

Karol Wojtyła

Znaczenie Konstytucji pastoralnej dla teologów

Collectanea Theologica 38/1, 5-18

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KARD. KAROL WOJTYŁA

ZNACZENIE KONSTYTUCJI PASTORALNEJ DLA TEOLOGÓW

Temat pozostawia mi dość dużą swobodę także i z tego względu, że znaczenie Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym dla teologów jest wielorakie. Nie podobna w krótkim artykule wyczerpać wszystkich poszczególnych znaczeń, jakie dokument ten może posiadać dla teologów na różnych odcinkach ich pracy. Będę się starał ograniczyć do pewnych znaczeń kluczowych, przede wszystkim od strony teologii moralnej, z pewnym uzupełnieniem pastoralnym przy końcu.

**I. ZNACZENIE POJĘĆ „KOŚCIÓŁ” I „ŚWIAT”
W ICH SOBOROWEJ KONIUNKCJI**

Chodzi tu nie tylko o pojęcia ile o treści, które zachodzą w tytule oraz w tekście wymienionego dokumentu. Znamienna zaś dla niego jest nie jakaś ich separacja „statyczna”, ale koniunkcja dynamiczna. Wedle tytułu Kościół jest „w świecie” — w świecie współczesnym. Jednakże tytuł nie oddaje w pełni właściwości tej koniunkcji, w jakiej ujrzał Sobór Kościół i świat. Tytuł może naprowadza na zagadnienie, ale w nie jeszcze nie wprowadza. Dla Soboru „Kościół” i „świat” raczej wzajemnie się przenikają, pozostając równocześnie w jakiś sposób na zewnątrz siebie. „Świat” nie jest zdolny wypełnić swą treścią „Kościół”. „Kościół” zaś nie może ulec absorpcji przez „świat”. W dokumencie soborowym są zachowane te relacje, które odnajdujemy w modlitwie arcykapłańskiej Chrystusa (J 17). I oto — przy zachowaniu owych zasadniczych ewangelicznych relacji — Kościół i świat wzajemnie należą do siebie, wzajemnie się przenikają. Podstawą całego dokumentu jest dynamiczna koniunkcja.

Przez „świat” rozumie Konstytucja „całą rodzinę ludzką wraz z ogółem stworzeń (universitas rerum), wśród których rodzina ta żyje” (wstęp). Świat ten — jak dalej czytamy — jest widownią

dziejów rodzaju ludzkiego, na której znajdujemy ślady jego poczyznań, zwycięstw i klęsk. Wiara chrześcijańska ukazuje nam tenże świat jako powołany do istnienia i podtrzymywany w istnieniu dzięki miłości Stwórcy. Ukazuje nam go wprawdzie w niewoli grzechu, lecz zarazem wyzwolonym przez Chrystusa, który swym ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem złamał moc Złego. W tym zawiera się również zczyn i moc do przeobrażenia świata, którym ma się dokonać spełnienie (*consummatio*) planu Boga. — Od pierwszych prawie słów wprowadza nas Konstytucja *Gaudium et spes* w teologię świata. Teologia świata jest to poniekąd to samo co eksplikacja jego dynamicznej łączności z Kościołem. Kościół bowiem, jak o tym pouczyła Konstytucja *Lumen gentium* skupia w sobie moce tej wyzwalającej miłości, która tkwi w dziele odkupienia: w ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu. Kościół jest ukształtowany poprzez historię zbawienia i on zarazem kształtuje dzieje ludzkości i dzieje świata jako historię zbawienia w jej uniwersalnym zasięgu i rozwoju. Świat to rodzina ludzka złożona z osób oraz suma rzeczy czyli bytów tworzących naturalne środowisko egzystencji tychże osób. Kościół jest podmiotem takiego przeobrażenia świata, które wynika z odwiecznych Bożych zamierzeń. Kościół jest warunkiem ich spełnienia, z czym utożsamia się dokonanie świata (*consummatio*).

Kiedy szukałem tego punktu, w którym dwa główne dokumenty Vaticanum II *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes* najbliżej spotykają się z sobą, to wydało mi się, że znajduje się on w Konstytucji o Kościele (*Lumen gentium*) w rozdziale VII (*De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia coelesti*). Nigdzie może lepiej nie zostało wypowiedziane to, jak głęboko łączność z Kościołem wnika w świat — a z drugiej strony, jak głęboko łączność ze światem wnika w Kościół. Czytamy w n. 48 trzy następujące po sobie zdania. W pierwszym z nich¹ uczy Sobór o tej *restitutio*, jaka biorąc początek w Chrystusie, stale pod działaniem Ducha Św. dokonuje się w Kościele. *Restitutio* — to jak czytamy w Dz. 3, 21 eschatologiczne odnowienie wszechrzeczy w Chrystusie. Obejmie ono przez człowieka świat, który w ten sposób będzie miał udział w spełnieniu jego ostatecznych przeznaczeń. Konstytucja odróżnia *restitutio* od *renovatio*. W tym pierwszym zdaje się zawierać coś więcej niż „odnowienie” człowieka i świata. *Restitutio* wskazuje na oddanie i przywrócenie Bogu tego, co do Niego należy, co jest Jego własnością. To właśnie dokonało się w Chrystusie,

¹ „*Restitutio ergo quam promissam exspectamus, iam inceptit in Christo. provehitur in missione Spiritus Sancti et per Eum pergit in Ecclesia in qua per fidem de sensu quoque vitae nostrae temporalis edocemur, dum opus a Patre nobis in mundo commissum cum spe futurorum bonorum ad finem perducimus et salutem nostram operamur (cf. Phil 2, 12)*”.

a równocześnie zaczęło się dokonywać w Nim i przez Niego w człowieku i świecie, stale się dokonuje i ma się ostatecznie dokonać. Kościół stanowi w świecie stały podmiot restytucji — oddania i przywracania Bogu w Chrystusie, odwiecznym Synu, ludzi i innych stworzeń. Jest to równoznaczne z najgłębszym wniknięciem w strukturę ontyczną stworzenia, w jego przygodność. W Kościele człowiek i świat, ens ab Alio, odnajduje swój właściwy kierunek, zostaje usytuowany jako ens ad Alium, zostaje objęty duchowym procesem zasadniczej Restytucji.

Z tym właśnie wiąże się perspektywa definitywnej odnowy człowieka i świata, o czym czytamy w drugim z kolei zdaniu². Kościół stanowi antycypację tej odnowy. Jest to, jak wynika z trzeciego wreszcie zdania³, antycypacja „nowego nieba i nowej ziemi”, w których mieszka sprawiedliwość. Czy owo mieszkanie sprawiedliwości nie jest równoznaczne właśnie z dziełem restytucji — oddania Bogu wszystkiego w Chrystusie, które to dzieło stale podejmuje Kościół. Nosi on na sobie znamię tego świata, jego przejmijalności związanej z prawem śmierci, z którą co prawda łączy się jakiś jęk zniszczenia, ale równocześnie też owoc nowych narodzin: w owocu tym zawiera się objawienie synów Bożych, tak oczekiwane przez całą naturę.

W ten sposób świat jest przeniknięty Kościołem. Dzięki Kościołowi nie tylko dysponuje zrozumieniem swej ostatecznej celowości — zrozumieniem i przewidywaniem. Dzięki Kościołowi pulsują w nim żywe siły, które pracują na rzecz spełnienia owej ostatecznej celowości świata. Jest to celowość ludzka, związana z człowiekiem, z rodziną ludzką, z tym przeznaczeniem, jakie człowiek i rodzina ludzka mają od swego Ojca, z tym powołaniem, jakie w przeznaczeniu ojcowskim ma swą podstawę. Udział w celowości człowieka sam świat czyni ludzkim, co ma swe daleko idące konsekwencje. Tę tezę można uznać za główną poniekąd płaszczyznę Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*. Równocześnie zaś Konstytucja ta zapożycza niejako od Konstytucji doktrynalnej *Lumen gentium* jeszcze głębszą płaszczyznę widzenia owej dynamicznej koniunkcji „Kościół — świat”. Obecność Kościoła w świecie czyni ten świat

² „Iam ergo fines saeculorum ad nos pervenerunt (cf. 1 Cor 10, 11) et renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur: etenim Ecclesia iam in terris vera sanctitate licet imperfecta insignitur”.

³ „Donec tamen fuerint novi coeli et nova terra, in quibus iustitia habitat (cf. 2 Pt 3, 13), Ecclesia peregrinans, in suis sacramentis et institutionibus, quae ad hoc aevum pertinent, portat figuram huius saeculi quae praeterit et ipsa inter creaturas degit quae ingemiscunt et parturiunt usque adhuc et expectant revelationem filiorum Dei (Cf. Rom 8, 19—22)”.

jeszcze głębiej ludzkim o tyle, że Kościół jako Lud Boży, który równocześnie jest Ciałem Chrystusa, *działa na rzecz owej ostatecznej sprawiedliwości*, która ma stanowić o „nowej ziemi i o nowym niebie”. Jest to sprawiedliwość oparta na usprawiedliwieniu dokonanym przez Chrystusa i stale rozprzestrzeniającym się przez łaskę Chrystusową w ludziach. Sprawiedliwość — podstawa ostatecznej Restytucji: przywrócenia świata Bogu, a równocześnie pełnego wprowadzenia Boga w świat.

W tym ujęciu Kościół ani nie wypiera ani nie zastępuje świata — choć równocześnie nie poddaje się też jakiejś absorpcji z jego strony. Kościół spełnia w świecie zupełnie swoistą funkcję. Jest to funkcja dopełniania świata od wewnątrz, które to dopełnianie jest równoznaczne ze stawianiem tegoż świata na poziomie Boskich zamierzeń i przeznaczeń. Pewnego rodzaju *adekwacją* świata względem Boga, oczywiście — z zachowaniem całej dysproporcji, jaka istnieje w stosunku Stwórcy — stworzenie. Przyjmujemy jednakże, iż dysproporcja ta nie znosi pewnej proporcji, czemu w filozofii bytu i w teologii odpowiada zasada analogii. W procesie tej *adekwacji centralna funkcja* należy do człowieka. Posiada ona dla niego znaczenie religijne i zarazem moralne: podstawowy wskaźnik przemawiający za spójnością owych dziedzin ludzkiego ducha. Człowiek, który w oparciu o Chrystusa a zarazem we wspólnocie Kościoła pracuje na rzecz Wielkiej Restytucji świata Bogu, spełnia zadanie ostatecznej sprawiedliwości a zarazem realizuje swoje usprawiedliwienie.

Wydaje się, że te podstawowe elementy myślenia soborowego zawarte w Konstytucji *Lumen gentium* trzeba w pewien sposób nanieść na płaszczyznę Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*. Rzecz znamienna, iż są one wyjęte z rozdziału eschatologicznego. Rzecz znamienna, a równocześnie bynajmniej nie zaskakująca. Nie ma teleologii bez jakiejś eschatologii. Teleologia materializmu także hołduje tej zasadzie. Teleologia oznacza bowiem myślenie o świecie do końca (to telos), a koniec zawsze jest czymś ostatecznym (eschaton). Drugą cechą znamienną dla myślenia o rzeczywistości jest dogłębność — jest to niejako myślenie do samego dna.

Stosunek „Kościół — świat”, owa dynamiczna koniunkcja, występuje w Konstytucji pastoralnej z wyraźną delimitacją, chodzi bowiem o świat współczesny. Można by tutaj łatwo ulec wyłączonej sugestii samych opisów czy statystyk. Sobór do pewnego stopnia poszedł za tą sugestią, gdyż Konstytucja zaczyna się — po Wstępie — od pewnego rodzaju opisu (*Expositio introductiva*) mającego za przedmiot sytuację człowieka we współczesnym świecie. Równocześnie jednak zostało zachowane ściśle teologiczne znaczenie pojęć „Kościół” i „świat” w ich dynamicznej koniunkcji. Koniunkcja ta

realizuje się na etapie świata współczesnego. Konstytucja pastoralna jest poniekąd konkretyzacją, a poniekąd też aplikacją tego widzenia wzajemnego stosunku Kościoła i świata, jaki odnajdujemy w Objawieniu.

II. TEOCENTRYZM A ANTROPOCENTRYZM

W ślad za określeniem podstawowego znaczenia koniunkcji „Kościoł — świat”, a poniekąd już w jej własnym zasięgu, odsłania się przed nami drugi układ o poważnym znaczeniu dla całego myślenia teologicznego. Jest to układ teocentryzm — antropocentryzm. W przeprowadzonej uprzednio analizie świadomie zapożyczyliśmy pewne elementy myślowe — i to decydujące — z rozdziału eschatologicznego Konstytucji *Lumen gentium*. Elementy te rozszerzyły teocentryczną orientację koniunkcji Kościoł — świat, równocześnie jednak już wskazały na pewien antropocentryzm. Oto bowiem człowiek ma do spełnienia centralną funkcję w realizowaniu pełnej i ostatecznej celowości świata, owej „restytucji”, dzięki której Bóg staje się wszystkim we wszystkich swoich stworzeniach. Na tym właśnie polega powołanie człowieka, *integra hominis vocatio*, które w świetle Bożego Objawienia stale głosi mu Kościół — a Sobór św. Konstytucją pastoralną na nowo zaktualizował tę odwieczną prawdę Ewangelii. Świat został tak pomyślany i zamierzony przez Boga, że człowiek znalazł się w jego centrum. Ów antropocentryzm jest wspólną tezą chrześcijaństwa i humanizmu, również humanizmu ateistycznego, czemu daje wyraz Konstytucja *Gaudium et spes* w zdaniu *Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, omnia quae in terra sunt ad hominem, tamquam ad centrum suum et culmen, ordinanda sunt*. (Pars I, Caput I: *De humanae personae dignitate*). Właśnie owa zgodność poglądów w tym punkcie stwarza najszerszą podstawę dialogu, któremu Konstytucja pastoralna w szczególny sposób ma służyć — owej twórczej „heurezy” we wszystkich sprawach, które obchodzą całą ludzkość, a która to heureza może przechodzić również w „dialog zbawienia”, o jakim z taką wnikliwością pisze Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*.

Antropocentryzm jest najprostszą i najbardziej autentyczną podstawą dialogu. Dialog zaś stanowi wielką propozycję Kościoła soborowego pod adresem współczesnej ludzkości, wydaje się on bowiem być właściwym środkiem porządkowania świata i czynienia go bardziej ludzkim. Konstytucja *Gaudium et spes* jest antropocentryczna. Wystarczy rzucić okiem na jej układ i zawartość, aby o tym się przekonać. Jej część I, podstawowa, poświęcona jest

człowiekowi jako osobie w jego życiu społecznym oraz w tak wszechstronnym przyporządkowaniu do widzialnego świata, co przybiera postać różnorodnej działalności (*navitas hominis in universo mundo*). Wobec tak usytuowanego od wewnątrz i od zewnątrz człowieka Kościół raz jeszcze deklaruje i określa swoje posłannictwo, swoje zadanie służebne. Część druga Konstytucji pastoralnej poświęcona jest niektórym zagadnieniom najbardziej palącym (*de quibusdam problematibus urgentioribus*), a to małżeństwu i rodzinie, kulturze i jej postępowi, życiu społeczno-gospodarczemu, politycznemu, wreszcie zaś międzynarodowemu ze szczególnym uwzględnieniem spraw wojny i pokoju. Kluczem tych wszystkich zagadnień jest człowiek, osoba ludzka.

Antropocentryzm właściwy Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*, a także dialog jako jego konsekwencja, posiada bardzo głębokie znaczenie etyczne. Słusznie więc w Konstytucji *Gaudium et spes* mogą poszukiwać światła oraz problematyki dla siebie moralści. Wchodzi tu w grę nie tylko cała II część poświęcona zagadnieniom szczegółowym o największym znaczeniu. Warto dodać, że właśnie w tej części znalazły swe ostateczne miejsce tematy, które we wcześniejszych fazach Soboru stanowiły treść osobnych projektów, tak np. istniały osobne schematy na temat samych podstawowych zagadnień etyki, na temat moralności małżeńskiej. Każde z tych zagadnień winno stać się przedmiotem studiów w dziedzinie etyki szczegółowej. Należy gruntownie się wmyśleć w owe — jak czytamy w Proemium tej części — *principia et lumina a Christo manantia*, które Sobór wnosi w te zagadnienia, na które każe nam patrzeć „sub luce Evangelii et humanae experientiae”. Każde z tych zagadnień koncentruje nas w swoisty sposób na osobie ludzkiej. W każdym z nich możemy odkryć na dnie jej obecność oraz troskę o realizację tego powołania „*integra vocatio*”, o którym mowa w części I. Dla wszystkich „*problemata urgentiora*” poruszonych w części II osoba jest wspólnym i najistotniejszym podmiotem. Nie tylko małżeństwo i rodzina czy rozwój kultury, ale też stosunki społeczno-ekonomiczne, polityczne czy międzynarodowe — każdy na swój sposób zakładają podmiotowość osoby i każdy też na swój sposób ją eksponują.

Osoba tkwi w nich wszystkich nie tylko w charakterze „przedmiotu materialnego” — o tyle, że wszystko to są dziedziny życia i działalności człowieka — ale też w jakiś szczególny sposób stanowi o ich właściwym znaczeniu i wpływa na normy etyczne, które w dziedzinach tych obowiązują. Wiadomo, że między porządkiem ontologicznym zwłaszcza zaś aksjologicznym a porządkiem normatywnym zachodzi ścisły związek. Wyrazem tego związku jest nauka o prawie natury. W świetle Konstytucji *Gaudium et spes* widać

jasno, że w nauce o prawie natury trzeba pełniej uwydatnić osobę. Ontologia oraz aksjologia osoby winna zdecydować nie tylko o właściwym znaczeniu wszystkich wymienionych dziedzin ludzkiej działalności, ale także o właściwym znaczeniu norm, które się z tymi dziedzinami wiążą. W tych wszystkich punktach Konstytucja pastoralna nie tylko zbiera owoce tradycyjnej teologii moralnej, zwłaszcza zaś katolickiej etyki społecznej, ale także skłania do nowych dociekań i nowych prac, które prowadzą do pełniejszego zrozumienia zarówno przedmiotu materialnego jak i porządku normatywnego poprzez klucz osoby. Część I Konstytucji zasługuje może na to, aby w niej odnaleźć nową podstawę dla tzw. principiów teologii moralnej. Samo pojęcie powołania (*integra vocatio*) człowieka zdaje się dość wyraźnie nawiązywać do tych ujęć, jakie w teologii moralnej ostatnich czasów już się pojawiały (może nawet bardziej u Tillmanna niż u Häringa). Pojęcie to jest dostosowane do ontologii osoby, której zwięzły zarys odnajdujemy w rodz. I części I. Jest to jednakże raczej wskaźnik niż gotowa koncepcja. Osoba w dużej mierze czeka jeszcze na opracowanie.

Antropocentryzm Konstytucji *Gaudium et spes* posiada wyraźny rys etyczny. Koncentrując się na człowieku, odkrywając szczególne wartości związane z osobą, odkrywamy wraz z tym i normy etyczne, wedle których muszą być rozwiązywane owe *problemata urgentiora*, jeżeli świat współczesny ma służyć człowiekowi, ma pomagać w jego rozwoju i postępie. Antropocentryzm Konstytucji pastoralnej — to antropocentryzm uwarunkowany etycznie: człowiek stanowi centrum świata poprzez moralność, na zasadzie moralności. Im większa staje się zewnętrzna pełnia jego egzystencji w świecie poprzez poznanie jego przedtem nieznanych sił, poprzez wciągnięcie tychże sił w obręb swego działania, tym pełniejsza też musi się stawać jego pełnia wewnętrzna, pełnia moralności we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Taki jest podstawowy sens antropocentryzmu, jaki odnajdujemy w Konstytucji *Gaudium et spes*. Taka też zdaje się być podstawowa teza dialogu ze wszystkimi ludźmi „dobrej woli”, który to dialog, jeżeli jest prowadzony na płaszczyźnie moralności, już staje się w jakiejś mierze „dialogiem zbawienia” wedle myśli Pawła VI. Etyczne oraz teologiczne znaczenie dialogu wymagałoby osobnego studium.

Antropocentryzm, o jakim tu mowa, pozostaje w ścisłej korelacji z zasadą słusznej autonomii doczesności (*iusta rerum terrenarum autonomia*), którą w rodz. III części I Sobór pojmuje jako autonomię ludzi, społeczeństw i nauk, tłumaczy zaś w sposób następujący: „*Si per terrenarum rerum autonomiam intellegimus res creatas et ipsas societates propriis legibus valoribusque gaudere, ab homine*

gradatim dignoscendis, adhibendis et ordinandis, eadem exigere omnino fas est: quod non solum postulat ab hominibus nostrae aetatis, sed etiam cum Creatoris voluntate congruit. Ex ipsa enim creationis condicione res universae propria firmitate, veritate, bonitate propriisque legibus ac ordine instruuntur, quae homo revereri docet, propriis singularum scientiarum artiumve methodis agnitis. Ideo inquisitio methodica in omnibus disciplinis, si modo vere scientifico et iuxta normas morales procedit, numquam fidei revera adversabitur, quia res profanae et res fidei ab eodem Deo originem ducunt. Immo, qui humili et constanti animo abscondita rerum perscrutari conatur, etsi inscius quasi manu Dei ducitur qui, res omnes sustinens, facit ut sint id quod sunt. Hinc deplorare liceat quosdam animi habitus, qui aliquando inter christianos ipsos, ob non satis perspectam legitimam scientiae autonomiam, non defuerunt et, contentionibus controversiisque exinde suscitatis, plurimum animos eo perduxerunt et fidem et scientiam inter se opponi censerent”.

Tekst mówi właściwie wyłącznie o autonomii człowieka w dziedzinie poznania i wiedzy. Autonomia ta jest również miarą uwydatnionego przez Konstytucję *Gaudium et spes* antropocentryzmu. Człowiek stanowi w doczesności centrum świata widzialnego, który trafia doń poprzez poznanie. Im głębiej jednakże człowiek poznaje świat, tym pełniej też zobowiązują go normy moralności, które kierują całą wiedzą człowieka o rzeczach oraz posługiwaniem się nimi. Autonomia doczesności wedle nauki Soboru nie jest z pewnością autonomią w duchu Kanta. Rzetelne poznanie, sięgające coraz głębiej w rzeczywistość stworzoną, jest zawsze prawdziwym stąpieniem po śladach Stwórcy.

Personalistyczny oraz etyczny antropocentryzm Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* wykazuje zdecydowaną cechę chrystologiczną. Cecha ta zasługuje na szczególną analizę, gdyż w niej rozwiązuje się stosunek antropo- do teocentryzmu. Trzeba zwrócić szczególną uwagę na zakończenie poszczególnych rozdziałów części I, choćby na ich tytuły. I tak n. 22: *De Christo Novo Homine*, n. 32: *Verbum Incarnatum et solidaritas humana*, n. 38: *De humana navitate in paschali mysterio ad perfectionem adducta*, n. 39: *Terra nova et coelum novum*, n. 45: *De Christo, alpha et omega*. — Naukę zawartą w tych tekstach krótko streszcimy.

Istnieje tajemnica człowieka, która przenika i kształtuje zarazem całe dzieje ludzkości. Tajemnica ta wskazuje ku Chrystusowi; „Nonnisi in mysterio Verbi Incarnati mysterium hominis vere clarescit”. Chrystus wszakże — Ten, który jest „Obrazem Boga niewidzialnym” (Kol 1,15) — nie tylko przywrócił synom Adama pierworodne podobieństwo Boże, ale On jeden w pełni obja-

wił człowiekowi człowieka (hominem ipsi homini plene manifestat), odsłaniając przed nim najwyższe jego powołanie. Syn Boży w swoim Wcieleniu zjednoczył się poniekąd z każdym człowiekiem. Ponosząc za nas mękę i śmierć, nie tylko dał nam przykład, ale ustalił drogę, na której życie i śmierć każdego z nas zostają uświęcone oraz zyskują nowy sens. Równocześnie zaś stał się Chrystus potwierdzeniem ludzkiego powołania do wspólnoty, do więzi społecznej. Sam w tę wspólnotę wstąpił, a zarazem dał jej nowe znaczenie i nowy ustrój: jest to ustrój Ciała Mistycznego, w którym wszyscy jako członki wzajemne względem siebie spełniają posługi, stosownie do różnych darów, jakie posiadają. W ten sposób „indoles communitaria opere Jesu Christi perficitur et consummatur. Ipsum enim Verbum Incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit”.

Wejście w człowieka, wejście w ludzką wspólnotę — jest zarazem wejściem w historię „perfectus homo in historiam mundi intravit, eam in Se assumens et recapitulans”. Chrystus uczy nas prawa miłości, które jest podstawową zasadą doskonalenia człowieka, a przeto i przeobrażenia świata („lex fundamentalis perfectionis humanae, ac proinde transformationis mundi”). Ci, którzy w ten sposób uwierzyli miłości Bożej, mają zarazem pewność, iż trud włożony w dzieło powszechnego braterstwa nie jest próżny. „Mysterium paschale” składa się z krzyża i zmartwychwstania. Znaczenie jego nie tylko budzi w ludzkości pragnienie przyszłego wieku, ale też ożywia wszystkie usiłowania rodziny ludzkiej na ziemi, kiedy chce on życie swoje pełniej ludzkim uczynić. Ten zaś wskroś ludzki cel, któremu człowiek usiłuje podporządkować całą ziemię, łączy się w Chrystusie z powołaniem dzieci Bożych: „Omnes liberat ut, proprio amore abnegato omnibus terrenis visibus in vitam humanam assumptis, ad futura se extendant, quando humanitas ipsa fiet oblatio accepta Deo”. Tak więc Chrystusowe „Mysterium paschale” wchodzi w perspektywę egzystencji człowieka i świata. Nadzieja zmartwychwstania ciał łączy się z oczekiwaniem nowej ziemi oraz nowego nieba: „Tunc, morte devicta, filii Dei in Christo resuscitabuntur, et id quod seminatam fuit in infirmitate ac corruptione, incorruptionem induat; et manente caritate eiusque opere, a servitute venientis liberabitur tota creatura illi, quam Deus propter hominem creavit”.

Taka jest treść chrześcijańskiej wiary i nadziei w przyszłość świata. Oczekiwanie nowej ziemi nie osłabia lecz raczej pobudza do zaangażowania w doczesność. Chociaż bowiem należy ściśle rozróżniać pomiędzy postępem doczesnym, a Królestwem Chrystusa — tym niemniej wszystko to, co sprzyja lepszemu łaadowi ludzkiej społeczności, i dla królestwa owego wielkie posiada znaczenie. Chrystus

mówi o sobie w Apokalipsie „Jam jest alfa i omega, pierwszy i ostatni, początek i koniec” (Ap 22, 12—13). Taką też wizją przepojona jest Konstytucja *Gaudium et spes*. Kościół wypowiada w niej swój najgłębszy stosunek do świata i do człowieka, który tkwi w centrum tego świata, wobec którego Kościół wciąż stara się potwierdzić siebie jako „universale salutis sacramentum”. Antropocentryzm Konstytucji pastoralnej nie narusza obiektywnego porządku bytu, nie czyni człowieka — wbrew oczywistości — początkiem i kresem. Uwydatnia natomiast głębię a zarazem powszechność uczestnictwa w Tym, który jest początkiem i kresem. Uczestnictwo to odpowiada najgłębszym potrzebom istoty ludzkiej. Jest otwarciem tajemnicy człowieka wraz z perspektywą jej spełnienia. I to spełnienia na sposób ludzki. Chrystus jako Alfa i Omega całego stworzenia odsłania w całej pełni wymiary ludzkiej moralności: człowiek spełnia siebie wraz ze spełnianiem świata, realizując tę sprawiedliwość, której Syn Boży stał się podstawą i ośrodkiem. Jest to sprawiedliwość usprawiedliwienia.

Tak więc człowiek, który tkwi w centrum świata, wciąż musi odnajdować poza sobą nie tylko źródło istnienia, ale także i źródło ostatecznej sprawiedliwości. W sobie zaś odnajduje jej potrzebę. Samo Źródło bije blisko, a ma Boski i ludzki zarazem charakter. Stąd tłumaczy się ono w jakiś sposób wszystkim ludziom dobrej woli. Wszyscy mogą patrzeć w stronę Chrystusa jako podmiotu najpełniej wcielającego moralność. Ci zaś, którzy wyznają w Nim tajemnicę Słowa Wcielonego, wyznają zarazem tajemnicę łaski, która w sposób niewidzialny nawiedza serca wszystkich bez wyjątku ludzi dobrej woli, a wszystkich bowiem umarł Chrystus. Jeżeli Konstytucja *Gaudium et spes* poprzez swój antropocentryzm przygotowuje drogi dialogu ze światem współczesnym, to znaczy, że uobecnia w nim Chrystusa i na nowo podaje Go ludzkości jako wielki temat współczesności, a zarazem jako klucz do otwarcia i rozwiązania wielu trudnych problemów.

III. KONSTYTUCJA PASTORALNA A TEOLOGIA PASTORALNA

Nazwanie dokumentu soborowego Konstytucją pastoralną wyda się faktem bez precedensu. Projekt tej nazwy pojawił się dopiero na ostatniej sesji i był osobno poddany pod głosowanie na plenum. Zgłoszono wówczas różne inne propozycje, jednakże ostatecznie projekt przeszedł. Trudność pochodziła stąd, że „Konstytucja” wskazuje tradycyjnie raczej na dokument doktrynalny. Pod tym kątem bardzo znamienne jest wyjaśnienie dołączone pod tekstem do tytułu dokumentu. „*Pastoralis* dicitur Constitutio ex eo

quod, principiis doctrinalibus innixa, habitudinem Ecclesiae ad mundum et ad homines hodiernos exprimere intendit. Ideo nec in priore parte pastoralis deest intentio, nec vero in secunda intentio doctrinalis". Dalej jeszcze: „Interpretanda est Constitutio iuxta normas generales theologicae interpretationis, et quidem ratione habita, praesertim in secunda eius parte, ad iunctorum mutabiliu[m] cum quibus res de quibus agitur natura sua conectuntur”.

Oba te cytaty z załączonego wyjaśnienia są ważne nie tylko dla ścisłego określenia nazwy „Konstytucja pastoralna”, ale także dla pewnego spojrzenia na koncepcję teologii pastoralnej. Podtytuł dokumentu *Gaudium et spes* daje nam podstawę do tego, aby w nim szukać także jakiejś koncepcji teologii pastoralnej, jakichś wskazówek dla jej kształtowania i uprawiania. Naprzód tedy należy zwrócić uwagę na wyrażenie „intentio pastoralis”, która to intencja przenika doktrynę. Teologia pastoralna zarysowuje się naprzód jako pewna intencja, z jaką wchodzimy w doktrynę objawioną, w dogmat. Czy w jakąś tylko część tej doktryny, czy też w jej całość? W dokumencie soborowym jest to doktryna o człowieku i jego pełnym powołaniu (*integra vocatio*). Jednakże ta część doktryny objawionej ujęta jest w żywym kontekście całości. Cała bowiem doktryna i każda jej część może być objęta ową „intentio pastoralis”.

Sądząc z drugiego przytoczonego powyżej zdania — w ślad za intencją pastoralną idzie drugi rys podstawowy: teologia pastoralna, idąc za wzorem Konstytucji pastoralnej, musi uwzględnić nie tylko stałą i niezmienną zawartość doktryny, ale także element zmienności właściwej życiu ludzkemu, którego wyrazem są zmieniające się warunki i okoliczności ludzkiego bytowania. Wiadomo, że w dyskusji nad dokumentem o Kościele w świecie współczesnym podniesiono wieloznaczność zawartą w pojęciu „świat”. Raczej więc w wielu światach istnieje i działa Kościół, niż w jakimś jednym. Funkcja zmienności jest wieloraka. I dlatego też osobna podkomisja, którą w pracach soborowych określano często hasłem „signa temporis” badała tę złożoną funkcję zmienności, starając się wydobyć w jej obrębie cechy — mimo wszystko — wspólne i wypadkowe, ażeby w ten sposób zweryfikowało się pojęcie „świat współczesny” zawarte w tytule dokumentu.

Dla koncepcji teologii pastoralnej jest to moment ważny. Intencja pastoralna musi przeniknąć doktrynę, dogmat — i zatrzymać się na wszystkich współczynnikach konkretnej ludzkiej egzystencji. Jest to — podobnie jak w Konstytucji — zatrzymanie się na sposób intelektualny, na sposób swoistej wiedzy, i to wiedzy uprawianej metodycznie, jako nauka. Jednakże owo za-

trzymanie się na sposób intelektualny zakłada i poniekąd zawiera za trzymanie się na sposób miłości. Intencja pastoralna jest kierowana miłością. Koncepcja teologii pastoralnej zakłada, a zarazem wyzwała pewną koncepcję duszpasterstwa. Tak jest w Konstytucji, i tak winno też być w teologii. W Konstytucji miłość ta jest wyrażona zaraz na początku jako płynąca od Chrystusa samego wola służenia człowiekowi i ludzkości „*hominis persona salvanda est humanaque societas instauranda*”.

Owa koncepcja duszpasterstwa, jaką odnajdujemy w Konstytucji *Gaudium et spes* stanowi wcielenie duszpasterskich zamierzeń Vaticanum II. Wiadomo, że Jan XXIII często nazywał go soborem duszpasterskim i wyznaczał mu duszpasterską celowość. Celowość ta — rzecz znamienita — nie znalazła swego wyrazu w dokumencie *De cura animarum*, chociaż projekt takiego dokumentu (czyli schemat) był przygotowany. Znalazła ona natomiast swój wyraz w Konstytucji pastoralnej. Pastoralną zawartość nauki soborowej wypada — zdaje się — odczytywać od tego dokumentu. W jego to świetle tłumaczą się różne inne dokumenty pod kątem duszpasterstwa. Nawet Konstytucja doktrynalna *Lumen gentium* — chociaż z jednej strony stanowi podstawę Konstytucji *Gaudium et spes* — jeżeli ma być odczytywana i wykorzystywana pod kątem duszpasterstwa, winna być odczytywana poprzez Konstytucję pastoralną. Tym bardziej oczywiście inne dokumenty, które posiadają znaczenie duszpasterskie daleko bardziej bezpośrednio, jak np. dekret *De apostolatu laicorum* czy też choćby *De institutione sacerdotali*” itp.

Koncepcja duszpasterstwa, jaka zawiera się w Konstytucji *Gaudium et spes* jest personalistyczna i uniwersalistyczna a zarazem. Duszpasterstwo wychodzi w nim jako zadanie całego Kościoła, które realizuje się w ludziach przez ludzi. Udział hierarchii, kapłanów i zakonów w realizacji tego zadania jest kierowniczy. Równocześnie jednak chodzi o to, aby w stosunku do świeckich w Kościele układ „podmiot duszpasterstwa — przedmiot duszpasterstwa” przeobrażał się stale w kierunku rozszerzania tego podmiotu. Taki jest sens właściwy apostołstwa świeckich, z którego nie wynika bynajmniej, że apostołstwo duszpasterzy ma się kurczyć czy też stawać niepotrzebne. Choć niewątpliwie — jeśli ma ono doprowadzić do rozszerzenia podmiotu duszpasterstwa na świeckich — musi się stawać nieco inne.

Chodzi wszakże o to, ażeby każdy człowiek Ludu Bożego z własnej pozycji brał udział w wielkim dziele Restytucji świata Bogu w Chrystusie. W tym dziele zawiera się równocześnie jego własne usprawiedliwienie przez

Chrystusa, jak o tym była mowa uprzednio. Zadaniem duszpasterzy hierarchicznych jest uświadomić to, umożliwić przez środki sakramentalne, wychować w świeckich potrzebną postawę. Ale zadaniem wszystkich jest ją mieć — a skoro się ma — to nią oddziaływać w różnych środowiskach i promieniować. W ten sposób zasięg podmiotu duszpasterstwa rozszerza się. Duszpasterstwo nabiera też szczególnego rysu od świeckich, od ich zaangażowania w świat. Sam „świat” staje się jakimś współczynnikiem duszpasterstwa, kiedy wyraźnie wprowadzimy w nasze pastoralne pole widzenia doktrynę o jego restytucji dla Boga w Chrystusie wraz z doktryną o usprawiedliwieniu człowieka w Chrystusie. Duszpasterstwo to nabiera równocześnie cechy wspólnotowej: człowiek nie usprawiedliwia się sam, ale usprawiedliwia się przez swój stosunek do innych w Chrystusie, owszem przez swój stosunek z innymi do świata oraz udział w jego restytucji dla Boga.

Tego rodzaju koncepcja duszpasterstwa wyłania się z owej intencji pastoralnej, jaka przenika doktrynę zawartą w dokumencie *Gaudium et spes*, a pośrednio również w *Lumen gentium*. Są to w strukturze myślowej Vaticanum II dokumenty kompletarne, wyznaczają zaś całe pole egzystencji Kościoła „ad intra” i „ad extra”, zgodnie z tym sformułowaniem, jakie padło na I sesji Soboru z ust kard. L. J. Súnenssa. Koncepcja duszpasterstwa jest zapewne tym, od czego wychodzi teologia pastoralna — a zarazem i tym, do czego zmierza, bogacąc i uściślając się niejako po drodze na sposób właściwy nauce.

Konstytucja pastoralna nie stworzyła chyba jakiegoś gotowego modelu teologii pastoralnej. Zdaje się jednak, iż wskazała te elementy strukturalne, jakie dla jej zbudowania są istotne. Jest to z jednej strony intencja pastoralna przenikająca doktrynę objawioną i zatrzymującą się na konkretnych ludziach, na osobie, na małżeństwie, rodzinie, na środowisku, na społecznościach i społeczeństwach, na ludzkości, na „świecie”. Od tej strony w strukturę teologii pastoralnej wkracza z pewnością i psychologia i socjologia w dużych rozmiarach (czego potwierdzeniem jest zresztą *Expositio introductiva* w Konstytucji). Z drugiej strony elementem strukturalnym teologii pastoralnej jest pewna koncepcja duszpasterstwa, założona i zarazem postawiona jako cel do wypracowania w praktyce. Te dwa elementy muszą się z sobą spotkać i stworzyć organiczną całość. W Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* znajdujemy pewną próbę takiego właśnie scalenia, takiej integracji. Jeżeli więc nawet nie stanowi ona sama gotowego modelu teologii pastoralnej, to w każdym razie zdaje się wskazywać elementy strukturalne takiego modelu — pośrednio zatem i drogę do jego wypracowania.



L'IMPORTANCE DE LA CONSTITUTION PASTORALE POUR LES THÉOLOGIENS

Cette importance est multiple, je me borne aux plus fondamentales avant tout de la part de la théologie morale avec certain complément pastoral.

Dans la Constitution pastorale il y a deux groupes des termes fondamentaux pour la théologie à savoir: „Église-monde” et „Théocentrisme-anthropocentrisme”. Vaticanum II considère „l'Église” et „le monde” dans leur cohérence dynamique. Ils se pénètrent mais l'une reste en même temps en dehors d'autre. Dans le monde l'Église forme un sujet permanent de la „restitution” — de rendre et de restituer à Dieu en Jésus-Christ des hommes et des autres créatures. Grâce à l'Église le monde comprend sa dernière finalité et il a des forces de la réaliser. Cette finalité c'est une finalité humaine. Le monde y participe et c'est pourquoi il devient humain. De plus l'Église existente dans le monde agit en vue de la dernière justice et c'est par ce fait il devient de plus en plus humain. Le rôle de l'Église envers le monde consiste donc à le perfectionner de dedans, à une „adéquation” à Dieu. C'est l'homme qui joue le rôle principal dans la réalisation de cette „adéquation”. Cette fonction a pour lui la portée religieuse et morale. Il faut remarquer ici que l'anthropocentrisme est proclamé par le christianisme et l'humanisme et il forme le plus essentiel fond du dialogue. L'anthropocentrisme de la Constitution pastorale est d'une grande importance éthique. Pour tous *problemata urgentiora* (desquels on parle dans la seconde partie de la Constitution) c'est la personne humaine qui est le principal et commun sujet. Il faut donner à la personne humaine la première place dans l'étude concernant la loi de la nature. L'ontologie et l'axiologie de la personne doivent exercer une influence sur les normes qui régissent des *problemata urgentiora*. L'anthropocentrisme de la Constitution a donc le caractère éthique: L'homme est le centre du monde par sa moralité. Cet anthropocentrisme reste en stricte connexion avec le principe de la juste autonomie du monde (des hommes, des sociétés et de la doctrine). L'autonomie de l'homme dans le domaine de la connaissance et de la science est la mesure de l'anthropocentrisme. L'anthropocentrisme de la Constitution révèle aussi le caractère christologique. Cet caractère explique la relation entre „anthropo- et „théocentrisme”.

L'explication ajoutée au titre de la Constitution pastorale suggère une idée de la théologie pastorale. Elle nous apparaît comme une intention avec laquelle nous pénétrons la doctrine révélée. Le second trait c'est la nécessité de tenir compte de l'élément changeant de la vie humaine. L'intention pastorale doit pénétrer le dogme et s'arrêter sur tous les éléments de l'existence humaine. C'est l'arrêt intellectuel mais coloré par l'amour. L'idée de la théologie pastorale implique l'idée de la charge d'âmes. Dans la Constitution cette dernière est personnalisante et universelle. C'est le devoir de l'Église entière qui est réalisé parmi les hommes et par les hommes. Il en résulte la nécessité de reprendre le sujet de la charge d'âmes aux laïcs.