

URZECZYWISTNIENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA W KOŚCIELE KATOLICKIM

Treść: I. Soborowa wizja Kościoła; II. Struktura katolicyzmu; III. Charakter doktryny katolickiej; IV. Cechy życia moralnego w katolicyzmie; Zakończenie.

Ukazanie możliwie pełnego obrazu katolicyzmu jest obecnie sprawą ogromnie trudną.¹ Kościół katolicki po ostatnim Soborze nie stanowi już tak niewzruszonego monolitu, jakim wydawał się być dawniej. Sobór, zwłaszcza w Konstytucji *Lumen gentium* ukazał głęboko odnowioną wizję Kościoła i dał impuls do reformy niemal we wszystkich dziedzinach życia kościelnego.²

I. SOBOROWA WIZJA KOŚCIOŁA

Jeśli chodzi o naukę o Kościele Sobór przedstawił ją w kategoriach Misterium, Ludu Bożego, Wspólnoty i Sakramentu zbawienia.

Kościół jako misterium jest rzeczywistością bosko-ludzką, jest widzialnym, społecznym wyrazem wspólnoty Osób w Trójcy świętej, jest w jakiś mistyczny sposób ciałem Chrystusa, jest miejscem szczególnej obecności i działania Ducha Świętego.³ Jest Kościół zbawczym wydarzeniem, niewidzialną obec-

¹ Jest to referat wygłoszony podczas XXII Tygodnia Eklezjologicznego na KUL-u w dniu 28 października 1977 r.

² Z ważniejszych komentarzy do Soborowej Konstytucji *Lumen Gentium* por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, AK 68 (1965) nr 340—341; *L'Eglise de Vatican II*, sous la dir. de G. Barauna — Y. Congar, t. I—III, Paris 1966; *Das zweite Vatikanische Konzil* (w serii: *Lexikon für Theologie und Kirche*) Teil I, Freiburg—Basel—Wien 1966; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II-e Concile du Vatican*, t. I—II, Paris 1967—1968; *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II* (pod red. B. Lamberta), Warszawa 1968; *Kościół w świetle Soboru* (pod red. H. Bogackiego i St. Moysy), Poznań 1968; *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971.

³ Pojęcie Kościoła jako misterium analizują wszystkie komentarze do Konstytucji *Lumen Gentium*. Por. też H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967.

nością i działaniem Boga wśród ludzi i zarazem widzialną instytucją hierarchiczno-sakramentalną. Instytucja jest formą i narzędziem zbawczego działania Bożego, ale oczywiście działanie to nie ogranicza się tylko do jej ram, jest wobec niej suwerenne.

Jako Lud Boży, Kościół ukazuje się nam w ramach całej historii zbawienia, zarówno w relacji do Ludu Starego Przymierza jak i do eschatologicznego Królestwa Bożego, ukazuje się nam jako wspólnota święta i zarazem złożona także z grzeszników, jako rzeczywistość społeczno-historyczna o charakterze ziemskim, doczesnym, pielgrzymim, przemijającym, a zarazem jako nowe i ostateczne Przymierze o wymiarach sięgających w wieczność. Kościół utożsamia się z Ludem Bożym.⁴ Kościół to nie sama hierarchia, a Lud Boży, to nie sami wierni świeccy.

Przez Kościół jako wspólnotę rozumiemy braterską więź i podstawową równość między wszystkimi uczniami Chrystusa oraz wzajemną międzyosobową wymianę dóbr.⁵ Cała struktura instytucjonalna ma charakter narzędny czy służebny wobec tej wspólnoty a wszelkie zróżnicowanie hierarchiczne jest czymś wtórnym wobec jedności wszystkich wierzących w Chrystusa i równych szans ich uczestnictwa w dobrach zbawienia. Kapłaństwo służebne różnych stopni służy skutecznej realizacji kapłaństwa wspólnego całego Ludu Bożego. Liturgia, zwłaszcza eucharystyczna umacnia i rozwija życie całej wspólnoty. Kościół jako wspólnota ma charakter lokalny i powszechny. Konkretnie istnieją i rozwijają się różne Kościoły lokalne, kierowane przez biskupów i ich współpracowników, kapłanów, ale

⁴ Z ostatnich opracowań nauki o Kościele jako o Ludzie Bożym por. m. in. Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, Conc 1—2 (1965—66) 13—27; J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, AK 68 (1965) 276—289; R. Łukaszyk, *Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego w eklezjologii Vaticanum II*, RTK 16 (1969) z. 2, s. 41—62; M. Keller, „Volk Gottes” als Kirchenbegriff, Zürich—Einsiedeln—Köln, 1970; A. Szafranski, *Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego*, AK 79 (1972) 112—129; A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, Pelplin 1974.

⁵ Na temat Kościoła jako wspólnoty por. m. in. J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962; T. J. Jimenez-Urresti, *Ontologia wspólnoty i struktury kolegialne w Kościele*, Conc 1—2 (1965—66) 603—610; J. Krucina, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, Znak 20 (1968) 1101—1115; R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, ZN KUL 12 (1969) z. 3, s. 3—17; P. C. Bori, *Koinonia, L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; O. Saier, „Communio” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973; J. Klinger, *Koinonia — wspólnota sakramentalna*, Znak 28 (1976) 790—805; A. L. Szafranski, *Kościół jako wspólnota*, WDr 6 (1978) z. 5, s. 42—54.

w tych Kościołach pozostających w jedności między sobą i z biskupem rzymskim wyraża się i buduje jeden Kościół powszechny. Poszczególni biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich Kościołach lokalnych, natomiast biskup rzymski jako następca Piotra jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności wszystkich biskupów i rzeszy wiernych. Biskup Rzymski ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem i również Kolegium biskupów stanowi razem z papieżem jako swą głową podmiot najwyższej i pełnej władzy nad Kościołem (Por. KK, 22).

Według nauki katolickiej jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół powierzony przez Chrystusa Piotrowi i innym Apostołom trwa tu na ziemi jako społeczność w Kościele katolickim rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej". (Por. KK, 8). Sobór wyjaśnia szczegółowo, że „spośród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego ... Pełnię (jednak) zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym" (DE, 3). Mówiąc o różnym sposobie przynależności do Kościoła Sobór wyjaśnia, że „do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty. Co się zaś tyczy tych ludzi, którzy będąc ochrzczeni nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty pod zwierzchnictwem Następcy Piotra, to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów" (KK, 14 i 15). Ci, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś choć niedoskonałej wspólnocie ze społecznością Kościoła katolickiego" (DE, 3). „We wszystkich uczniach Chrystusowych Duch Święty wzbudza tęsknotę i działanie, aby wszyscy w sposób ustanowiony przez Chrystusa, w jednej trzodzie i pod jednym Pasterzem zjednoczyli się w pokoju" (KK, 15).

Kościół wreszcie został przedstawiony przez Sobór jako powszechny sakrament zbawienia, jako znak i narzędzie wyzwala-

nia ludzkości z niewoli grzechu i jednoczenia jej z Bogiem.⁶ Stąd też wynika konieczność Kościoła do zbawienia i jakieś przyporządkowanie Kościołowi wszystkich niechrześcijan, objętych przecież powszechną zbawczą Wolą Bożą a także powszechny obowiązek apostołstwa związany z przynależnością do Kościoła i z poczuciem odpowiedzialności za jego misję udostępniania Chrystusowego zbawienia całej ludzkości.

W ślad za tą odnowioną wizją Kościoła poszła postulowana przez Sobór odnowa różnych dziedzin życia kościelnego: liturgii, posług hierarchicznych, życia zakonnego, szkół katolickich, misji, stosunku do niekatolików, niechrześcijan i niewierzących, całego prawodawstwa kościelnego. Odnowa ta dokonuje się aktualnie, na naszych oczach.⁷ Ponadto rozwija się żywiłowo po Soborze teologia katolicka, często w owocnej współpracy z teologią innych wyznań chrześcijańskich i w dialogu z myślą niechrześcijańską.⁸

Nie siląc się na jakieś całościowe ukazanie współczesnej odnowionej wersji katolicyzmu, która jest ciągle in statu fieri, przypominając jakiś ogromny plac budowy,⁹ chcielibyśmy

⁶ Idee Kościoła jako sakramentu rozwijali już przed Soborem głównie: O. M e m m e l r o t h, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt aM 1953, K. R a h n e r, *Kirche und Sakramente*, Freiburg—Basel—Wien 1960 i E. S c h i l l e b e e c k x, *Chrystus sakrament spotkanie z Bogiem*, Kraków 1966; oryginał holenderski ukazał się w Bilthoven w 1960 r. Po Soborze idei tej poświęcili swe dzieła m. in. L. B o f f, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, R. C o f f y i R. V a r r o, *Eglise signe de salut au milieu des hommes*, Paris 1972, Y. C o n g a r, *Un peuple messianique*, Paris 1975, s. 11—98 i B. G h e r a r d i n i, *La Chiesa è sacramento*, Roma 1976.

⁷ Większość dokumentów prawno-liturgicznych dotyczących posoborowej odnowy Kościoła zebrał i przełożył E. S z t a f r o w s k i w serii *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. I—VIII, Warszawa 1969—1977 (Dalsze tomy w przygotowaniu).

⁸ Por. m. in. *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati*, red. E. D h a n i s — A. S c h ö n m e t z e r, Città del Vaticano 1968; *La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto (20—25. VIII. 1967) publié sous la dir. de L.K. S h o c k et G. M. B e r t r a n d*, t. 1—2, Montréal — Paris 1968; *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt* red. H. V o r g r i m m l e r, R. v a n d e r G u c h t, Bd I—III, Freiburg 1969—1970.

⁹ Z najnowszych ujęć całej nauki o Kościele, por. H. K ü n g, *Die Kirche*, Freiburg Br. 1967; L. B o u y e r, *L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris 1970 (Przekład polski, Warszawa 1977); B. P r z y b y l s k i, *Kościół Chrystusowy*, w: WZDT s. 552—589; P. F a y n e l, *L'Eglise*, t. 1—2, Paris 1970; *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (Mysterium Salutis IV (1), Einsiedeln—Zürich—Köln 1972.*

zwrócić uwagę na kilka najbardziej charakterystycznych cech związanych najściślej z katolicyzmem i stanowiących nie tylko jakieś specyficzne elementy samego Kościoła katolickiego, ale też chyba i cenne wartości, ubogacające całe chrześcijaństwo.

II. STRUKTURA KATOLICYZMU

Weźmiemy pod uwagę najpierw strukturę Kościoła katolickiego. Najbardziej charakterystyczne wydają się być w niej prymat biskupa rzymskiego, żywa obecność Magisterium czyli Urzędu Nauczycielskiego, duże uznanie dla strony instytucjonalnej Kościoła i dla prawodawstwa kościelnego.

Prymat biskupa rzymskiego jako następcy Piotra jest najbardziej widzialnym elementem odróżniającym Kościół katolicki od wszystkich innych Kościołów chrześcijańskich. Konkretna forma sprawowania władzy prymatu, forma centralizmu papieskiego ukształtowała się niewątpliwie pod wpływem różnych uwarunkowań historycznych, zwłaszcza pod wpływem walki o niezależność władzy kościelnej od świeckiej i o niezależność decyzji papieskich od zgody soborów czy episkopatów poszczególnych krajów. Zbytne scentralizowanie władzy w Kościele w rękach papieża i Kurii Rzymskiej mogło wywoływać fałszywe wrażenie, jakoby Kościół katolicki był monarchią absolutną i jakoby biskupi byli tylko delegatami papieża. Ostatni Sobór ujął bardziej wszechstronnie katolicką doktrynę o najwyższej władzy i o strukturze Kościoła uzupełniając naukę o prymacie papieskim nauką o kolegalnej władzy biskupów nad Kościołem i dowartościowując Kościoły lokalne, w których wyraża się konkretnie i buduje Kościół powszechny. Dzięki nauce Soboru, a także dzięki rozpoczętemu dialogowi ekumenicznemu potrafimy rozróżnić samą instytucję prymatu biskupa rzymskiego należącą według wiary katolickiej do istotnych elementów struktury Kościoła od centralistycznej formy jej realizowania w dziejach chrześcijaństwa zachodniego. Badania historyczne wykazały, że w pierwszych wiekach niepodzielonego jeszcze chrześcijaństwa instytucja prymatu nie stała w kolizji ze znaczną autonomią patriarchatów i innych Kościo-

Por. też St. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, RTK 22 (1975) z. 2 s. 37—58; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975 s. 245—312. Ujęcie Kościoła od strony struktury widzialnej przedstawili ostatnio: J. L. Mc Kenzie, *Kościół Rzymsko-katolicki*, Warszawa 1972 i M. Dortel-Claudot, *Kościół lokalne — Kościół powszechny*, Warszawa 1977.

łów lokalnych. Stąd też ufamy, że instytucja ta istniejąca z woli Chrystusa jako widzialny zwornik jedności Kościoła nie będzie stanowiła istotnej przeszkody do przywrócenia jedności chrześcijan.¹⁰

Żywa obecność Urzędu Nauczycielskiego w Kościele katolickim jest również tym elementem, który rzuca się w oczy i wzbudza różne kontrowersje. Kontrowersje te wywoływane są najczęściej przypominaniem z historii niektórych niezbyt słusznych metod obrony prawowiernej nauki wobec różnych błędnych opinii, albo też niezrozumieniem ogłoszonego przez Sobór Watykański I dogmatu o nieomyślności papieża.¹¹ Dogmat

¹⁰ Wiele kwestii związanych z prymatem papieża zostało wyświetlonych w trakcie wieloletniego już dialogu ekumenicznego, którego rezultaty są publikowane w formie uzgodnień doktrynalnych oraz opracowań zbiorowych. Por. m. in. *Ewangelia i Kościół. Sprawozdanie wspólnej, ewangelicko-luteranckiej i rzymsko-katolickiej komisji studiów (Raport z Malty, opubl. 9. II. 1972)*, Novum 1972 nr 9 s. 24—50; *Prymat papieski i Kościół powszechny. Rzymsko-katolicka Komisja Episkopatu USA i Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luteranckiej (Uzgodnienie doktrynalne, opubl. w 1974 r.)*, Novum 1978 nr 3—4, 38—75 (Do dokumentu tego dołączono szereg opracowań ukazujących papieństwo w poszczególnych epokach Kościoła; częściowo są one tłumaczone w Novum, por. s. 76—146. Rok przedtem opublikowano zbiorowe studium biblijne pt. *Peter in the New Testament; A Pope for All Christians? An Inquiry into the Role of Peter in the Modern Church* (Dzieło zbiorowe, międzywyznaniowe, pod red. P. Y. Mc Corda), New York 1976; *Autorytet w Kościele. Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymsko-katolickiej* (Wenecja 1976), „Biuletyn Ekumeniczny” 7 (1978) nr 3 (27), s. 47—63.

¹¹ Współcześnie kontrowersje na temat nieomyślności papieskiej wywołało głównie dzieło H. Künga, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970), sprowadzające nieomyślność w Kościele do tzw. niezawodności (indefectibilitas) czyli do zasadniczego trwania w prawdzie z możliwością błędów nawet w definitywnych stwierdzeniach Magisterium Kościoła. Ostro zareagował na poglądy H. Künga Ch. Boyer na łamach „Osservatore Romano” (z 7 kwietnia 1971). Inne krytyczne recenzje opublikowali m. in. G. de Rosa, P. Werner i B. C. Butler (Przekłady tych recenzji w „Novum” 1971 nr 10, s. 5—59), a także W. Kasper (por. omówienie w „Więzi” 15 (1972) nr 3, s. 83) oraz wielu znanych teologów w pracy zbiorowej pt. *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (hrsg. von K. Rahner, Freiburg 1972, *Questiones disputatae* — 54. Por. recenzje w CT 42 (1972) z. 2, s. 191—192 i STV 12 (1974) z. 2, s. 264—266). Por. też J. Byczkowski, „Nieomyślny? Oto pytanie”, HD 40 (1971) 141—149; H. Bogacki, *Problem nieomyślności rozstrzygnięć nauczycielskich Kościoła*, CT 42 (1972) z. 2, 71—84. W sprawie książki Künga ukazały się też krytyczne oświadczenia episkopatów z Niemiec (Przekład w: AK 77 (1971) 160—161) oraz z innych krajów. Küng odpowiedział polemicznie na głosy krytyki w nowym dziele pt. „Fehlbar? Eine Bilanz” (Einsiedeln 1973). Kongregacja Doktryny Wiary opublikowała w dn. 24 czerwca 1973 r.

o nieomyślności papieża bardzo precyzyjnie ukazuje tę prerogatywę związaną z władzą prymatu. Stwierdza, że biskup rzymski naucza nieomyślnie, dzięki przyrzeczonej mu przez Chrystusa opiece Ducha Świętego, tylko w sprawach wiary i moralności, jeżeli przemawia *ex cathedra*, tzn. w charakterze najwyższego pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, zobowiązując ich do przyjęcia określonej ostatecznie nauki. Papieżowi nauczającemu *ex cathedra* przysługuje w szczególności sposób charyzmat nieomyślności, w który Chrystus zechciał obdarzyć swój Kościół w określaniu wiary i obyczajów, w zachowaniu i wyjaśnianiu nauki katolickiej. Nieomyślność ta przysługuje również całemu Kolegium biskupiemu, wtedy, gdy biskupi sprawując wraz z następcą Piotra najwyższy Urząd Nauczycielski w Kościele, nauczają jednomyślnie nawet w rozproszeniu, rozstrzygając coś ostatecznie w dziedzinie wiary i obyczajów. Obrona prawowiernej nauki jest obecnie w Kościele nacechowana postawą dużej tolerancji i chęcią dialogu z tymi, którzy rozszerzają interpretacje wiary katolickiej, niezgodne z normalnym nauczaniem papieża i biskupów. Można chyba stwierdzić, że nieomyślny urząd nauczycielski w Kościele, związany ze zwierzchnictwem papieża i biskupów nad Kościołem i z ich szczególną odpowiedzialnością za przechowanie nienaruszonej wiary apostoelskiej, działający obecnie w atmosferze poszanowania praw osoby ludzkiej, dialogu i uzasadnionego pluralizmu teologicznego jest prawdziwym dobrem, przynoszącym pożytek całemu chrześcijaństwu.

Bardzo charakterystyczne dla katolicyzmu wydaje się też być mocne akcentowanie strony instytucjonalnej Kościoła i roli

deklarację *Mysterium Ecclesiae*, w której m. in. przypomniła obowiązującą naukę o nieomyślności Kościoła i wystąpiła przeciwko jej pomniejszaniu lub fałszowaniu (Przekład polski w *ZM* 23 (1973) nr 11, s. 126—138 oraz w PPK VI (2, s. 17—46). Wokół tej deklaracji wywiązała się polemika między H. Küngiem (art. w „Le Monde” z 9 lipca 1973) a m. in. Y. Congarem (Tamże, 13 lipca 1973) i K. Rahnerem (w: *SdZ* 1973 nr 12). Omówienie tej polemiki, zob.: „Więź” 16 (1973) nr 11, s. 109—110 i *ZM* 23 (1973) nr 12, s. 146—154. Por. też A. Bardecki, *Spór o nieomyślność Kościoła*, Tyg. Powsz. nr 37 (1286) z 16 września 1973 r. Wreszcie w dn. 5 lutego 1975 Kongregacja Doktryny Wiary wydała oświadczenie stwierdzające, że niektóre opinie H. Künga dotyczące nieomyślności i Magisterium Kościoła nie dadzą się pogodzić z nauką Vaticanum I i II. Przekład tego oświadczenia oraz aprobujących je oświadczeń episkopatów RFN i Szwajcarii a także polemizującego z nimi oświadczenia H. Künga zob. w *ZM* 25 (1975) nr 6, 118—129. Por. też A. Bardecki, *Final sprawy H. Künga?*, Tyg. Powsz. nr 11 (1364) z 16 marca 1975 r.; A. Kubiś, *Nad nieomyślnością Kościoła*, *ACr* 7 (1975) 563—576.

prawa w Kościele. W przeszłości nieraz obserwowaliśmy wręcz przeakcentowanie tych elementów, co powodowało mniej czy bardziej słuszne oskarżenie Kościoła katolickiego o jurydyzm i o przerost instytucjonalizmu. Jednakże samo wyraźne uznanie w Kościele katolickim wartości elementu instytucjonalnego i prawnego jest w zasadzie słuszne, jest zgodne z uznawaniem społecznego i widzialnego charakteru Kościoła, a nie czysto niewidzialnego czy wręcz angelicznego.¹²

W świetle pogłębionej nauki katolickiej instytucja ma być narzędziem budowania wspólnoty, a nawet formą, czy znakiem uobecniania się niewidzialnego wydarzenia zbawczego. Najbardziej wymownym przykładem jest tu instytucja sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Sakramenty są nie tylko symbolicznym znakiem, czy miejscem uobecniania się uświęcającego działania Bożego, ale prawdziwym narzędziem, przyczyną współdziałającą czy pośredniczącą w zbawczym oddziaływaniu Boga na człowieka. Nie ma też w zasadzie w Kościele jakiegось przeciw-

¹² Por. A. de la Huerga, *La Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho. Análisis teológica de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia*, w: *La potestad de la Iglesia*, Barcelona — Madrid — Valencia — Lisboa 1960, s. 1—49; A. M. Stickler, *Das Mysterium Kirche im Kirchenrecht*, w: *MyKir*, s. 571—647; K. Mörsdorf, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, AKKR 134 (1965) 72—79; P. Rodriguez, *Carisma e istituzione de la Iglesia*, *Stud.* 6 (1966) 489—493; W. Bertrams, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis*, *PRMCL* 57 (1968) 281—330; M. Żurowski, *Posoborowe spojrzenie na prawo kanoniczne*, w: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 519—560; A. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971; F. Zanchini di Castiglione, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano 1971; P. Huizing, *Die Kirchenordnung* w: *MySal* IV/2, s. 150—183; R. Sobański, *Zarys teologii prawa kościelnego*, Warszawa 1973; Tenże, *Zbawcze funkcje prawa kościelnego*, *SSHT* 6 (1973) 157—169; A. Acerbi, *Due ecclesieologie. Ecclesieologia giuridica ed ecclesieologia di comunione nella „Lumen Gentium”*, Bologna 1975; K. Mörsdorf, *Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung*, AKKR 144 (1975) 387—401; *Persona e ordinamento nella Chiesa*, Milano 1975; M. Kehl, *Kirche als Institution zur theologischen Begründung des institutionellen Charakter der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesieologie*, Frankfurt 1976; R. Sobański, *Kościół — jego konstytucja i prawo w tajemnicy zbawienia*, *ACr* 8 (1976) 217—246; Tenże, *Salus animarum jako cel prawa kanonicznego*, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 201—217; D. Composta, *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del diritto*, Roma 1977; R. Sobański, *Model Kościoła tajemnicy jako podstawa teorii prawa kanonicznego*, *PK* 21 (1978) z. 1—2, s. 39—60.

stawienia charyzmatów i urzędów hierarchicznych. Kościół powołuje do oficjalnych posług tych, którzy uzyskują charyzmat specjalnego powołania Bożego, a przez święcenia kapłańskie nie tylko zostaje udzielone uprawnienie do spełniania określonej roli w instytucji Kościoła ale i szczególna łaska umożliwiająca kapłanowi działanie w imieniu i w zastępstwie samego Chrystusa. Oczywiście trzeba tu przypomnieć, że uświęcające działanie Boże w Kościele jest suwerenne i nie zacieśnia się do samych tylko instytucji. Trzeba też zaznaczyć, że może dochodzić w niektórych przypadkach do nadmiernego podkreślania ważności instytucji w Kościele, do ukazywania ich jako niemal celu samego w sobie z przemilczaniem ich roli służebnej i narzędnej wobec nadprzyrodzonej wspólnoty miłości i wobec zbawczego posłannictwa Kościoła. Jedne z instytucji jak posługi hierarchiczne czy sakramenty święte pochodzą z ustanowienia Bożego, z tradycji apostoelskiej i są trwałym składnikiem struktury Kościoła, inne są pochodzenia czysto kościelnego, mogą się dezaktualizować i podlegać zmianom.

Podobnie trzeba powiedzieć o prawie kościelnym. Pewne podstawowe normy prawne wynikają wprost z apostoelskiego ustroju Kościoła, inne przepisy prawne powstawały i zmieniały się w ciągu wieków. Kościół prawa nie jest sprzeczny z Kościołem miłości. Prawo kościelne ma służyć rozwojowi wspólnoty wszystkich wierzących, rozwojowi wiary, nadziei i miłości. Czasami jednak pewne przerosty prawa czy sztywne trzymanie się przestarzałych przepisów mogą krępować ten rozwój i wywoływać taką czy inną krytykę. Uzasadniona krytyka winna jednak dotyczyć różnych przerostów czy anachronizmów w dziedzinie prawodawstwa podobnie jak i w dziedzinie instytucji kościelnych, a nigdy samego faktu istnienia elementów prawnych jak i instytucjonalnych oraz ich zasadniczo pozytywnej i koniecznej roli w dziedzinie budowania Kościoła jako nadprzyrodzonej wspólnoty miłości.

III. CHARAKTER DOKTRYNY KATOLICKIEJ

Szukając dalej specyficznych cech chrześcijaństwa w wersji katolickiej zastanówmy się nad charakterem głoszonej przez Kościół katolicki doktryny. Wydaje się, że odznacza się ona zwłaszcza takimi cechami jak troska o integralność i systematyzację, tzw. rozwój jednorodny, ufilozoficznienie i tendencja do dogmatyzowania.

Troska o integralność i systematyzację wyraża się w dążności.

do szczegółowego ukazywania i harmonijnego łączenia wszystkich nawet najbardziej szczegółowych i zdawałoby się marginesowych elementów depozytu Objawienia i wszystkich nieraz przeciwstawnych aspektów oraz do tworzenia coraz dokładniejszych i obszerniejszych symbolów i wyznań wiary. I tak np. widzieliśmy jak współczesna ekklezjologia katolicka widzi Kościół równocześnie jako widzialną instytucję oraz jako wydarzenie zbawcze i wspólnotę miłości, jak łączy harmonijnie charyzmaty i posługi oficjalne, kapłaństwo służebne i kapłaństwo wspólne, władzę papieża i władzę kolegium biskupiego, Kościół powszechny i Kościoły lokalne. Podobnie ujmuje w jedną organiczną całość Objawienie Boże przez słowa i przez wydarzenia historyczne. Słowo Boże w aspekcie poznawczym i w aspekcie dynamicznym, przekaz Objawienia w Piśmie św. i w Tradycji, wiarę jako uznanie prawd objawionych i osobowe oddanie się Bogu, treść Objawienia od strony przedmiotowej czy nawet ontologicznej i od strony aksjologicznej czy funkcjonalnej, tzn. kim jest Bóg sam w sobie i jak się przedstawia obiektywnie relacja człowieka i świata do Boga, oraz jaką wartość mają objawione tajemnice Boże dla naszej egzystencji i jaką funkcję pełnią w naszym życiu. Dąży się też do harmonijnego ujęcia różnych aspektów w nauce o Chrystusie i Odkupieniu, o grzechu i łasce Bożej, o liturgii i sakramentach, o małżeństwie oraz o życiu zakonnym i powszechnym powołaniu do świętości, o stosunku Kościoła do świata i o charakterze szczęścia w niebie. Uwypukla się przy tym mocno zasadę chrystocentryzmu, podkreślając konieczność zsyntetyzowania wszystkich prawd wiary wokół tajemnicy zbawienia objawionej w pełni i zrealizowanej w Chrystusie.¹³

Niewątpliwie w innych wyznaniach spotykamy też współcześnie wielu teologów dążących do jakiegoś całościowego uję-

¹³ Konieczność koncentrowania całości studiów teologicznych wokół tajemnicy zbawienia w Chrystusie podkreśla Vaticanum II (DFK 14, 16). Problemowi chrystologicznej koncentracji całej teologii poświęcone było ogólnopolskie sympozjum chrystologiczne na KUL-u w kwietniu 1974 r. (Por. *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin 1977). Por. też A. Nosol, *Potrzeba chrystologicznej interpretacji w teologii dogmatycznej dzisiaj*, RTSO 4 (1974), 17—28). Praktyczne próby syntetycznego ujęcia całej teologii wokół centralnej tajemnicy Chrystusa podjęli ostatnio na różny sposób: A. Zuberbier, *Wierzę Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969, M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd I, München 1969, s. 251—689, W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1972, s. 259—533 i H. Küng *Christsein*, München-Zürich 1975.

cia doktryny chrześcijańskiej z uwzględnieniem różnorodnych jej aspektów.¹⁴ Jednakże w Kościele katolickim te tendencje do syntetyzowania spotykamy bardzo wyraźnie również w oficjalnym działaniu Magisterium Kościoła, w dokumentach ostatniego Soboru, papieża Pawła VI, synodu biskupów, Kongregacji rzymskich. Wyrazem tych tendencji są także liczne obszerne wyznania wiary, z których ostatnie ogłosił papież Paweł VI w 1968 r.¹⁵

Troska o jednorodny rozwój dogmatów wyraża się z jednej strony w przekonaniu, że Kościół może, a nieraz 'powinien ogłaszać nowe dogmaty wiary, a z drugiej strony w wykazywaniu zgodności odnawianej czy rozwijanej doktryny z dotychczasową nauką katolicką i z tradycją apostolską. Stąd z jednej strony Kościół katolicki spotykał się z zarzutami jakoby jego Urząd Nauczycielski, zwłaszcza papież, arbitralnie ogłaszali jako nowe dogmaty różne twierdzenia będące tylko opiniami teologicznymi, zwłaszcza w dziedzinie mariologii, a z drugiej strony zarzucano nieraz Kościołowi przesadną ostrożność wobec nowych kierunków filozoficznych i teologicznych oraz zbyt pochopne potępienie różnych opinii niezbyt zgodnych z obowiązującą w Kościele interpretacją Objawienia. Nawet wielu katolików zarzucało Kościołowi albo zbyt konserwatyzm, kurczowe trzymanie się dawnych tradycji, nienadążanie za zmianami w świecie, nieufność wobec nowych poglądów lub też zbyt progresizm, za daleko idące reformy zwłaszcza w dziedzinie liturgii, zbyt uleganie zmiennemu duchowi czasu i zbyt dużą pobłażliwość wobec rozszerzenia wielu błędnych opinii. Oczywiście tylko wnikliwe badania prowadzone z pewnej per-

¹⁴ Por. wielkie syntezы np. K. Bartha, *Die Kirchliche Dogmatik* Bd I/1—2; II/1—2, III/1—3, IV/1—4, Zürich 1932—1967, P. Tillicha, *Systematic Theology*, t. I—III, Chicago 1951—1963; przekład niemiecki, Stuttgart 1955—1966, lub katechizmy dla dorosłych: ewangelicki: *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*, berarb. W. Jentsch u. a., Gütersloh 1975, i ewangelicko-katolicki: *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, hrg. von J. Feiner und L. Vischer, Freiburg — Basel — Wien — Zürich 1973. Por. też dwie wielkie trylogie S. N. Bułgakowa, *Kupina nieopalimaja, Drug Zenicha i Lestwica Iakowlja*, oraz *Agniec Bożyj, Utieszitel i Niewiasta Agnca* (dzieła te ukazały się w Paryżu w latach 1927—1945), oraz syntetyczną pracę Ewdokimowa pt. *Prawostawie* (Przekład polski, Warszawa 1964).

¹⁵ Opublikowane w przekładzie polskim m. in. w tomie pt. *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 15—23. Tom ten zawiera także krótkie wyznania wiary opracowane przez Sekretariat dla Niechrześcijan, przez K. Rahnera i F. Varillona oraz przez episkopaty Francji i Belgii.

spektywy czasu będą mogły ocenić, czy i w jakiej mierze te zarzuty były uzasadnione. W zasadzie jednak troska o jednorodny rozwój rozumienia wiary w Kościele jest jak najbardziej słuszna¹⁶. Kościół musi oglądać się wprzód i wstecz (*Ecclesia ante et retro oculata*). Musi stale dostosowywać wyrażanie i przekazywanie Dobrej Nowiny o zbawieniu do zmieniającej się mentalności i całej kultury coraz to nowych pokoleń i epok. I musi troszczyć się o zachowanie całego skarbu Objawienia w stanie nieuszczerplonym i niezmiennym, o ścisłą wierność swojej doktryny z pierwotną, autentyczną Tradycją apostołską.

Ufilozoficznienie to dalsza, dość charakterystyczna cecha doktryny katolickiej. Wyraża się ona w tendencji do jak najlepszego uzasadniania, wyjaśniania i określania wszystkich tajemnic wiary, do wyrażania określeń obrazowych w definicjach ścisłych, do spekulatywnych analiz i daleko posuniętych wnioskowań, do pewnej racjonalizacji wiary, do chętnego posługiwania się w teologii założeniami i metodami przejętymi z różnych systemów filozoficznych, zwłaszcza z metafizyki klasycznej. Oczywiście w tym ufilozoficznianiu dochodziło nieraz do skrajności. Dochodziło do przerostów abstrakcyjnej spekulacji z pomniejszaniem wkładu teologii biblijnej i patrystycznej. Powstawało niebezpieczeństwo takiego rozumienia różnych uzasadnień i określeń, które mogło prowadzić do zapomnienia o całkowitej wolności i suwerenności Stwórcy wobec stworzenia, o absolutnej darmości całej nadprzyrodzonej ekonomii zbawienia oraz o nieadekwatności wszelkich pojęć ludzkich w

¹⁶ Por. m. in. J. Eska, *Kościół otwarty*, Kraków 1963; H. Küng, *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964. (Jest to przekład dwu książek: *Konzil und Wiedervereinigung i Kirche im Konzil*, które ukazały się we Fryburgu w latach 1960 i 1964); Y. Congar, *Situation et taches présentes de la théologie*, Paris 1967 (Trzy rozprawy z tego tomu opublikowano po polsku w czasopiśmie: *Więź* 10 (1967) nr 2, s. 31—43; *ŻM* 20 (1970) nr 6, s. 35—43 i nr 7—8, s. 138—143; *Znak* 19 (1967) 1361—1377); K. Rahner, *Zmienne i niezienne elementy w Kościele*, ZNKUL 14 (1971) z. 2, s. 25—36; M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, Kraków 1972 (oryginał holenderski, Baarn 1968); J. P. Mackey, *Tradycja i zmiana w Kościele*, Warszawa 1974; A. Zuberbier, *Materiały do teorii teologii praktycznej*, Warszawa 1974, s. 85—102 i 112—124; Tenże, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, passim; W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976; Y. Congar, *Tożsamość, zmiana i autorytet*, ZNKUL 20 (1977) z. 3—4, s. 3—14; J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych. Rozmowy z o. M. D. Chenu*, Warszawa 1977; A. Zuberbier, *Kierunki rozwoju współczesnej teologii*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 46—56.

stosunku do niepojętych tajemnic Bożych. Dochodziło wreszcie do błędnego rozumienia analogii pojęciowej jako podstawy niemal jednoznacznego orzekania o Bogu i o stworzeniach, do scholastycznego skostnienia w metodzie nauczania teologii a nawet katechizmu oraz do zaniku postawy podziwu, kontemplacji i pokory intelektualnej wobec badanych tajemnic.¹⁷

Niemniej jednak zasada intelektualnej refleksji nad wiarą wydaje się słuszna.¹⁸ Wynika ona z rozumności natury ludzkiej i z przykładu ukazanego już przez Ojców Kościoła. Wprawdzie słyszy się obecnie opinię, że proces hellenizacji chrześcijaństwa, wyrażenia go w szacie filozofii greckiej był czymś niewłaściwym czy wręcz szkodliwym, że trzeba wrócić do samej Biblii, ale opinie takie są napewno zbyt skrajne.¹⁹ Wiara przyjęta ze świadectwa Apostołów potrzebuje rozumowego pogłębiania (*Fides quaerens intellectum*) i to pogłębianie musi się dokonywać w oparciu o pojęcia i metody czerpane z określonej filozofii, uznawanej w danej epoce za szczytowe osiągnięcie ludzkiej refleksji nad istotą i ostatecznymi podstawami rzeczywistości; chyba słusznie więc teologia katolic-

¹⁷ Por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, Znak 22 (1970) s. 1—20; H. Bortnowska, *Znaki zapytania*, tamże, s. 21—26. Por. też dyskusję między S. Świeżawskim (TP nr 13 z 1977 r.) a J. Tischnerem (TP nr 17 i 49 z 1977 r.). Poglądów Świeżawskiego bronił też M. Gogacz (ŻM nr 9 z 1977 r.), T. Ślipko (TP nr 35 z 1977 r.) i R. Waszkind (TP nr 38 z 1977 r.), natomiast poglądy J. Tischnera poparli M. Jaworski (TP nr 46 z 1977 r.) i J. Wołkowski (ŻM nr 10 z 1977 r.). Stanowiska pośredniego między tomizmem a fenomenologią bronił A. Gawroński (TP nr 27 z 1977 r.). Pewnego podsumowania tej dyskusji dokonał K. Tarnowski w art. pt. *Tomizm a obecność filozofii*, „Znak” 30 (1979) s. 198—212.

¹⁸ Por. St. Kamiński, *Metoda w teologii*, w: W. Granat DK, *Tom wstępny*, s. 147—162; B. Lonergan, *Filozofia i teologia*, Znak 25 (1973) s. 1148—1160; St. Kamiński, *Racjonalizm w najnowszej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii Tomasza z Akwinu*, RF 22 (1974) z. 1 s. 39—53 (zwl. 49—53); M. Jaworski, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, ACr 7 (1975) s. 521—536; St. Kamiński, *Epistemologiczno — metodologiczne uwagi o teologii*, w: *Teologia nauką o Bogu*. IV Kongres teologów polskich, Kraków — Mogiła, 14—16. IX. 1976, red. M. Jaworski — A. Kubiś, Kraków 1977 s. 36—51; Tenże, *Współczesna teologia katolicka (Próba metodologicznej charakterystyki)*, ZNKUL 21 (1978) z. 1 s. 3—16; A. Zuberbier, *O źródłach dzisiejszej myśli teologicznej*, w: SFB III s. 180—194; Tenże, *Filozofia we współczesnej polskiej teologii*, Znak 30 (1978) s. 3—16.

¹⁹ O ujemnych skutkach hellenizacji chrześcijaństwa pisze m. in. J. Hessen w dziele pt. *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung Christentums in neuerer Beleuchtung* (München 1962). Por. A. Nossol, *Wpływ filozofii na teologię*, ZNKUL 6 (1963) nr 4, s. 70—72.

ka broni się przed jakimś fideizmem czy irracjonalizmem, jak również przed skrajnym biblicyzmem.

Tendencja do dogmatyzowania wyraża się w dążności do jak największego uściślenia wyznaczonych prawd wiary, do tworzenia ostatecznych sformułowań obowiązujących wszystkich na wzór norm prawnych, do sformułowania coraz to nowych dogmatów wiary. W skrajnym przypadku cały rozwój teologii sprowadzałby się wtedy do rozwoju dogmatów. Rzeczą teologów byłoby tylko uzasadniać i wyjaśniać dogmaty dotąd ogłoszone przez Urząd Nauczycielski, a następnie przez wyciąganie z tych dogmatów, niby z przesłanek, dalszych wniosków, przygotowywanie nowych twierdzeń, które ewentualnie mogłyby być zdogmatyzowane. Taki skrajny dogmatyzm jest niemal całkowicie zarzucony we współczesnej teologii katolickiej. Zadania teologii ujmowane są wszechstronnie, a Magisterium Kościoła woli przypominać i przedstawiać całościowo obowiązującą doktrynę niż ogłaszać nowe dogmaty.²⁰ Niemniej jednak słusznie uznaje się, że w niektórych przypadkach, zwłaszcza wobec niejasnych, dwuznacznych czy wręcz błędnych interpretacji doktryny katolickiej konieczne jest dokładniejsze sformułowanie a nawet zdogmatyzowanie zagrożonej prawdy, celem zachowania w nienaruszonym stanie całego depozytu Objawienia.²¹

²⁰ Por. wypowiedzi Soboru (KO 23 i 24; DE 10—11, 17; DFK 16; DM 22), przemówienie Pawła VI z 1. X. 1966 pt. *Teologia a magisterium Ecclesiae* RBL 19 (1966) 209—215 i jego Adhortację „*Quinque iam anni*” z 8. XII 1970) AK 77 (1971) 8—16), oraz Tezy opracowane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną: a) *Jedność wiary a pluralizm teologiczny* — opubl. 19. V 1973 (Przekład polski z komentarzami M. J. Le Guillou i J. Mediny Esteveza w ŻM 23 (1973) z. 8—9, s. 185—195, a z komentarzem St. Olejnika w CT (1975) z. 2, s. 5—18); b) *Urząd nauczycielski a teologia* — opubl. 6 czerwca 1976 (Przekład polski z wprowadzeniem oprac. przez Ph. Delhaye’a w ŻM 26 (1976) z. 11, s. 107—108, a z komentarzami O. Semmelrotha i K. Lehmana w CT 47 (1977) z. 3, s. 171—180). Por. też *Instrukcję Kongregacji Wychowawania Katolickiego o teologicznej formacji przyszłych kapłanów* (CT 47 (1977) z. 2, s. 171—197).

²¹ Celem przypomnienia obowiązującej nauki katolickiej Kongregacja Doktryny Wiary wydała ostatnio następujące deklaracje: 1) w obronie wiary w tajemnice Wcielenia i Trójcy Przenajświętszej — dn. 22. 1972 (PPK V/2, s. 54—66); 2) w obronie katolickiej nauki o Kościele — dn. 24. VI. 1973 (PPK VI/2, s. 17—46; ŻM (1973) z. 11, s. 126—138); 3) na temat przerywania ciąży — dn. 18. XI. 1974 (PPK VII/1, s. 181—212); 4) w sprawie poglądów H. Künga — dn. 15. II. 1975 (ŻM 25(1975) z. 6, s. 118—119); 5) o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej — dn. 29. XII. 1975 (ŻM 26(1976) z. 7—8, s. 169—180); 6) w sprawie możliwości dopuszczenia kobiet do święceń kapłańskich — dn. 15. X. 1976 (ŻM 27(1977) z. 7—8, s. 189—198; Biul. Ekum. 6(1977) z. 3, s. 12—24).

IV. CECHY ŻYCIA MORALNEGO W KATOLICYZMIE

W poszukiwaniu specyficznych cech realizowania się chrześcijaństwa w Kościele katolickim należałoby wreszcie wziąć pod uwagę ogromną dziedzinę życia moralnego.²² Dla całości obrazu katolicyzmu wymienimy tu przynajmniej w skrócie niektóre charakterystyczniejsze momenty. Życie chrześcijańskie w Kościele katolickim wydaje się charakteryzować równoczesnym akcentowaniem wielkiej roli rozumu i prymatu miłości, jakąś współzależnością praktyk religijnych (katolik to w zasadzie praktykujący) i obowiązków moralnych, pewnym napięciem między wolnością sumienia i przepisami prawa, podkreślaniami zasady złotego środka i unikaniem różnych skrajności, trzeźwym realizmem i jakimś zobiektywizowaniem przy pewnej nieufności wobec nadzwyczajnych przeżyć czy objawień prywatnych i wreszcie zasadą personalizmu umożliwiającą harmonijny rozwój osoby i wspólnoty.

ZAKOŃCZENIE

Zastanawiając się nad wszystkimi charakterystycznymi cechami chrześcijaństwa katolickiego, usiłując ukazać jakąś wyrazistą i możliwie autentyczną wizję katolickiej realizacji chrześcijaństwa zauważamy, że niewątpliwie konkretny kształt katolicyzmu powstał pod wpływem kultury rzymskiej i jest mocno związany z kulturą zachodnią. Głosi się dzisiaj nieraz postulat odzachodnienia (dezokcydentalizacji) Kościoła katolickiego. Istnieją przecież także katolickie Kościoły wschodnie, prowadzony jest dialog ekumeniczny w celu przywrócenia jedności chrześcijaństwa, przy działalności misyjnej podejmowane są starania, by istotną treść chrześcijaństwa wszczepić w rodzime kultury różnych narodów a nie narzucać im kultury zachodniej, podkreśla się w ogóle uniwersalizm chrześcijaństwa i jego transcendencję w stosunku do wszelkich kultur²³. Jed-

²² Opracowanie niniejsze dokonane zostało z pozycji teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Gruntowne ukazanie specyficznych cech moralności katolickiej winno być dokonane przez teologa moralistę. Tutaj próbuje się tylko zasygnalizować tę problematykę.

²³ Relacje między chrześcijaństwem a różnymi kulturami sprecyzował Sobór Watykański II (Por. m. in. KK 13; KDK 42, 58; DE 14—18;

nakże mówiąc o rzymskim czy zachodnim charakterze chrześcijaństwa w wersji katolickiej chcemy podkreślić nie tyle wszystkie uwarunkowania kulturowe, jakoś ograniczające chrześcijaństwo i nadające mu koloryt lokalny, czyniące z Kościoła powszechnego Kościół lokalny, co wpływ tej kultury na wyraźniejsze ukazanie się i rozwój niektórych elementów należących do istotnej struktury chrześcijaństwa i stanowiących jakieś bogactwo całego Kościoła powszechnego. Tak np. instytucja prymatu papieża, która się w pełni rozwinęła niewątpliwie pod wpływem prawniczej mentalności rzymskiej stanowi według wiary katolickiej istotny element struktury Kościoła, a nie jest tylko jakimś wyrazem wpływu mentalności rzymskiej na chrześcijaństwo.

Wierzymy, że w naszym Kościele rzymsko-katolickim odznaczającym się swoistym charakterem zachowała się w nie naruszonym stanie istotna substancja chrześcijaństwa, że zachowała się tu nieprzerwana historyczna ciągłość z pierwotną Tradycją apostołską, że dzięki nieomylnemu Magisterium papieża i biskupów mamy obiektywne kryterium pozwalające w sposób pewny poznać, jaka jest autentyczna wiara chrześcijaństwa. Wierzymy przy tym, że sam Kościół nie jest ośrodkiem, ani celem, ale służą i narzędziem. Ośrodkiem jest Chrystus, a celem Bóg w Trójcy Świętej. Zdajemy sobie także sprawę, że żyjąc w Kościele znajdującym pełną treść chrześcijaństwa często jesteśmy grzeszni i słabi w wierze. Dystansują nas nie raz w gorliwości i miłości Bożej bracia z innych Kościołów chrześcijańskich. Uznajemy z pokorą potrzebę pokuty, nawrócenia się, aby móc lepiej ukazać w naszym konkretnym katolicyzmie prawdziwe oblicze Kościoła Chrystusowego i aby wnieść nasz wartościowy wkład w całe dążące do jedności chrześcijaństwo.

DKW 2—6; DM 11,22). O uwzględnianiu różnorodności kultur w dziele ewangelizacji pisał papież Paweł VI w *Adhortacji „Evangelii Nuntiantium”* z 8. XII. 1975 r. (por. nn. 20, 53, 63—64). Na ostatnim Synodzie biskupów z 1977 r., poświęconym katechizacji w świecie współczesnym mówiono często o tzw. inkulturacji czyli o wszczępieniu czy wcieleniu Ewangelii w określone kultury różnych narodów (Por. m. in.: *Homilia Pawła VI w czasie Mszy inauguracyjnej*; ogólny bilans dotychczasowych prac Synodu przedstawiony przez A. Lorscheidera, n. 10; *Synteza propozycji do przedstawienia Ojcu Świętemu, cz. III; Orędzie Synodu do Ludu Bożego*, n. 5, 15—16. Dokumentacja Synodu w przekładzie polskim opublikowana jest w ZM 28(1978) nr 2).

Réalisation de la chrétienté dans l'Eglise catholique

Sommaire

C'est là une conférence prononcée le 28 octobre 1977 au cours de la XXIII Semaine Ecclésiologique à l'Université Catholique de Lublin. Cette Semaine, organisée sous le mot d'ordre „La chrétienté de nos Eglises”, devait présenter, à travers les conférences et les discussions, la réalisation de la chrétienté dans les Eglises Evangeliques, dans d'Eglise Orthodoxe et dans l'Eglise Catholique.

L'auteur constate au début, qu'une présentation exacte de la réalisation de la chrétienté dans l'Eglise catholique est bien difficile, étant donné que le Concile Vatican II, tout en présentant une vision profondément renouvelée de l'Eglise, a donné l'impulsion à la réforme de presque tous les domaines de la vie et de l'activité de l'Eglise catholique contemporaine. L'auteur présente la teneur de cet enseignement sur la base de quatre catégories ecclésiologiques fondamentales, dont s'est servi le Concile et notamment: le mystère, le peuple de Dieu la communauté et le sacrement du salut.

L'auteur caractérise ensuite la structure de l'Eglise catholique. Il analyse successivement ses éléments spécifiques tels que: la primauté de l'évêque de Rome, la présence vivante du Magistère de l'Eglise, ainsi que l'accentuation du côté institutionnel de l'Eglise et le rôle du droit en l'Eglise, avec évidemment le soulignement de leur caractère de service, en relation à la vie communautaire et à la mission salvatrice de l'Eglise.

L'auteur réfléchit ensuite sur la spécificité de la doctrine prêchée par l'Eglise catholique. Il démontre que cette doctrine est caractérisée par des traits tels que le souci de l'intégrité et de la systématisation, ce que l'on appelle le développement homogène des dogmes, une sensible imprégnation par la philosophie et enfin la tendance à dogmatiser l'enseignement prêché.

L'auteur essaye enfin de présenter sommairement certains traits caractéristiques de la vie morale dans le catholicisme, tels que l'accentuation simultanée du rôle éminent de la raison et le primat de l'amour, la dépendance mutuelle des pratiques religieuses et des devoirs moraux, la tension entre la liberté de conscience et les prescriptions légales, l'accentuation du principe du juste milieu, le réalisme sain et le personnalisme.

En terminant, l'auteur affirme, que la forme concrète du catholicisme naquit sous l'influence de la culture romaine et qu'elle est aujourd'hui fortement liée à culture occidentale.

On parle actuellement de la transcendance de la chrétienté, en tant que religion universaliste, par rapport à toutes les cultures et en même temps de la nécessité de l'enracinement de celle-ci dans les cultures indigènes, et évidemment aussi de la nécessité d'ôter au catholicisme l'empreinte, par trop visible, exclusivement romaine et occidentale. Cependant, le lien de longue durée et strict de l'Eglise catholique avec la culture romaine et occidentale, nonobstant les limites qui l'accompagnaient, a permis un développement plus complet dans le catholicisme de certains éléments essentiels pour la chrétienté et constituant une richesse pour l'Eglise universelle (par ex. l'institution du primat du pape). Nous croyons que la teneur essentielle de la chrétienté s'est conservée intacte dans l'Eglise catholique-romaine, bien que le rôle exercé par l'Eglise elle-même ne soit qu'un rôle d'instrument de service par rapport à l'oeuvre salvatrice du Christ envers l'humanité, et bien que nombreux sont les catholiques qui ne réalisent que imparfaitement leur vocation chrétienne.

W. Łydka