się opinii, która utrzymuje, że wysoki szacunek dla błogosławieństwa dzieci można utrzymać tylko wtedy, gdy inne cele zostaną zredukowane do drugorzędnych[231].

Idea odpowiedzialnego rodzicielstwa pojawia się w sformułowaniu „interpretatorzy stwórczej miłości Boga". Jest to wyraziste wyrzeczenie się postawy, która utożsamiała zaufanie w Bożą Opatrzność z bezrefleksyjnym porzuceniem przypadku lub funkcjonowania praw biologicznych. Człowiek ufa Bożej Opatrzności w sposób godny istoty ludzkiej, próbując odczytać wolę Bożą z danych faktów oraz przyjmując postawę odpowiedzi na dary Boże i potrzeby bliźnich. Słowo *veluti* („że tak powiem") nie jest bez znaczenia. Człowiek nigdy nie

[231] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 240.

jest w stanie ogarnąć wszystkiego. Jego rola jako tłumacza nie może wykraczać poza zakres jego wiedzy. Odpowiedzialne rodzicielstwo nie ma nic wspólnego z aroganckim planowaniem czy kontrolą urodzeń inspirowaną niechęcią do posiadania dzieci. Chrześcijańska postawa to postawa „potulnej czci", a jej podstawowymi elementami są szacunek dla darów od Boga oraz wzajemny szacunek małżonków wobec siebie.

Wyrażenie „interesy społeczeństwa obywatelskiego" obejmuje problemy populacji, które mogą oznaczać zarówno niedostateczne, jak i nadmierne zaludnienie. Rodzina, która dobrze wychowuje swoje dzieci, wypełnia swoje zobowiązania w tym zakresie. Problemy demograficzne powstają głównie z powodu braku zdolnych ludzi lub z obecności dużej liczby osób, którym brakuje odpowiedniego wykształcenia i edukacji. Zasada, że „ostatecznie para małżeńska sama musi dokonać tego osądu", podkreśla dojrzałość chrześcijańskiego sumienia, zarówno w odniesieniu do spowiednika, jak i odmowy nadmiernej regimentacji ze strony władz państwowych. W *expensio modorum* usunięto emfatyczny dodatek „i nikt inny". Komisja podkreśliła jednak, że znaczenie zdania, a mianowicie „wykluczenie jakiejkolwiek nadmiernej ingerencji", nie zostało w żaden sposób zmienione[232].

Podsumowując, należy stwierdzić, że nie można wymagać od spowiednika, aby dyktował swoją opinię na temat liczby dzieci, które para małżeńska powinna mieć. Może on jednak zachęcić penitenta do modlitwy o poznanie woli Bożej. W całkowitej zgodzie z podstawową ideą *Gaudium et spes* podkreśla się, że interpretacja prawa Bożego odbywa się „w świetle Ewangelii", co nadaje odpowiednie miejsce i granice myśleniu w kategoriach prawa naturalnego. Odniesienie do miłości małżeńskiej chronionej przez prawo Boże nie jest obce tematowi płodności małżeństwa. W nowych okolicznościach współczesności tylko prawdziwa miłość małżeńska może zapewnić radość z posiadania dzieci, ponieważ motywy ekonomiczne i społeczne, które wcześniej skłaniały ludzi do posiadania dużych rodzin,

[232] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 240–241.

zanikają. Decyzja o odpowiedzialnym uregulowaniu narodzin rodzi wyzwanie, jak wspierać miłość małżeńską, aby zachęcać do gotowości do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wielu ojców soborowych prosiło o wyraźne pochwalenie rodziny wielodzietnej, gdy wzorowo wypełnia swoje obowiązki wychowawcze. Wyraźne rozróżnienie między zasadą odpowiedzialnego rodzicielstwa a propagandą na rzecz kontroli urodzeń podkreśla, że rodzina wielodzietna nie powinna być uważana za jedynie wyidealizowany model. Nieoświecona gorliwość niekiedy wychwalała wielodzietne rodziny w sposób, który obrażał małżeństwa bezdzietne. W świetle stałego nauczania Kościoła o nierozerwalności małżeństwa bezdzietnego postawa Soboru jest bardziej duszpasterska niż opinia, która traktowała miłość małżeńską jedynie jako drugorzędny cel podporządkowany prokreacji[233].

[233] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 241–242. Aliotta stwierdza, że punkt ten odnosi się do kwestii płodności małżeństwa. Pierwszy akapit wydaje się zaprzeczać zrównaniu dóbr małżeństwa, stwierdzając, że „małżeństwo i miłość małżeńska są ze swej natury ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa". Jednak nieco dalej wyjaśniono, że nie oznacza to lekceważenia innych celów. Co więcej, pokolenie jest postrzegane jako „prokreacja", co jest specyfiką języka teologicznego, który uważa ludzkie pokolenie za współpracę w dziele Stwórcy. Religijny charakter tego języka staje się bardziej oczywisty w porównaniu z dominującym językiem naukowym, który zazwyczaj mówi o reprodukcji lub pokoleniu; zmiana ta wskazuje na fundamentalną zmianę paradygmatu. Jest to zgodne z cytowanymi w tym względzie tekstami biblijnymi, które przypominają, że dzieci są owocem stwórczej miłości Boga. Zachęcają nas do uznania ojca i matki, poprzez ich miłość małżeńską, za współpracowników Stwórcy oraz Chrystusa, założyciela Kościoła, w który wpisana jest rodzina jako „mały Kościół". W drugim akapicie omawiana jest odpowiedzialność związana ze świadomością bycia współpracownikami Boga w prokreacji. Wykonywanie tej odpowiedzialności oznacza, że „osąd ten musi być ostatecznie dokonany przed Bogiem przez samych małżonków". Chociaż Sobór nie chciał w sposób zdecydowany zajmować się kwestią regulacji urodzin, określono tu ważną przesłankę: odpowiedzialność małżonków w podejmowaniu decyzji o regulacji płodności. Wskazane są również granice tej odpowiedzialności i wolności sumienia: „być prawym sumieniem, które musi być zgodne z samym prawem Bożym, posłusznym Magisterium Kościoła, które autentycznie interpretuje to prawo w świetle Ewangelii". To ostrzeżenie dotyczące prawego sumienia znajduje

GS 51

Z miłością małżeńską i rodziną łączy się temat poszanowania życia ludzkiego. Ojcowie soborowi mają świadomość, że małżonkowie kształtujący swoje życie harmonijnie mogą być ograniczani pewnymi okolicznościami współczesnego życia. Może więc pojawić się taka sytuacja, w której powiększenie liczby potomstwa przynajmniej przez pewien czas nie będzie niemożliwe, podobnie niełatwe może być trwanie w wiernej miłości i pełnej wspólnocie życia. Dlatego podkreślają, że w momencie kiedy dochodzi do przerwania intymnego życia, cnota wierności nierzadko bywa wystawiana na niebezpieczeństwo, a dobro potomstwa może być zagrożone. Autorzy Konstytucji przypominają, że w takich sytuacjach mogą pojawić się osoby proponujące niegodziwe rozwiązania, łącznie z zabójstwem. Kościół przypomi-

---

się w również dalej, potwierdzając niepokój niektórych ojców, wynikający z obawy, że sformułowanie tekstu może sugerować porzucenie doktryny dotychczas uważanej za powszechną. Kronika prac nad tym tekstem mówi nam, jak pracochłonny był ten proces. Niektórzy ojcowie nalegali na podkreślenie, że głównym celem małżeństwa jest prokreacja, aby chronić wartość płodności przed próbami jej dewaluacji i wysunąć na pierwszy plan cel jednoczący oraz powstrzymać w ten sposób wzrost mentalności antykoncepcyjnej. Większość nie chciała jednak orzekać definitywnie, blokując w ten sposób trwające badania, a jednocześnie pragnęła chronić wizję życia małżeńskiego jako jedności wszystkich jego elementów poprzez zachowanie równowagi terminologicznej i uniknięcie „absolutnego pierwszeństwa lub podporządkowania". Ostatecznie, punkt ten umieszcza płodność pary w perspektywie współpracy z „miłością Stwórcy i Zbawiciela", poszerzając nieco perspektywę hierarchii celów, która w rzeczywistości zostaje porzucona, choć z niemałym trudem. Przede wszystkim określa drogę, która prowadzi do podjęcia decyzji: „z refleksją i wspólnym zaangażowaniem sformułują właściwy osąd", który musi uwzględniać „zarówno własne dobro osobiste, jak i dobro dzieci, zarówno tych urodzonych, jak i tych, które mają się urodzić". Nie odnosi się to do dobra abstrakcyjnego, ale do tego, które sytuacja sugeruje jako naprawdę wykonalne, „oceniając warunki własnego czasu i stanu życia, zarówno w aspekcie materialnym, jak i duchowym". Jako gwarancję słuszności ich osądu i dobrości podjętej decyzji małżonkowie będą chronić „skalę wartości dobra wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa doczesnego i Kościoła"; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 336–337.

na, że nie ma sprzeczności między Boskimi prawami przekazywania życia a pielęgnowaniem prawdziwej miłości małżeńskiej. Dlatego zadaniem, jakie zostało powierzone ludziom, jest obrona życia. Powinno być ono wypełniane w sposób godny. Życiu należy się troska od chwili poczęcia, dlatego aborcja i dzieciobójstwo są nazwane przez ojców soborowych haniebnymi przestępstwami. Akty małżeńskie z kolei powinny być dokonywane w zgodzie z prawdziwą godnością ludzką i traktowane z wielkim szacunkiem. Autorzy dokumentu zwracają uwagę na moralne postępowanie i harmonijne łączenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia. Istotne są kryteria obiektywne, zaczerpnięte z natury osoby i jej czynów, które stoją na straży integralnego sensu wzajemnego obdarowania i prokreacji ludzkiej w kontekście prawdziwej miłości. Ważny jest szczery szacunek do cnoty czystości małżeńskiej. Należącym do Kościoła nie wolno w zakresie regulacji urodzeń stosować metod potępianych przez Urząd Nauczycielski Kościoła i niezgodnych z prawem Bożym. W zakończeniu ojcowie soborowi podkreślają, że życie ludzkie i obowiązek jego przekazywania nie mogą być w żaden sposób ograniczane tylko do tego ziemskiego czasu i jedynie według niego kształtowane (odmierzane i rozumiane). Zawsze bowiem odnoszą się do wiecznego przeznaczenia człowieka.

W komentarzu do GS 51 Häring zauważa, że podtytuł wskazuje na fundamentalny problem, który wciąż pozostaje w dużej mierze nierozwiązany: w jaki sposób harmonijne kultywowanie miłości małżeńskiej może być sensownie pogodzone z odpowiedzialną regulacją urodzeń? Sobór nie wahał się otwarcie poruszyć trudności oraz potencjalnych zagrożeń związanych z uproszczonym podejściem do tego zagadnienia. Długotrwała wstrzemięźliwość w małżeństwie, nawet jeśli jest podjęta za obopólną zgodą, niesie ze sobą ryzyko osłabienia wierności, co zauważył św. Paweł (1 Kor 7,5). Może prowadzić do psychologicznej „sterylizacji", gdzie na przykład młoda matka okazuje miłość swojemu pierwszemu lub drugiemu dziecku, ale unika czułości wobec

męża, aby zachować wstrzemięźliwość. Takie postawy mogą wynikać z rygorystycznych poglądów na seksualność, które potępiają wszelkie formy zachowań seksualnych jako *actus impudici*. Wsparcie dla uczuć małżeńskich niewątpliwie wymaga samokontroli, jednak nie może ona prowadzić do zaniku miłości małżeńskiej, lecz powinna ją chronić. Choć to stwierdzenie nie jest bezpośrednio obecne w dokumentach soborowych, Sobór jasno określa istotę problemu i jego zakres poprzez ogólne zasady. Przede wszystkim wyklucza najcięższe z moralnych grzechów, jakimi są dzieciobójstwo i aborcja. Następnie podkreśla, że nie może istnieć sprzeczność między boskimi prawami regulującymi życie a tymi, które wspierają prawdziwą miłość małżeńską[234].

Zasada, że funkcja przekazywania i ochrony życia ma być realizowana w sposób godny człowieka, ma ogromne znaczenie, jeśli weźmie się pod uwagę, co mówi pierwsza część *Gaudium et spes* o godności osoby ludzkiej. Ochrona życia ludzkiego jest jedną z najwyższych zasad prawa naturalnego, potwierdzoną przez Objawienie. Rodzice mają w tym kontekście kluczową rolę. Komisja zdecydowała się na sformułowanie „od chwili poczęcia", aby uniknąć kontrowersji dotyczących momentu, w którym dusza zostaje zaszczepiona. W każdym przypadku, nawet w sytuacji wątpliwości co do obecności życia, nie można podejmować działań, które mogłyby je zakończyć. Prośba trzech ojców soborowych o jasną definicję *abortus* nie została uwzględniona. Istnieją marginalne przypadki, w których nie osiągnięto jednomyślności co do tego, czy mamy do czynienia z aborcją, na przykład, gdy dziecko nie ma perspektyw na życie, a życie matki można uratować. W takich sytuacjach można dyskutować, czy mamy do czynienia z atakiem na ludzkie życie. Sobór jest jednak zgodny, że atak na niewinne życie, a płód zawsze jest niewinnym życiem, stanowi poważne przestępstwo. Fałszywe poglądy biologiczne, które pomijają różnice między zwierzęcą strukturą a ludzką seksualnością, są stanowczo wykluczone. Norma moralnego działania musi zachować

[234] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 242.

charakter i godność ludzkiej seksualności. Doktryna prawa naturalnego opiera się na istocie osoby i jej działaniach, a nie na prawach biologicznych, które można uznać za nienaruszalne.

Niemiecki teolog podkreśla, że perspektywa personalistyczna stanowi kluczowe kryterium soborowego nauczania o prawie naturalnym. Akty nie powinny być oceniane jedynie przez ich biologiczny aspekt, ale jako działania właściwe osobie ludzkiej, która musi być uwzględniona w swojej pełnej rzeczywistości. Perspektywa ta nie implikuje subiektywnej moralności, w której dobra intencja usprawiedliwia wszystko. „Obiektywne normy" oznaczają, że w kwestii kontroli urodzin i metod jej stosowania należy dbać o pełne znaczenie aktu małżeńskiego jako wzajemnego daru oraz o ludzką prokreację w kontekście prawdziwej miłości. Komisja dodała, że „nie można tego uczynić, jeśli cnota czystości małżeńskiej nie jest szczerze kultywowana". Czystość małżeńska jest zatem nieodłącznym i istotnym wymogiem miłości małżeńskiej, której pielęgnowanie jest kluczowe[235].

GS 52

Nazywając rodzinę szkołą pełniejszego człowieczeństwa, ojcowie soborowi zwracają uwagę na wspólną troskę o małżeństwo i rodzinę. Najpierw akcentują życzliwą duchową łączność i wzajemną zgodę, jaka potrzebna jest między małżonkami, by mogli gorliwie współpracować w wychowaniu dzieci. Podkreślają wagę ojcostwa i macierzyń-

[235] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 242–243. Według Aliotty, poprzez przyjęcie personalistycznego poglądu na małżeństwo, ojcowie soborowi pozytywnie oceniają dar ludzkiej seksualności, uznając jej ważną rolę w relacji małżeńskiej. Wychodzą oni z perspektywy tych, którzy postrzegają miłość małżeńską jako odbicie miłości Boga do nas. W tej perspektywie dzieci nie są traktowane jako „cel", lecz jako „owoc" miłości małżeńskiej. Dialektyka między stworzoną zależnością od Boga a odpowiedzialnością powierzoną osobie ludzkiej przez samego Stwórcę wyraża się w terminach „posługi życia" (*servandi vitam ministerium hominibus commisit*), formuły używanej już w czasach patrystycznych; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 342.

stwa oraz rolę ojca i matki. Wskazują, że wychowanie powinno tak wyglądać, by dzieci mogły odkryć swoje powołanie, także duchowe, i zdecydować o stanie życia. Zadanie rodziców to przewodzenie młodym w czasie, kiedy sami będą zakładać własne rodziny. Rodzice mają służyć radą, wysłuchiwać, unikać jednak wywierania nacisków bezpośrednich czy pośrednich w kwestii zawierania małżeństwa czy wyboru współmałżonka. Następnie ojcowie soborowi wskazują na wielki fundament społeczny, jakim staje się wielopokoleniowa rodzina. Wszyscy, a szczególnie wspólnoty i stowarzyszenia, ale także władza cywilna, powinni skutecznie popierać małżeństwa i rodziny. Ponadto należy chronić prawo rodziców do rodzenia potomstwa i wychowywania go przez rodziny, a także opiekować się tymi, którzy zostali pozbawieni rodziny. Autorzy Konstytucji wzywają chrześcijan, by wykorzystując każdy czas i rozeznając sytuację, gorliwie popierali małżeństwa i rodziny. Pomocna w tym będzie chrześcijańska formacja wiernych, uformowane sumienie moralne ludzi, a także mądra refleksja teologiczna. Pomocą mogą służyć naukowcy reprezentujący różne dyscypliny (nauki biologiczne, medyczne, społeczne i psychologiczne), którzy przez badania starają się wyjaśnić różnorodne warunki moralnie dopuszczonej regulacji urodzin. Również kapłani, po zdobyciu wykształcenia w zakresie małżeństwa i rodziny, powinni wspomagać powołanie małżonków w ich życiu małżeńskim i rodzinnym, podejmując wobec nich różnorodne posługi. Podobnie instytucje i stowarzyszenia przez swoją działalność mogą służyć formacji do małżeństwa oraz samym małżeństwom w wymiarze rodzinnym i społecznym. Punkt ten zamyka apel skierowany przez autorów Konstytucji do małżonków, by szli razem śladami Chrystusa, doświadczając głębi relacji między sobą oraz jednocząc się i uświęcając. Niech stają się świadkami misterium miłości, które objawiło się w Jezusie.

Według Häringa nacisk na wychowanie do głębszego człowieczeństwa oraz na dialog i współpracę między małżonkami jest zgodny z ogólną linią *Gaudium et spes* i przypomina encyklikę Pawła VI *Ecc-*

lesiam suam. W przeciwieństwie do wcześniejszych, jednostronnych tendencji, które przedstawiały rolę żony wyłącznie jako gospodyni domowej i matki, obecnie kładzie się duży nacisk na obecność ojca oraz jego znaczenie w wychowaniu dzieci. Zauważany jest również uzasadniony postęp społeczny kobiet. Cel edukacji jest przedstawiany jako kształtowanie osób zdolnych i chętnych do przyjęcia odpowiedzialności oraz gotowych do zajęcia swojego miejsca w społeczeństwie. Rodzina powinna być świadoma swojej odpowiedzialności społecznej, a społeczeństwo i państwo muszą organizować życie społeczne w taki sposób, aby wspierać rodzinę. Jednostronna, indywidualistyczna moralność oraz opieka duszpasterska są obecnie mniej efektywne w rozwiązywaniu kwestii moralności małżeńskiej i rodzinnej niż kiedykolwiek wcześniej. Wskazanie na sztukę „odróżniania wiecznych rzeczywistości od ich zmiennych przejawów" jest kluczowe dla skutecznej obecności chrześcijan w świecie, zdolnej wpływać na opinię publiczną i kształtować życie społeczne w sposób korzystny dla małżeństwa i rodziny. Ci, którzy nie są otwarci na zmiany i kurczowo trzymają się przestarzałych sposobów życia, często nie mają wpływu na bieg historii. Potrzebne jest zjednoczenie sił, aby stawić czoła poważnym problemom, które dzisiaj zagrażają małżeństwu i rodzinie. Sobór wzywa do chrześcijańskiego zmysłu Ludu Bożego, zdrowego sumienia moralnego wszystkich ludzi oraz wysiłków teologów. Szczególny apel kierowany jest do przedstawicieli współczesnych nauk, które mają wpływ na kwestie małżeństwa i rodziny, co pokazuje, że Kościół pragnie się uczyć. Kapłanom przypomina się o znaczeniu duszpasterstwa rodzin oraz o konieczności odpowiedniego przygotowania do tej roli. Celem jest stworzenie promiennie szczęśliwych rodzin, a surowa praktyka w konfesjonale byłaby sprzeczna z tym zamierzeniem. Różne stowarzyszenia rodzinne, ruchy oraz podobne organizacje zasługują na uznanie. Troska o właściwe przygotowanie do małżeństwa oraz wsparcie dla młodych rodzin jest wskazana jako ich szczególne pole działalności. Ostatni akapit podsumowuje całość

w szerszej perspektywie tajemnicy miłości. Rodzina, poprzez swoje życie i to, co wyraża, ma głosić światu żywego i kochającego Boga[236].

ROZDZIAŁ II: WŁAŚCIWE WSPIERANIE ROZWOJU KULTURY (53–62)[237]

Włączenie rozdziału o „kulturze" do Konstytucji poświęconej Kościołowi w świecie współczesnym świadczy o świadomości Soboru co do problematycznej natury wymiarów człowieka, na które wskazuje ten termin. Kultura nie jest po prostu faktem, który należy opisać lub osądzić, lecz raczej sferą osobistej i społecznej egzystencji, w odniesieniu do której należy aktywnie interweniować, podejmując decyzje mające na celu „postęp" i drogę naprzód[238]. Historia tworzenia tego rozdziału pokazuje, jak wiele wysiłku to wymagało, aby odnieść się do kwestii, która była szeroko obecna w europejskiej debacie in-

[236] Zob. B. Häring, *Fostering the Nobility of Marriage and the Family*, s. 244–245. Aliotta stwierdza, że GS 52 podkreśla zadanie, do wypełnienia którego wezwani są protagoniści życia rodzinnego, aby rodzina stała się tym, czym pragnie być Sobór, czyli szkołą bogatszego człowieczeństwa: *Familia schola quaedam uberioris humanitatis est*; zob. M. Aliotta, *Dignità del matrimonio e della famiglia*, s. 346.

[237] Zob. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 205–212; J. Pasierb, *Kult i kultura*, M. Janocha (wybór i opracowanie), Teologia Polityczna, Warszawa 2024, szczególnie rozdział „Antynomie kultury współczesnej w świetle konstytucji *Gaudium et spes*" (s. 41–61) oraz „Teoria sztuki sakralnej w postanowieniach *Vaticanum II*" (s. 88–119); F.J. Mazurek, *Problem kultury w Konstytucji Gaudium et spes*, „Rocznik Nauk Społecznych" 1975, t. 3, s. 117–140; A. Dondeyne, *L'essor de la culture* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 456–481; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 780–788.

[238] Zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 351.

telektualnej XIX i XX wieku, ale której pilność nie była powszechnie dostrzegana w świecie katolickim[239].

GS 53

Punkt ten stanowi wprowadzenie do podejmowanego zagadnienia. Ojcowie soborowi stwierdzają, że dochodzimy do pełni człowieczeństwa, istoty tego, kim jesteśmy, na drodze kultury. Jest ona troską o dobra i wartości natury. Te dwie rzeczywistości, czyli natura i kultura, łączą się ze sobą tam, gdzie chodzi o życie ludzkie. Następnie autorzy Konstytucji definiują, czym w swej istocie jest kultura. W znaczeniu ogólnym jest to wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija wielorakie dary ducha i ciała i pragnie podporządkować swojej władzy świat, czyniąc go przy tym zdecydowanie bardziej ludzkim w każdym wymiarze (rodzinnym i obywatelskim). Ponadto przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia, by służyły rozwojowi innych, a nawet całego rodzaju ludzkiego. Ojcowie soborowi podkreślają, że kultura ludzka ma wymiar historyczny i społeczny, a także znaczenie socjologiczne i etnologiczne. Możemy również mówić o wielości kultur, które powstają z różnorodnych form życia i wielorakich doświadczeń. Przekazywane tradycje stają się dziedzictwem społeczności ludzkich. A poszczególne środowiska, wytwarzające i pielęgnujące kulturę, tworzą historię, w którą jest włączony człowiek żyjący w narodzie, czerpiący z kultury wartości i doskonalący się dzięki niej w wymiarze ludzkim i obywatelskim.

Tucci, komentując ten punkt, stwierdza, że odpowiedzi na pytanie o definicję „kultury" i „cywilizacji" postawione podczas pierwszej debaty soborowej nie były łatwe do sformułowania. Trudności te nie wynikały tylko z łacińskiej terminologii, ale również z różnorodności

[239] Historia powstania rozdziału zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 351–357.

stanowisk wśród filozofów, socjologów, antropologów i etnologów. Sobór zadowolił się opisem, który został znacznie rozszerzony w tekście 4, w wyniku konkretnych pytań postawionych podczas drugiej debaty soborowej. Rewizja ta nie tylko wprowadziła pojęcie *cultura* w bardziej zrozumiałej formie, ale także podkreśliła ścisły związek między naturą a kulturą. Celem było wyeliminowanie błędnego przekonania, że termin ten odnosi się wyłącznie do wykształconych elit, czyli „osób uprawianych" w sensie łacińskiego *humanus civilisque cultus*. Jak stwierdzono w *Relatio*, odnosi się on „nie tylko do wyższych kultur, ale do całej ludzkiej kultury"[240].

Etymologicznie kultura, wywodząca się od łacińskiego słowa *colo, colere, colui, cultum* (pierwotnie oznaczało to „uprawiać rolę", z czasem zyskało również znaczenie związane z rozwijaniem umysłu i zdolności człowieka), oznacza aktywność, dzięki której człowiek, oddziałując na otaczający świat i przekształcając go, rozwija i przekształca samego siebie. Człowiek, jako istota o fizjologicznych, emocjonalnych i duchowych potrzebach, takich jak pożywienie, ubranie, schronienie, prokreacja, więzi uczuciowe z innymi oraz pragnienie wiedzy, piękna i władzy, musi przekształcać otaczający go świat, aby zaspokoić te potrzeby. W przeciwieństwie do zwierząt, które znajdują gotowe zasoby, człowiek musi stworzyć to, czego potrzebuje, poprzez specyficznie ludzką aktywność, określaną jako „praca". Natura jest materiałem i przedmiotem tej pracy, z kolei człowiek poprzez swoje umiejętności i zdolności dostosowuje ją do swoich potrzeb.

Działając na naturę, człowiek przekształca również samego siebie, co czyni kulturę istotną cechą ludzkiego życia, uniwersalnym faktem: „Człowiek jest z natury istotą kulturową. Gdziekolwiek jest człowiek, tam jest kultura". Odrzucenie „marksistowskiej krytyki kultury", która postrzega ją wyłącznie jako produkt uboczny infrastruktury bogac-

[240] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 255.

twa i bezczynności, jest równie ważne. Przeciwnie, „pracująca" aktywność człowieka stanowi istotny element kultury[241].

Znajdujemy tu także opis kultury w aspekcie historycznym i społecznym, co wydobywa jej znaczenie socjologiczne i etnologiczne, a także wyjaśnia wielość kultur. Tekst opisuje, jak powstają *diversae communes condiciones vivendi et diversae formae componendi bona vitae*, czyli różne dziedzictwa kulturowe, które tworzą konkretne środowisko historyczne, w którym znajduje się każda jednostka, z którego czerpie środki do promowania własnej kultury oraz kultury swojej grupy społecznej. Wyjaśnia to, dlaczego kultura lub cywilizacja jednej grupy nigdy nie jest identyczna z kulturą lub cywilizacją innej grupy. Mimo że człowiek jest zasadniczo identyczny w swej naturze, jego działania są uwarunkowane przez niezliczone czynniki zewnętrzne, które głęboko wpływają na sferę emocjonalną i intelektualną. Człowiek jest szczególnie uwarunkowany przez historię i geografię; nie jest obojętne, w jakim okresie historii lub w jakim miejscu żyje. Oznacza to, że czas i przestrzeń determinują rytm ludzkich cywilizacji, nadając im różnorodne cechy i formy. Nie wspomina się o różnych środkach, które umożliwiają zachowanie i przekazywanie dziedzictwa kulturowego nowym pokoleniom, a które same wpływają na charakter każdej konkretnej cywilizacji. Przekazywanie odbywa się głównie przez tradycję ustną, pismo, a także nowoczesne media audiowizualne. Wprowadzenie do rozdziału ma tę zaletę, że wykracza poza czysto arystokratyczną koncepcję kultury, jednoznacznie odrzucając ideę „niecywilizowanych narodów"[242].

Podsumowując, należy zauważyć, że tekst uniknął ryzyka podania wątpliwej definicji, a jednocześnie przedstawiony opis istotnych elementów kultury jest wystarczająco kompletny i stanowi nowość w porównaniu z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium na ten temat. Pozostając na płaszczyźnie opisowej, a zatem powstrzymując

[241] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 255.

[242] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 255–257.

się od formalnego osądu wartościującego, implikuje jednak przychylne nastawienie do pluralizmu kulturowego oraz badań antropologii kulturowej i etnologii. Było to podyktowane, między innymi, chęcią zmierzenia się z problemem, jak chrześcijaństwo może być ucieleśnione w kulturach niezachodnich[243].

Sekcja I:
sytuacja kultury w świecie współczesnym
(54–64)

GS 54

Ojcowie soborowi zaczynają od konstatacji, że warunki życia współczesnego człowieka są tak głęboko zmienione pod względem społecznym i kulturowym, że można mówić o nowej epoce w historii ludzkości. Sytuacja ta otwiera nowe drogi dla rozwoju kultury i jej emisji w społeczeństwach. Zmiany przygotował rozwój nauk przyrodniczych, humanistycznych, społecznych i technicznych, a także postęp udoskonalający wykorzystanie środków komunikacji między ludźmi. Autorzy dokumentu wymieniają cechy dzisiejszej kultury: krytycyzm osiągnięty dzięki naukom ścisłym; poznanie ludzkiego działania, które pomagają zrozumieć nauki psychologiczne; poznanie procesów zmian osiągane dzięki naukom historycznym; wyrównanie obyczajów życiowych; zdecydowanie większe uprzemysłowienie wpływające wydatnie na ludzkie życie i tworzące kulturę masową; zwiększona wymiana między narodami i grupami społecznymi, która otwiera dostęp do różnych form kultury, która dzięki nowym sposobom komunikacji nabiera wymiaru uniwersalnego[244].

---

[243] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 257.

[244] Battocchio zauważa, że przymiotnik *novus* – obecny od czasu opracowania zarysu, który powstał w wyniku spotkań w Malines i Zurychu – pojawia się cztery razy w GS 54, nadając tekstowi ton, który nie jest pozbawiony nacisku. Sześć

Według Tucciego punkt 54 pozostaje na płaszczyźnie opisu i obserwacji faktów. Po wskazaniu głównych czynników, które w dużej mierze zdeterminowały zmianę kulturową – nowych środków doskonalenia i rozpowszechniania kultury – przechodzi do opisu ich wpływu na współczesną kulturę. Ta ostatnia w rzeczywistości zawdzięcza niektóre ze swoich cech transformującym czynnikom. W ten sposób zmniejsza się wrażenie, że postępy w naukach przyrodniczych, humanistycznych, technologii i instrumentach komunikacji społecznej należy traktować jedynie jako narzędzia kultury. W rzeczywistości przedmiot kultury jest kwestionowany, gdyż dokładniej byłoby mówić o ich „wzajemnym działaniu"[245].

Główne cechy współczesnej kultury, które wynikają z opisanego procesu transformacji, zostały wskazane bardziej szczegółowo w Tekście 4,2, *ut amplior et accuratior fiat descriptio phaenomenologica eorum quae culturam hodiernam constituunt*, jak zauważa *Relatio*. Kluczowe dodatki dotyczą „krytycznego osądu", który rozwijały głównie nauki ścisłe, oraz szczególnej świadomości zmienności i rozwoju spraw ludzkich, co jest wspierane przez badania historyczne. Interwencja biskupa Pellegrino była decydująca dla ostatniego dodatku. Podkreślił on, że „nauka historyczna ma ogromne znaczenie w kulturze naszych cza-

charakterystycznych cech definiuje „nowość" tego okresu: a) rozwój nauk ścisłych; b) skupienie się na dynamice psychologicznej – wzmianka o „większej głębi" może również przywoływać metodę psychoanalityczną; c) historyczne podejście do zmiany rzeczy; d) progresywne podejście do jednolitości obyczajów (*mores*); e) kultura masowa związana z industrializacją i procesami urbanizacyjnymi – w tekście łacińskim pojawia się angielskie wyrażenie *mass-culture*, modne w analizach socjologicznych pierwszej połowy XX wieku, na przykład w teorii krytycznej szkoły frankfurckiej, z różnymi ocenami, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi; f) rozszerzenie stosunków między narodami i klasami społecznymi. Nietrudno dostrzec w tej kwestii zasadniczo pozytywną ocenę „nowości" epoki; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 363.

[245] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 257. Szczegółowa analiza tego punktu zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 362–364.

sów", przypominając, jak istotne jest to, że „jej bezpośrednim przedmiotem jest sam człowiek, którego natura, zwyczaje, aspiracje, wysiłki i słabości wydają się zarówno podobne, jak i różnorodne w różnych epokach". W kontekście stosowności wspomnienia o tym w dokumencie soborowym, biskup Pellegrino podkreślał związek między badaniami historycznymi a znajomością historii zbawienia, uznając tę ostatnią za „centrum całej nauki teologicznej". Dodał również, że „uczeni ludzie, którzy poświęcają się studiom historycznym, będą zadowoleni z uznania ich pracy, zwłaszcza ci, którzy prowadzą badania w dziedzinie Biblii, historii Kościoła, patrystyki i archeologii, które dotyczą historii zbawienia"[246].

Inny, znaczący dodatek dotyczył zjawisk typowych, takich jak industrializacja i urbanizacja, które nie tylko powodują pewną jednolitość, ale również promują życie wspólnotowe oraz „nowe formy kultury", w tym „kulturę masową". Pomimo tendencji niektórych ojców, również w komisji mieszanej, do postrzegania tego zjawiska głównie w negatywnym świetle, tekst soborowy, pozostając na płaszczyźnie opisowej i neutralnej, podkreśla jego pozytywny aspekt jako „autentycznej, ale współczesnej twórczości kulturalnej"[247].

W Tekście 4,2 szczególny nacisk położono na „jedność ludzkości w postępie kultury, aby uniwersalność kultury mogła się wyraźnie wyróżniać". Dąży się tu do przedstawienia ideału bardziej uniwersalnej kultury ludzkiej, nie jako jednolitości, która prowadzi do zubożenia, ale jako wzrostu jedności w różnorodności, co można określić jako wszechstronniejszą „katolickość". Ta ostatnia może otworzyć się na coraz bardziej uniwersalną perspektywę dzięki znajomości i szacunkowi dla poszczególnych wartości, które zostaną skonsolidowane, a nie rozpuszczone i uciskane.

Można zauważyć, że po analizie *modi* Komisja odrzuciła sugestię dodania na początku fragmentu opisującego współczesną kulturę

[246] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 257–258.

[247] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 258.

sformułowania ograniczającego: *quae est technica* (vel: *scientifica*). Powód odmowy był jasny: „Nie zgodzono się na to, ponieważ dopowiedzenie to uczyniłoby nonsensownym to, co następuje później, a co nie dotyczy wyłącznie kultury technicznej czy naukowej".

W GS 54 zjawisko „socjalizacji", które zyskało na znaczeniu w oficjalnych wypowiedziach Kościoła od czasów encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII, jest rozpatrywane nie tylko w aspekcie fenomenologicznym lub egzystencjalnym, ale przede wszystkim w fundamentalnym kontekście rzeczywistych przyczyn rozwoju społeczno-kulturowego: „Co stanowi o opanowaniu przez człowieka pewnej części jego przeznaczenia?"[248]. Wydaje się, że po raz pierwszy Kościół został skłoniony do postrzegania życia społecznego i kulturalnego jako całości, w centralnym punkcie spotkania wszystkich jego problemów, ekonomicznych, politycznych, domowych, filozoficznych i religijnych[249].

GS 55

Autorzy Konstytucji nazywają człowieka twórcą kultury. Poza tym same jednostki są bardziej świadome tego, że są autorami i twórcami kultury swojej wspólnoty. Wśród ludzkiej społeczności wzrasta poczucie i autonomii i odpowiedzialności, co ma ogromne znaczenie

[248] Zdaniem Battocchio to, co zostało naszkicowane w tym punkcie, to raczej fenomenologia procesów kulturowych zachodzących w połowie XX wieku, odnosząca się bezpośrednio do wstępnej ekspozycji na temat kondycji człowieka we współczesnym świecie; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 363.

[249] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 258–259. Battocchio zauważa, że w dziesięcioleciach następujących po Soborze te dwa dwumiany – natura i kultura, kultura i kultury – będą przedmiotem dogłębnych studiów i debat, nie tylko w sferze kościelnej. Tematy takie jak inkulturacja i międzykulturowość, relacja między tym, co uniwersalne (wspólne), a tym, co partykularne, oraz bardzo złożona kwestia możliwej definicji tożsamości człowieka, mężczyzny i kobiety jako istoty „naturalnie kulturowej", w relacji ze środowiskiem, innymi istotami żywymi i technologią, znajdą wiele miejsca nawet poza kręgami akademickimi; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 361.

dla dojrzałości duchowej i moralnej rodzaju ludzkiego. Jest to coraz wyraźniejsze, biorąc pod uwagę proces ujednolicania się świata i budowania go w prawdzie i sprawiedliwości. Ojcowie soborowi podkreślają, że obecnie jesteśmy świadkami narodzin i rozwoju nowego humanizmu, w którym człowiek, określając samego siebie, staje się przede wszystkim odpowiedzialny wobec braci i historii[250].

Tucci podkreśla, że celem GS 55 było wydobycie na początku właściwej hierarchii wartości, w której *homo simul auctor et finis est culturae*. Główną ideą tekstu jest to, że w świecie coraz bardziej zjednoczonym przez postęp naukowy i techniczny, ludzie odkrywają siebie jako niezależnie i wspólnotowo odpowiedzialnych za tworzenie bardziej ludzkiego świata. Dzięki temu po raz pierwszy mają możliwość skutecznego działania na rzecz całości, która stała się znacznie mniej odległa. Nie ulega wątpliwości, że jest to korzystna koncepcja jednego kluczowego aspektu współczesnej kultury. Po akcencie położonym na faustowską lub prometejską dumę, ojcowie soborowi wskazują, że kultura stopniowo inspirowana jest zwiększonym poczuciem odpowiedzialności i powszechnej solidarności. „Człowiek, który jest twórcą kultury" staje się synonimem osoby zdolnej do tworzenia lepszego świata na płaszczyźnie etycznej, tj. w prawdzie i sprawiedliwości. W rezultacie jest on również zdolny do nowego humanizmu, który charakteryzuje się moralnym zaangażowaniem i korporacyjną odpowiedzialnością wszystkich za każdego[251].

Z powodu tej początkowej pozytywnej oceny tekst spotkał się ze sprzeciwem niektórych ojców, którzy dostrzegli w nim przesadny i niebezpieczny optymizm. Krytyka dotyczyła szczególnie dwóch

[250] Battocchio podkreśla, że kluczowymi słowami w tej kwestii są „autonomia" i „odpowiedzialność": zarówno jedno, jak i drugie „poczucie" rośnie wśród mężczyzn i kobiet „każdej klasy i narodu". Są świadomi, że są twórcami i „aktywnymi podmiotami" – moglibyśmy to przetłumaczyć jako *auctores*, zamiast „aktorów", kultury swojej społeczności; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 364–365.

[251] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 259–260.

wyrażeń: „nowy świat" i „nowy humanizm". Krytyka ta była formułowana podczas prezentacji *modi* oraz w dyskusjach pełnej komisji mieszanej. Ostatecznie podjęto decyzję o przyjęciu tylko jednego modusu, który wzywał do zmiany tekstu z *novum aedificemus mundum* na *mundum instauremus*. Jednocześnie jednak słowo *novum* zostało zmienione na *meliorem*. Odrzucono inne poprawki, które sugerowały, że *novum humanismum* powinno zostać zastąpione przez *auctores sumus plenioris humanismi promovendi*, aby zredukować dwuznaczność terminu „humanizm". Inne propozycje chciały całkowicie wykreślić termin „nowy humanizm"[252].

GS 56

Ojcowie soborowi, opisując człowieka osadzonego w świecie, zwracają uwagę na trudności mu towarzyszące i zadania stojące przed nim. Odpowiedzialność za postęp kultury niesie nadzieję, ale również towarzyszy mu szereg sprzeczności. Autorzy dokumentu stawiają szereg kluczowych pytań. W jaki sposób prowadzić kontakty kulturalne, by nie zakłócały one życia społeczności, nie odrzucały czy negowały ich mądrości lub nie narażały na niebezpieczeństwo charakteru każdego narodu? Jak należy wspierać dynamizm i ekspansję nowej kultury, rodzącą się z rozwoju nauk i dyscyplin technicznych? Jak pogodzić ją z kulturą duchową? Co należy czynić, by wszyscy mogli doświadczyć dobrodziejstw kultury i stać się uczestnikami dóbr kultury? Jak zbudować autonomię kultury, by nie była ona humanizmem wrogim religii? Kultura ma rozwijać się pośród tych antynomii, akcentując integralność osoby ludzkiej, i wspierać ludzi w podejmowanych zadaniach, do których powołani są wszyscy, nie tylko chrześcijanie.

Tucci podkreśla, że optymizm poprzedniego punktu zostaje szybko zredukowany do właściwych proporcji poprzez rozważenie wielu sprzeczności, które stoją przed współczesnym człowiekiem w jego dą-

[252] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 260.

żeniu do osiągnięcia „nowego humanizmu", pełnego wielkich nadziei. Nawet tutaj jednak pozytywna nuta jest silniejsza, ponieważ sprzeczności te nie są postrzegane jako przeszkody nie do pokonania, ale jako wskazówki, które odpowiadają moralnym zobowiązaniom współczesnych ludzi. Ci pragną być odpowiedzialni za swoje zadanie budowania prawdziwie ludzkiej kultury, czyli „harmonijnego rozwoju całej osoby ludzkiej oraz pomagania innym w wypełnianiu obowiązków, do których ludzie, zwłaszcza chrześcijanie, są powołani w braterskiej jedności jednej rodziny ludzkiej". W wyniku debaty nad tekstem i proponowanymi zmianami nie wprowadzono żadnych istotnych modyfikacji, a jedynie pewne ulepszenia stylistyczne. Warto zaznaczyć, że w odpowiedzi na sugestię jednego z ojców, który wolałby zrezygnować z formy pytającej w odniesieniu do różnych sprzeczności, komisja wyjaśniła, że użycie pytań ułatwia dialog i pozwala uniknąć dogmatyzmu. Inny ojciec, który domagał się wykreślenia z ostatniego akapitu wyrażenia „zwłaszcza chrześcijanie", usłyszał, że „słowa te należy zachować, ponieważ tekst jest przeznaczony głównie dla chrześcijan"[253].

W odniesieniu do tekstu GS 56 jako całości, można podsumować za Dondeyne: „Błędem byłoby uważać ten katalog trudności i niebezpieczeństw za rodzaj jeremiady. Pesymizm i optymizm są tu nie na miejscu, ponieważ oba są ucieczką przed surową rzeczywistością. Tylko mając odwagę postawić się w obliczu tych sprzeczności, możemy sprostać kulturowemu zadaniu współczesności"[254].

---

[253] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 260–261. Battocchio zauważa, że człowiek, świadomy swojej odpowiedzialności wobec kultury, jest podtrzymywany przez „wyższą" (a nie tylko „większą", w sensie ilościowym) nadzieję. Jednak staje w obliczu szeregu antynomii, które domagają się rozwiązania. Zamiast antynomii w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. twierdzeń, które są jednocześnie uznawane za dopuszczalne, a jednak faktycznie lub pozornie przeciwstawne, wskazuje się tutaj pięć napięć, wraz z serią pytań, w odniesieniu do których uważa się za konieczne interweniowanie, aby osoba ludzka w całości mogła być chroniona i „kultywowana"; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 367.

[254] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 262.

Sekcja II:
Niektóre zasady właściwego wspierania kultury (57–59)[255]

GS 57

Ojcowie soborowi, ukazując relację wiary i kultury, zauważają, że chociaż chrześcijanie są ukierunkowani na to, co w górze, czyli na rzeczywistość nieba, to jednak zadanie współpracy i wznoszenia budowli świata tutaj na ziemi pozostaje zawsze aktualne i wzrasta. Wiara dostarcza im do tego zachęt i pomocy, by gorliwie wypełniali to zadanie, przez co ludzka kultura zyskuje szczególne miejsce, własne, a zarazem znaczące w powołaniu człowieka. Realizując swoje powołanie, zgodnie z Bożym zamysłem, człowiek sprawia, że ziemia staje się mieszkaniem całej rodziny ludzkiej i jest mu poddana, by ją przekształcał według woli Boga. W ten sposób doskonali samego siebie, buduje relacje społeczne i zachowuje przykazanie Chrystusa. Podejmując inicjatywy rozciągające się od filozofii, przez historię, matematykę, nauki przyrodnicze, po sztuki piękne, sprawia, że inni ludzie mogą wznieść się ku wyższym kategoriom prawdy, dobra i piękna oraz obiektywnie ocenić, co jest wartością uniwersalną, by w ten sposób odkrywać i odsłaniać Mądrość, która ma swoje źródło w Bogu. Na drodze rozwoju kultury duch ludzki może szybciej wznieść się ku kontemplacji samego Stwórcy[256].

Ojcowie soborowi przypominają również, że postęp naukowo-techniczny w oparciu o własne metody może nie być w stanie dotrzeć do najgłębszych przyczyn rzeczywistości i dlatego jego następstwem okazuje się agnostycyzm lub fenomenalizm. Dzieje się tak wówczas,

[255] Battocchio podkreśla, że zgodnie z metodą „widzieć–sądzić–działać" w punktach 57–59 ojcowie soborowi ukazują niektóre zasady właściwego promowania kultury; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 370.

[256] Historia kształtowania się punktu zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 370–374.

kiedy metoda zostaje uznana za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy. Ponadto, człowiek pokładając ufność we współczesnych wynalazkach, może uważać, że sam sobie wystarcza i nie potrzeba mu wyższych wartości. Autorzy Konstytucji zauważają, że te tendencje, całkowicie niewłaściwe, nie wynikają ze współczesnej kultury i nie powinny jej dyskredytować. Posiada ona bowiem szereg wartości, które dotyczą zarówno nauk ścisłych, technicznych, jak i ich zastosowania dla dobra ludzkości. Pozytywne wykorzystanie wartości kultury stanowi przygotowanie do przyjęcia orędzia Ewangelii.

Tucci podkreśla, że główną trudnością, z jaką borykali się autorzy tekstu, było podanie takich zasad działalności kulturalnej, które nie zostały już omówione w pierwszych częściach schematu, zwłaszcza w rozdziałach III i IV. Zadanie to było tym trudniejsze, że zdecydowano się uznać „kulturę" w najszerszym znaczeniu tego terminu za obejmującą praktycznie całą, „humanizującą" działalność człowieka na tym świecie. W obliczu prośby komisji koordynacyjnej o znaczne skrócenie tekstu pojawiła się nawet propozycja pominięcia rozdziału o kulturze i włączenia go do części ogólnej, podobnie jak miało to miejsce w przypadku rozdziału o godności i prawach osoby ludzkiej. W każdym razie rozdział ten musi być czytany i uzupełniany w świetle bardziej ogólnych zasad doktrynalnych określonych w pierwszej części Konstytucji[257].

Podstawowym celem GS 57 jest pomoc w odkryciu pełnego znaczenia działalności kulturalnej oraz jej miejsca w integralnym powołaniu człowieka w świetle tajemnicy wiary chrześcijańskiej: *De cultu humano sub lumine fidei*, co wyraża tytuł tekstu 4,1. Od samego początku cel ten jest wyraźnie widoczny. Jest to ten sam cel, który inspiruje całą Konstytucję duszpasterską. Pragnienie pokazania, że niebiańskie powołanie człowieka nie odwraca go od obowiązku uczestniczenia w budowaniu bardziej ludzkiego świata, ale dodaje nowej i głębszej siły temu nieodpartemu motywowi, włączając go w szersze spojrzenie

[257] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 262.

na losy ludzkości. „Religia nieba" nie sprzeciwia się „religii ziemi", jak często twierdził Teilhard de Chardin. Niebiańskie nadzieje chrześcijaństwa nie są sprzeczne z ziemskimi nadziejami, lecz są z natury przeznaczone do ich wspierania i asymilacji w celu przebóstwienia[258].

Ostateczna wersja preferuje metodę kompozycji określaną jako „konwergencja", wskazując, w jaki sposób wysiłek kulturowy (rozpatrywany zarówno w kontekście uczynienia świata zdatnym do zamieszkania, jak i w bardziej wzniosłym aspekcie duchowego stworzenia) wchodzi w pierwotny plan Boga dla człowieka. Posiada on wewnętrzną wartość i stanowi prawdziwą współpracę z dziełem Bożego stworzenia, umożliwiając ludziom otwarcie się na wzniosłe rzeczywistości świata łaski poprzez harmonię, która jest zakorzeniona w jedności dzieła stworzenia i objawienia łaski, mającej swoje ostateczne korzenie w Logosie, w którym wszystko jest rekapitulowane[259].

Uzasadniając pozycję kultury w całkowitym powołaniu człowieka w świetle wiary, bez pomniejszania jednak dwuznaczności, jaką kultura może mieć w odniesieniu do wiary religijnej, GS 57 kończy się bardzo pozytywną perspektywą. Kultura i łaska wzajemnie się potrzebują: kultura w rzeczywistości potrzebuje łaski, ponieważ tylko w niej znajduje swoje spełnienie, ale łaska wymaga również kultury, ponieważ stanowi ona normalny punkt włączenia łaski w życie ludzkie. To wyjaśnia, dlaczego ewangelizacja zwykle wymaga minimum życia i rozwoju kulturowego i dlaczego zawsze przynosi ze sobą rozwój kulturowy[260].

GS 58

Ojcowie soborowi wskazują na wielorakie związki istniejące między Dobrą Nowiną Chrystusa a kulturą ludzką. Mają one swoje źródło w Bogu, który objawiając się ludziom, przemawiał w sposób odpowiedni do kultury właściwej różnym okresom. Podobnie ma się rzecz

[258] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 262.
[259] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 262–263.
[260] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 263.

z Kościołem. Jest on osadzony w świecie, żyje w różnych warunkach, wykorzystuje zdobycze różnych kultur, by skutecznie szerzyć orędzie zbawienia i wszystkim je wyjaśniać, badać je i głębiej rozumieć, lepiej wyrażać w liturgii i życiu różnych wspólnot chrześcijańskich. Ponadto autorzy Konstytucji przypominają, że Kościół, posłany do wszystkich narodów, nie wiąże się wyłącznie z jednym ludem, rasą, obyczajowością, dawnym lub nowym zwyczajem. Zachowując tradycję i przy niej trwając, jest świadomy swojej misji powszechnej, a także zdolny do wejścia w relację z różnymi formami kultury, przez co i Kościół, i kultury się wzajemnie ubogacają. Ojcowie soborowi podkreślają, że Ewangelia Chrystusa odnawia ludzkie życie i jego kulturę, usuwa błędy, wyprowadza z grzechu. Oczyszcza i podnosi narody od strony obyczajowej. Duchowość, niosąca różnorodne dary, może od wewnątrz inspirować, chronić, dopełniać i odnawiać w Chrystusie, dzięki wartościom nadnaturalnym. Kościół, otwarty na świat, przyczynia się do rozwoju kultury ludzkiej na wszelkich polach[261].

Tucci stwierdza, że punktem wyjścia GS 58 był temat zawarty w pierwszej wersji schematu. Koncentrował się on na idei zaczerpniętej z uwagi Piusa XI. Podczas pierwszej debaty soborowej w czasie trzeciej sesji domagano się podkreślenia tej idei, ale bez rozwodzenia się nad historycznymi zasługami Kościoła w dziedzinie kultury, aby uniknąć wrażenia niezbyt przekonującej apologii. Odnosząc się do niektórych wystąpień, które przypomniały wkład wielu biskupów, a zwłaszcza świętych, w rozwój kultury duchowej, *Relatio* tekstu 4, 1 ustanawia następującą zasadę: Kościół „powinien szerzyć w świecie

[261] Battocchio wskazuje, że struktura i główna treść pozostały niezmienione w przejściu od *textus receptus* do tekstu definitywnego: a) Bóg przemawia zgodnie z kulturą właściwą różnym epokom (paragraf pierwszy); b) Kościół w swojej misji korzysta z różnych kultur (paragraf drugi); c) nie wiąże się jednak wyłącznie z określoną kulturą (paragraf trzeci); d) Dobra Nowina Chrystusa odnawia i oczyszcza kultury, dlatego Kościół przyczynia się do rozwoju kultury właśnie przez wypełnianie swojej misji (paragraf czwarty); zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 375.

pełnię człowieczeństwa Chrystusa-Głowy". W ten sposób można chronić prawdziwą doktrynę o człowieku, unikając jednocześnie antropocentryzmu i fałszywego optymizmu, który zaprzecza obecności zła i cierpienia w świecie. W tym sensie należy rozumieć ideę, że Kościół, wypełniając swoją funkcję ewangelizacyjną, wnosi swój wkład w rozwój cywilizacji[262].

Tekst GS 58 został zbudowany wokół tych dwóch podstawowych idei, począwszy od tekstu 4,1. Temat specyficznego duchowego wkładu biskupów i świętych w kulturę został jednak porzucony, prawdopodobnie w celu uniknięcia apologetycznego tonu. Tekst nie uległ wielu zmianom w różnych wersjach. Punkt 58 od samego początku porusza się na płaszczyźnie refleksji historycznej. Objawienie przyjęło formę ekspresji kultury właściwej różnym epokom, w których miało miejsce. Bóg przemawiał do starożytnych Hebrajczyków w formach charakterystycznych dla kultury semickiej, a Jezus przemawiał do ludzi w formach kulturowych późniejszego judaizmu. Kultura hellenistyczna stanowiła tło nauczania apostołów[263].

Jeśli można to powiedzieć o samym objawieniu, to jasne jest, że ta sama zasada wcielenia będzie miała zastosowanie również do przepowiadania Kościoła, które jest skierowane do wszystkich narodów. W konsekwencji „adaptacja kulturowa orędzia zbawienia nie jest formą relatywizmu, ale znakiem prawdziwej katolickości". W tym kontekście szczególnie znacząca jest wzmianka w drugim akapicie o liturgii. Była ona zawarta w tekście 1, ale została usunięta w tekście 3. Jej celem jest podkreślenie „rzeczywistości chrześcijańskiego humanizmu, który wypływa z życia sakramentalnego", co jest myślą bliską tradycji wschodniej[264].

Trzeci akapit, wychodząc od powszechnej misji Kościoła, ma na celu zharmonizowanie dwóch zasad: wcielenia orędzia zbawienia

[262] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 265.
[263] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 265–266.
[264] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 266.

oraz zasady transcendencji tego orędzia w stosunku do jakiejkolwiek konkretnej kultury. Włoski teolog zwraca uwagę na interwencję kardynała Lercaro, która miała decydujące znaczenie podczas pierwszej soborowej debaty na temat schematu.

> Przede wszystkim Kościół musi uznać, że jest kulturowo ubogi; musi zatem chcieć być coraz bardziej ubogi. Nie mówię tutaj o ubóstwie materialnym, ale o szczególnej konsekwencji ewangelicznego ubóstwa w dziedzinie kultury kościelnej. Również w tej dziedzinie, podobnie jak w instytucjach i własności kościelnej, Kościół zachowuje pewne bogactwa chwalebnej, ale być może anachronicznej przeszłości (system scholastyczny w filozofii i teologii, instytucje edukacyjne i akademickie, metody nauczania i badań uniwersyteckich). Kościół musi mieć odwagę, jeśli to konieczne, wyrzec się tych bogactw lub przynajmniej nie zakładać ich zbytnio, nie szczycić się nimi i być coraz bardziej ostrożnym w ufaniu im. W rzeczywistości bowiem nie zawsze stawiają one lampę ewangelicznego poselstwa, ale często chowają ją pod korcem. Mogą przeszkadzać Kościołowi w otwarciu się na prawdziwe wartości współczesnej kultury lub starożytnych kultur niechrześcijańskich; mogą ograniczać uniwersalność języka Kościoła, dzielić, zamiast jednoczyć, odpychać więcej ludzi niż przyciągać[265].

Tucci podkreśla, że w przeciwieństwie do dwóch tendencji – wyolbrzymiania wkładu Kościoła w kulturę czy podkreślania „ubóstwa" Kościoła w dziedzinie kultury – tekst soborowy stara się zachować pewną równowagę. Jest to widoczne w sformułowaniu, że Kościół „może wejść w komunię z różnymi formami kultury, dla własnego i ich wzbogacenia". Nie podjęto jednak zasadniczego problemu, jakim jest rozróżnienie w orędziu ewangelicznym między tym, co z natury jest niezmienną prawdą, a tym, co można uznać za „warunkową, historyczno-kulturową szatę". Przemówienie kardynała Lercaro poruszyło ten problem, ale bez jego pogłębienia. Kościół zawsze mówił, że nie chce utożsamiać siebie ani swojej doktryny z żadnym konkretnym systemem, filozofią czy teologią. Nadszedł czas, aby w rzeczywi-

[265] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 267.

stości coraz bardziej oddzielać Kościół i jego zasadnicze przesłanie od określonego systemu kulturowego, którego uniwersalność i trwałość wielu duchownych wciąż utrzymuje w zbyt zadufanym i zaborczym duchu[266].

Wprowadzenie idei, która mogła być bardziej podkreślona w trzecim akapicie GS 58, brzmi: „Aby otworzyć się na prawdziwy dialog ze współczesną kulturą, Kościół musi coraz bardziej koncentrować swoją kulturę na absolutnym bogactwie Pisma Świętego, myśli i języka biblijnego. Nie może obawiać się, że nie zostanie zrozumiany lub że rozczaruje ludzi; w gruncie rzeczy nie chcą oni od Kościoła niczego innego jak tylko tego. Wtedy kultura Kościoła nie będzie już sprawiać wrażenia, jak to się czasem dzieje, racjonalizmu lub scjentyzmu świeckiego pochodzenia; będzie się jawić jako potężna siła religijna, zdolna do zakwaszenia każdej kultury, obecnej lub przyszłej".

Czwarty akapit poświęcony jest opisowi zasadniczego wkładu orędzia zbawienia w ludzkie wysiłki kulturowe: chrześcijańskie oczyszczenie, odnowienie, pobudzenie i ożywienie. Chociaż czerpie inspirację z tych słów, nie udało mu się jasno wyrazić głównej idei. W trakcie komponowania całego punktu 58 znaleziono jednak miejsce dla myśli Piusa XI, o której mówi się w przypisie 7: „W ten sposób, wypełniając swoją własną misję, Kościół pobudza i rozwija kulturę ludzką i obywatelską". Zauważono, że nie użyto tutaj terminu *cultura*, lecz *humanum civilemque cultum*, co w języku łacińskim jest lepszym tłumaczeniem słowa „cywilizacja"[267].

GS 59

Autorzy Konstytucji zwracają uwagę na różne sposoby odpowiedniego zharmonizowania form kultury ludzkiej. Polega to na odniesieniu jej do integralnego doskonalenia osoby ludzkiej, a także dobra

[266] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 267–268.

[267] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 268.

wspólnoty i całego społeczeństwa ludzkiego. Zadaniem Kościoła jest takie rozbudzanie ducha człowieka, by był on w stanie podziwiać, poznawać istotę rzeczy, kontemplować i kształtować osobiste sądy, a także doskonalić zmysł religijny, moralny i społeczny. Kultura, która ma swoje źródło w racjonalnym i społecznym charakterze człowieka, domaga się sprawiedliwej wolności, by się rozwijać, a także autonomii działania w zgodzie z własnymi zadaniami. Domaga się zatem poszanowania i cieszy się pewną nietykalnością, zachowując równocześnie prawa osoby i wspólnoty, w granicach dobra wspólnego. Ojcowie soborowi przypominają także o dwojakim porządku poznania, wiary i rozumu. Co oznacza, że Kościół nie zakazuje, by ludzkie sztuki i nauki posługiwały się własną metodą, posiadając wolność i autonomię kultury ludzkiej. Wymaga to jednak, by człowiek, zachowując porządek moralny i korzyści wspólne, badał w sposób wolny prawdę i głosił oraz rozpowszechniał własne opinie i uprawiał wszelkie sztuki. Zadaniem zaś władzy publicznej jest nie określanie właściwego znaczenia form kultury ludzkiej, ale zapewnianie warunków i środków wspierających życie kulturalne wśród wszystkich. Należy dążyć do tego, by kultura nie służyła władzom politycznym lub społecznym[268].

Po wyrażeniu głębokiego szacunku Kościoła dla kultury i przypomnieniu ich wzajemnych relacji, tekst prezentuje pewne zasady, które muszą przewodzić rozwojowi autentycznie ludzkiej kultury. Podobnie jak w innych dziedzinach oraz bardziej naglących problemach poruszanych w drugiej części *Gaudium et spes*, podstawową zasadą, która uzasadnia wkład Kościoła w dziedzinę, która na pierwszy rzut oka może wydawać się obca jego celom religijnym, jest obrona osoby ludzkiej w jej całości: „Z wyżej wymienionych powodów Ko-

[268] Battocchio zauważa, że ostatnia kwestia drugiej sekcji rozpoczyna się od ponownego zaproponowania ścisłego związku między kulturą, osobą ludzką (w jej „całości" i całości jej „zdolności") a dobrem wspólnym. Dyskurs jest skierowany „do wszystkich", nie tylko do chrześcijan; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 378.

ściół przypomina wszystkim, że kultura musi mieć na celu integralną doskonałość osoby ludzkiej oraz dobro wspólnoty i całego społeczeństwa". To stwierdzenie z jego różnymi elementami znalazło się już w tekście 1 (art. 2: Kultura i osoba; art. 3: Kultura i wspólnota). W tekście 4 zostało ono jednak zredukowane do jego jądra, które pozostało zasadniczo niezmienione.

Wytyczne, które bezpośrednio następują, odnoszą się do tej podstawowej zasady jako jej głównych zastosowań lub konsekwencji:

1) Rozwijanie zdolności – zachwytu, wglądu i kontemplacji, formułowania osobistego osądu, kultywowania religijnego zmysłu moralnego i społecznego, a krótko mówiąc, wysiłków na rzecz zachowania i rozwijania metafizycznych zdolności człowieka. Te zdolności są łatwo zaciemniane w świecie, który doświadcza niebywałego sukcesu nauk pozytywnych i technologii oraz ich niezaprzeczalnej fascynacji.

2) Ochrona wolności – promowania kultury w oparciu o zasadę, że kultura, jako wyrastająca z rozumnej i społecznej natury człowieka, potrzebuje dla swego rozwoju odpowiedniej miary wolności oraz uznania uzasadnionych możliwości jej autonomicznego wykonywania. Jest to tym bardziej pilne w świecie, który staje się coraz bardziej społecznie złożony i zorganizowany, a w konsekwencji zakres władz publicznych stale się rozszerza, z oczywistym niebezpieczeństwem umasowienia, depersonalizacji i przymusu państwowego[269].

Punkt 59 jest w dużej mierze poświęcony rozwijaniu tematu wolności. Drugi akapit wyraźnie stwierdza, że kultura potrzebuje wolności i domaga się poszanowania tego istotnego warunku. Kolejny akapit ponownie potwierdza autonomię kultury w jej własnym porządku, odwołując się do tekstu Soboru Watykańskiego I, który został użyty już w tekście 1 (art. 5: Kościół i kultura), oraz do cytatu z *Quadragesimo anno*. Ten ostatni przyznał, że teoria ekonomiczna i moralność zależą od własnych zasad w swoim własnym porządku, przypominając, że byłoby fałszem twierdzenie, iż porządek ekonomiczny i moralny są

[269] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 268–269.

tak różne, że pierwszy w ogóle nie zależy od drugiego. Akapit czwarty dotyczy kilku zasadniczych aspektów wolności, która została zgłoszona i uzasadniona: wolności badań, wypowiedzi i informacji. Po potwierdzeniu autonomii kultury w stosunku do wiary i przedstawieniu zasadniczej treści tej autonomii, ostatni akapit przechodzi do obrony niezależności kultury w obliczu władzy politycznej i ekonomicznej. Ojcowie soborowi zdawali sobie sprawę, że są to siły, które dość często dążą do podporządkowania kultury swoim interesom, stosując mniej lub bardziej zakamuflowany przymus lub oferując pieniądze. Sobór jasno określa, jakie powinny być funkcje władz publicznych w tej kwestii, i odrzuca roszczenia typowe dla wszystkich państw totalitarnych, które dążą do tworzenia własnej kultury lub dyktowania jej norm i praw[270].

Punkt 59 Konstytucji zawiera kilka doskonałych deklaracji, zwłaszcza w odniesieniu do wolności. Są one jednak uzupełnione przez to, co zostało pełniej powiedziane w pierwszej części *Gaudium et spes*, zwłaszcza w odniesieniu do słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich (por. GS 36), a także przez to, co wyrażono w Deklaracji o wolności religijnej oraz w ramach uwag na temat wolności kulturowej w Kościele zawartych w ostatnim punkcie omawianego rozdziału dokumentu. Oczywiste jest jednak, że tytuł GS 59 nie do końca odpowiada jego treści, ponieważ mówi o harmonizacji form kultury, podczas gdy z wyjątkiem pierwszego akapitu, w rzeczywistości zajmuje się pewnymi podstawowymi wymogami, które wynikają z wyżej wymienionych zasad, przede wszystkim słusznej wolności i autonomii kultury[271].

---

[270] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 269–270.

[271] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 271.

Sekcja III:
Niektóre pilniejsze zadania chrześcijan w dziedzinie kultury (60–62)

GS 60

Ojcowie soborowi podkreślają konieczność uznawania i realizowania przez wszystkich prawa do dóbr kultury. Zwracają uwagę, że obecnie jesteśmy świadkami rozwoju i uwalniania ludzi od nieszczęścia niewiedzy, dlatego chrześcijanie powinni dokładać wszelkich starań, by w każdej z możliwych dziedzin (gospodarczej, politycznej) wszędzie na świecie zapadały decyzje, które pozwolą wszystkim zyskać prawo do kultury ludzkiej i społecznej, odpowiadające godności osoby, niezależnie od rasy, płci, narodowości, religii czy statusu społecznego. Autorzy Konstytucji podkreślają, że wszyscy ludzie powinni mieć zapewniony wystarczający dostęp do dóbr kulturalnych, zwłaszcza tych, które tworzą fundamenty kultury. Dzięki temu analfabetyzm oraz brak możliwości odpowiedzialnego działania nie będą stanowiły przeszkód w uczestnictwie w prawdziwej, ludzkiej współpracy na rzecz wspólnego dobra. Ponadto należy dążyć do tego, aby osoby obdarzone zdolnościami umysłowymi miały dostęp do wyższych studiów. Ważne jest, aby mogły one w miarę możliwości pełnić w społeczeństwie zadania i obowiązki, które odpowiadają ich zdolnościom oraz nabytemu doświadczeniu. Taki dostęp przyczyni się do wszechstronnego rozwoju życia kulturalnego, odpowiadającego uzdolnieniom i tradycjom poszczególnych narodów. Konieczne jest, aby wszyscy uświadomili sobie swoje prawo do kultury oraz obowiązek samodoskonalenia się i wspierania innych w tym procesie. Często jednak istnieją warunki życia i pracy, które hamują dążenia kulturalne ludzi i zniechęcają ich do aktywności w tej dziedzinie. Sytuacja ta ma szczególne znaczenie dla rolników i robotników, którym należy zapewnić odpowiednie warunki pracy, które będą sprzyjać

wzrostowi ich kultury ludzkiej, a nie ją ograniczać. Kobiety angażują się już w niemal wszystkie dziedziny życia. Dlatego powinny mieć możliwość pełnego korzystania z korzyści płynących z ich aktywności, zgodnie z ich uzdolnieniami. Wszyscy powinni dążyć do uznania i wspierania udziału kobiet w życiu kulturalnym, aby mogły one wnieść swój wkład, który jest niezbędny i właściwy[272].

Tucci podkreśla, że Sobór nie chciał ograniczyć się do podania ogólnych zasad, które wyjaśniają wartość życia kulturalnego i które powinny kierować jego rozwojem. Zwracając się głównie do chrześcijan, choć nie tylko, Sobór wskazuje również, co należy zrobić dla postępu kultury w ścisłej współpracy ze wszystkimi innymi ludźmi zaangażowanymi w to wielkie przedsięwzięcie naszego wieku. Trzecia część, choć nie brakuje w niej stwierdzeń dotyczących zasad, jest zdominowana przez praktyczną troskę o skuteczne działanie oraz duszpasterską troskę o najpilniejsze potrzeby współczesnej ludzkości, zgrupowane wokół trzech głównych punktów: umożliwienie wszystkim ludziom dostępu do kultury, zapewnienie wychowania do kultury prawdziwie integralnej, uwzględniającej wszystkie wymiary i wartości ludzkiego życia, oraz osiągnięcie lepszej równowagi między kulturą a formacją chrześcijańską na różnych poziomach.

Jednym z najczęściej podkreślanych aspektów był fakt, że chociaż dobra kulturowe są szerzej dostępne dzięki środkom komunikacji społecznej, wciąż jesteśmy bardzo daleko od tego, aby dostęp do nich był rzeczywiście możliwy dla wszystkich. Należy zatem dołożyć wszelkich starań, aby ta niejako abstrakcyjna dostępność stała się konkretną możliwością dla znacznej części ludzkości, która jest ich pozbawiona. Punkt 60 jest głównie poświęcony zilustrowaniu tego tematu[273].

Na początku pierwszego akapitu ignorancja jest przedstawiana jako rodzaj duchowego ubóstwa analogicznego do materialnego nie-

---

[272] Historia kształtowania się punktu zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 381–382.

[273] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 271–272.

dostatku, który umniejsza osobistą godność jej ofiar. Jednocześnie jasno zadeklarowano prawo wszystkich do poziomu kultury odpowiadającego godności osoby ludzkiej, bez jakiejkolwiek dyskryminacji ze względu na rasę, płeć, narodowość czy status społeczny. Później przyjęto poprawkę wzywającą do włączenia religii do rodzajów dyskryminacji, które mają być zakazane. Następnie wspomina się o fakcie, który sprawia, że obowiązek pracy nad uznaniem tego prawa w praktyce staje się jeszcze bardziej rygorystyczny i pilny: możliwość, która naprawdę istnieje, aby uwolnić bliźnich od takiej nędzy. Wymienienie narzędzi komunikacji społecznej wśród przyczyn tej nowej sytuacji zostało pominięte, chociaż domagali się tego różni ojcowie; ostatecznie zostały omówione gdzie indziej. W tekście końcowym zrezygnowano również z odniesienia do faktu, że ludzkość znajduje się w tej sytuacji „po raz pierwszy". Pozostaje jednak świadomość szczególnej możliwości „dzisiaj", „znaku czasu", który nakłada dziś obowiązek bardziej niż kiedykolwiek, „zwłaszcza na chrześcijan". Do tego ostatniego sformułowania zgłaszano zastrzeżenia, ale zostały one odrzucone: tłumaczono, że tekst jest skierowany głównie do chrześcijan oraz że ta trzecia część rozdziału dotyczy właśnie obowiązków[274].

Tekst 4,2 przyjął poprawkę wskazującą dokładniejszą linię działania, którą należy podążać, aby uzyskać skuteczne uznanie prawa do korzyści płynących z kultury. Znamienne jest jednak, że wyraźnie odrzucono *modus*, który proponował zastąpienie dość precyzyjnego terminu *ius* mniej precyzyjnym i słabszym terminem *postulatio*; powód odrzucenia nie mógł być bardziej wyraźny: „ponieważ w grę wchodzi rzeczywiste prawo". Trudniej było jednak określić treść tego prawa. Aby uniknąć zbyt ogólnych sformułowań, podkreślono, że „wystarczające zapewnienie świadczeń kulturalnych", które muszą być dostępne dla wszystkich, obejmuje „w szczególności te, które stanowią tak zwaną kulturę podstawową". W tekście 4,2 wzmianka o analfabetyzmie jako przyczynie nienormalnej, a zatem nieludzkiej sytuacji

[274] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 272.

tych, którzy nie mogą współpracować w prawdziwie ludzki sposób na rzecz dobra wspólnego, jest uzupełniona odniesieniem do „braku odpowiedzialnego działania" wynikającego z ignorancji. Te dwa pierwsze akapity wyraźnie ujawniają świadomość Soboru, że korzyści płynące z kultury są tak samo istotne dla ludzkiego życia, jak dobra „materialne", i jest to nowy sposób pokazania, że kultura nie jest luksusową nadbudową, czymś dla ludzi „wyższych", czy bezużyteczną i skandaliczną rozrywką, ale jest istotną częścią życia[275].

Następny akapit zaleca intensywne działania w celu otwarcia dostępu do studiów wyższych, ale tekst wydaje się dość ostrożny, nie tylko ze względu na liczne zastrzeżenia, ale również dlatego, że nie mówi o rzeczywistym prawie w tej kwestii. Stwierdza się tu dość wyraźnie, że każdy, kto ma niezbędne zdolności, powinien mieć dostęp do studiów wyższych, bez których jednostki i grupy społeczne nie mogą osiągnąć pełnego rozwoju swojego życia kulturalnego. Być może należałoby również wyraźnie powiedzieć, że dostęp do studiów wyższych nie może być możliwy wyłącznie ze względu na usługi, które jednostka może świadczyć społeczeństwu, bądź z dorozumianym zastrzeżeniem, że władze publiczne wyznaczą jej w przyszłości zadanie do wykonania. Oznaczałoby to, że osoba ludzka istnieje dla państwa i może być wykorzystywana jako środek do celu[276].

Brak podstawowego wykształcenia, a także ubóstwo kulturowe spowodowane brakiem skutecznej możliwości rozwijania swoich zdolności poprzez studia wyższe, nie są postrzegane przez Konstytucję wyłącznie lub głównie w perspektywie ekonomicznej i utylitarnej jako „marnotrawstwo inteligencji", ale przede wszystkim jako stała obraza godności ludzkiej. Człowiek jest bowiem osobą ludzką, zanim stanie się producentem dóbr i usług. Jest to bardzo pozytywny aspekt tego tekstu. Z religijnego i chrześcijańskiego punktu widzenia analfabetyzm jest przeszkodą w akceptacji samej wiary i wartości religijnych, ponie-

[275] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 272–273.

[276] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 273.

waż jest dość często kojarzony – zarówno jako przyczyna, jak i skutek – z surowym materializmem, w którym nie ma miejsca na potrzeby duchowe. W związku z tym walka z analfabetyzmem jest dla chrześcijanina walką w imieniu człowieka oraz o wartości duchowe i religijne[277].

Kultura nie jest jednak przede wszystkim prawem, ale także obowiązkiem; w rzeczywistości jest prawem tylko dlatego, że jest podstawowym obowiązkiem. Z tego powodu niezwykle ważne jest, aby każdy był świadomy zarówno „swojego prawa do kultury, jak i obowiązku rozwoju kulturowego", jak powiedziano na początku czwartego akapitu. Na prośbę różnych ojców dodano w tekście 4,2, że „istniejące warunki życia i pracy niekiedy udaremniają kulturalne dążenia ludzi i niszczą w nich pragnienie samodoskonalenia". Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do rolników i robotników. W odniesieniu do nich niektórzy ojcowie zaproponowali poprawkę potwierdzającą ich „prawo do zapewnienia warunków pracy, które nie utrudniałyby, ale zachęcały do życia kulturalnego". Odpowiedź mogła wydawać się zbyt nieśmiała: „Jest to konkretny przypadek, w którym wydaje się trudne proste potwierdzenie prawa; poprawka zostaje zatem odrzucona"[278].

Punkt 60 kończy się konkretną uwagą dodaną w tekście 4,2, która dotyczy udziału kobiet w życiu kulturalnym. Warto zauważyć, że tekst odnosi się do charakterystycznych cech kobiety, które należy szanować, aby zapewnić jej szczególny udział w życiu kulturalnym. Jednocześnie unika się stawiania granic w oparciu o pewną tradycyjną mentalność[279].

GS 61

Ojcowie soborowi zwracają uwagę na wychowanie do integralnej kultury ludzkiej. Podkreślają, że dziś trudniej jest syntezować różne działy wiedzy i sztuki niż w przeszłości. W miarę, jak rośnie ogrom

[277] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 273.
[278] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 274–275.
[279] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 275.

i różnorodność elementów kultury, maleje zdolność jednostek do ich ujęcia i zharmonizowania. W rezultacie idea „człowieka uniwersalnego" staje się coraz bardziej nieaktualna. Niemniej jednak każdy człowiek ma obowiązek zachowania pełni swojej osobowości, w której na pierwszy plan wysuwają się wartości inteligencji, woli sumienia i braterstwa. Te wartości mają swoje źródło w Bogu Stwórcy, a w Chrystusie zostały uzdrowione i wyniesione. Zwracają uwagę, że rodzina odgrywa kluczową rolę jako „matka i żywicielka wychowania". W niej dzieci, otoczone miłością, łatwiej przyswajają właściwy porządek rzeczy. Z biegiem lat, poprzez naturalne przenikanie do ich dusz wypróbowanych form kultury, rozwijają swoje umiejętności i wartości. Ponadto, współczesne społeczeństwa oferują wiele udogodnień dla wychowania, zwłaszcza dzięki zwiększonej dostępności książek oraz nowym środkom przekazu kulturowego i społecznego, które sprzyjają rozwojowi powszechnej kultury. W miarę skracania czasu pracy, rośnie liczba możliwości kształcenia się. Autorzy Konstytucji apelują, aby wolny czas był wykorzystywany w sposób sprzyjający duchowemu odprężeniu, wzmocnieniu zdrowia psychicznego i fizycznego. Uczestnictwo w zajęciach rekreacyjnych, podróże oraz aktywność sportowa przyczyniają się do doskonalenia umysłu i wzajemnego poznania ludzi różnych narodowości i ras. Zdaniem ojców soborowych chrześcijanie powinni współpracować, aby duch ludzki i chrześcijański przenikał przejawy kultury i działania zbiorowego w naszej epoce. Jednak wszystkie te udogodnienia nie doprowadzą do pełni wychowania człowieka, jeśli nie podejmiemy głębokiego pytania o sens, jaki kultura i wiedza mają dla osoby ludzkiej[280].

Tucci podkreśla, że centralnym punktem GS 60 jest jego pierwszy akapit, który ma na celu wyrażenie niepokoju z powodu tendencji odśrodkowych działających we współczesnej kulturze oraz wskazanie podstawowej zasady przezwyciężenia tego problemu. Polega ona na od-

[280] Historia kształtowania się punktu zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 384–385.

wołaniu się do szacunku dla całej osoby ludzkiej, który wymaga zrównoważonego rozwoju różnych ludzkich zdolności zgodnie ze sprawiedliwą hierarchią wartości. To pozwala zarówno na wzbogacenie wiedzy, jak i na integrację tych zwiększonych informacji w procesie jednoczącym, który przynosi osobisty wzrost i prawdziwą kultywację. W tej perspektywie zwiększone możliwości oferowane przez obecną sytuację dla kultury „integralnej" są postrzegane w istocie optymistycznie[281].

Włoski komentator zauważa, że na pełnym posiedzeniu komisji dyskusja skoncentrowała się na faktycznym pojęciu „kultury integralnej", która jest coraz bardziej potrzebna, w odróżnieniu od idei „kultury ogólnej", która staje się coraz bardziej nieosiągalna dla współczesnego człowieka. To rozróżnienie miało być odpowiedzią na sprzeciw niektórych ojców Soboru w komisji, którzy uważali, że mówienie o zaniku renesansowego ideału „człowieka uniwersalnego" jest zbyt daleko idące. Termin ten został zachowany w ostatecznej wersji jako techniczne określenie idei „człowieka uniwersalnej kultury". Chociaż nie porzucono ideału rozległej informacji oraz wszechstronnej i „organicznej" (słowo to zostało dodane w ostatecznej wersji) harmonizacji coraz liczniejszych i różnorodnych materiałów kulturowych, to jednak Sobór uznaje, że taki ideał zwykle przekracza możliwości jednostki i domyślnie traktuje go jako przedsięwzięcie społeczne. Jej uwaga skierowana jest na integrację coraz bardziej wyspecjalizowanych gałęzi wiedzy (nie mówiąc już o ich większym lub mniejszym wzroście ilościowym) w szerszy i bardziej kompleksowy obraz rzeczywistości. Spojrzenie to musi być otwarte na wielkie problemy ludzkiej egzystencji, aby wiedza i działanie, niezależnie od sektora, w którym się znajdują, mogły stać się mądrością w najgłębszym i najbardziej żywotnym sensie. Dlatego też ponownie kładzie nacisk na tak zwane zdolności totalizujące lub integrujące[282].

Trzy kolejne akapity dotyczą wychowania do integralnej kultury w rodzinie oraz specjalnych możliwości oferowanych przez zwiększ-

[281] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 275.

[282] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 275–276.

szenie ilości czasu wolnego. Nie wprowadzono istotnych poprawek w odniesieniu do pierwszego aspektu, ale w odniesieniu do drugiego wyrażono życzenie, aby szczególnie wspomnieć o nowych środkach komunikacji społecznej, które mogą promować kulturę ogólną. Proszono również o mniej powierzchowne potraktowanie problemu czasu wolnego. W *expensio modorum* siedmiu ojców prosiło, aby wśród cech kulturowych naszych czasów wymienić szeroki obieg książek i znaczenie tego zjawiska dla rozprzestrzeniania się kultury. Ojcowie zaproponowali dwie formuły do wyboru; obie wspominały o książkach i prasie, druga i dłuższa również o bibliotekach. Odrzucono z kolei sugestię jednego z ojców o tym, że „niektóre rodzaje aktywności sportowej, takie jak boks, walki byków i tym podobne, wydają się być sprzeczne z godnością osoby ludzkiej oraz jej prawami i obowiązkami". Uznano, że „nie jest konieczne wchodzenie w zbyt wielkie szczegóły", a w konsekwencji boks i walki byków zostały oszczędzone, co być może wywołało ulgę kilku ojców soborowych[283].

Zdanie zamykające GS 61 zostało dodane w tekście 4,2, aby zadowolić różnych ojców, którzy chcieli powiedzieć coś „o głębokim znaczeniu kultury dla osoby ludzkiej". Cały punkt, który może wydawać się raczej oderwany i zbyt szczegółowy, podejmuje w ten sposób pierwotną ideę, która go zainspirowała, zyskując bardziej organiczną jedność. Moeller stwierdził, że słowo *interrogatio* („głębokie zastanowienie się nad tym, co… znaczy")

> zostało celowo wybrane, aby pod koniec tego rozdziału przypomnieć o problematycznym charakterze kultury, który w rzeczywistości był podkreślany od samego początku. Współczesna kultura jest zarówno pytaniem, jak i odpowiedzią. Można nawet powiedzieć, że droga prowadzi od odpowiedzi do pytania, powracając do punktu wyjścia, z którego wyrasta cała kultura, tj. do pytania, którym jest sam człowiek. Pytanie to w pewnym sensie konstytuuje człowieka, który uświadamia to sobie dopiero w najcięższych

[283] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 277.

chwilach swojej egzystencji. Właśnie wtedy jednak pytanie okazuje się źródłem zarówno wielkości, jak i klęski w teatrze tego świata. Temat ten podejmowany jest w bardziej pozytywnym sensie, jako wybiegające w przyszłość poszukiwanie, ciągłe dociekanie głębi osoby. Jeśli w ostateczności religijne przeznaczenie człowieka nie może być dostrzeżone w jego intencjonalności, nigdy nie będzie możliwe osiągnięcie pewnej integracji kulturowej[284].

GS 62

Autorzy Konstytucji zwracają uwagę na właściwą harmonizację kultury ludzkiej i obywatelskiej z nauką chrześcijańską. Chociaż Kościół odegrał znaczącą rolę w postępie kultury, wiadomo, że uzgadnianie kultury z nauką chrześcijańską nie zawsze przebiegało bez trudności. Problemy te niekoniecznie szkodzą życiu wiary, wręcz przeciwnie, mogą stymulować umysł do głębszego jej zrozumienia. Nowe badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych, historii i filozofii przynoszą nowe pytania, które mają poważne konsekwencje i wymagają nowych dociekań od teologów. Teologowie są zachęcani do poszukiwania coraz bardziej adekwatnych sposobów przekazywania doktryny, przy zachowaniu metod nauki teologicznej. Ważne jest, aby rozróżniać depozyt wiary, czyli jej prawdy, od sposobów ich wyrażania, które mogą się zmieniać, ale z zachowaniem sensu i znaczenia. W duszpasterstwie należy uwzględniać zarówno zasady teologiczne, jak i osiągnięcia nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, aby prowadzić wiernych do bardziej dojrzałego życia wiary. Literatura i sztuka mają ogromne znaczenie dla życia Kościoła. Wyrażają one przyrodzone uzdolnienia człowieka oraz jego problemy i doświadczenia w dążeniu do poznania siebie i świata. Starają się ukazać miejsce człowieka w historii oraz jego radości i smutki, oświetlając potrzeby i możliwości ludzi. Dzięki różnorodnym formom mogą podnosić życie ludzkie, dostosowując się do czasów i miejsc. Warto, aby Kościół uznawał artystów w ich wysił-

[284] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 277–278.

kach oraz ułatwiał im kontakt ze społecznością chrześcijańską. Nowe formy sztuki, które odpowiadają współczesnym ludziom i uwzględniają różnice kulturowe, powinny być przyjmowane w świątyniach, o ile podnoszą umysł ku Bogu i są zgodne z wymogami liturgii. Taki proces pozwala na lepsze zrozumienie Boga i czyni głoszenie Ewangelii bardziej zrozumiałym dla współczesnych. Wierni powinni dążyć do ścisłej integracji z innymi ludźmi swoich czasów, aby uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania wyrażające się w kulturze. Łączenie znajomości nowych nauk i doktryn z chrześcijańskimi wartościami oraz edukacją teologiczną umożliwi ocenę i interpretację wszystkiego w duchu chrześcijańskim. Studenci teologii powinni współpracować z ekspertami w innych dziedzinach, łącząc z nimi swoje siły i pomysły. Dociekania teologiczne powinny zmierzać do głębszego poznania objawionej prawdy, jednocześnie utrzymując kontakt z rzeczywistością współczesną. Taka współpraca będzie niezwykle pomocna w kształceniu kapłanów, którzy będą mogli skutecznie przekazywać naukę Kościoła o Bogu, człowieku i świecie. Warto, aby świeccy katolicy zdobywali odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych oraz gorliwie rozwijali swoją wiedzę. Aby mogli wykonywać swoje zadania, należy zapewnić wiernym – zarówno duchownym, jak i świeckim – odpowiednią wolność w badaniu, myśleniu oraz wyrażaniu swoich opinii w dziedzinach, w których się specjalizują[285].

Tucci podkreśla, że ten ostatni punkt grupuje szereg, na pierwszy rzut oka dość rozbieżnych, dyrektyw, które mają kierować różnymi organizacjami i władzami we wspólnocie Kościoła w ich żmudnym, ale niezbędnym poszukiwaniu harmonii między kulturą a edukacją chrześcijańską oraz bardziej owocnego dialogu między Kościołem a kulturą, w celu ich wzajemnego wzbogacenia. Najgłębszym powodem takich poszukiwań jest nie tyle troska o bardziej skuteczną obecność Kościoła w świecie kultury, ile odnowiona świadomość bliskich

[285] Historia kształtowania się punktu zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 387–391.

relacji między orędziem zbawienia a ludzką kulturą, która została już wyrażona, zwłaszcza w punkcie 58[286].

Cele tego punktu podsumowano w następujący sposób: przede wszystkim uznanie faktu, że w historii nierzadko pojawiały się trudności w relacjach między Kościołem a kulturą, nie tylko z powodu fałszywego sekularyzmu, który często wywoływał wrogość między kulturą a Kościołem, ale także dlatego, że ten ostatni nie uniknął niebezpieczeństwa pewnej „segregacji" od kultury epoki. Co więcej, „jest faktem historycznym, że rozwój kultury dokonywał się niekiedy poprzez emancypację od pewnych socjologicznych form religii". W związku z tym *Relatio* zaproponowało, aby unikać „łatwej apologetyki" i starać się raczej odkryć, nawet w pewnych ateistycznych tendencjach, *modus veritatis*, uznając, że nawet takie konflikty i spory mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia przepowiadania Kościoła. Rozważania, które doprowadziły do powstania pierwszych paragrafów tej części, sprawiają, że dziś pilniej niż kiedykolwiek konieczne jest udostępnienie wszystkim korzyści płynących z kultury poprzez promowanie zarówno nauki świeckiej, jak i teologicznej. Zwłaszcza świeccy powinni być zachęcani do podejmowania studiów teologicznych na prawdziwie naukowym poziomie oraz do wyróżniania się także w dyscyplinach świeckich, aby „zaszczepić w nich ducha chrześcijańskiego". *Relatio* odnotowuje wreszcie nalegania wielu ojców, aby przyznać prawdziwą wolność artystom, tak aby ekspresja artystyczna mogła ukazać najgłębsze problemy człowieka. Niektórzy ojcowie domagali się również, aby nowe formy artystyczne były akceptowane w miejscach kultu, by Kościół mógł bardziej otworzyć się na wszystkich w swoim życiu kulturalnym. Te pierwsze akapity wyrażają świadomość trudności doświadczanych w relacjach między Kościołem a kulturą, ale bez oddawania się łatwej apologetyce lub samouwielbieniu[287].

[286] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 278.

[287] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 278.

W tekście 4,1 artykuł rozpoczynał się od prostego stwierdzenia, że harmonizacja między kulturą a edukacją chrześcijańską, choć ma ogromne znaczenie, nie jest łatwa do osiągnięcia; następnie uznawał za fakt historycznego doświadczenia, że nierzadko pojawiały się opozycje i pewna niezgoda między dogmatycznym sposobem myślenia Kościoła a postępem nauk oraz między zastosowaniami chrześcijańskiej doktryny moralnej a niektórymi wymaganiami współczesnego człowieka. Stwierdzono, że takie trudności mogą jednak pobudzić umysł do dokładniejszego i głębszego poznania wiary. Obowiązkiem chrześcijan jest zatem nauczenie się, jak harmonizować nową naukę, nową doktrynę i wiedzę o najnowszych odkryciach z moralnością i myślą chrześcijańską. Po długich i ożywionych dyskusjach w Komisji, odrzucono prośbę o umieszczenie tutaj specjalnej wzmianki o przypadku Galileusza, uzasadniając to tym, że osławione potępienie nie zostało ogłoszone przez Sobór, a przede wszystkim dlatego, że nie chciano ograniczać problemów badanych w schemacie do tego pojedynczego przypadku, niezależnie od tego, jak szeroki jest jego zakres.

Do tekstu 4,1 zgłoszono wiele zastrzeżeń, które doprowadziły do istotnych modyfikacji w tekście 4,2. W szczególności przyjęto postulat wymienienia zasług Kościoła w dziedzinie kultury, a jednocześnie dokonano wyraźniejszego rozróżnienia między *quaestio iuris* i *quaestio facti* w odniesieniu do trudności w relacjach między Kościołem a kulturą, dlatego dodano wyrażenie „z przyczyn warunkowych". Fragment odnoszący się do rozdźwięku między dogmatycznym sposobem myślenia Kościoła a postępem naukowym został pominięty, ponieważ uznano go za niejednoznaczny[288].

Następnie, po zdaniu, które dość ogólnie wskazuje na pozytywny sens, jaki takie trudności mogą mieć w pogłębianiu wiary, dodano wzmiankę o ostatnich badaniach historycznych i filozoficznych, które wraz z odkryciami naukowymi rodzą nowe problemy. Stwierdza się również, że problemy te pociągają za sobą „konsekwencje nawet

[288] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 278–279.

dla życia praktycznego". Ponieważ ostatnie badania i nowe odkrycia rodzą problemy nie tylko dla teologów, ale również dla tych, którzy angażują się w te badania, dodano słowo „także" w odniesieniu do nowych badań wymaganych od teologów.

Zmieniony w ten sposób tekst wydawał się spełniać wymagania tych ojców, którzy zauważyli, że nie wszystkie zdobycze nauki stwarzają prawdziwe problemy, ponieważ istnieją również zdobycze niejednoznaczne; nie może więc być prawdziwego konfliktu między teologią a nauką, jeśli w swoich dziedzinach trzymają się tego, co pewne, i nie przedstawiają samych hipotez jako pewnych i ostatecznych wyników. Pomimo szerokiej dyskusji w Komisji Mieszanej na temat prawdziwej natury teologii i jej metody, nie uznano, że jest to właściwe miejsce, aby się tym zająć.

Możemy zauważyć, że wśród wielu powodów, które doprowadziły do porzucenia wyrażenia „dogmatyczny sposób myślenia", znalazł się fakt, że metoda teologiczna nie jest wyłącznie dedukcyjna, ale także – i przede wszystkim – indukcyjna, jej punktem wyjścia jest Pismo Święte i historia Kościoła. Co więcej, teologia, która nie pozostaje w kontakcie z nauką, traci swoją żywotność. Innym zarzutem było to, że „dogmatyczny sposób myślenia" zostałby zinterpretowany w krajach pod rządami komunistycznymi jako wsparcie dla idei, że myśl religijna jest zasadniczo magiczna i przesądna.

W punkcie 62 jest także mowa o chrześcijańskiej ocenie sztuki. Wybrane akapity podsumowują to, co tekst 4,1 powiedział na temat chrześcijańskiej oceny różnych form ekspresji artystycznej. W tekście 4,2 dodano frazę „Literatura i sztuka mają również, na swój sposób, wielkie znaczenie dla życia Kościoła", aby wyraźniej podkreślić, jak mówi *Relatio*, że „nawet sztuka (…) przyczynia się do manifestowania działalności Kościoła w świecie, zwłaszcza w odniesieniu do jego sposobu wyrażania (języka)". Pojawiło się także nowe zdanie, które do funkcji sztuki zalicza „ukazywanie miejsca człowieka w historii i świecie, ilustrowanie jego nieszczęść i radości, jego potrzeb i siły", podczas

gdy w tekście 4,3B dodano wyrażenie „i zapowiadanie lepszego życia dla człowieka", aby spełnić prośbę ośmiu ojców, którzy sugerowali, że powinno ono brzmieć *necnon prolusionem quandam sortis felicioris efformant*[289].

Wiele dyskusji w komisji mieszanej na kolejnych etapach redakcyjnych wywołał fragment dotyczący postawy, jaką Kościół powinien przyjąć wobec artystów, a przede wszystkim gotowości do znalezienia miejsca dla ich dzieł w miejscach kultu. Jeden z ojców soborowych chciał wskazać na rozdźwięk, jaki nastąpił między sztuką a Kościołem, częściowo z winy strony kościelnej, zwłaszcza w ostatnim stuleciu. Inny, przeciwnie, wykazywał do końca silną podejrzliwość wobec nowych form artystycznych, krytykując tekst za nadmierny optymizm i sugerując, że należy przynajmniej sprecyzować, że takie formy muszą przejść surową kontrolę i być przyjmowane tylko *pro merito quod habere possunt* lub w takim stopniu, w jakim są „prawdziwą" sztuką[290].

W rzeczywistości większość ojców w Komisji skłaniała się ku przychylnej postawie. W tekście 4,2 zdanie, które wyrażało potrzebę artystów, by czuć, że są rozumiani przez Kościół, zyskało zalecenie konkretnego działania: „w związku z tym należy podjąć energiczne wysiłki". Zalecono również uznanie nowych form sztuki (*agnoscantur*), nawet w miejscach kultu, choć z należytą rezerwą wskazaną przez dodaną wzmiankę o zgodności z wymogami liturgicznymi.

W ostatecznej wersji wyjaśniono jeszcze wyraźniej, że nie chodzi tylko o należyte uznanie nowych tendencji, ale także o „wprowadzenie ich" do miejsc kultu, jeśli spełniają one niezbędne warunki. Odrzucono natomiast prośbę o uzupełnienie, aby artyści zostali zaproszeni do zdobycia odpowiedniej wiedzy o tajemnicach wiary katolickiej, ponieważ dodatek był zbędny i niezgodny z kontekstem.

Odniesienie do myśli Pawła VI służyło również usatysfakcjonowaniu tych, których pragnieniem było uznanie rozdźwięku między

[289] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 280–281.

[290] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 281.

sztuką a Kościołem w ostatnich czasach, za który Kościół jest częściowo odpowiedzialny. Waga tego akapitu jest znacząca. Pokazuje on intencję przywrócenia owocnego dialogu z artystyczną twórczością naszych czasów oraz wyraźną świadomość, że „brak nowoczesnej sztuki chrześcijańskiej, powszechnie uznawanej w kręgach kościelnych, zmniejsza wpływ Kościoła". Jest to wyraźnie przyznane, choć nie tylko w odniesieniu do artystów, w krótkim akapicie, który następuje: „W ten sposób poznanie Boga…", co potwierdza głęboki związek między sztuką chrześcijańską a Kościołem.

Kolejna część punktu jest również bardzo ważna. Zachęca wiernych do życia „w bardzo ścisłej jedności" z ludźmi ich czasów. W istocie było to już zawarte w tekście 4,1 i oparło się zarzutowi, że wykazuje zbyt liberalne podejście. Ten akapit jest jednym z najbardziej charakterystycznych sposobów wyrazu nowego podejścia Soboru do kultury i ogólnie do współczesnego świata[291].

Sobór nie chciał poprzestać na sformułowaniu ogólnych zasad, które powinny kierować postawą wiernych wobec różnych przejawów współczesnej kultury, dlatego przeszedł do przedstawienia konkretnych zaleceń dotyczących bardziej bezpośrednio edukacji kapłanów. W związku z tym znajdujemy również kilka cennych wskazówek odnośnie do warunków owocnego rozwoju badań teologicznych. Ostatnie akapity punktu 62 zawierają m.in. zaproszenie do współpracy między tymi, którzy zajmują się naukami teologicznymi w seminariach i na uniwersytetach, a specjalistami z innych nauk. To wyraźne uznanie znaczenia badań interdyscyplinarnych również dla teologii[292].

---

[291] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 281–286.

[292] Zob. R. Tucci, *The Proper Development of Culture*, s. 287. Battocchio zauważa, że rozdział poświęcony promocji rozwoju kultury kończy się bogatą liczbą wskazań, które w kolejnych dziesięcioleciach w jakiś sposób zostały zrealizowane, nawet jeśli nie zawsze spójnie. Świadczą o tym różne „reformy" studiów teologicznych, od *Sapientia christiana* (1979) do *Veritatis gaudium* (2018), a także instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis* o eklezjalnym powołaniu teologa (1990) oraz dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Teologia dzisiaj: perspekty-*

ROZDZIAŁ III: ŻYCIE GOSPODARCZO-SPOŁECZNE (63–72)[293]

Oswald von Nell-Breuning przyznaje, że fragment dotyczący życia gospodarczego pochodzi z francuskiego projektu. Mimo że jest niedoskonały, stanowi znaczącą poprawę w porównaniu do wcześniejszej wersji, która była krytykowana za brak kluczowych cech charakteryzujących łaciński (klasyczny) sposób myślenia, takich jak przejrzysty układ i jasna terminologia. W ostatecznej wersji ta wada jest mniej widoczna, choć wciąż obecna.

Tytuł w języku łacińskim, brzmiący *De vita oeconomico-sociali*, odnosi się do życia gospodarczego jako procesu społecznego. Oznacza to, że nie dotyczy on jedynie gospodarstw domowych osób prywatnych ani różnych podmiotów gospodarczych, jak np. przedsiębior-

---

wy, zasady, kryteria (2011), które pozostają w sferze interwencji magisterialnych. Świadczy o tym również działalność Papieskiej Rady ds. Kultury oraz, w szczególności, inicjatywy promowane i wspierane w latach 1996–2015 przez Konferencję Episkopatu Włoch pod egidą „projektu kulturalnego zorientowanego na chrześcijaństwo". Patrząc na różne drogi, w które zaangażowane są wspólnoty chrześcijańskie, zarówno po stronie badań teologicznych, jak i działań duszpasterskich, należy bez zbytnich zastrzeżeń, wbrew wszelkim pokusom komunistycznym lub izolacjonistycznym, potwierdzić kryterium wskazane w szóstym akapicie GS 62: „Wierni powinni żyć w bardzo ścisłej jedności (*coniunctissime*) z ludźmi swoich czasów"; zob. R. Battocchio, *La promozione del progresso della cultura*, s. 390–391.

[293] Historia tekstu zob. H. Vorgrimler, *Socio-Economic Life. History of the Text* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 288–290; U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 212–215; F. Greniuk, *Człowiek ośrodkiem życia społeczno-gospodarczego*, „Roczniki Teologiczne" 1991–1992, t. 3, s. 45–60; F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2019; J.-Y. Calvez, *La vie* économico-sociale [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 484–516; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 788–796.

stwa. Zamiast tego, koncentruje się na gospodarce społecznej oraz interakcji między tym, co te osoby robią, a tym, co jest robione w ich otoczeniu. Zawiera również wszystkie sposoby, w jakie te działania wzajemnie na siebie wpływają.

Kwestia użycia języka jest kluczowa. Język francuski, podobnie jak inne języki romańskie, tworzy przymiotnik „ekonomiczno-społeczny", aby wyodrębnić ekonomiczny aspekt z całego procesu społecznego. W języku niemieckim używa się przymiotnika *sozialökonomisch*, podczas gdy w języku angielskim moglibyśmy mówić o „życiu społeczno-gospodarczym", aby opisać specyficzny aspekt gospodarki, który dotyczy relacji występujących w całym systemie gospodarczym. Jest to różnica w sposobie znaczenia (*modus significandi*) pomiędzy terminami *economicosocial*, *sozialökonomisch* i *socio-economic*, jednak ich tożsamość w zakresie określonego kontekstu pozostaje niezmienna[294].

GS 63

W życiu gospodarczym i społecznym fundamentalne jest poszanowanie i podnoszenie godności osoby ludzkiej, a także dbałość o jej pełne powołanie oraz dobro całego społeczeństwa. Człowiek jest bowiem twórcą, centrum i celem całego życia gospodarczego i społecznego. Współczesne życie ekonomiczne charakteryzuje się rosnącym panowaniem człowieka nad naturą oraz intensyfikacją relacji i współzależności między obywatelami, grupami i narodami. Integracja na poziomie państwowym staje się coraz bardziej powszechna. Jednocześnie postęp w metodach produkcji oraz wymianie dóbr i usług przekształcił ekonomię w narzędzie służące lepszemu zaspokajaniu

[294] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 290–291; wprowadzenie do rozdziału zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 393–410.

potrzeb ludzkości. Mimo to, istnieją powody do niepokoju. W krajach rozwiniętych wiele osób poddaje się dominacji ekonomii, co prowadzi do życia opartego wyłącznie na wartościach materialnych. Wzrost gospodarczy, jeśli nie jest racjonalnie i humanitarnie koordynowany, może zaostrzać nierówności społeczne, a nawet pogarszać sytuację najsłabszych. Podczas gdy wielu ludzi wciąż odczuwa brak zaspokojenia podstawowych potrzeb, niektórzy, nawet w krajach słabo rozwiniętych, żyją w luksusie, marnując zasoby. Zbytek i nędza współistnieją obok siebie. Podczas gdy niewielka liczba ludzi ma ogromną władzę w podejmowaniu decyzji, wielu nie ma możliwości działania na własną odpowiedzialność, co prowadzi do wystąpienia warunków życia niegodnych osoby ludzkiej. Nierówności dają się także zaobserwować pomiędzy rolnictwem a przemysłem oraz między różnymi regionami tego samego kraju. Konflikt między bardziej rozwiniętymi narodami a tymi słabo rozwiniętymi stale się zaostrza, co może stanowić zagrożenie dla pokoju światowego. Współcześni ludzie coraz bardziej zdają sobie sprawę, że zwiększone możliwości techniczne i gospodarcze powinny poprawić tę nieszczęsną sytuację. W związku z tym pojawia się powszechne żądanie reform w życiu gospodarczym i społecznym oraz zmiany sposobu myślenia i postaw. Kościół, kierując się światłem Ewangelii, przez wieki opracował zasady sprawiedliwości i słuszności, które odnoszą się zarówno do życia osobistego, społecznego, jak i międzynarodowego. Święty Sobór, mając na uwadze wymogi postępu gospodarczego, zamierza potwierdzić te zasady stosownie do współczesnych okoliczności oraz dostarczyć wskazówek orientacyjnych[295].

[295] Quaranta podkreśla, że całość tego rozdziału, który w większym stopniu opiera się na argumentach katolickiej nauki społecznej, osadzona jest w ramach antropologicznych skoncentrowanych na społecznej naturze osoby oraz obowiązku budowania porządku ekonomicznego, który szanuje i promuje jej godność i integralne powołanie. Analogicznie do tego, co zostało potwierdzone w odniesieniu do kultury (GS 59), punkt 63 przypomina nam, że „także" (*etiam*) w sferze stosunków gospodarczych i społecznych obowiązuje podstawowa „norma", zgodnie

Nell-Breuning zauważa, że wprowadzenie do tej części Konstytucji ma na celu scharakteryzowanie obecnej gospodarki, której dynamizm i ekspansja są opisywane w pełnych blasku słowach. Tym bardziej zaskakujące jest, że kluczowa postać w tej gospodarce, jaką jest przedsiębiorca, nie jest w żaden sposób wspomniana, ani w tym, ani w żadnym innym fragmencie, nawet w odniesieniu do przedsiębiorstwa i jego organizacji (GS 68). Oczywiście przedsiębiorcy mogą czerpać satysfakcję z pochwał, jakie punkt 64 przyznaje postępowi technicznemu. Niemniej jednak, „zapał do tworzenia i rozwijania przedsiębiorstw" nie jest atrybutem przedsiębiorcy w wyłącznym sensie. Realizacja takich projektów zależy również od woli innych osób, na przykład inwestorów. Właściwa funkcja przedsiębiorcy nie została nawet zasygnalizowana w Konstytucji duszpasterskiej. To pominięcie nie jest jedynie chwilowe, dlatego warto na nie zwrócić uwagę. Mimo że jest godne ubolewania, nie umniejsza ono rzeczywiście wyzwalającego efektu tego, co zostało powiedziane na temat „niektórych aspektów życia gospodarczego" (GS 63)[296].

---

z którą wszelka działalność ludzka musi odpowiadać „prawdziwemu dobru człowieka". W słowach, które odzwierciedlają nauczanie Piusa XII, dla którego „źródłem i zasadniczym celem życia społecznego jest zachowanie, rozwój i doskonalenie osoby ludzkiej", Konstytucja duszpasterska potwierdza, że „człowiek jest autorem, centrum i celem całego życia gospodarczego i społecznego"; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 412–413.

[296] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 291–292. Quaranta zauważa, że po nakreśleniu podstawowych ram antropologicznych i etycznych, dyskurs GS 63 nabiera charakteru historyczno-opisowego, w ramach którego dokonano krótkiego przeglądu głównych cech sytuacji gospodarczej, która kształtowała się nie tylko w kraju, ale też na arenie międzynarodowej. Co istotne, tekst wydaje się zapowiadać dwie kwestie, które będą angażować większość krytycznego myślenia w kolejnych dziesięcioleciach, w tym matrycę teologiczną: po pierwsze, po stronie środowiskowej – potępienie przewrotnych skutków antropocentryzmu, który został zdominowany przez naturę; po drugie, po stronie ekonomicznej i społecznej – zbliżająca się globalizacja, proces generowany przez pęd finansjeryzacji. Jest to aspekt mniej zauważony w tekście z oczywistych powodów chronologicznych, ale który z pewnością pociągnął za sobą ilościowy i jakościowy wzrost relacji

Zdaniem von Nell-Breuninga w tekście nie ma śladu sceptycznego podejścia do życia gospodarczego, tak często spotykanego w pismach ascetycznych i oficjalnych wypowiedziach kościelnych, które twierdzą, że odwraca ono ludzkie umysły od rzeczy wyższych. Przeważa optymistyczna postawa Jana XXIII[297]. Oczywiście życie gospodarcze w tym upadłym świecie ma swoje ciemne strony, wady i słabości, ale i zalety. Istotną wadą, wskazywaną w łączności z nauczaniem Jana XXIII[298], jest napięcie lub kontrast między szybko rozwijającymi się a stosunkowo zacofanymi gałęziami gospodarki, regionami i krajami (kraje świata dzielone są na wysoko rozwinięte przemysłowo i słabo rozwinięte, określane obecnie jako „rozwijające się" lub „wschodzące"). Kwestia ta pojawia się w kilku fragmentach, jednak nigdy nie jest jasno i jednoznacznie określone, co dokładnie jest godne ubolewania lub winy w takich różnicach. Należy zatem podjąć wysiłek, aby zbadać tę sprawę[299].

Ekonomia posługuje się terminem „nierównowaga" (np. w dokumentach instytucji ekonomicznych na świecie spotkać można pojęcie „fundamentalnej nierównowagi"), Sobór więc korzysta z łacińskiego odpowiednika, jakim jest *disaequilibrium*. Oczywiście ich znaczenia nie są identyczne. Gdy gospodarka narodowa wykazuje stały nadmiar lub niedobór w bilansie produkcji, obciąża to międzynarodowe stosunki gospodarcze, dezorganizując międzynarodowy bilans płatniczy. W tym przypadku jasne jest, dlaczego nierównowaga jest szkodliwa i dlaczego należy jej zaradzić. Nierównowaga może również odnosić się do niewłaściwej relacji między różnymi gałęziami produkcji, na przykład do nadmiernego rozwoju przemysłu wytwórczego przy zbyt wąskiej podstawie produkcji surowców. W takich przypadkach również

---

i współzależności między obywatelami, grupami i narodami, zasygnalizowany przez *Gaudium et spes*; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 413.

[297] Zob. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr. 246, 254 i nast.

[298] Zob. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 122.

[299] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 292.

wiadomo, dlaczego nie jest to korzystne i co należy zrobić, aby temu zapobiec. W innych sytuacjach nauka ekonomiczna nie jest w stanie precyzyjnie określić, co rozumie przez nierównowagę. Na przykład rozróżnia zrównoważony i niezrównoważony wzrost, preferując ten pierwszy. Nie jest jednak w stanie stwierdzić, czy wzrost nie wymaga pewnej ilości nierównowagi, ponieważ idealna równowaga prowadziłaby do stanu doskonałego spoczynku, w którym nic więcej by się nie wydarzyło. Pomijając marginalne przypadki, ekonomia ma jasne pojęcie o równowadze i nierównowadze. Ale co ma na myśli Sobór?

Nell-Breuning zauważa, że w kilku fragmentach Sobór mówi nie o nierównowadze, lecz o nierówności. Nierówność ta może odnosić się do dochodów jednostek lub całych grup społecznych, poziomu życia i jego wpływu na warunki życia w różnych regionach lub krajach. Może dotyczyć różnic w tempie postępu gospodarczego, co oznacza, że ci, którzy już osiągnęli postęp, kontynuują go, zwiększając w ten sposób swoją przewagę i intensyfikując istniejące nierówności. Jednak nawet to nie wyjaśnia, co Sobór rzeczywiście uznaje za wadę czy niesprawiedliwość i dlatego chce, aby to zostało naprawione[300].

Leon XIII nauczał, że nierówności w sytuacji ekonomicznej i społecznej są nieuniknione, ponieważ władza i podporządkowanie są nieodzowną częścią boskiego porządku rzeczy i muszą być znoszone z uległością. Czy obecnie ma być inaczej? Nie możemy przypisywać Soborowi sztywnego egalitaryzmu. Jakie są kryteria, według których określa on, które różnice należy zaakceptować i utrzymać, a które obwiniać i znieść? Punkt wyjścia brzmi: podczas gdy niektórym brakuje środków do życia, inni mają nadmiar dóbr, które trwonią. To oczywisty fakt. Jednak to, co jest naganne, to nie nierówność jako taka, ale fakt, że niektórzy mają absolutnie (a nie tylko relatywnie) za mało, podczas gdy ci, którzy mają więcej niż potrzebują, nie robią z tego właściwego użytku. Czy można gdzieś wyznaczyć granicę, poza którą nierówność jest niedopuszczalna, nawet jeśli nikomu nie brakuje ar-

[300] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 292.

tykułów pierwszej potrzeby? To rodzi pytanie, czy nierówność, nawet jeśli nie jest z natury zła, potrzebuje jakiegoś uzasadnienia, a jeśli tak, to jakie jest to uzasadnienie? Zwykle mówi się, że istnieją naturalne nierówności, które nie mogą być zniesione i dlatego nie wymagają uzasadnienia. Nierówności, które nie pochodzą z natury, można uznać za uzasadnione tylko wtedy, gdy opierają się na pewnych wynikach (*causa efficiens*) lub zachęcają do osiągnięć (*causa finalis*). Należy je odrzucić, gdy są arbitralne i mogą powodować społecznie niedopuszczalne konflikty. Nie ma uzasadnionego powodu, aby sądzić, że Sobór miał na myśli motywację do działania; wyraźnie interesuje ją element arbitralny. Wyrażenia takie jak *discrimen* wskazują, że dyskryminacja budzi sprzeciw. Przez dyskryminację rozumiemy odmienne traktowanie bez uzasadnienia, co czyni ją arbitralną. Sprawiedliwość wymaga, aby równi byli traktowani równo, a nierówni zgodnie z różnicą między nimi (zasada sprawiedliwości). Autorzy francuskiego projektu wydają się inspirowani egalitaryzmem pochodzącym ze słynnej triady *liberté, égalité, fraternité* i rozumieją ten egalitaryzm właśnie jako brak dyskryminacji[301].

Niektóre z ustanowionych wymagań wykraczają poza zwykłą niedyskryminację i apelują do hojności bardziej uprzywilejowanych, prosząc ich o większą liberalność i otwartość wobec mniej szczęśliwych. Niemożliwe jest precyzyjne określenie, gdzie kończą się wymagania sprawiedliwości, a zaczynają obowiązki ogólnej filantropii lub chrześcijańskiej miłości braterskiej, oraz gdzie mamy do czynienia z pożądanymi dziełami supererogacji, które są zalecane przez Sobór. Precyzyjne rozgraniczenie takich pojęć nie może być bezpośrednio przełożone na praktykę, ponieważ w rzeczywistości granice są rozmyte i rzadko można je wyraźnie nakreślić. Jeśli czynimy więcej, niż jest to ściśle wskazane w ramach sprawiedliwości i miłosierdzia, nie wyrządzamy krzywdy. Uniemożliwienie mniejszych działań z kolei, poprzez ścisłe określenie obowiązku, może nie być wykonalne.

[301] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 293.

Możemy zatem stwierdzić, że istnieją nierówności (przykłady nierównowagi, dysproporcji, wadliwej komplementarności), które są szkodliwe dla postępu gospodarczego i które w szczególności uniemożliwiają lub utrudniają, przynajmniej w dającej się przewidzieć przyszłości, osiągnięcie celu, jakim jest zapewnienie nawet podstawowych potrzeb dla obecnej ludzkości, a w perspektywie przyszłości – rosnącej liczby ludzi. Ponieważ ten cel jest wiążący, mamy obowiązek usuwania wszelkich przeszkód, które stoją na drodze do jego osiągnięcia.

Sobór przyjmuje zdecydowanie krytyczne podejście do nierówności ekonomicznych i społecznych. Jego zdaniem, a przynajmniej tak się wydaje, istnieje domniemanie prawne (choć możliwe do obalenia) przeciwko takim nierównościom. Co do dokładnej treści tego domniemania i tego, co może je obalić w konkretnej sytuacji, możemy uzyskać pewne wskazówki z uwag Soboru, ale nic więcej. W każdym razie nawet punkt 69 – który szczegółowo zajmuje się tezą, że dobra ziemskie są przeznaczone dla wszystkich ludzi i przewiduje te dobra z perspektywy polityki dystrybucji – nie prowadzi do wniosku, że ta sama ilość jest przeznaczona przez Stwórcę dla wszystkich.

Według von Nell-Breuninga opis współczesnej ekonomii przedstawiony przez Sobór nie rości sobie pretensji bycia wyczerpującym. Wybiera jedynie dwie cechy, które służą jako podstawy do stwierdzeń i żądań uznanych za szczególnie ważne przez ojców soborowych[302].

SEKCJA I: POSTĘP GOSPODARCZY (64–66)

Pierwsza część rozdziału poświęcona jest rozwojowi gospodarczemu, jednemu z najistotniejszych zagadnień w historii gospodarczej i politycznej drugiej połowy XX wieku. Wraz z zakończeniem II wojny światowej i rozpoczęciem procesów dekolonizacji w Azji, Bliskim Wschodzie i Afryce, pojęcie „rozwoju" – termin używany do tłuma-

[302] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 293–294.

czenia łacińskiego rzeczownika *progressio*, który redaktorzy *Gaudium et spes* wprowadzili ze schematu *receptum* w miejsce *evolutio*, aby wyraźniej podkreślić jego personalistyczny rys – zaczęło odgrywać wiodącą rolę zarówno w dziedzinie badań nauk społecznych, jak i w agendzie politycznej najbardziej zaawansowanych narodów i instytucji międzynarodowych. Na tle tego przeplatania się tematów i perspektyw *Gaudium et spes* zajmuje się w szczególności trzema aspektami: a) właściwą koncepcją rozwoju gospodarczego (GS 64); b) zarządzaniem rozwojem (GS 65); c) nierównościami gospodarczo-społecznymi (GS 66)[303].

GS 64

Ojcowie soborowi ukazują postęp gospodarczy w kontekście służby człowiekowi. W dzisiejszych czasach słusznie dąży się do zwiększenia produkcji rolnej i przemysłowej, a także do rozwijania usług, aby sprostać potrzebom rosnącej liczby ludności i zaspokoić coraz większe wymagania społeczeństwa. Kluczowe jest wspieranie postępu technicznego, ducha innowacyjności oraz wysiłków na rzecz tworzenia i rozbudowy przedsiębiorstw. Usprawnienie metod produkcji oraz rzetelna praca ludzi zaangażowanych w proces produkcji są niezbędne do osiągnięcia tego celu. Jednak podstawowym celem produkcji nie jest jedynie zwiększenie masy towarowej, zysk czy zdobycie wpływów, lecz służenie człowiekowi w jego pełni. To oznacza uwzględnienie porządku jego potrzeb materialnych oraz wymogów życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego. Służenie to dotyczy każdego człowieka oraz każdej zbiorowości, niezależnie od rasy i miejsca na świecie. Ruch gospodarczy powinien rozwijać się zgodnie z własnymi metodami i prawami, ale zawsze w granicach porządku moralnego, aby spełnić Boży zamiar względem człowieka[304].

[303] Zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 415–416.

[304] Quaranta zauważa, że w obliczu wzrostu liczby ludności na świecie oraz wynikającej z tego potrzeby zaspokojenia rosnących aspiracji ludzkości, tendencja do zwiększania produkcji rolnej i przemysłowej towarów oraz świadczenia usług od-

GS 65

Postęp gospodarczy powinien być kierowany przez ludzi, a nie pozostawiony samowoli niewielkiej grupy przy władzy, decyzjom politycznym czy dominującym narodom. Ważne jest, aby w każdym etapie zarządzania postępem uczestniczyło jak najwięcej osób, a w relacjach międzynarodowych – wszystkie narody. Zaleca się, aby spontaniczne inicjatywy jednostek oraz wolnych zrzeszeń były zharmonizowane i organicznie powiązane z wysiłkami władz państwowych. Proces rozwoju produkcji nie powinien być pozostawiony jedynie mechanicznej działalności jednostek ani wyłącznie władzy państwowej. Dlatego uznaje się za błędne te doktryny, które pod pozorem fałszywej wolności sprzeciwiają się wprowadzaniu koniecznych reform, jak również te, które lekceważą podstawowe prawa jednostek i zrzeszeń na rzecz organizacji kolektywnej. Obywatele powinni pamiętać, że mają prawo i obowiązek, uznawane także przez władze państwowe, aby przyczyniać się w miarę swoich możliwości do prawdziwego postępu własnego społeczeństwa. W krajach słabo rozwiniętych, gdzie istotne jest efektywne wykorzystanie wszelkich zasobów, dobro wspólne jest zagrożone przez tych, którzy utrzymują swoje zasoby gospodarcze w bezczynności. Na-

---

powiada słusznej potrzebie (*iure*). Dlatego wszystkie czynniki przyczyniające się do tego rozwoju powinny być faworyzowane (*fovendum est*). Docenienie Konstytucji duszpasterskiej staje się jednak bardziej precyzyjne dzięki podkreśleniu, że podstawowym celem produkcji dóbr i usług nie jest jedynie wzrost wyprodukowanych dóbr ani sam zysk czy dominacja. Nie można mówić o rozwoju „ludzkim" wyłącznie w kategoriach ilościowych i ekonomicznych. Zgodnie z tym, co zostało ujęte w *incipit* (GS 63), chodzi raczej o potwierdzenie, że wszystko, co jest produkowane, ma na celu „służbę człowiekowi, człowiekowi postrzeganemu jako całość". Nie oznacza to przeciwstawienia antropologicznego materializmu jakiejś spirytualistycznej alternatywie, lecz raczej poszanowanie konstytutywnej złożoności istoty ludzkiej z jej własnymi potrzebami materialnymi, intelektualnymi, moralnymi, duchowymi i religijnymi. Aby rozwiać wszelkie niepotrzebne abstrakcje i niepewności, *Gaudium et spes* precyzuje, że odbiorcami rozwoju są każdy człowiek oraz każda grupa ludzka, niezależnie od rasy czy regionu świata, do którego należą; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 417.

wet przy poszanowaniu prawa do emigracji, należy unikać sytuacji, w których jednostki pozbawiają swoje społeczeństwo potrzebnej pomocy, zarówno materialnej, jak i moralnej[305].

GS 66

Aby zadość uczynić sprawiedliwości i słuszności, należy usilnie dążyć do usunięcia istniejących oraz narastających nierówności gospodarczych, które często prowadzą do dyskryminacji jednostkowej i społecznej. W wielu krajach, ze względu na wyjątkowe trudności w rolnictwie – zarówno w zakresie uprawy ziemi, jak i zbytu płodów rolnych – konieczne jest wsparcie rolników. Powinno to obejmować pomoc w podnoszeniu wydajności gleby, zbyciu produktów oraz wprowadzaniu zmian i ulepszeń, aby rolnicy mogli osiągać sprawiedliwy dochód i nie znajdowali się w gorszej sytuacji społecznej.

[305] Quaranta stwierdza: po wyjaśnieniu pojęcia rozwoju gospodarczego, Konstytucja duszpasterska przechodzi do kwestii jego „kontroli" (*consilium*). Przyjmując sugestię grupy ojców, którzy byli przekonani, że tekst powinien ograniczać się do ogólnych uwag, wziąwszy pod uwagę delikatność wielu poruszonych kwestii technicznych, GS 65 rozpoczyna się od potwierdzenia zasady, że „rozwój gospodarczy musi pozostać pod kontrolą człowieka". Oznacza to, że nie może być pozostawiony w rękach kilku jednostek, struktur oligarchicznych, ani samych gospodarek państwowych, ani grup najpotężniejszych narodów. Wręcz przeciwnie, konieczne jest (*oportet*), aby jak najwięcej ludzi, a na poziomie międzynarodowym wszystkie narody, aktywnie uczestniczyli w zarządzaniu tym zjawiskiem. Podobnie inicjatywy jednostek i stowarzyszeń powinny być jak najlepiej skoordynowane i zharmonizowane z wysiłkami władz publicznych. W drugim akapicie punktu 65 stanowisko *Gaudium et spes* nabiera bardziej precyzyjnego profilu. Powtarzając, że „rozwój gospodarczy (*incrementum*) nie może być pozostawiony quasimechanicznemu rozwojowi działalności gospodarczej jednostek ani wyłącznej decyzji władzy publicznej", dokument wyraźnie krytykuje zarówno „liberalny kapitalizm", jak i „kapitalizm państwowy". Pierwszemu z nich zarzuca się, że sprzeciwia się koniecznym reformom w imię nadmiernie indywidualistycznej koncepcji wolności, a drugiemu, że poświęca podstawowe prawa „jednostek i grup" na rzecz duszącego kierownictwa władzy publicznej oraz kolektywnej organizacji produkcji. Oba te modele uznawane są za ewidentnie błędne; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 421–422.

Rolnicy, szczególnie młodzi, powinni intensywnie pracować nad doskonaleniem swojej wiedzy zawodowej, co jest niezbędne dla postępu w rolnictwie. Sprawiedliwość wymaga również, aby ruchy ludnościowe, związane z postępem ekonomicznym, były kształtowane w sposób, który zapewnia stabilność życia jednostek i ich rodzin. W odniesieniu do robotników obcej narodowości, którzy przyczyniają się do rozwoju gospodarczego lokalnych społeczności, należy unikać wszelkiej dyskryminacji w zakresie pracy i płacy. Władze państwowe oraz społeczeństwo powinny postrzegać ich jako osoby, a nie jedynie jako narzędzie produkcji. Powinny również wspierać ich w sprowadzaniu rodzin oraz zapewnieniu godnych warunków mieszkaniowych, a także w integracji z lokalnym życiem społecznym. W miarę możliwości warto tworzyć zakłady pracy w rodzinnych stronach tych pracowników. W obliczu zmieniającego się krajobrazu gospodarczego oraz nowych form społeczeństwa przemysłowego, jak automatyzacja, należy dbać o to, by każdy miał zapewnioną odpowiednią pracę oraz dostęp do niezbędnego szkolenia technicznego i zawodowego. Ważne jest, aby zabezpieczone były warunki życia i godność człowieka, zwłaszcza dla tych, którzy z powodu choroby lub wieku borykają się z większymi trudnościami[306].

Komentarz do GS 64–66

Nell-Breuning podkreśla, że postęp gospodarczy, a zatem także wszystko to, co się do niego przyczynia, jest dziś bardziej potrzebny niż kiedykolwiek z dwóch powodów. Po pierwsze, wzrasta liczba ludzi, którym należy zapewnić opiekę, co stanowi oczywisty i przekonywający argument. Po drugie, ludzie stawiają większe wymagania, co

[306] Quaranta podkreśla, że umieszczony na zakończenie pierwszej części rozdziału punkt 66 porusza kwestię nierówności ekonomicznych dotykających rodzinę ludzką. Łączy zasady sprawiedliwości i równości typowe dla katolickiej nauki społecznej z duszpasterskimi wskazaniami, które odnoszą je do znaków czasu, zgodnie z metodą „patrz-sądź-działaj"; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 425.

w kontekście tekstu soborowego jest zaskakujące i charakterystyczne dla postępowej postawy Soboru oraz jego optymizmu cywilizacyjnego. Należy jednak podkreślić, że człowiek musi zawsze pozostać panem postępu gospodarczego i technicznego. Ani produkcja jako taka, ani obfitość wytwarzanych dóbr nie jest celem samym w sobie. Obfitsze i lepsze zaopatrzenie powinno służyć intelektualnym, moralnym, duchowym i religijnym potrzebom człowieka, nie tylko w ramach jakiegoś kręgu uprzywilejowanych osób, ale wszystkich bez różnicy.

Wniosek, który z tego wypływa, jest następujący: działalność gospodarcza musi być prowadzona w sposób, który spełnia Boże zamiary wobec człowieka. To stwierdzenie zawiera dwa istotne elementy: uznanie autonomii życia gospodarczego oraz jego połączenie z porządkiem moralnym. Związek wszystkich dziedzin cywilizacji, w tym życia gospodarczego, z prawem moralnym jest często wyrażany w oficjalnych wypowiedziach kościelnych. Uznanie jego względnej autonomii, jasno sformułowane po raz pierwszy w *Quadragesimo anno*, jest rzadko spotykane, a jednak stanowi niezbędny warunek dialogu z osobami zaangażowanymi w działalność gospodarczą oraz z przedstawicielami nauk ekonomicznych.

Gdy Sobór mówi, że człowiek musi być i pozostać panem postępu gospodarczego, warto zauważyć, że odnosi się to do konkretnego człowieka, nie zaś abstrakcyjnego. To panowanie ma być sprawowane nie przez nielicznych, ale przez jak najwięcej osób na różnych poziomach. Przygotowuje to drogę do późniejszych wypowiedzi Soboru na temat „uczestnictwa pracowników" lub „partnerstwa w przemyśle". Idea ta jest wykorzystywana w dwóch aspektach: przeciwko teoretycznemu modelowi leseferystycznego liberalizmu, który postrzega cały proces gospodarczy jako podlegający automatycznym procesom, oraz przeciwko centralnie sterowanej gospodarce totalitarnej, która nie pozostawia miejsca na inicjatywę jednostek i grup. Warto zauważyć, jak często Konstytucja wspomina o stowarzyszeniach i grupach, a także o jednostkach, podkreślając ich fundamentalne uzasadnienie w prze-

ciwieństwie do aksjomatu ogłoszonego przez Rewolucję Francuską, który twierdził, że między jednostką a państwem nie mogą istnieć ciała pośrednie.

W przypadku krajów mniej rozwiniętych gospodarczo Sobór uważa, że postęp jest tak pilnie potrzebny, że należy zmobilizować wszystkie dostępne siły, aby go osiągnąć. Mieszkańcom tych krajów przypomina się o ich obywatelskim obowiązku, a jednocześnie o prawie do swobodnego wykorzystywania swoich zdolności i zasobów materialnych w tym celu. Aby uniknąć nadużyć ze strony państw totalitarnych, które zabraniają swoim obywatelom emigracji, wprowadzono zastrzeżenie, że jednostka ma osobiste prawo do emigracji. Jednocześnie indywidualnemu sumieniu pozostawia się ocenę co do tego, czy obowiązki wobec ojczystego kraju nakładają na jednostkę obowiązek pozostania i pracy na rzecz jego rozwoju, czy też może ona opuścić swój kraj w poszukiwaniu lepszego życia, a może nawet w celu lepszej służby swojemu krajowi, jeśli cierpi on z powodu przeludnienia i braku możliwości pracy.

Kolejny punkt (65) ponownie wyraża żądanie szybkiego zniesienia różnic w poziomie ekonomicznym i społecznym, które określane są jako „ogromne" (*ingentes*). Sobór postrzega istniejące różnice jako niedopuszczalnie duże i wołające o naprawienie. Klauzule są ostrożnie dodawane, aby zapobiec nieoświeconej gorliwości, która mogłaby doprowadzić do zniesienia nie tylko nierówności, ale także różnic kulturowych, tradycji itp., charakterystycznych dla różnych narodów. Musi istnieć rozsądne podobieństwo poziomu, ale nie może zostać narzucona jednolitość. Wspomina się również o elastyczności (mobilności), bez której rozwój i wzrost nie są możliwe. Obejmuje to chęć oraz obiektywną możliwość zmiany miejsca pracy, zawodu, a w niektórych przypadkach nawet miejsca zamieszkania oraz przekwalifikowania się. Ludzie, a już na pewno rodziny, potrzebują pewnej dozy stabilności. Mobilność wiąże się z ryzykiem, dlatego należy znaleźć równowagę między mobilnością a stabilnością. Konstytucja duszpasterska podaje

ważny przykład: sytuację tych pracowników, którzy podejmują pracę za granicą, ponieważ ich kraj nie oferuje im wystarczających możliwości. Pracownicy ci nie powinni być narażeni na niesprawiedliwą dyskryminację. Warto zauważyć, że lepiej byłoby, zamiast sprowadzać ludzi do pracy, sprowadzić pracę do ludzi, tworząc możliwości pracy w ich własnych krajach. Również w kontekście rosnącej automatyzacji należy odpowiednio wcześnie przemyśleć i przygotować warunki do zapewnienia nie tylko realizacji podstawowych potrzeb życiowych, ale także poszanowania godności ludzkiej w każdych okolicznościach[307].

SEKCJA II: NIEKTÓRE ZASADY RZĄDZĄCE ŻYCIEM GOSPODARCZO-SPOŁECZNYM (67–71)

W drugiej części rozdziału Konstytucja duszpasterska określa zasady antropologiczne i etyczne, według których należy oceniać całość życia gospodarczego i społecznego. Głównymi elementami tego życia są przede wszystkim praca (67–68) oraz towary (69–71).

GS 67

Praca ludzka, polegająca na tworzeniu i wymianie dóbr oraz świadczeniu usług, ma kluczowe znaczenie w życiu gospodarczym, ponieważ inne elementy tego życia pełnią jedynie funkcję narzędziową. Praca, czy to wykonywana na własny rachunek, czy najemna, pochodzi od człowieka, który odciska na niej swoje piętno i poddaje przyrodę swojej woli. Dzięki pracy człowiek utrzymuje siebie i swoich bliskich, łączy się z innymi oraz może wyrażać miłość i współdziałać w doskonaleniu dzieł stworzonych przez Boga. Praca oddawana Bogu w ofierze łączy człowieka z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, który w Nazarecie, pracując własnymi rękami, nadał pracy szczególną godność. Z tego wynika zarówno obowiązek rzetelnego wykonywania

[307] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 294–297.

pracy, jak i prawo każdego do pracy. Społeczeństwo powinno wspierać obywateli w poszukiwaniu odpowiednich możliwości zatrudnienia. Należy także zapewnić, aby wynagrodzenie za pracę umożliwiało człowiekowi i jego rodzinie utrzymanie godnego standardu życia, tak materialnego, jak i społecznego, kulturalnego oraz duchowego, adekwatnego do wykonywanej pracy, jej wydajności oraz warunków zatrudnienia, z uwzględnieniem dobra wspólnego. Przedsięwzięcia gospodarcze zazwyczaj wymagają zespołowego wysiłku, dlatego niesprawiedliwe i nieludzkie byłoby kierowanie tą współpracą w sposób, który szkodziłby któremukolwiek z pracowników. Niestety, w dzisiejszych czasach często zdarza się, że pracownicy stają się niewolnikami swojej pracy, co nie ma żadnego usprawiedliwienia w tzw. prawach ekonomicznych. Cały proces pracy powinien być dostosowany do potrzeb człowieka oraz jego trybu życia, szczególnie w kontekście życia domowego, z uwzględnieniem płci i wieku. Pracownicy powinni mieć możliwość rozwijania swoich zdolności i osobowości poprzez wykonywaną pracę. Muszą wkładać czas i wysiłek w swoje obowiązki, ale równocześnie powinni mieć zapewniony wystarczający czas na odpoczynek i aktywności związane z życiem rodzinnym, kulturalnym, społecznym i religijnym. Przede wszystkim powinni mieć możliwość rozwijania talentów, które mogą nie być wykorzystywane w ich pracy zawodowej[308].

[308] Quaranta zauważa, że potwierdzenie i uzasadnienie aksjologicznej wyższości pracy oraz wyłożenie wynikających z niej praw i obowiązków stanowią sedno punktu 67. Główną zasługą tego fragmentu jest wznowienie i pogłębienie podejścia do kluczowego tematu, którym doktryna społeczna Kościoła zajmowała się od samego początku, a który wymagał aktualizacji na różnych poziomach. Nie jest przypadkiem, że Konstytucja duszpasterska, zanim wyjaśni podstawowe zasady regulujące ten temat, przyjmuje pojęcie pracy zgodne ze zmienionymi warunkami ekonomicznymi tamtych czasów. Opisuje ją jako działalność mającą na celu produkcję i wymianę towarów oraz świadczenie usług gospodarczych; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 429.

GS 68

W przedsiębiorstwach gospodarczych współpracują osoby – ludzie wolni, stworzeni na obraz Boży. W związku z tym, uwzględniając role wszystkich uczestników, takich jak właściciele, najemcy, dyrektorzy i robotnicy, należy promować aktywny udział każdego w zarządzaniu przedsiębiorstwem, zachowując przy tym konieczną jedność kierowania całością. Często decyzje dotyczące spraw gospodarczych i społecznych, które wpływają na przyszłość pracowników i ich dzieci, podejmowane są na wyższych szczeblach, poza samym przedsiębiorstwem. Dlatego ważne jest, aby pracownicy mieli możliwość wyrażania swojego zdania przy ustalaniu tych kwestii, albo bezpośrednio, albo poprzez swobodnie wybranych przedstawicieli. Do podstawowych praw człowieka należy prawo pracowników do swobodnego zakładania związków zawodowych, które będą ich właściwie reprezentować i przyczyniać się do kształtowania życia gospodarczego zgodnie z prawidłowym porządkiem. Każdy pracownik powinien mieć również prawo do uczestnictwa w działalności tych związków bez obawy o represje. Dzięki uporządkowanemu uczestnictwu pracowników, które łączy się z ich stopniowym wychowywaniem do życia ekonomicznego i społecznego, zwiększy się świadomość ich obowiązków. Wszyscy, według swoich zdolności i przydatności, będą czuli się współodpowiedzialni za postęp gospodarczy i społeczny całego przedsiębiorstwa oraz za dobro wspólne. W przypadku konfliktów gospodarczo-społecznych należy dążyć do ich rozwiązania w drodze negocjacji. Ważne jest, aby przede wszystkim prowadzić szczerą wymianę zdań między stronami. Mimo to, w dzisiejszych okolicznościach przerwanie pracy w obronie swoich praw oraz spełnianie słusznych żądań pracowników może okazać się niezbędnym, chociaż ostatecznym środkiem. W każdym przypadku należy jednak jak najszybciej poszukiwać drogi do rokowań i wznowienia rozmów w celu osiągnięcia ugody[309].

[309] Quaranta stwierdza: aksjologiczny priorytet nadany pracy ludzkiej w odniesieniu do innych czynników produkcji gospodarczej jest dalej badany w punkcie 68,

GS 69

Bóg przeznaczył ziemię i wszystko, co się na niej znajduje, do użytku wszystkich ludzi i narodów, aby dobra stworzone mogły docierać do każdego w sprawiedliwy sposób – w duchu sprawiedliwości wspieranej miłością. Niezależnie od form własności, które mogą się różnić w zależności od okoliczności i ustrojów różnych narodów, zawsze należy mieć na uwadze powszechne przeznaczenie dóbr ziemskich. Człowiek korzystający z dóbr powinien postrzegać je nie tylko jako swoje własne, ale także jako wspólne, co oznacza, że powinny przynosić korzyść nie tylko jemu, ale i innym. Każdemu przysługuje prawo do posiadania części dóbr, które wystarczają na potrzeby jego i jego rodziny. Ojcowie i Doktorzy Kościoła nauczali, że ludzie mają obowiązek wspierać ubogich, nie tylko wykorzystując to, co im zbywa. W obliczu głodu, który dotyka wielu ludzi na świecie, Sobór wzywa wszystkich – zarówno jednostki, jak i osoby sprawujące władzę – do dzielenia się swoimi zasobami. Należy przede wszystkim udzielać pomocy, która umożliwi ludziom samodzielne zaspokajanie swoich potrzeb i rozwój. W gospodarczo słabo rozwiniętych społeczeństwach

---

w całości poświęconym potrzebie wspierania aktywnego uczestnictwa wszystkich osób zaangażowanych w życie przedsiębiorstw. Dotyczy to zarówno opracowywania polityki gospodarczej i społecznej, jak i zorganizowanego zarządzania konfliktami między stronami. Wychodząc od koncepcji życia gospodarczego mocno zakorzenionej w personalizmie chrześcijańskim, który postrzega przedsiębiorstwa gospodarcze jako miejsca, w których „spotykają się ludzie, to znaczy ludzie wolni i autonomiczni, stworzeni na obraz Boga", Konstytucja wzywa do „promowania (*promoveatur*) aktywnego uczestnictwa wszystkich w życiu przedsiębiorstwa". Praktyka ta, oprócz konieczności odpowiedniego ujęcia w bardziej szczegółowe formy, musi być realizowana tylko pod pewnymi warunkami. Należy zatem szanować zadania (*munera*) każdego członka przedsiębiorstwa – właścicieli, przedsiębiorców, menedżerów i pracowników – oraz zapewnić niezbędną jedność kierowania. Formuła ta pojawia się w *textus recognitus*, aby uniknąć akceptacji anonimowych i bezosobowych form kierowania, co zostało już podkreślone w *Mater et magistra*. Wskazanie to, jak można wywnioskować z konstrukcji składniowej zdania, zostało sformułowane z wielką ostrożnością; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 434–435.

zasada powszechnego przeznaczenia dóbr często realizowana jest poprzez tradycje i zwyczaje, które zobowiązują członków wspólnoty do dostarczania innym niezbędnych środków do życia. Należy unikać uznawania pewnych zwyczajów za niezmienne, gdyż mogą one nie odpowiadać współczesnym wymaganiom. Nie należy jednak bezrefleksyjnie odrzucać godziwych zwyczajów, które mogą być nadal użyteczne, pod warunkiem, że zostaną dostosowane do dzisiejszych warunków. W krajach o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego istnieje zespół instytucji społecznych, które mogą wspierać i zapewniać bezpieczeństwo, realizując zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr. Ważne jest, aby promować usługi rodzinne i społeczne, zwłaszcza w dziedzinie edukacji i wychowania. Przy tworzeniu tych instytucji należy dbać o to, aby obywateli nie ogarnęła bierność wobec społeczeństwa i aby nie wyzbywali się odpowiedzialności ani nie gardzili służbą dla dobra wspólnego[310].

GS 70

Stwierdza, że inwestycje kapitałowe powinny dążyć do zapewnienia zarówno obecnemu, jak i przyszłym pokoleniom możliwości pracy oraz wystarczających dochodów. Osoby i instytucje odpowiedzialne za podejmowanie decyzji inwestycyjnych oraz kształtowanie życia gospodarczego – niezależnie od tego, czy są to jednostki, grupy, czy władze państwowe – powinny mieć na uwadze te cele jako swój kluczowy obowiązek. Ważne jest nadzorowanie procesów inwestycyj-

[310] Quaranta stwierdza, że zamknąwszy kwestię pracy, Konstytucja duszpasterska zajmuje się dobrami ziemskimi (*De bonorum terrestrium*), które stanowią drugi kluczowy czynnik życia gospodarczego i społecznego. W tej części omawiane są inwestycje gospodarcze (GS 71) oraz dobra „zewnętrzne" (*exteriora*), podlegające różnym formom własności prywatnej (GS 72). Tematy te są poruszane dopiero po wyjaśnieniu podstawowej zasady, a mianowicie zasady powszechnego przeznaczenia dóbr (GS 69), według której wszelkie wykorzystanie dóbr musi być współmierne; G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 440.

nych w taki sposób, aby mieć pewność, że zarówno jednostki, jak i społeczności otrzymują niezbędne środki do życia na odpowiednim poziomie. Równocześnie należy przewidywać przyszłość i dążyć do sprawiedliwej równowagi pomiędzy bieżącą konsumpcją – indywidualną i zbiorową – a potrzebami inwestycji na rzecz przyszłych pokoleń. Decydenci powinni również brać pod uwagę pilne potrzeby gospodarcze narodów i krajów słabo rozwiniętych. W kwestiach walutowych konieczne jest dążenie do tego, aby dobro własnego narodu oraz innych ludów nie ucierpiało. Ponadto, przy zmianach wartości pieniądza należy unikać sytuacji, w której ubożsi zostaną niesprawiedliwie potraktowani[311].

GS 71

Własność oraz inne formy dysponowania dobrami zewnętrznymi odgrywają kluczową rolę w podkreślaniu wartości osoby i umożliwiają jej realizację zadań w społeczeństwie oraz w gospodarce. Ważne jest, aby wspierać zarówno jednostki, jak i wspólnoty w dążeniu do zdobywania własnych zasobów. Własność prywatna oraz odpowiednie dysponowanie dobrami zapewniają przestrzeń potrzebną do autonomii osobistej i rodzinnej, poszerzając tym samym wolność ludzką. Różnorodne formy własności stanowią podstawę bezpieczeństwa, której nie można lekceważyć. Dotyczy to zarówno dóbr materialnych, jak i niematerialnych, takich jak uzdolnienia zawodowe. Prawo do własności prywatnej nie stoi w sprzeczności z różnymi formami własności publicznej, a przeniesienie dóbr na rzecz własności publicznej powinno odbywać się za zgodą kompetentnych władz, kierując się dobrem wspólnym i przy słusznym wynagrodzeniu. Władze publiczne powinny dbać o to, aby prywatna własność nie była nadużywana na szkodę dobra publicznego. Własność prywatna ma charakter społeczny, oparty na prawie powszechnego przeznaczenia dóbr. Często jednak,

[311] Zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 446–447.

w wyniku zapomnienia o tym charakterze, staje się źródłem chciwości i poważnych zaburzeń, co prowadzi do kwestionowania samego prawa do własności. W wielu krajach ekonomicznie słabo rozwiniętych istnieją rozległe obszary rolne, które są źle uprawiane lub pozostawione odłogiem, podczas gdy większość ludności nie posiada ziemi lub ma jej zbyt mało. Istnieje pilna potrzeba podniesienia wydajności upraw. Osoby zatrudnione przez obszarników lub dzierżawcy często otrzymują nędzne wynagrodzenie, żyją w nieodpowiednich warunkach i są pozbawione praw, co prowadzi do niewolniczego poddaństwa. Pojawia się zatem konieczność reform w różnych obszarach: podnoszenia dochodów, poprawy warunków pracy, zwiększenia ochrony najemników oraz stymulowania samodzielności. Ważne jest także rozparcelowanie zaniedbanych majątków ziemskich wśród tych, którzy potrafią zwiększyć ich wydajność, oraz dostarczenie im niezbędnych materiałów i wsparcia w zakresie edukacji. W przypadku wywłaszczenia dla dobra wspólnego, wysokość odszkodowania powinna być ustalona sprawiedliwie, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności[312].

GS 72

Chrześcijanie, aktywnie uczestniczący w dzisiejszym postępie ekonomiczno-społecznym i walczący o sprawiedliwość oraz miłość, powinni być przekonani, że mogą znacząco przyczynić się do dobrobytu ludzkości i pokoju na świecie. W tej działalności powinni być wzorem do naśladowania, zarówno jako jednostki, jak i organizacje. Zdobywając fachową wiedzę i doświadczenie, które są niezbędne w ich działaniach, chrześcijanie powinni zachować odpowiedni

[312] Quaranta podkreśla, że po zakończeniu dyskusji na temat zasady powszechnego i wspólnego przeznaczenia własności, punkt 71 zajmuje się kwestiami własności i innych praw z nią związanych. Temat ten nie jest nowy w doktrynie społecznej Kościoła, jednak z oczywistych względów historycznych i ideologicznych był postrzegany przez wielu ojców Soboru jako bardzo ważny; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 449.

porządek, kierując się wiernością Chrystusowi i Jego Ewangelii. Ich życie – zarówno osobiste, jak i społeczne – powinno być przeniknięte duchem ośmiu błogosławieństw, ze szczególnym uwzględnieniem ubóstwa. Ci, którzy posłuszni Chrystusowi szukają najpierw Królestwa Bożego, czerpią stąd głębszą i czystszą miłość, która motywuje ich do wspierania innych oraz do realizacji dzieła sprawiedliwości, natchnionego miłością[313].

Komentarz do GS 67–72

Nell-Breuning podkreśla, że druga sekcja tego rozdziału Konstytucji dotyczy kilku zasad mających zastosowanie do całej sfery gospodarczej. Pierwsze dwa punkty koncentrują się na pracy. Umieszczone na początku, wyraźnie wskazują kierunek dalszych rozważań, stwierdzając, że praca ludzka ma pierwszeństwo przed jakimkolwiek innym elementem w życiu gospodarczym, ponieważ wszystkie mają charakter czysto instrumentalny. To stwierdzenie stanowi fundament i nadaje kierunek dalszym rozważaniom dotyczącym relacji między pracą a własnością („kapitałem"). Fundamentalność tej linii argumentacji jest wyraźnie zauważalna nie tylko w konsekwentnym jej przestrzeganiu w całej sekcji, ale także w lapidarnym stwierdzeniu w części I rozdziału II: „Dyspozycja rzeczy powinna służyć osobom, a nie odwrotnie".

Wyższa metafizyczna ranga ludzkiej pracy była już uznawana we wcześniejszych dokumentach dotyczących katolickiej nauki społecznej, ale ani nie była tak widoczna, ani tak bogata w praktyczne zastosowania, jak w *Mater et Magistra* oraz tutaj. W obliczu ataku

[313] Quaranta zaznacza, że rozdział kończy punkt 72, czyli krótki tekst o charakterze zasadniczo parenetycznym, którego główną intencją jest skierowanie się do „chrześcijan" aktywnie zaangażowanych w promowanie rozwoju gospodarczego i społecznego oraz w walkę o sprawiedliwość i miłość. Przesłanie to, będące jednocześnie zaproszeniem do wzorowego działania, dotyczy zarówno jednostek, jak i współpracowników; zob. G. Quaranta, *Vita economico-sociale*, s. 453.

marksistowskiego socjalizmu Kościół zobowiązał się do obrony instytucji własności z wielką determinacją (jak zrobił to Leon XIII w *Rerum novarum*). W przeciwieństwie do błędnych interpretacji nauczania Leona XIII na temat własności w kierunku liberalizmu, Pius XI w *Quadragesimo anno* podjął się dokładnego omówienia kwestii własności, aby wyjaśnić jej dwa aspekty: indywidualny i społeczny, oba równie ważne. Musiał podkreślić jej podporządkowanie zmieniającym się wymaganiom dobra wspólnego, co wyjaśnia kompetencje państwa do określania konkretnego kształtu i wzorca własności jako instytucji.

W związku z tym Konstytucja duszpasterska najpierw zajmuje się pracą, krótko wspominając o obowiązku pracy i prawie do pracy. To ostatnie jest rozumiane jako prawo, które z perspektywy społeczeństwa implikuje obowiązek zapewnienia możliwości korzystania z niego. Jedno zdanie kondensuje doktrynę wcześniejszych dokumentów papieskich, w szczególności *Quadragesimo anno* (nr. 63–75) na temat sprawiedliwej płacy. Wysiłek Soboru, aby nie argumentować wyłącznie w kategoriach prawa naturalnego, ale dokonać prawdziwie teologicznych afirmacji, jest widoczny w stwierdzeniu, że praca nie tylko przyczynia się do doskonalenia dzieła stworzenia, ale nawet uczestniczy w odkupieńczym dziele Jezusa Chrystusa, jeśli jest ofiarowana Bogu we właściwy sposób.

Z wielką żarliwością Sobór krytykuje wszelkiego rodzaju nadużycia szkodliwe dla człowieka pracy. Pojawia się także nowa idea: monotonia pracy powinna być do pewnego stopnia zrekompensowana przez umożliwienie ludziom rozwijania zdolności, które nie mają ujścia w ich pracy i które mogą atrofować[314].

Kolejny punkt (GS 68), a zwłaszcza jego pierwsze zdanie, od początku był przedmiotem kontrowersji. Istnieją pewne wątpliwości co do tłumaczenia łacińskiego podtytułu. Łaciński tytuł mówi o uczestnictwie w przedsiębiorstwach i wspomina jedynie o uczestnictwie w organizacji (*dispositione*) w kontekście systemu gospodarczego jako

[314] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 297–298.

całości (*De participatione in inceptis et in universa rei oeconomicae dispositione, et de conflictibus in labore*). Wprowadza to rozróżnienie na udział w przedsiębiorstwach, gdzie prowadzona jest działalność gospodarcza, oraz udział w porządkowaniu gospodarki jako całości, czyli w polityce gospodarczej. Łacińskie *participatione in inceptis* oznacza coś więcej niż tylko udział w *curatione inceptorum* – udział w odpowiedzialności za administrowanie lub prowadzenie działalności gospodarczej. Powstaje pytanie, kto jest faktycznie zaangażowany w przedsiębiorstwo? Składa się ono przede wszystkim z ludzi, którzy w nim pracują; zasadniczo to ich stowarzyszenie. Francuski projekt zakładał, że tam, gdzie to możliwe, przedsiębiorstwa powinny stać się „wspólnotami osób" (*communautés de personnes*). W tekście soborowym uniknięto jednak tego wyrażenia, które mogłoby być różnie interpretowane w zależności od kraju, i zastąpiono je innym, wskazując, że przedsiębiorstwo, prawidłowo rozumiane, jest zawsze stowarzyszeniem osób i nie może być niczym innym[315].

Istnieje konflikt między dwoma poglądami na przedsiębiorstwo gospodarcze. Według jednego z nich, przedsiębiorstwo jest sumą obiektywnych czynników produkcji, w której właściciel zatrudnia siłę roboczą w celu określonym przez swoje interesy, zazwyczaj z założeniem, że celem jest maksymalizacja zysku. Jest to monistyczne spojrzenie na zaangażowane interesy. Inna koncepcja traktuje przedsiębiorstwo jako stowarzyszenie osób, które współpracują przy produkcji poprzez różnorodny wkład, w tym angażowanie swojej pracy lub kapitału. Konstytucja duszpasterska jednoznacznie opowiada się za drugim poglądem, promując stowarzyszenie biznesowe jako właściwą strukturę[316].

Właściwa pozycja ludzi w przedsiębiorstwie zależy od ich funkcji; jednak w dokumencie wymienione są jedynie osoby, które je wykonują. Przedsiębiorca i jego funkcja zostały pominięte, co jest trudne do zrozumienia. Wymienia się właścicieli, pracodawców, menedżerów

[315] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 298–299.
[316] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 299–300.

i pracowników. Pominięcie przedsiębiorcy jest niepokojące, a także wydaje się dziwne, że wbrew zasadzie, zgodnie z którą Sobór wymienia pracę jako pierwszy czynnik osobowy, właściciele są wymieniani na pierwszym miejscu. Konstytucja duszpasterska nie wypowiada się konkretnie na temat udziału związków zawodowych w podejmowaniu decyzji. Istnieje zastrzeżenie, że uczestnictwo powinno być wykonywane w „odpowiednio określony sposób". Oznacza to, że Sobór myśli nie tylko o atmosferze biznesu, ale także o środkach instytucjonalnych. Uczestnictwo może być praktykowane bezpośrednio lub pośrednio przez przedstawicieli. W kontekście związków zawodowych, prawo do ich swobodnego zakładania jest podkreślane, a uczestnictwo w działalności związku musi być *sine ultionis periculo*, co oznacza, że nie powinno wiązać się z żadnymi sankcjami. W odniesieniu do sporów przemysłowych, Sobór uznaje strajki jako sposób na realizację uzasadnionych żądań po wyczerpaniu wszystkich innych możliwości. Stwierdza, że decyzje dotyczące spraw gospodarczych i społecznych o żywotnym znaczeniu dla pracowników są bardzo często podejmowane nie w przedsiębiorstwach, ale przez instytucje wyższego szczebla. To sugeruje, że współdecydowanie ekonomiczne i społeczne powinno obejmować również wyższe szczeble[317].

Trzy kolejne punkty (69–71) dotyczą własności. Von Nell-Breuning zauważa, że z wielkim zadowoleniem należy przyjąć fakt, że na samym początku punktu 69 stwierdza się, iż dobra ziemskie są przeznaczone dla ludzkości, a nie dla poszczególnych ludzi. Mocno podkreśla to często zacierane rozróżnienie między *usus communis* a *administratio et dispensatio particularis*. *Usus communis* jest wcześniejszy niż jakiekolwiek prawa własności; prawo własności jest technicznym instrumentem umożliwiającym jego realizację, tzn. regulowanie go w sposób rozsądny i pokojowy[318]. Dopiero w znacznie późniejszym fragmencie pojawia się odniesienie do doktryny Piusa XI o dwóch

[317] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 300–305.
[318] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 306.

aspektach własności: indywidualnym i społecznym (*indoles individualis et socialis*). Sformułowanie to jest raczej bezbarwne, stwierdza bowiem, że własność ma również „charakter społeczny" (*et indolem socialem natura sua habet quae in communis destinationis bonorum lege fundatur*). W rzeczywistości istotna dla społecznej funkcji własności jest jej produktywność, która zaspokaja potrzeby innych osób, czy to kilku, czy nieskończonej liczby, czy wszystkich. Jest to wyrażone jedynie przez bardzo ogólne stwierdzenie *ut non sibi tantum sed etiam aliis prodesse queant* („przynoszą korzyść nie tylko jemu samemu, ale także innym" – GS 69). Kontekst nie wskazuje jednak na inny sposób przynoszenia korzyści innym niż rozdawanie własności[319].

Pojawia się pytanie o zakres obowiązku rozdawania (tj. jałmużny); jakie granice należy mu wyznaczyć? Moraliści zwykle ograniczają ten obowiązek do *superflua*, w tym znaczeniu, że należy dawać tylko ze swojego nadmiaru. Doktryna Ojców Kościoła była jednak taka, że nadmiar musi być rozdany, że trzeba się go pozbyć na rzecz ubogich. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* rozstrzygnął tę kwestię, podkreślając, że moralnie dobre jest wykorzystanie dochodów, które w pewnych okolicznościach są dostępne, tj. nie są wymagane do utrzymania odpowiedniego poziomu życia, w celu stworzenia możliwości pracy i zarobków na dużą skalę, pod warunkiem, że praca ta służy wytwarzaniu wartościowych dóbr. Oznacza to, że zapewnienie zatrudnienia zwalnia z obowiązku oddawania części własnego dochodu jako jałmużny, a nawet powinno być preferowane. Konstytucja duszpasterska przewiduje jednak aspekt dystrybucyjny, co prowadzi do pytania o obowiązek rozdawnictwa. Sobór stwierdza, że Ojcowie i Doktorzy Kościoła rozszerzyli ten obowiązek, nauczając, że ludzie są zobowiązani do pomagania ubogim „nie tylko ze swoich zbędnych dóbr". Sobór nie formułuje tej tezy całkowicie samodzielnie, ale zaleca ją jako wartą zapamiętania[320].

[319] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 306–307.

[320] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 307.

Ostatnia część tego punktu zawiera godne uwagi odniesienie do zwyczajów, które gwarantują pomoc społeczną w wielu prymitywnych społeczeństwach. Nie powinny one zniknąć wraz z postępem gospodarczym, nie pozostawiając nic w ich miejsce, ale powinny być dostosowane do nowych sytuacji i potrzeb. Ich odpowiednikiem w rozwiniętych społeczeństwach są państwowe instrumenty opieki społecznej, takie jak ubezpieczenia społeczne i służba zdrowia. Dzięki nim dostęp do dóbr ziemskich dla wszystkich jest do pewnego stopnia zapewniony, choć ponownie tylko w aspekcie dystrybucyjnym.

Punkt 70 zajmuje się inwestycjami i kwestią pieniężną. Polityka inwestycyjna, zarówno prywatnych inwestorów, jak i władz publicznych, musi przestrzegać zasady „złotego środka". Nie może ona zaspokajać obecnych potrzeb w nadmiarze, kosztem przyszłych pokoleń, ani poświęcać obecnego pokolenia i jego szczęścia w celu budowy fundamentów potężnej przyszłości. Ważne jest również uwzględnienie potrzeb krajów rozwijających się, co prawdopodobnie odnosi się szczególnie do „inwestycji bezpośrednich" w tych krajach[321].

Dwa krótkie zdania na temat polityki monetarnej nie wnoszą wiele. *In re monetaria* należy zadbać, aby nie zaszkodzić własnemu lub innym narodom, a także osoby słabsze ekonomicznie nie powinny niesprawiedliwie ponosić strat z powodu wahań wartości pieniądza. W przeszłości wielu komentatorów żałowało, że encyklika *Mater et Magistra* nie podniosła problemu spadku wartości pieniądza (inflacji). Coś na ten temat zostało powiedziane jedynie w bardzo odległym miejscu, gdzie mowa o polityce rolnej, która przyczynia się do „utrzymania siły nabywczej pieniądza, jednego z najważniejszych wymogów, jeśli wzrost gospodarczy ma być utrzymany na stałym poziomie" (*Mater et Magistra,* nr 129). Wspomniana encyklika przypisuje ogromne znaczenie stabilności wartości pieniądza w kontekście uporządkowanego wzrostu, który nie prowadzi do nowych nierówności. Natomiast punkt 70 pozostawia otwartą kwestię, czy rachunek eko-

[321] Pomoc rozwojowa jest szczegółowo omówiona w części II rozdziału V.

nomiczny, a nawet sprawiedliwość, powinny narzucać politykę stabilności wartości pieniądza oraz jakie warunki mogą uzasadniać poświęcenie stabilnej wartości pieniądza celom, które są pilniejsze z punktu widzenia dobra wspólnego. Sobór osiągnął granicę, na której musiał się zatrzymać z powodu braku specjalistycznej wiedzy i kompetencji. Pieniądz sam w sobie nie ma wartości. Stabilna waluta jest jedynie środkiem do celu. Jeśli przyczynia się do promowania dobrobytu lub sprawiedliwego podziału korzyści i obciążeń, jest to pozytywne i istnieje obowiązek dążenia do tego. W sytuacji, w której można to osiągnąć tylko kosztem masowego bezrobocia, można i należy to porzucić. Sobór nie miał wystarczających kompetencji, by formułować osąd w tej kwestii, co poskutkowało dodaniem dwóch zdań, które mogą wydawać się znaczące, ale w praktyce nie wnoszą nic konkretnego. Przyznanie się do braku wiedzy na temat tych zagadnień mogłoby przynieść więcej szacunku, a jednocześnie nie naraziłoby na szwank godności Soboru[322].

W punkcie 71 Konstytucja duszpasterska powraca do zasady, że dobra materialne są przeznaczone dla wszystkich (GS 69) i stwierdza, że wszyscy powinni mieć do nich dostęp oraz w nich uczestniczyć. Rozróżnienie między własnością (*proprietas*) a własnością prywatną (*dominium privatum bonorum*) jest próbą wyjaśnienia terminologii i zarezerwowania terminu „własność" dla tego, co pierwotnie oznacza kontrolę nad rzeczą, czyli władzę dysponowania ograniczoną częścią świata materialnego. Wszystkie nasze tradycyjne stwierdzenia dotyczące własności, a w szczególności argumenty na rzecz własności prywatnej, odnoszą się do tego sensu. Tylko o takich dobrach można powiedzieć, że zostały stworzone przez Boga dla użyteczności wszystkich, ale mają być używane przez jednostki uprawnione do tego. Nawet prawa własności, które zyskują na znaczeniu w dzisiejszych czasach (spółki osobowe, biznesowe, prawa autorskie), są wytworami *industria hominum* i mogą być kwestionowane.

[322] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 308–309.

Konstytucja duszpasterska stara się, aby jej stwierdzenia odnosiły się do własności w szerszym znaczeniu, nie tylko do prawnej własności rzeczy, ale ogólnie do praw własności. W trzecim akapicie punkt 71 zwraca uwagę na różnorodne formy, jakie przybiera własność. Wyrażenie *non obstantibus fundis socialibus, iuribus et ministeriis a societate procuratis* niejasno wskazuje, czy obejmuje także prawne prawa majątkowe do świadczeń różnych organizacji zabezpieczenia społecznego.

Przedstawiciele katolickiej nauki społecznej uważają, że własność wzmacnia pozycję jednostki i rodziny w obliczu roszczeń władzy państwowej. Obecnie jednak roszczenia prawne do pomocy krajowej oraz emerytury, nabyte ze składek, mogą ograniczać niezależność w obliczu władzy państwowej. Współczesne doświadczenia, w tym te związane z państwami totalitarnymi, pokazują, że przekonanie, iż „własność" zapewnia niezależność, jest coraz mniej powszechne. Konstytucja duszpasterska, podobnie jak wcześniej encyklika *Mater et Magistra*, sugeruje zmianę, unikając jednak odrzucenia tradycyjnego poglądu na rzecz własności. Warto zauważyć, że niefortunne wyrażenia o własności jako rozszerzeniu osobowości nie znalazły się w *Gaudium et spes*.

Posiadanie własności w szerokim znaczeniu ma wiele zalet: przyczynia się do rozwoju osobowości, umożliwia zajęcie miejsca w społeczeństwie i życiu gospodarczym oraz zapewnia obszar wolności niezbędny dla życia osobistego i rodzinnego. Mimo istnienia instrumentów zabezpieczenia społecznego, funkcja własności jako zabezpieczenia pozostaje istotna. Warto zaznaczyć, że to samo odnosi się do dóbr niematerialnych, takich jak kwalifikacje zawodowe. Praktyczny wniosek jest taki, że wszyscy powinni być właścicielami. Krótki akapit wskazuje, że zarówno własność publiczna, jak i prywatna uzasadniają swoje istnienie. Władze publiczne powinny zapobiegać nadużywaniu własności prywatnej ze szkodą dla społeczeństwa, co łączy się z aspektem społecznym, który również posiada własność.

Szósty akapit dotyczy latyfundiów; wskazuje, że w wielu krajach większość gruntów ornych znajduje się w rękach niewielkiej, ale po-

tężnej klasy wyższej, która nie uprawia ziemi w sposób efektywny. Właściciele, którzy wydzierżawiają swoje grunty, często ustalają zbyt surowe warunki, co prowadzi do wyzysku. Dopóki w kraju panują warunki nędzy, warunki w ośrodkach przemysłowych nie ulegną poprawie. Jeśli zło nie zostanie zaatakowane u podstaw, poprzez zniesienie latyfundiów i zastąpienie ich racjonalnym użytkowaniem ziemi, nie będzie możliwe powstrzymanie tych krajów przed uleganiem komunizmowi.

Zasady wskazane przez Sobór mogą nie być szczególnie interesujące, ale ich wartość leży w odwadze, jaką wykazują, kierując pilne żądania reform społecznych do katolickiej klasy wyższej, która jest ekonomicznie, społecznie i politycznie zależna. Działania biskupów w kierunku reform i żądanie ich przez Sobór nadaje tym postulatom większy wpływ[323].

Punkt 72 koncentruje się na związku między życiem gospodarczym a królestwem Chrystusa. Pierwsze zdanie nawiązuje do myśli Jana XXIII, kiedy stwierdza, że chrześcijanie nie powinni mieć wyrzutów sumienia, gdy są aktywni w życiu gospodarczym i przyczyniają się do postępu. Wręcz przeciwnie, powinni być przekonani, że jeśli kierują się sprawiedliwością i miłością, ich działalność przyczynia się do dobrobytu bliźnich i pokoju na świecie. Chrześcijanie powinni nie tylko brać w niej udział, ale także wyróżniać się dobrym przykładem, zdobywając niezbędną wiedzę i doświadczenie oraz organizując swoje działania w wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii, aby całe ich życie (*vita tarn individualis quam socialis*) było wypełnione duchem Błogosławieństw.

Nie jest łatwo rozstrzygnąć, co Konstytucja duszpasterska rozumie przez *vita individualis et socialis*. Francuski tekst *l'esprit des Beatitudes doit inspirer leur vie personnelle aussi bien que collective* rozróżnia życie jednostki i życie wspólnoty. Wydaje się wątpliwe, czy łacińskie *vita socialis* można ograniczyć do życia wspólnotowego. *Vita indivi-*

[323] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 309–312.

dualis odnosi się z kolei do osobistego życia wewnętrznego chrześcijanina w relacji z Bogiem i samym sobą, podczas gdy *vita socialis* obejmuje wszystko, co wykracza poza tę sferę i wpływa na społeczeństwo.

Duch Błogosławieństw jest jasny, szczególnie w kontekście błogosławieństwa ubóstwa. Chrześcijanin zaangażowany w sferę ekonomiczną musi unikać przywiązania do rzeczy materialnych i sukcesu. Musi starać się posiadać i używać dóbr tak, jakby ich nie miał (1 Kor 7,30; 2 Kor 6,10). Sobór nawiązuje do teologii ubóstwa, co może prowadzić do bogatszego zrozumienia tego dążenia.

W końcowym akapicie podkreślono, że ci, którzy szukają najpierw królestwa Bożego, znajdą w tym miłość, która inspiruje do działania na rzecz sprawiedliwości. Istotne jest, że pomoc dla braci jest dziełem sprawiedliwości inspirowanym miłością. Dla tych, którzy naśladują Chrystusa, działalność społeczno-gospodarcza, przynosząca korzyść innym, jest aktem zarówno sprawiedliwości, jak i miłości.

Zwięzłość świadczy o trudności w nakreśleniu i próbie wzbogacenia teologii ekonomii. Wszechstronna ocena tego rozdziału wymaga umiejscowienia go w kontekście całej Konstytucji duszpasterskiej oraz uwzględnienia innych fragmentów, które również mają znaczenie dla omawianej dziedziny[324].

Ostatecznie, tekst Konstytucji duszpasterskiej w sprawach dotyczących pracy, własności oraz współdecydowania dostarcza różnych perspektyw na te zagadnienia, ale także ukazuje złożoności i kontrowersje związane z ich interpretacją. W miarę jak Kościół stara się dostosować do współczesnych realiów, ważne jest, aby nie tracić z oczu fundamentalnych wartości, które powinny kierować życiem gospodarczym i społecznym.

[324] Zob. O. von Nell-Breuning, *Socio-Economic Life. Commentary*, s. 312–313.

ROZDZIAŁ IV: ŻYCIE WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ (73–76)[325]

Ostatnie dwa rozdziały części drugiej Konstytucji duszpasterskiej, rozdział IV: *De vita communitatis politicae* i rozdział V: *De pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, dotyczą sfery politycznej. Rozdział V dotyczy stosunków międzynarodowych i życia ponadnarodowego, co sugeruje, że *communitas politica* w tytule rozdziału IV odnosi się do państwa. Państwa wciąż uważa się za najwyższe struktury polityczne, a ich działania za tożsame z polityką jako taką. Dla tych, którzy, jak w *Pacem in terris*, porzucili tę koncepcję jako nieaktualną i traktują poszczególne państwa jako elementy całości ludzkości, ta interpretacja *communitas politica* może być krokiem wstecz. Niemniej jednak tekst soborowy rozumie *communitas politica* w tradycyjnym sensie, co widać w zamiennym używaniu terminów *communitas politica*, *communitas civilis*, a także *res publica* (GS 73) i *civitas terrena* (GS 76). Członkowie tych struktur nazywani są *cives*, obywatelami. W związku z tym *auctoritas publica* oznacza władzę państwową. Sobór nie ma zamiaru przypisywać poszczególnym państwom boskiej suwe-

[325] Historia tekstu zob. H. Vorgrimler, *The Life of the Political Community. History of the Text* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler, Herder Verlag, New York 1969, s. 314–315; wprowadzenie do rozdziału zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II,* S. Noceti, R. Repole (Eds.), vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 455–469; U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 215–217; M. Gierycz, *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Teologia Polityczna, Warszawa 2021; F. Daguet, *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu*, T. Pękala (tłum.), Teologia Polityczna, Warszawa 2021; P. Mazurkiewicz, *Wiara – nadzieja – polityka. Szkice z katolickiej nauki społecznej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2022; R. Tucci, *La vie de la communauté politique* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 518–570; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 802–818.

renności, jaką państwa narodowe przypisywały sobie przed I wojną światową. Nie mówi się o nich jako *societates perfectae et completae*, tj. doskonałych strukturach korporacyjnych. Echa tej definicji, pochodzącej od Arystotelesa, wciąż można usłyszeć, zwłaszcza w punkcie 74. Kościół nadal traktuje poszczególne państwa jako partnerów, co znajduje odzwierciedlenie w punkcie 76, podczas gdy Konstytucja duszpasterska odnosi się do „aktywnej obecności" Kościoła w *communitas internationalis* (GS 89).

Vita publica, o którym jest następnie mowa w rozdziale IV, nie wykracza poza płaszczyznę poszczególnych państw, które są członkami Organizacji Narodów Zjednoczony (ONZ). Pytanie brzmi: czy istnieje jakiekolwiek „życie publiczne" poniżej poziomu państwa narodowego, np. w rozumieniu *Quadragesimo anno*, które uznaje władze lokalne i korporacje zawodowe za mające charakter publiczny? Czy wszystko poniżej poziomu państwa ma charakter prywatny, z władzą przekazywaną przez państwo? Tekst soborowy nie wyklucza prawdziwego życia publicznego poniżej poziomu państwa, nie uwzględnia go jednak w ramach dokumentu. Sobór był świadomy, że nie wypowiada proroctw, ale stara się stworzyć dokument, który wpłynie na praktykę i dostosuje się do aktualnego sposobu myślenia. Nie oznacza to, że musi podejmować decyzje doktrynalne lub cofać się do wcześniejszych osiągnięć. Konstytucja nie używa specjalistycznego języka prawa konstytucyjnego, lecz języka, który politycy i duszpasterze zrozumieją. Jest to najodpowiedniejszy sposób komunikacji[326].

GS 73

Ojcowie soborowi dokonują charakterystyki współczesnego życia publicznego. Stwierdzają, że w dzisiejszych czasach obserwuje-

[326] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community. Commentary* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 315–316.

my głębokie przemiany w strukturze i instytucjach narodów, będące efektem rozwoju kulturalnego, ekonomicznego i społecznego. Te zmiany mają znaczący wpływ na życie wspólnoty politycznej, szczególnie w kontekście praw i obowiązków związanych z obywatelskimi swobodami oraz osiąganiem dobra wspólnego. Obejmują również normowanie relacji między obywatelami a władzami państwowymi. W wyniku wzrastającej świadomości godności ludzkiej na całym świecie pojawia się dążenie do odnowy porządku prawno-politycznego, który lepiej chroniłby prawa jednostki w życiu publicznym. Obejmuje to prawo do swobodnego zrzeszania się, wypowiadania własnych poglądów oraz do wyznawania religii, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Ochrona praw jednostki jest kluczowym warunkiem, by obywatele – zarówno indywidualnie, jak i grupowo – mogli aktywnie uczestniczyć w życiu państwowym. Wraz z postępem kulturalnym, gospodarczym i społecznym rośnie pragnienie większego udziału w kształtowaniu życia wspólnoty politycznej. Wzrasta również dążenie do poszanowania praw mniejszości narodowych, które z kolei nie mogą zaniedbywać swoich obowiązków wobec wspólnoty. Szacunek dla osób o innych przekonaniach i religiach staje się coraz bardziej powszechny. Dąży się do szerokiej współpracy, aby wszyscy obywatele, a nie tylko uprzywilejowana garstka, mieli realny dostęp do praw osobowych. Potępia się wszelkie formy ustroju politycznego, które ograniczają wolność obywatelską lub religijną. Władze, które zamiast służyć dobru wspólnemu, działają na rzecz jakiegoś stronnictwa lub władzy państwowej, powinny być krytykowane. Nic bardziej nie sprzyja odnowieniu życia politycznego na prawdziwie ludzkich zasadach niż popieranie głębokiego poczucia sprawiedliwości, życzliwości oraz służby dobru wspólnemu. Ważne jest umacnianie podstawowych poglądów dotyczących prawdziwej natury wspólnoty politycznej, jej celów oraz praworządności[327].

[327] Quaranta zauważa, że w przeciwieństwie do rozpoczęcia trzech wcześniejszych rozdziałów, w których kluczowe cechy epoki były wprowadzane poprzez

Nell-Breuning stwierdza, że punktem wyjścia i podstawą GS 73 jest spostrzeżenie, że rozwój kulturowy, gospodarczy i społeczny doprowadził do zmiany struktury państwa, co ma daleko idące skutki dla życia politycznego. Obecnie wszyscy obywatele cieszą się wolnościami obywatelskimi oraz korzystają z praw i obowiązków, które z nich wynikają, i mają udział w tym, co nazywa się dobrem wspólnym. Zmieniły się również relacje prawne obywateli między sobą i z władzami państwowymi. Tekst przyjmuje te zmiany z satysfakcją. Ponadto większa świadomość godności ludzkiej – pojęcia o szczególnym znaczeniu dla Soboru – skłania ludzi do tworzenia warunków konstytucyjnych, które będą chronić prawa i wolności osobiste. Jako przykłady wymienia się prawo do zgromadzeń, zrzeszania się, swobodnego wyrażania opinii i wyznawania religii. Tylko wtedy, gdy prawa osobiste są odpowiednio chronione, obywatele jako jednostki lub grupy mogą brać aktywny udział w życiu politycznym i rządzeniu państwem. „Grupy" prawdopodobnie odnoszą się do stowarzyszeń, partii politycznych, ale nie można wykluczyć również organizacji reprezentujących określone interesy. To *actuose participare in rei publicae moderamine* jest uważane przez Sobór za tak samo pożądane i godne zachęty, jak *omnium actuosa participatio in inceptorum curatione*, czyli aktywny udział wszystkich w podejmowaniu decyzji i prowadzeniu przedsiębiorstw gospodarczych (GS 68).

---

uroczyste oświadczenia zasad (por. GS 47, 53, 63), punkt 73 rozpoczyna się od stwierdzenia, że „nawet w strukturach i instytucjach narodów" dostrzegane są głębokie przemiany. Tekst wyjaśnia, czym te zmiany są, zakładając, że z jednej strony wynikają one z „ewolucji kulturowej, gospodarczej i społecznej narodów" – adnotacji, która łączy nowy rozdział z poprzednim traktatem na temat kultury oraz życia gospodarczego i społecznego. Z drugiej strony, zmiany te ukazują ich znaczący wpływ „na życie wspólnoty politycznej", szczególnie w dwóch obszarach: po pierwsze, w odniesieniu do „praw i obowiązków wszystkich w korzystaniu z wolności obywatelskiej oraz w dążeniu do dobra wspólnego"; po drugie, w zakresie regulowania relacji obywateli między sobą oraz wobec władzy publicznej; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 470–471.

Nell-Breuning zwraca uwagę, że postęp kulturalny, gospodarczy i społeczny budzi w szerokich kręgach zapotrzebowanie na większy wpływ na życie polityczne. Uznaje się za szczególnie satysfakcjonujące:

a) wysiłki na rzecz ochrony mniejszości narodowych, bez umniejszania ich obowiązków wobec całości;
b) rosnącą tolerancję wobec inaczej myślących i wierzących;
c) rosnącą współpracę, dzięki której wszyscy członkowie państwa, a nie tylko nieliczni, mogą faktycznie korzystać ze swoich praw osobistych.

Niemiecki teolog dziwi się, że ani tutaj, ani w późniejszych fragmentach dotyczących uczestnictwa wszystkich w życiu politycznym (szczególnie GS 75) nie wspomina się o kobietach. Konstytucja duszpasterska pozostaje w tyle za *Pacem in terris*, które gratulowało narodom chrześcijańskim wyprzedzenia narodów niechrześcijańskich w uznaniu godności ludzkiej kobiet i ich równości praw. *Pacem in terris* wyraźnie opowiada się za równymi prawami politycznymi dla kobiet na podstawie ich ludzkiej godności (*in civitate iura et officia humana persona digna*).

Nell-Breuning podkreśla, że chociaż Sobór starał się nie formułować potępień, w tym przypadku nie mógł uniknąć wyraźnego potępienia systemów politycznych, które naruszają wolności obywatelskie i religijne, wypaczają bieg sprawiedliwości jako środek przymusu politycznego oraz zamiast promować dobro wspólne, służą prywatnym korzyściom tych, którzy sprawują władzę. Jako najlepszy środek humanizacji życia politycznego, Sobór zaleca kultywowanie wewnętrznego poczucia sprawiedliwości, życzliwości i służby dobru wspólnemu, a także promowanie właściwych poglądów na naturę i funkcję wspólnoty politycznej[328].

---

[328] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 316–318; zdaniem Quaranty tekst oferuje krótką, ale znaczącą „fenomenologię" życia publicznego, jaka wyłania się w latach trwania Soboru. Przechodzi przez zjawiska charakteryzujące współczesną epokę, które zostały dokładniej przeanalizowane

GS 74

Jednostki, rodziny oraz zrzeszenia wchodzące w skład wspólnoty obywatelskiej zdają sobie sprawę z własnej niewystarczalności w tworzeniu prawdziwie ludzkiego życia. Uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, w której wszyscy mogliby współpracować na rzecz coraz lepszego rozwoju dobra wspólnego. Dlatego tworzą różnorodne wspólnoty polityczne. Wspólnota polityczna istnieje dla dobra wspólnego, które nadaje jej sens i uzasadnienie oraz stanowi pierwotne prawo. Dobro wspólne obejmuje warunki życia społecznego, które umożliwiają jednostkom, rodzinom i zrzeszeniom pełniejsze i łatwiejsze osiąganie własnej doskonałości. Wspólnota polityczna skupia różnorodne osoby, które mogą mieć odmienne poglądy. Aby uniknąć rozpadania się wspólnoty z powodu upierania się jednostek przy swoim zdaniu, konieczna jest władza, która kieruje siły wszystkich obywateli ku dobru wspólnemu. Ta władza powinna działać nie mechanicznie ani tyranicznie, lecz jako siła moralna, oparta na wolności i świadomości ciężaru przyjętych obowiązków. Wspólnota polityczna oraz władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i są częścią porządku określonego przez Boga, chociaż forma ustroju i wybór władz pozostają w gestii obywateli. Władza polityczna, zarówno w ramach

w dokumentach takich jak encyklika *Pacem in terris*, jednocześnie ściśle podążając za *Gaudium et spes*. Stanowi to namacalny znak tego, jak Kościół postrzega „niemałą pomoc" od tych, którzy promują wspólnotę ludzką w ramach rodziny, kultury, życia gospodarczego i społecznego, a także w polityce krajowej i międzynarodowej (GS 44). Kościół pragnie przyczyniać się do budowania oraz umacniania wspólnoty ludzi, pozostając wiernym zasadniczo religijnemu celowi swojej misji (por. GS 42). Takie zrozumienie znajduje odzwierciedlenie w końcowym paragrafie tekstu. W obliczu degradujących i niszczących sił reżimów politycznych „obowiązujących w niektórych regionach", ideał humanizacji polityki wznawia się, opierając przede wszystkim na „wewnętrznym poczuciu sprawiedliwości, miłości i służbie dobru wspólnemu". Idea ta jest karmiona solidnymi przekonaniami na temat „prawdziwej natury wspólnoty politycznej oraz celu, prawowitego sprawowania i granic władzy publicznej", co stanowi główne jądra tematyczne dwóch następnych artykułów; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 472–473.

wspólnoty, jak i w instytucjach państwowych, powinna zawsze działać w granicach porządku moralnego, na rzecz dobra wspólnego – pojętego dynamicznie – zgodnie z obowiązującymi normami prawnymi. Obywatele są zobowiązani w sumieniu do posłuszeństwa władzy, która działa zgodnie z tymi zasadami. Z tego wynika odpowiedzialność, godność i znaczenie osób sprawujących rządy. Gdy jednak władza państwowa przekracza swoje uprawnienia i uciska obywateli, powinni oni nie odmawiać świadczeń, które wymagają dobra wspólnego, ale mają prawo bronić swoich praw oraz praw współobywateli przed nadużyciami, w granicach prawa naturalnego i ewangelicznego. Sposoby, w jakie wspólnota polityczna określa swoją wewnętrzną strukturę i zakres władzy, mogą różnić się w zależności od charakteru narodów i postępu historycznego. Zawsze jednak powinny przyczyniać się do kształtowania człowieka kulturalnego, pokojowego i życzliwego dla wszystkich, ku pożytkowi całej rodziny ludzkiej[329].

[329] Komentując ten punkt, Quaranta podkreśla: trzymając się klasycznej filozoficznej i teologicznej matrycy arystotelesowsko-tomistycznej, która stanowi fundament społecznego magisterium Kościoła, *Gaudium et spes* stwierdza, że dla niego „oczywiste (*patet*) jest, że wspólnota polityczna i władza publiczna" są zakorzenione na wspólnym fundamencie „ludzkiej natury i dlatego należą do porządku ustanowionego wcześniej przez Boga". Argument ten nie odmawia obywatelom wolności decydowania o formie reżimu politycznego oraz mianowania władzy, ale potwierdza zasadę, że „sprawowanie władzy politycznej, czy to przez wspólnotę jako taką, czy przez organy przedstawicielskie państwa, musi zawsze odbywać się w ramach prawa moralnego (*intra fines ordinis moralis*)" oraz w celu osiągnięcia dobra wspólnego, rozumianego dynamicznie i uporządkowanego zgodnie z już zdefiniowanymi lub do zdefiniowania normami prawnymi. Obywatele są zobowiązani w sumieniu do posłuszeństwa, jak naucza apostoł Paweł w Rz 13,5. Tekst ten podkreśla, że „należy być uległym [władzy] nie tylko z obawy przed karą, ale także ze względu na sumienie". Taki akt pociąga za sobą „odpowiedzialność, godność i znaczenie tych, którzy są odpowiedzialni za sprawy publiczne". W sytuacjach, w których obywatele doświadczają ucisku ze strony władzy publicznej, która przekracza granice swoich kompetencji (*suam competentiam excedente*) i w ten sposób traci częściowo lub całkowicie podstawę swojej legitymacji, mogą oni, wypełniając obowiązki wynikające z obiektywnych warunków dobra wspólnego, legalnie korzystać z „prawa oporu".

Zdaniem von Nell-Breuninga komentarz do *Gaudium et spes* autorstwa Action Populaire trafnie zauważa, że Sobór odnosi się do definicji państwa według Arystotelesa. Niewystarczalność małych jednostek społecznych, takich jak wspólnoty lokalne czy wiejskie, prowadzi do łączenia się ludzi w bardziej kompleksowe stowarzyszenie, zwane *communitas politica*. Ta publiczna społeczność istnieje ze względu na wspólne dobro, które stanowi jej cel i uzasadnienie. Ojcowie soborowi pytają, czym jest dobro wspólne? Termin ten używany jest w dwóch znaczeniach: jako wartość sama w sobie oraz jako środek do celu. Jako wartość sama w sobie (jak w GS 63) odnosi się do wszystkich wartości, które należą do w pełni rozwiniętego człowieczeństwa, oraz realizacji potencjałów i zdolności człowieka w społeczeństwie. Natomiast w znaczeniu względnym i instrumentalnym obejmuje ogólne warunki, które jednostka musi mieć zapewnione, aby mogła się rozwijać w pełni ludzki sposób. W wypowiedziach kościelnych definicja dobra wspólnego zwykle odnosi się do tego drugiego znaczenia. W codziennym użyciu, a nie tylko w oficjalnych dokumentach Kościoła, dobro wspólne często oznacza dobro społeczeństwa politycznego, tj. państwa. W rzeczywistości każda grupa społeczna ma swoje własne dobro wspólne. Wielką zasługą Jana XXIII w encyklikach *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris* było rozszerzenie tego pojęcia na dobro całej ludzkości, przekształcając je z celu państwa na etap w drodze do wyższych celów.

Mają prawo podejmować działania w obronie swoich praw oraz praw współobywateli przed nadużyciami władzy, „w granicach dyktowanych przez prawo naturalne i ewangeliczne", co odnosi się do podstawowych norm prawa i etyki. W ten sposób, nie wchodząc w meritum problemu zasadności ewentualnego zbrojnego oporu przeciwko władzy stanowionej, *Gaudium et spes* odrzuca wszelkie próby sakralizacji władzy i jej sprawowania. Stwierdza, że żadna władza publiczna nie może domagać się „absolutnego i bezwarunkowego posłuszeństwa", lecz jedynie posłuszeństwa rozumnego, opartego zasadniczo na uznaniu prawowitości władzy oraz analogicznym uznaniu granic etycznych właściwych sprawowaniu władzy; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 477–478.

Niemiecki teolog podkreśla, że praktyczna polityka kieruje się interesem wspólnego dobra poszczególnych państw, co Sobór również podkreśla. Uważa *communitas internationalis* za strukturę do zbudowania. Na razie jej wspólne dobro jest jedynie ideałem. Wobec różnorodnych opinii, wspólnota polityczna potrzebuje autorytatywnej władzy, aby zapewnić zjednoczoną współpracę w celu wspólnego dobra, działając jako moralny autorytet, a nie mechanicznie czy despotycznie. W całkowitej zgodzie z tradycyjną linią myślenia Sobór opisuje *communitas politica* jako ugruntowaną w ludzkiej naturze, co czyni ją częścią boskiego porządku świata. Państwo jest „społeczeństwem naturalnym", porównywalnym z rodziną. Ważne jest, aby nie ograniczać tego do jednostkowej płaszczyzny państwowej, ale pozostawać otwartym na różne struktury społeczne, które są niezbędne dla rozwoju zdolności tkwiących w naturze człowieka. Sobór wskazuje, że władza publiczna musi służyć realizacji dobra wspólnego, pozostając w granicach porządku moralnego i prawnego. Wyrażenie „dynamicznie pomyślane" może sugerować dynamikę współczesnej gospodarki, prowadzącą do wzrostu dobrobytu i bogatszego życia kulturalnego. Sobór nie toleruje reakcyjnych tendencji ani nostalgii za przeszłością. W granicach porządku obywatele są zobowiązani do posłuszeństwa, a odpowiedzialność rządzących jest jasno określona. Co jednak, jeśli władza publiczna przekracza swoje kompetencje i niesprawiedliwie uciska poddanych? Nawet w takim przypadku obywatele są zobowiązani do dążenia do wspólnego dobra; mają oni prawo bronić swoich praw. Istnieje więc prawo do oporu, chociaż Sobór nie precyzuje z kolei obowiązku oporu. Wskazówki co do uzasadnionych środków oporu pozostają ogólne, z sugestią, że powinny one mieścić się w granicach prawa naturalnego i Ewangelii. Ostatni akapit przypomina, że możliwe struktury polityczne są różnorodne, ale tylko te, które promują prawdziwą cywilizację, moralność, umiłowanie pokoju i ogólny dobrobyt, mają prawo istnieć „z korzyścią dla całej rodziny ludzkiej"[330].

[330] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 318–320.

GS 75

Struktury prawno-polityczne, które w pełni odpowiadają naturze ludzkiej, powinny zapewniać wszystkim obywatelom, bez żadnej dyskryminacji, skuteczną możliwość aktywnego udziału w uchwalaniu podstaw prawnych wspólnoty politycznej, zarządzaniu państwem, określaniu celów instytucji oraz w wyborze władz. Wszyscy obywatele powinni pamiętać o swoim prawie i obowiązku uczestnictwa w wolnych wyborach, działając na rzecz dobra wspólnego. Kościół docenia pracę tych, którzy poświęcają swoje siły dla dobra państwa i społeczeństwa. Aby współpraca obywateli przynosiła pozytywne skutki w codziennym życiu państwa, konieczny jest pozytywny porządek prawny, który ustali odpowiedni podział funkcji i organów władzy oraz skutecznie zadba o poszanowanie praw wszystkich obywateli. Prawa jednostek, rodzin i zrzeszeń powinny być uznawane, zachowywane i wspierane, a wśród obowiązków obywateli ważne jest świadczenie materialnych i osobistych usług na rzecz państwa dla dobra wspólnego. Rządzący powinni unikać przeszkód w działalności rodzin, stowarzyszeń i instytucji, a zamiast tego wspierać ich legalną i pożyteczną działalność. Obywatele, zarówno indywidualnie, jak i w zrzeszeniach, powinni unikać nadmiernego przyznawania uprawnień władzy państwowej oraz domagania się nadzwyczajnych korzyści, które mogłyby umniejszyć odpowiedzialność jednostek i rodzin. W obliczu skomplikowanych relacji społecznych władza publiczna może być zmuszona do częstszej ingerencji w sprawy społeczne, gospodarcze i kulturalne, aby stworzyć lepsze warunki dla obywateli i ich wspólnot. Jeśli korzystanie z praw jest tymczasowo ograniczone ze względu na dobro wspólne, powinno być natychmiast przywrócone po zmianie warunków. Naruszenie praw jednostek przez totalitarne lub dyktatorskie formy władzy jest nie do przyjęcia. Obywatele powinni pielęgnować miłość do ojczyzny, mając jednocześnie na uwadze dobro całej rodziny ludzkiej. Chrześcijanie powinni odczuwać swoje

szczególne powołanie we wspólnocie politycznej, pełniąc swoje obowiązki sumiennie, służąc dobru wspólnemu i pokazując, jak można pogodzić władzę z wolnością. W procesie porządkowania spraw publicznych należy szanować różnorodne poglądy obywateli oraz wspierać działania na rzecz dobra wspólnego. Należy dbać o wychowanie obywatelskie i polityczne, szczególnie wśród młodzieży, aby wszyscy obywatele mogli spełniać swoje zadania w społeczeństwie. Osoby utalentowane w dziedzinie polityki powinny się do niej przygotowywać i w nią angażować, nie myśląc jedynie o własnej wygodzie. Powinny także sprzeciwiać się uciskowi oraz nietolerancji, działając moralnie i poświęcając się dobru wspólnemu z miłością i odwagą[331].

Niemiecki teolog zauważa, że kiedy Pius XII w swoim orędziu bożonarodzeniowym w 1944 r. wychwalał zalety demokracji, wiele osób postrzegało to jedynie jako odzwierciedlenie sytuacji na świecie, wynikającej z rychłego zwycięstwa demokratycznych mocarstw. W rzeczywistości jednak Kościół od dawna wykazywał rezerwę wo-

[331] Zdaniem Quaranty, wskazując na wspólnotę polityczną jako miejsce partycypacji i wspólnego działania ludzi, rodzin oraz różnych grup tworzących wspólnotę obywatelską, *Gaudium et spes* podkreśla dobro wspólne jako „miejsce", z którego ta wspólnota pochodzi. W kontekście polityki, porządek prawny wywodzi się z tego dobra (por. GS 74). W GS 75 dokument ten określa przede wszystkim warunki niezbędne do zagwarantowania skutecznego, wolnego i aktywnego uczestnictwa wszystkich obywateli w życiu politycznym, bez jakiejkolwiek dyskryminacji. Uczestnictwo to, jak precyzuje tekst, powinno charakteryzować wszystkie procesy, które generują i strukturyzują wspólnotę polityczną. Obejmuje to zarówno „opracowanie podstaw prawnych", jak i „zarządzanie sprawami publicznymi", „określenie pola działania i granic różnych organów", a wreszcie „wybór gubernatorów". W tych stwierdzeniach *Gaudium et spes* pokazuje, że chce podjąć zasadnicze jądra poprzedniego magisterium papieskiego. Pomija przy tym najdrażliwsze kwestie, takie jak doktryna o boskim pochodzeniu władzy czy religijny charakter posłuszeństwa władzy, rozumianej jako akt hołdu Bogu Stwórcy i Opatrzności. Dokument przypomina o prawie i obowiązku głosowania, a także podkreśla szacunek oraz uznanie, jakim Kościół darzy pracę tych, którzy w duchu służby poświęcają się dobru publicznemu i biorą na siebie ciężar związanej z tym odpowiedzialności; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 480–481.

bec demokracji. Analizując encykliki Leona XIII na temat państwa, można zauważyć, że papież zwracał się głównie do książąt, traktując ich jako równych sobie, a nie do ludu. Katoliccy teologowie, zwłaszcza hiszpańscy scholastycy (Vitoria, Suarez itd.), już w XVI wieku podtrzymywali zasadę suwerenności ludu, jeśli była ona właściwie rozumiana. W ich czasach brakowało jednak powszechnego szkolnictwa oraz mediów masowych, co uniemożliwiało całej populacji samodzielne sprawowanie suwerenności. Musiała ona zadowolić się reprezentacją w postaci wyższej klasy społecznej. Ta starożytna doktryna suwerenności ludu była przez jakiś czas podejrzewana o niezgodność z nauczaniem Leona XIII o państwie. Nie była wychwalana nawet przez Piusa XII w jego przemówieniu do Roty Rzymskiej w 1945 r., chociaż wykazywał on pozytywne nastawienie do niej. Istniała tendencja do asymilacji świeckiej władzy państwowej z hierarchiczną strukturą Kościoła, co ukazywało państwo i Kościół jako blisko spokrewnione. Pius XII wskazał, że doktryna suwerenności ludu ukazuje zasadniczo odmienną strukturę władzy w państwie i Kościele. Władza w państwie płynie z dołu do góry, od ludu do rządu, podczas gdy w Kościele płynie z góry na dół, od Jezusa Chrystusa do papieża. Ta różnica sprawia, że zrozumienie relacji między Kościołem a państwem jest kluczowe[332].

Nell-Breuning podkreśla, że *Gaudium et spes* nie popiera doktryny suwerenności ludu w takim stopniu jak wcześniej, ale milcząco przyjmuje tę zasadę jako oczywistą. Stwierdza, że tworzenie struktur prawnych i politycznych, które umożliwiają obywatelom aktywny udział w życiu publicznym, jest zgodne z ludzką naturą. W GS 74 Sobór zauważył, że władza państwowa opiera się na naturze ludzkiej, co podkreśla wagę demokratycznej formy państwa. Ojcowie soborowi nie chcą narzucać struktur prawnych i politycznych narodom, w których warunki niezbędne do ich funkcjonowania nie zostały jeszcze stworzone. Jednak podkreślają konieczność podjęcia wysiłków w celu

[332] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 320.

ich stworzenia. Zauważają, że prawa obywatelskie pociągają za sobą obowiązki, a głosowanie powinno służyć dobru wspólnemu. Demokratyczna społeczność potrzebuje jasnego systemu prawa. Obywatele są zobowiązani do wypełniania swoich zobowiązań nałożonych w imię wspólnego dobra. Władza publiczna, ostrzegana przed monopolizowaniem wszystkiego, powinna pozostawić miejsce na wolną inicjatywę. Obywatele, zarówno jako jednostki, jak i stowarzyszenia, są zobowiązani do aktywności i nie powinni oczekiwać, że wszystko zostanie im zapewnione przez państwo[333].

Sobór zauważa, że współczesne warunki sprawiają, że interwencja państwa staje się coraz bardziej konieczna. Zjawisko „socjalizacji", które jest szeroko omawiane w *Mater et Magistra*, oznacza rozwój sieci relacji społecznych. Sobór ocenia to pozytywnie, ale jest jednocześnie zaniepokojony możliwymi zagrożeniami. Jeśli stan wyjątkowy wymaga ograniczenia swobód obywatelskich, te ograniczenia muszą zostać zniesione tak szybko, jak to możliwe. Degeneracja władzy państwowej w totalitarne formy naruszające prawa obywateli jest nieludzka i sprzeczna z celem nadania życiu publicznemu prawdziwie ludzkiego charakteru. Obywatelom zaleca się kultywowanie *pietas erga patriam*, czyli cnoty miłości, szacunku i posłuszeństwa wobec ojczyzny. Ta *pietas* nie jest wąskim patriotyzmem, ale uwzględnia dobro całej rodziny ludzkiej[334].

Niemiecki teolog zauważa, że Sobór przypomina chrześcijanom w życiu publicznym o obowiązku dawania przykładu sumiennego oddania dobru wspólnemu. Władza i wolność, inicjatywa i solidarność, skuteczna jednolitość i korzystna różnorodność powinny się wzajemnie uzupełniać. Różne opinie w sferze politycznej powinny być szanowane. Ojcowie soborowi nakładają na partie polityczne obowiązek wspierania tego, co szczerze uważają za konieczne dla wspólnego

[333] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 321.
[334] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 322.

dobra, ale nie wolno im przedkładać partykularnych interesów nad dobro wspólne[335].

Ostatni akapit wzywa do edukowania w działalności politycznej, szczególnie młodych ludzi. Osoby posiadające odpowiednie predyspozycje są zachęcane do przygotowania się do polityki jako zawodu i uprawiania jej uczciwie. Zawód polityka jest opisany jako trudny, ale zaszczytny. Sobór wskazuje na obowiązek oporu wobec tyranii, niezależnie od tego, czy jest ona sprawowana przez pojedynczego tyrana czy partię polityczną. Polityk ma stawić czoła tyranii uczciwie i roztropnie. Sobór podkreśla znaczenie *caritas* i *fortitudo politica* jako kluczowych cnót życia politycznego. *Fortitudo politica* odnosi się do odwagi wymaganej w polityce, natomiast *caritas politica* sugeruje, że życie ludzkiej społeczności powinno być przeniknięte miłością. Idealny polityk troszczy się o dobro całości, a nie tylko o interesy jednostek lub grupy, z którą ma bliskie więzi. Jego praca powinna mieć na celu dobro wspólne, obejmujące zarówno jego wspólnotę polityczną, jak i całą ludzką rodzinę[336].

---

[335] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 322–323.

[336] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 323. Quaranta zauważa, że kontynuując refleksję nad warunkami wstępnymi, które gwarantują odpowiedzialną współpracę obywateli – temat, który nadaje tytuł całemu punktowi – Konstytucja wskazuje na potrzebę „pozytywnego porządku prawnego". Porządek ten organizuje „odpowiedni podział funkcji i organów władzy", a jednocześnie zapewnia „skuteczną i niezależną ochronę praw". Kluczowe jest, aby prawa jednostek, rodzin i grup były „uznawane, szanowane i promowane". Po przypomnieniu, że wiedza, poszanowanie i ochrona praw są równie ważne jak lojalność obywateli wobec ich obowiązków, punkt wskazuje na „obowiązek przyczyniania się do spraw publicznych usług, materialnych i osobistych, wymaganych przez dobro wspólne" jako szczególnie istotny. Ta idea, która odzwierciedla to, co zostało już powiedziane w GS 74 o tym, że dobro wspólne powstaje dzięki wkładowi każdego z nas, pozwala ostrzec zarówno rządzących, jak i obywateli. Rządzący są wzywani do tego, by nie utrudniać ani nie pozbawiać prawowitego i skutecznego działania „grup rodzinnych, społecznych lub kulturowych, organów pośrednich lub instytucji", lecz by sprzyjać ich działalności w sposób uporządkowany. Obywatele natomiast są proszeni o to, by nie „przypisywać władzy publicznej zbyt wielkiej władzy" oraz nie

GS 76

W społeczeństwach pluralistycznych niezwykle ważne jest, aby właściwie rozumieć relację między wspólnotą polityczną a Kościołem oraz wyraźnie rozróżniać działania wiernych, zarówno indywidualnych, jak i stowarzyszonych, które podejmują jako obywatele kierujący się sumieniem chrześcijańskim, od tych, które wykonują razem ze swoimi pasterzami w imieniu Kościoła. Kościół, z racji swego zadania i kompetencji, nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym, ani nie jest związany z żadną wspólnotą polityczną, lecz jest znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Wspólnota polityczna i Kościół są autonomiczne i niezależne w swoich dziedzinach, jednak obie wspólnoty, chociaż z różnych powodów, służą powołaniu tych samych ludzi. Efektywność ich służby dla dobra wszystkich wzrasta, gdy rozwijają zdrową współpracę, uwzględniając okoliczności miejsca i czasu. Człowiek nie jest ograniczony jedynie do porządku doczesnego; żyjąc w historii, zachowuje swoje wieczne powołanie. Kościół, oparty na miłości Zbawiciela, przyczynia się do szerzenia sprawiedliwości i miłości zarówno w granicach narodu, jak i między narodami. Głosząc prawdę ewangeliczną, Kościół oświetla wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, szanując i wspierając polityczną wolność oraz odpowiedzialność obywateli. Apostołowie oraz ich następcy, głosząc Chrystusa jako Zbawiciela, opierają się na mocy Boga, który często objawia swoją siłę przez słabości swoich świadków. Ci, którzy poświęcają się posłudze słowa Bożego, powinni korzystać z metod i pomocy odpowiednich dla Ewangelii, które różnią się od środków stosowanych przez państwo. Rzeczy doczesne oraz te, które mają wymiar transcendentny, są ze sobą ściśle związane, a Kościół wykorzystuje dobra doczesne w stopniu koniecznym do wypełnienia swojego posłannictwa. Kościół nie pokłada nadziei w przywilejach

stawiać nadmiernych wymagań dotyczących korzyści, co mogłoby wpływać na odpowiedzialność jednostek, rodzin i grup; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 481–482.

oferowanych przez władze państwowe i może zrezygnować z niektórych praw, jeśli korzystanie z nich podważa szczerość jego świadectwa lub wymaga zmian w stosunkach społecznych. Kościół powinien mieć zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, nauczaniu swojej nauki społecznej, wypełnianiu swojego powołania oraz wydawaniu ocen moralnych w sprawach politycznych, gdy wymagają tego podstawowe prawa osób lub zbawienie dusz. Kościół, wiernie trzymając się Ewangelii i pełniąc swoją misję, ma za zadanie wspierać i podnosić wszystko, co prawdziwe, dobre i piękne w społeczności ludzkiej, umacniając pokój między ludźmi na chwałę Bożą[337].

Niemiecki teolog zauważa, że jesteśmy przyzwyczajeni do wyrażenia „Kościół i Państwo", ale w tym kontekście należy raczej mówić „Państwo i Kościół", ponieważ cały rozdział dotyczy relacji między tymi dwoma instytucjami. Kiedy Leon XIII zajmował się relacją między nimi, zakładał, że państwo jest chrześcijańskie, a dokładniej, katolickie. Jaki wariant może się pojawić, jeśli państwo nie odpowiada tej koncepcji, pozostaje do samodzielnego wypracowania; Leon XIII nie omówił tej sytuacji ani jej konsekwencji. Jego następcy, w zasadniczych kwestiach, pozostali wierni tej linii, jak na przykład Pius XII w swoim nauczaniu o tolerancji. Według Piusa XII państwo, jako takie, wyznaje wiarę katolicką jako religię państwową, wspiera Kościół katolicki i broni go przed innymi wyznaniami oraz niereligijnymi ideologiami. Gdzie ten warunek nie jest realizowany, może być wła-

[337] Według Quaranty GS 76 rozpoczyna się od kilku stwierdzeń o absolutnym znaczeniu dla ogólnego kontekstu ostatniego tematu rozdziału: relacji między wspólnotą polityczną a Kościołem. Zrywając z podejściem, które nadal pozostaje pod wpływem „modelu średniowiecznego", Konstytucja pokazuje, że akceptuje upadek państwa konfesyjno-katolickiego. Rezygnuje z myślenia o relacji między Kościołem a polityką w kategoriach relacji między dwoma „doskonałymi społeczeństwami", czyli suwerennymi „mocarstwami", które są całkowicie autonomiczne w swoim własnym porządku. Zamiast tego, przyjmuje model oparty na „powiązaniu" między dwiema „relacjami wspólnotowymi": wspólnotą religijną Kościoła oraz wspólnotą polityczną; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 486.

ściwe, aby państwo zezwoliło na istnienie niekatolickich związków religijnych oraz niereligijnych stowarzyszeń ideologicznych. Sobór natomiast wychodzi z odmiennego założenia. Akceptuje ideologicznie pluralistyczne społeczeństwo nie jako przypadek idealny, ale jako normalny w obecnych warunkach. Sobór podkreśla, że w społeczeństwie pluralistycznym szczególnie istotne jest właściwe zrozumienie relacji między państwem a Kościołem. Ważne jest rozróżnienie między tym, co członkowie Kościoła robią pod natchnieniem własnego chrześcijańskiego sumienia, a przedsięwzięciami podejmowanymi w imieniu Kościoła. Można tu dostrzec echo rozróżnienia między działaniem katolików a Akcją Katolicką, ale Sobór nie usankcjonował tego rozróżnienia w żaden sposób. Celem jest wyjaśnienie, za co Kościół jako taki jest odpowiedzialny. Państwo powinno wiedzieć, kiedy ma do czynienia z Kościołem, a kiedy z działaniami obywateli katolickich. Sfery odpowiedzialności nie mogą być idealnie rozróżnione; Kościół jest pośrednio odpowiedzialny za to, co katolicy robią, ponieważ kształtuje ich sumienie[338].

Kolejne akapity dotyczą wyraźnego rozróżnienia między Kościołem a państwem oraz ich funkcji. Ponieważ encyklika *Mater et Magistra* mogła wywołać mylne wrażenie, że chce znieść to rozróżnienie, *Gaudium et spes* przywraca jasność wszędzie tam, gdzie nieprecyzyjne wyrażenia mogły wywołać jakiekolwiek zamieszanie. Funkcje Kościoła i państwa są całkowicie odmienne, a Kościół nie ma wyborczego pokrewieństwa z żadnym systemem politycznym. Sobór podkreśla, że Kościół jest znakiem i zabezpieczeniem transcendencji osoby ludzkiej. Oznacza to, że człowiek należy do państwa, ale nie w całości; Kościół broni bowiem jego transcendencji w stosunku do państwa i społeczeństwa. Już Leon XIII potwierdził, że Kościół i państwo są suwerenne w swoich sferach. Dziś suwerenność państw ulega erozji, a powtarzanie formuły Leona XIII byłoby anachronizmem. Sobór używa więc ostrożniejszej formuły, mówiąc o wzajemnej niezależno-

[338] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 323–324.

ści i autonomii Kościoła i państwa. Harmonijna współpraca między Kościołem a państwem przyczyni się do skuteczności obu instytucji. Wyrażenie *attentis locorum temporumque adiunctis* pozostawia szeroką gamę możliwości, w tym systemy rozdziału Kościoła i państwa, preferowane przez Amerykanów[339].

Istnieje ścisły związek między ziemską egzystencją a wiecznym powołaniem. Kościół, poprzez swoje nauczanie i dobry przykład, chroni wolność polityczną i odpowiedzialność obywatelską. Apostołowie i ich następcy nie opierają swojej działalności na władzy świeckiej, ale zależą od Boga. Służba Słowu Bożemu musi wykorzystywać odpowiednie sposoby i środki. Wiele z tych środków różni się od tych stosowanych przez państwo, ale Kościół również może korzystać z nowoczesnych technologii. Sobór ogłasza, że Kościół nie bazuje na przywilejach przyznawanych przez państwo. Jeśli przyjęcie takich przywilejów umniejszałoby jego wiarygodność, Kościół wyrzeknie się ich i będzie dążył do bardziej odpowiednich relacji z państwem. Kościół musi być wolny w głoszeniu prawd Objawienia oraz w moralnym osądzie w sprawach politycznych, szczególnie w kwestii obrony praw człowieka. Sobór potwierdza, że bliskie związki z wyższymi klasami społeczności oraz państwem zaszkodziły jego wiarygodności. Zmiana postawy nie została jednak wyraźnie ogłoszona w zakończeniu rozdziału. W następnej części rozdziału, odnosząc się do pokoju, zacytowano fragment *Lumen gentium*, gdzie przypomniano, że Kościół umacnia pokój między ludźmi, promując to, co prawdziwe, dobre i piękne w społeczności[340].

---

[339] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 324–325.

[340] Zob. O. von Nell-Breuning, *The Life of the Political Community*, s. 325–327. Quaranta zauważa: tekst poprzez potwierdzenie, że zasada rozróżnienia między Kościołem a wspólnotą polityczną, oprócz postulowania wolności Kościoła od jakiegokolwiek systemu politycznego, jest uzasadniona ze względu na jego urząd i kompetencje (*ratione sui muneris et competentiae*), konkluduje, że Kościół „jest zarówno znakiem, jak i gwarancją transcendentnego charakteru osoby". W ten sposób Konstytucja, wierna wybitnie duszpasterskiej perspektywie swojego nauczania,

ROZDZIAŁ V: POPIERANIE POKOJU I ROZWIJANIE WSPÓLNOTY NARODÓW (77–90)[341]

Mazzillo zauważa, że rozdział V Konstytucji wydaje się na pierwszy rzut oka rodzajem syntezy; zbiera to, co zostało zapisane w dokumencie. Jeśli Kościół jest „w świecie tego czasu" (*ecclesia in mundo huius temporis*), to nie może być „ze świata", zgodnie ze słowami swego Pana (J 17,14.16), ani nie może ograniczać się do myślenia tylko „o tym czasie". Kościół przepełnia epoki, zawsze pozostając tym samym. Choć od podpisania *Gaudium et spes* minęło wiele lat, zawarte

zdaje się chcieć zdystansować od jakiejkolwiek społecznej lub politycznej redukcji osoby ludzkiej oraz przygotować grunt pod kontynuację dyskursu. Warto zwrócić uwagę na odwróconą pozycję dwóch podmiotów w zdaniu: „Wspólnota polityczna i Kościół" są wzajemnie „niezależne i autonomiczne od siebie" w swoich specyficznych polach działania. Oznacza to, że Kościół wypełnia swoją misję i specyficzne dzieło niezależnie od jakiejkolwiek ingerencji. Nie wyklucza to jednak form zdrowej współpracy dla dobra ludzi. W rzeczywistości to ludzie, z ich osobistym i społecznym powołaniem, są odbiorcami tej „służby", która – choć w różnym charakterze – stanowi właściwy cel zarówno wspólnoty politycznej, jak i Kościoła. Taka służba może być realizowana tym skuteczniej, im lepiej obie wspólnoty będą w stanie kultywować zdrową współpracę między sobą, dostosowaną do okoliczności miejsca i czasu; zob. G. Quaranta, *La vita della comunità politica*, s. 487–488.

[341] Historia tekstu zob. W.J. Schuijt, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations. History of the Text* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler, Herder Verlag, New York 1969, s. 328–347; G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 491–510; zob. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 217–220; B. Kochaniewicz, *Pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Studia Warmińskie" 2011, t. 48, s. 149–162; J. Szulist, *Koncepcja pokoju światowego w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Pelplińskie" 2015, t. 48, s. 239–253; D. Dubarle, *La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 571–630.

w nim przesłanie pokoju zachowuje swoją pełną aktualność. Pokój, tak nierozerwalnie związany z Ewangelią, nadaje sens i aktualność Pawłowemu wyrażeniu „Ewangelia pokoju" (Ef 6,15), które jest przesłaniem radości i nadziei dla ludzi pełnych wątpliwości i niepokoju o teraźniejszość i przyszłość. Ewangelia, pokój i Królestwo Boże tworzą tryptyk będący tłem tego piątego rozdziału. Zaprasza on chrześcijan i ludzi dobrej woli do współpracy w przyspieszeniu nadejścia Królestwa, w którym pokój zostanie ostatecznie urzeczywistniony. Głoszenie Ewangelii to zarazem głoszenie i oczekiwanie pokoju. Podstawowe odniesienia do nauczania św. Pawła oraz treści ewangeliczne prowadzą nas z powrotem do przesłania Jezusa: kroczenie ścieżką wzajemnej służby i pokoju.

Niektóre z tematów, które pojawiły się w *Gaudium et spes*, w tym te bezpośrednio związane z pokojem (równa godność wszystkich ludzi, potępienie wszelkiego wyzysku oraz ciągłość między pokojem a sprawiedliwością), były już obecne w refleksji Piusa XII przy projekcie zwołania soboru, który nigdy nie doszedł do skutku. U Piusa XII pojawiło się zarówno odniesienie do zasady sprawiedliwości, która może regulować społeczeństwo obywatelskie, jak i potępienie sięgania po broń, z wyjątkiem przypadków „uzasadnionej obrony". Mimo podtrzymania prawa do „słusznej obrony" i ukazania perspektywy patriotyzmu jako formy synowskiej miłości, papież Pacelli odczuwał zarazem pilną potrzebę powiązania głoszenia Ewangelii z pokojem, zwłaszcza po tragicznych doświadczeniach dwóch wojen światowych. W Konstytucji *Gaudium et spes* związek między Ewangelią a pokojem występuje również poza rozdziałem V, chociaż często pojawia się on w formie niezaprzeczalnego związku między sprawiedliwością, którą należy promować, a miłością, która jest z nią związana[342].

[342] G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 491–492.

GS 77

W obliczu poważnych utrapień i trudności spowodowanych groźbą wojny, cała rodzina ludzka stanęła przed najwyższym niebezpieczeństwem. Ludzkość staje się coraz bardziej zjednoczona i świadoma swojej wspólnoty, jednak jeśli nie zwróci się ku prawdzie pokoju, nie będzie w stanie osiągnąć celu, jakim jest uczynienie świata bardziej ludzkim dla wszystkich. W tym kontekście nowina ewangeliczna, zawsze zgodna z wyższymi aspiracjami ludzkości, zyskuje nowy blask. Jezus nazywa błogosławionymi sprawców pokoju, „albowiem synami Bożymi będą nazwani" (Mt 5, 9). Sobór, potępiając okropność wojny, wzywa gorąco chrześcijan, aby w imieniu prawdziwego ideału pokoju współdziałali z wszystkimi ludźmi na rzecz umocnienia pokoju w sprawiedliwości i miłości oraz aby dążyli do wprowadzenia środków potrzebnych do osiągnięcia pokoju[343].

Coste zauważa, że od samego początku ojcowie i teologowie soborowi musieli stawić czoła problemowi wyboru odpowiedniego gatunku literackiego oraz sposobu wyrażania myśli. Niektórzy teoretycy sugerowali, że wybór ten dokonywał się pomiędzy perspektywą i stylem prorockim a perspektywą i stylem pastoralnym. Perspektywa prorocka, po pierwsze, koncentrowałaby się na bezkompromisowym

[343] Mazzillo zauważa, że ojcowie soborowi podejmują tu analizę, kładąc większy nacisk na nieodzowną potrzebę dojrzewania świadomości i ukierunkowanych inicjatyw na rzecz pokoju, aby budować bardziej ludzki świat, zgodnie ze światłem rzuconym na niego przez Objawienie. Pokój jawi się zatem jako zadanie spoczywające na ludzkości jako takiej: uczynić świat bardziej ludzkim. Ostatnie zdanie tego punktu lepiej podkreśla powszechne synostwo Boże wszystkich ludzi oraz ewangeliczne błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi". Zaznacza się, że pokój pochodzi od Chrystusa, „sprawcy pokoju", i potrzebuje Jego pomocy, aby mógł być realizowany. Łacińskie wyrażenie *pacis artifices* jest bliskie oryginalnemu greckiemu *eirenopoioi*, oznaczającemu „czyniący pokój". Ludzkość przeżywa decydujący moment w swojej historii: wzrasta współzależność, dojrzewa świadomość relacji między narodami, podczas gdy powody do bólu i strachu pozostają. Wyzwanie pokoju stoi przed wszystkimi; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 478.

przedstawieniu absolutnych wymagań ewangelicznej miłości, niezależnie od tego, jak surowe i ponadczasowe mogłoby się to wydawać. Po drugie, istniałoby ryzyko odpychania i zniechęcania wielu chrześcijan. Perspektywa pastoralna z kolei, po pierwsze, uwzględniałaby przede wszystkim konkretny wpływ na codzienne życie mężczyzn i kobiet, którzy nie zawsze są święci; po drugie, jej celem byłaby stopniowa edukacja w wierze, zaczynając od rzeczywistego poziomu odbiorców.

Komentator Konstytucji podkreśla, że ujmując to w ten sposób, alternatywa ta nie jest zbyt trafna. Element prorocki musi być duszpasterski, ponieważ słowo Boże skierowane jest do konkretnych ludzi zaangażowanych w konkretne sytuacje. Zawsze stara się pomóc im iść naprzód, co generalnie można osiągnąć jedynie krok po kroku. Element duszpasterski musi być jednak proroczy. W swoim działaniu wychowawczym nie może zapominać o ideale, do którego stara się prowadzić tych, którzy zostali mu powierzeni. Sobór słusznie odrzucił ten dylemat. Bez względu na ocenę, wybrał kierunek, który był zarówno proroczy, jak i duszpasterski. Obrana linia jest zatem zasadniczo właściwa, choć można żałować, że proroczy aspekt pasterskiego przesłania nie został dostatecznie podkreślony i czasami wręcz bywa zapomniany. Z tym zastrzeżeniem możemy stwierdzić, że Sobór miał rację, unikając zagłębiania się w kwestie kazuistyczne, które mogłyby jedynie zaostrzyć podziały w obrębie samego Soboru. Krytyka, która się pojawiła, pochodziła od komentatorów nieobeznanych z podstawowymi zasadami refleksji moralnej. Wystarczyło, aby Sobór określił jasne wytyczne myślenia i działania, a następnie zaufał rozumowi, wyobraźni i odwadze tych, którzy potraktowali go poważnie. Kościół ma zbyt wiele szacunku dla ludzi zaangażowanych w problemy doczesne, by chcieć antycypować ich decyzje. Daje im światło i pomoc w ich wysiłkach oraz wzywa do aktywnej pracy na rzecz ustanowienia pokoju na świecie, co podkreśla kilkakrotnie w tej części tekstu[344].

[344] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations. Commentary* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral*

GS 78

Pokój w swej istocie nie jest jedynie brakiem wojny ani równowagą sił przeciwnych; nie rodzi się z despotycznej władzy, lecz słusznie nazywa się „dziełem sprawiedliwości" (Iz 32,17). Jest owocem porządku, który został nadany społeczeństwu przez boskiego Założyciela, a ludzie powinni dążyć do urzeczywistnienia coraz doskonalszej sprawiedliwości. Choć dobro wspólne ludzkości kierowane jest przez prawo odwieczne, jego konkretne wymagania zmieniają się z biegiem czasu. Pokój nie jest stanem trwałym, lecz wymaga ciągłej budowy. Ze względu na ułomność ludzkiej woli, która jest zraniona grzechem, dążenie do pokoju wymaga od każdego człowieka stałego panowania nad namiętnościami oraz czujności ze strony prawowitej władzy. Jednak to nie wystarcza. Pokój na ziemi nie będzie możliwy, jeśli nie zabezpieczy się dobra jednostek i jeśli ludzie nie będą dobrowolnie dzielić się swoimi bogactwami intelektualnymi i duchowymi. Aby zbudować pokój, niezbędna jest wola poszanowania innych ludzi i narodów oraz ich godności, a także wytrwałe praktykowanie braterstwa. Pokój jest owocem miłości, która wykracza poza to, co może zaoferować sama sprawiedliwość. Pokój ziemski, wynikający z miłości bliźniego, jest obrazem i skutkiem pokoju Chrystusowego, który płynie od Boga Ojca. Syn Wcielony, Książę Pokoju, pojednał ludzi z Bogiem przez swój krzyż, przywracając jedność w jednym Ludzie i Ciele, a przez swoje zmartwychwstanie wlał Ducha miłości w serca ludzkie. Dlatego chrześcijanie są wzywani do „czynienia prawdy w miłości" (Ef 4,15) i do współpracy z tymi, którzy mają szczere pragnienie pokoju. Ważne jest, aby chwalić tych, którzy, rezygnując z przemocy, sięgają po środki obrony dostępne nawet dla słabszych, pod warunkiem, że nie naruszają praw innych ludzi i społeczności. Ludzie, którzy są grzeszni, będą zawsze narażeni na niebezpieczeństwo wojny aż do przyjścia

---

Constitution On The Church In The Modern World, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 347–348.

Chrystusa. Jednak ci, którzy przezwyciężają grzech miłością, będą mogli pokonać przemoc, aż do spełnienia proroctwa: „przekują miecze na lemiesze, a włócznie swoje na sierpy. Nie podniesie naród przeciw narodowi miecza, ani się ćwiczyć będą dalej ku bitwie" (Iz 2,4)[345].

Coste podkreśla, że punkt ten określa naturę pokoju i jego znaczenie w nauczaniu Kościoła. Sobór, choć nie cytuje bezpośrednio, odwołuje się do słynnej definicji Augustyna: *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*. Pokój jest więc tutaj rozumiany w sensie augustyńskim. Dla Augustyna porządek nie jest mechanicznym zachowaniem narzuconym przez despotyczną władzę – co stanowiłoby najgorszy nieporządek. Według Doktora łaski porządek to wewnętrzna siła sprawiedliwości i miłości. Obejmuje zarówno jednostkę, jak i społeczność, całą ludzkość oraz wszelkie zmiany w zbiorowym życiu międzyludzkim. Taki porządek jest w ciągłym procesie rozwoju i nieustannie wymaga nowych form realizacji. Ta definicja ma stałą wartość. Im głębsze i szybsze zmiany zachodzą, tym większa jest potrzeba stabilności i bezpieczeństwa. Konkretne opisy pokoju zawarte w tekście soborowym z pewnością zyskają aprobatę wszystkich ludzi dobrej woli, w tym w krajach niezaangażowanych oraz w państwach komunistycznych. Można je łatwo zinterpretować jako deklarację pokojowego współistnienia, która powinna stać się kluczową zasadą moralności międzynarodowej, o ile zostanie odpowiednio wyjaśniona[346].

---

[345] Mazzillo podkreśla, że ojcowie soborowi podjęli się w tym punkcie przedstawienia definicji pokoju. Jest to holistyczna, wszechogarniająca koncepcja, obejmująca wiele aspektów, z których wszystkie są równie ważne. Pokoju nie da się zawrzeć w ścisłej definicji, a jednak całościowa refleksja nad pokojem jest niezbędna dla ludzkiego współistnienia. Przede wszystkim definicja ta mówi o tym, do czego pokoju nie można sprowadzić: „nie jest prostym brakiem wojny", nie jest efektem dominacji jednej strony nad drugą, ani nie wynika z rzekomej równowagi między przeciwstawnymi siłami; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 514.

[346] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 348.

Sobór używa tu terminu „moralność międzynarodowa". Wskazuje w ten sposób, że stosunki międzynarodowe muszą być podporządkowane normom wartości etycznych. Zgodnie z nauczaniem teologicznym, norma ta ma dwa źródła: najpierw prawo naturalne, a potem Ewangelia. Prawo naturalne jest to organiczny system wymogów porządku moralnego i prawnego, wynikających ze struktury samej natury ludzkiej. Obejmuje to zarówno stabilne cechy natury, jak i jej historię ontologiczną. Ta natura jest rozumiana jako istota duchowa i cielesna, obdarzona rozumem i wolą, zależna od swojego Stwórcy i związana z całą ludzkością. Teoria ta często jest odrzucana z powodu nieporozumień, ale ma ogromne znaczenie, nie tylko ze względu na swoją treść, ale również jako podstawa do dyskusji z niechrześcijanami. To ukryty fundament praw człowieka, który znajduje odzwierciedlenie w Karcie Narodów Zjednoczonych oraz w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Ewangelia z kolei jest drugim źródłem międzynarodowej moralności, rozumianym w kontekście przesłania Chrystusa. Dla chrześcijanina jest to podstawowe źródło, ponieważ jego ostateczną normą jest słowo Boże. Nauka Kościoła o pokoju jest teologią pokoju, a Kościół ma obowiązek uobecniać światu pokój Chrystusa. Czym jest w takim razie pokój? Jak go w perspektywie nowotestamentowej zdefiniować? Jest to przede wszystkim wewnętrzny pokój Boga-Człowieka, uczestnictwo w pokoju Boga żywego, pełna komunikacja, nieskończona miłość i doskonała harmonia trzech Boskich Osób. Chrystus oferuje nam ten pokój, jeśli tylko go pragniemy. Przyjmując go dobrowolnie, stajemy się uczestnikami pokoju Bożego, wchodzimy w Jego wewnętrzne życie. To stawia głębokie wymagania wobec wszystkich relacji międzyludzkich, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Ich kartą jest Kazanie na Górze, które należy postrzegać w teologicznym świetle pożegnalnych przemówień Chrystusa. Dwa przykazania miłości: Boga i bliźniego (nawet najgorszego wroga) stanowią podstawowe normy: „Wszystko więc, co byście

chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie; takie jest bowiem prawo i prorocy" (Mt 7,12)[347].

Coste zauważa, że przyjmując taką perspektywę, należy rozróżnić między domeną zbiorową a indywidualną, ale podstawowe wymagania pozostają takie same. Polityka musi być naznaczona wzorem Ewangelii, chociaż pozostaje specyficzną i ludzką działalnością z własnymi problemami i wymaganiami. Ważne jest, by dążenie do pokoju było oświetlone przez wartości ewangeliczne. Celowo pomija się tu jedną podstawową maksymę ewangeliczną, a mianowicie zasadę niestosowania przemocy. Wyrzeczenie się siły jest zarówno warunkiem, jak i konsekwencją miłości i pokoju. Dla chrześcijan niestosowanie przemocy, zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej, jest normą. Niezwykle ważne jest, by uznać, że uzasadniona obrona może być tylko wyjątkiem i powinna być wykonywana w ściśle określonych warunkach, wykluczających wszelką zemstę i nienawiść. Wszyscy chrześcijanie powinni zgodzić się co do tej minimalnej interpretacji woli Chrystusa. Należy również potępić lekkomyślność, z jaką chrześcijanie przez wieki nie uznawali tej nauki. Potrzebne jest wyraźne zobowiązanie do niestosowania przemocy. Treść tej zasady musi być jednak dokładnie zrozumiana. Nie należy jej ograniczać do konkretnej opinii scholastycznej ani absolutnego niestosowania przemocy. Każdy wysiłek na rzecz pokojowego rozwiązania konfliktów, poprawy warunków życia, poszanowania mniejszości czy współpracy na rzecz rozwoju zasługuje na uznanie jako zastosowanie zasady niestosowania przemocy. Coste przyznaje, że Sobór zasługuje na szacunek za oficjalne uznanie niestosowania przemocy w Kościele, ale wyraża jednocześnie żal, że nastąpiło to na zbyt ograniczoną skalę. Powinno to być wprowadzone w życie w sposób znacznie szerszy, z ukazaniem, jak wielkie wymagania stawia ten wysoki ideał. Wymaga to nie tylko odwagi i cierpliwości, lecz także wielkoduszności. Słowa z Ewangelii Mateusza (5,46)

[347] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 348–349.

i następne są skierowane do wszystkich chrześcijan. Czy nie jest obowiązkiem wierzących w Jezusa uznać absolutne niestosowanie przemocy za uniwersalną zasadę? To niezwykle trudny problem, ponieważ na pierwszy rzut oka interpretacja Ewangelii wydaje się wskazywać w tym kierunku. Należy zgodzić się z Soborem Watykańskim II oraz z tradycją doktryny katolickiej, że Chrystus głosił ideał niestosowania przemocy, ale nie miał na myśli całkowitego zakazu uzasadnionej obrony, zwłaszcza jeśli jest to konieczne dla obrony niewinnych[348].

W obliczu grzechu i przestępczości, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej, może być konieczne spotkanie siły z siłą, aby zapobiec dominacji „praw dżungli". Chociaż idee absolutnego pacyfizmu mają ważne elementy, pomijają ponurą rzeczywistość, którą należy uwzględnić dla dobra naszych braci. Dwa kluczowe spostrzeżenia są następujące: po pierwsze, osobista obrona powinna być ostatecznością, po wnikliwym poszukiwaniu metod bez przemocy; po drugie, istnieją powołania prorocze do absolutnego niestosowania przemocy, które powinny być uznawane i wspierane. Bez wątpienia nasz wiek potrzebuje usłyszeć takie wezwanie. Oświadczenia soborowe stanowią podstawę dla tego rodzaju poglądów[349].

SEKCJA I: UNIKANIE WOJEN (79–82)

GS 79

Mimo doświadczenia ostatnich wojen, które przyniosły ogromne straty materialne i moralne, wciąż różne części świata dotknięte są działaniami wojennymi powodującymi spustoszenia. Co więcej, zastosowanie nowoczesnych środków walki może prowadzić do okru-

---

[348] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 349–352.

[349] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 352; G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 514–517.

cieństwa, które przewyższa barbarzyństwo minionych czasów. Złożoność współczesnych warunków życia oraz skomplikowane relacje między narodami umożliwiają prowadzenie tzw. wojen zamaskowanych, w których terror staje się nową metodą walki. W obliczu tego poniżającego stanu ludzkości Sobór pragnie przypomnieć o trwałej mocy naturalnego prawa narodów i o jego ogólnych zasadach, które sumienie ludzkości coraz wyraźniej ogłasza. Działania i rozkazy sprzeciwiające się tym zasadom są zbrodnicze. Usprawiedliwieniem dla tych, którzy je wykonują, nie może być ślepe posłuszeństwo. Przykładem takich godnych potępienia działań są te, które zmierzają do zagłady plemion, narodów czy mniejszości narodowych. Warto chwalić odwagę tych, którzy otwarcie sprzeciwiają się takim działaniom i rozkazom do nich prowadzącym. W kwestii wojny istnieją różne międzynarodowe umowy, sygnowane przez wiele narodów w celu uczynienia działań wojennych bardziej humanitarnymi. Władze publiczne i eksperci w tej dziedzinie wezwani są do ich przestrzegania, aby skuteczniej powstrzymywać okropności wojen. Słuszne jest również, aby ustawodawstwo w sposób humanitarny podchodziło od osób, które z powodów sumienia odmawiają noszenia broni, jeśli są gotowe służyć wspólnocie w inny sposób. Niemożliwe jest jednak całkowite wyeliminowanie wojny, zwłaszcza w obliczu zagrożenia konfliktem i braku międzynarodowej władzy zdolnej do skutecznej interwencji. Rządy mają prawo do obrony, pod warunkiem, że wcześniej wyczerpią wszystkie możliwości pokojowych rokowań. Liderzy państw oraz osoby współodpowiedzialne za losy narodów mają obowiązek dbać o bezpieczeństwo swoich obywateli i poważnie traktować sprawy związane z wojną. Zajmowanie się sprawami wojskowymi w celu obrony narodów jest czymś innym niż chęć ujarzmienia innych. Potęga militarna nie może być wykorzystywana do celów wojennych czy politycznych, a w przypadku konfliktu nie wszystko jest dozwolone. Ci, którzy służą w wojsku, powinni postrzegać się jako słudzy bezpie-

czeństwa i wolności narodów. Wypełniając swoje zadania, przyczyniają się do trwałego pokoju[350].

Coste, komentując ten punkt, podkreśla, że najnowsze wynalazki technologii wojskowej niekoniecznie prowadzą do zaniku najstarszych form walki. Rozprzestrzenienie się wojny partyzanckiej od końca II wojny światowej pokazuje, że tradycyjne metody walki, jak nóż czy sztylet, nie są jeszcze przestarzałe w erze bomb atomowych. Pomimo strasznych skutków użycia broni nuklearnej, nie możemy zapominać o istnieniu innego rodzaju broni masowego rażenia, takich jak chemiczna czy biologiczna. Wojny i rewolucje trwają od 50 lat na każdym kontynencie, organizując całe narody za pomocą systemów przywódczych, mitycznej propagandy, terroru i prania mózgu. Inne konflikty grożą wybuchem w przyszłości.

Ponieważ w niektórych sytuacjach wybuch wojny jest nieunikniony, Sobór, choć uznaje, że użycie siły jest nieakceptowalne, uczy zarazem, jakimi zasadami należy się kierować w trakcie konfliktu wojennego. W szczególności wyróżniamy trzy zasady określające humanitarne zachowanie: po pierwsze, szacunek dla ludzkiego życia: żadne ludzkie życie nie może zostać poświęcone, drastycznym wyjątkiem jest uzasadniona obrona. Po drugie, szacunek dla osoby: należy szczególnie zakazać tortur i innych form degradacji. Po trzecie: zakaz

[350] Mazzillo podkreśla, że GS 79 rozpoczyna pierwszą sekcję *De bello vitando*, która stanowi fundament dla drugiej sekcji *De communitate internationali aedificanda*. W tym kontekście „budować" oznacza absolutny i naglący obowiązek dążenia do pokoju. Jest to obowiązek, który wynika z analizy otwierającej pierwszy akapit. Tytuł redakcyjny przywołuje pojęcie *immanitas wojny*, termin w języku łacińskim, który wskazuje zarówno na nieobliczalne rozszerzenie przestrzeni, jak i na nieopisane okrucieństwo, do którego zdolny może być człowiek. To okrucieństwo, którego nie tylko się obawiamy, ale którego już doświadczyliśmy. Nasze doświadczenia dotyczą ostatnich wojen, w tym dwóch oficjalnie zakończonych, których skutki były w czasach Soboru nadal dotkliwie odczuwalne. Dodatkowo, miejsca, gdzie „każdego dnia […] wojna nadal sieje spustoszenie", przypominają nam o konieczności budowania i utrzymywania pokoju; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 519.

wszelkich działań z natury złych, ponieważ działania z natury złe pozostają takie niezależnie od celu, któremu mają służyć. Założenie, że cel uświęca środki, jest zaprzeczeniem moralności[351].

Sobór słusznie odnosi się do zbrodni ludobójstwa, która została surowo potępiona przez Konwencję z 1948 roku. Za Piusem XII powtarza, że karanie zbrodniarzy wojennych jest pożądane, jeśli odbywa się zgodnie z zasadami właściwej procedury sądowej. Strony wojujące muszą przestrzegać międzynarodowych porozumień dotyczących działań wojennych. Umowy te mają na celu ograniczenie okrucieństw związanych z konfliktami wojennymi. Sobór odwołuje się do kilku z nich, w tym do Konwencji Genewskiej z 12 sierpnia 1949 r., dotyczącej polepszenia losu rannych i chorych w siłach zbrojnych. Ważne są również konwencje o traktowaniu jeńców wojennych oraz ochronie ludności cywilnej w czasie wojny. Należy także wspomnieć o Konwencji Haskiej z 1909 r. oraz Traktacie Waszyngtońskim z 1922 r., który zabrania używania trujących gazów. Wdzięczność należy się Międzynarodowemu Czerwonemu Krzyżowi, który skutecznie działa na rzecz zmniejszenia ludzkiego cierpienia.

Niektóre kraje borykają się z problemem sprzeciwu sumienia wobec służby wojskowej, tj. odmowy tej służby z poważnych powodów, które są uważane za dyktat sumienia. Odmowa ta przybiera dwie formy: po pierwsze, absolutny sprzeciw sumienia: odmowa pełnienia jakiejkolwiek służby wojskowej z powodu przekonania o niestosowaniu przemocy; po drugie, ograniczony sprzeciw sumienia: odmowa udziału w określonej wojnie, uważanej przez obywateli za niesprawiedliwą. Doktryna katolicka uznaje pierwszą formę za opartą na wyjątkowym powołaniu prorockim. Co do drugiej formy, nie tylko ją uznaje, ale także zakazuje udziału w niesprawiedliwej wojnie. Dobrą wolę tych, którzy odmawiają, należy uznać tylko wtedy, gdy jest autentyczna i opiera się na wysokich motywach. Państwa, które wprowadziły

[351] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 352.

przepisy dotyczące osób odmawiających służby wojskowej, zazwyczaj ustanawiają komisję do zbadania ich decyzji (oceny dobrej woli) oraz proponują im służbę cywilną jako substytut. Można tu jednak wysunąć pewien zarzut, mianowicie zanim zacznie się mówić o humanizacji wojny, należy odpowiedzieć szczerze na pytanie o prawo do użycia broni przeciwko innej zbiorowości. Dokument soborowy powinien wręcz rozpocząć się od próby odpowiedzi na to pytanie[352].

Wobec obecnego nauczania, należy zapytać, czy teoria wojny sprawiedliwej musi zostać porzucona? Coste zaznacza, że byłoby to niewłaściwe. Krytyka tej doktryny wynika z faktu, że wiele osób nie oddzieliło jej istotnych elementów od tych, które należy odrzucić. Prawdziwy sens tej doktryny dotyczy zbiorowego oporu wobec ataku, w tym dwóch form: bezprzemocowego i zbrojnego. Zbrojny opór jest dozwolony tylko pod trzema warunkami: a) oczywista i poważna niesprawiedliwość; b) wcześniejsze wyczerpanie wszelkich pacyfistycznych rozwiązań; c) zło konfliktu zbrojnego musi być mniejsze niż niesprawiedliwość, która go wywołuje.

W związku z tym uzasadniona obrona jest często surową koniecznością, ale Sobór powinien mocniej podkreślić tragiczny charakter takiej konieczności. Zbiorowy opór zbrojny powinien być postrzegany jako ostateczność, akceptowana z głębokim smutkiem tylko w przypadku, gdy miłość do braci bezwzględnie do tego zmusza. Dopóki jest jeszcze czas, chrześcijanie są zobowiązani do działania w kierunku pokoju i unikania akceptacji wojen zbyt łatwo. Należy również pamiętać o odpowiedzialności duchowieństwa w kształtowaniu postaw pokojowych. Wydaje się, że Sobór powinien przyjąć bardziej zdecydowane stanowisko wobec agresji. Inicjowanie przemocy pociąga za sobą największą odpowiedzialność. Chociaż nie możemy szczegółowo uzasadnić wszystkich aspektów, zgadzamy się, że doktryna wojny sprawiedliwej, jeśli jest właściwie interpretowana, zachowuje swoją

[352] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 353–354.

aktualność i pozostaje ważnym narzędziem w analizie konfliktów międzynarodowych[353].

GS 80

Grozę i złość wojny niezwykle wzmaga postęp w zakresie broni naukowych. Działania wojenne z użyciem nowoczesnych środków mogą powodować ogromne i nieobliczalne zniszczenia, które wykraczają daleko poza granice koniecznej obrony. Gdyby bowiem wszystkie zgromadzone przez wielkie narody środki zostały użyte, mogłoby to prowadzić do niemal całkowitej, obustronnej zagłady walczących, a także do licznych zniszczeń na całym świecie oraz zgubnych skutków wynikających z zastosowania takiej broni. Te okoliczności zmuszają nas do rozważenia problemu wojny w zupełnie nowym duchu. Współczesne społeczeństwo musi zdawać sobie sprawę, że będzie musiało ponieść odpowiedzialność za swoje działania wojenne. Od dzisiejszych zamierzeń zależy w dużym stopniu bieg przyszłych czasów. Obecny Sobór solidaryzuje się z potępieniem wojny totalnej, które wyrazili ostatni papieże, i stwierdza, że wszelkie działania wojenne dążące do zniszczenia całych miast lub większych obszarów kraju wraz z ich mieszkańcami są zbrodnią przeciw Bogu i człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie. Szczególnym niebezpieczeństwem współczesnej wojny jest to, że nowoczesne, naukowe rodzaje broni stwarzają okazję do popełniania takich zbrodni, a ludzka wola może być nieubłaganie pobudzana do okrutnych zamysłów. Wobec tego, aby w przyszłości uniknąć takich tragedii, biskupi całego świata apelują do wszystkich, zwłaszcza do rządców narodów oraz naczelnych dowódców wojskowych, aby nieustannie mieli na uwadze ogrom swojej odpowiedzialności przed Bogiem oraz przed całą ludzkością[354].

[353] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 354–356; G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 519–523.

[354] Mazzillo zauważa, że pierwszy akapit GS 80 rozpoczyna się od imponującej wzmianki o ogromnym horrorze i okrucieństwie (*horror pravitasque … in immensum*)

Sobór zajął się w tym punkcie wojną totalną, która stała się charakterystyczną formą konfliktów w naszych czasach. Wyjaśnia, że wojna jest uznawana za totalną, gdy walczące strony starają się w pełni zmobilizować wszystkie swoje zasoby – gospodarcze, demograficzne i psychologiczne. Tego rodzaju wojna często wiąże się z konfliktem między mocarstwami dysponującymi nowoczesną bronią, co może prowadzić do wzajemnej eksterminacji i zbiorowego samobójstwa[355].

Zdaniem Coste'a Sobór musiał poprzeć potępienie wojny totalnej, tak jasno wyrażone przez ostatnich papieży. Słusznie odmówił odejścia od zasady nienaruszalności ludności cywilnej, która była kwestionowana przez polityków, żołnierzy oraz niektórych teologów. Akceptacja rozróżnienia na walczących i niewalczących oznacza, że tylko ci pierwsi mogą być legalnie bezpośrednio atakowani. Stanowi to wielki postęp cywilizacyjny. Porzucenie tego rozróżnienia oznaczałoby powrót do barbarzyństwa, co można by uzasadnić jedynie poprzez pewien rodzaj całkowitej solidarności między członkami narodu, podobnej do koncepcji plemienia w czasach starożytnych. Taki pogląd jest nie do przyjęcia, ponieważ całkowicie zniekształca jednostkowego człowieka w społeczeństwie. Zasada rozróżnienia po-

związanym z niszczycielską siłą broni naukowej. Mowa tu nie tylko o broni nuklearnej, ale także o innych formach uzbrojenia, które zostały wynalezione i udoskonalone w celu zadawania zniszczenia, takich jak bomby napalmowe, broń bakteriologiczna, gazy nerwowe oraz wszelkie inne środki mające na celu masowe zniszczenie. Te bronie umożliwiają dziś grzech wcześniej niemożliwy: systematyczne niszczenie życia na ziemi. Sobór jest świadomy, że możliwość totalnej dewastacji kryje się w ogromnych i absurdalnych arsenałach, gdzie gromadzenie narzędzi śmierci idzie w parze z zaciemnianiem ludzkiego rozumu. Oprócz opadu śmiertelnego promieniowania na narody, które niefortunnie użyły broni nuklearnej, a także z powodu niemożności powstrzymania zarazy wywołanej przez broń bakteriologiczną, absurd wojny totalnej polega na absolutnym braku jakiegokolwiek celu, który mógłby choćby zdalnie uzasadnić ją jako zwycięstwo lub gromadzenie cudzej własności; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 525.

[355] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 356.

winna być utrzymana, a jej racjonalne i konkretne rozwiązania powinny być wdrażane. Została ona również włączona do wiążących umów międzynarodowych, takich jak Preambuła IV Konwencji Haskiej z 1907 r. oraz Konwencja o ochronie ludności cywilnej podczas wojny z 12 sierpnia 1949 r. Pius XII wskazał na tradycyjną doktrynę: „Nie wystarczy konieczność obrony przed taką czy inną niesprawiedliwością, by usprawiedliwić zastosowanie brutalnej metody wojny". Zwykły zdrowy rozsądek tego wymaga[356].

Coste zastanawia się w komentarzu, czy nie musimy zgodzić się z Janem XXIII, że „trudno sobie wyobrazić, by w erze atomowej wojna mogła być używana jako narzędzie sprawiedliwości"? Teoretycznie można sobie wyobrazić sytuację, w której broń atomowa może zostać użyta z poszanowaniem zasady nienaruszalności ludności cywilnej, ale nawet w takim przypadku wiązałoby się to z ogromnym ryzykiem eskalacji konfliktu. Działania wojenne przeciwko miastom równałyby się ludobójstwu. Ludzkie i chrześcijańskie sumienie zobowiązuje nas do odrzucenia takiej ewentualności. Czy można coś zrobić? Czy mamy po prostu skapitulować i biernie czekać na korzystne zmiany? Sobór nie odpowiedział na to pytanie, ale nie jest możliwe zignorowanie go. Tradycja teologiczna oraz ludzkie doświadczenie uczą, że istnieje inna droga – opór bez przemocy. Mahatma Gandhi praktykował to zarówno w Afryce Południowej, jak i w Indiach, podobnie jak wielu chrześcijan w czasach prześladowań. Rządy są zbyt jednostronnie zainteresowane zbrojeniami. Najskuteczniejszą siłą oporu są mężczyźni i kobiety, którzy reflektują nad swoimi działaniami i kierują nimi zgodnie z nakazami sumienia. Tylko oni mogą odnieść prawdziwe zwycięstwo – zwycięstwo umysłu[357].

---

[356] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 357.

[357] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 357–358.

W kontekście powyższych rozważań należy podkreślić, że nauki Kościoła powinny prowadzić nas do działania na rzecz pokoju. W obliczu wojny totalnej i jej strasznych konsekwencji każdy chrześcijanin ma obowiązek dążyć do sprawiedliwości, pokoju i miłości – zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym[358].

GS 81

Od dawna obserwowane jest zjawisko gromadzenia broni nie tylko w celu jej używania w czasie wojny. Uważa się, że pewność obrony każdej ze stron zależy od możliwości szybkiego zniszczenia przeciwnika. W związku z tym rosnące nagromadzenie broni ma na celu odstraszenie potencjalnych agresorów i wielu ludzi traktuje to jako najskuteczniejszy sposób na zapewnienie pokoju między narodami. Jednakże, mimo różnych argumentów na rzecz strategii odstraszania, wyścig zbrojeń, w który angażuje się wiele narodów, nie jest bezpieczną drogą do utrzymania trwałego pokoju. Równowaga sił nie jest ani pewnym, ani prawdziwym pokojem; nie usuwa ona zjawisk prowadzących do wojny, a wręcz stwarza ryzyko ich nasilenia. W momencie, gdy na produkcję nowych rodzajów broni wydawane są ogromne sumy, nie można skutecznie rozwiązać licznych problemów, z jakimi

[358] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 358. Mazzillo stwierdza: czytając uważnie tekst, można zauważyć, że potępienie dotyczy nie tylko wojny, która bezkrytycznie niszczy wszystko, ale także „każdego aktu wojny, który bezkrytycznie zmierza do zniszczenia całych miast lub rozległych regionów". Pojęcie „wojny totalnej" jest wyraźnie rozszerzone na użycie broni, w sposób analogiczny do tego, jak miało to miejsce w dwóch wypowiedzianych wojnach światowych oraz w innych konfliktach, które, choć niewypowiedziane wprost, miały i mają podobne skutki. Wojna totalna nie oznacza wojny „uniwersalnej", ale odnosi się do konfliktu, który niszczy wszystko wokół siebie. Taka wojna jest wymierzona przeciwko ludzkości, przeciwko stworzeniu oraz przeciwko samemu sensowi życia. Dlatego jest potępiona bez zastrzeżeń i w uroczystej formie, którą znajdujemy jedynie w kontekście *Vaticanum II* w tym momencie; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 525–526.

boryka się ludzkość na całym świecie. Zamiast szczerze usuwać nieporozumienia między narodami, za pomocą zbrojeń utrudnia się życie innym krajom. Należy obrać nową drogę, opartą na odnowionym duchu, aby usunąć to zgorszenie i przywrócić światu prawdziwy pokój, uwalniając go od ucisku strachu. Wyścig zbrojeń to najgroźniejsza plaga ludzkości i jednocześnie nieznośna krzywda dla ubogich. Obawiamy się, że jeśli będzie on kontynuowany, może doprowadzić do katastrof, na które już przygotowujemy środki. W obliczu klęsk, które ludzkość może sobie wyrządzić, powinniśmy skorzystać z obecnego czasu, aby bardziej świadomie podejść do naszej odpowiedzialności i znaleźć sposoby, aby rozwiązywać spory w bardziej godny człowieka sposób. Opatrzność Boża wzywa nas do uwolnienia się od wiekowej niewoli wojny. Jeśli nie podejmiemy tego wysiłku, nie wiadomo, dokąd zaprowadzi nas ta zła droga, na którą weszliśmy[359].

Coste podkreśla, że Sobór nie mógł uniknąć problemu odstraszania nuklearnego, który stawia przed refleksją moralną jedno z najtrudniejszych wyzwań współczesnej epoki. Należy unikać zbyt uproszczonych rozwiązań. Problem dotyczy teorii wojskowej, która opiera się na straszliwym zniszczeniu, jakie może nastąpić w przypadku użycia broni atomowej, ponieważ obecny stan nauki oferuje bardzo niewiele sposobów obrony przed nią. Teoria ta zakłada, że posiadanie minimalnego uzbrojenia atomowego skutecznie powstrzyma wroga przed rozpoczęciem wojny i pozwoli zachować pokój. Jednakże im straszniejszy potencjalny wróg, tym większe musi być uzbrojenie. Broń jądrowa już istnieje. Dopóki ludzkość jest głęboko podzielona i nie osiągnięto uczciwego porozumienia w sprawie celów konstruktywnej współpracy, posiadacze takiej broni nie mogą po prostu

[359] Według Mazzillo „opracowanie aktualnego nr 81 *Gaudium et spes* w niemałym stopniu zaangażowało ojców soborowych, wywołując różne dyskusje i interwencje. Dotyczył on delikatnego tematu wyścigu zbrojeń, który miał liczne powiązania polityczne na poziomie światowym i dlatego wymagał szczególnej ostrożności"; G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 528.

jej zaniechać, ponieważ mogliby stać się ofiarami szantażu ze strony zdradzieckiego wroga, który zachowałby tę broń. Czyż strach nie jest początkiem mądrości? Taki jest w zarysie argument teoretyczny. Co należy o tym myśleć? Sobór, podkreśla komentator, nie mógł wyrazić prostego potępienia, jak chcieli niektórzy, ale udzielił odpowiedzi, która jest zarówno stanowcza, jak i różnicująca. Trzeba przyznać, że rozważania, które właśnie podsumowaliśmy, są w pewnym stopniu narzucone przez absurdalną sytuację, w jakiej znaleźliśmy się wskutek wyścigu zbrojeń nuklearnych. Sam fakt posiadania takiej broni, a nawet poprawiania jej jakości i mocy, niekoniecznie oznacza chęć jej użycia. Niemniej jednak przeciwko takiej polityce należy wysunąć poważne zastrzeżenia. Sobór przedstawił je, a są one całkowicie przekonujące. Chcielibyśmy dodać dodatkowe zastrzeżenie, które wydaje się szczególnie ważne. Z elementarnych powodów psychologicznych nie możemy podzielać poglądu, że osoby odpowiedzialne zawsze zachowają zimną krew, nawet w czasach skrajnego napięcia międzynarodowego, zwłaszcza gdy same są zaangażowane w tę diaboliczną grę, która oznaczałaby pojedynek nuklearny. W związku z tym przywódcy polityczni muszą być stanowczo zachęcani do wykorzystania pozostałej przestrzeni – być może tylko kilku lat – aby uczynić wszystko, co możliwe, by wyprowadzić ludzkość z tragicznej ślepej uliczki, w którą nierozsądnie weszła przez wyścig zbrojeń nuklearnych. Język Soboru jest tutaj naprawdę adekwatny do powagi sytuacji[360].

GS 82

W tym punkcie ojcowie soborowi wskazują na potrzebę wprowadzenia zupełnego zakazu wojny i promowania działań międzynarodowych na rzecz jej uniknięcia. Niezbędne jest, abyśmy usilnie starali się przygotować czas, w którym narody zgodnie zakazałyby

[360] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 358–359.

wszelkiej wojny. Wymaga to ustanowienia powszechnej władzy publicznej, uznawanej przez wszystkie narody, zdolnej do zapewnienia bezpieczeństwa, przestrzegania sprawiedliwości oraz poszanowania praw. Zanim taka władza zostanie powołana, najwyższe organy międzynarodowe powinny skupić się na zbadaniu efektywnych środków niezbędnych do zapewnienia ogólnego bezpieczeństwa. Pokój między narodami powinien wynikać z wzajemnego zaufania, a nie zbrojnego terroru. Wszyscy powinni przyczynić się do zakończenia wyścigu zbrojeń oraz rozpoczęcia rozbrojenia, które powinno postępować równomiernie i być zabezpieczone skutecznymi gwarancjami. Trzeba również docenić wysiłki, które już zostały podjęte w celu zapobiegania wojnie. Warto wspierać dobrą wolę ludzi, którzy, mimo trudności związanych z pełnionymi obowiązkami, starają się wyeliminować wojnę i uwzględniają realne sytuacje. Musimy modlić się, aby Bóg obdarzył ich siłą do wytrwałego i odważnego budowania pokoju. To zadanie wymaga, aby kierowali się myślą o całej ludzkości, pozbyli się egoizmu narodowego oraz ambicji dominacji, a zamiast tego żywili szacunek dla wszystkich ludzi, którzy dążą do większej jedności. Debaty na temat pokoju i rozbrojenia, a także międzynarodowe kongresy powinny być postrzegane jako pierwsze kroki ku rozwiązaniu tych kluczowych problemów i należy je wspierać, aby przyniosły praktyczne rezultaty. Ludzie muszą unikać polegania wyłącznie na wysiłkach pojedynczych jednostek, obowiązek zaangażowania się dotyczy każdego z nas. Przywódcy narodów, jako gwaranci dobra swoich krajów i świata, są silnie uzależnieni od opinii i nastrojów społecznych. Ich wysiłki na rzecz pokoju będą daremne, jeśli wrogość, pogarda, nieufność oraz nienawiść będą nadal dzielić ludzi. Z tego powodu istnieje pilna potrzeba odnowy wychowania oraz zmiany ducha w opinii publicznej. Ci, którzy są odpowiedzialni za wychowanie młodzieży i kształtowanie opinii społecznej, powinni dążyć do promowania nowego, pokojowego sposobu myślenia. Ze względu na globalne wyzwania wszyscy powinniśmy zmienić nasze serca, aby przyszłe poko-

lenia mogły żyć lepiej. Nie możemy jednak być zwodzeni fałszywymi nadziejami. Jeśli nie zostaną zawarte trwałe i uczciwe umowy dotyczące powszechnego pokoju, ludzkość, mimo posiadanej wiedzy, może stanąć w obliczu przerażającego losu, który zakończy się śmiercią. Mimo to Kościół Chrystusowy, będący w sercu obecnych lęków, nie przestaje żywić nadziei. Nieustannie stara się przekazać światu apostolskie wezwanie: „oto teraz czas sposobny", by odmienić serce, „oto teraz czas zbawienia"[361].

Po przeanalizowaniu różnych aspektów problemu wojny w naszych czasach, Sobór zajmuje się tym, jak należy jej unikać. Celem, do którego należy dążyć, jest ostateczny zakaz wojny. „Nigdy więcej wojny. Pokój musi kierować przeznaczeniem narodów i całej ludzkości". Ten apel Pawła VI do Organizacji Narodów Zjednoczonych obudził głębokie echo w opinii publicznej. Czy to marzenie wielu mężczyzn i kobiet na przestrzeni pokoleń, tak poetycko wyrażone już przez proroka Izajasza, kiedykolwiek się spełni? Optymiści i pesymiści od dawna się o to spierają. Niemożliwe jest stwierdzenie, czy ktokolwiek z nich ma rację, ale zauważmy, że jest to możliwe do osiągnięcia, pod warunkiem, że ludzkość tego chce. Daleko jednak temu stwierdzeniu do pewności. W każdym razie warto zrobić wszystko, co możliwe, aby ten cel osiągnąć i pracować z całych sił na rzecz pokoju[362].

W tym celu Sobór, wraz z ostatnimi papieżami, zwłaszcza Piusem XII, Janem XXIII i Pawłem VI, słusznie wzywa do ustanowienia prawdziwej ponadnarodowej organizacji światowej. Jest ona niezbędna

---

[361] Zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 532–533.

[362] Poruszający apel Erazma jest bardziej aktualny niż kiedykolwiek: „Wzywam wszystkich, którzy chlubią się imieniem chrześcijanina, do współpracy ze wszystkich sił we wspólnym wysiłku przeciwko wojnie i do pokazania, jak ważne w państwie jest zjednoczenie wszystkich przeciwko tyranii potężnych. Niech każdy przedstawi swoje sugestie dotyczące pokoju i niech wieczna zgoda zjednoczy tych, którzy z natury i przez Chrystusa są połączeni wieloma więzami". Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 359.

do rozwiązania wielkich problemów pojawiających się na progu ery planetarnej, takich jak szybki wzrost liczby ludności, pokojowe wykorzystanie energii atomowej czy podróże kosmiczne. Dopóki takiej organizacji nie ma, w każdej chwili należy obawiać się wybuchu wojny w dowolnej części świata i jej nieobliczalnego rozprzestrzenienia. W przypadku konfliktu tylko ponadnarodowa organizacja światowa mogłaby ustanowić prawo dla państw, ponieważ byłaby od nich wyższa i w stanie wzbudzić wystarczający szacunek, gdyby dysponowała odpowiednią władzą. Ale czy dążenie do takiej organizacji nie jest utopią? Musimy udzielić tej samej odpowiedzi co poprzednio: powinniśmy przynajmniej spróbować podążać w tym kierunku, który bez wątpienia jest właściwy, nawet jeśli będziemy musieli zatrzymać się w połowie drogi. Dopóki to nie zostanie zrealizowane, ONZ – której w tekście soborowym poświęcono jedno zdanie pochwały – ma do odegrania ważną rolę, pomimo słabości środków, którymi dysponuje[363].

Jeśli chodzi o rozbrojenie, Sobór zadowala się powtarzaniem tradycyjnego nauczania papieży od czasów Piusa XII. Jednostronne środki rozbrojenia mogą przynieść znaczące korzyści przeciwnikowi pozbawionemu skrupułów. W niektórych okolicznościach można jednak rozsądnie zasugerować wyjątki. Taki jest na przykład pogląd francuskiego „Ruchu przeciwko zbrojeniom atomowym", który domaga się jednostronnego rozbrojenia nuklearnego dla Francji jako przykładu, mając nadzieję, że takie działanie zostanie podjęte przez większość krajów i stworzy tym samym polityczną siłę, z którą będą musiały się liczyć nawet wielkie mocarstwa. Chociaż pogląd ten niekoniecznie jest przekonujący, zasługuje na szczególną uwagę. Musimy także przypomnieć uwagę Jana XXIII dotyczącą całkowitego rozbrojenia, które obejmuje nawet duszę. Takie „moralne" rozbrojenie, jak można by je nazwać, jest naszym zdaniem ważniejsze niż rozbrojenie materialne. To ono stanowi podstawę skutecznego rozbrojenia. Nie-

[363] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 360.

stety, Sobór nie próbował nadać nowego impulsu tej ważnej kwestii. Być może gdyby to uczynił, wyświadczyłby tym samym wielką przysługę ekspertom politycznym i wojskowym[364].

Sobór jest również świadomy złożoności problemów, które ciążą na rządach. Te problemy często umykają uwadze polityków oraz intelektualistów, którzy w ciszy swoich gabinetów wydają suwerenne wyroki. Nikt nie ma prawa jako pierwszy rzucać kamieniem w kierunku rządów. Lepszym rozwiązaniem jest postawienie przed nimi wysokiego ideału: „Wytrwale iść naprzód i odważnie kontynuować dzieło budowania pokoju. Jest to dzieło najwyższej miłości dla ludzkości". Sobór apeluje również do wszystkich ludzi dobrej woli. Byłoby poważnym błędem sądzić, że budowanie pokoju zależy wyłącznie od polityków. Ustanowienie pokoju nie zależy ani od dowódców wojskowych, ani od wielkich finansistów, ani od papieża czy biskupów. Każdy z nich ma swoje ważne zadanie, a szczególna wdzięczność należy się tym rządom, które dążą do większego braterstwa w społeczeństwie. Jednakże musimy być również głęboko przekonani, że jego realizacja zależy od każdego z nas. Bez względu na to, kim jesteśmy i jak skromna jest nasza pozycja społeczna, mamy konkretne zadanie. Każde sprawiedliwe i braterskie działanie, każdy wysiłek wzajemnej pomocy i solidarności, nawet jeśli znane są jedynie niewielu, przyczyniają się do budowania pokoju. Gdy zsumujemy te działania, może powstać zadziwiająca całość[365]. Sobór podkreśla niezbędną przemianę serc, która jest warunkiem budowania pokoju[366].

---

[364] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 360.

[365] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 360–361.

[366] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 361–362.

SEKCJA II: BUDOWANIE WSPÓLNOTY MIĘDZYNARODOWEJ (83–90)

GS 83

Trwały pokój wymaga, aby wykorzenione zostały przyczyny konfliktów, zwłaszcza te będące przejawami niesprawiedliwości. Wiele z tych przyczyn wynika z nadmiernych nierówności gospodarczych oraz z opóźnień w podejmowaniu niezbędnych działań zaradczych. Inne źródła konfliktów to żądza panowania, pogarda dla człowieka, ludzka zazdrość, nieufność, pycha i inne egoistyczne namiętności. Brak porządku prowadzi do sporów i gwałtów, nawet gdy wojna nie jest bezpośrednio obecna. Objawy tych samych problemów występują również w relacjach między narodami, co sprawia, że konieczne jest współdziałanie odpowiednio skoordynowanych instytucji międzynarodowych w celu przezwyciężenia tych zjawisk oraz zabezpieczenia się przed nimi. Należy także nieustannie wspierać inicjatywy tworzenia organizacji, które będą służyć sprawie pokoju[367].

Coste stwierdza, że przeprowadzona w tej części analiza przyczyn wojny jest dokładna, choć zbyt krótka; można się jednak z nią zgodzić. Wojna staje się coraz bardziej rodzajem szaleństwa, a jednak zwykli ludzie dają się jej uwieść. „Dlaczego w niektórych przypadkach przywódcy i narody są głusi na głos umiarkowania? Dlaczego tracą zdolność wyobrażania sobie niebezpieczeństw i cierpień?". To głębszy problem nauki o wojnie. Jak napisał Tołstoj: „Robotnik nie jest w stanie przenieść góry całkowicie sam, tak jak pojedynczy człowiek nie może zmusić do śmierci pół miliona ludzi. Jakie są zatem prawdziwe przyczyny?". Bliższe badania, uwzględniające zbieżne wyniki różnych gałęzi nauk o człowieku, są niezbędne[368].

---

[367] Zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 534–535.

[368] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 362.

GS 84

W dzisiejszych czasach rozwijają się więzy ścisłej zależności między obywatelami i narodami całego świata. Aby skutecznie dążyć do powszechnego dobra wspólnego, konieczne jest ustanowienie przez wspólnotę narodów porządku, który będzie odpowiadał współczesnym wyzwaniom, szczególnie w odniesieniu do krajów cierpiących na niedostatek. Instytucje wspólnoty międzynarodowej powinny zaspokajać różnorodne potrzeby ludzi, m.in. wyżywienie, zdrowie, edukacja, praca. Ważne jest także, aby reagowały na wyjątkowe sytuacje, które mogą występować w różnych regionach. Należy zwrócić uwagę na potrzebę wspierania narodów rozwijających się, zaradzenia biedzie uchodźców oraz wspomagania emigrantów i ich rodzin. Istniejące instytucje międzynarodowe, zarówno powszechne, jak i regionalne, podejmują działania mające na celu stworzenie fundamentów dla całej wspólnoty ludzkiej. Ich celem jest umożliwienie rozwiązania najważniejszych problemów współczesnych czasów oraz stworzenie warunków do globalnego postępu, a także zapobieganie wszelkim formom wojny. Kościół cieszy się z ducha prawdziwego braterstwa, który rozwija się na różnych polach współpracy między chrześcijanami i niechrześcijanami. Ten duch inspiruje coraz większe wysiłki mające na celu ulżenie ogromnej nędzy ludzkiej[369].

Coste zauważa, że punkt ten zawiera serdeczny apel do organizacji międzynarodowych, wyrażając dobre życzenia dla pracy wykonanej przez te, które już istnieją. Sobór zachęca do realizacji zadań, które wciąż stoją przed społeczeństwem lub muszą być realizowane bardziej intensywnie, oraz wzywa do tworzenia nowych instytucji, zarówno na poziomie światowym, jak i regionalnym, szczególnie organizacji niosących pomoc rozwojową dla Trzeciego Świata. Sobór miał tu oczywiście na myśli Organizację Narodów Zjednoczonych oraz inne, związane z nią wyspecjalizowane instytucje. Oto niektóre z nich:

[369] Zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 536.

a) Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO), Genewa 1919
b) Organizacja Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), Rzym 1945
c) Międzynarodowy Bank Odbudowy i Rozwoju (IBRD), znany też jako Bank Światowy, Waszyngton 1945
d) Międzynarodowy Fundusz Walutowy (IMF), Waszyngton 1945
e) Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), Genewa 1948
f) Międzynarodowa Korporacja Finansowa (IFC), Waszyngton 1956
g) Międzynarodowe Stowarzyszenie Rozwoju (IDA), Waszyngton 1960
h) Układ Ogólny w Sprawie Taryf Celnych i Handlu (GATT), Genewa 1948
i) Powszechny Związek Pocztowy (UPU), Berno 1874
j) Międzynarodowy Związek Telekomunikacyjny (ITU), Genewa 1947
k) Organizacja Międzynarodowego Lotnictwa Cywilnego (ICAO), Montreal 1947
l) Światowa Organizacja Meteorologiczna (OMM), Genewa 1951
m) Międzyrządowa Morska Organizacja Konsultacyjna (IMCO), Londyn 1959
n) Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), Paryż 1946
o) Międzynarodowa Komisja Energii Atomowej (AIEA), Wiedeń 1957

Instytucje regionalne, takie jak instytucje europejskie, są nie mniej potrzebne. Prawo operacji na dużą skalę oznacza, że rozwój naszego społeczeństwa przemysłowego wymaga dużych zasobów ludzkich i materialnych, a zatem dużych jednostek geograficznych[370].

[370] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 362–363.

GS 85

Dzisiejsze wzajemne powiązania rodzaju ludzkiego wymagają intensyfikacji współpracy na polu gospodarczym. Mimo że wiele narodów uzyskało niepodległość, wciąż borykają się one z nierównościami i niesłusznymi zależnościami, a także z wewnętrznymi trudnościami. Rozwój tych narodów zależy od wsparcia w zakresie ludzkich zasobów oraz kapitału. Konieczne jest przygotowanie obywateli każdego narodu do podejmowania zadań w życiu gospodarczym i społecznym poprzez odpowiednie wychowanie i wykształcenie zawodowe. W tym procesie pomoc specjalistów z innych krajów jest niezbędna; powinni oni pełnić rolę pomocników i współpracowników, a nie dominatorów. Nie można oczekiwać postępu, jeśli dzisiejsze formy handlu nie zostaną gruntownie przekształcone. Wsparcie ze strony rozwiniętych narodów jest kluczowe, zarówno w formie bezinteresownych darowizn, jak i pożyczek czy inwestycji. Takie wsparcie powinno być udzielane z wielkodusznością, a jednocześnie przyjmowane z godnością. W procesie budowania prawdziwego powszechnego ładu gospodarczego konieczne jest okiełznanie żądzy zysku, ambicji narodowych oraz pragnienia dominacji politycznej. W obliczu różnych systemów gospodarczych i społecznych rzeczoznawcy powinni ustalić wspólne zasady zdrowego handlu międzynarodowego. Ułatwi to osiągnięcie celów, jeśli poszczególni ludzie wyrzekną się uprzedzeń i będą otwarci na szczery dialog[371].

Według Coste'a dramat niedorozwoju był intensywnie analizowany podczas Soboru Watykańskiego II. Niektórzy eksperci uważają, że jest to w rzeczywistości główny problem ludzkości w obecnych czasach. Jan XXIII napisał: „Być może najważniejszym problemem naszego wieku są stosunki między krajami rozwiniętymi gospodarczo a krajami w trakcie rozwoju". Sekretarz Generalny Organizacji

[371] Zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 539–540.

Narodów Zjednoczonych w swoim rocznym raporcie w 1962 roku stwierdził: „Ubóstwo, epidemie, głód i analfabetyzm są nie tylko obrazą ludzkiej godności, ale zagrażają stabilności rządów, zwiększają napięcia i zagrażają międzynarodowemu pokojowi. Obecny podział świata na kraje bogate i biedne ma większe znaczenie i ostatecznie jest bardziej wybuchowy niż podział według ideologii". Zjawisko to należy postrzegać jako całość. Po dokładnej analizie ukazuje ono wielowymiarową strukturę: bezwstydne bogactwo niewielkiej mniejszości, obok straszliwego niedostatku wśród mas miejskich i wiejskich, głód całych narodów, analfabetyzm, brak wyszkolonego personelu do podjęcia modernizacji oraz nadmierny wzrost liczby ludności w stosunku do wzrostu zasobów gospodarczych. Najstraszniejszym z tych zjawisk jest głód (niedożywienie i zła dieta). Rana ta jest tak głęboka, że nie może zostać wyleczona samodzielnie przez kraje słabo rozwinięte. Potrzebują one pilnie ogromnej pomocy ze strony krajów rozwiniętych, pomocy, która musi być hojna, oparta na powszechnej solidarności i braterstwie, wynikającym z zasadniczej jedności rodzaju ludzkiego.

Jak oświadcza Sobór, pomoc ta musi obejmować dwa podstawowe elementy: po pierwsze, wkład dóbr materialnych (pomoc ekonomiczna), czyli dostarczanie kapitału (pomoc finansowa) oraz materiałów i żywności (np. dostarczanie w pełni wyposażonych fabryk) w formie pożyczek (koniecznie z niską stopą procentową) lub darów (które są niezbędne ze względu na ubóstwo krajów słabo rozwiniętych); po drugie, wkład osobistej działalności (pomoc techniczna), czyli wysyłanie specjalistów (inżynierów, techników, lekarzy, nauczycieli, naukowców, administratorów), którzy pomogą w trudnym przedsięwzięciu rozpoczęcia rozwoju oraz w szkoleniu kadr. Bez nich maszyny nie będą wykorzystywane, a masa ludności pozostanie w niedostatku i ignorancji, podczas gdy kapitał służyłby jedynie luksusowi kilku uprzywilejowanych osób[372].

[372] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 363–364.

GS 86

Zawarte w Konstytucji wskazania praktyczne mogą okazać się przydatne w budowaniu współpracy międzynarodowej:

a) Cele rozwoju narodów

Narody na drodze do rozwoju powinny wyraźnie postawić sobie za cel osiągnięcie pełnej doskonałości swoich obywateli. Muszą być świadome, że postęp rodzi się i rozwija przede wszystkim z pracy oraz twórczej inicjatywy zainteresowanych narodów. Postęp powinien sięgać nie tylko do zasobów obcych, ale przede wszystkim wykorzystywać własne, rozwijane zgodnie z lokalnymi uzdolnieniami i tradycją. W tym dziele liderzy społeczni powinni odgrywać kluczową rolę.

b) Obowiązek narodów rozwiniętych

Narody rozwinięte mają poważny obowiązek wspierania narodów rozwijających się w realizacji powyższych celów. Powinny dokonać takich zmian w swoim społeczeństwie, które są konieczne do utrwalenia współpracy międzynarodowej. W umowach handlowych z mniej rozwiniętymi narodami należy uwzględniać ich dobro, gdyż dochody z własnych produktów są kluczowe dla ich utrzymania.

c) Koordynacja wspólnoty międzynarodowej

Wspólnota międzynarodowa powinna kierować rozwojem w sposób, który zapewni skuteczne wykorzystanie przeznaczonych na ten cel środków. Należy skoordynować systemy ekonomiczne w zgodzie z zasadami sprawiedliwości, przy jednoczesnym przestrzeganiu zasady pomocniczości. Ważne jest zakładanie instytucji, które będą wspierać międzynarodowy handel, zwłaszcza z mniej rozwiniętymi narodami, oraz niwelować nierówności gospodarcze.

d) Rewizja struktur gospodarczych

W wielu przypadkach zachodzi potrzeba rewizji struktur gospodarczych i społecznych. Należy jednak unikać nieprzemyślanych rozwiązań technicznych, które mogą przynieść materialne korzyści, ale sprzeciwiać się będą duchowym wartościom i postępowi. Jak mówi Pismo: „Nie samym chlebem człowiek żyje, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych" (Mt 4,4). Każda gałąź ludzkości nosi w sobie i w swoich tradycjach skarb duchowy, powierzony jej przez Boga, mimo że wielu nie zdaje sobie sprawy ze źródła tego skarbu[373].

Zdaniem Coste'a należy wskazać kilka przydatnych zasad, które zostały wymienione w tym punkcie. Najlepszą definicją rozwoju, którą znamy, jest ta zaproponowana przez o. Lebreta: „Seria przejść konkretnej populacji i wszystkich populacji cząstkowych, z których się składa, od fazy mniej humanitarnej do fazy bardziej humanitarnej, w najszybszym możliwym tempie, biorąc pod uwagę solidarność wszystkich populacji". Można dodać spostrzeżenie o. Houanga: „Prawdziwy problem rozwoju nie jest kwestią czysto techniczną i ekonomiczną; w rzeczywistości jest to kwestia rozwoju wszystkiego, co zawiera się w możliwościach człowieka". Lebret podkreśla, że „rozwój sam w sobie jest «integralny», jak rozwój żywej istoty. Podobnie jak w przypadku rozwijającej się istoty żywej, wszystko musi rosnąć harmonijnie i jednocześnie. Jedynym prawdziwym rozwojem jest «integralny zharmonizowany rozwój», rozwój każdego człowieka i wszystkich ludzi, wszystkich jednostek terytorialnych i wszystkich poziomów społecznych"[374].

Należy zatem zgodzić się z Soborem, że zasadniczo rozwój jest przede wszystkim zadaniem samych słabo rozwiniętych narodów. Je-

---

[373] Zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 539–540.

[374] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 364.

śli trzeba im pomóc (a tak właśnie jest, jak właśnie widzieliśmy), to przede wszystkim po to, by mogły z odwagą i determinacją wziąć rozwój w swoje ręce. Jest to główne zadanie spoczywające na ich przywódcach politycznych. Aby właściwie wypełnić to zadanie, muszą opracować rygorystyczną etykę rządzenia i osobiście się do niej dostosować. Muszą stworzyć kompleksowy plan rozwoju dla swojego kraju, uruchomić go, podjąć się kierowania i kontrolowania jego realizacji. Powinni prowadzić dynamiczną i humanitarną politykę ludnościową, dawać impuls i przykład, służyć jako liderzy i zachęcać do współpracy. Muszą również wykazać realistyczne poczucie wzajemnej zależności, zwłaszcza w odniesieniu do krajów sąsiednich, i nie bać się tworzenia z nimi większych jednostek gospodarczych, a nawet politycznych.

Sobór podkreśla, że Trzeci Świat musi otrzymać pomoc od krajów rozwiniętych. Jego cierpienia i trudności są tak ogromne, że nie można ich rozwiązać bez współpracy na szczeblu światowym. Dotyczy to całej ludzkości. Odważne inicjatywy są niezbędne. Nie można zadowolić się zwyczajowymi metodami. Należy żałować, że sugestie Soboru w tej kwestii są bardzo nieśmiałe. Sobór słusznie kładzie nacisk na reformę handlu międzynarodowego, ale powinien on nakreślić bardziej konkretny program. Dlaczego, na przykład, nie podjęto apelu papieża Pawła VI z Bombaju o utworzenie światowego funduszu na rzecz krajów słabo rozwiniętych? Najlepszym bowiem rozwiązaniem w zakresie finansowania rozwoju byłby światowy podatek. Egoizm i wzajemny strach są z pewnością nadal zbyt silne, aby takie rozwiązanie mogło być od razu wdrożone. Jednakże świadomość tego faktu musi być zintensyfikowana, a postawy, które mogą przyczynić się do dobrobytu ludzkości, powinny być promowane. Ważne jest, aby nasi współobywatele zrozumieli, że braterska pomoc, niezależnie od kosztów, byłaby nieskończenie bardziej rozsądna niż kontynuowanie bezsensownego wyścigu o posiadanie coraz bardziej przerażającej broni, która może doprowadzić do zniszczenia setek milionów ludzi. Nie chcąc ulegać naiwnemu optymizmowi, powinniśmy wierzyć w możli-

wość takiego porozumienia. Sobór zyskałby większy szacunek, gdyby wypowiedział się w sposób bardziej zdecydowany i naglący[375].

GS 87

Współpraca międzynarodowa jest niezwykle potrzebna, zwłaszcza dla narodów, które borykają się z wieloma trudnościami, w tym z problemem szybkiego przyrostu ludności. Istnieje pilna potrzeba, aby poprzez pełną i aktywną współpracę, szczególnie ze strony bogatszych narodów, zbadano, jak można dostarczyć całej wspólnocie ludzkiej niezbędne zasoby do życia i odpowiedniego wykształcenia. Niektóre narody mogłyby znacząco poprawić warunki życia, przechodząc z przestarzałych metod uprawy roli na nowoczesną technikę, pod warunkiem dostosowania jej do lokalnych warunków. Niezbędne jest również zreformowanie ustroju społecznego i przeprowadzenie sprawiedliwszego podziału gruntów. Rządy mają kompetencje do wprowadzania ustaw i tworzenia urzędów w obszarach takich jak legislacja społeczna, migracja ludności ze wsi do miast oraz informowanie o stanie i potrzebach narodu. Z uwagi na to, że problem ten jest obecnie istotny, warto, aby katoliccy specjaliści, zwłaszcza na uniwersytetach, podejmowali fachowe badania i inicjatywy w tej dziedzinie. W obliczu twierdzeń, że należy drastycznie zmniejszyć przyrost ludności przy użyciu różnych interwencji rządowych, Sobór ostrzega przed rozwiązaniami, które mogą być sprzeczne z prawem moralnym. Prawo do małżeństwa i posiadania dzieci jest niepodważalne, a decyzja o liczbie potomstwa powinna należeć do rodziców, o ile mają dobrze uformowane sumienie. Bardzo ważne jest, aby rodzice mieli dostęp do informacji, które pomogą im wykształcić poczucie odpowiedzialności moralnej, uwzględniającej okoliczności życia i prawo Boże. Kluczowe jest poprawienie warunków wychowawczych i społecznych, a przede

[375] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 365.

wszystkim zapewnienie edukacji religijnej lub przynajmniej nauki moralności. Należy roztropnie informować ludzi o postępach nauki w zakresie metod regulacji poczęć, które są etycznie uzasadnione i dowiedzione jako zgodne z porządkiem moralnym[376].

Sobór był świadomy problemu narastającej liczby ludności i konsekwencji z tym związanych, nie wniósł jednak niczego, co byłoby *novum* w porównaniu z nauczaniem Piusa XII, Jana XXIII czy Pawła VI; spotkało się to z zaskoczeniem i rozczarowaniem, choć reakcje te spowodowane były głównie brakiem świadomości, w jaki sposób Kościół może proponować nowe rozwiązania. Wierność prawdzie i Ewangelii nakłada na niego obowiązek dogłębnego zbadania zagadnienia i przekonania o słuszności proponowanych rozwiązań[377].

GS 88

Chrześcijanie powinni z ochotą i całym sercem współpracować w budowaniu międzynarodowego porządku, gdzie panowałoby bra-

[376] Mazzillo podkreśla, że GS 87 podejmuje drażliwą kwestię wzrostu liczby ludności, nie w kategoriach odizolowanego i możliwego do wyizolowania problemu, ale – zgodnie z tytułem – w odniesieniu do współpracy międzynarodowej. Szybki wzrost liczby ludności przyczynia się do zubożenia niektórych krajów rozwijających się. Uznając powagę sytuacji, Sobór nie chciał dawać jedynie technicznych wskazówek, lecz zaproponował pewne wytyczne dotyczące poprawy jakości życia dla wszystkich. Wskazano na potrzebę wykorzystania nowych i bardziej efektywnych środków produkcji w działalności rolniczej, potępiono latyfundia oraz podjęto walkę o redystrybucję ziemi. Sobór przypomina również o zasadach moralnych, które wchodzą w grę. Według dokumentu, jeśli nastąpi wzrost materialny i kulturowy – oba uważane za dobra „niezbędne" – problem nieograniczonego wzrostu ubogich zniknie. Rozwiązanie nie może pochodzić z narzuconej przez państwo polityki ograniczania urodzeń, która nie ma etycznej legitymacji w tej sprawie. Sobór powtarza, że decyzja o liczbie dzieci do spłodzenia należy do rodziców i ich „właściwego osądu", przy czym wymaga to formacji sumienia oraz zdobycia wiedzy na temat etycznie właściwych i zgodnych z prawem środków; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 542.

[377] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 365–366.

terstwo wobec wszystkich oraz przestrzegane byłyby prawa i swobody. Jest to szczególnie ważne w obliczu nędzy, z jaką boryka się wiele regionów świata, gdzie Chrystus w ubogich wzywa swoich uczniów do miłości. Niech nie gorszy ludzi fakt, że niektóre narody, w których wielu obywateli nosi miano chrześcijan, żyją w dostatku, podczas gdy inne cierpią z powodu braku podstawowych dóbr, głodu i chorób. Duch ubóstwa i miłości powinien być chwałą i świadectwem Kościoła Chrystusowego. Należy chwalić i wspierać chrześcijan, szczególnie młodych, którzy dobrowolnie oferują pomoc innym narodom. To zadanie dla całego Ludu Bożego, a biskupi powinni prowadzić go swoim słowem i przykładem. Zbieranie i rozdzielanie darowizn powinno odbywać się w odpowiednim porządku, zarówno w diecezjach, jak i na poziomie narodowym oraz globalnym. Gdzie zachodzi taka potrzeba, katolicy powinni łączyć siły w dziełach miłosierdzia z innymi chrześcijanami. Duch miłości nakazuje przeprowadzać akcje społeczne i charytatywne w sposób zorganizowany i troskliwy. Z tego względu konieczne jest odpowiednie szkolenie osób, które chcą poświęcić się posługiwaniu narodom dążącym do rozwoju.

Według Mazzilla punkt 88 rozpoczyna się od przypomnienia, że chrześcijanie (zarówno katolicy, jak i niekatolicy) są wezwani do chętnej i szczerej współpracy w budowaniu porządku międzynarodowego, w poszanowaniu słusznie ustanowionych praw oraz w przyjaznym braterstwie ze wszystkimi. Przyjęty styl i dojrzałe postawy muszą stanowić początkową realizację i narzędzie promowania pożądanego pokoju. Jak przypomnieli niektórzy biskupi Algierii, „współpraca może być skuteczna tylko w klimacie szczerej przyjaźni, w którym każdy czuje się bliźnim drugiego i w którym wysiłki wszystkich są skierowane na wspólne dobro". W obliczu skandalu narodów, które podają się za chrześcijańskie i obfitują w bogactwa, podczas gdy inne narody pozbawione są niezbędnego minimum, dotknięte głodem, chorobami i nędzą wszelkiego rodzaju, Sobór wzywa do zmiany. Podkreśla trzy motywacje o wysokiej wartości teologicznej, które głęboko do-

tykają sumienia wierzących i Kościoła. Po pierwsze, przypomina się, że „w ubogich sam Chrystus, niemal głośno, wzywa swoich uczniów do miłości". Następnie z mocą potwierdza się, że duch ubóstwa i miłości jest „chwałą i świadectwem Kościoła Chrystusowego". Wreszcie, potwierdza się, że to „duch miłości narzuca" te wybory. Nie jest to opcjonalne dla chrześcijan, ale jest zakorzenione w wierze i stanowi realizację miłości, która ich kwalifikuje. Przyjęcie wezwania Chrystusa wymaga potrójnego nawrócenia: uświadomienia sobie zgorszenia, jakie rodzi posiadanie przez chrześcijan nadmiaru dóbr w obliczu tych, którzy nie mają minimum do życia; wyboru dzielenia się i dawania „nie z tego, co zbyteczne, ale z tego, co konieczne" oraz woli połączenia praktykowania miłości z działaniem społecznym, z większą formacją i systematycznością niż w przeszłości. Wspomina się również o wkładzie tych, którzy decydują się służyć narodom rozwijającym się. Wyraźne potępienie nierówności między bogatymi a biednymi narodami oraz wskazane tutaj wybory kościelne wynikają z interwencji niektórych brazylijskich biskupów. Opcja na rzecz sprawiedliwości i służby ubogim znajduje się w centrum wyboru dokonanego przez biskupów, którzy 16 listopada 1965 r. w katakumbach św. Domicylli wypowiedzieli wymagające słowa „Przymierza z katakumb", obiecując realizację soborowego marzenia o Kościele służebnym i ubogim[378].

GS 89

Kościół, na mocy swojej boskiej misji, głosząc Ewangelię i rozdając łaski, przyczynia się do utrwalenia pokoju na całym świecie oraz do budowania braterskich więzi między ludźmi. Uczy poznawać zarówno prawo Boże, jak i naturalne, co stanowi fundament współpracy między narodami. Kościół musi być obecny w społeczności narodów, aby pielęgnować i rozwijać współpracę między ludźmi. Realizuje to

[378] Zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 543–545.

poprzez swoje instytucje publiczne oraz dzięki zjednoczeniu wysiłków wszystkich chrześcijan, którzy pragną służyć ludzkości. Sukces tych działań zależy od wiernych, którzy, świadomi swojej odpowiedzialności ludzkiej i chrześcijańskiej, powinni starać się wzbudzać w swoim otoczeniu wolę współpracy z międzynarodową wspólnotą. Szczególną uwagę należy poświęcić wychowaniu młodzieży, zarówno w aspekcie religijnym, jak i obywatelskim[379].

Coste punkty 88 i 89 komentuje wspólnie. Stwierdza, że po przemówieniu do wszystkich ludzi dobrej woli, chrześcijan i niechrześcijan, Sobór zwraca się teraz szczególnie do chrześcijan. Muszą oni osobiście uczestniczyć w budowaniu pokoju, tak jak wszyscy inni, a można powiedzieć, że nawet bardziej niż ktokolwiek inny. Czyż nie słyszeli, że wszyscy ludzie są braćmi, dziećmi jednego Ojca w niebie, wszyscy odkupieni przez jednego i tego samego Chrystusa? Czyż ten ostatni nie nauczał, że nakaz miłości bliźniego jest nierozerwalnie związany z nakazem miłości Boga? Czyż nie objawił, że żaden akt pobożności nie jest stracony, ponieważ nawet jeśli nie jest uznawany przez osobę, do której jest bezpośrednio skierowany, to jednak służy budowaniu Królestwa Bożego i Mistycznego Ciała? Czyż nie utożsamił się z potrzebującymi? Służyć im to służyć Jemu; być obojętnym na ich los to odrzucać Go. Jakakolwiek duchowość unikania byłaby w tragicznej sprzeczności z przesłaniem Ewangelii.

Niechrześcijanie oczekują od nas czynów, a nie słów, i mają rację. Przypowieści o dobrym Samarytaninie i żebraku Łazarzu muszą być nieustannym przypomnieniem; mają one znaczenie na płaszczyźnie zbiorowej, a nie tylko indywidualnej. Ubodzy XX wieku to nie tylko jednostki, ale całe narody. Chrześcijanin, bardziej niż ktokolwiek

[379] Zdaniem Mazzillo GS 89 i 90 akcentują skuteczną obecność Kościoła i chrześcijan w świecie. Misja kościelna, polegająca na głoszeniu Ewangelii Chrystusa oraz przekazywaniu jej zbawczych skutków, przyczynia się do pokoju i gwarantuje *consortio fraterna* ludzi i narodów. Stanowi to mocny i stabilny fundament, jakim jest znajomość prawa Bożego i naturalnego; zob. G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 546–548.

inny, nie może pozostać obojętny na ich potrzeby. „Jeśli ktoś naprawdę zrozumiał i doświadczył we własnym ciele, jak cierpi wyalienowana istota ludzka, nie może po prostu nic nie robić. I jak można bez wstydu trzymać się swojego bogactwa i kultury, dobrobytu i przywilejów, kiedy Chrystus jest nadal okaleczony lub zniewolony w trzech czwartych ludzkości?". Przyjmując taką postawę, daje się prawdziwe świadectwo pokojowi Chrystusa, a ostatecznie samemu Chrystusowi, którego niechrześcijanie odkrywają poprzez naszą braterską postawę i blask wiary. Sobór nie kontynuował tej linii myślenia, ale jest to istotny aspekt biblijnej duchowości pokoju[380].

GS 90

Zespołowe działanie chrześcijan, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, stanowi znakomitą formę międzynarodowej aktywności. Realizują oni swoje działania w istniejących oraz nowo powstających instytucjach, mających na celu rozwój współpracy między narodami. Różne międzynarodowe stowarzyszenia katolickie mogą w znaczący sposób wspierać budowanie wspólnoty narodów w pokoju i braterstwie. Należy wzmacniać te stowarzyszenia poprzez zwiększenie liczby odpowiednio przygotowanych pracowników, zapewnienie im niezbędnych środków materialnych oraz koordynację ich działań. W obecnych czasach skuteczność i potrzeba dialogu wymagają zbiorowej inicjatywy. Stowarzyszenia te przyczyniają się do rozwijania uniwersalizmu w myśleniu, co jest szczególnie istotne dla katolików, oraz do budowania ducha prawdziwej solidarności i odpowiedzialności. Ważne jest, aby katolicy dążyli do czynnej i pozytywnej współpracy z braćmi odłączonymi, którzy podzielają zasady ewangelicznej miłości, oraz z wszystkimi ludźmi pragnącymi pokoju. Z uwagi na ogromne cierpienia, które nadal dotykają większość ludzkości, oraz pragnienie wspierania sprawiedliwości

[380] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 366–367.

i miłości Chrystusowej wobec ubogich, Sobór uznaje za istotne tworzenie tego rodzaju organizacji w Kościele powszechnym. Jej zadaniem byłoby pobudzanie społeczności katolickiej do wspierania rozwoju krajów cierpiących na niedostatek oraz promowania sprawiedliwości społecznej między narodami[381].

Coste zauważa, że ojcowie soborowi podkreślają tu znaczenie i szczególny cel międzynarodowych organizacji katolickich. Można uznać, że potrzebują one dalszego rozwoju, lepszej struktury oraz ściślejszej koordynacji. Niestety, zbyt często brakuje im niezbędnych funduszy, a praca w Kościele jest fragmentaryczna. Sobór mocno podkreśla chrześcijański obowiązek dialogu. W dążeniu do stworzenia bardziej braterskiego świata chrześcijanie muszą lojalnie współpracować ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, niezależnie od ich filozoficznego czy religijnego nastawienia. Chrześcijanie byliby fałszywi wobec własnej misji, gdyby chcieli zamknąć się w getcie. Oczywiście dialog często rodzi trudne problemy, niezależnie od tego, czy jest podejmowany z tymi, którzy w pełni podzielają nasz humanistyczny ideał, czy tym bardziej, gdy jest podejmowany z rządami oraz organizacjami, które naruszają podstawowe prawa osoby ludzkiej, takie jak wolność myśli, sumienia, religii czy opinii. W tym drugim przypadku jasny osąd i rozwaga są szczególnie konieczne. Jeśli jednak zachowana zostanie odpowiednia rozwaga, nie trzeba obawiać się podjęcia pierwszych kroków i dalszego postępu, w zależności od postawy partnera w dyskusji.

Według komentatora cieszy fakt, że Sobór życzył sobie utworzenia agencji Kościoła powszechnego w celu promowania pomocy dla krajów rozwijających się. To sprawa wielkiej wagi. Jednakże dlaczego nie wyrażono podobnego życzenia utworzenia sekretariatu ds. pokoju (pod tym lub innym tytułem)? Taka agencja mogłaby promować dokładniejsze badania nad pokojem, wzywając do współpracy biskupów, teologów i specjalistów z różnych nauk z całego świata. Byłoby

[381] G. Mazzillo, *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda*, s. 546–548.

to korzystne dla Stolicy Apostolskiej, biskupów i wszystkich, którzy starają się budować pokój. Pragnienie ustanowienia takiej instytucji, które podzielamy z wieloma innymi, może jeszcze się spełnić[382].

ZAKOŃCZENIE (91–93)[383]

Vespasiani zauważa, że na końcu Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* znajdują się trzy paragrafy poświęcone jej *Zakończeniu*. Są one wynikiem czterech szkiców tekstu, które zostały przedstawione po raz pierwszy podczas trzeciej sesji Soboru, 20 października 1964 r., i stopniowo poddawano je pod dyskusję ojców[384].

GS 91

Sobór, opierając się na skarbnicy nauki Kościoła, ma na celu pomóc wszystkim ludziom naszych czasów, niezależnie od ich wiary w Boga. Pragnie, aby wszyscy lepiej rozumieli swoje powołanie i przystosowywali świat do wzniosłej godności człowieka. Dąży do promowania powszechnego braterstwa oraz mobilizacji miłości w odpowiedzi na wyzwania naszej epoki. W obliczu ogromnej różnorodności stosunków społecznych i form kulturalnych wykład ten ma w wielu punktach charakter ogólny. Choć opiera się na naukach już przyjętych w Kościele, wymaga dalszego rozwoju i poszerzenia, ponieważ wiele zagadnień ulega nieustannej ewolucji. Ufamy, że wiele z zagadnień przedstawionych na podstawie słowa Bożego i ducha Ewangelii przyniesie pożytek wszystkim ludziom. Jest to szczególnie możliwe,

---

[382] Zob. R. Coste, *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations*, s. 367–368.

[383] Zob. U.H.J. Körtner (Hrsg.), *Gaudium et spes*, s. 220–226; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution* über *die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 819–826.

[384] Zob. N.T. Vespasiani, *Conclusione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 549.

gdy wierni, pod przewodnictwem swoich pasterzy, dostosują te nauki do specyfiki poszczególnych narodów i mentalności oraz wprowadzą je w życie.

Według Vespasianiego GS 91 rozpoczyna się od określenia pochodzenia i celu tego, co jest zawarte w dokumencie. Można tu dostrzec aluzję do znanego ewangelicznego obrazu uczonego w Piśmie, który ze swego skarbu wydobywa rzeczy nowe i stare (por. Mt 13,52). W ten sam sposób ojcowie soborowi wydobyli z nauczania Kościoła klejnot, jakim jest *Gaudium et spes*, który uczy rzeczy nowych i starych. Jego korzenie tkwią w tradycji, nawet jeśli ją pogłębia i rozwija. Cel tego, co zostało powiedziane w dokumencie, jest wyrażony za pomocą czasownika *adiuvare*. Kościół oferuje swoją pomoc wszystkim ludziom, bez różnicy, nie czyniąc rozróżnienia między tymi, którzy wierzą w Boga, a tymi, którzy Go nie uznają. Pomoc ta jest skierowana w szczególności do wewnętrznego wymiaru człowieka, aby wydobyć z większą jasnością i świadomością całe jego powołanie oraz pełnię tego powołania. Cel ten można określić jako majeutyczny: chodzi o pomoc każdemu w wydobyciu na światło dzienne tego, co już jest obecne w sercu każdego – najwyższego powołania do komunii z Bogiem[385].

Według Moellera Sobór miał nadzieję, że jego doktryna, wyjaśniająca wiernym i innym ludziom ich pełne, ludzkie przeznaczenie, przyczyni się do budowania świata bardziej zgodnego z godnością człowieka, inspirowanego głębszym braterstwem i bardziej wielkoduszną miłością, zdolną sprostać potrzebom współczesności. Ojcowie soborowi uznają, że ze względu na złożoność poruszanych kwestii, Sobór może zaoferować jedynie kilka ogólnych rozważań. Stwierdzają nawet wyraźnie, że doktryna ta będzie musiała być „dalej rozwijana i wzmacniana", ale są przekonani, że zostanie pogłębiona i mądrze zastosowana przez pasterzy różnych Kościołów. Punkt ten odpowiada decyzji Światowej Rady Kościołów w Genewie z 1966 r., że nie

[385] Zob. N.T. Vespasiani, *Conclusione*, s. 551–552.

jest możliwe opracowanie „teologii rewolucji", chociaż możliwa jest refleksja teologiczna nad pewnymi szczególnymi sytuacjami występującymi w świecie[386].

GS 92

Kościół, na mocy swojego posłannictwa, ma za zadanie oświecać świat orędziem ewangelicznym oraz zespalać ludzi wszystkich narodów, plemion i kultur w jedności Ducha. Staje się znakiem braterstwa, które sprzyja szczeremu dialogowi i go umacnia. Aby to osiągnąć, w samym Kościele konieczne jest dbanie o wzajemny szacunek, poważanie i zgodę, przy akceptacji uzasadnionych różnic. Taka postawa owocnie wspiera wymianę poglądów między wszystkimi członkami Ludu Bożego – zarówno pasterzami, jak i wiernymi. To, co łączy wiernych, jest silniejsze niż to, co ich dzieli. Niech w sprawach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych – wolność, a we wszystkich – miłość. Nasze myśli obejmują także braci, którzy nie żyją w pełnym zjednoczeniu z nami, oraz ich wspólnoty, z którymi łączymy się w wierze w Ojca, Syna i Ducha Świętego. Warto pamiętać, że wielu niewierzących pragnie zjednoczenia chrześcijan. Im bardziej postępuje zjednoczenie pod wpływem Ducha Świętego w prawdzie i miłości, tym bardziej staje się zapowiedzią jedności i pokoju dla całego świata. Dlatego powinniśmy wspólnie dążyć do tego wspaniałego celu, kształtując nasze życie zgodnie z Ewangelią i po bratersku współpracując na rzecz rodziny ludzkiej, która w Chrystusie Jezusie została wezwana do bycia rodziną dzieci Bożych. Zwracamy również uwagę na wszystkich, którzy uznają Boga i przechowują cenne elementy religijne oraz ludzkie w swoich tradycjach. Pragniemy, by otwarta wymiana poglądów skłoniła nas do przyjęcia natchnień Ducha Świętego.

---

[386] Zob. Ch. Moeller, *Conclusion* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 371.

Ożywiony umiłowaniem prawdy dialog nie wyklucza nikogo – ani tych, którzy jeszcze nie uznają Stwórcy, ani tych, którzy sprzeciwiają się Kościołowi. Bóg Ojciec jest początkiem i celem wszystkich ludzi, wszyscy jesteśmy powołani do bycia braćmi. Na tej podstawie możemy i powinniśmy współpracować w prawdziwym pokoju nad budowaniem lepszego świata, bez przemocy i podstępu[387].

Zdaniem Moellera Kościół ma za zadanie nieść światło Ewangelii całemu światu, aby jednoczyć ludzi w Duchu Świętym. Jest „znakiem" prawdziwego braterstwa, które umożliwia szczery dialog. W tym celu w Kościele niezbędny jest wzajemny szacunek i poszanowanie. Podkreślono potrzebę dialogu między duchownymi a świec-

[387] Zdaniem Vespasianiego, przyjmując dialogiczną perspektywę i dzieląc się nią, Sobór akceptuje i pogłębia specyficzny styl Kościoła, przezwyciężając wszelkie wątpliwości i rozterki, które były w nim obecne. Ten duszpasterski styl wsłuchuje się w aspiracje i potrzeby rodziny ludzkiej, szukając szczerego dialogu, także poprzez przyjęcie konstruktywnego języka, który wzbudza przyczepność, sugeruje, a nie nakazuje; angażuje, zachęca, wskazuje w górę, unikając bezużytecznych starć. Nie jest to tylko wybór taktyczny czy strategia komunikacyjna, uznana za skuteczną w tamtym czasie; wynika ona z „pogłębienia zrozumienia, jakie Kościół, na swojej drodze ze światem i w świecie, ma o sobie, o swojej relacji z innymi oraz o swojej misji w Bożym planie". Umieszczenie tematu dialogu między wszystkimi ludźmi na zakończenie *Gaudium et spes*, a tym samym Soboru, daje nam go jako dziedzictwo i wyraźne zaproszenie do uczynienia go stałym stylem – stylem wiernym Ewangelii, właściwym dla Kościoła. Lud Boży, który żyje w nim więzami braterstwa, naturalnie podejmuje szczery dialog z innymi, uznając i przyjmując siebie nawzajem jako braci i siostry. Kościół, który nie ma granic ani barier społecznych, ekonomicznych czy kulturowych, może zaproponować siebie jako znak powszechnego braterstwa i animatora dialogu między wszystkimi ludźmi, promując procesy wzajemnego uznania i szczerego słuchania. Zadanie to, zgodnie z GS 92, musi być realizowane z determinacją na różnych poziomach. Przede wszystkim należy prowadzić dialog między wszystkimi wiernymi, co jest konieczne i niezbędne. Różnorodność powołań i posług oraz wielość opinii nie mogą być przeszkodą w dialogu, lecz okazją do łaski i wzajemnego ubogacenia. Tekst, cytując znane i owocne powiedzenie z tradycji, odnosi się do pierwszej encykliki Jana XXIII, która potwierdza wartość wolności badań teologicznych i kontrastu opinii, z których zawsze rodzi się nowe światło; zob. N.T. Vespasiani, *Conclusione*, s. 555–556.

kimi w jednym Ludzie Bożym. W tym kontekście przypomniano, że elementy wspólne są silniejsze od dzielących. Można mieć tylko nadzieję, że oba życzenia zostaną spełnione. Dialog w naszym własnym domu jest obecnie z pewnością najtrudniejszy. Tekst mówi o ekumenicznym aspekcie tego dialogu. Ojcowie soborowi czynią aluzję do podstawowej idei zgromadzenia ogólnego Światowej Rady Kościołów w New Delhi: jedność jest oczekiwana przez wielu niechrześcijan. Im skuteczniejsze są wysiłki na rzecz osiągnięcia jedności, tym bliżej jesteśmy *praesagium unitatis*. Wspomniano również o działaniach ekumenicznych. Dokonała się ważna zmiana: ekumenizm retrospektywny nie stracił na znaczeniu, ale zmienił swój charakter, polegając na osiągnięciu harmonii z równoległymi wysiłkami dawania świadectwa i służenia światu. Kluczem do niecierpliwości młodego pokolenia w kwestii interkomunii jest żarliwe pragnienie uczestniczenia w jak najgłębszej *communio*, aby dawać wspólne świadectwo i służyć ramię w ramię. Następnie Sobór zwraca się do wyznawców religii niechrześcijańskich, odwołując się do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich oraz do Sekretariatu dla Niechrześcijan. Wreszcie tekst wspomina o tych, którzy nie wyznają żadnej wiary religijnej, podkreślając, że ponieważ są dziećmi tego samego Ojca, można i należy prowadzić z nimi dialog[388].

GS 93

Chrześcijanie, mając w pamięci słowa Jezusa: „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu" (J 13,35), pragną coraz bardziej wielkodusznie i skutecznie służyć ludziom współczesnego świata. Trzymając się wiernie Ewangelii i czerpiąc z niej siłę, podejmują się ogromnego dzieła, za które będą musieli zdać rachunek przed Tym, który będzie sądził wszystkich w dniu ostatecznym. Nie wszyscy, którzy mówią: „Panie,

[388] Zob. Ch. Moeller, *Conclusion*, s. 372–373.

Panie", wejdą do Królestwa Niebieskiego, lecz ci, którzy czynią wolę Ojca i aktywnie angażują się w Jego dzieło. Ojciec pragnie, abyśmy dostrzegali Chrystusa w każdym człowieku i w konsekwencji skutecznie miłowali zarówno słowem, jak i czynem. W ten sposób dajemy świadectwo prawdzie i przekazujemy innym tajemnicę miłości Ojca Niebieskiego. Dzięki temu obudzi się w ludziach na całym świecie żywa nadzieja, będąca darem Ducha Świętego, że w przyszłości zostaną przyjęci w ojczyźnie, jaśniejącej chwałą Pana. „A Temu, który mocen jest uczynić daleko więcej niż to, o co prosimy albo pojmujemy, wedle działającej w nas mocy, Jemu niech będzie chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie na wszystkie czasy i na wieki wieków. Amen" (Ef 3,20–21)[389].

[389] Według Vespasianiego miłość jest znakiem rozpoznawczym uczniów Jezusa, najwyższą wartością, która podtrzymuje ich pragnienie oddania się na służbę ludzkości i współpracy z wszystkimi w celu służenia wszystkim. Musi ona przejawiać się w codziennym życiu, konkretyzując się w różnych sferach, które stanowią podstawowe rzeczywistości człowieka: małżeństwo i rodzina, kultura, rozwój gospodarczy, polityka, wspólnota narodów oraz pokój. Chrześcijanie podejmują to zadanie w wierności Ewangelii i przy wsparciu jej mocy, razem ze wszystkimi, którzy praktykują sprawiedliwość. Jest to *opus ingens*, z którego będą musieli się rozliczyć w dniu ostatecznym, podczas sądu Bożego, którego miarą jest, jak uczy Ewangelia, miłość – zwłaszcza miłość do ubogich (Mt 25,31n). *Gaudium et spes* kończy się ostrzeżeniem, po którym następuje wezwanie. Ryzyko zredukowania doświadczenia chrześcijańskiego do ideologii lub praktyk kultowych, które nie mają wpływu na codzienne życie, zawsze się czai. Bóg nie jest abstrakcyjną ideą ograniczoną do *empireum*. Prosi nas, abyśmy odważnie działali zgodnie z Jego wolą, to znaczy rozpoznawali i kochali Chrystusa brata we wszystkich ludziach, dając świadectwo prawdzie poprzez życie w miłości. Kończąc dokument, ojcowie soborowi umieszczają wszystko w wymagającym horyzoncie woli Bożej. Cała Konstytucja mieści się w tym horyzoncie najwyższego autorytetu i wiarygodności. W ten sposób rodzi się końcowe wezwanie skierowane do wszystkich chrześcijan, aby żyjąc w posłuszeństwie tej woli, byli ziarnem żywej nadziei dla wszystkich ludzi, powołanych już teraz do życia w horyzoncie Królestwa Bożego, w pokoju i szczęściu. To *opus ingens* mogłoby wydawać się nieproporcjonalne lub utopijne, gdyby nie to, że jego realizacja jest przede wszystkim darem, a dopiero w konsekwencji zadaniem. Przypominają nam o tym ostatnie słowa *Gaudium et spes*, które wraz z Listem do Efezjan oddają

Moeller podkreśla, że ojcowie soborowi stwierdzają pilną potrzebę współpracy między chrześcijanami w budowaniu świata. Jej podstawą jest wiara i powołanie do wzajemnej miłości. Kładzie się nacisk na niebezpieczeństwo jedynie werbalnego chrześcijaństwa, określanego jako „mistyfikacja". Dając świadectwo prawdzie w ten sposób, wszyscy uczestniczymy w tajemnicy niebiańskiej miłości. W ten sposób chrześcijanie będą szerzyć nadzieję, która jest darem Ducha Świętego. Konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* – która zawsze starała się głosem wielkanocnym głosić zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, poznanego w Duchu Świętym – kończy cytat z Listu do Efezjan[390].

chwałę „Temu, który we wszystkim ma moc uczynić daleko więcej, niż prosimy czy myślimy, według tej mocy, która w nas działa. Jemu niech będzie chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie na wieki wieków! Amen" (Ef 3,20–21); zob. N.T. Vespasiani, *Conclusione*, s. 559–560.

[390] Zob. Ch. Moeller, *Conclusion*, s. 373.

Rozdział V
Recepcja i perspektywy

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym jest jednym z tych soborowych dokumentów, które w największym stopniu kształtowały posoborowe nauczanie na poziomie zarówno oficjalnych dokumentów, jak i refleksji wybranych teologów. Można analizować jej recepcję w zakresie poruszanych zagadnień oraz specyficznej metodologii opartej na paradygmacie „widzieć–ocenić–działać". W pierwszej części tego rozdziału syntetycznie prześledzimy niektóre wątki z *Gaudium et spes* w Magisterium kolejnych papieży. Następnie, w duchu czytania znaków czasu, uwagę skierujemy na kilka nowych przestrzeni dialogu, nie tylko pytając o to, co już zostało wypracowane, ale także szukając inspiracji dla kierunków, w jakich teologia mogłaby się rozwijać.

1. *Gaudium et spes* w posoborowym nauczaniu papieży

Z uwagi na bardzo duży wachlarz zagadnień, które poruszała *Gaudium et spes*, trudno opisać wszystkie kierunki recepcji tego dokumentu, ponieważ zarówno na poziomie cytacji, jak i przywoływanych intu-

icji bardzo liczne wątki znajdziemy w większości papieskich wystąpień. Dariusz Kowalczyk i Enrichetta Cesarale wyróżnili trzy główne obszary obecności omawianej Konstytucji u Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Ich zdaniem najbardziej widoczne są tam zagadnienia nadziei i lęków świata, rodziny i kultury jako dróg Kościoła oraz relacji z polityką[1]. Spróbujmy zatem wskazać na te myśli oraz inne, reprezentatywne teksty nie tylko wspomnianych trzech papieży, ale również Pawła VI i Leona XIV wpisujące się w proces odczytywania *Gaudium et spes* w zmieniających się realiach Kościoła i świata.

1.1. Paweł VI: implementacja i rozwój wizji świata jako przestrzeni dialogu

Wśród dokumentów Pawła VI (1897–1978) na wyróżnienie zasługuje encyklika *Ecclesiam suam*. Powstała ona wprawdzie 6 sierpnia 1964 roku, a więc przed ostatecznym przyjęciem soborowej Konstytucji, ale przeniknięta jest duchem *Vaticanum II* i wyznacza metodę i ramy dialogu, nad czym intensywnie debatowano wtedy w auli i co ostatecznie zapisano na kartach *Gaudium et spes*. Papież podjął tam refleksję nad napięciem między wiernością depozytowi wiary a zmieniającym się światem, proponując trójstopniowe podejście teologiczne: pogłębienie samoświadomości Kościoła – odnowa – dialog ze światem, który jest owocem eklezjalnej tożsamości zakorzenionej w Objawieniu. Z kart tej encykliki pochodzi wizja „kręgów dialogu", porządkująca relacje Kościoła od tych do całej ludzkości, przez religie i wspólnoty chrześcijańskie, aż po dialog wewnętrzny. Można powiedzieć, że ten tekst Pawła VI jest więc kluczem hermeneutycznym do soborowego podejścia, wpisującego dialog w logikę Wcielenia i misję Kościoła[2].

[1] Por. D. Kowalczyk, E. Cesarale, *Il concilio dono minacciato. Riflessioni sui documenti conciliari in dialogo con tre pontefici*, San Paolo, Milano 2025, s. 69–95.

[2] Por. Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam o drogach, którymi Kościół Katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964 (dostęp: 1.05.2026).

Spośród kwestii szczegółowych, kontynuację soborowej wizji w zakresie sprawiedliwości społecznej i ogólnoludzkiej solidarności znajdujemy w encyklice *Populorum progressio* z 26 marca 1967 roku. Czytamy tam: „Rozwój, o którym mówimy, nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka" (nr 14). Ta integralna wizja, przesiąknięta personalizmem, stoi w opozycji do wszelkich redukcjonizmów. W tym kontekście zostały poruszone problemy nierówności i „nowego kolonializmu", własności prywatnej i dobra wspólnego, pokoju i globalnej odpowiedzialności. Kościół powinien być obecny w procesie tego rozwoju, ale nie jako uczestnik polityki i władzy, ale

> by pod kierownictwem Ducha Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby jemu służono. (…) Znajdując się jednak w rzeczywistości pomiędzy ludźmi, Kościół ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii. Stąd, łącząc się z ludźmi w ich najlepszych dążeniach i bolejąc nad tym, że ich nadzieje często są daremne, Kościół pragnie im pomagać w osiągnięciu największego rozkwitu i w tym celu przedkłada im to, co jemu jednemu jest właściwe, a mianowicie: uniwersalne spojrzenie tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie (nr 13)[3].

Rozwinięciem soborowego nauczania na temat godności małżeństwa i rodziny była encyklika *Humanae vitae* z 28 lipca 1968 roku.

Zobacz także: D. Wąsek, *Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II* [w:] *Rodzenie się Kościoła*, A. Napiórkowski, A. Sejbuk (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2026, s. 275–295.

[3] Por. Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio o popieraniu rozwoju ludów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967 (dostęp: 1.05.2026). Więcej na ten temat w: F.D.A. Júnior, *Populorum Progressio. Um guia da leitura*, „Teocomunicação" 2022, t. 52, nr 1, e42322.

Ten kontrowersyjny dokument powstał w kontekście debat nad punktami 47–52 *Gaudium et spes*, a szczególnie nad dopuszczalnością medycznej antykoncepcji. Papież stwierdził: „Nauka ta, wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym, ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozerwalnym związku – którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać, między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa" (nr 12). W rezultacie Paweł VI odrzucił możliwość stosowania przez katolików wszelkich działań mających na celi uniemożliwienie poczęcia, uzasadniając, że antykoncepcja, która rozdziela jedność i płodność w związku, wprowadza nieakceptowalną logikę kontroli w miejsce świadomości daru[4].

W adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 roku czytamy między innymi o relacji Kościoła do kultury. W kontekście ewangelizacji padły tam słowa:

> Należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, jakie te wyrazy mają w Konstytucji *Gaudium et Spes*, gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej i zawsze zwraca się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem. (…) Chociaż Ewangelia i ewangelizacja nie należą właściwie do żadnej z kultur, to jednak nie znaczy, że nie mogą się z nimi łączyć, ale wręcz przeciwnie, zdolne są je przenikać, nie oddając się w służbę żadnej z nich (nr 20).

Rozdźwięk między Ewangelią i kulturą został określony jako dramat naszych czasów, więc należy dążyć do tego, by chrześcijaństwo przenikało i od środka przemieniało kryteria ocen, hierarchie warto-

[4] Por. Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane (dostęp: 1.05.2026). Więcej na ten temat w: J.E. Smith, *Humanae Vitae, a Generation Later*, Catholic University of America Press, Washington 1991. Przykład kontrowersji, która zrodziła się na kanwie tego dokumentu, podaje L. Declerck, *Vatican II: concile de transition et de renouveau. La contribution des évêques et théologiens belges*, Peeters, Leuven 2021, s. 77–166.

ści, sposoby myślenia i modele życia. Kultura nie jest bowiem tłem wiary, ale miejscem, gdzie ona się realizuje[5].

Paweł VI konsekwentnie rozwija i realizuje soborową wizję świata jako przestrzeni dialogu, a sam dialog traktuje jako wynik przemyślenia tożsamości Kościoła. Podkreśla solidarność z człowiekiem i troskę o jego integralny rozwój, sprzeciwiając się technicyzacji i redukcjonizmom[6].

1.2. Jan Paweł II: chrystologiczna antropologia i wartość osoby

Ścisły związek między myśleniem Jana Pawła II (1920–2005) a ideami Soboru Watykańskiego II widać już w jego programowej encyklice *Redemptor hominis* z 4 marca 1979 roku. Można odnieść wrażenie, że fundamentalne dla papieskiego myślenia są dwa przekonania. Pierwsze z nich wskazuje, że człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jeśli nie spotka się z Miłością, dlatego Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi" (nr 10). To wyraźne rozwinięcie intuicji z 22. numeru *Gaudium et spes*. Druga teza brzmi:

> Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los" – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozerwalny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie (…), który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kon-

[5] Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi (dostęp: 1.05.2026). Więcej na ten temat w: *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque*, École française de Rome (ed.), École française de Rome diffusion de Boccard, Rome/Paris 1984.

[6] Więcej na temat teologii Pawła VI w: P. Hebblethwaite, *Paul VI. The first modern Pope*, Paulist Press, New York 1993; P. Chenaux, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015.

> takty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. (…) ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia (nr 14).

Te zdania brzmią jak komentarz do punktu 1. *Gaudium et spes*. Podkreślony w soborowej Konstytucji antropocentryzm zyskuje tu jednak teologiczne uzasadnienie: człowiek dlatego staje się drogą Kościoła, że jest drogą Chrystusa, a ludzkie życie jest przestrzenią działania łaski. Jan Paweł II podjął się również analizy współczesności, widząc – podobnie jak ojcowie soborowi – że świat i jego postęp niesie zarówno możliwości, jak i poważne zagrożenia dla ludzkiej wolności. Dialog Kościoła i świata powinien strzec godności człowieka, ale i prowadzić go do Chrystusa, który jest pełnią jego powołania. Co istotne, opis tego powołania ma charakter wyraźnie soteriologiczny – człowiek zostaje odczytany w świetle tajemnicy Odkupienia, która nadaje sens jego historii[7].

Poszerzona interpretacja wybranych tematów z Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym stała się tematem większości encyklik. Najczęściej poruszane były tematy społeczno-ekonomiczne. Przykładowo w *Laborem exercens* z 14 września 1981 roku papież rozwinął

[7] Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: *Cristo Redentore dell'uomo – centro del cosmo e della storia. Testo ragionato e commenti all'enciclica „Redemptor hominis". I messaggi più significativi del primo anno di pontificato*, G. Concetti (ed.), Editrice Massimo, Milano 1979; S. Oder, *Wizja człowieka w świetle encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis*, w: *Veritas cum caritate – intellegentia cum amore*, Cz. Rychlicki, I. Werbiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 363–379; J. E. Velho, *A antropologia de Gaudium et Spes e Redemptor Hominis: a pessoa humana no centro da missão da Igreja*, „Teocomunicação" 2021, vol. 51/1, ID41785.

soborową teologię pracy i godności człowieka jako podmiotu działań gospodarczych. Jego zdaniem praca jest nie tylko jednym z wymiarów aktywności człowieka, jak wynika z nauczania soboru, ale najistotniejszym kluczem do kwestii społecznych. Jest ona współpracą z Bogiem w dziele stwarzania i naśladowaniem pracującego Jezusa, więc przekracza wymiar ekonomiczny. Pisząc o podmiotowym traktowaniu pracownika, Jan Paweł II zaznaczył wprost: „Zasadnicze prawdy na ten temat zostały świeżo przypomniane przez Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes*, zwłaszcza w rozdziale I poświęconym powołaniu człowieka" (nr 6)[8]. W *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 roku perspektywa ta została rozszerzona na całość problemów związanych z postępem i niesprawiedliwością między narodami. Rozwój cywilizacyjny został tam wpisany w porządek zbawienia, a więc w ramy przekraczające porządek ekonomiczny. Encyklika stanowiła próbę zaktualizowania oceny problemów społecznych opisanych w *Populorum progressio* Pawła VI, więc stanowi ewolucję soborowych idei tam zawartych. Fundamentem jest zacytowany wprost numer 1. z *Gaudium et spes*, a wspomniane przez Sobór kwestie ubóstwa czy jedności ludzkości zostały odniesione do problemu globalnej sprawiedliwości zagrożonej przez struktury grzechu[9]. Trzecia z encyklik

[8] Por. Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens o pracy ludzkiej (z okazji 90. rocznicy encykliki Rerum novarum)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: O. von Nell-Breuning, *Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II*, Europaverlag, Wien 1983.

[9] Por. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: R. Kantor, *La Encíclica Sollicitudo rei socialis y la preocupación de Juan Pablo II por el desarrollo de los pueblos. Reflexión en el 25 aniversario de la encíclica Sollicitudo rei socialis*, „The Person and the Challenges" 2012, vol. 2/1, s. 147–162; A. Nadbrzeżny, *Pastoralne implikacje encykliki Jana Pawła II Sollicitudo rei socialis*, „Polonia Sacra" 2014, t. 18, nr 3 (36), s. 77–93.

społecznych, *Centesimus annus* z 1 maja 1991 roku, nawiązuje do opisanej przez ojców soborowych struktury społeczeństwa, gdzie polityka, kultura i gospodarka pozostają w żywej interakcji. Została ona napisana w kontekście upadku systemów komunistycznych i stanowiła próbę teologicznej diagnozy zmian w społeczeństwie po 1989 roku. Jako kryterium oceny każdego z systemów społecznych uznał papież antropologię, a podstawowy błąd socjalizmu zdefiniował w następujący sposób:

> Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny (nr 13).

Nawet demokracja nie jest wartością absolutną, ale staje się wartością dopiero wtedy, gdy jest realizowana „w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej" (nr 46)[10].

Soborowa koncepcja małżeństwa i rodziny została rozwinięta w adhortacji *Familiaris consortio* z 22 listopada 1981 roku. W zakończeniu dokumentu znalazło się zdanie, które można potraktować jako jego motto: „Przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę" (nr 86). Jan Paweł II pogłębił myśl, że człowiek nie tylko potrzebuje relacji,

[10] Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus w setną rocznicę encykliki Rerum novarum*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych". 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, J. Mazur (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016.

ale spełnia się, dopiero budując komunię miłości. W tym kontekście rodzina potraktowana została jako Kościół domowy i ikona relacji w Trójcy Świętej, a więc można powiedzieć, że na tym poziomie antropologia spotyka się z teologią. Zgodnie z duchem *Gaudium et spes*, Kościół jest wezwany do solidarności z rodzinami, a jego rola została zdefiniowana jako ten, który

> ma dzisiaj zanieść niezmienną a zawsze nową Ewangelię Jezusa Chrystusa, gdyż właśnie rodziny powołane są do przyjęcia i przeżywania planu Bożego wobec nich, w zależności od obecnych warunków świata, w jakich żyją. Nadto, skoro wymagania i wezwania Ducha zawarte są także w samych wydarzeniach historycznych, przeto Kościół może głębiej poznawać niewyczerpaną tajemnicę małżeństwa i rodziny również poprzez sytuacje, nurtujące pytania, niepokoje i nadzieje młodzieży, małżonków i rodziców żyjących dzisiaj (nr 4).

Podobnie jak Sobór, papież nie idealizował rodziny i nie unikał trudnych tematów. Wspomniał o kryzysach małżeńskich, indywidualizmie, rozwodach i zagrożeniach dla życia, ale ten realizm antropologiczny prezentował w horyzoncie nadziei[11].

Istotnym punktem na mapie recepcji *Gaudium et spes* była również encyklika *Fides et ratio* z 14 września 1998 roku. Z jednej strony stanowiła ona kolejne potwierdzenie intuicji obecnej już w *Redemptor hominis*, a wyrażonej w odniesieniu do punktu 22. soborowego dokumentu. Czytamy: „W tym Objawieniu zostaje ofiarowana człowiekowi ostateczna prawda o jego życiu i o celu dziejów: «Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego» – stwierdza *Gaudium et spes*" (nr 12). Te słowa ilustrowały przekonanie, że pełne poznanie człowieka wymaga odniesienia do wiary

[11] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym Familiaris consortio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na temat papieskiego nauczania w tym obszarze: R. Hogan, *Covenant of Love. Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Ignatius Press, San Francisco 2011.

i w tym kontekście należy czytać zdanie z preambuły: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy". Z drugiej strony, papież podkreślił znaczenie różnych systemów filozoficznych dla teologii, manifestując otwartość Kościoła na korzystanie z nauk świeckich. To na tym gruncie jest bowiem miejsce dla prowadzenia dialogu chrześcijaństwa i świata, ponieważ tu wybrzmiewają pytania o sens życia i troska o zbliżenie się do prawdy[12].

Jan Paweł II z pasją i wieloaspektowo rozwijał więc myśli zawarte w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, nadając soborowej antropologii wyraźnie chrystologicznego i soteriologicznego charakteru. Zarysowana przez *Vaticanum II* wizja człowieka i świata została teologicznie pogłębiona i zinterpretowana w świetle nowych okoliczności[13].

1.3. Benedykt XVI: krytyczna hermeneutyka nowoczesności i korekta optymizmu

Recepcja *Gaudium et spes* w nauczaniu Benedykta XVI (1927–2022) wpisywała się w kojarzoną z nim często hermeneutykę reformy[14]. Papież ten nie tylko podejmował intuicje soborowe, ale również starał się je porządkować i piętnować uproszczone ich interpretacje. Głównym kluczem do implementacji idei dialogu Kościoła i świata była dla

[12] Por. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: *Fides et ratio: tekst i komentarze*, T. Styczeń, W. Chudy (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

[13] Więcej na temat myśli teologicznej Jana Pawła II w: D. Wąsek, R.J. Woźniak, *Czytać, zrozumieć, działać – na ścieżkach myśli Jana Pawła II*, Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II, Wadowice 2023; R. Fisichella, *Dentro di me il tuo nome. La teologia di Giovanni Paolo II*, San Paolo Edizioni, Milano 2020; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

[14] Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce" 2020, t. 10, nr 2, s. 141–164.

niego miłość, a wyraz tego dał w encyklice *Deus caritas est* z 25 grudnia 2005 roku. Rozpoczął refleksję od wyraźnego wskazania, że chrześcijaństwo nie jest systemem etycznym ani projektem społecznym, lecz odpowiedzią na doświadczenie Bożej miłości objawionej w Chrystusie, a człowiek jest zdolny nie tylko do poszukiwania prawdy, ale przede wszystkim do kochania. W tych stwierdzeniach do soborowej antropologii, w centrum której umieszczono godność, dodana została miłość jako jej najgłębsza zasada i fundament. W dalszej części Benedykt przeszedł na poziom praktyki, podkreślając, że działalność charytatywna należy do istoty Kościoła. Czytamy: „Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. Również Kościół, jako wspólnota, winien wprowadzać miłość w czyn" (nr 20). Kościół nie jest jednak powołany, by zastępować państwo w jego trosce o sprawiedliwość społeczną, ale powinny to robić struktury świeckie. Na tym jednak polu stykają się wiara z polityką, ponieważ rozum wymaga stałego oczyszczania, a spotkanie z Bogiem otwiera „nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi" (nr 28). Kościół musi więc włączyć się w politykę „przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać" (nr 28). Papież, szanując autonomię rzeczy doczesnych w duchu 36. punktu *Gaudium et spes*, był więc realistą, świadomym, że nawet najbardziej sprawiedliwe struktury państwowe nie zastąpią służby miłości[15].

[15] Por. Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est o miłości chrześcijańskiej*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: *Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki „Deus Caritas est"*, U. Bejma, L. Szot, M. Iżycki (red.), Wydawnictwo Jedność, Warszawa/Kielce 2021; P. Kiejkowski, *Motyw antropologiczny w encyklice Benedykta XVI Deus caritas est*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2008, t. 22, s. 151–162.

Kolejny z dokumentów to *Spe salvi* z 30 listopada 2007 roku, w którym papież zaznaczył, że ostatecznym horyzontem historii jest zbawienie, a nie postęp doczesny. Postęp bowiem, choć ofiaruje nowe możliwości dobra, jednocześnie „otwiera przepastne możliwości zła – możliwości, które wcześniej nie istniały" (nr 22), będąc zagrożeniem dla człowieka i świata. Chrześcijanie więc, „w kontekście ich wiedzy i doświadczeń, winni na nowo uczyć się, czym jest ich nadzieja, co mają do zaoferowania światu, a czego natomiast nie mogą ofiarować" (nr 22). Ta nadzieja nie powinna być rozumiana jako optymizm albo projekt społeczny, ale jako rzeczywistość zakorzeniona w relacji z Chrystusem. Przestrzeniami uczenia się takiej nadziei są modlitwa, prawe działanie i zdolność przyjęcia cierpienia dla dobra. Na kanwie tej tezy Benedykt skrytykował nowożytne projekty „zbawienia immanentnego", zwłaszcza te, które inspirowały się marksizmem. Próby zbudowania świata doskonałego bez odniesienia do Boga doprowadziły bowiem do dramatycznych konsekwencji historycznych[16].

Problem rozwoju w warunkach globalizacji został podjęty w *Caritas in veritate* z 29 czerwca 2009 roku. Założeniem papieża jest teza, że rozwój człowieka i całych społeczności nie może być właściwie zrozumiany bez odniesienia do prawdy i miłości. Wynika stąd, że „«*Caritas in veritate*» to zasada, na której opiera się nauka społeczna Kościoła; zasada ta znajduje praktyczny wyraz w kryteriach rządzących postępowaniem moralnym" (nr 6). Miłość nie jest więc jedynie postawą indywidualną, ale powinna stać się zasadą życia społecznego

[16] Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi o nadziei chrześcijańskiej*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: J. Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI Spe salvi*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008; I. Smentek, *Wiara jest nadzieją: teologiczne implikacje encykliki „Spe salvi"*, „Rocznik Teologii Katolickiej Białystok" 2002, t. XII/1, s. 61–80; J. Gniadek, *Moralna moc nadziei chrześcijańskiej a wolność – społeczny wymiar encykliki Benedykta XVI Spe salvi*, „Studia Płockie" 2013, t. 41, s. 139–148.

i gospodarczego. Rozwój bowiem wymaga uwzględnienia wszystkich wymiarów człowieczeństwa i obok postępu ekonomicznego, musi brać pod uwagę wymiar moralny, duchowy i relacyjny. Benedykt ocenił w tym kontekście proces globalizacji, twierdząc, że sama w sobie nie jest ona ani dobra, ani zła, a jej wartość moralna zależy od tych, którzy kreują ten proces. Pozytywny obraz przybiera ona wtedy, gdy zostaje połączona z odpowiedzialnością moralną i solidarnością oraz odpowiednim myśleniem o dobru wspólnym, a same procesy gospodarcze rozumie w duchu „logiki daru", a nie jedynie kontraktów i zysków. „Ekonomia bowiem potrzebuje etyki dla swego poprawnego funkcjonowania; nie jakiejkolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie" (nr 45). W encyklice tej znajdujemy wiele odwołań do *Gaudium et spes*, co przekonuje, że takie myślenie papieża było mocno inspirowane soborową wizją[17].

Patrząc syntetycznie, dostrzegamy, że Benedykt XVI – choć był krytyczny – nie odrzucił wizji dialogu Kościoła i świata, ale wskazał jego konieczne warunki. Bez odniesienia do Objawienia i właściwej antropologii ulega on bowiem redukcjonizmowi do czysto immanentnego projektu, który pojawiał się już w dziejach, ale nie przeszedł próby historii[18].

---

[17] Por. Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (dostęp: 2.05.2026). Więcej na ten temat w: M. Antoniewicz, *Integralny rozwój człowieka w ujęciu Caritas in veritate Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia" 2010, t. 24, s. 265–277.

[18] Więcej na temat teologii encyklik Benedykta XVII w: G. Adamiak, *Inspiracje dla misyjnej działalności Kościoła w encyklikach Benedykta XVI*, „Annales Missiologici Posnanienses" 2021, t. 26, s. 41–59; *Pope Benedict XVI and the politics of modernity*, M.D. Guerra (Ed.), Routledge, Abingdon 2014; A. Nichols, *The thought of Pope Benedict XVI. An introduction to the theology of Joseph Ratzinger*, T&T Clark, London/New York 2024.

1.4. Franciszek: pastoralna radykalizacja w kluczu peryferii

Nauczanie Franciszka (1936–2025) miało wyraźny rys pastoralny i praktyczny. Papież nie tyle rozwijał założenia teoretyczne, ile wskazywał na aplikację teologii w konkretnych sytuacjach współczesnego świata, a zwłaszcza na jego peryferiach. W tym kontekście dialog Kościoła ze światem powinien się dokonywać przede wszystkim w przestrzeni spotkania, towarzyszenia i zaangażowania na rzecz ubogich. Myśl tę można dostrzec już w programowej adhortacji *Evangelii gaudium* z 24 listopada 2013 roku, gdzie soborowa wizja dialogu została przekształcona w wezwanie do wyjścia misyjnego. Zdaniem papieża Kościół nie może bowiem pozostać zamknięty w sobie. Napisał:

> Wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła troszczącego się o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur. Jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia (nr 49).

W tych słowach wybrzmiała nie tylko solidarność Kościoła z każdym człowiekiem, a szczególnie cierpiącym na różnego rodzaju biedy, ale również zdecydowane odejście od modelu defensywnego i zamknięcia w strukturach. Skoro wyjątkowym miejscem spotkania chrześcijaństwa i świata są ubodzy i cierpiący, to Franciszek podkreślił, że chce „Kościoła ubogiego dla ubogich", od których może on się wiele nauczyć, „ponieważ dzięki własnym cierpieniom znają Chrystusa cierpiącego" (nr 198). Taki Kościół nie powinien się ograniczać do wyznawania wiary prywatnie, ale manifestować ją publicznie, ponieważ postępowanie w jej duchu ma konsekwencje społeczne. Adhor-

tacja zawiera również krytyczną diagnozę współczesnej gospodarki, która generuje wykluczenie społeczne i nierówności[19].

Soborowa troska o świat stworzony i sprawiedliwość społeczną wpisana w koncepcję ekologii integralnej została rozwinięta w encyklice *Laudato si'* z 24 maja 2015 roku. Zgodnie z metodologią czytania znaków czasu papież podjął się diagnozy współczesnego kryzysu ekologicznego. Czytamy:

> Powody, dla których jakieś miejsce zostaje zanieczyszczone, wymagają analizy funkcjonowania społeczeństwa, jego gospodarki, jego zachowań, jego sposobu rozumienia rzeczywistości. Biorąc pod uwagę szeroką skalę zmian, nie jest już możliwe znalezienie właściwej odpowiedzi dla każdego problemu z osobna. Fundamentalne znaczenie ma poszukiwanie rozwiązań integralnych, uwzględniających interakcje systemów przyrodniczych między sobą oraz z systemami społecznymi. Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny. Wytyczne dotyczące rozwiązania wymagają zintegrowanego podejścia do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę (nr 139).

Degradacja środowiska naturalnego jest więc mocno związana z kwestiami społecznymi, co domaga się kompleksowych programów naprawczych. Na tym etapie pojawiło się wspomniane pojęcie ekologii integralnej, które dotyka jedności relacji człowieka z Bogiem, innymi ludźmi i światem stworzonym, a przez to wszystkich wymiarów

[19] Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 4.05.2026). Więcej na ten temat w: *Pope Francis and the Future of Catholicism. Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, G. Mannion (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2017; P. Kiejkowski, *Evangelii gaudium*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2014; P. Kiejkowski, *Człowiek ośmiu błogosławieństw według papieża Franciszka*, „Teologia i Moralność" 2021, t. 16/1, s. 205–217.

ludzkiego życia. Należy więc odrzucić paradygmat technokratyczny, który dąży do dominacji i sprawia, że człowiek traci właściwą relację do świata. W duchu ciągłości z poprzednim dokumentem, Franciszek zwrócił uwagę, że najbardziej dotknięci skutkami kryzysu ekologicznego są ubodzy. Jako rozwiązanie zaproponował nawrócenie ekologiczne, a więc nie jedynie modyfikację struktur, a przemianę stylu życia. Encyklika ta posiada wyraźnie dialogiczny charakter, stanowiąc przestrzeń spotkania teologii, nauk empirycznych, różnych religii, polityki i społeczeństwa obywatelskiego[20].

W perspektywie teologii małżeństwa i rodziny, istotne znaczenie miała posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* z 19 marca 2016 roku. Papież podjął w niej soborową wizję małżeństwa i rodziny jako wspólnoty osób i rozwinął ją w kierunku duszpasterskiego realizmu i indywidualnego rozeznania. Pierwszy punkt tej adhortacji brzmi jak studium przypadku dla punktu rozpoczynającego *Gaudium et spes*: „Radość miłości przeżywana w rodzinach jest także radością Kościoła" (nr 1). W dalszej części dokumentu widzimy jednak, że nie tylko o radość chodziło, ponieważ Franciszek nie unikał refleksji na temat kryzysów małżeńskich, niestabilności relacji, trudności związanych z kulturą indywidualizmu i nieregularności w związkach. Jako środek zaradczy zaproponował:

> Chociaż zawsze proponuje doskonałość i zachęca do pełniejszej odpowiedzi Bogu, „Kościół musi bacznie i z troską towarzyszyć swoim dzieciom najsłabszym, naznaczonym miłością zranioną i zagubioną, przywracając nadzieję i zaufanie, jak światło latarni morskiej czy też

[20] Por. Franciszek, *Encyklika Laudato si' poświęcona trosce o wspólny dom*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 6.05.2026). Więcej na ten temat w: *Integral ecology for a more sustainable world. Dialogues with Laudato Si'*, D. O'Hara, M. Eaton, M.T. Ross (ed.), Lexington Books, Lanham–Bouldeer–New York–London 2020; *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, A. Wysocki (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

> pochodnia wniesiona pośród ludzi, by oświecić tych, którzy stracili kurs, czy też są w samym środku burzy". Nie zapominajmy, że często zadanie Kościoła jest podobne do szpitala polowego (nr 291).

Wspólnym mianownikiem dla tych postaw stała się duszpasterska logika miłosierdzia, która nie znosi dotychczasowych norm moralnych, ale pozwala na stosowanie ich w sposób empatyczny i stopniowalny. Soborowa intuicja została więc egzystencjalnie pogłębiona, przełożona na praktykę duszpasterską oraz uwrażliwiona na indywidualne kryzysy i problemy małżeńskie i rodzinne[21].

Soborowy wątek braterstwa i jedności rodzaju ludzkiego Franciszek rozwinął w encyklice *Fratelli tutti* z 3 października 2020 roku. Realistyczna diagnoza współczesności doprowadziła papieża do wniosku, że:

> Lokalne konflikty i brak zainteresowania dobrem wspólnym są instrumentalizowane przez gospodarkę globalną w celu narzucenia jednorodnego modelu kulturowego. Kultura ta jednoczy świat, ale dzieli osoby i narody, ponieważ «społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi». Jesteśmy bardziej niż kiedykolwiek osamotnieni w tym zmasowanym świecie, który daje pierwszeństwo interesom indywidualnym, a osłabia wymiar wspólnotowy istnienia (nr 12).

Formą terapii dla tak postawionej diagnozy jest właśnie wspomniane braterstwo, które odpowiada na marzenia ludzkości o jedności. Ta idea powinna więc organizować życie społeczne i stanowić

[21] Por. Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris laetitia o miłości w rodzinie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 6.05.2026). Więcej na ten temat w: S.G. Acuña, *«Amoris laetitia». La misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018; *Amoris laetitia – pokłosie*, P. Kroczek (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020; P. Bordeyne, *Portare la legge a compimento. Amoris Laetitia sulle situazioni matrimoniali fragili*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

jego fundament. By tak się stało, trzeba odrzucić redukcjonizm człowieka do funkcji ekonomicznych, walczyć z marginalizacją słabszych jednostek i budować wrażliwość na bliźniego. Można to czynić na wielu płaszczyznach, a jedną z najcenniejszych form takich działań jest właściwie rozumiana polityka. Franciszek zaznaczył: „Chodzi o postępowanie w drodze ku ładowi społecznemu i politycznemu, którego duszą jest miłość społeczna. Ponownie zachęcam do rehabilitacji polityki, która jest «bardzo wzniosłym powołaniem, jest jedną z najcenniejszych form miłości, ponieważ szuka dobra wspólnego»" (nr 180). Tak rozumiana może doprowadzić do prawdziwego pokoju, który jest możliwy tylko jako owoc kultury spotkania, wypełnionej przebaczeniem i odrzuceniem przemocy[22].

Nauczanie papieża Franciszka przesiąknięte było wrażliwością egzystencjalną i zaangażowaniem duszpasterskim. Odchodziło od akcentowania doktryny i norm kanonicznych w kierunku praktyki solidarności z człowiekiem, szczególnie tym, który żyje na marginesie i zmaga się z różnymi biedami i formami wykluczenia. Soborowa wizja dialogu Kościoła ze światem została więc pogłębiona przez kategorie miłosierdzia, ekologii integralnej, braterstwa i kultury spotkania, dzięki czemu recepcja *Gaudium et spes* przybrała charakter misyjny i głęboko inkluzywny[23].

---

[22] Por. Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 8.05.2026). Więcej na ten temat w: *Fratelli tutti. A global commentary*, W.T. Cavanaugh, C. Mendoza-Álvarez, I.U. Okafor, D.F.E. Pilario (ed.), Cascade Books, Eugene 2024.

[23] Więcej na temat teologii papieża Franciszka w: P. Głowacz, *Wiarygodność chrześcijaństwa w nauczaniu papieża Franciszka*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024; A. Ivereigh, *The great reformer. Francis and the making of a radical pope*, Henry Holt and Company, New York 2014; R. Luciani, *Pope Francis and the theology of the people*, Orbis Books, Maryknoll 2017.

1.5. Leon XIV: pokój i ubodzy jako uprzywilejowane miejsca recepcji

Choć pontyfikat papieża Leona XIV (ur. 1955) trwa zaledwie rok, jego nauczanie obfituje w nawiązania do *Gaudium et spes* od samego początku. Już w przemówieniu inauguracyjnym, wygłoszonym 8 maja 2025 roku, powiedział: „Jesteśmy uczniami Chrystusa. Chrystus idzie przed nami. Świat potrzebuje Jego światła. Ludzkość potrzebuje Go jako mostu, by mógł do niej dotrzeć Bóg i Jego miłość. Pomóżcie nam również wy, także i sobie nawzajem, w budowaniu mostów poprzez dialog, spotkanie, jednocząc się wszyscy, aby być jednym ludem, zawsze w pokoju”[24]. Podobnie, kilka dni później w przemówieniu do Kolegium Kardynalskiego z 10 maja 2025 r. pojawił się wątek konieczności podążania śladami Soboru Watykańskiego II w duchu nakreślonym przez Franciszka w *Evangelii gaudium*. Wśród wymienionych konkretnych przestrzeni znalazł się „odważny i ufny dialog ze współczesnym światem w jego różnych wymiarach i rzeczywistościach”[25]. Leon często odnosił się też do soborowej koncepcji znaków czasu. Przykładowo, w przemówieniu do Fundacji Centesimus Annus Pro Pontifice (17 maja 2025 r.) zacytował punkt 4. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, powtarzając, że Kościół jest odpowiedzialny za badanie i interpretowanie znaków czasu w świetle Ewangelii, by pomagać w poszukiwaniu odpowiedzi o sens życia doczesnego i wiecznego. Poruszył ten temat w kontekście współczesnych wyzwań, takich jak sztuczna inteligencja

[24] Por. Leon XIV, *Pierwsze błogosławieństwo «Urbi et orbi»*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/messages/urbi/documents/20250508-prima-benedizione-urbietorbi.html (dostęp: 1.05.2026). Zobacz także: T. Bierzyński, *Analiza przemówienia inaugurującego pontyfikat papieża Leona XIV z punktu widzenia teologii rodziny*, „Kultura Media Teologia” 2025, t. 62, nr 2, s. 28–39.

[25] Por. Leon XIV, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html (dostęp: 1.05.2026).

czy rewolucja przemysłowa. Wezwał również do „budowania «kultury spotkania» poprzez dialog i przyjaźń społeczną”[26].

Wśród tematów szczegółowych, w przepowiadaniu obecnego papieża pojawiają się wątki związane z ubogimi, a także – szczególnie w ostatnim czasie – te dotyczące pokoju na świecie. Pierwszemu poświęcona została adhortacja *Dilexi te*, gdzie czytamy, że ubodzy nie są problemem społecznym, ale miejscem spotkania z Chrystusem, a relacja z nimi to sprawdzian wiarygodności Kościoła. Choć Leon nie cytował konkretnych passusów *Gaudium et spes*, jego dokument przeniknięty jest solidarnością chrześcijan z troskami świata. Wspólna tym dokumentom jest także metoda: wyjście od diagnozy „świata zranionego” do perspektywy miłości płynącej z Objawienia[27]. Kwestia pokoju pojawiała się między innymi w *Orędziu na 59. Światowy Dzień Pokoju* (1 stycznia 2026). Tam znajdujemy soborową ideę, że pokój to coś więcej niż brak wojny i powinien się opierać na odpowiedzialności wspólnot i narodów. Przywołując św. Augustyna, papież podkreślał, by nie palić mostów i nie nalegać na przedstawienie listy zarzutów, ale „preferować drogę słuchania i – w miarę możliwości – spotkania z racjami innych osób”. Zacytował później 80. punkt soborowej Konstytucji, wskazując, że postęp techniczny i zastosowanie w konfliktach zbrojnych sztucznej inteligencji doprowadziły do radykalizacji tragizmu wojen[28].

Świadectwem recepcji Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest również encyklika *Magnifica humanitas*

---

[26] Por. Leon XIV, *Przemówienie do członków Fundacji Centesimus Annus Pro Pontifice*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2025/may/documents/20250517-centesimus-annus-pro-pontifice.html [1 maja 2026].

[27] Por. Leon XIV, *Adhortacja apostolska Dilexi te o miłości do ubogich*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html (dostęp: 1.05.2026).

[28] Por. Leon XIV, *Orędzie na LIX Światowy Dzień Pokoju*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/messages/peace/documents/20251208-messaggio-pace.html (dostęp: 1.05.2026).

z 15 maja 2026 roku, której niektóre wątki pozwalają nawet, by widzieć ją jako „*Gaudium et spes* dla epoki sztucznej inteligencji". Papież wielokrotnie wprost odwołał się w niej do dokumentu soborowego. Już w pierwszej części wspomniał, że w obliczu zagrożeń chrześcijanie wznoszą oczy ku Bogu, wiedząc, że „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego" (nr 1). Z tej perspektywy wierzący pragną wejść w dialog z ludźmi współczesnymi, ponieważ podzielają „doświadczenia, pytania i dążenia ludzkości" (nr 2). Są to bezpośrednie odwołania do punktów 22. i 11. omawianej tu Konstytucji. Wprost została przywołana również soborowa idea autonomii rzeczywistości ziemskich, koncepcja znaków czasu, poszanowanie ludzkiej godności, popieranie dobra wspólnego czy powołanie człowieka, które może się wypełnić tylko w perspektywie daru z samego siebie. Bezpośrednim kontekstem tych odwołań jest sztuczna inteligencja (AI), ponieważ dla papieża AI jawi się jako jeden z języków naszych czasów, a nowe technologie trzeba uznać za znak wymagający duchowego rozeznania, a nie jedynie analizy technicznej. Ma ona bowiem służyć człowiekowi, a nie manipulować nim bądź redukować go do danych, funkcji czy algorytmów. Nie powinna też prowadzić do cyfrowej izolacji i kryzysu więzi społecznych. Dlatego konieczne staje się etyczne zarządzanie technologią, co powinno być przedmiotem międzynarodowej współpracy i globalnej odpowiedzialności. Dialog Kościoła ze światem ujawnia się również poza bezpośrednimi cytatami i przypisami. W perspektywie relacji z naukami pojawiła się bowiem w encyklice taka postać jak chemiczka Maria Skłodowska-Curie, troska o ekologię reprezentowana jest przez kenijską aktywistkę, laureatkę Pokojowej Nagrody Nobla Wangari Maathai, a świat polityki przywołany został w osobach Martina Luthera Kinga, Nelsona Mandeli oraz Benazir Bhutto – pierwszej kobiety stojącej na czele rządu w państwie muzułmańskim, dwukrotnej premier Pakistanu i symbolu walki o demokrację w swoim kraju. Jak czytamy: „Niektóre wydarzenia pomagają dostrzec, że historia może się

zmieniać, kiedy choćby jeden mężczyzna lub jedna kobieta naprawdę poważnie traktują godność wszystkich" (nr 124). Szczególnie interesującym świadectwem obecności w encyklice wątków z przestrzeni kultury jest cytat z *Władcy pierścieni* J.R.R. Tolkiena. W kontekście naszej odpowiedzialności za świat papież zacytował zdanie jednego z bohaterów tej powieści, Gandalfa: „Ale nie do nas należy panowanie nad wszystkimi falami przepływającymi przez ten świat; my mamy za zadanie zrobić, co w naszej mocy, dla tej epoki, w której żyjemy, wytrzebić chwasty ze znanego nam pola, aby przekazać następcom rolę czystą, gotową do uprawy" (nr 213)[29].

Podsumowując, można powiedzieć, że Leon XIV nie tylko cytuje *Gaudium et spes*, ale również myśli w duchu tego dokumentu, przejmując zarówno jego metodologię, antropocentryczne konteksty, jak i chrystologiczne podstawy. Dzięki temu jego pontyfikat można uznać za nowy etap recepcji Soboru, interpretujący go, ale i twórczo rozwijający w warunkach współczesności.

* * *

Przytoczone przykłady z Magisterium papieskiego ukazują recepcję *Gaudium et spes*, która szukała sposobów na pogłębianie i interpretację, a czasem nawet korygowanie tez dokumentu, w zmieniających się kontekstach eklezjalnych i społecznych. Paweł VI wyznaczył pola dialogu, Jan Paweł II nadał im wyraźnie personalistyczny i chrystologiczny charakter, Benedykt XVI zakorzenił ten dialog w prawdzie, miłości i nadziei, Franciszek przeniósł na peryferie, podkreślając wartość spotkania i troski o wspólny dom, a Leon XIV odczytał w przestrzeni troski o pokój i zmagania się z ubóstwem. Te kierunki dowodzą, że soborowa Konstytucja stała się dla tych papieży nie tylko dokumentem o relacjach Kościoła i świata, ale podręcznikiem do metodologii, uczącym patrzenia na człowieka w jego konkretnych realiach i ba-

[29] Por. Leon XIV, *Encyklika Magnifica humanitas o trosce o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html (dostęp: 26.05.2026).

dania znaków czasu w świetle Ewangelii z jednoczesną troską o to, by Kościół pozostał świadkiem chrześcijańskich wartości, strażnikiem nadziei i orędownikiem zbawienia.

2. W horyzoncie *Gaudium et spes*: współczesne przestrzenie spotkania Kościoła i świata

W procesie recepcji Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym nie chodziło jedynie o komentarz i opis relacji z nowoczesnością w wymiarze instytucjonalnym i społecznym. Soborowy dokument zainspirował też liczne nowe przestrzenie dialogu. W wielu z nich Kościół musiał i wciąż powinien uczyć się nie tylko obrony własnej tożsamości, ale słuchania i rozeznawania, które mogą prowadzić do reinterpretacji sposobów i środków ewangelizowania, a czasem nawet niektórych orzeczeń doktrynalnych. Spójrzmy w tej perspektywie na wybrane zagadnienia z zakresu nauk przyrodniczych, ateizmu i szeroko rozumianej kultury oraz ekonomii.

2.1. Między Objawieniem a kosmosem: spotkanie wiary i nauk przyrodniczych

Zarówno w *votach* nadsyłanych na Sobór, jak i w debatach pojawiał się temat nowych odkryć naukowych. Niejednokrotnie nawiązywano do Teilharda de Chardin i jego prób pogodzenia prawd wiary z różnymi aspektami teorii ewolucji. Wielu domagało się potępienia jezuity, a encyklika Piusa XII *Humani generis*, choć nie wymieniała go z nazwiska, została odczytana jako przestroga przed zbyt daleko posuniętymi próbami nowych interpretacji doktryny, o jakie de Chardin był oskarżany. Choć na etapie redakcji *Gaudium et spes* nie udało się wypracować wyraźnych wskazówek dla dialogu teologii z naukami przyrodniczymi i reinterpretacji doktryny w duchu teologii ewolucyjnej, w punkcie 57. odnajdujemy zachętę, by rozwijać między innymi

przyrodoznawstwo, dzięki czemu rodzina ludzka może wznosić się w stronę prawdy.

Po *Vaticanum II* nowe odkrycia, potwierdzające słuszność wielu tez o ewolucyjnym rozwoju wszechświata, generowały coraz więcej konfliktów w relacjach nauk i teologii. Do ich łagodzenia i częściowej eliminacji przyczynił się w największym stopniu Jan Paweł II. W przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z 1996 roku zaznaczył, że teoria ewolucji powinna być uznana za coś więcej niż hipotezę i należy ją traktować poważnie również w nauczaniu Kościoła i dziś już można usunąć sprzeczności, które narosły między wizją nauk przyrodniczych i teologicznych. Dodał jednak zastrzeżenie:

> Nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju. Może ona jednak ujawnić – na płaszczyźnie doświadczalnej – cały zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej. Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy[30].

Idąc tym tropem, udało się zharmonizować nauczanie Kościoła z niektórymi elementami teorii ewolucji w zakresie prawdy o stworzeniu. Biblijne opisy z Księgi Rodzaju należy traktować jako formę mitu, który jest wehikułem dla przekonania o tym, że Bóg stwarza, a mechanizm ewolucyjny można zaakceptować, wpisując go w teologiczną koncepcję *creatio continua*.

Konsekwentne myślenie w duchu integracji teologicznego i empirycznego sposobu patrzenia na rzeczywistość prowadzi jednak do kolejnych pytań, które wciąż czekają na decyzję Magisterium Kościo-

[30] Jan Paweł II, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk (22.10.1996)*, https://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm (dostęp: 10.05.2026).

ła. Jednym z najbardziej wymagających namysłu obszarów jest doktryna o grzechu pierwszych rodziców i połączonym z nim grzechu pierworodnym. Istnieje wiele koncepcji teologicznych, ale wciąż nie znajdujemy jednoznacznego rozstrzygnięcia dla kilku zagadnień związanych z tym punktem doktryny. Po pierwsze, refleksji domaga się kwestia poligenizmu. Z perspektywy nauk trudna do utrzymania wydaje się bowiem teza, że ludzkość wywodzi się od jednej pary. Wprawdzie w *Katechizmie Kościoła katolickiego* z 1992 roku nie znajdziemy wymogu uznania monogenizmu, ale brak też oficjalnej wypowiedzi, jak pogodzić grzech pierwszych rodziców z istnieniem równolegle większej populacji. Po drugie, nauczanie o grzechu pierworodnym łączy się z przekonaniem, że wraz z tym grzechem świat uległ zepsuciu. Na gruncie nauk trudno uzasadnić, że istniał kiedykolwiek świat fundamentalnie lepszy od obecnego. Po trzecie, Kościół naucza, że przez ten grzech świat zaczął podlegać prawu śmierci, a ewolucjonizm traktuje śmierć jako proces istniejący zawsze i stanowiący istotny czynnik zmiany gatunkowej. Po czwarte, problematyczne jest również łączenie z tym grzechem dziedziczonej skłonności do grzechu, której – w myśl interpretacji teologicznej – mogło kiedyś nie być[31].

Podobnych tematów teologicznych domagających się reinterpretacji w świetle rozwijających się nauk pojawia się więcej, a szczególnym wyzwaniem są te z pola neurobiologii. *Gaudium et spes* otworzyło drogę do stawiania pytań i uznania wiedzy empirycznej jako istotnego miejsca teologicznego poznania. Wydaje się, że drogą do realizacji soborowych inspiracji w tym zakresie są „ludzie-mosty", a więc osoby, które posiadają kompetencje teologiczne i wykształcenie w zakresie nauk szczegółowych. Ich misja pozwala na kompetentne analizy porównawcze z zachowaniem szacunku dla odmiennych metodologii. O innym z wyzwań wspomniał Michał Heller. W kontekście nowej

[31] Szersza refleksja na ten temat oraz innych zagadnień na styku teologii i nauk ewolucyjnych w: W.P. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.

ewangelizacji pisał o dwóch warunkach jej skuteczności: „Pierwsze to odnowienie stylu i podniesienie poziomu edukacji chrześcijańskiej, która w tym momencie (…) zmierza w stronę prowizoryczności; drugi – odbudowa żywej więzi pomiędzy kulturą kościelną a naukową. Te dwie kwestie są ze sobą ściśle powiązane”[32].

2.2. Między negacją a poszukiwaniem: spotkanie Kościoła ze współczesnym ateizmem

Zagrożenie ateizmem było jednym z częściej przywoływanych wątków zarówno w okresie przygotowawczym, jak i w auli soborowej. Piszącym *vota* i zabierającym głos nie wystarczała wypowiedź z Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I *Dei Filius*: „Gdyby ktoś zaprzeczał [istnieniu] jednego prawdziwego Boga, Stwórcy i Pana rzeczy widzialnych i niewidzialnych – niech będzie wyklęty”[33]. Choć wielu w tym kontekście oczekiwało głównie kolejnych potępień, konstytucja *Gaudium et spes* zaproponowała perspektywę szerszego myślenia o tym zjawisku. Niewątpliwie nowością było pochylenie się nad genezą i uwarunkowaniami ateizmu, a szczególnie podkreślenie, że czasem sami wierzący mogą się przyczyniać do odrzucenia Boga przez zniekształcony obraz prawd wiary lub powierzchowność religijną i brak świadectwa.

Analizując współczesne nurty ateistyczne, można dojść do wniosku, że scharakteryzowane przez Sobór przyczyny nie straciły na aktualności. Przykładowo, za poglądami tak zwanych nowych ateistów[34]

[32] M. Heller, M. Jędrzejek, *Znamy tylko małą cząstkę wieczności*, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/michal-heller-znamy-tylko-mala-czastke-wiecznosci/ (dostęp: 10.05.2026). Więcej na ten temat w: D. Wąsek, *Teologia wobec kryzysu Kościoła – wybrane kierunki reinterpretacji*, „Roczniki Teologiczne” 2021, t. 69/9, s. 23–34.

[33] Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2005, s. 905.

[34] Więcej na ten temat w: P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, M. Słomka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 7–45.

kryje się, z jednej strony, błędne rozumienie prawd wiary jako kłócących się z osiągnięciami nauk empirycznych, a z drugiej strony zgorszenie postępowaniem chrześcijan, które przyczyniło się do utraty przez Kościół wiarygodności. Pierwsza z przyczyn – o czym już pisaliśmy – domaga się ciągłej reinterpretacji doktryny. Druga jest wezwaniem do osobistego nawrócenia, ale i nieustannej reformy na poziomie struktur eklezjalnych.

Poza wspomnianymi już wątkami, myśląc w duchu *Gaudium et spes*, można zaproponować kilka mniej oczywistych dróg refleksji w tym kontekście. Po pierwsze, wiele z poglądów ateistycznych nadaje się do analizy w kluczu poszukiwania trosk i pragnień współczesnego człowieka. W cieniu krytyki wizji Boga czy Kościoła można bowiem dostrzec między innymi tęsknotę za sprawiedliwością społeczną, racjonalnością świata, wyjaśnieniem sensu cierpienia czy poczuciem większej godności człowieka. Przykładowo, Christopher Hitchens napisał: „Im przestępca jest bardziej niegodziwy, tym bardziej pobożny i rozmodlony się okazuje. (…) prawdopodobieństwo, że osoba, która popełniła przestępstwo, «wyznaje jakąś wiarę», jest bliskie stu procentom, natomiast szansa, że osoba religijna i wierząca kieruje się w uczynkach zasadami humanitaryzmu i skromności, jest zbliżone do szans wypadnięcia orła lub reszki przy rzucie monetą”[35]. Choć wypowiedź ta ma charakter ostrej kontestacji religii, ujawnia zarazem oczekiwanie wobec ludzi wierzących, by ich życie rzeczywiście odzwierciedlało wartości humanitaryzmu i skromności. Podobnie można czytać fragmenty książki *Duchowość ateistyczna*, w której André Comte-Sponville, proponując nową formę duchowości bez Boga, paradoksalnie zasugerował, że człowiek potrzebuje transcendencji i poszukiwania głębszego sensu życia[36].

---

[35] Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko zatruwa*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2017, s. 196.

[36] A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

Po drugie, lektura argumentów ateistów może skłaniać do eksponowania tych prawd wiary i wątków teologicznych, które wskazują na sens pozostania w przestrzeni chrześcijańskiej. Jednym z takich zagadnień jest spotkanie z tajemnicą śmierci. Wspomniany już Comte-Sponville stwierdził, że w przypadku perspektywy własnej śmierci, wierzący szuka w religii możliwości wypełnienia pewnej pustki i ukojenia niepokojów – nawet piekło jest dla niego atrakcyjniejsze od nicości. Jego zdaniem ateista zwraca się w kierunku życia „tu i teraz", utrzymując przekonanie, że śmierć zabierze wszystkie lęki. Koncentracja na doczesności jest więc dla niego sposobem na oswojenie myślenia o potencjalnej, przyszłej nicości. Sytuacja staje się jednak bardziej skomplikowana, gdy trzeba się zmierzyć ze śmiercią kogoś kochanego. Człowiek niewierzący pozostaje bowiem wtedy ogołocony, bez nadziei na przyszłe spotkanie czy jakiejkolwiek pociechy. Zdaniem francuskiego myśliciela w takich momentach ateiści zazdroszczą wiary ludziom religijnym[37]. Na inny wątek zwrócił uwagę Karl Rahner w eseju *Doświadczenia katolickiego teologa*. Czytamy tam:

> Najpobożniejsze naśladowanie Jezusa-człowieka, największe zaangażowanie dla sprawiedliwości i miłości w tym świecie, wszelki humanizm, który pragnie użyć Boga dla człowieka i który nie rzuca człowieka w otchłań Boga, byłby dla mnie jedynie religią niewypowiedzianie biednego humanizmu, na którą nie wolno nam się zgodzić wobec potęgi miłości Boga, w której Bóg rzeczywiście porzuca sam siebie. My możemy albo pragnąć wszystkiego, mianowicie Boga samego w Jego czystej boskości, albo jesteśmy zgubieni, to znaczy zamknięci w więzieniu naszej skończoności. Można w ramach teologii katolickiej spekulować, czy też „czysta natura" nie mogłaby pod daleką zwierzchnią władzą Boga być sama w sobie szczęśliwa i doskonała. Ale naprawdę jest tak, właśnie przez nieodpartość łaski, że albo się dusimy w naszej skończoności, albo trafiamy tam, gdzie jest Bóg sam, jaki jest[38].

---

[37] Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, s. 22–24.

[38] K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak" 1992, t. XLIV, nr 441 (2), s. 73.

Akcentowanie chrześcijaństwa jako religii pozwalającej na myślenie o śmierci w horyzoncie nadziei lub jako odpowiedź na zakorzenione w ludzkiej naturze pragnienie transcendencji mogłoby stanowić lepszy punkt wyjścia do dialogu z ateizmem, niż prezentacja konkretnych dogmatów lub zasad katolickiej moralności.

Po trzecie, skoro Sobór w *Gaudium et spes* przypomniał, że Kościół w dialogu może się także uczyć, wielu współczesnych ateistów może dać teologom lekcję komunikatywnego języka. Steven Pinker, analizując dobre pisarstwo, zauważył: „W sześciu zdaniach Dawkins zmienił sposób, w jaki myślimy o śmierci, i przedstawił racjonalistyczne argumenty przemawiające za uwielbieniem życia. Uczynił to w tak przejmujący sposób, że wielu znanych humanistów zażyczyło sobie, aby słowa te odczytano na ich pogrzebie”[39]. Opinia ta dotyczyła fragmentu książki *Rozplatanie tęczy*:

> Umrzemy, i to czyni z nas szczęściarzy. Większość ludzi nigdy nie umrze, ponieważ nigdy się nie narodzi. Ludzi, którzy potencjalnie mogliby teraz być na moim miejscu, ale w rzeczywistości nigdy nie przyjdą na ten świat, jest zapewne więcej, niż ziaren piasku na arabskiej pustyni. Wśród owych nienarodzonych duchów są z pewnością poeci więksi od Kaetsa i uczeni więksi od Newtona. Wiemy to, ponieważ liczba możliwych sekwencji ludzkiego DNA znacznie przewyższa liczbę ludzi rzeczywiście żyjących. Świat jest niesprawiedliwy, ale cóż, to właśnie myśmy się na nim znaleźli, ty i ja, całkiem zwyczajnie[40].

Wydaje się, że wśród książek o wierze wciąż zbyt mało jest takich, których autor wyróżniałby się tak barwnym stylem pisarskim. Choć trudno oczekiwać takiego w oficjalnych dokumentach Kościoła, to i one mogłyby być mniej hermetyczne i bardziej zaskakujące formą.

---

[39] S. Pinker, *Piękny styl*, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2016, s. 31.

[40] R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 15.

2.3. Między dialogiem a świadectwem: nowa apologia wobec współczesnej kultury

W pierwszym rozdziale mogliśmy zobaczyć, że w okresie okołosoborowym zmieniało się podejście Kościoła do relacji ze światem. Wcześniej dominował model defensywny, skoncentrowany przede wszystkim na obronie instytucji eklezjalnej, recenzowaniu procesów społecznych i politycznych i odpieraniu wysuwanych zarzutów. Soborowa odnowa przyniosła zwrot w kierunku dialogu, w którym Kościół próbuje najpierw zrozumieć współczesnego człowieka, jego kulturę i doświadczenia, a dopiero później zaproponować drogę, na której możliwa staje się wiara zakorzeniona w ludzkiej egzystencji. W tym kluczu należy czytać już 1. punkt *Gaudium et spes* o solidarności uczniów Chrystusa zarówno z radościami, jak i smutkami ludzi współczesnych oraz obecne w 22. punkcie przekonanie, że tajemnica człowieka wyjaśnia się w pełni dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego.

Między innymi w kontekście tych przekonań nastąpiła zamiana apologetyki na teologię fundamentalną i związaną z nią nową apologię[41]. Ta ostatnia, z jednej strony postulowana jako funkcja teologii fundamentalnej[42], z drugiej zaś jako niezależny nurt refleksji, chce bronić i uzasadniać istotę chrześcijaństwa i szerzej, cywilizację na nim

[41] Na temat teologii fundamentalnej, jej zadań i metod zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009, s. 77–114; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1994; M. Skierkowski, *Potrzeba nowej apologii wiary* [w:] *Wiara wobec współczesności*, I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2014, s. 125–145; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1993, s. 50–86; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2005^3, s. 847–881.

[42] Zob. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, Więź, Warszawa 2010, t. I, s. 58–59.

ufundowaną[43] oraz podejmować szeroko rozumiany dialog ze światem. Od dawnej apologetyki różni ją postrzeganie rzeczywistości, w której egzystuje. Nie zamyka się w granicach kościelnych i wychodzi poza bezpieczny teren, odpowiadając na wyzwania świata.

Choć jedną z przyczyn odnowy apologii było „zmęczenie" dialogiem, twórcy nowej apologetyki sięgają po tego rodzaju postawę. Dialogiczność jest obecna w wielu wymiarach współczesnej apologii. Pojawia się najpierw w samej metodzie apologetycznej, która oznacza ciekawość, chęć poznania, otwartość oraz zainteresowanie światem. Nowi apologeci jawią się jako twórcy doskonale zorientowani we współczesności, swobodnie poruszający się w różnorodnych obszarach kultury. Ich konserwatyzm nie ma nic wspólnego z zamknięciem się czy odejściem w „ciszę klauzury". To głos obrony, który rozbrzmiewa w zgiełku współczesnego świata. Rzeczywistość nie przeraża ich, nie postrzegają jej jedynie jako miejsca działania sił zła, dlatego nie budują murów, które miałyby chronić ich nieskazitelność. W świecie poszukują śladów Boga i wskazują na istnienie wewnętrznego Logosu, który umożliwia człowiekowi porządkowanie stworzonej rzeczywistości. Unikają alternatywy między dialogiem a apologią, nie chcąc jedynie bronić swoich racji ani tylko dialogować. Dla nich nowa apologia to „apologia w dialogu". Taka postawa pozwala im uniknąć skojarzeń apologety z zawziętością czy fundamentalizmem. Współcześni apologeci znani są z intelektualnej bystrości, poczucia humoru, inteligentnej ironii oraz dystansu do siebie. Ich twórczość emanuje radością życia i otwartością. Widać, że kochają ten świat, orientują się w jego przemianach, rozumieją go i potrafią wchodzić w dialog z kulturą współczesną, nie potępiając jej w całości. Pamiętają, że świat – nawet taki jak nasz – pozostaje nie w szponach szatana, lecz w objęciach Bożej Opatrzności i miłosierdzia. Ich postawa wyraża się w pogodnej

[43] Zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2016, s. 5–6. Szerzej na temat różnych definicji apologii: P. Artemiuk, *Renesans apologii*, s. 178–186.

wierze, solidnej argumentacji oraz w pewnej anglosaskiej jowialności, a także „francuskim" dowcipie, który wzbogaca ich twórczość.

Jedną z konstytutywnych cech nowej apologii jest kontekstualność. Oznacza ona, że w dzisiejszych czasach nowa apologetyka zyskuje na znaczeniu, co sprawia, że zrozumienie kontekstu chrześcijaństwa staje się kluczowym elementem jej skuteczności. Współcześni apologeci trafnie diagnozują ducha epoki, analizując dominujące idee oraz intelektualne prądy. Zwracają szczególną uwagę na wszelkie działania, które mogą przyjmować antychrześcijańską formę, zarówno w sposób jawny, jak i ukryty. Sprzeciwiają się dyktaturze politycznej poprawności, która często manifestuje się w działaniach instytucji narzucających wolę laickiej mniejszości. Nie zgadzając się na dekonstrukcję fundamentalnych pojęć oraz wartości chrześcijańskich, stają w ich obronie, argumentując na rzecz wyższości chrześcijaństwa w porównaniu z filozofią ponowoczesną. Wskazują również na trwałość oraz niezmienność religii Chrystusa, której próby rozmycia bądź dyskredytacji są podejmowane w różnych kontekstach. Dostrzegając ekspansywność sekularyzacji, przejawiającą się w dążeniu do budowania społeczeństw bez Boga i państw całkowicie zeświecczonych, apologeci widzą w żywej wspólnocie wiary ratunek dla świata, który odrzuca *sacrum*.

Miejscem spotkania i rozeznawania dla nowej apologii pozostaje współczesna kultura. Apologeci, podejmując krytyczną analizę dzieł, nie tylko oceniają ich obiektywną wartość, walory merytoryczne, artystyczny kunszt czy nowatorstwo formy, ale przede wszystkim poszukują głębi, która ukierunkowuje i wskazuje alternatywne przestrzenie ludzkiej egzystencji. Refleksja nad kulturą staje się zatem drogą do poznania, swoistą wyprawą w górę rzeki do samego źródła. Apologia, dokonująca się w tej przestrzeni, strzeże tradycji mistrzów, odsłaniając jednocześnie miałkość salonowych autorytetów oraz duchową pustkę ich artystycznych form. Broniąc kultury przed ideologicznym uwikłaniem, apologeci wyznaczają jej zadanie, które można zdefiniować jako ukazywanie drugiej przestrzeni. Przyglądając się twórcom, są znakomicie obeznani

ze współczesnymi nurtami kultury i sztuki. Akceptują te nurty i czują się w nich dobrze, umiejętnie stawiając trafne pytania o źródło inspiracji oraz celowość powstających dzieł. Wielkości artystycznych dokonań nie mierzą szokiem wywołanym u odbiorcy ani skandalem związanym z premierowym przedstawieniem. Odkrycie duchowego wymiaru dzieła, inspiracja wywołująca metafizyczne pytania czy poszukiwanie wewnętrznego Logosu pod wpływem sztuki – oto, zdaniem apologetów, rzeczywiste następstwa kontaktu z dziełem. Apologia kultury to zatem konsekwentne odsłanianie drugiej przestrzeni, ukazywanie Piękna, które mieszka w katedrze, oraz pielgrzymowanie do źródła.

Jedną z najgłębszych form apologii pozostaje świadectwo. Ta szczególna kategoria jest wyraźnie obecna w nowej apologii, choć nie zawsze stanowi jej integralny element. Niezaprzeczalnym faktem jest, że najskuteczniejszą obronę może prowadzić jedynie świadek. Cechuje się wrażliwością na wyzwania współczesności, a jego postawa kształtowana jest zarówno przez przywiązanie do tradycji, jak i przez oświeconą, żywą wiarę. To sprawia, że czyni Boga wiarygodnym w naszym świecie. Świadek to człowiek wierny do końca, niecofający się przed konsekwencjami swoich wyborów. Stawia dogłębne diagnozy, nie rezygnując z obranej drogi. Czerpie siły z wewnętrznej głębi. Współcześni apologeci pełnią rolę zarówno stróżów, gotowych bronić wartości fundamentalnych oraz cywilizacji zrodzonej z chrześcijaństwa, jak i świadków prawdy, która pochodzi od Boga. W ich wypowiedziach często odnajdujemy osobiste wyznania i opisy momentów decydujących, które jednoznacznie wpłynęły na ich życie. Dla wielu to doświadczenie staje się motywem przewodnim ich misji apologijnej. Określają te chwile jako nawrócenie, przejrzenie czy spotkanie z Bogiem. Bycie apologetą to nie tylko zadanie intelektualne, polegające na konstruowaniu argumentacji na rzecz chrześcijaństwa i opowiadaniu się za prawdą. To również postawa wobec świata, która przybiera formę szeroko rozumianego świadectwa[44].

[44] Zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, s. 543–548.

Biskup Robert Barron wskazuje przestrzenie obecności zarówno współczesnej teologii, jak i apologetyki. Stwierdza:

> Zadaniem, przed jakim stoi przyszłe pokolenie katolickich intelektualistów, jest zaproponowanie przekonującej apologetyki dla podstawowej narracji wiary. Konieczne jest pokazanie kulturze żyjącej naukami ścisłymi, że jedynie transcendentalna i rozumiejąca przyczyna jest w stanie wyjaśnić to, co przypadkowe i dające się zrozumieć z naszego skończonego świata. Kulturze materialistycznej musimy pokazać, idąc za słowami papieża Benedykta XVI, że *Logos* jest metafizycznie bardziej podstawowy niż byle materia. Kulturze sceptycznej musimy pokazać, że wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest intelektualnie logiczna i historycznie do obronienia. Konieczne jest pokazanie znudzonej kulturze, że życie w Duchu jest wspaniałą przygodą, korespondującą z najgłębszym pragnieniem ludzkiego serca. Sądzę, że nowe pokolenie katolickich komentatorów powinno powrócić do stylu pierwszych kaznodziejów i nauczycieli wiary, tych, którzy starali się urzec znudzoną i materialistyczną kulturę własnych czasów niewiarygodnie dobrą nowiną o Bogu, który wskrzesił swojego Syna z martwych. Żegnając to pokolenie katolickich intelektualistów, mamy świadomość, że przed kolejnymi pozostaje ważne zadanie[45].

2.4. Między solidarnością a sukcesem: zapomniany adresat *Gaudium et spes*

W *Gaudium et spes* jednym z kluczowych punktów odniesienia dla misji duszpasterskiej Kościoła jest kwestia ubóstwa. Choć tematu tego dotyka kilka punktów dokumentu, zdaniem niektórych ojców soborowych solidarność z biednymi nie została wystarczająco wyeksponowana. Powstała nawet nieformalna grupa hierarchów, która dążyła do uczynienia ubóstwa sercem odnowy kościelnej. Opierali się

[45] R. Barron, *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*, W drodze, Poznań 2019, s. 241–242.

oni na duchowości Karola de Foucauld oraz duszpasterstwie robotników. Symbolicznym manifestem tego ruchu stał się tak zwany *Pakt z Katakumb*, w którym sygnatariusze zobowiązali się do rezygnacji z luksusów i zainicjowali „ubogi Kościół dla ubogich". Podobne przesłanie niosła później między innymi konferencja biskupów Ameryki Łacińskiej w Medellín w 1968 r., z tym że przesunięto akcent z pomocy charytatywnej na wyzwolenie strukturalne[46]. Również biskupi z regionu Pacyfiku zaczęli po Soborze utożsamiać się z misją Kościoła na rzecz ubogich i uciśnionych[47]. Kwestia ta jest w Magisterium wciąż mocno obecna, co mogliśmy dostrzec, między innymi analizując dokumenty papieży Franciszka i Leona XIV.

Wydaje się, że kompleksowe potraktowanie kwestii społecznych zarówno na *Vaticanum II*, jak i w procesie recepcji domagałoby się także refleksji na temat osób zamożnych. Wprawdzie w debatach i późniejszych wypowiedziach Magisterium pojawiały się takie wątki, ale najczęściej padały one w kontekście zachęty do dzielenia sią bogactwem i troski możnych tego świata o tych, którym żyje się gorzej. Prowokuje to pytanie o język Kościoła dla dialogu z ludźmi sukcesu. Pozytywną antropologię przedsiębiorczości próbował tworzyć Michael Novak, podkreślając (podobnie jak między innymi Jan Paweł II), że działalność ekonomiczna to jeden z przejawów ludzkiej kreatywności wpisanej w akt stworzenia. Nie rozwinął jednak tej myśli w całościowy opis duchowości i propozycję modelu teologicznego dla ludzi bogatych[48].

[46] Por. M. Eckholt, *Dogma und Pastoral zwischen Konzil und Kontext. Hermeneutisch-theologische Überlegungen in interkulturellen Perspektiven* [w:] *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (Eds.), seria „Quaestiones disputatae", nr 349, Verlag Herder, München 2025, s. 52–54.

[47] Por. M. Paunga, *The Reception of Vatican II by the Episcopal Conference of the Pacific: The First Three Decades* [w:] *Vatican II – Event and Mandate 5: Vatican II in North America, Australia, and Oceania*, C.E. Clifford, M. Faggioli, R. Lennan, O. Rush (ed.), Peeters, Leuven–Paris–Bristol (CT) 2025, s. 113.

[48] Por. M. Novak, *The spirit of democratic capitalism*, Madison Books, Lanham 1991.

Tę lukę w przestrzeni teologicznej wypełnił w protestanckim ewangelikalizmie i pentakostalizmie nurt *prosperity gospel*. Wśród głównych jego idei jest przekonanie, że odpowiednio silna wiara staje się siłą sprawczą dla sukcesów, które są oznaką Bożego błogosławieństwa i duchowej dojrzałości. Przykład takiego myślenia znajdziemy między innymi w książkach Kennetha E. Hagina. W *The Midas Touch* autor, wykorzystując mit o królu Midasie, podkreślił, że prawdziwy sukces zależy od posłuszeństwa Bogu i właściwych motywów serca. Zakwestionował ubóstwo Jezusa i apostołów, biblijnie uzasadniając, że posiadali oni środki na zaspakajanie własnych potrzeb i wspieranie ubogich. Osoby wierzące posiadają więc mandat, by się bogacić, pod warunkiem, że stawiają sprawy duchowe ponad ziemskimi[49]. Jeszcze bardziej radykalne tezy znajdujemy we wcześniejszym dziele tego pisarza *Keys to Biblical Prosperity*. Hagin stwierdził tam, że Bóg pragnie pomyślności swoich dzieci, więc ubóstwo jest elementem przekleństwa będącego karą za łamanie przykazań. Nawiązał w tym kontekście do *Księgi Powtórzonego Prawa*. Przeciwieństwem przekleństwa jest „błogosławieństwo Abrahama", które dzięki Chrystusowi przeszło na chrześcijan i realizuje się w wymiarze duchowym, fizycznym oraz finansowym i materialnym[50]. *Prosperity gospel* jest krytykowana za to, że radykalnie przesuwa akcent z Ewangelii zbawienia na Ewangelię sukcesu, czyniąc z dobrobytu materialnego podstawowy znak działania Boga. Redukuje przy tym relację człowieka z Bogiem do mechanizmu kontraktowego, zacierając granicę między religijnością a techniką osiągania powodzenia. Nieakceptowalne jest również interpretowanie przez przedstawicieli tego nurtu cierpienia i biedy jako skutków nie-

[49] Por. K.E. Hagin, *The Midas touch. A balanced approach to biblical prosperity*, Kenneth Hagin Ministries, Tulsa (OK) 2000.

[50] Por. K.E. Hagin, *Keys to Biblical Prosperity*, Kenneth Hagin Ministries, Tulsa (OK) 1995. Więcej na temat tego ruchu: A.H. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

dostatecznej wiary lub duchowej czy moralnej niewierności[51]. Uznając słuszność tych argumentów, pozostaje pytanie o to, w jaki sposób współczesna teologia społeczna mogłaby wypracować dla *prosperity gospel* nie tylko odpowiedź krytyczną, ale i pozytywną alternatywę? W jakich obszarach refleksji znalazłoby się miejsce na model, który nie utożsamiałby wprost Bożego błogosławieństwa z sukcesem materialnym, ale potrafiłby spojrzeć z uznaniem na przedsiębiorczość, ambicję i pragnienie rozwoju?

Ciekawych inspiracji można szukać w Piśmie Świętym. Biblia potwierdza, że często ludzie bardzo bogaci nie tylko byli powoływani przez Boga do wyjątkowych zadań, ale także zdawali egzamin w obliczu różnych trudności. Abraham był człowiekiem bogatym, tak bogatym, że musiał się rozstać ze swoim bratankiem Lotem, ponieważ ich trzody były bardzo liczne. Bogactwo Abrahama nie było dla niego przeszkodą w byciu wiernym Bogu i stania się wzorem wierności Bogu aż do zdolności złożenia w ofierze Bogu jedynego syna Izaaka. Warto wspomnieć także bardzo bogatego Hioba. Bogactwo nie przeszkodziło mu być wiernym Bogu, a gdy je stracił, nie spowodowało to problemu w jego relacji ze Stwórcą. Potem ponownie odzyskał bogactwo. Wiele postaci Starego Testamentu, wybranych przez Boga, miało nie tylko wielkie bogactwa, ale często i władzę. Saul wyszedł z biedy, został władcą, ale się nie sprawdził. Biedny, ostatni w rodzie Dawid, wyszedł z biedy, został władcą i się sprawdził w tej roli, będąc już bardzo bogatym. Idąc tymi tropami, chodziłoby o stworzenie takiej wizji chrześcijańskiej duchowości, która potrafiłaby połączyć ewangeliczną wrażliwość na ubogich z docenieniem kreatywności i dobrobytu, unikając demonizacji bogactwa, ale i jego religijnej absolutyzacji.

[51] Por. A. Kobylinski, *The Global Pentecostalization of Christianity and Its Ethical Consequences*, „Chicago Studies" 2016, vol. 55, s. 98–118.

* * *

Przywołane obszary dialogu to tylko przykładowe pola, które wymagają teologicznej refleksji przekraczającej podejście defensywne, ale i broniącej się przed powierzchowną adaptacją doktryny do zmieniającej się rzeczywistości. Mogliśmy zauważyć, że zarówno w oficjalnym nauczaniu Magisterium Kościoła, jak i na polu koncepcji teologicznych nie ograniczano się jedynie do powtarzania soborowych intuicji w nowych realiach. Patrząc syntetycznie, trzeba stwierdzić, że Konstytucja stała się inspiracją dla odnowionego myślenia o relacji Kościoła i świata, opartego na analizie znaków czasu i diagnozowaniu procesów, zanim dokona się ich ewangelicznej oceny. Przywoływane tu przestrzenie dialogu wyraźnie wskazują, że inspiracje zawarte w *Gaudium et spes* wciąż pozostają niedokończonym projektem. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że z uwagi na dynamicznie zmieniający się kontekst, nigdy takim się nie staną.

Zakończenie

Gdy planowaliśmy kształt komentarza do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, wydawało nam się, że najbardziej wymagająca będzie analiza ogromu materiału i objęcie spójną refleksją różnorodności tematów obecnych w samym dokumencie soborowym. W trakcie pracy okazało się jednak, że nie to jest najpoważniejszym wyzwaniem. Zdecydowanie bardziej absorbujące stało się właściwe odczytanie ducha tekstu, który stanowi pośrednie ogniwo między traktatem teologicznym a poradnikiem pastoralnym. Szybko zauważyliśmy bowiem, że za obecnymi w Konstytucji odniesieniami do świata kultury, polityki, nauk, ekonomii, małżeństwa i pokoju kryje się fundamentalne pytanie o sposób obecności Kościoła w świecie i płaszczyznę dialogu chrześcijaństwa z nowoczesnością. Czytając *Gaudium et spes* w kontekście przedsoborowych napięć, sporów podczas debat i w kuluarach, obaw niektórych teologów i biskupów oraz bardzo odważnych propozycji ze strony innych, dostrzegamy dramat Kościoła, który szuka nowego języka ewangelizacji i nowej drogi budowania wiarygodności. W rezultacie powstał dokument, który nie odpowiedział na wszystkie dylematy, nie usunął wszystkich antagonizmów i nie załagodził wszystkich konfliktów, ale otworzył przestrzeń dialogu, która do dziś pozostaje jednym z najważniejszych, ale i najbardziej wymagających dziedzictw *Vaticanum II*.

Wnioskami z poszczególnych refleksji szczegółowych dzieliliśmy się w trakcie redakcji kolejnych rozdziałów. W tym miejscu chcemy wydobyć pewne uniwersalne konkluzje, do których *Gaudium et spes* może zainspirować.

Po pierwsze, w tle Konstytucji odkrywamy reinterpretację samego pojęcia świata i jego miejsca w refleksji teologicznej. W dokumencie nie traktowano go jako rzeczywistości wrogiej wobec Boga i Kościoła, którą należy zwalczać. Nie jest to też tylko miejsce duchowej próby, które stanie się kontekstem oceny człowieka stojącego na progu wieczności. Choć Sobór nie negował obecności grzechu i antyewangelicznych struktur w rzeczywistości ziemskiej, akcentował przede wszystkim fakt, że w tym nieidealnym świecie działa Bóg i rozgrywa się historia zbawienia. To dlatego chrześcijanin nie może patrzyć z lękiem ani z obojętnością na miejsce ziemskiej egzystencji, ale „radości i nadzieje", „smutki i lęki" ludzi współczesnych powinny stać się jego troskami, a świat – przestrzenią jego misji, zaangażowania i odpowiedzialności.

Po drugie, wizja świata, za który chrześcijanie są odpowiedzialni, prowadzi do reinterpretacji modelu Kościoła. Nie jest on już dłużej „oblężoną twierdzą", z której papież i biskupi tropią kolejne herezje i potępiają błędy nowoczesności. Rodząca się w *Gaudium et spes* eklezjologia obecności i solidarności zakłada obraz Kościoła jako wspólnoty pielgrzymującej z ludzkością przez historię, obecnej nie ponad czy obok świata, ale żyjącej w jego wnętrzu. Nie jest to już Kościół defensywny, ale misyjny i towarzyszący, szanujący autonomię rzeczywistości ziemskich i wartość ludzkiego sumienia. W rezultacie soborowa Konstytucja wzywa do tworzenia Kościoła bardziej pokornego, świadomego własnych ograniczeń, ale i bardziej otwartego.

Po trzecie, traktowanie świata jako przestrzeni działania Boga powinno prowadzić do pracy nad nową metodologią teologiczną. W tym kontekście bardzo ciekawym osiągnięciem soboru jest idea czytania znaków czasu w duchu podejścia „widzieć-oceniać-działać". Inspiruje to Kościół do wsłuchiwania się w historię, przemiany społeczne,

kulturę, naukę i ludzkie doświadczenie, by odkrywać i rozeznawać przestrzenie Objawienia. Co istotne, zanim zacznie recenzować świat, ważne, by najpierw dobrze go poznał.

Po czwarte, jeśli świat nie jest przeciwnikiem Kościoła, konieczna jest zmiana języka, jakim chrześcijanie o nim mówią i z nim dialogują. *Gaudium et spes* odeszła od logiki konfrontacji na rzecz logiki współpracy. Nie znaczy to, że Sobór zrezygnował z prawdy lub rozmył chrześcijańską tożsamość, ale spróbował tak wejść w relację ze światem, by była ona otwarta na pełne szacunku spotkanie, podczas którego możliwe będzie wspólne poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytania człowieka.

Po piąte, skoro Bóg działa także poza widzialnymi granicami Kościoła, to wspólnota wierzących nie tylko naucza świat, ale może się także od niego uczyć. W spotkaniu z kulturą, naukami, doświadczeniem egzystencjalnym człowieka, a nawet ateizmem może on odkrywać lepsze sposoby rozumienia siebie samego, własnych historycznych form, a przez to kierunków reformy struktur i reinterpretacji doktryny. Kościół może więc dojrzewać poprzez dialog ze światem, a tradycję powinien traktować jako wierną Ewangelii, ale żywą rzeczywistość, wciąż na nowo odkrywaną i domagającą się świeżej refleksji. To chyba jedna z najbardziej przełomowych intuicji Soboru.

We wstępie pisaliśmy, że komentarz nad tak obszernym i różnorodnym dokumentem jak *Gaudium et spes* wymagał dokonywania nieustannych wyborów przestrzeni, które chcieliśmy wyeksponować, tylko zasygnalizować lub zupełnie pominąć. W tym miejscu chcemy przywołać kilka perspektyw badawczych, które, choć wiążą się z komentowaną Konstytucją, nie zostały kompleksowo poruszone, ponieważ domagają się odrębnych studiów i monografii.

Po pierwsze, w przeciwieństwie do pozostałych komentarzy z tej serii, tym razem nie poświęciliśmy odrębnego podrozdziału, by przeanalizować *vota* nadesłane do komisji przedprzygotowawczej. Ograniczyliśmy się do dyskusji ojców na auli soborowej i wybranych

inicjatyw teologów w okresach międzysesyjnych. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nie narodziła się w wyniku pracy nad przygotowanym na podstawie *vot* schematem. Nie wyeksponowano też tego zagadnienia w *Analyticus Conspectus*. Namysł nad relacją Kościoła i świata stał się odpowiedzą na pytania stawiane w trakcie trwania obrad. Ponadto, przywołanie głosów nadesłanych przed Soborem, dotyczących wszystkich tematów, które znalazły się w *Gaudium et spes*, to materiał na kilka odrębnych monografii.

Po drugie, na szersze potraktowanie zasługuje kilka tematów szczegółowych. Należą do nich między innymi ateizm i interpretacje teologiczne związane z nowymi odkryciami naukowymi. Zasygnalizowaliśmy te tematy w ramach inspiracji w rozdziale V, ale przedsoborowy kontekst i okołosoborowe napięcia wokół nich pozostają zadaniem na odrębne projekty badawcze. Podobnie trzeba by potraktować relacje z mediami, ale te będą wyeksponowane w komentarzu do Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*.

Po trzecie, w ostatnim rozdziale komentarza zostały zaprezentowane wybrane kierunki recepcji *Gaudium et spes* w tekstach kolejnych papieży. Odrębnego opracowania domaga się wpływ Konstytucji na rzeczywistość społeczną. W literaturze przedmiotu wspomniano w tym kontekście między innymi o teologii wyzwolenia[1], upadku dyktatury komunistycznej w Europie Środkowej i Wschodniej[2], nowych inicjatywach w Kościele w Austrii[3] czy ruchu Światło-Życie w Polsce[4]. Narodziły się również nowe nurty teologiczne, jak przykładowo teologia kultury, teologia nauki czy teologia polityczna.

---

[1] Por. N.P. Tanner, *The church and the world. Gaudium et spes, Inter mirifica*, s. 78–79.

[2] Por. N.P. Tanner, *The church and the world. Gaudium et spes, Inter mirifica*, s. 81–82.

[3] Por. *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (red.), Verlag Herder, München 2025.

[4] Por. S. Adamiak, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, s. 239.

Po czwarte, bardzo ciekawym tematem na odrębne studium interdyscyplinarne byłyby kontrowersje, które wybrzmiewały podczas prac nad omawianym dokumentem. Do najbardziej nośnych należy bez wątpienia wątek kontroli urodzeń i związany z nim problem medycznej antykoncepcji oraz kwestia ludzi biednych jako klucza hermeneutycznego do odczytania Objawienia.

Podsumowaniem naszych wysiłków badawczych nad Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* niech będą słowa przypisywane Teilhardowi de Chardin: „Świat będzie należał do tego, kto da mu największą nadzieję".

ANEKS

Chrześcijaństwo posoborowe a nauki szczegółowe: o możliwościach dialogu i twórczej koegzystencji

Krystian Jobczyk[1]

Wstęp

Źródłowa koincydencja

Sobór Watykański II (1962–1965) i fundująca go idea *aggiornamento* bez cienia przesady stanowią swoistą zmianę paradygmatu w zakresie stosunku Kościoła do świata współczesnego. Szczególnie kluczowe i odważne wydaje się dzieło Soboru w odniesieniu do rzeczywistości wobec Kościoła zewnętrznych i autonomicznych, takich jak demokratyczne porządki polityczne, wyznania niechrześcijańskie, czy też obszar nauk szczegółowych i technologia. Najbardziej dobitny manifest wrażliwości i otwartości Soboru na w/w rzeczywistości stanowi soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Świadomość nowych warunków spo-

[1] Krystian Jobczyk – filozof, logik i informatyk. Profesor Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie. Pracuje na Wydziale Elektrotechniki, Automatyki, Informatyki i Inżynierii Biomedycznej w Katedrze Informatyki i Sztucznej Inteligencji. ORCID: 0000-0001-6194-2737.

łeczno-kulturowych ludzkości u zarania epoki ponowoczesnej – jako kształtowanych przez rozwój nauk przyrodniczych i matematycznych – została dobitnie wyrażona już w Wykładzie wprowadzającym tej Konstytucji (GS 5), a także w kilku miejscach właściwej części tego dokumentu.

Nieco zaskakujący wydaje się tu fakt, że tej wieloaspektowej i pogłębionej refleksji soborowej w łonie Kościoła nad jego naturą i zewnętrznym odziaływaniem towarzyszyły interesujące przemiany w zakresie nauk przyrodniczych i formalnych oraz ich filozofii. Z jednej strony, logika i nauki matematyczne, poprzez badania metalogiczne Lindstrøma[2] i narodziny tzw. abstrakcyjnej teorii modeli, odkrycie metody forcingu[3], wkroczyły na nieznane dotychczas poziomy abstrakcji i technicznego wyrafinowania, które – jak się zdawało – oderwały je ostatecznie od myślenia motywowanego zdroworozsądkowym doświadczeniem. Tymczasem przełomowe twierdzenie Gödla[4] o nierozstrzygalności bogatych deskrypcyjnie systemów formalnych zadomowiło się już w świadomości twórców logiki, matematyki i rodzącej się pomału informatyki.

Z drugiej strony, rozwój mechaniki kwantowej, jak i Ogólnej Teorii Względności (OTW) zdołał już wówczas uwidocznić, że te dwie paradygmatyczne teorie w fizyce wymykają się neopozytywistycznemu postulatowi „czystej obserwacji", postulatowi fenomenalizmu i „analizie faktów", co wzmocniło nieco wcześniejszą Quine'owską krytykę neopozytywistycznych postulatów analityczności i redukcjonizmu[5].

---

[2] P. Lindstrøm, *First order predicate logic with generalized quantifiers*, „Theoria" 1966, vol. 32, s. 186–195; P. Lindstrøm, *On extension of elementary logic*, „Theoria" 1969, vol. 35, s. 1–11.

[3] P. Cohen, *The independence of the continuum hypothesis*, „Proceedings of the National Academy of Sciences" 1963, vol. 50(6), s. 1143–1148.

[4] K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik" 1931, vol. 38, s. 173–263.

[5] W. Van Orman Quine, *Two dogmas of empiricism*, „The Philosophical Re-

Tezom tym wtórował „późny" Carnap (na swój sposób je wzmacniając), który dowiódł nierozdzielalności tzw. terminów obserwacyjnych i teoretycznych[6]. Jednocześnie, Kuhn w swojej przełomowej pracy[7] rozprawia się z przekonaniem o kumulatywnym rozwoju nauki na rzecz idei rozwoju naukowego poprzez zmianę paradygmatu.

Wreszcie, godne odnotowania wydają się przemiany w sposobie rozumienia zarówno modeli dla teorii empirycznie zinterpretowanych, jak i samych teorii. W ramach tzw. niezdaniowej koncepcji teorii, w pracach takich autorów jak Sneed[8], postuluje się uwzględnienie poznającego podmiotu i wrażliwość na historyczny rozwój teorii. Idea wprowadzenia elementów rozwojowych i pragmatycznych do teorii empirycznych stanowiła swoistą odpowiedź na badania nad pragmatyką języków naturalnych i formalnych począwszy od prac Austin oraz Searle[9].

Wskazane tu tendencje rozwojowe w obrębie nauk przyrodniczych, formalnych i ich filozofii od późnych lat 50. do lat 70. wskazują na ciekawą (choć niełatwą do genetycznego wyjaśnienia) czasową koincydencję z soborową i posoborową refleksją nad Kościołem i jego obecnością w świecie współczesnym. I choć nie stanowią pełnego obrazu przemian w tych dziedzinach, prowokują pytanie o perspektywy dialogu lub przynajmniej twórczej koegzystencji współczesnych nauk szczegółowych z chrześcijaństwem doby posoborowej.

---

view" 1951, vol. 60(1), s. 20–43.

[6] R. Carnap, *The methodological character of theoretical concepts*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science" 1956, vol. 1, s. 38–76; R. Carnap, *Beobachtungssprache und theoretische sprache*, „Dialectica" 1958, vol. 12(3–4), s. 236–248.

[7] T. Kuhn, *The structure of scientific revolution*, Chicago University Press, Chicago 1962.

[8] J. Sneed, *The logical structure of mathematical physics*, Springer, Dordrecht 1971.

[9] J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962; J.R. Searle, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

Cel i struktura eseju oraz metodologia rozważań

Celem niniejszego eseju stanie się wydobycie tych wątków narracyjnych i metodologicznych, które są wspólne dla współczesnych nauk szczegółowych oraz dyskursu chrześcijaństwa soborowego i posoborowego, a które ich wzajemny dialog i twórczą koegzystencję umożliwiają lub wręcz wspierają. Zasadniczo celem niniejszego eseju nie jest więc wskazanie pól takiego dialogicznego dyskursu czy też zdefiniowanie wyzwań współczesnej nauki czy sposobów ich rozwiązania w dialogu z chrześcijaństwem (lub też odwrotnie). Jest nim raczej wyjaśnienie, dlaczego taki dialog czy też twórcza koegzystencja są możliwe lub wręcz ułatwione. Wydobyte w eseju podobieństwa i tendencje rozwojowe mogą jednak wesprzeć identyfikację pewnych obszarów metodologicznej koincydencji współczesnych nauk szczegółowych i chrześcijaństwa posoborowego. Dodatkowo, analizy niniejszego eseju mogą pomóc w identyfikacji filarów porozumienia między naukami a chrześcijaństwem, choć nie podają gotowych recept na rozwiązanie palących wyzwań współczesności na osi: nauka–chrześcijaństwo ani ich nie diagnozują.

Osią prowadzonych tu rozważań staną się metodologiczne cechy współczesnych nauk szczegółowych, które w całym eseju ograniczymy do obszaru (wybranych) nauk formalnych, przyrodniczych i częściowo także – filozofii tych nauk. Bliższej charakterystyce poddamy zatem następujące trzy metodologiczne cechy tych nauk w podanej tu kolejności, które będą determinowały strukturę całego eseju:

a) metodologiczną heterogeniczność i podatność na zmianę paradygmatu;
b) nierozstrzygalność nauk deskryptywnie i eksplanacyjnie bogatych;
c) postulat elementów pragmatycznych i historyczno-rozwojowych.

Każdą z tych cech poddamy analizie w nieco innym kontekście problemowym i zakresie przedmiotowym. Przykładowo, kwestia nierozstrzygalności w naturalny sposób przedyskutowana zostanie w kontekście logiki matematycznej i podstaw matematyki, dziedziny, na gruncie której została sformułowana, a postulat elementów pragmatycznych – w kontekście sformalizowanej lingwistyki i filozofii nauk empirycznych oraz pewnej wybranej koncepcji fizycznej (mechaniki kwantowej). Wyjaśnimy, dlaczego i w jakim zakresie każda z owych cech wspiera potencjalny dialog z posoborowym chrześcijaństwem.

W całym eseju w sposób zamierzony stosować będziemy raczej określenia: „chrześcijaństwo soborowe" lub „religijny dyskurs chrześcijaństwa soborowego i posoborowego" zamiast „katolickiej teologii soborowej lub posoborowej", nawet jeśli głównym punktem odniesienia czynimy tu dzieło *Vaticanum II*. Ten ostatni zabieg podyktowany jest naturą samego eseju, którego celem nie jest identyfikacja linii demarkacyjnych między tezami teologii katolickiej i niekatolickiej, ale uchwycenie prawideł w myśleniu naukowym i wszelkim chrześcijańskim dyskursie teologicznym. Użycie ogólniejszej frazy „chrześcijaństwo soborowe i posoborowe" motywowane jest natomiast potrzebą uwzględnienia w argumentacji pierwiastków, które wykraczają poza ramy teologicznego dyskursu lub wszelkiego dyskursu w ogóle, jak np. akt wiary czy religijne lub egzystencjalne doświadczenie osoby. W tych kontekstach używana będzie też mowa o „dyskursie i doświadczeniu religijnym w posoborowym chrześcijaństwie" lub nawet o ich hermeneutyce.

Heterogeniczność metodologiczna i podatność na zmianę paradygmatu

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych dyskursów w naukach szczegółowych stanowi ich metodologiczna niejednorodność oraz związana z ich rozwojowym dynamizmem po-

datność na zmianę paradygmatu. Z perspektywy tej właśnie cechy podejmiemy nasze rozważania w pierwszej kolejności. Naszym celem stanie się próba znalezienia podobnego wzorca rozwojowego w dyskursie chrześcijaństwa czasu okołosoborowego[10], a dającego się scharakteryzować jako swoista zmiana paradygmatu. Jego specyfika okaże się kluczowa dla wydobycia pierwszego kluczowego podobieństwa między dyskursem współczesnych nauk szczegółowych a dyskursem chrześcijańskim epoki okołosoborowej. Zanim jednak scharakteryzujemy naturę i skalę takiego podobieństwa, prześledźmy pokrótce naturę rewolucji naukowych w naukach szczegółowych.

Rewolucja naukowa polegająca na zmianie paradygmatu dotknęła w pierwszej kolejności matematykę i logikę, a niemalże równolegle – współczesną fizykę. Konieczność przemodelowania fundamentów matematyki wyłoniła się w pierwszym przypadku z potrzeby przezwyciężania tzw. antynomii Russella jako konsekwencji nadużycia pojęcia zbioru[11]. Potrzeba przeciwdziałania tej pozornej sprzeczności zrodziła potrzebę wprowadzenia do języka logiki i matematyki pojęcia klasy właściwej jako pojęcia zakresowo szerszego od pojęcia zbioru oraz stworzenia hierarchii typów w podstawach logiki. Odpowiadając na zaistniałe trudności, rekonstrukcji matematycznego gmachu w ramach swojego programu logicyzmu podjęli się Russell i Whitehead[12]. Budowa ram nowego paradygmatu obejmowała także późniejsze próby eliminacji definicji niepredykatywnych, program Hilberta wy-

[10] Użycie określenia „okołosoborowe" jest tu zabiegiem celowym. Istotne jest bowiem prześledzenie czasu poprzedzającego *Vaticanum II*, jego okres oraz okres bezpośrednio po nim następujący, by sugerowaną tu zmianę paradygmatu zaobserwować.

[11] Antynomię tę można sformułować następująco:

Niech V oznacza zbiór zawierający wszystkie takie zbiory X, dla których X nie jest elementem X tj. $V = \{X : X \not\in X\}$. Sprzeczność pojawi się w kontekście pytania, czy V jest swoim elementem czy nie. Uzyskamy ją niezależnie od udzielonej odpowiedzi. W rezultacie uzyskujemy, że $V \not\in V \Longleftrightarrow V \in V$.

[12] A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge 1910–1913.

kazania niesprzeczności całej wiedzy matematycznej oraz jego fiasko będące konsekwencją twierdzenia Gödla o niezupełności arytmetyki[13]. Należałoby dodać do niego ścisłe odróżnienie języka przedmiotowego od metajęzyka, ugruntowanie formalnej semantyki w pracach Tarskiego oraz jego program tzw. I. algebraizacji logiki i konstrukcja teorii modeli4[14]. Okres ten zamyka dopiero nowa fala algebraizacji logiki związanej z narodzinami teorii kategorii Eilenberga i McLane'a w latach 50. oraz powstanie oraz początek tzw. abstrakcyjnej teorii modeli w pracach Lindstrøma [1966, 1969b]. Współczesna matematyka (po zmianie paradygmatu i nowej fali algebraizacji logiki) stanowi dziś gęstą sieć teorii o niejednolitej metodologii, co stanowi jej wewnętrzną siłę rozwojową. Klasyczna teoria modeli stanowi efekt synergii algebry i topologii odniesionej do problemów logiki. Post-Lindstrømowska abstrakcyjna teoria modeli stanowi efekt synergii algebry, topologii i metalogiki wspartej instrumentarium teorii mnogości i daje się twórczo pobratać z odległymi od siebie dziedzinami, takimi jak analiza funkcjonalna.

Jeszcze bardziej spektakularna i sugestywna zdaje się historia zmiany paradygmatu w naukach fizycznych z mechaniki Newtonowskiej na Ogólną Teorię Względności (OTW) jako rozwinięcie Szczególnej Teorii Względności (STW). Czasowe ramy konstrukcji tego nowego paradygmatu, opartego na OTW, wyznacza w dużej mierze dziesięciolecie między określeniem STW (1905) a wykrystalizowaniem OTW (1915) wraz z doświadczeniem Eddingtona (1919) jako jego konfirmacyjnym epilogiem[15]. Okres ten poprzedził długi czas ujawniający eksplanacyjną niewystarczalność Newtonowskiej mechaniki. Obejmował on zarówno „kłopotliwe z punktu widzenia starego paradygmatu – obserwacje (anomalia odchylenia peryhelium Mer-

[13] Kwestię tę omówimy bardziej szczegółowo w kolejnej części.

[14] Program ten realizował Tarski – zrazu – we współpracy ze swoimi warszawskimi współpracownikami, m.in. Lindenbaumem, a następnie rozwijał go na uniwersytecie w Berkeley, z Henkinem, Fefermanem, Vaughtem i wieloma innymi.

[15] Doświadczenie to potwierdzało zakrzywienie światła postulowane przez OTW.

kurego), jak i zdiagnozowane potrzeby i braki starego paradygmatu (np. brak powiązania grawitacji z geometrią) oraz próby ratowania paradygmatu modyfikacjami «ad hoc»"[16]. Wreszcie – sam okres krystalizacji nowego paradygmatu naznaczony został kryzysem metodologicznym lat 1912–1913, w ramach którego uzgodnienia wymagała fizyczna strona nowego paradygmatu z jej matematyczną tkanką[17]. Warto tu nadmienić, że współczesna fizyka – odmieniona po zmianie paradygmatu z Newtonowskiego na Einsteinowski – znajduje napędowy motor swojego rozwoju w heterogeniczności metodologicznej. Nie tylko czerpie z całego spektrum metod matematycznych, lecz tworzy w swoich ramach nowe „stykowe" teorie, łączące np. OTW z mechaniką kwantową, takie jak teoria strun, kwantowa kosmologia Hartle'a–Hawkinga czy teoria grawitacji kwantowej pętli[18].

Kluczową kwestią nie jest tu jednak analiza porównawcza konstrukcji tych paradygmatów i ich konsekwencji dla samych tych nauk, lecz pewne ogólne prawidła, którym podlega proces przejścia od starego do nowego paradygmatu. W sposób jasny i ogólny zdefiniował je Kuhn[19]. Wskazuje on następujące etapy w strukturze rewolucji naukowych[20]:

1. Pojawienie się anomalii.
2. Narastanie anomalii.

---

[16] Przykładem remedium na „ratowanie" teorii eteru stała się dylatacja czasu i transformacja Lorentza.

[17] Einstein obawiał się w początkowym okresie tego kryzysu zastosowania matematyki tzw. tensorów Ricchiego (dalece uogólnionych wektorów) jako zbyt ogólnej jak na potrzeby opisu jego teorii pola.

[18] L. Smolin, *Three roads to quantum gravity*, Basic Books, New York 2001.

[19] T. Kuhn, *The structure of scientific revolution*, Chicago University Press, Chicago 1962.

[20] T. Kuhn, *The structure of scientific revolution*, s. 23–142. Kuhn rozpoczyna swoją typologię etapów od „normalnej nauki", pozbawionej jeszcze kłopotliwych anomalii. Ten etap pominiemy w naszej eksplikacji. Część z poniższych etapów, jak np. narastanie anomalii i próby ratowania go przez modyfikacje *ad hoc*, Kuhn traktuje bardziej zbiorczo.

3. Próby ratowania starego paradygmatu przez „modyfikacje *ad hoc*".
4. Kryzys.
5. Propozycje alternatywnych modeli.
6. Rewolucja – „przeskok paradygmatu".
7. Ugruntowanie nowego paradygmatu.

Powróćmy z Kuhnowską wizją struktury rewolucji naukowych do wyartykułowanej już tezy, że *Vaticanum II* stanowi rodzaj zmiany paradygmatu w religijnym dyskursie chrześcijaństwa. Spróbujmy zobrazować słuszność tej nie-nowej zresztą tezy[21], odnajdując w/w Kuhnowskie wyznaczniki rewolucji naukowych w kontekście dyskursu religijnego, którego kulminacją okazał się II Sobór Watykański.

Anomalie w przedsoborowym oficjalnym dyskursie teologicznym ujawniły się wyraźnie. I choć trudno wskazać ich właściwą chronologię, za silną rysę (anomalię) na neoscholastycznej teologii z jej apriorycznym wywodem metafizycznych prawd o naturze ludzkiej stanowiła jej niezdolność do uchwycenia nie tylko doświadczenia ludzkiej egzystencji „tu i teraz", ale także – do czego zdawała się aspirować – religijnego doświadczenia wiary w rzeczywistości powojennej. Doświadczenie to – parafrazując Ricoeura – można by scharakteryzować jako „wiara zanurzająca się w noc ciemną (…) – wiara stojąca przed Bogiem, nie mającym atrybutów «Opatrzności», Bogiem, który nie chroni mnie, lecz wydaje na niebezpieczeństwo życia godnego miana «ludzkie»"[22]. Kolejne anomalie narastały i ujawniały się bardzo szybko, tworząc z ową anomalią fundującą swoisty system naczyń połą-

[21] Rzecz jasna, poczynione tu uzasadnienie – z konieczności podyktowanej naturą niniejszego tekstu – w selektywny i wybiórczy sposób potraktuje całą złożoność krajobrazu kulturowego i intelektualnego epoki okołosoborowej. Zwarte i nowoczesne ujęcie intelektualnych postaw i propozycji teologicznych tej epoki proponuje np. Winling. Zob. R. Winling, *Teologia współczesna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1990.

[22] P. Ricoeur, *Hermeneutyka i egzystencja* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, E. Bieńkowska (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 50.

czonych. Były to więc: anomalia niezdolności do wyjaśnienia skali zła i cierpienia w rzeczywistości powojennej, anomalia bagatelizowania historii i procesu rozwojowego, anomalia braku narzędzi polemicznych z egzegezą historyczno-krytyczną w teologii, anomalia braku narzędzi opisu komunikacji międzyludzkiej czy nowoczesnej wizji Kościoła, anomalia programowego zamknięcia na przemiany mentalno-kulturowe i naukowe świata powojennego itp.

W tak zarysowanej rzeczywistości narodził się kryzys w ramach religijnego dyskursu chrześcijaństwa, przejawiający się coraz większym rozwarstwieniem (zwłaszcza w obrębie Kościoła katolickiego) pomiędzy oficjalną teologią Urzędu Nauczycielskiego a „podskórną" i dynamiczną intelektualnie i interaktywną teologią nieoficjalną Rahnera, Congara czy de Lubaca – w niejednej kwestii rezonującą z żywą teologią nurtów protestanckich: Tillicha, Bartha czy Bultmanna[23]. Kryzys ten przybiera też postać cenzury rozlicznych konkretnych postaw i zachowań, np. ekumenicznych.

W krajobrazie tego wielowarstwowego kryzysu rodziły się pewne modele alternatywne wobec podbudowanej neoscholastyką teologii oficjalnej. Stanowiły one szeroki wachlarz pomysłów, z których każdy odpowiadał na wybrane trudności starego paradygmatu. Paradygmat teologicznej hermeneutyki odpowiadał na trudności z brakiem narzędzi do ujmowania dynamiki rozwoju i procesu historycznego. Anomalię scholastycznej abstrakcyjności pojęć próbował zniwelować interpretacją wydarzeń zbawczych w historii, statyczne ujęcie Objawienia – przez jego dynamizację (Bultmann, Cullmann), statyczne i językowe rozumienie dogmatu – przez jego rozwój historyczny i indywidualną aktualizację (Schillebeeckx). O ile teologia hermeneutyczna próbowała „zacerować" stary paradygmat teologicznego dyskursu poprzez remedium na jego problemy z historycznością, nurt teologii personalistycznej „cerował" stary paradygmat od strony jego trudności z docenieniem podmiotowości osoby i jej relacyjnego dyna-

[23] Por. R. Winling, *Teologia współczesna*.

mizmu. Abstrakcyjnym kategoriom tomizmu nurt personalistyczny przeciwstawiał teologię osoby i relacji (Mounier, Marcel), systematyce pojęć – doświadczenie i egzystencję (Mounier, von Balthasar).

W takim anturażu wydarzenie *Vaticanum II* zyskuje miano rewolucji w dyskursie teologicznym lub też – w terminologii Kuhna – „przeskoku paradygmatu" lub jego krystalizacji. Wykształca się adekwatny język opisu i odpowiedzi na doświadczenie współczesności, łączący synergicznie cechy wszystkich proponowanych uprzednio alternatywnych modeli „cerowania" starego paradygmatu. Jest więc personalistyczny, dialogiczny i zorientowany hermeneutycznie. Wypracowuje nowe rozwiązania i perspektywy w zakresie: eklezjologii (*Lumen gentium*) czy nowego rozumienia objawienia (*Dei Verbum*). Co kluczowe – pojawiają się w krystalizującym się paradygmacie nowe perspektywy, kręgi zagadnień i ich rozwiązania w takich obszarach jak: nowe relacje ze światem współczesnym (*Gaudium et spes*), wolność religijna (*Dignitatis humanae*) oraz ekumenizm (*Unitatis redintegratio*). Krystalizujący się paradygmat nowego dyskursu chrześcijańskiego uzupełniały dodatkowo dokumenty i teksty powstające równolegle w stosunku do głównej aktywności Soboru, takie jak *Ecclesiam suam*, definiujące zasady nowego posoborowego ekumenizmu.

Ugruntowaniu nowego paradygmatu służyły już teraz nie tylko dokumenty kolejnych posoborowych zgromadzeń synodalnych (1974, 1980, 1983, 1987), czy też pisma teologiczne takich twórców jak Congar, Rahner czy Schillebeeckx, lecz także duszpasterska i ewangelizacyjna aktywność Kościoła kolejnych posoborowych pontyfików.

Pozostaje jedynie kwestia stosunku nowego paradygmatu do paradygmatu starego. Z racji złożoności tej kwestii, której w pełni rzetelne analitycznie potraktowanie wymagałoby ścisłego oddzielania poziomów narracji, ograniczmy się do sugestywnego spojrzenia na kwestię oczyma młodego Josepha Ratzingera.

> Gdybyśmy chcieli dokonać globalnej diagnozy tekstu [soboru – KJ], można by powiedzieć (łącząc to z tekstami dotyczącymi wolności

> religijnej i religii na świecie), że jest on zrewidowanym *Syllabusem* Piusa IX, czymś w rodzaju anty-Syllabusa (…) o tyle, o ile stanowi próbę oficjalnego pojednania Kościoła ze światem, który ewoluował po 1789 roku[24].

Opinia ta sugeruje – a przynajmniej taką możliwość otwiera – by potraktować, wbrew apologetom ciągłości, nowy soborowy paradygmat jako antyparadygmat w stosunku do paradygmatu przedsoborowego. Byłby to zatem paradygmat kontradyktoryczny w stosunku do paradygmatu, który został przez niego przezwyciężony.

* * *

W świetle przeprowadzonych analiz analogia między rozwojem nauk współczesnych a rozwojem dyskursu religijnego chrześcijaństwa jest czytelna i – jak się wydaje – głęboka. Zarówno nauki szczegółowe, jak i dyskurs religijny podlegają prawidłu rewolucji naukowych poprzez zmianę paradygmatu. Stadia tej rewolucji w obu przypadkach są bardzo podobne: od detekcji anomalii, które narastają, prowadząc do nieuchronnego kryzysu i zrazu – próby ratowania starego paradygmatu pewnymi jego modyfikacjami. Tego głębokiego podobieństwa nie niwelują różnice w naturze prowadzących do rewolucji anomalii ani też natura prób cerowania niewydolnego paradygmatu. Dodatkowo, nauki szczegółowe, jak i posoborowy dyskurs chrześcijaństwa w pełni korzystają z faktu synergii różnych metod i podejść, co czyni ich metodologie heterogeniczne. Przejście do nowych paradygmatów – bazujących na efekcie synergii – czyni matematykę i fizyką bardziej podatnymi na tworzenie dyscyplin stykowych i dyskursów pomostowych i interdyscyplinarnych poza ich standardowym polem semantycznym. Metody odmienionej paradygmatycznie matematyki przenikają różne dziedziny naukowego poznania – od nauk formalnych takich jak informatyka, przez całe spektrum nauk inżynieryjnych po ekonomię

[24] J. Ratzinger, *Les principes de la theologie catholoque*, Pierre Téqui, Paris 2005, s. 423.

i socjologię, a sama „współtworzy" takie dziedziny jak biomatematyka czy informatyka. Odmieniona paradygmatycznie fizyka odnajduje dziś w sposób naturalny wspólny przekrój z astrofizyką, kosmologią i całą gamą nauk inżynieryjnych (jak robotyka czy mechatronika). Odmieniony posoborowo religijny dyskurs pochrześcijański pozostaje w naturalnej twórczej interakcji z różnymi dyskursami filozoficzno-kulturowymi, naukami historycznymi, podejmując też dialog z naukami przyrodniczymi. Ich trwałym efektem zdają się być postulaty fundacyjne nowych – dziś wciąż jeszcze nieokreślonych co do swego zakresu i metody – lecz perspektywicznych dyscyplin jak „teologia fizyki"[25].

NIEROZSTRZYGALNOŚĆ I INNE NIEMIŁE WŁASNOŚCI NAUK DESKRYPTYWNIE I EKSPLANACYJNIE BOGATYCH

Katalog metalogicznie niepożądanych cech, jakie posiadają współczesne nauki, a ściślej – mieszczące się w nich teorie, rozpoczniemy od własności zwanej nierozstrzygalnością. Nierozstrzygalność jest pewną metalogiczną własnością teorii, która oznacza nieistnienie algorytmu, który dla każdego zdania języka takiej teorii rozstrzygałby, czy dane zdanie jest tezą tej teorii, czy też nie. Spektakularny – a współcześnie już klasyczny – wynik w tym zakresie stanowi słynne twierdzenie Kurta Gödla[26] o nierozstrzygalności arytmetyki liczb naturalnych (w aksjomatyce) Peana (PA). Ściśle rzecz ujmując, Gödel wskazał istnienie pewnej specyficznej, tzw. samozwrotnej formuły ϕG języka arytmetyki PA, dla której

$$\text{PA } non \vdash \phi G \quad \text{oraz} \quad \text{PA } non \vdash \phi G, \qquad (1)$$

tj. ani ϕG, ani jej negacja nie posiadają dowodu na gruncie PA. Ogólniejszy sens tego metalogicznego faktu jest taki: arytmetyka Peano jest

[25] M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.

[26] K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*.

już zbyt „bogatą”[27] teorią, by dawała pełną jasność dowodową w każdym możliwym przypadku (w opisanym powyżej sensie), pomimo swej relatywnie niewielkiej siły eksplanacyjnej. W istocie, nie zmienia tego faktu znacząco – w porównaniu z innymi teoriami matematycznymi i fizycznymi – nawet rozważenie tzw. niestandardowych modeli tej teorii z ich strukturalnym bogactwem jako światem przez tę teorię opisywanym. W naturalny sposób – ta sama trudność dotyka każdej teorii zakresowo pojemniejszej, zawierającej PA jako swoją podteorię.

Istotnym metalogicznie dopełnieniem tego stanu rzeczy jest – udowodniona przez Kurta Gödla w ramach jego II. twierdzenia – niedowodliwość niesprzeczności arytmetyki Peano w niej samej. Własność ta także w naturalny sposób ekstrapoluje się na każdą teorię od niej bogatszą. Posiada to – jasne już dziś i dalekosiężne metodologicznie – konsekwencje dla całego spektrum bogatych eksplanacyjnie teorii matematycznych (zawierających często PA jako swoją podteorię). Udowodnienie niesprzeczności arytmetyki Peano, a w konsekwencji także tych teorii, prowadzi do nieredukowalnego regresu *ad infinitum*. Dowód niesprzeczności PA możliwy jest w pewnej jej metaarytmetyce, powiedzmy MPA, które jednak – jako „bogatsza” – sama wymaga dowodu swojej niesprzeczności w nowej metateorii itd. Ograniczoność zdolności deskryptywnych teorii – także bogatszych od PA – znajduje często swój wyraz w zachodzeniu niepożądanego fenomenu: w danej teorii istnieje jednoznaczna definiowalność funkcji czy relacji (np. przy użyciu modeli tej teorii), lecz nie jest możliwa ich jawna definiowalność poprzez stosowną formułę języka. Ta metalogiczna niedogodność (znana w logice jako brak własności Betha) stanowi pewną nieusuwalną cechę logiki I. rzędu[28] (jako językowego podłoża tych teorii) – niezależne od bogactwa czy stopnia złożoności teorii wyrażonych w tej logice.

[27] Utarło się, że pojęcie „teorii bogatej” odnosimy w logice do teorii, które zawierają w sobie co najmniej arytmetykę liczb naturalnych Peana (oznaczaną przez PA).

[28] Logika I. rzędu to logika, w której kwantyfikacja jest możliwa wyłącznie po indywiduach, a nie klasach, zbiorach czy relacjach.

Można pokusić się o próbę ominięcia wskazanych trudności – także w imię trafnej obserwacji, że większość teorii naukowych interpretowanych empirycznie (takich jak mechanika kwantowa, teoria układów dynamicznych i wiele innych) wymaga logiki II. rzędu do wyrażenia swoich sądów. W istocie, teorie w logice II. rzędu często zyskują własność Betha (zatem pożądaną jawność definicyjną), a w ich teorii modeli nie występują modele niezamierzone dzięki tzw. kategoryczności tych teorii w dowolnej mocy kardynalnej[29]. Cena konsekwentnego posługiwania się logiką II. rzędu wydaje się jednak nieadekwatnie wysoka – wszak teorie II. rzędu nie są pełne względem swoich modeli, co w szczególności oznacza, że są nieadekwatnie pojemne w stosunku do teorii, które modelują. Logika II. rzędu okazuje się dodatkowo niepraktyczna konstrukcyjnie, nie pozwala na stosowanie tradycyjnych metod konstrukcji modeli, czy też automatycznej weryfikacji twierdzeń, nie zachodzi w niej także twierdzenie o zwartości, gwarantujące istnienie modelu dla danej teorii, gdy model posiada każdy skończony zbiór zdań takiej teorii. Własności te stanowią zazwyczaj pożądane instrumentarium, nawet jeśli struktury uzyskiwane przy pomocy takich narzędzi wydają się zbyt abstrakcyjne i wyidealizowane z punktu widzenia jej empirycznych (np. fizycznych) zastosowań.

Powróćmy w kontekście przywołanych trudności teorii „bogatych" do źródłowego pytania o możliwości dialogu z posoborowym chrześcijaństwem. W jaki sposób zarysowany metodologiczny krajobraz ułatwia takie spotkanie na poziomie jakiegoś dyskursu? Odpowiedź na te pytania stanie się łatwiejsza, gdy dokonamy pewnej syntezy tego obrazu.

1. Współczesne teorie – jeśli są dostatecznie bogate – zawsze pozostają do pewnego stopnia tajemnicze (gdyż zawierają zdania nierozstrzygalne).

[29] Własność ta oznacza, że wszystkie modele zadanej mocy α są nierozróżnialne, co nie zachodzi w teoriach I. rzędu ze względu na twierdzenie Skolema–Löwenheima.

2. Ich podstawowa cecha, czyli niesprzeczność, nie daje się w istocie udowodnić, gdyż taka próba prowadzi do regresu *ad infinitum*.
3. Istnieją wyraźne ograniczenia na zdolności deskryptywne teorii, gdyż jednoznaczność definicyjna nie oznacza definicyjnej jawności.
4. Odzyskanie jawności definicyjnej i uniknięcie efektów niezamierzonych (jak niezamierzone modele) posiada jednak wysoką cenę, jak utrata adekwatności modeli i cennych narzędzi dowodowych.

Współczesne nauki formalne – co najważniejsze: w świadomości jej twórców – jawią się więc jako obciążone metodologicznie, uwarunkowane konwencją (wybór logiki I. lub II. rzędu) i jako takie zdecydowanie pozbawione są już ostrza scjentystycznej krytyki pod adresem poznania religijnego. Co więcej, zdają się być „ulepione" z podobnego budulca co dyskurs religijny, jaki stanowi poznawcza niepewność, wiara w niesprzeczność, opisowa ograniczoność. Tak wyspecyfikowane nauki z obszaru „twardej" racjonalności daleko odbiegają od arbitralnego neopozytywistycznego wzorca nauki jako analitycznego badania „czystych faktów" z jego tendencją do odrzucania sfery dociekań religijnych i metafizycznych poza obszar dyskursu racjonalnego. W jaki bowiem sposób, zachowując metodologiczną konsekwencję, uważać ten redukcjonistyczny postulat za aktualny, jeśli fundamentalne rozumowania w zakresie podstaw współczesnych nauk nieusuwalnie prowadzić muszą do niepewności albo do regresu *ad infinitum*? Upodabnia te nauki do dyskursu religijnego – ze swojej natury ukierunkowanego na sferę Tajemnicy, pytania o Nieuwarunkowane.

Wyłania się stąd interesujący fenomen. Wyraźna ograniczoność języków przedmiotowych nauk szczegółowych zdaje się wszak skłaniać badaczy tych nauk w stronę dowartościowania semantyki, a szerzej: tego, co dokonuje się pozajęzykowo, w modelach, poza obrębem języka przedmiotowego. Własność Betha oraz bliskie mu twierdzenie

Tarskiego o niedefiniowalności prawdy (jako konsekwencja I. twierdzenia Gödla o niezupełności arytmetyki) stanowią teoretyczny fundament tego zwrotu, lecz metalogiczne badania Lindströma[30] nad siłą wyrazu logiki I. rzędu, a także prace strukturalistów, takich jak Sneed[31], stanowią już jawny manifest tej tendencji.

Sytuacja ta wydaje się stanowić interesujące rozwinięciem Ricoeurowskiej diagnozy „zmierzania różnych hermeneutyk w kierunku ontologicznych korzeni zrozumienia". Autor *Egzystencji i hermeneutyki* formułuje swój osąd dotyczący psychoanalizy i fenomenologii religii w słowach:

> Najbardziej przeciwstawne hermeneutyki zmierzają zatem, każda na swój sposób, w kierunku ontologicznych korzeni zrozumienia. Od każdej dowiadujemy się na właściwy jej sposób o zależności siebie od egzystencji: psychoanaliza ukazuje tę zależność w archeologii podmiotu, fenomenologia ducha w teleologii figur, fenomenologia religii w znakach sacrum. Takie są ontologiczne implikacje interpretacji[32].

Dowartościowana semantyka nauk formalnych zdaje się dopisywać dodatkowy akapit do Ricoeurowskiej diagnozy następująco: ukazuje nam ona ową „zależność od egzystencji" poprzez wskazanie nieusuwalnych ograniczeń i załamań naszych przedmiotowych językowych dyskursów, gdy traktują o pozajęzykowym świecie. Semantyka nauk formalnych – dowartościowana kosztem czystego dyskursu naszych przedmiotowych języków – dobrze rezonuje także z Levinasowską i post-Levinasowską krytyką kultury, akcentującą wyższość doświadczenia egzystencjalnego (szerzej: pozajęzykowego), „bliższego życiu" nad doświadczeniem epistemicznym, zwłaszcza tym zamkniętym w ramy naszych języków[33].

[30] P. Lindstrøm, *First order predicate logic with generalized quantifiers*, s. 186–195; P. Lindstrøm, *On extensions of elementary logic*, „Theoria" 1969, vol. 35, s. 1–11.

[31] J. Sneed, *The logical structure of mathematical physics*.

[32] P. Ricoeur, *Hermeneutyka i egzystencja*, s. 202.

[33] E. Levinas, *Kryzys kultury europejskiej* [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, A. Kuryś (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

Perspektywa tego kulturowego namysłu zdaje się budować swoisty pomost między naukami szczegółowymi (widzianymi przez pryzmat analizowanej tu, metodologicznej ich specyfiki) a dyskursem religijnym chrześcijaństwa epoki soborowej i postsoborowej. Ów religijny dyskurs wykazuje wszak wyraźną orientację na żywe doświadczenie egzystencjalne i religijne (oparte o osobiste – niezapośredniczone przez literę prawa czy zapisy doktryny – doświadczenia Boga w sumieniu) i działanie ludzkie oparte na wolności, a nie „pod wpływem (...) przymusu zewnętrznego" (GS 17, 22).

Tymczasem sama wrażliwość Soboru na potrzebę nowej lingwistyki dla opisu dalece zmienionej rzeczywistości społeczno-kulturowej, katalizowanej rozwojem nauk matematyczno-przyrodniczych, zdaje się głęboko rezonować z opisaną w naukach sytuacją unikania absolutyzacji lingwistycznych podstaw naszych naukowych dyskursów w terminach naukowych teorii nauk formalnych i przyrodniczych (jak np. w przypadku wyboru między logiką I. a logiką II. rzędu). Choć natura języka soborowego wykładu „ducha Ewangelii" nie zostaje przez Sobór wyartykułowana wprost, dokumenty soborowe podsuwają pewne wskazówki – jak indykatory adekwatności takiego języka (lub też właściwiej: języków). Mowa tu o języku, który przechowuje świadomość nowych „znaków czasu", wydobywając treści egzystencjalnie ważne „w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia" (GS 4–5). Z nieco innej perspektywy, konieczność deabsolutyzacji jakiegokolwiek języka jako adekwatnego do wyrażenia natury dogmatu presuponuje Schillebeeckx, gdy pisze, że na poziomie logicznej eksplikacji dogmatu nie mamy ścisłej dedukcyjnej inferencji, lecz raczej syllogizm eksplikacyjny, który jedynie odsłania lub eksplikuje to, co już zostało zawarte w jego głównej przesłance[34]. Rozwijając tę myśl, można by dodać, że taka eksplikacja jest tymczasem ściśle zależna od historycznego rozwoju i związanych z nim

[34] E. Schillebeeckx, *Revelation and Theology. Volume 1: Revelation*, Sheed and Ward, New York 1967, s. 79.

możliwości eksplikacyjnych i deskryptywnych w obszarze teologicznego dyskursu czy nawet stosowanych w nim konwencji. Jako swoiste remedium na ten stan rzeczy zdaje się wskazywać pierwotne i żywe doświadczenie treści dogmatu (poprzez „dane objawienia") właściwe pierwotnemu chrześcijaństwu[35].

* * *

Poczynione właśnie obserwacje pozwalają na sformułowanie następujących wniosków. Istnieje rozwojowa paralela między naukami formalnymi a religijnym dyskursem chrześcijaństwa okresu soborowego i postsoborowego w kwestii ich stosunku do roli języka (szerzej: naszego pojęciowego aparatu) i jego ograniczeń. Nauki formalne – zwłaszcza logika matematyczna i metalogika – ujawniają nieusuwalną ograniczoność naszych sformalizowanych teorii, takie jak nierozstrzygalność teorii eksplanacyjnie „bogatych" czy brak jawnej definiowalności pojęć w tych teoriach czy istnienie ich niezamierzonych modeli. Teorie te okazują się metalogicznie niepewne i częściowo nieeksplorowalne, np. przez istnienie kłopotliwych zdań nierozstrzygalnych, a języki, w których są wyrażone, okazują się trudne do absolutyzacji i uznania ich za uniwersalnie opisowo adekwatne. Dotyczy to zarówno logiki I., jak i II. rzędu. Podobnie jako nieadekwatne eksplanacyjnie – w skali absolutnej – jawią się jakiekolwiek ustalone języki religijnego dyskursu. Okazać się mogą jako zdatne do uchwycenia treści depozytu wiary czy definicji dogmatu relatywnie do ich zdolności eksplanacyjnych w stosunku do realiów, w których są używane. Dodatkowo zarówno w obszarze nauk formalnych, jak i religijnego dyskursu epoki soborowej i postsoborowej dowartościowany zostaje poziom realności pozajęzykowej. W naukach formalnych – bogatsza eksplanacyjnie semantyka; w obszarze religijnego dyskursu chrześcijaństwa – sfera doświadczenia egzystencjalnego i agatologicznego kosztem językowych reguł i pryncypiów dyskursu. Oto zarys swoistej

[35] E. Schillebeeckx, *Revelation and Theology. Volume 1: Revelation*, s. 71.

i – jak się wydaje – tej samej Ricoeurowskiej „hermeneutyki ontologicznych korzeni rozumienia". W naukach formalnych posiada ona znamiona zwrotu semantycznego; w dyskursie religijnym epoki soborowej i posoborowej – zwrotu egzystencjalno-agatologicznego.

POSTULAT ELEMENTÓW PRAGMATYCZNYCH I HISTORYCZNOROZWOJOWYCH

Ukazana w poprzednim rozdziale reorientacja nauk formalnych na zagadnienia semantyczne i wyjście poza czysto syntaktyczny dyskurs nie stanowi pełnej charakterystyki tych nauk. Rozwój semantyki formalnej i teorii modeli uwydatnił bowiem potrzebę podjęcia pytań i kwestii, które wiązałyby języki i ich modele z poznającym podmiotem – jego wiedzą, przekonaniami czy poznawczym nastawieniem. Stały się one podstawą rozwoju sformalizowanej pragmatyki w obszarze współczesnej logiki i lingwistyki. Za jej pierwszy manifest uznać można dzieło Wrighta[36], które wprowadziło na wokandę naukowych dociekań modalności epistemiczne (wiedzy i przekonań). Pełne ujęcie wiedzy i przekonań podmiotu (agenta) jako systemu modalnego w postaci logiki wiedzy zawarte zostało u Hintikka[37]. Uzasadnił on, że operator $K_a\phi$ (agent *a* wie, że ϕ) zachowuje się jak modalny operator typu $\Box\phi$ („konieczne, że ϕ"), a współdefiniowalny z nim operator $B_a\phi$ (agent *a* wierzy, że ϕ) – jak modalny operator typu $\Diamond\phi$ („możliwe, że ϕ"). Stworzyło to możliwości interpretacji rodzącej się w ten sposób logiki epistemicznej w tzw. semantyce relacyjnej, której szkielet wypracowano, m.in. przez Kripke[38]. Rozwój formalnej pragmatyki – zrazu oparty na logice epistemicznej oraz koncepcjach lingwistycz-

[36] G.H. von Wright, *An essay in modal logic*, North-Holland, Amsterdam 1951.

[37] J. Hintikka, *Knowledge and belief: an introduction to the logic of the two notions*, Cornell University Press, Ithaca 1962.

[38] S.A. Kripke, *A completeness theorem in modal logic*, „Journal of Symbolic Logic" 1959, vol. 24(1), s. 1–14.

nych, m.in. Austina[39] – motywowany został później przez informatyczne badania nad systemami wieloagentowymi oraz korespondującą z nimi logiką epistemiczno-dynamiczną. Ta ostatnia uwzględniała już nie tylko system przekonań i wiedzy pojedynczego agenta, lecz także wiedzę zagregowaną, powszechną oraz jej czasową zmienność. Wprowadzono więc logikę wiedzy powszechnej, logikę publicznych obwieszczeń i szereg pokrewnych systemów[40]. Autorzy tych rozwiązań i ich kontynuatorzy eksplorują na potrzeby swoich systemów logiki tzw. semantykę behawioralną – wypracowaną przez Fagina i jego zespół[41] – w ramach której do modeli logiki wprowadzony zostaje agent zaopatrzony w pewien (najczęściej nieidealny) system przekonań, a którego wiedza jest funkcją obserwacji. Dynamiczne Logiki Epistemiczne – rozwijane także w interakcji z logikami temporalnymi[42] – doprowadziły do rozwoju współczesnych logik strategicznych, bazujących na semantykach rozumianych jako drzewa gry agentów[43], a opisujących oprócz systemu przekonań agentów także ich komunikacyjne strategie, preferencje czy decyzyjną skuteczność, także w warunkach niepewności[44].

---

[39] J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962.

[40] A. Baltag, L.S. Moss, S. Solecki, *The logic of public announcements, common knowledge, and private suspicions* [w:] *Proceedings of the 7th Conference on Theoretical Aspects of Rationality and Knowledge (TARK 1998)*, Morgan Kaufmann, San Francisco 1998, s. 43–56.

[41] R. Fagin, J.Y. Halpern, Y. Moses, M.Y. Vardi, *Reasoning about knowledge*, MIT Press, Cambridge, MA 1995.

[42] Por. J. van Benthem, C. Degremont, *Multi-agent belief dynamics: Bridges between dynamic doxastic and doxastic temporal logics* [w:] *Proceedings of the Stanford Workshop on Belief Dynamics*, 2010.

[43] J. van Benthem, A. Gheerbrant, *Game: Solution, epistemic dynamics, and fixed-point logics*, „Fundamenta Informaticae" 2010, vol. 100, s. 19–41.

[44] A. Baltag, S. Smets (eds.), *Johan van Benthem on logic and information dynamics*, vol. 5: *Outstanding contributions to logic*, Springer, Cham 2014.

Ten spektakularny rozwój metod, technik i rozwiązań sformalizowanej pragmatyki – uwzględniających nie tylko wiedzę i przekonania pojedynczego agenta, lecz także systemy zmiennych przekonań agentów pozostających w strategicznej i decyzyjnej interakcji – stanowi niewątpliwy przejaw subiektywistycznego zwrotu w naukach formalnych. Stanowi też dowód na nowy sposób ich traktowania i rozwijania jako nierozerwalnie związanych z poznającym podmiotem, który wraz ze swoimi przekonaniami w sposób ugruntowany stał się wdzięcznym przedmiotem zainteresowania tych nauk i ich formalizacyjnych technik.

Pozostaje jednak pytanie, czy ta tendencja – właściwa dla wspólnego przekroju logiki, informatyki i lingwistyki – znajduje swoje paralele poza tym obszarem? Pozytywnej odpowiedzi na to pytanie dostarcza nurt strukturalistyczny we współczesnej filozofii nauk empirycznych (zwłaszcza fizyki) w ramach swojego programu semantycznego lub też niezdaniowego rozumienia teorii naukowych. Jego dobitny manifest stanowią przełomowe prace Sneeda[45] i Stegmüllera[46] oraz wiele prac późniejszych.

Sneed, Stegmüller oraz ich następcy spoglądają zatem w ramach swojego konceptu na teorie naukowe od samego początku przez pryzmat ich modeli. Dla przykładu, u Sneeda[47], każda teoria jest traktowana jako składająca się z pewnego „rdzenia" (*core*) teorii jako pary (H, I), przy czym H jest rozumiane jako trójka $\langle M_0, N_0, F, C\rangle$, a M_0 jest klasą zamierzonych modeli teorii, N_0 – zbiorem możliwych aplikacji, a C zbiorem ograniczeń nałożonych na elementy M_0 oraz $I \subseteq N_0$, np. w formie matematycznych równań wiążących funkcje teoretyczne ze zbiorami F. Cały dynamizm teorii (w jej historycznym rozwoju) zwią-

[45] J. Sneed, *The logical structure of mathematical physics*.

[46] W. Stegmüller, *The structure and dynamics of theories*, Springer, New York 1976; W. Stegmüller, *The structuralist view of theories: a possible analogue of the Bourbaki programme in physical science*, Springer, Berlin 1979.

[47] J. Sneed, *The logical structure of mathematical physics*.

zany jest z rozwojem zastosowań teorii – począwszy od wyjściowego N_0 oraz wyjściowej klasy modeli zamierzonych M_0. Rozwój dokonuje się najpierw przez budowanie rozszerzeń typu $N\xi$ (związanych z jakimś nowo zaobserwowanym fenomenem ξ) dla wyjściowego obszaru zastosowań N_0. Choć dzieje się to początkowo poza strukturą teorii, wpływa na nią konsekwentnie. Po pierwsze, dokonuje się rozszerzenie rdzenia H o nowe ograniczenie teoretyczne i empiryczne oraz reguły korespondencji, które tłumaczą prawa teoretyczne na wyniki pomiarów. Powstaje rdzeń rozszerzony $H*$ (*extended core*) naszej teorii. Rozszerza się też – pod wpływem eksperymentów i nowych obserwacji – klasa M_0 zamierzonych zastosowań teorii. Budowane rozszerzenia Sneed zazwyczaj rozważa dla teorii fizycznych w konkretnym momencie czasu t ich historycznego rozwoju.

Głównym benefitem ze Sneedowskiej koncepcji nie wydaje się jednak wyłącznie zdynamizowanie formalnej semantyki i pokazanie teorii w jej historycznym rozwoju, lecz pragmatyczna reorientacja semantycznych definicji. Spektakularny przykład stanowić może jedna z bazowych definicji, wyrażająca fakt, że osoba p ma jakąś specyficzną teorię fizyki matematycznej w danym momencie czasu.

> Definicja 1 (D62)[48]
> Jeśli p jest osobą oraz $\langle H, I\rangle$ reprezentuje jakąś teorię matematycznej fizyki, wówczas p ma $\langle H, I\rangle$ w momencie t wtedy i tylko wtedy[49]:
> Istnieje rozszerzenie H, say ξ, takie, że p wierzy w czasie t, że $N\xi$;

[48] Por. J. Sneed, *The logical structure of mathematical physics*, s. 266.

[49] Sam Sneed wyjaśnia swą techniczną definicję tak: „(D62-1) wymaga jedynie, aby osoba, która posiada teorię $\langle H, I\rangle$, wierzyła w co najmniej jedno ze zdań powiązanych z tą teorią. (D62-2) charakteryzuje najsilniejsze zdanie powiązane z $\langle H, I\rangle$, w które dana osoba wierzy w chwili t – zdanie, że $I \in N\xi t$. Ponadto wymaga, aby miała ona obserwacyjne uzasadnienie dla tego zdania oraz aby wierzyła, że może w pewnym sensie sformułować jeszcze silniejsze zdanie teorii niż to". Por. J. Sneed, *The logical structure of mathematical physics*, s. 267.

> Jeśli ξ jest rozszerzeniem H takim, że dla wszystkich rozszerzeń ξt danego H takich, że p w momencie t wierzy, że $I \in N\xi$, $N\xi t \subseteq N\xi$ oraz p wierzy w momencie t, że $I \in N\xi t$, wtedy:
> p ma obserwacyjny dowód (*evidence*) w momencie t, że $N\xi$;
> p wierzy w momencie t, że istnieje rozszerzenie ξ takie, że $I \in N\xi$ oraz $N\xi \subset N\xi t$.

W ten sposób teorie matematycznej fizyki zyskują w ujęciu strukturalistycznym nowy, subiektywny (podmiotowy) wymiar czasowego rozwoju. Są więc także rozważane jako część uposażenia poznawczego poznającego je podmiotu (osoby p), a w tej roli także podlegają czasowej ewolucji. Ten – wydawałoby się – skromny fragment jednej ze strukturalistycznych koncepcji stanowi jednak symptomatyczny symbol przemian rozwojowych we współczesnej nauce. Jest kolejnym krokiem w stronę dowartościowania elementów historyczno-subiektywnych w naukowym poznaniu. Co kluczowe, nie jest już wyłącznie manifestem sformalizowanej pragmatyki (np. według wzorców Austina, Wrighta) – rozwijanej w ramach lingwistyki czy logiki, ale dowartościowaniem pierwiastków historyczno-subiektywnych w filozofii i metodologii nauk przyrodniczych.

Ujmując rzecz ogólniej, nietrudno zauważyć, że to diametralnie różna perspektywa od tej wypromowanej w ramach neopozytywistycznego paradygmatu traktowania nauki. Tam empiryczność teorii – wyniesiona na piedestał naukowości – służyła jako swoisty probierz obiektywności naukowego poznania i zdawała się być nie do pogodzenia z pierwiastkami subiektywnymi (podmiotowymi czy historyczno-rozwojowymi). W nauce epoki postneopozytywistycznej stanowi jawny i sensowny przedmiot naukowych rozważań – i to z perspektywy (filozofii) nauk przyrodniczych. Fenomen ten można ująć jeszcze inaczej: współczesna nauka – co ważne: także w odniesieniu do obszaru nauk przyrodniczych – może być w sposób naukowo zasadny traktowana jako nauka dla określonego podmiotu poznającego. Ta rewolucja w sposobie traktowania nauk przydaje zatem poznaniu na-

ukowemu dwa nowe wymiary: jeden stanowi wymiar jej własnego historycznego rozwoju – uwzględnianego teraz także w formalizacjach tych nauk i ich strukturalnych rekonstrukcjach; drugi wymiar – to subiektywna wizja danej nauki i podmiotowego jej rozumienia oraz obserwowalna ewolucja jej rozumienia.

Wyrażonemu tu przekonaniu poczynić można by jednak zarzut, że kategoria podmiotu poznającego zostaje we współczesnych naukach doceniona, lecz w pewnych sztucznych rekonstrukcjach tych nauk (w ramach filozofii i metodologii tych nauk, nawet jeśli mowa o naukach fizycznych). W sukurs atakowanej tezie przychodzi tu jednak fenomen licznych już eksperymentów w ramach mechaniki kwantowej, począwszy od serii eksperymentów dwuszczelinowych – ukazujących, że pomiar zaburza interferencję cząstek[50] – oraz słynnego eksperymentu Bella z 1982 roku[51], który ujawniając fizyczną naturę splątania kwantowego, udowodnił, że to pomiarowa aktywność obserwatora współtworzy rzeczywistość kwantową, a nie tylko ją rejestruje. Do serii tych eksperymentów w naturalny sposób dopisać należy eksperymenty z kategorii „Wheeler's Delayed Choice"[52], jak te opisane przez Wheelera i Jacques'a z zespołem[53], w ramach których

[50] Trudno wskazać pierwszy eksperyment z tej serii. Eksperymenty te – jako rozwinięcia klasycznego eksperymentu Davissona (z 1927) – przeprowadzano równolegle w różnych laboratoriach w latach 70. Jeden z lepiej opisanych eksperymentów tego typu z użyciem lasera i mikroskopu przeprowadzono w laboratoriach Massachusetts Institute of Technology. Ostatnia wersja pochodzi z 2025 r.

[51] A. Aspect, P. Grangier, G. Roger, *Experimental realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm gedankenexperiment: A new violation of Bell's inequalities*, „Physical Review Letters" 1982, vol. 49, s. 91–94, https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.49.91.

[52] Nazwa tej kategorii eksperymentów wywodzi się od wersji eksperymentu dwuszczelinowego pokazującego tzw. opóźniony wybór układu kwantowego, a wykonanego przez Wheelera w 1978. Eksperyment ten zainaugurował serię podobnych eksperymentów.

[53] J.A. Wheeler, *The „past" and the „delayed-choice" double-slit experiment* [w:] *Mathematical Foundations of Quantum Theory*, A.R. Marlow (ed.), Academic Press,

pokazano, że pomiar obserwatora potrafi nie tylko determinować wyniki pomiaru, lecz także wstecznie definiować historię układu kwantowego. Nie mniej interesującą perspektywę wprowadzają współczesne eksperymenty nad zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Sama ta zasada – w jej klasycznym sformułowaniu – ukazuje autora pomiaru par cząstek skorelowanych jako podmiot decydujący o jego wyniku. Jeśli przedmiotem szczegółowego pomiaru stanie się pęd cząstki, z podobną dokładnością nie uzyskamy wiedzy o jej położeniu. Współczesne eksperymenty zdają się jeszcze bardziej wymowne do co roli podmiotu eksperymentującego. Pokazują one – jak np. ten Flühmanna i innych[54] – w nawiązaniu do idei tzw. zmiennych modularnych Aharonova[55], że efekt nieoznaczoności możliwy jest „do przesunięcia", jeśli tylko zamiast pełnych własności cząstek skorelowanych (pęd, położenie; energia, czas, etc.) rozważać będziemy ich „reszty modularne", które zachowują się względem siebie inaczej niż te wielkości brane jako całe[56]. Reasumując, także fizyka kwantowa przydaje serii argumentów na rzecz pragmatyki jako nieodzownego elementu teorii naukowych – nawet jeśli aktywny eksperymentator (jako swoisty podmiot układu kwantowego) jest tu zapośredniczony przez sam eksperyment i procedury pomiarowe, za którymi się „skrywa".

Wydaje się, że przy tak pragmatycznie nacechowanym poznaniu naukowym w obszarze zarówno lingwistyki, logiki, jak i filozofii fizyki

---

New York 1978, s. 9–48; V. Jacques, E. Wu, F. Grosshans, F. Treussart, P. Grangier, A. Aspect, J.-F. Roch, *Experimental realization of Wheeler's delayed choice gedanken-experiment*, „Science" 2007, vol. 315(5814), s. 966–968, https://doi.org/10.1126/science.1136303.

[54] C. Flühmann, V. Negnevitsky, M. Marinelli, J.P. Home, *Sequential modular position and momentum measurements of a trapped ion mechanical oscillator*, „Physical Review X" 2018, vol. 8(2), 021001, https://doi.org/10.1103/PhysRevX. 8.021001.

[55] Y. Aharonov, H. Pendleton, A. Petersen, *Modular variables in quantum theory*, „International Journal of Theoretical Physics" 1969, vol. 2(3), s. 213–230, https://doi.org/10.1007/BF00670008.

[56] Oznacza to, że te „reszty modularne" komutują, podczas gdy wielkości, z których są brane, już nie.

oraz samej fizyki (w odniesieniu do mechaniki kwantowej), perspektywa dialogu z dyskursem religijnym chrześcijaństwa posoborowego rysuje się sama. By nieco bardziej uzasadnić jej możliwość i nieco ją przybliżyć, odwołajmy się do metodologicznych ram hermeneutyki religijnej dotyczącej kwestii dogmatu i rozwoju doktryny – w ujęciu przywołanego uprzednio Schillebeeckxa. W jego monumentalnym dziele *Revelation and Theology* znaleźć można ogólne metodologiczne ramy teologicznej hermeneutyki doświadczenia wiary, jako osadzonej na „triadycznej strukturze: znaczenia, samo-wyrażenia oraz komunikacji[57]. Szerszemu omówieniu poddany zostaje tu aspekt komunikacji jako pewien proces „transformacji i translacji" mowy czysto teologicznej na – ostatecznie – interpretację egzystencjalną[58]. W jednym z kolejnych rozdziałów swojego dzieła ujmuje tę kwestię jeszcze dobitniej:

> Przedmiot wiary chrześcijańskiej jest, rzecz jasna, już urzeczywistniony w Chrystusie, ale jest urzeczywistniony w Nim jedynie jako nasza obietnica i nasza przyszłość. Jednak przyszłości nie można zinterpretować teoretycznie – trzeba ją urzeczywistniać. (...) Chrześcijaństwo nie jest jedynie przedsięwzięciem hermeneutycznym, nie jest tylko oświeceniem egzystencji, lecz także jej odnową, w której „egzystencja" dotyczy człowieka jako osoby indywidualnej oraz w jego społecznym byciu[59].

W ramach wyeksplikowanych tak (w istocie *ex post* w stosunku do pewnych tez) metodologicznych ram swojego dyskursu, formułuje Schillebeeckx kilka tez dotyczących dogmatu pojmowanego zasadniczo nie jako skamieniała formuła, ale przedmiotu wierzenia, celebracji i przeżywania. Kwestię tę dopełnia m.in. następującą eksplikacją:

---

[57] E. Schillebeeckx, *The understanding of faith: interpretation and criticism*, Seabury Press, New York 1974, s. 29.

[58] E. Schillebeeckx, *The understanding of faith: interpretation and criticism*, s. 29.

[59] E. Schillebeeckx, *The understanding of faith: interpretation and criticism*, s. 66.

> W zgodzie z Blondelem – dogmat w praktyce – chrześcijańskie życie i aktywność – dają nam intuicję całej realności wiary[60].

Co godne uwagi, ten sam soborowy i postsoborowy dyskurs, który traktuje o indywidualności i historycznym rozwoju dogmatu, w równym stopniu zdradza wrażliwość jego twórców na kwestię zmian psychologicznych, moralnych i religijnych zarówno w porządku indywidualnym, jak i społecznym (GS 6–7). Mowa tu m.in. o kluczowym przejściu od „statycznego porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się ogromny splot problemów, domagając się nowych analiz i nowych syntez" (GS 5). Cytowany Schillebeeckx dostrzega tu jasną paralelę między dynamizmem rozwoju indywidualnego i społecznego a dynamizmem rozwojowym dogmatu; między historycznym kształtem dogmatu a specyfiką rozwojową czasów, w których został sformułowany. Podaje dowody, dla których „ludzka ewolucja tak ściśle przeplata się z rozwojem dogmatu (...), dlaczego większość [dogmatów-KJ] sformułowana została w języku [ich-KJ] czasu"[61].

* * *

Z poczynionych obserwacji wyłania się następujący scenariusz. Nauki formalne (logiki, informatyka i sformalizowana lingwistyka) na stałe dołączyły do swojego badawczego zakresu pragmatykę, która z dzisiejszej perspektywy stanowi rozgałęzione drzewo problemów i zagadnień. W jej ramach opisuje się nie tylko systemy przekonań pojedynczych agentów, lecz także systemy przekonań zagregowanych, uwspólnionych przez systemy wieloagentowe. Dodatkowo, rozważa się czasową zmianę tych przekonań, a także próbuje się opisać różne scenariusze decyzyjne i strategiczne takich wieloagentowych systemów. Elementy pragmatyczne i historyczno-rozwojowe stanowią też istotny element strukturalistycznych rekonstrukcji teorii empirycznych w ra-

[60] E. Schillebeeckx, *Revelation and theology. Volume 1: Revelation*, s. 69.

[61] E. Schillebeeckx, *Revelation and theology. Volume 1: Revelation*, s. 91.

mach filozofii tych nauk. Z powodzeniem takiej pragmatycznie zorientowanej rekonstrukcji poddają się teorie fizyczne. Wreszcie – rola poznającego podmiotu okazuje się także niepomijalna z perspektywy samych teorii naukowych w naukach przyrodniczych. Mechanika kwantowa stanowi tu dobitny przykład. Teorie naukowe stają się zatem, przynajmniej częściowo, teoriami dla poznającego podmiot i to on decyduje o subiektywnym rozwoju nauki, którą uwzględnia w horyzoncie swoich przekonań i zainteresowań. W podobny, subiektywny sposób te same nauki istnieją w porządku społecznym.

Dyskurs religijny posoborowego chrześcijaństwa wykazuje podobne nacechowanie i uwrażliwienie na kwestie podmiotowego, indywidualnego rozumienia i przeżywania dogmatów i treści wiary. Zyskują one nie tylko swój zindywidualizowany i wspólnotowy sens egzystencjalny, lecz wręcz są przez ów egzystencjalny sens konstytuowane i aktualizowane, nie znajdując poza egzystencjalnym i zindywidualizowanym doświadczeniem wiary racji swego istnienia. Ten sam dyskurs religijny jest też świadomy całego dynamizmu i ewolucji porządku rzeczy epoki ponowoczesnej i wielorakich wyzwań rozwojowych – zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i zbiorowej, społecznej.

U podłoża tej paraleli rysuje się coś na kształt jednej hermeneutyki dynamizmu i podmiotowości, której wspólnym korzeniem jest znaczenie tego, co pozajęzykowe (semantyki w naukach i egzystencji w posoborowym chrześcijaństwie), dynamizm rozwojowy i historyczność poznania oraz podmiotowa orientacja doświadczenia (epistemiczno-eksperymentalnego w naukach oraz agatologiczno-egzystencjalnego w posoborowym chrześcijaństwie). Hermeneutyka nauk szczegółowych oraz hermeneutyka dyskursu i doświadczenia religijnego w posoborowym chrześcijaństwie zdają się być tylko dwiema składowymi tej samej hermeneutyki. Jako taka zdaje się dogodną płaszczyzną źródłowego dialogu i spotkania w konkretnych wyzwaniach współczesności.

KONKLUZJE

Przeprowadzone powyżej rozważania miały na celu ukazanie wątków narracyjnych i metodologicznych wspólnych dla współczesnych nauk szczegółowych i chrześcijaństwa posoborowego, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijańskiego dyskursu. Cechy te wydobyliśmy poprzez odniesienie się do następujących cech metodologicznych współczesnych nauk:

a) metodologiczną heterogeniczność i podatność na zmianę paradygmatu,
b) nierozstrzygalność nauk deskryptywnie i eksplanacyjnie bogatych oraz
c) postulat elementów pragmatycznych i historyczno-rozwojowych.

Każdą z tych cech poddaliśmy bliższej analizie jako podstawy, a zarazem punktu wyjścia do szukania odpowiednich analogii z chrześcijaństwem posoborowym.

W toku analiz uwydatniło się nieprzypadkowe podobieństwo między omawianymi naukami a chrześcijaństwem posoborowym – głównie na poziomie jego dyskursu. W odniesieniu do cechy a) okazało się, że chrześcijański dyskurs także poddany jest prawidłom rozwoju paradygmatu wedle taksonomii Kuhna z *Vaticanum II* jako kulminacją rewolucji „zmiany paradygmatu". Dyskurs soborowy pozostaje tak samo heterogeniczny co do metody, gdyż korzysta z różnych modeli naprawczych starego paradygmatu, co stanowi też o możliwościach jego ekspansji i interakcji z zewnętrznymi względem siebie dyskursami, a nawet tradycjami naukowymi.

W odniesieniu do cechy b) okazało się, że chrześcijański dyskurs posoborowy, podobnie jak współczesne nauki formalne (matematyka i logika), partycypuje w tej samej hermeneutyce zwrotu pozajęzykowego, a którą za Ricoeurem określić można „hermeneutyką ontologicznych korzeni zrozumienia". W matematyce i logice jej przejawem

jest zwrot w stronę modeli i semantyki; w dyskursie chrześcijańskim – w stronę doświadczenia agatologicznego i egzystencjalnego. Dzieje się tak pomimo faktu, że dyskurs chrześcijański nie podlega tym samym ograniczeniem – jeśli wziąć je w ścisłym metalogicznym sformułowaniu – co bogate teorie sformalizowane matematyki i logiki.

Wreszcie, w odniesieniu do cechy c) udało się ustalić istnienie wspólnej dla chrześcijaństwa posoborowego i nauk szczegółowych – tym razem w odniesieniu do logiki, lingwistyki, filozofii fizyki i częściowo samej fizyki – płaszczyzny metodologicznego porozumienia, którą nazwaliśmy hermeneutyką dynamizmu i podmiotowości. Ta wspólna hermeneutyka posiada trzy wymiary: znaczenie tego, co pozajęzykowe (semantyka w naukach i egzystencja w chrześcijaństwie), dynamizm rozwojowy i historyczny (wspólny obu typom dyskursu) oraz podmiotowa, orientacja doświadczenia (epistemiczno-eksperymentalna w naukach oraz egzystencjalno-agatologiczna w posoborowym chrześcijaństwie). Co istotne, obie składowe tej hermeneutyki (zarówno ta „naukowa", jak i ta chrześcijańskiego dyskursu i doświadczenia) zorientowane są na podmiot i jego historię. W „naukowej" komponencie tej hermeneutyki teorie naukowe posiadają nie tylko swój obiektywny, historyczny rozwój, ale również stają się teoriami dla mnie i zyskują nową zindywidualizowaną historię związaną z moim stosunkiem do tych teorii; stopniem ich akceptacji czy przyswojenia. Analogicznie – w komponencie „chrześcijańskiego dyskursu" dogmat i treści wiary zyskują swoją indywidualną historię związaną z moim sposobem ich aktualizacji i przeżywania.

Właśnie w tym wspólnym fundamencie obu typów dyskursu należałoby upatrywać racji dla samej możliwości dialogu i ich twórczej koegzystencji.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 526–606.

Gaudium et spes [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (Ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 553–627.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus prima. Pars I: Congregationes generales I–IX, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1970.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen V: Processus verbales. Pars I: Consilium Praesidentiae (1962) Secretariatus De Conc. Negotiis Extra Ordinem (1962) Commissio De Conc. Laboribus Coordinandis (Sessiones I–VII: 21 Ianuarii – 23 Octobris 1963), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1989.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars V: Congregationes generales CIII–CXI, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1975.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII–CXVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1975.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1975.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII. Sessio publica VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1976.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXIII–CXXXVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1977.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars III: Congregationes generales CXXXVIII–CXLV, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1977.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV. Sessio publica VIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1978.

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VII: Congregationes generales CLXV–CLXVIII. Sessio publica IX–X, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1978.

ARCHIWA

Archiwum i Muzeum Archidiecezjalne w Białymstoku

Referat wprowadzający na konferencji dyskusyjnej poświęconej Schematowi XIII w dniach 25–27 czerwca 1965 [w:] *Teczka: Sobór Powszechny Vaticanum II, cz. 1*.

Biskup Julian Groblicki, *Sprawozdanie z prac soborowych związanych ze schematem /XIII/ Konstytucji duszpasterskiej „Kościół w świecie współczesnym"* [w:] *Teczka: Sobór Powszechny Vaticanum II, cz. 1*.

Archiwum Diecezjalne w Łomży

Sesja sprawozdawcza Episkopatu Polski (17.12.1964) [w:] *Teczka 268: Sobór Watykański II – sprawozdania z III sesji*.

Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne do ojców II Soboru Watykańskiego [w:] *Teczka 270: Sobór Watykański II – Pisma różne – Postulaty z diecezji*.

Dokumenty kościelne

Nauczanie papieskie

Leon XIV

Leon XIV, *Encyklika „Magnifica humanitas" o trosce o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html (dostęp: 26.05.2026).

Leon XIV, *Adhortacja apostolska „Dilexi te" o miłości do ubogich*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html (dostęp: 1.05.2026).

Leon XIV, *Orędzie na LIX Światowy Dzień Pokoju*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/messages/peace/documents/20251208-messaggio-pace.html (dostęp: 1.05.2026).

Leon XIV, *Pierwsze błogosławieństwo „Urbi et orbi"*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/messages/urbi/documents/20250508-prima-benedizione-urbietorbi.html (dostęp: 1.05.2026).

Leon XIV, *Przemówienie do członków Fundacji Centesimus Annus Pro Pontifice*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2025/may/documents/20250517-centesimus-annus-pro-pontifice.html (dostęp: 1.05.2026).

Leon XIV, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html (dostęp: 1.05.2026).

Franciszek

Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti" o braterstwie i przyjaźni społecznej*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 8.05.2026).

Franciszek, *Encyklika „Laudato si'" poświęcona trosce o wspólny dom*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 6.05.2026).

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 4.05.2026).

Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia" o miłości w rodzinie*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 6.05.2026).

Benedykt XVI

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate" o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (dostęp: 2.05.2026).

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est" o miłości chrześcijańskiej*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 2.05.2026).

Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi" o nadziei chrześcijańskiej*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II

Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus" w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio" o relacjach między wiarą a rozumem*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens" o pracy ludzkiej (z okazji 90. rocznicy encykliki „Rerum novarum")*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis" z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio" o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 2.05.2026).

Jan Paweł II, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk (22.10.1996)*, https://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm (dostęp: 10.05.2026).

Paweł VI

Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam" o drogach, którymi Kościół Katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964 (dostęp: 1.05.2026).

Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae" o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane (dostęp: 1.05.2026).

Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio" o popieraniu rozwoju ludów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967 (dostęp: 1.05.2026).

Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi" o ewangelizacji w świecie współczesnym*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi (dostęp: 1.05.2026).

Jan XXIII

Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra"*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961 (dostęp: 18.04.2026).

Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris"*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963#p52 (dostęp: 19.04.2026).

Jan XXIII, *Sollemnis allocutio (25 I 1959)*, Acta Apostolicae Sedis 51 (1959), s. 65–69.

Pius XII

Pius XII, *Encyklika „Humani generis"*, https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS/4 (dostęp: 17.04.2026).

Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis Christi"*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius XII, *Man Ascends to God by Climbing the Ladder of the Universe. Address to the Plenary Session of the Academy (3.12.1939)*, https://www.pas.va/en/magisterium/servant-of-god-pius-xii/1939-3-december.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius XII, *Radiomessaggio Natalizio ai popoli del mondo intero (24 XII 1944)*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius XI

Pius XI, *Encyklika „Divini Redemptoris"*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius XI, *Encyklika „Mit brennender Sorge"*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius XI, *Encyklika „Non abbiamo bisogno"*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno"*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (dostęp: 16.04.2026).

Pozostali papieże

Benedykt XV, *Ad beatissimi Apostolorum*, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html (dostęp: 16.04.2026).

Pius X, *Encyklika „Pascendi dominici gregis"*, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (dostęp: 7.04.2026).

Leon XIII, *Encyklika „Aeterni Patris"*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (dostęp: 7.04.2026).

Leon XIII, *Encyklika „Immortale Dei"*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/immortale_dei_01111885 (dostęp: 7.04.2026).

Pius IX, *Encyklika „Quanta cura"*, https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm (dostęp: 4.04.2026).
Pius IX, *Syllabus błędów*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1998, t. 36, nr 2, s. 113–118.
Grzegorz XVI, *Mirari vos*, https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm (dostęp: 4.04.2026).
Grzegorz XVI, *Singulari nos*, https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16singu.htm (dostęp: 4.04.2026).
Pius V, *Regnans in Excelsis*, https://www.papalencyclicals.net/pius05/p5regnans.htm (dostęp: 1.04.2026).
Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, https://www.papalencyclicals.net/bon08/b8unam.htm (dostęp: 27.03.2026).
Innocenty III, *Venerabilem* [w:] *Decretales Gregorii IX*, Tauchnitz, Leipzig 1879.
Grzegorz Wielki, *Epistola LXXVI ad Mellitum Abbatem*, Patrologia Latina 77, J.-P. Migne, kol. 1215–1217.

Inne teksty Magisterium Kościoła

Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2005, s. 682–683.
Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2005, s. 888–911.

Ojcowie Kościoła, pisarze chrześcijańscy i inne teksty

Augustyn, *De Trinitate* [*O Trójcy Świętej*], Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
Augustyn, *Państwo Boże*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
[bez autora], *Act of Supremacy* [w:] *The Statutes of the Realm*, Record Commission, London 1817, vol. 3, s. 492.

Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2021.

Do Diogneta [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, M. Starowieyski (red.), Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz/Wydawnictwo „M", Sandomierz/Kraków 1998.

Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2025.

Hinkmar z Reims, *De regis persona et regio ministerio*, Patrologia Latina 125, J.-P. Migne (Ed.), kol. 833–856.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2018.

Jan Kalwin, *Institutio christianae religionis*, https://calvin.reformation.nl/872-Institutes+of+the+Christian+Religion.+Institutio+christianae+religionis.+Institution+de+la+religion+chrestienne (dostęp: 30.03.2026).

Jefford C.N. (Ed.), *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus). Introduction, text, and commentary*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Justynian I Wielki, *Novellae Constitutiones* [w:] *Corpus Iuris Civilis. Vol. 3: Novellae*, R. Schoell (Ed.), Weidmann, Berlin 1895, s. 35–36.

Karol Wielki, *Admonitio generalis* [w:] *Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II: Capitularia Regum Francorum*, A. Boretius (Ed.), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1883, t. I, s. 52–62.

Lona H.E. (Ed.), *An Diognet*, Herder, Freiburg 2001.

Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2006.

Martin Luter, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, https://www.luther2017.de/martin-luther/texte-quellen/luther-schrift-von-weltlicher-obrigkeit-wie-weit-man-ihr-gehorsam-schuldig-sei/index.html (dostęp: 30.03.2026).

Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

Tertulian, *O widowiskach* [w:] *Wybór pism*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970.

Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w:] *Wybór pism*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970.

Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* [*Suma teologiczna*], P. Bełch (red.), „Veritas", Londyn 1975–1978.

OPRACOWANIA

Acuña S.G., *«Amoris laetitia». La misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018.

Adamiak G., *Inspiracje dla misyjnej działalności Kościoła w encyklikach Benedykta XVI*, „Annales Missiologici Posnanienses" 2021, t. 26, s. 41–59.

Adamiak S., *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 221–257.

Aharonov Y., Pendleton H., Petersen A., *Modular variables in quantum theory*, „International Journal of Theoretical Physics" 1969, vol. 2(3), s. 213–230, https://doi.org/10.1007/BF00670008.

Aliotta M., *Proemio* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, seria „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, S. Noceti, R. Repole, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 299–301.

Ancona G., *La Chiesa e la vocazione dell'uomo* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II" vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 145–296.

Ancona G., *Proemio* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II" vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 103–117.

Anderson A.H., *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Antoniewicz M., *Integralny rozwój człowieka w ujęciu Caritas in veritate Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia" 2010, t. 24, s. 265–277.

Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2016.

Artemiuk P., Wąsek D., *Sobór teologów. Vaticanum II oczyma Warszawskiej Szkoły Apologetycznej*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2025.

Aspect A., Grangier P., Roger G., *Experimental realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm gedankenexperiment: A new violation of Bell's inequalities*, „Physical Review Letters" 1982, vol. 49, s. 91–94, https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.49.91.

Auer A., *Man's Activity throughout the World* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 182–185.

Austin J.L., *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962.

Baltag A., Moss L.S., Solecki S., *The logic of public announcements, common knowledge, and private suspicions* [w:] *Proceedings of the 7th Conference on Theoretical Aspects of Rationality and Knowledge (TARK 1998)*, Morgan Kaufmann, San Francisco 1998, s. 43–56.

Baltag A., Smets S. (Eds.), *Johan van Benthem on logic and information dynamics, vol. 5: Outstanding contributions to logic*, Springer, Cham 2014.

Barron R., *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019.

Battocchio R., *La promozione del progresso della cultura* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 351–391.

Behr J., *Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity*, Oxford University Press, New York 2015.

Bejma U., Szot L., Iżycki M. (red.), *Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki „Deus Caritas est"*, Wydawnictwo Jedność, Warszawa/Kielce 2021.

Benthem J. van, Degremont C., *Multi-agent belief dynamics: Bridges between dynamic doxastic and doxastic temporal logics*, https://eprints.illc.uva.nl/id/eprint/308/1/PP-2008-34.text.pdf (dostęp: 10.05.2026).

Benthem J. van, Gheerbrant A., *Game: Solution, epistemic dynamics, and fixed-point logics*, „Fundamenta Informaticae" 2010, vol. 100, s. 19–41.

Białas A., *Wokół sporu papieża i cesarza o władzę – Marsyliusza z Padwy „Defensor pacis"*, „Peitho" 2010, nr 1, s. 145–159.

Bierzyński T., *Analiza przemówienia inaugurującego pontyfikat papieża Leona XIV z punktu widzenia teologii rodziny*, „Kultura Media Teologia" 2025, t. 62, nr 2, s. 28–39.

Bordeyne P., *Portare la legge a compimento. Amoris Laetitia sulle situazioni matrimoniali fragili*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

Bosschaert D., *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II: Louvain Theologians Preparing the Path for „Gaudium et spes" (1942–1965)*, Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2019.

Böttigheimer Ch., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009.

Brooke C., *Europa średniowieczna 962–1154*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.

Bujak J., *Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji duszpasterskiej Gaudium et spes 22. Soboru Watykańskiego II*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 2011, t. 16, s. 19–31.

Burliga B., *Tertullian on the Paradox of the Roman Amphitheatre Games: „De spectaculis" 22*, „Vox Patrum" 2016, t. 65, s. 119–128.

Calvez J.-Y., *La vie économico-sociale* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 484–516.

Carnap R., *Beobachtungssprache und theoretische sprache*, „Dialectica" 1958, vol. 12(3–4), s. 236–248.

Carnap R., *The methodological character of theoretical concepts*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science" 1956, vol. 1, s. 38–76.

Cavanaugh W.T., Mendoza-Álvarez C., Okafor I.U., Pilario D.F.E. (Eds), *Fratelli tutti. A global commentary*, Cascade Books, Eugene 2024.

Chenaux P., *Paul VI. Le souverain éclairé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015.

Chenu M.D., *Les signes des temps. Réflexion théologique* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 205–225.

Cohen P., *The independence of the continuum hypothesis*, „Proceedings of the National Academy of Sciences" 1963, vol. 50(6), s. 1143–1148.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

Concetti (Ed.), *Cristo Redentore dell'uomo – centro del cosmo e della storia. Testo ragionato e commenti all'enciclica „Redemptor hominis". I messaggi più significativi del primo anno di pontificato*, Editrice Massimo, Milano 1979.

Congar Y., *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012.

Congar Y., *The Role of the Church in the Modern World* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 202–216.

Congar Y.M., *Église et monde dans la perspective de Vatican II* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome III: Réflexions et perspectives*, Y.M. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 17–18.

Coste R., *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations. Commentary* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 347–348.

Czyżewski B.S., *Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle „De mortalitate" św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum" 2024, t. 91, s. 113–130.

Daguet F., *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu*, T. Pękala (tłum.), Teologia Polityczna, Warszawa 2021.

Dawkins R., *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

Déclaration du clergé de France, https://m.bigenc.ru/vault/33497f9a00aa34-f59ff44645c00b7f5c.pdf (dostęp: 30.03.2026).

Declerck L., *Vatican II: concile de transition et de renouveau. La contribution des évêques et théologiens belges*, Peeters, Leuven 2021.

Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Delhaye Ph., *Dignité du mariage et de la famille* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 387–453.

Dembowski B., *Ateizm – „najpoważniejszy problem naszych czasów"*, „Studia Włocławskie" 2006, t. 9, s. 142–158.

Dobrzyński A., *Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre'a Haubtmanna i Karola Wojtyły*, „Teologia w Polsce" 2020, t. 14/2, s. 105.

Dola T., *Kościół pomiędzy negacją a akceptacją świata*, „Roczniki Teologiczne" 2022, t. 69, nr 9, s. 65–85.

Dołganiszewska E., *Biskup Cyprian z Kartaginy. Świadek wiary*, TUM. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2007.

Dondeyne A., *Geloof en Wereld*, Patmos, Antwerpen 1961.

Dondeyne A., *L'essor de la culture* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 456–481.

Donnelly J.P., *112th General Congregation. October 29, 1964* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, F. Anderson (Ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965, s. 206–207.

Dubarle D., *La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 571–630.

Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

Eckholt M., *Dogma und Pastoral zwischen Konzil und Kontext. Hermeneutisch-theologische Überlegungen in interkulturellen Perspektiven* [w:] *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, B. Hillebrand, M. Quisinsky (Eds.), seria: „Quaestiones disputatae", nr 349, Verlag Herder, München 2025, s. 52–54.

École française de Rome (Ed.), *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque*, École française de Rome diffusion de Boccard, Rome/Paris 1984.

Elsbernd M., Bieringer R., *Interpreting the Signs of the Times in the Light of the Gospel: Vision and Normativity of the Future* [w:] *Scrutinizing the signs of the times in the light of the Gospel*, J. Verstraeten (Ed.), Peeters, Leuven 2007, s. 61–63.

Fagin R., Halpern J.Y., Moses Y., Vardi M.Y., *Reasoning about knowledge*, MIT Press, Cambridge, MA 1995.

Fisichella R., *Dentro di me il tuo nome. La teologia di Giovanni Paolo II*, San Paolo Edizioni, Milano 2020.

Flühmann C., Negnevitsky V., Marinelli M., Home J.P., *Sequential modular position and momentum measurements of a trapped ion mechanical oscillator*, „Physical Review X" 2018, vol. 8(2), 021001, https://doi.org/10.1103/PhysRevX. 8.021001.

Flynn G., *A Renaissance in Twentieth-Century French "Catholic Philosophy"*, „Revista Portuguesa de Filosofia" 2021, t. 76, nr 4, s. 1559–1592.

Gawlina J., *Cum Deo. Dziennik 1959–1964*, Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora, Katowice 2022.

Geller S.A., *Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4*, „Prooftexts" 1994, t. 14, nr 2, s. 103–139.

Gierycz M., *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Teologia Polityczna, Warszawa 2021.

Gilski M., Wąsek D., Blaza M. SJ, *Orientalium Ecclesiarum. Sobór Watykański II o Kościołach katolickich wschodnich*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeżny A., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.

Głowacz P., *Wiarygodność chrześcijaństwa w nauczaniu papieża Franciszka*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024.

Gniadek J., *Moralna moc nadziei chrześcijańskiej a wolność – społeczny wymiar encykliki Benedykta XVI Spe salvi*, „Studia Płockie" 2013, t. 41, s. 139–148.

Gödel K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik" 1931, vol. 38, s. 173–263.

Gozzi G., *Rights, and civilizations. A history and philosophy of international law*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Greniuk F., *Człowiek ośrodkiem życia społeczno-gospodarczego*, „Roczniki Teologiczne" 1991–1992, t. 3, s. 45–60.

Grygiel W.P., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.

Grzybowski J., *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne" 2003, t. 10, nr 1, s. 135–153.

Guardini R., *Vom Sinn der Kirche*, Grünewald Verlag, Mainz 1922.

Guerra M.D. (Ed.), *Pope Benedict XVI and the politics of modernity*, Routledge, Abingdon 2014.

Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm"?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, M. Słomka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 7–45.

Hagin K.E., *Keys to Biblical Prosperity*, Kenneth Hagin Ministries, Tulsa, OK 1995.

Hagin K.E., *The Midas touch. A balanced approach to biblical prosperity*, Kenneth Hagin Ministries, Tulsa, OK 2000.

Hall H.W., *An Out-of-this-World Experience: A Look at „κόσμος" in the Johannine Literature*, https://bible.org/article/out-world-experience-look-%E2%80%9C92297296395695962%E2%80%9D-johannine-literature (dostęp: 22.02.2026).

Häring B., *Fostering the Nobility of Marriage and the Family* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 228–229.

Haubtmann P., *La communauté humaine* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 256–277.

Hebblethwaite P., *Paul VI. The first modern Pope*, Paulist Press, New York 1993.

Heller M., Jędrzejek M., *Znamy tylko małą cząstkę wieczności*, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/michal-heller-znamy-tylko-mala-czastke-wiecznosci/ (dostęp: 10.05.2026).

Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.

Hillebrand B., Quisinsky M. (Eds.), *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*, Verlag Herder, München 2025.

Hintikka J., *Knowledge and belief: an introduction to the logic of the two notions*, Cornell University Press, Ithaca 1962.

Hitchens C., *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko zatruwa*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2017.

Hogan R., *Covenant of Love. Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Ignatius Press, San Francisco 2011.

Houtart F., *Les aspects sociologiques des «signes du temps»* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 171–204.

Integral ecology for a more sustainable world. Dialogues with Laudato Si', D. O'Hara, M. Eaton, M.T. Ross (Ed.), Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–London 2020.

Ivereigh A., *The great reformer. Francis and the making of a radical pope*, Henry Holt and Company, New York 2014.

Jacques V., Wu E., Grosshans F., Treussart F., Grangier P., Aspect A., Roch J.-F., *Experimental realization of Wheeler's delayed choice gedankenexperiment*, „Science" 2007, vol. 315(5814), s. 966–968, https://doi.org/10.1126/science.1136303.

Jasiak J., *Odnowa ludzkiej aktywności w świetle Eucharystii na podstawie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego Gaudium et spes, n. 38*, „Communio" 2018, t. 38, nr 2, s. 188–201.

Jervis W.H., *The Gallican Church. A History of the Church of France from the Concordat of Bologna, A.D. 1516 to the Revolution*, J. Murray, London 1872.

Johnston G., *Οἰκουμένη and Κόσμος in the New Testament*, „New Testament Studies" 1964, t. 10, s. 352–360.

Jung D.H., *Luke's Worldview: A Study of the Oikoumene in Luke–Acts (doctoral thesis, University of York, 2017)*, https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/19220/1/Thesis_Jung.pdf (dostęp: 22.02.2026).

Júnior F.D.S., *Populorum Progressio. Um guia da leitura*, „Teocomunicação" 2022, t. 52, nr 1, e42322.

Kampka F., *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2019.

Kamykowski Ł., *Christus in quo omnia constant. Koncepcja Chrystusa Uniwersalnego u P. Teilharda de Chardin*, „Analecta Cracoviensia" 1985, t. 17, s. 259–265.

Kamykowski Ł., *Teilhardowska koncepcja pojednania świata nauki z chrześcijaństwem*, „Analecta Cracoviensia" 1984, t. 16, s. 451–469.

Kantor R., *La Encíclica Sollicitudo rei socialis y la preocupación de Juan Pablo II por el desarrollo de los pueblos. Reflexión en el 25 aniversario de la encíclica Sollicitudo rei socialis*, „The Person and the Challenges" 2012, vol. 2/1, s. 147–162.

Keizer H.M., *'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών*, „Philosophia Reformata" 2000, t. 65, nr 1, s. 53–71.

Kiejkowski P., *Człowiek ośmiu błogosławieństw według papieża Franciszka*, „Teologia i Moralność" 2021, t. 16/1, s. 205–217.

Kiejkowski P., *Evangelii gaudium*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2014.

Kiejkowski P., *Motyw antropologiczny w encyklice Benedykta XVI Deus caritas est*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2008, t. 22, s. 151–162.

Kingsley J.A., *Renewed Minds and Redeemed Inheritance: Pauline Eschatology in Eph 4:17–32*, „Religions" 2024, t. 15, nr 12, s. 1–9.

Kirwan J., *An avant-garde theological generation. The „nouvelle théologie" and the French crisis of modernity*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Kobylinski A., *The Global Pentecostalization of Christianity and Its Ethical Consequences*, „Chicago Studies" 2016, vol. 55, s. 98–118.

Kochaniewicz B., *Pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Studia Warmińskie" 2011, t. 48, s. 149–162.

Körtner U.H.J. (Hrsg.), *Gaudium et spes*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2024.

Kowalczyk D., Cesarale E., *Il concilio dono minacciato. Riflessioni sui documenti conciliari in dialogo con tre pontefici*, San Paolo, Milano 2025.

Kowalczyk S., Balawajder (red.), *Jacques Maritain, prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

Kowalski J., *Człowiek jako obraz Boży w świetle Konstytucji „Gaudium et spes"*, https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/2b0e680b-4cad-4914-965c-7e709ec44dee/content (dostęp: 9.02.2026).

Kripke S.A., *A completeness theorem in modal logic*, „Journal of Symbolic Logic" 1959, vol. 24(1), s. 1–14.

Kroczek P. (red.), *Amoris laetitia – pokłosie*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020.

Kuhn T., *The structure of scientific revolution*, Chicago University Press, Chicago 1962.

Kuligowski R., *Dzieje dialogu Kościoła katolickiego z niewierzącymi*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1997, t. 35, nr 2, s. 115–144.

Kunka S., *Grzech pierworodny a obraz Boży w człowieku*, „Polonia Sacra" 2014, t. 18, nr 4, s. 59–79.

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 (ed.), Peeters, Leuven 2007, s. 17–40.

Letter on Nuclear Arms Issue [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 4*, F. Anderson (Ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1966, s. 278.

Levinas E., *Kryzys kultury europejskiej* [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, A. Kurysś (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

Lewandowski J., *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI Spe salvi*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008.

Lindstrøm P., *First order predicate logic with generalized quantifiers*, „Theoria" 1966, vol. 32, s. 186–195.

Lindstrøm P., *On extension of elementary logic*, „Theoria" 1969, vol. 35, s. 1–11.

Lubac H. de, *Ateizm i sens człowieka*, O. Scherer (tłum.), Éditions du dialogue, Paryż 1969.

Lubac H. de, *Vatican Council Notebooks*, Ignatius Press, San Francisco 2015.

Luciani R., *Pope Francis and the theology of the people*, Orbis Books, Maryknoll 2017.

Maritain J., *Humanizm integralny*, J. Fenrychowa (tłum.), Wydawnictwo „Krąg", Warszawa 1981.

Mazur J. (red.), *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych". 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016.

Mazurek F.J., *Problem kultury w Konstytucji Gaudium et spes*, „Rocznik Nauk Społecznych" 1975, t. 3, s. 117–140.

Mazurkiewicz P., *Wiara – nadzieja – polityka. Szkice z katolickiej nauki społecznej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2022.

Mazzillo G., *La pace fovenda et de communitate gentium promovenda* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 493–548.

McCool G.A., *The neo-Thomists*, Marquette University Press, Milwaukee, Wis 1994.

Mettepenningen J., *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London 2010.

Mierzwiński B., *Gaudium et spes inspiracją dla duszpasterstwa rodzin w Polsce*, „Roczniki Teologiczne" 2016, t. 6, s. 17–25.

Moeller C., *Amours humaines: Françoise Sagan, Bertolt Brecht, Saint-Exupéry, Simone de Beauvoir, Paul Valéry, Saint John Perse*, Casterman, Tournai 1975.

Moeller C., *Espoir des hommes: Malraux, Kafka, Vercors, Cholokhov, Maulnier, Bombard, Sagan, Reymont*, Casterman, Tournai 1957.

Moeller C., *L'espérance en Dieu Notre Père: Anne Frank, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Charles du Bos, Fritz Hochwälder, Charles Péguy*, Casterman, Tournai 1960.

Moeller C., *La foi en Jésus-Christ: Sartre, Henry James, Martin du Gard, Malègue*, Casterman, Tournai 1953.

Moeller C., *Silence de Dieu: Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green, Bernanos*, Casterman, Tournai 1952.

Moeller Ch., *Conclusion* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 370–373.

Moeller Ch., *History of the Constitution* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 1–76.

Moeller Ch., *Preface and Introductory Statement* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 77–114.

Morra S., *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, seria: „Commentario ai documenti del Vaticano", vol. 8, S. Noceti, R. Repole (Eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 119–148.

Mouroux J., *Sur la dignité de la personne humaine* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 229–253.

Mroczkowski I., *Natura osoby ludzkiej a tożsamość człowieka*, https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/cef98698-aa67-434b-8d55-22e-5dba78374/content (dostęp: 9.02.2026).

Muswubi T.A., *Reviewing the cities' role in Jeremiah 29 for missional theology and praxis in a glocal context*, „In die Skriflig/In Luce Verbi" 2025, t. 59, nr 1, https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/3158/8829 (dostęp: 3.03.2026).

Nadbrzeżny A., *Pastoralne implikacje encykliki Jana Pawła II Sollicitudo rei socialis*, „Polonia Sacra" 2014, t. 18, nr 3 (36), s. 77–93.

Nell-Breuning O. von, *Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens von Johannes Paul II*, Europaverlag, Wien 1983.

Nell-Breuning O. von, *Socio-Economic Life. Commentary* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 290–313.

Nell-Breuning O. von, *The Life of the Political Community. Commentary* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 315–327.

Nichols A., *The thought of Pope Benedict XVI. An introduction to the theology of Joseph Ratzinger*, T&T Clark, London/New York 2024.

Noceti S., Repole R. (Eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II: Gaudium et spes*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000.

Nord P., *Catholic Culture in Interwar France*, „French Politics, Culture & Society" 2003, t. 21, nr 3, s. 1–20.

Novak M., *The spirit of democratic capitalism*, Madison Books, Lanham 1991.

Oder S., *Wizja człowieka w świetle encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis* [w:] *Veritas cum caritate – intellegentia cum amore*, Cz. Rychlicki, I. Werbiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 363–379.

Olszanowski P., *Wierność sumieniu w świetle wybranych dzieł Johna Henry'ego Newmana i Konstytucji Gaudium et spes*, „Teologia i Moralność" 2015, t. 10, nr 1, s. 205–218.

Orczyk A., *Kształcenie i wychowanie w seminariach duchownych: od XVI do połowy XX wieku*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2017.

Osborn E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Pasierb J., *Kult i kultura, M. Janocha (wybór i opracowanie)*, Teologia Polityczna, Warszawa 2024.

Pastuszka J., *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o „Kościele w świecie współczesnym") na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne" 1968, t. 16, nr 4, s. 51–73.

Paunga M., *The Reception of Vatican II by the Episcopal Conference of the Pacific: The First Three Decades* [w:] *Vatican II – Event and Mandate 5: Vatican II in North America, Australia, and Oceania*, C.E. Clifford, M. Faggioli, R. Lennan, O. Rush (Ed.), Peeters, Leuven–Paris–Bristol, CT 2025, s. 113.

Pawiński S., *„Znaki czasu" jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 2004, t. 24, s. 315–325.

Pawiński S., *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdżyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 72–83.

Philips G., *De Heilige Kerk*, Pantheon, Antwerpen 1945.

Philips G., *De leek in de Kerk*, Davidsfonds, Leuven 1952.

Philips G., *Naar een volwassen Christendom*, Davidsfonds, Leuven 1961.

Pieja W., *Integralność moralności, kultury i godności człowieka w Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II*, „Studia Sandomierskie" 2020, nr 27, s. 213–227.

Pinker S., *Piękny styl*, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2016.

Płóciennik M., *Państwo Boże w relacji do Kościoła i świata w De civitate Dei św. Augustyna (księgi 11–22). Teologiczno-filozoficzne refleksje na gruncie chrześcijańskiej historiozofii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 2015, t. 12, s. 41–74.

Pope Francis and the Future of Catholicism. Evangelii Gaudium and the Papal Agenda, G. Mannion (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge University Press 2017.

Quaranta G., *La vita della comunità politica* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (Eds.), seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 455–492.

Quaranta G., *Vita economico-sociale* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (Eds.), seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 393–454.

Quine W. Van Orman, *Two dogmas of empiricism*, „The Philosophical Review" 1951, vol. 60(1), s. 20–43.

Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak" 1992, t. XLIV, nr 441 (2), s. 72–82.

Rahner K., *Słuchacz Słowa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

Ramelli I., Konstan D., *Terms for Eternity: αἰώνιος and ἀΐδιος in Classical and Christian Texts*, „Nova Tellus" 2006, t. 24, nr 2, s. 21–39.

Ratzinger J., *Introductory Article And Chapter I. The Dignity of the Human Person* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 115–116.

Ratzinger J., *Les principes de la théologie catholique*, Pierre Téqui, Paris 2005.

Ricoeur P., *Hermeneutyka i egzystencja* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, E. Bieńkowska (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 50.

Riley P., *161th General Congregation. November 15, 1965* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 4*, F. Anderson (Ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1966, s. 221.

Riley P., *Bishop Wright Defends Schema 13* [w:] *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, F. Anderson (Ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965, s. 185–186.

Roth D.T., *What ἐν τῷ κόσμῳ are the στοιχεῖα τοῦ κόσμου?*, „HTS Teologiese Studies/Theological Studies" 2014, t. 70, nr 1, s. 1–8.

Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

Rychlicki C., *Godność małżeństwa i rodziny w przesłaniu Konstytucji Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II*, „Ius Matrimoniale" 2015, t. 26, nr 1, s. 23–38.

Sander H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes* [w:] *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischer Konzil 4*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (Eds.), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2005, s. 581–869.

Scanziani F., *Introduzione. Gaudium et spes nel conflitto delle interpretazioni* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (Eds.), seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 9–98.

Schillebeeckx E., *Revelation and Theology. Volume 1: Revelation*, Sheed and Ward, New York 1967.

Schillebeeckx E., *The understanding of faith: interpretation and criticism*, Seabury Press, New York 1974.

Schrock D., *The Cross in Colossians: Cosmic Reconciliation through Penal Substitution and Christus Victor*, „Southern Baptist Journal of Theology" 2013, t. 17, nr 3, s. 34–49.

Schuijt W.J., *The Fostering of Peace and the Promotion of a Community of Nations. History of the Text* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 328–347.

Scobie C.H.H., *Israel and the nations: an essay in biblical theology*, „Tyndale Bulletin" 1992, t. 43, nr 2, s. 283–305.

Scrutinizing the Signs of the Times in the Light of the Gospel, J. Verstraeten (Ed.), Leuven University Presss, Leuven–Paris–Dudley 2007.

Searle J.R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

Semmelroth O., *The Community of Mankind* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 164–181.

Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. I, Więź, Warszawa 2010.

Shoukry Z., *Cosmos (κόσμος) in the Gospel of John: Humanity and the Nonhuman Creation*, „Journal for the Study of the New Testament" 2025, t. 47, nr 3, s. 422–436.

Shymanovych A., *Неотомізм: історичний контекст та ідейна плюральність*, „Multiversum. Philosophical almanac" 2023, t. 1, nr 1, s. 185–201.

Skierkowski M., *Potrzeba nowej apologii wiary* [w:] *Wiara wobec współczesności*, I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2014, s. 125–145.

Smentek I., *Wiara jest nadzieją: teologiczne implikacje encykliki „Spe salvi"*, „Rocznik Teologii Katolickiej Białystok" 2002, t. XII/1, s. 61–80.

Smith J.E., *Humanae Vitae, a Generation Later*, Catholic University of America Press, Washington 1991.

Smolin L., *Three roads to quantum gravity*, Basic Books, New York 2001.

Sneed J., *The logical structure of mathematical physics*, Springer, Dordrecht 1971.

Stegmüller W., *The structuralist view of theories: a possible analogue of the Bourbaki programme in physical science*, Springer, Berlin 1979.

Stegmüller W., *The structure and dynamics of theories*, Springer, New York 1976.

Styczeń T., Chudy W. (red.), *Fides et ratio: tekst i komentarze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

Szulist J., *Koncepcja pokoju światowego w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Pelplińskie" 2015, t. 48, s. 239–253.

Tanner N., *The Church and the World. Gaudium et spes, Inter Mirifica*, Paulist Press New York/Mahwah, New York 2005.

Tanner N., *The Church in the World (Ecclesia ad extra)* [w:] *History of Vatican II. Vol IV: Church as Communion. Third Period and Intersession: September 1964–September 1965*, G. Alberigo, J.A. Komonchak (Eds.), Orbis/Peeters, Maryknoll–Leuven 2003, s. 269–386.

Teilhard de Chardin P., *Fenomen człowieka*, Instytut Wydawniczy „Pax", Warszawa 1993.

Thils G., *L'activité humaine dans l'univers* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 280–303.

Thils G., *Théologie des réalités terrestres. I: Préludes*, Desclée De Brouwer, Bruges 1946.

Thils G., *Théologie des réalités terrestres. II: Théologie de l'histoire*, Desclée De Brouwer, Bruges 1949.

Thils G., *Théologie et réalité sociale*, Casterman, Tournai 1952.

Tucci R., *Introduction Historique et doctrinale a la constitution pastorale* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II: Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 3–127.

Tucci R., *La vie de la communauté politique* [w:] *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II : Commentaires*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967, s. 518–570.

Tucci R., *The Proper Development of Culture* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Mo-*

dern World, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 246–287.

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 I: Texte et traduction. Historie des textes*, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967.

Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome II: Commentaires, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967.

Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes". Tome III: Réflexions et perspectives, Y. Congar, M. Peuchmaurd (Eds.), Cerf, Paris 1967.

Velho J.E., *A antropologia de Gaudium et Spes e Redemptor Hominis: a pessoa humana no centro da missão da Igreja*, „Teocomunicação" 2021, vol. 51/1, ID41785.

Vespasiani N.T., *Conclusione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (Eds.), seria: „Commentario ai documenti del Vaticano II", vol. 8, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, s. 549–561.

Vorgrimler H. (Ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, Herder Verlag, New York 1969.

Vorgrimler H., *Socio-Economic Life. History of the Text* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 288–290.

Vorgrimler H., *The Life of the Political Community. History of the Text* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, H. Vorgrimler (Ed.), Herder Verlag, New York 1969, s. 314–315.

Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1993.

Wąsek D., *Dialog Kościoła ze światem w świetle antropologii Soboru Watykańskiego II* [w:] *Rodzenie się Kościoła*, A. Napiórkowski, A. Sejbuk (red.),

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2026, s. 275–295.

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.

Wąsek D., Gilski M., Kałużny T. SCJ, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.

Wąsek D., Gilski M., *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.

Wąsek D., *Teologia wobec kryzysu Kościoła – wybrane kierunki reinterpretacji*, „Roczniki Teologiczne" 2021, t. 69/9, s. 23–34.

Wąsek D., Woźniak R.J., *Czytać, zrozumieć, działać – na ścieżkach myśli Jana Pawła II*, Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II, Wadowice 2023.

Werbick J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2005³.

Wheeler J.A., *The „past" and the „delayed-choice" double-slit experiment* [w:] *Mathematical Foundations of Quantum Theory*, A.R. Marlow (Ed.), Academic Press, New York 1978, s. 9–48.

Whitehead A.N., Russell B., *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge 1910–1913.

Winling R., *Teologia współczesna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1990.

Wright G.H. von, *An essay in modal logic*, North-Holland, Amsterdam 1951.

Wysocki A. (red.), *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce" 2020, t. 10, nr 2, s. 141–164.

Zawadzka M., *Kilka uwag o wczesnochrześcijańskiej krytyce rzymskich widowisk (na podstawie „De spectaculis" Tertuliana, „De spectaculis" Nowacjana, „De gubernatione Dei" VI Salwiana z Marsylii)*, „Vox Patrum" 2004, t. 46/47, s. 433–439.

Zembrzuski M., *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019.

INDEKS OSOBOWY

Abasolo y Lecue John Ambrose 260
Adamiak Stanisław 11
Adenauer Konrad 298
Aharonov Yakir 758
Aldazabal Eugenio Beitia 189, 318
Alfrink Bernardus Johannes 192, 194–195, 214, 221, 225, 320
Aliotta Maurizio 13
Amici Giuseppe 251
Ancel Alfred-Jean-Félix 89–90, 92, 100, 148, 222, 236, 241
Ancona Giovanni 13, 367, 369–370, 372, 374–375, 377, 404, 409, 459, 469, 472, 506
Añoveros Ataún Antonio 316
Aramburu Juan Carlos 252
Arriba y Castro Benjamín de 308
Arrieta Villalobos Román 225
Arrupe y Gondra Pedro de 274
Arystoteles 627, 633
Athaide Dominic Romuald Basil 173
Auer Alfons 12, 503, 505, 507, 509, 512–513, 516
Augustyn z Hippony, św. 30–33, 185, 221, 280, 333, 407, 417, 423–425, 454–455, 649, 708
Austin John L. 735, 753, 756
Avalos Felipe Santiago Benitez 212

Baecque Francis de 12
Baecque Germaine de 12
Baraniak Antoni 318
Barbieri Raffaele 127
Barrachina Estevan Pablo 175
Barron Robert 722
Barth Karl 408, 454, 742
Barthe Gilles-Henri-Alexis 183
Batanian Ignace Pierre XVI 276
Battocchio Riccardo 13
Baudoux Maurice 256
Bäuerlein Stjepan 178
Bea Augustin 74, 110, 248
Beck George Andrew 127, 226, 331
Bednarski Feliks 339

Bednorz Herbert 232, 241, 245, 296
Begin Floyd Lawrence 220
Béjot Georges-Stanislas-Jean 173
Bejze Bogdan 201
Bell John 757
Benedykt XV, papież 61, 70
Benedykt XVI, papież (zob. Ratzinger Joseph) 690, 698–701, 710, 722
Bengsch Alfred 282
Beth E.W. 746–748
Bettazzi Luigi 307
Bhutto Benazir 709
Blanchet Émile-Arsène 303
Blomjous Josephus Johannes Maria 90, 100
Blondel Maurice 521, 760
Boillon Pierre-Francis-Lucien-Anatole 333
Bolatti Guillermo 131
Bonifacy VIII, papież 36–37
Bosschaert Dries 49
Bouillard Henri 60
Brezanóczy Pavol 327
Browne Michael David 82
Browne Michael John 193, 293
Buber Martin 408
Bueno y Monreal José María 308
Bultmann Rudolf 742
Butler Basil Edward Christopher 324

Caggiano Antonio 157
Calvez Jean-Yves 11
Campo y de la Bárcena Abilio del 196, 317
Camus Albert 456
Cantero Cuadrado Pedro 268, 330
Cardijn Joseph-Léon 260, 313–314
Carli Luigi Maria 204–205, 331
Carnap Rudolf 735
Castán Lacoma Laureano 325
Castellano Ismaele Mario 316–317
Castro Mayer Antônio de 121, 256
Cento Fernando 82–83, 101
Cerfaux Lucien 87
Cesarale Enrichetta 690
Chappot de la Chanonie Pierre-Abel-Louis 179
Charue André Clément Marie Ghislain 84, 123–124, 264–265
Chenu Marie-Dominique 12, 52, 60, 73, 91, 245
Cicognani Amleto Giovanni 73–75, 77, 81
Cleven Wilhelm 165
Coderre Gérard-Marie 177, 311
Colombo Giovanni Umberto 287
Comblin José 81
Comte-Sponville André 715–716
Confalonieri Carlo 76, 87, 94
Congar Yves Marie 11–12, 37, 52, 60, 73–74, 82, 84, 87–88, 105, 221, 236, 239–241, 274, 335, 518, 521, 523–525, 527, 530, 742–743
Conway William John 113, 292
Corboy James 275
Correa de Oliveira Plinio 97

Coste René 12, 646, 649, 651, 654, 656, 658–659, 661, 667–668, 670, 673, 679, 681
Čule Petar 150–151
Cullmann Oscar 742
Cyprian z Kartaginy, św. 27–28

D'Avack Giuseppe 253
D'Souza Eugene Louis 272–273
Daniélou Jean 60, 74, 78, 81, 88, 96, 236, 239
Darmojuwono Justinus 132, 281
Darwin Karol 273, 277
Davis Charles 191
Davisson Clinton 757
Dawkins Richard 717
Ddungu Adrian Kivumbi 298
De Roo Remi Joseph 144, 294
De Vet Gerardus Henricus 136
Dearden John Francis 184
Delhaye Philippe 11, 87
Denis Henri 97
Djajasepoetra Adrian 293
Dola Tadeusz 25
Dondeyne Albert 11, 53–54, 87, 569
Donnelly John P. 191
Döpfner Julius August 76, 94, 98, 106, 250–251
Dossetti Giuseppe 76
Duval Léon-Etienne 125, 322

Ebner Ferdinand 408
Echeverría Ruiz Bernardino Carlos Guillermo Honorato 315
Eddington Arthur Stanley 739
Eilenberg Samuel 739
Elchinger Léon-Arthur-Auguste 113–114, 207–208, 263, 300
Elko Nicholas Thomas 273
Elżbieta I, królowa 41
Erazm z Rotterdamu 39

Falkowski Czesław 243
Faveri Luigi 332
Felici Pericle 83, 242
Feltin Maurice 184
Fernandes Angelo Innocent 310
Fernández Alonso Aniceto 125, 202, 276, 302
Ferrari Toniolo Agostino 78
Ferraris Maurizio 81
Ferreira João 199
Fiordelli Pietro 197–198
Florit Ermenegildo 270–271
Flühmann Frederic C. 758
Fourrey René-Fernand-Eugène 155–156
Franciszek Salezy, św. 144
Franciszek, papież 690, 702, 704–707, 710, 723
Franić Frane 120, 310
Freud Zygmunt 273
Frings Josef 72, 156, 214, 261
Frotz Augustinus 182–183, 305

Gagnebet Rosaire 240
Galileusz 208, 240–241, 273, 277, 526, 591
Gand Adrien-Edmond-Maurice 160–161
Gandhi Mahatma 659

Garneri Giuseppe 162
Garrone Gabriel-Marie 96, 239, 241, 245–246, 279, 323, 334, 336
Gaviola y Garcés Mariano 329
Gawlina Józef 97–98
Gelazy I, papież 176
Ghattas Isaac 172
Girardi Giulio/Jules 11, 236, 239
Glorieux Achille Marie Joseph 75, 78, 88, 100, 236,
Gödel Kurt 734, 739, 745–746, 749
Goldie Rosemary 11, 240
Golland Trindade Henrique Hector 155
González Martín Marcelo 171
González Moralejo Rafael 130, 234, 236, 239, 257
Gouyon Paul Joseph Marie 133–134, 330
Gracias Valerian 297
Grant Charles Alexander 326
Grillmeier Aloys 240
Groblicki Julian 339
Grootaers Jan 11
Grutka Andrew Gregory 174
Grzegorz VII, papież 35
Grzegorz Wielki, papież 33–34
Grzegorz XIV, papież 44
Grzegorz XVI, papież 43–44
Guano Emilio 78, 82, 88, 90–91, 99–100, 102, 128, 133, 231, 236, 241–242, 246
Guardini Romano 58
Guerra Campos José 142
Guerry Emile Maurice 73, 275
Guilhem Charles-Marie-Jacques 223

Hacault Antoine 150, 299
Hagin Kenneth E. 724
Hamvas Endre 123
Hannan Philip Matthew 225
Häring Bernard 12, 81, 88, 90–91, 93, 95, 98, 100, 236–238, 241, 531, 535, 539, 546, 554, 557
Hartle James 740
Haubtmann Pierre 11, 236–243, 334
Hawking Stephen 740
Heenan John Carmel 117, 291
Heller Michał 713
Hengsbach Franz 75, 81–82, 89, 100, 224–225, 284, 309, 336
Henkin Leon 739
Hermaniuk Maxim 115, 254
Herrera Oria Ángel 211
Hervás y Benet Juan 198
Hilbert David 738
Himmer Charles-Marie 162, 264, 314–315
Hinkmar z Reims 34
Hintikka Jaakko 752
Hirschmann Johannes B. 78, 81, 88–89, 236
Hitchens Christopher 715
Hnilica Pavel Mária 278
Höffner Joseph 89, 311
Hofmans Roger 81
Houang NN 673

Houtart François 11, 95
Hua Maxime 91
Hurley Denis Eugene 72, 122–123, 319
Huyghe Gérard-Maurice-Eugène 169–170

Ignacy Loyola, św. 144
Innocenty III, papież 35
Ireneusz z Lyonu, św. 28–30, 111, 258, 463, 519

Jacques Vincent 757
Jäger Lorenz 248
James Henry 55
Jan Paweł II, papież (zob. Wojtyła Karol) 10, 690, 693–696, 698, 710, 712, 723
Jan XXIII, papież 67, 69–70, 72–74, 82, 84, 98, 154, 201, 226, 246, 271, 372, 392, 410, 566, 599, 624, 633, 659, 664–665, 670, 676
Jeanson Francis 12
Johan Roger André Marcel 200
Jordan Anthony 251–252
Journet Charles 291
Justynian I Wielki, cesarz 33

Kaczmarek Lech 283, 312
Kafka Franz 55
Kalwin Jan 40
Kałwa Piotr 232
Karol Wielki, cesarz 34
Keller Carlos Parteli 316
Kempf Wilhelm 81
Kennedy John Fitzgerald 211
Kierkegaard Søren 427
King Martin Luther 709
Klepacz Michał 154, 271, 329–330
Klostermann Ferdinand 78
Kominek Bolesław 78, 82–83, 95, 234, 241, 245, 258–259, 340
König Franz 74, 250, 270, 444
Körtner Ulrich H.J. 14
Kowalczyk Dariusz 690
Kowalski Zygfryd Ignacy 163
Kuharić Franjo 163, 282
Kuhn Thomas S. 735, 740, 743, 762
Kulik Jan 283–284

La Ravoire Morrow Louis 149
Labourdette Michel 80
Lambert Bernard 11
Lammenais Hugues-Félicité-Robert de 273
Landázuri Ricketts Juan 108, 247
Larraín Errazuriz Manuel 315
László Stefan 180
Le Couëdic Julien François 301
Le Guillou Marie-Joseph 91
Lebret Louis-Joseph 73, 88, 673
Lebrun Lucien-Sidroine 301
Léger Paul-Émile 106, 140, 186, 194, 286, 322,
Leon XIII, papież 46–47, 49, 318, 600, 617, 637, 642
Leon XIV, papież 690, 707, 710, 723
Lercaro Giacomo 75–76, 105, 204, 575

Liénart Achille 76–79, 81, 94, 102, 322
Liguori Alfons, św. 546
Lindstrøm Per 749
Lio Ermenegildo 78
Llopis Ivorra Manuel 277
Lokuang Stanislaus 201
Lourdusamy Duraisamy Simon 174, 257
Lubac Henri de 52, 60, 94, 97, 278, 328, 335, 742
Luter Marcin 39, 410, 429, 434
Luthe Hubert 156

Maathai Wangari 709
Mahon Gerald Thomas 219, 314
Majdański Kazimierz Jan 288
Malraux André 55
Malula Joseph-Albert 179
Mandela Nelson 709
Marafini Giuseppe 262–263
Marcel Gabriel 743
Maritain Jacques 50–51, 56
Marks Karol 219, 256, 273
Marling Joseph Mary 326
Marsyliusz z Padwy 36–37
Martin Joseph Germain 328
Marty Gabriel Auguste François 152, 278
Mason Edoardo 258
Mathias Alphonsus 111
Maximos IV Saigh 159, 187, 223, 269
Maximos V Hakim 228
Mazzillo Giovanni 13, 644
McCann Owen 320
McCormack Arthur 191
McGrath Marcos Gregorio 11, 100, 229–230, 236, 245, 259, 336
McLane Saunders 739
McVinney Russell Joseph 252
Medina José Miguel 80–81
Mellitus, opat 34
Ménager Jacques-Eugène-Louis 89–92, 100
Mendes de Almeida Candido 89
Méndez Arceo Sergio 168, 277
Méouchi Pierre-Paul 110, 265
Mettepenningen Jurgen 58
Meyer Albert Gregory 107–108
Moeller Charles 12, 54–55, 81, 87–88, 91, 94, 96, 236, 384, 386, 388, 392, 395, 397, 587, 683, 685, 688
Montini Enrico Antonio Maria (zob. Paweł VI, papież) 74
Morcillo González Casimiro 112, 257, 304
Morra Stella 13, 379–382, 384, 388, 391, 396
Mosquera Corral Cesar Antonio 281
Mounier Emmanuel 743
Mouroux Jean 11–12
Muñoyerro Luis Alonso 287
Muñoz Vega Pablo 120, 203
Mury Gilbert 12
Mussolini Benito 62

Nell-Breuning Oswald von 12, 595, 598–600, 602, 606, 616, 619, 629–630, 633, 637

Newman John Henry 333, 427–428
Ngogi Nkongolo Joseph 196
Nguyễn Khắc Ngữ Michel 230
Nguyễn Văn Hiền Simon Hoà 89
Nicodemo Enrico 166, 290
Noceti Serena 13
Norris James 213–214
Novak Michael 723
Ntuyahaga Michel 222

O'Boyle Patrick Aloysius 177
Ochagavía Juan 81
Orbegozo y Goicoechea Ignacio María de 297
Orygenes 30, 519
Ottaviani Alfredo 100, 193, 328

Padín Cândido Rubens 303
Palacios José de Jesús Clemens Alba 212
Pascal Blaise 423
Pavan Pietro 78, 88
Paweł VI, papież (zob. Montini Enrico Antonio Maria) 84, 88–89, 94, 98–99, 241–242, 275, 330, 340, 443–444, 504, 523, 557, 593, 664, 674, 676, 690, 692–693, 695, 710
Peano Giuseppe 745–746
Pellegrino Michele 302, 564–565
Perroux François 12
Pessoa Câmara Hélder 89
Peuchmaurd Michel 11
Philbin William J. 333
Philips Gerard 56–57, 74, 87–88, 93–94, 96, 241
Pietraszko Jan 141
Pildáin y Zapiáin Antonio Victor 216, 275
Pinker Steven 717
Pius IX, papież 44, 523, 744
Pius V, papież 41
Pius X, papież 48
Pius XI, papież 62–63, 212, 573, 576, 617, 619–620
Pius XII, papież 64–65, 226, 254, 318, 525, 636–637, 641, 645, 655, 659, 664–665, 676, 711
Pluta Wilhelm 232–233
Pogačnik Jože 143
Poma Antonio 240
Pourchet Maurice-Jean-Fernand-Alexis 167, 234–235
Prignon Albert 84, 87
Proaño Villalba Leonidas Eduardo 209
Proença Sigaud Geraldo de 254
Prou Jean 142
Provenchères Charles-Marie-Joseph-Henri de 206
Przybylski Bernard 339

Quadri Santo Bartolomeo 146, 182
Quaranta Giuseppe 13

Rahner Karl 59, 74, 87, 94, 335, 371, 521, 716, 742–743
Ramselaar Antonius Cornelis 78

Ratzinger Joseph (zob. Benedykt XVI, papież) 12, 74, 399, 401, 404, 408, 410–411, 415, 416–420, 423, 427–428, 432, 434, 436, 438, 441, 443, 447–448, 450, 453, 456–458, 462–463, 743
Reetz Benedikt 129–130
Renard Alexandre-Charles-Albert--Joseph 258
Rendeiro Francisco 197
Repole Roberto 13
Reuß Joseph Maria 194, 295
Richaud Paul-Marie-Alexandre 210, 221, 265–266
Ricoeur Paul 741
Riedmatten Adrien de 84, 88
Rigaud Maurice-Mathieu-Louis 228
Ritter Joseph Elmer 172
Roberti Francesco 94
Romero Menjibar Felix 136, 283
Rossi Agnelo 271, 291
Roux Hébert 11
Roy Maurice 118
Różycki Ignacy 339
Rubin Władysław 304, 321
Ruffini Ernesto 104–105, 185, 249, 285, 295
Rugambwa Laurean 218, 254
Ruotolo Giuseppe 272
Rupp Jean-Édouard-Lucien 215, 332
Rusch Paulus 190, 253, 327
Rusnak Michael 279
Russell Bertrand Arthur William 738
Salazar Tulio Botero 189
Salle Jan de la 144
Sander Hans-Joachim 13
Santos Rufino Jiao 266
Sartre Jean-Paul 55
Sawicki Adam 243
Scanziani Francesco 13
Schick Eduard 178, 279
Schillebeeckx Edward 742–743, 750, 759–760
Schmitt Paul Joseph 134–135, 299
Schoiswohl Josef 139
Schröffer Joseph 89, 100
Schuijt Willem J. 12
Searle John 735
Semmelroth Otto 240, 468, 470, 473, 479, 482, 486, 489, 492, 500
Senosiáin Cándido Rada 226
Šeper Franjo 220, 266
Shehan Lawrence Joseph 124, 255
Sierra y Méndez Segundo Garcia de 139, 311
Sigmond Raymond 78, 88, 90–91, 93, 100
Silva Francisco Maria da 294
Silva Henríquez Raúl 108, 157, 248
Simons Frans 323
Siri Giuseppe 249, 308
Skłodowska-Curie Maria 709
Slipyj Josyf 298
Sneed Joseph D. 735, 749, 754–755
Soares de Resende Sebastião 119, 280
Sorrentino Aurelio 168

Spellman Francis Joseph 76, 81, 103, 246–247
Spülbeck Otto 153, 305
Staverman Rudolf Joseph Manfred 190–191
Stegmüller Wolfgang 754
Stimpfle Josef 119, 181
Streng Franz von 129, 296
Struve Nikita 12
Suenens Leo Jozef 72–74, 76, 81, 84, 86–88, 94–95, 98–100, 109, 187, 191, 194, 242, 286
Swanstrom Edward Ernest 216, 309
Swieżawski Stefan 12

Tagle Luis Yáñez Ruiz 229
Taguchi Paul Yoshigoro 288
Talamás Camandari Manuel 205
Tanner Norman 12
Tarski Alfred 739, 749
Tchidimbo Raymond-Marie 128
Teilhard de Chardin Pierre 60, 122, 130, 153, 254, 273, 410–411, 416–417, 442, 572, 711, 731
Tenhumberg Heinrich 143–144
Teodozjusz, cesarz 25, 224
Tertulian 26–27
Thangalathil Benedict Varghese Gregorios 217, 309
Thils Gustave 11, 50–52, 54, 87, 240
Tillich Paul 742
Tisserant Eugène 97
Tobin Mary Luke 240
Tolkien John Ronald Reuel 710
Tomášek František 293–294
Tomasz z Akwinu, św. 37, 46, 209, 216–217, 221, 252, 280, 307
Toniolo Agostino Ferrari 78
Tromp Sebastiaan 78, 96, 239
Tucci Roberto 11–12, 88, 90–91, 100, 236, 334, 560, 564, 567–568, 571, 573, 575, 581, 585, 589
Turbanti Giovanni 14–15

Urbani Giovanni 76–78, 94
Urtasun Joseph-Martin 195, 295

Vairo Giuseppe 112
Valdesco Del Rosario Luis 137
Vazquez Juan 230
Vespasiani Nadia Toschi 13, 682–683
Veuillot Pierre Marie Joseph 74, 306
Viganò Egidio 81
Vischer Lukas 91, 242
Vito Albert Conrad de 317
Volk Hermann 164–165, 261–262, 290
Völkl Richard 13
Vorgrimler Herbert 12

Ward Maria 144
Weber Leonhard M. 12
Wheeler John Archibald 757
Wheeler William Gordon 324
Whitehead Alfred North 738

Wincenty a Paulo, św. 144
Wojtyła Karol (zob. Jan Paweł II), 10, 94–95, 115–116, 181, 232, 234, 236–241, 245, 282, 304, 312, 340
Wright John Joseph 752, 756
Wycisk Wacław 232, 234
Wyszyński Stefan 209, 313

Yago Bernard 199
Yü Pin Paul 130

Zambrano Camader Raúl 211
Ziadé Ignace 147, 268
Zoa Jean 207
Zoghby Elias 114, 161, 288–289, 307
Zoungrana Paul 212–213

Abstrakt

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl
https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
https://ror.org/0583g9182

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl
https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
https://ror.org/0583g9182

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://ror.org/05sdyjv16

Gaudium et spes. Sobór Watykański II o relacji Kościoła i świata

https://doi.org/10.15633/9788383701486

Publikacja *Gaudium et spes. Sobór Watykański II o relacji Kościoła do świata* stanowi kompleksowe opracowanie soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, ukazujące jej genezę, strukturę, główne idee oraz znaczenie dla współczesnej teologii i życia Kościoła. Autorzy przedstawiają szeroki kontekst historyczno-teologiczny poprzedzający Vaticanum II, analizując ewolucję chrześcijańskiego spojrzenia na świat, kulturę i nowoczesność. Szczegółowo rekonstruują proces powstawania dokumentu – od pierwszych schematów, przez debaty soborowe, aż po ostateczną redakcję tekstu – w oparciu o bogate materiały źródłowe. Książka analizuje kluczowe idee *Gaudium et spes*: solidarność Kościoła z całą rodziną ludzką, dialog ze światem, metodologię „czytania znaków czasu", godność osoby ludzkiej oraz odpowiedzialność chrześcijan za historię i kulturę. Szczególną uwagę poświęcono przełomowemu charakterowi dokumentu, który odchodzi od konfrontacyjnego modelu relacji Kościoła ze światem, proponując wizję wspólnoty obecnej pośród ludzkich doświadczeń i zdolnej do dialogu ze współczesnością. Ponadto omówiono recepcję Konstytucji w posoborowym nauczaniu Kościoła oraz jej aktualność wobec współczesnych wyzwań społecznych, kulturowych i duchowych. W rezultacie *Gaudium et spes* jawi się jako jeden z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II – tekst, który otworzył nowe perspektywy myślenia o relacji Kościoła i świata oraz pozostaje inspiracją dla współczesnej refleksji teologicznej.

Słowa kluczowe: znaki czasu, antropologia chrześcijańska, Sobór Watykański II, Kościół i kultura, autonomia rzeczywistości ziemskich

Abstract

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl
https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
The Pontifical University of John Paul II in Krakow
https://ror.org/0583g9182

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl
https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
The Pontifical University of John Paul II in Krakow
https://ror.org/0583g9182

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw
https://ror.org/05sdyjv16

Gaudium et spes. The Second Vatican Council on the Relationship Between the Church and the World

https://doi.org/10.15633/9788383701486

The publication *Gaudium et spes. The Second Vatican Council on the Relationship Between the Church and the World* is a comprehensive study of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, presenting its origins, structure, principal ideas, and significance for contemporary theology and the life of the Church. The authors provide a broad historical and theological context preceding the Second Vatican Council, analysing the evolution of the Christian understanding of the world, culture, and modernity. They reconstruct in detail the process of the document's formation – from the first schemas and conciliar debates to the final redaction of the text – on the basis of extensive source materials. The book analyses the key themes of *Gaudium et spes*: the solidarity of the Church with the whole human family, dialogue with the world, the methodology of "reading the signs of the times," the dignity of the human person, and the responsibility of Christians for history and culture. Particular attention is devoted to the groundbreaking nature of the document, which moves away from a confrontational model of the Church's relationship with the world and proposes instead a vision of a community present within human experience and capable of dialogue with modernity. The publication also discusses the reception of the constitution in postconciliar Church teaching and its continuing relevance in the face of contemporary social, cultural, and spiritual challenges. As a result, *Gaudium et spes* emerges as one of the most important documents of the Second Vatican Council – a text that opened new perspectives for thinking about the relationship between the Church and the world and that continues to inspire contemporary theological reflection.

Keywords: Signs of the Times, Christian Anthropology, Second Vatican Council, Church and Culture, Autonomy of Earthly Realities

Table of Contents

Introduction ____ **9**

Chapter I
Historical context ____ **19**
1. Between God's love and the world's resistance: the biblical ambivalence of salvation history ____ 19
2. Between rejection and transformation: patristic models of presence in the world ____ 25
3. Between symbiosis and domination: medieval models of the unity of the Church and the world ____ 33
4. Between conflict and coexistence: transformations in the relationship between the Church and the world during the Renaissance and the early modern period ____ 38
5. Between condemnations and the first forms of engagement: the Church in relation to the modern world ____ 42
6. Between anthropology and history: theological preparation for the Church's opening to the world ____ 49
   6.1. Christian humanism ____ 50
   6.2. The theology of earthly realities ____ 51
   6.3. The synthesis of faith and philosophy ____ 53
   6.4. The humanism of the beatitudes ____ 54

6.5. *Consecratio mundi* ____ 56
6.6. Beyond Leuven: other antecedents of the Council's opening to the world ____ 58
7. Between the diagnosis of crisis and openness to dialogue: the Church and the world in the pre-conciliar period ____ 61

Chapter II
The genesis of the document ____ 71
1. Work in commissions and discussions on schemas ____ 72
2. Third session of the Council ____ 99
3. Period between the third and fourth sessions of the Council ____ 234
4. Fourth session of the Council and promulgation of the document ____ 246
5. Conclusions ____ 340

Chapter III
Linguistic analysis ____ 343
1. The World (*mundus*, *mundialis*) ____ 344
2. Progress and development (*progressus*, *progressio*, *progredi*) ____ 349
3. Evolution (*evolutio*, *evolutivus*, *evolvere*) ____ 354
4. Dynamism (*dynamismus*, *dynamicus*, *dynamice*) ____ 355
5. Atheism (*atheismus*, *atheus*) ____ 356
6. Vocation (*vocatio*) ____ 358
7. Conclusions ____ 362

Chapter IV
Analysis and evaluation of the Constitution ____ 363

Chapter V
Reception and perspectives ____ 698
1. *Gaudium et spes* in the post-conciliar teaching of the Popes ____ 698
1.1. Paul VI: Implementing and developing the vision of the world as a space for dialogue ____ 690
1.2. John Paul II: Christological anthropology and the dignity of the human person ____ 693
1.3. Benedict XVI: A critical hermeneutic of modernity and a reassessment of conciliar optimism ____ 698

1.4. Francis: A pastoral radicalization through the lens of the peripheries ____ 702
1.5. Leo XIV: Peace and the poor as privileged loci of reception ____ 707
2. In the horizon of *Gaudium et spes*: Contemporary contexts for the encounter between the Church and the world ____ 711
2.1. Between Revelation and the cosmos: The encounter between faith and the natural sciences ____ 711
2.2. Between negation and search: The encounter between the Church and contemporary atheism ____ 714
2.3. Between dialogue and witness: A new apologetics for contemporary culture ____ 718
2.4. Between solidarity and success: The forgotten addressee of *Gaudium et spes* ____ 722

Conclusion ____ 727

Appendix
Post-conciliar christianity and the sciences:
On the possibilities of dialogue and creative coexistence
(Krystian Jobczyk) ____ **733**

Bibliography ____ 765

Personal index ____ 791

Abstrakt ____ 800

Abstract ____ 803

Table of Contents ____ 805

Co działo się za zamkniętymi drzwiami Soboru Watykańskiego II? Dlaczego wokół *Gaudium et spes* toczyły się jedne z najbardziej gorących debat w historii Kościoła? Ta książka prowadzi czytelnika za kulisy narodzin dokumentu, który otworzył nowy etap dialogu Kościoła ze współczesnością. Oparta na materiałach archiwalnych i najnowszych badaniach nie tylko ukazuje przebieg soborowych dyskusji, ale także odsłania teologiczne, społeczne i polityczne napięcia, które ukształtowały ostateczny tekst Konstytucji. Pokazuje również, dlaczego pytania postawione przez ojców soborowych ponad sześćdziesiąt lat temu nadal inspirują do refleksji nad misją Kościoła, jego obecnością w świecie i odpowiedzialnością za przyszłość człowieka.

◆

Marek Gilski – teolog i filolog klasyczny, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z *Vaticanum II*, mariologią, historią pierwszych soborów. Zastępca Dyrektora Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II, członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Ksiądz archidiecezji krakowskiej.

Damian Wąsek – teolog, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z *Vaticanum II*, kierunkami reformy Kościoła oraz dialogiem nauka-wiara. Dyrektor Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II, członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), wice-przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ksiądz diecezji bielsko-żywieckiej.

Przemysław Artemiuk – teolog, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Specjalizuje się w apologetyce i teologii wiary, autor licznych publikacji poświęconych współczesnym formom apologii chrześcijańskiej oraz relacji między wiarą a kulturą współczesną. Członek zarządu Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II, przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ksiądz diecezji łomżyńskiej.

CENTRUM BADAŃ NAD SOBOREM WATYKAŃSKIM II

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

NAUKA DLA SPOŁECZEŃSTWA

scriptum

www.wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-68769-31-9