

EKLEZJOLOGIA W SŁUŻBIE ODNOWY KOŚCIOŁA

ECCLESIOLOGY IN THE SERVICE OF REVIVAL OF THE CHURCH

Abstract

The purpose of the article was to show ecclesiology in the service of the Church's revival. The author emphasizes that the church's revival is a phenomenon that should include all faithful Christians. Firstly, the Church is a living mystery, wandering in history with its living secret. Ecclesiology that serves revival must respect the priority of this life, accompanying it and offering it the necessary solidity to be able to take further steps. Secondly, ecclesiology must respect the presence and role of the Holy Spirit in the Church, in its various fields and at various levels throughout history, because He is the source of ecclesial revival. Ecclesiology, which forgets the role of the Holy Spirit and charisms, can only be used for partial revival, often without reaching a concrete life for people. Thirdly, ecclesiology, which serves the revival of the Church, has to define well relationship between the church mystery and history. deficiency in this regard may reduce the actual possibilities of revival. The history of the Church teaches us that no revival movement was brought to the end without the participation of the consecrated life. Therefore, if the ecclesiology wants to serve the revival, it must take into account the significance of this ecclesial reality. Fourthly, in order to serve to the ecclesial revival, there is a need to obtain ecclesiological vision that respects and deepens the relationship between the nature and the mission of the Church. As the last popes have already emphasized, one should wish so as the ecclesiological discourse to reveal greater relationship between two poles of the ecclesial mystery, that is, between nature and mission. It may require some more sensitive reflection to the category of relationship.

Key words: Ecclesiology, the Church, revival, the Second Vatican Council, the sacraments, the Holy Spirit

Streszczenie

Celem artykułu było ukazanie eklezjologii w służbie odnowy Kościoła. Autor podkreśla, że odnowa Kościoła jest zjawiskiem, które powinno obejmować wszystkich wiernych chrześcijan. Na pierwszym miejscu Kościół jest żywą tajemnicą, wędrując w dziejach ze swoją żywą tajemnicą. Eklezjologia, która służy odnowie musi szanować pierwszeństwo tego życia, towarzysząc mu i oferując mu konieczną solidność, by móc stawiać dalsze kroki. Na drugim miejscu eklezjologia musi szanować obecność i rolę Ducha Świętego w Kościele, w jego różnych dziedzinach i na różnych poziomach, w ciągu dziejów, ponieważ On jest źródłem odnowy eklezjalnej. Eklezjologia, która zapomina o roli Ducha Świętego i charyzmatów może służyć odnowie tylko w sposób cząstkowy, często nie osiągając konkretnego życia ludzi. Na trzecim miejscu eklezjologia, która służy odnowie Kościoła musi dobrze określić relację między tajemnicą kościelną i dziejami. Brak w tym względzie może zredukować faktyczne możliwości odnowy. Historia Kościoła poucza nas, że żaden ruch odnowy nie został doprowadzony do końca bez udziału życia konsekrowanego. Dlatego, jeśli eklezjologia chce służyć odnowie, musi uwzględniać znaczenie tej rzeczywistości eklezjalnej. Na czwartym miejscu, aby służyć odnowie eklezjalnej zachodzi potrzeba wizji eklezjologicznej, która szanuje i pogłębia relację między naturą i misją Kościoła. Jak już podkreślili ostatni papieże, należy życzyć sobie, aby dyskurs eklezjologiczny pokazał większą zależność między dwoma biegunami tajemnicy eklezjalnej, to znaczy między naturą i misją. Może to domagać się refleksji bardziej wrażliwej na kategorię relacji.

Słowa kluczowe: Eklezjologia, Kościół, odnowa, II Sobór Watykański, sakramenty, Duch Święty,

Temat, który został mi zaproponowany, jest ambitny i od razu przypomniał mi to, co Yves Congar mówił odnośnie do dziejów dyskursu eklezjologicznego. Według francuskiego dominikanina, eklezjologia została opracowana jak świątynia jerozolimską – z mieczem w ręce. Porównanie zastosowane przez Congara przywołuje epokę, w której Żydzi chcieli odbudować świątynię pośród walk z sąsiednimi ludami i traktował ją jako przykład tego, co wydarzyło się w dziejach eklezjologii, która była tworzona przeciw komuś lub czemuś, bądź też – mówiąc bardziej pozytywnie –

nie, rozwijając ideę, która wydawała się bardziej użyteczna dla potrzeb chwili, przez którą przechodził Kościół. Była ona zawsze w służbie czegoś lub kogoś. Można powiedzieć, że cel myśli teologicznej na temat Kościoła raz był nastawiony na lepsze rozumienie tajemnicy, dokonał otwarcia horyzontów i poszerzył duszę wierzącego, podczas gdy w innym przypadku pozostawał uzależniony od określonych potrzeb, które niejednokrotnie go zubożyły. Doświadczenie przeszłości nie powinno nas jednak zniechęcać. Mieć motyw lub cel, aby myśleć o wierze, nie oznacza w sposób konieczny, że dokonuje się nadużyć.

Eklezjologia może służyć odnowie Kościoła i czyniła to bardzo wyraźnie w ciągu ostatnich stu lat. Nasza refleksja zostanie poświęcona właśnie tej wędrówce eklezjologii w służbie odnowy Kościoła w ciągu ostatniego wieku, aby wyciągnąć wnioski, które mogą być użyteczne dla naszego dzisiaj¹.

¹ Jeśli chodzi o ogólną perspektywę eklezjologiczną i jej przemiany por. *Storia della teologia*, red. G. Angelini-G. Colombo-M. Vergottini, t. 4, Casale Monferrato 2001; Y.-M. Congar, *Éclesiologie. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976; J.-L. Illanes-J. I. Saranyana, *Historia de la teología*, Madrid 2002; B. Mondin, *Storia della Teologia*, t. 4, Bologna 1997; *Storia della Teologia*, red. R. Fisichella, t. 3, Bologna 1996; G. Tangorra, *Riforma (voce) i Rinnovamento dell'ecclesiologia (voce)*, w: *Dizionario di ecclesiologia*, red. G. Calabrese, Ph. Goyret, O.F. Piazza, Roma 2010, s. 1202-1212; G. B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York-Evanston-London 1967. Szczególnie ważna jest praca: Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 [tłumaczenie polskie: *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001]. Por. także tego samego autora: *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, „Irénikon” 34 (1961) s. 322-345. Por. także: H.-U. Von Balthasar, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Brescia 1969; H. Küng, *La Chiesa*, Brescia 1969; *La fine della Chiesa come società perfetta*, red. M. Cuminetti, F.V. Joannes, Milano 1968; K. Barth, H.U. von Balthasar, *Rinnovamento e unità della Chiesa*, Roma 1969; J.-J. Von Allmen, *Une réforme dans l'Église. Possibilité-Critères-Acteurs-Étapes*, Gembloux 1971; K. Rahner, *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973; V. Messori-J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo (Mi) 1985; T. Mahlmann, «*Ecclesia semper reformanda*»: *Eine historische Aufklärung*, w: *Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker zum 60. Geburtstag*, red. H. Deuser, G. Linde, S. Rink, Marburg 2003, s. 57-77; G. Cottier, *Ecclesia semper reformanda*, w: *Veritas in caritate. Miscelanea di Studi in onore del card. José Saraiva Martins*, red. G. Mazzotta, J. Ilunga Muya, Città del Vaticano 2003, s. 101-108; *Riforma e*

1. Odnowa i reforma Kościoła przed II Soborem Watykańskim

Reforma i przystosowanie (*aggiornamento*) były przez dłuższy czas powiązane ze sobą i dlatego należy je uwzględnić w tytule tej pierwszej części, jeśli chcemy uszanować to, co się wydarzyło. W dziejach zagadnienie reformy Kościoła i jego przystosowania zawsze było tematem zakazanym; wystarczy popatrzeć na jego dzieje, by wyciągnąć wniosek, że podjął on już wiele reform oraz uznać, że wiele zmian historycznych wywarło na niego swój wpływ. Możemy w sensie katolickim powiedzieć, że Kościół stale jest w stanie reformy, ponieważ wędruje przez dzieje, a to oznacza wielokrotną zmianę, aby pozostać wiernym swojej tożsamości.

Pod koniec XII wieku Joachim z Fiore śnił o nowej epoce dziejów, w której Kościół zostałby całkowicie uduchowiony i odnowiony. Idea ta wypływała z rozumienia dziejów, które nawiązywało do osób Trójcy Świętej. Śnił więc erę Ducha Świętego z Kościołem całkowicie duchowym, który zastąpiłby Kościół instytucjonalny i hierarchiczny – związany z erą Syna. Przed i po nim, w epoce średniowiecza, często pojawiała się krytyka pod adresem hierarchii; domagano się reformy *in capite et in membris*. Nie brakowało satyr i innych elementów artystycznych, w których nie oszczędzono duchowieństwa – przykładem może być *Boska komedia* Dantego.

santità. Lo stile di una Chiesa in un tempo di trasformazioni, red. A. Torresin, Milano 2003; G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007; S. Xeres, *Una Chiesa da riformare*, Magnano (BI) 2009; M. de Salis, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009; J. Famerée, *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, „The Jurist” 71 (2011) s. 7-19; G. Lafont, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, t. 2, Paris 2011; A. Scola, *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un'ermeneutica del concilio Vaticano II*, Bologna 2013; J. de J. Legorreta, *A reforma da igreja nos documentos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-americano*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 295 (2014) s. 653-666; S. Dianich, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Brescia 2014; L. Villemin, *Le retour de la «réforme» dans l'Église catholique?*, „Transversalités” 137 (avril-juin 2016) s. 49-61.

Klimat podejrzliwości w stosunku do ruchów reformacyjnych jest zjawiskiem stosunkowo nowym; łączy się z ostatnimi pięćmioma wiekami, a wynika z reformy protestanckiej. Jedną z konsekwencji ruchu zapoczątkowanego przez Lutra stała się podejrzliwość katolicka w stosunku do wypowiedzi reformistycznych, do publicznego krytykowania władzy kościelnej lub ewentualnego przyznania się do błędów ze strony duchowieństwa. Analiza reformy protestanckiej prowadziła do wniosku, że ostateczny rezultat takiego postępowania wydawał się bardzo skromny w stosunku do intencji zmian takiego czy innego czynnika, a ponadto w ówczesnych okolicznościach ten rodzaj inicjatyw wydawał się naruszać więcej dóbr niż zamierzał osiągnąć. W środowisku dysput między katolikami i przedstawicielami reformacji oraz uwzględniając, że reformacja mogła być opisana jako strukturalna i generalna odnowa Kościoła, która czerpała swoją siłę z demaskowania błędów i z doświadczenia duchowego konkretnego reformatora, który ją inicjował, można rozumieć zastrzeżenia teologii katolickiej w stosunku do dyskursu reformistycznego i w stosunku do przesady charyzmatycznej. Zmierzała ona raczej do przyjęcia i utrwalenia przynajmniej części owoców Soboru Trydenckiego, na którym urzeczywistniła się reforma, której potrzebował Kościół.

W dysputach z teologami reformowanymi Kościół katolicki utrzymywał, że jest prawdziwym Kościołem, który nie odstąpił od Kościoła początków. Uznawał równocześnie istnienie zmian w swoim wielowiekowym życiu; jedną z nich była właśnie reforma podjęta w tym celu, aby rozwiązać kryzys, który pojawił się w XVI wieku. Natomiast dla teologów protestanckich reforma była ruchem duchowym, który miał na celu przywrócenie czystości właściwej dla Kościoła pierwotnego, zagubionej w tym, co uznawali oni za kolejne przystosowania, które nastąpiły w ciągu wieków. Pojęcie „reformy” oznaczało dla nich powrót do formy pierwotnej. Reformacja nie zamierzała doprowadzić Kościoła do nawiązania dialogu ze światem XV stulecia ani w przypadku katolików, ani w przypadku protestantów. Najbardziej tradycyjny sposób odczytywania wędrówki Kościoła w dziejach zakładał wzrost, zmianę i reformę w różnych dziedzinach. Historia służyła teologom katolickim do tego, by pokazać ciągłość między Kościołem pierwotnym (czyli Kościołem Objawienia Bożego)

i Kościołem współczesnym (i nauczaniem żywego Magisterium) pośród różnych reform dokonywanych w ciągu wieków. Poświęcała się ona znalezieniu w przeszłości tego, co jeszcze istniało.

Odnowa wydaje się natomiast w pełni wchodzić w dyskurs eklezjologiczny na początku XIX wieku z powodu różnych czynników. Na pierwszym miejscu, w tej epoce zaczęto zauważać, że pewna stałość i pewna postawa zachowawcza przyjmowana przez Kościół w stosunku do przejętych tradycji nie tylko nie odpowiadała na wyzwania wzbudzane przez naukę, przez oświecenie i przez racjonalizm liberalny, ale jawiła się jako postawa pozbawiona racjonalności. Jest możliwe, że ten zamknięty duch był pod pewnymi względami owocem wygody, która kładła nacisk na powtarzanie, pokusę normalną w każdej epoce historycznej, ale był on także efektem kryzysu teologii, niezdolnej do udzielenia adekwatnej odpowiedzi człowiekowi liberalnemu i oświeceniowemu. Sytuacja, która została wywołana oporem w stosunku do nowożytnych idei i wraz z szybkim postępem naukowym XVIII i XIX wieku ułatwiła percepcję dystansu między wyzwaniami chwili i odpowiedzią udzielaną przez Kościół, jak również wywoływała wrażenie oddalania się Kościoła od świata, którego wcześniej nie było. Na drugim miejscu, na początku XIX wieku, pojawiło się przebudzenie w dziejach jako droga dostępu do rzeczywistości, do tożsamości i do dowartościowania osobistych przeżyć, na co miał pewien wpływ idealizm niemiecki. To dowartościowanie dziejów kontrastowało z postawą oświeceniową, która deprecjonowała tradycję jako źródło dostępu do prawdy i patrzyła na przeszłość jako czas, który ma zostać przekroczony przez dojrzały i liberalny rozum².

Przebudzenie historyczne wywarło nieobojętny wpływ na myśl katolicką, która odnowiła się przez wolne od apologetyki sięgnięcie do historii. Jeśli Bóg objawia się w dziejach i w dziejach zakłada Kościół, dostęp do Boga i do Kościoła dokonuje się za pośrednictwem studium tego, co Bóg dokonał i nadal w nim dokonuje, dzięki czemu historia wchodzi w różny sposób do metody teologicznej. Oprócz tego powodu, w przypadku niektórych autorów wykorzystanie historii było sposobem nawiązania dia-

² Por. E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, Milano-Napoli 1970, s. 551-556.

logu z kulturą czasu. Było to szczególnie widoczne u autorów reprezentujących „szkołę w Tybindze” (m.in. Drey, Möhler). Kościół zaczął więc widzieć siebie samego jako żywy organizm, który przekazuje objawienie Boże w dziejach, rozwijając się odpowiednio do życia, które ma w sobie, i do powierzonych mu misji. Nie była to prosta konstatacja jego stanu pierwotnego, ale otwarta brama prowadząca do lepszej samoświadomości i do tego, do czego był on powołany wówczas i w przyszłości.

Kościół odkrywał, że mógł spojrzeć na pytania człowieka romantycznego wychodząc z dziejów zbawienia. Otwierały one drogę dostępu do tajemnicy Boga i do Jego zamysłu zbawienia na rzecz człowieka, a nie były tylko opowiadaniem tego, co kiedyś się zdarzyło lub próbą zasadniczej tożsamości między Kościołem pierwotnym i Kościołem aktualnym. „Odnowa” oznaczała zmianę w metodologii teologicznej, bardziej wrażliwej teraz na tkankę historyczną i duchową Kościoła, która pomagała lepiej rozpoznać żywą tajemnicę, a więc być w stanie odpowiedzieć na wymagania człowieka nowożytnego. Dlatego pojawienie się odnowy w dyskursie eklezjologicznym można usytuować w okolicach epoki romantycznej, a w szerszym zakresie pod koniec XIX wieku.

W tym okresie narodziły się różne ruchy odnowy i pojawiły się nowe propozycje. W połowie XIX wieku Antonio Rosmini opublikował książkę pt. *O pięciu ranach Świętego Kościoła*, w której wskazał na potrzebę podjęcia rozmaitych działań kościelnych, jak na przykład uwzględnienie świeckich przy wyborze biskupów, czy też bardziej przystosowane formowanie kapłanów³. Oprócz tych reformatorskich propozycji, jego podejście teologiczne wychodziło z perspektywy bardziej duchowej oraz z położenia nacisku na sposób przekazywania wiary, szczególnie młodszymi pokoleniami. W Tybindze Möhler odnowił studia teologiczne, podkreślając potrzebę zwrócenia większej uwagi na historię i na źródła patrystyczne. We Włoszech odnowa teologii była realizowana przez „szkołę rzymską”, która przejęła liczne idee z Tybingi. We Francji narodził się ruch liturgiczny. W Anglii, w 1845 r., Newman opublikował swoją rozprawę *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, bardzo ważną jeśli chodzi o uchwycenie wzrostu Kościoła w dziejach, o historyczność przekazywania Ob-

³ Por. A. Rosmini, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, Brescia 1966.

jawienia oraz czynników użytecznych do oceny zmian w rozwoju Ewangelii (lub jej zepsucia). Ciąg przywołanych tutaj przykładów wydaje się bardzo obiecujący, ale w życiu Kościoła te inicjatywy nie zawsze przyniosły trwałe owoce. Niektóre propozycje zostały przemilczane już zaraz po tym, jak się pojawiły, podczas gdy inne musiały poczekać na bardziej przychylne okoliczności. Można powiedzieć, że wiek XIX widział pojawienie się propozycji odnowy i reformy, jak miało miejsce w innych epokach w dziejach Kościoła, ale nie sformułowano wówczas – z wyjątkiem Newmana – prawdziwej myśli na temat reformy Kościoła⁴.

Pod koniec XIX wieku Kościół znalazł się w sytuacji przeciwstawienia się państwu liberalnym, w klimacie antyklerykalizmu i słabnącej religijności w społeczności cywilnej, ale przeżywał także początki prawdziwej odnowy teologicznej, począwszy od pontyfikatu Leona XIII, dzięki zapoczątkowaniu reformy studiów filozoficznych i teologicznych, odnowie studium św. Tomasza z Akwinu i otwarciu archiwów watykańskich. W kolejnych latach, już w czasie pontyfikatu Piusa X, dokonano reformy formacji duchowieństwa, pojawiły się nowe impulsy w katechezie, rozwijała się reforma liturgiczna oraz reformowano Kurię Rzymską. Równocześnie kryzys modernistyczny stanowił fałszywy krok, który doprowadził do zniechęcenia oraz do wprowadzenia obostrzeń, które okazały się konieczne bolesne. Według różnych autorów modernizm był efektem autentycznego pragnienia odnowy i dialogu z myślą nowożytną, który wpadł jednak w kompromisy, na które nie można było się zgodzić.

Pierwszy kodeks prawa kanonicznego pojawił się pod koniec I wojny światowej. Do jego powstania przyczynili się papieże Pius X i Benedykt XV. Źródłem natchnienia dla prawodawstwa kościelnego była cywilna kodyfikacja dokonana sto lat wcześniej przez Napoleona. Kościół jednak, w mocno dialektycznej konfrontacji ze światem liberalnym, nie zawahał się przyjąć za wzór tego liberalnego narzędzia prawnego, aby dokonać reformy prawa kanonicznego. Odpowiadało to, między innymi, idei Kościoła i ówczesnemu dyskursowi eklezjologicznemu skoncentrowa-

⁴ Na temat epoki por. C. Pioppi, *Scuola di Tubinga*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, red. G. Calabrese, Ph. Goyret, O. Piazza, Roma 2010, s. 1295-1298; tenże, *Scuola Romana*, w: tamże, s. 1298-1301.

nemu na *societas perfecta et inaequalis*, która była podobna do liberalnej idei społeczeństwa. Przywołane przykłady każą przede wszystkim dokonywać ostrożnej oceny postawy hierarchii w odniesieniu do odnowy, konkretnych reform i narzędzi zaczerpniętych z ówczesnego świata ekonomicznego, politycznego lub kulturowego. Nie można ich negować, ale ich sukces był określony przez ówczesną ideę Kościoła i inne okoliczności.

W okresie między dwiema wojnami światowymi Kościół, dzięki wzmocnieniu paradygmatu teologicznego „mistycznego Ciała Chrystusa”, rozumiał siebie jako zgromadzenie lub zjednoczenie ludzi w Chrystusie. Ten nowy paradygmat był krokiem naprzód w samorozumieniu Kościoła, jeśli zestawimy go z wcześniejszą ideą „społeczności doskonałej”. Biorąc jednak pod uwagę, że relacja Chrystusa z Kościołem pozostaje zasadniczo niezmienna w jej różnych stadiach (na ziemi i w przyszłej ojczyźnie), biblijna idea mistycznego Ciała Chrystusa nie pomagała zbyt w uchwyceniu sensu rozróżnienia między Kościołem pielgrzymującym i Kościołem *in patria*. Tajemnica eklezjalna była przeżywana jako jedność życia w Chrystusie i z Chrystusem, która zawsze jest taka sama przechodząc przez różne epoki dziejów. Powodowało to pewną trudność, by zrozumieć reformę, która bardzo wykraczałaby poza zakres osobistego życia chrześcijanina. Faktycznie, w pierwszej połowie XX wieku nie istniała idea reformy w eklezjologii katolickiej; gdy mówiono o reformie, rozumiano tylko odniesienie do wymiaru osobowego. W tym okresie pojawiła się jednak dynamiczna idea Kościoła, z rosnącą percepcją jego życia w dziejach ukierunkowanego na ostateczną pełnię. Odnowa postępowała więc w tym kierunku⁵.

Zostało jednak zauważone i zrozumiane, że Kościół doznaje zmian w ciągu dziejów, które szanują jego naturę i jego tożsamość. Tego typu zmiany zmierzały do ułatwienia misji ewangelizacyjnej i podniesienia społeczności, w której był obecny Kościół⁶. Dlatego ówczesny dyskurs pozwalał opisać „zmianę”

⁵ Por. S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, s. 231.

⁶ W taki sposób nauczanie kościelne patrzyło na to zagadnienie aż do pontyfikatu Piusa XII. Por. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, t. 2, Madrid 1987, s. 575-580.

i „ewolucję” w Kościele jako coś, co zależało od jego dynamiki wewnętrznej: jako postęp misyjny lub jako wzrost jakościowy Ciała Mistycznego, ruch, który przechodzi od wewnątrz na zewnątrz, od Kościoła do świata ludzi. Dominikanin Juan Gonzales Arintero (†1928), uważany za jednego z prekursorów II Soboru Watykańskiego, uważał, że reforma i odnowa Kościoła były rzeczywistością, której domagało się życie Boże mieszkające w Kościele. Reforma i odnowa nie były widziane jako proste przystosowanie się do dynamiki życia współczesnego, ale raczej jako prawdziwy i właściwy wzrost wywoływany przez napięcie, którego doświadczał Kościół i które prowadziło go do większej świętości⁷

Jedną z dziedzin, w której dyskurs teologiczny otwierał się na zmiany, była teologia misji. Teologowie zdawali sobie sprawę ze zmian zachodzących w świecie i oczekiwali, aby zostały znalezione sposoby działania bardziej odpowiednie do nowej rzeczywistości, w której znajdował się Kościół. Mówiono o zmianie sposobu oświecania świata światłem Chrystusa, o zmianie metod ewangelizacji, krytykując wcześniejsze „instytucje chrześcijańskie”⁸. W tę dziedzinę wpisywało się zaangażowanie świeckich, którzy domagali się wywierania wpływu na społeczeństwo, aby na nowo wprowadzić je do Kościoła. Ten wkład do odnowy nie był odnową wewnętrzną, *in capite et in membris*, o której w XIX wieku mówili Newman i Rosmini, ale był to ruch, który szukał nowych sposobów ewangelizacji, opierając się na wizji świata, który powinien powrócić do Kościoła.

Pod koniec lat czterdziestych zaczęto mówić o reformie w ramach Kościoła, o jego instytucjach i o „stanie rzeczy”, którymi Kościół żył od dłuższego czasu. Niektórzy autorzy uważali, że należało „zburzyć bastiony”, oddzielające Kościół od świata. Określenie to znalazło się w tytule jednej z książek H. U. von

⁷ Por. A. Alonso Lobo, *Presentación*, w: J. González Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, t. 1, Madrid 1974, s. xxx (pierwsze wydanie: 1911).

⁸ Por. J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, red. R. Vander Gucht, H. Vorglimler, Roma 1972, s. 233; A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, t. 2, Madrid 1987, s. 598-600. Przez „instytucje chrześcijańskie” rozumie się metodę ewangelizacji, która posługuje się metodą tworzenia „instytucji chrześcijańskich” w społeczności cywilnej.

Balthasara, ale na ogół był to wyraz woli zmiany mentalności obronnej, zwyczajów i postaw, które wówczas charakteryzowały Kościół łaciński. Reforma stanu rzeczy, w którym żył Kościół, zaczynała być traktowana jako konieczny warunek, aby Kościół bardziej zbliżył się do człowieka i do świata współczesnego⁹.

Przeciwnie niż działo się w okresie między dwiema wojnami światowymi, intencja ruchu reformistycznego przeniosła się na skuteczność pastoralną i tylko nie wprost była inspirowana świętością Kościoła¹⁰. Działania reformistyczne nie wychodziły od kwestii wzrostu Kościoła, jak uważano wcześniej, ponieważ niekiedy były one narzucane jako sposób korygowania i unikania grzechów, czyli jako oczyszczenie. Ta zmiana była związana z zauważaniem zgorzenia powodowanego przez życie niektórych członków Kościoła. Ponieważ Kościół żył już w społeczeństwie zdechrystianizowanym, najlepszym sposobem zapewnienia mu wiarygodności było świadectwo chrześcijan, to znaczy ich świętość. Grzech powodował ponadto większą szkodę, ponieważ społeczeństwo, nie będąc już chrześcijańskie, nie dostarczało wsparcia, by móc opierać się grzechowi i sprzyjać zbliżaniu się ludzi do Chrystusa. Domagało się to świadectwa chrześcijan na rzecz misji, na przykład konieczność reformy była związana z uznaniem grzechu w Kościele i to był powód, dla którego Kościół potrzebował reformy¹¹.

Jednym z owoców odnowy biblijnej i patrystycznej w eklezjologii było uchwycenie historycznego wymiaru Kościoła, konsolidacja idei nowego ludu Bożego pielgrzymującego na ziemi, rozwój idei Kościoła jako sakramentu zbawienia oraz rozróżnienie między Kościołem i królestwem Bożym. Wszystko to pomagało uchwyceniu „niedoskonałości” Kościoła *in via*, aby zrozumieć, że zmieniał się on w swoim wnętrzu, że zmiany mogły sprzy-

⁹ Por. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, s. 22-25; J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, s. 233.

¹⁰ Por. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme*, s. 45-46; J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, s. 225; R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, s. 259-260.

¹¹ Por. K. Rahner, *Il peccato nella Chiesa*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, red. A. Baraúna, Firenze 1965, s. 423-425. Por. także: H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Wien-Freiburg im Breisgau 1960, ss. 24 i 51-52.

jać – lub nie – jego działaniu w świecie, a w końcu dopuścić konieczność reformowania się¹². Odnowa teologiczna przynosiła nowy sposób mówienia o Kościele; otwierały się nowe możliwości dyskursu o odnowie i reformie, które nie musiały być w sposób konieczny związane z tematem grzechu i misji.

W 1950 r. pojawiło się dzieło, które wydaje się być pierwszą współczesną refleksją katolicką nad zagadnieniem reformy – chodzi o książkę Yves Congara *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*. Reforma – według Congara – sytuje się w ramach tego, co uważał on za życie Kościoła, a nie odnosi się do jego struktury¹³. Według Congara ta reforma miała opierać się między innymi na dwóch kryteriach, o których już wspomnieliśmy: miała rodzić się z pragnienia większej świętości Kościoła (jak u Arintero) i z pragnienia większego dostosowania się do człowieka współczesnego (jak proponowali Rahner lub von Balthasar), nie ograniczając się jednak do jednego z tych kryteriów¹⁴.

Wszystkie te idee wynikały z konieczności odpowiedzenia na tę samą troskę – dokonać reformy, która ulepszyłaby spowolnienie i obecność Kościoła w świecie. Nie była to reforma wynikająca z uświadomienia sobie braku świętości w Kościele, przynajmniej przez wielu autorów ani nie szukano wprost świętości. Dla wielu teologów wspierających reformę, świętość Kościoła nie stanowiła centralnego zagadnienia w prowadzonym dyskursie. Reforma sytuowała się w dziedzinie realizacji misji eklezjalnej i jej relacji do świata. Punktem odniesienia było przystosowanie misyjne, to znaczy człowiek, do którego zwracał się Kościół w swoim uświęcającym działaniu.

Uwzględniając sytuację Kościoła w zsekularyzowanym już społeczeństwie, różni autorzy myśleli, że byłoby rzeczą nieszczęśliwą demaskowanie słabości Kościoła, formułowanie publicznie uwag krytycznych lub mówienie o jego reformie. Niektórzy

¹² Por. G. Ziviani, V. Maraldi, *Ecclesiologia*, w: *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, red. G. Canobbio, P. Coda, t. 2, Roma 2003, s. 305; L. de Villemin, *D'une Église centralisée à une Église communion*, w: *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, red. F. Bousquet, Paris 2003, s. 180.

¹³ Por. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme*, a szczególnie druga część tej rozprawy. W późniejszym okresie Congar powrócił do kwestii reformy Kościoła w artykule: *L'Église est sainte*, „*Angelicum*” 42 (1965) s. 283-285.

¹⁴ Por. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme*, s. 252.

przyjmowali ideę reformy bardziej wrażliwej na świętość osobistą i wspólnotową, ale dopuszczali równocześnie konieczność reform instytucjonalnych na różnych poziomach, które wymagały jeszcze ściślejszego określenia. Congar poruszył także inne zagadnienia, które potrzebowały jeszcze reformy, a były nimi opóźnienia i winy historyczne¹⁵.

2. Eklezjologia w służbie odnowy Kościoła na II Soborze Watykańskim

W jaki sposób II Sobór Watykański zajął się omawianym przez nas zagadnieniem? Od początku zgromadzenie soborowe było przedstawiane jako środek wewnętrznej odnowy Kościoła. Intencją soboru nie było dyskutowanie na jakiś konkretny temat, ale potwierdzenie ciągłości nauczania kościelnego, przedstawiając je w taki sposób, aby uwzględniało wymogi i sprzyjające okoliczności obecnej epoki i człowieka współczesnego. Sobór miał głosić w nowy sposób – odpowiednio do wymogu czasów – zbawcze Objawienie. Odnowa wyraziła się w *aggiornamento*. Można powiedzieć, że w idei odnowy znajdują się różne aspekty: *aggiornamento*, nawrócenie wewnętrzne, reforma, oczyszczenie, odnowa zewnętrzna itd.

Jednym z najważniejszych aspektów dla tematu, który analizujemy, było odnowione rozumienie Kościoła jako nowego ludu Bożego, idea podstawowa i strukturalna konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Kościół widział siebie skoncentrowanego na Bogu jednym i troistym oraz w ramach dziejów zbawienia, zmierzającego do wypełnienia, które oczekuje go na końcu czasu, pośród cierpień i przeszkód obecnych na ziemi, ale pocieszanego przez dary Boże. Temu zagadnieniu został dedykowany cały drugi rozdział dokumentu poświęconego Kościołowi. Jeśli uwzględnimy, że dwa pierwsze rozdziały schematu *De Ecclesia* były widziane przez ojców soborowych jako jedność literacka, potem podzielona z racji zbyt długiej długości tekstu, wyłania się

¹⁵ Por. F. Holböck, *Il mistero della Chiesa dal punto di vista dogmatico*, w: *Il mistero della Chiesa*, red. F. Holböck, Th. Sartory, t. 1, Roma 1966, s. 416; Y.-M. Congar, *L'Église est sainte*, „*Angelicum*” 42 (1965) s. 284-285; R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, s. 31.

jaśniej wizja trynitarna i historio-zbawcza tajemnicy Kościoła, obecna w każdym rozdziale konstytucji *Lumen gentium*. Ta centralna idea, obecna w numerach 8 i 9 tekstu, prowadzi nas bezpośrednio do podjęcia zagadnienia odnowy, reformy, oczyszczenia i podjęcia na nowo, a więc kwestii typowych dla idei Kościoła jako „podmiotu historycznego”

Jeśli patrzymy na dokumenty zatwierdzone przez zgromadzenie soborowe, możemy stwierdzić, że słowo „reforma” pojawia się niewiele razy w odniesieniu do Kościoła. Jest ono raczej używane w odniesieniu do życia ekonomicznego i społecznego (GS 63), do „reformy rolnej” (GS 71) i do „reformy liturgicznej” (SC 1). Natomiast pojęcie „odnowy” jest często stosowane w odniesieniu do Kościoła. Na przykład w numerze 4 konstytucji *Lumen gentium* stwierdza się, że Duch Święty nieustannie odmładza i odnawia Kościół, prowadząc go do zjednoczenia z jego Oblubieńcem. W tej idei odzwierciedlają się niektóre refleksje, które spotykamy w pracach Arintera. Zbieżność i rozróżnienie między reformą i odnową wydają się być ważną lekcją, którą możemy wyprowadzić z tekstów soborowych.

Sobór uczynił ważne i decydujące kroki, aby wyjaśnić, jak można mówić o reformie Kościoła, nie poddając w wątpliwość jego wierności Chrystusowi i nie ograniczając w niczym wierności miłości Bożej do ludzi, która konkretyzuje się w tajemnicy Kościoła (por. LG 8, 9, 48). Pierwszą rzeczą, którą chcemy podkreślić, jest stwierdzenie soborowe, że Kościół jest święty, a zarazem, że świętość Kościoła *in via* jest niedoskonała (LG 48)¹⁶. Niedoskonałość, do której odnosił się tekst, była rozwijana w ramach traktowania o obecności uwielbionego Pana w jego Kościele, która wzbudza w nim dążenie do doskonałości eschatologicznej, która nastąpi na końcu czasu i która w jakiś sposób jest już w nim obecna. Ponieważ w Chrystusie uwielbionym pełnia czasu jest już zrealizowana, Jego obecność w Kościele, wraz z Duchem Świętym, pozwala w nowy sposób patrzeć na zmiany i dynamikę Kościoła na ziemi. Dotąd patrzono na zmiany – w ramach których można usytuować ideę reformy – jako rezultat impulsu wewnętrznego, misyjnego, który prowadził do wzrostu Kościoła w oparciu o dary i łaski otrzymane od dwóch Osób Bożych,

¹⁶ Por. LG 48.

które zostały posłane. Takie dary i łaski są doskonałe i kompletne, ponieważ znajduje się w nich to wszystko, czego potrzebuje Kościół, aby móc wypełnić swoją misję. Jakiegokolwiek zatem przesunięcie, reforma lub odnowa dotyczyły rozwoju takich darów lub ich wykorzystania w świetle logiki wzrostu lub ewolucji. Zmiana perspektywy prowadzi do uchwycenia, że każda zmiana w Kościele otrzymuje niejako swój impuls z pełni, która jest już antycypowana w nim z powodu obecności Chrystusa. Taka antycypowana przyszłość wywiera wpływ na Kościół obecny, który pielgrzymuje na ziemi¹⁷.

Według Gerarda Philipsa II Sobór Watykański nie widział niedoskonałości świętości Kościoła jako czynnika zewnętrznego, który zostanie na końcu usunięty. Także w swoich sakramentach i swoich instytucjach Kościół nosi obraz tego świata, który przemija. Niedoskonałość świętości Kościoła jako wspólnoty, widziana w świetle napięcia eschatologicznego, otwierała różne dziedziny życia Kościoła na spojrzenie bardziej historio-zbawcze, na oczyszczenie, na reformę i na odnowę¹⁸.

Jeden z najbardziej znanych tekstów o reformie i odnowie znajduje się w numerze 8 konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, który w języku łacińskim brzmi następująco: „Dum vero Christus, «sanctus, innocens, impollutus» (Hebr. 7, 26), peccatum non novit (cfr. 2 Cor. 5, 21), sed sola delicta populi repropitiare venit (cfr. Hebr. 2, 17), Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur” (nr 8). Na ogół czyni się odniesienie do tego tekstu, aby stwierdzić, że sobór podtrzymał konieczność ciągłej reformy Kościoła. Jak można jednak zauważyć w tekście łacińskim nie pojawia się słowo „reforma”. Musimy więc zbadać, czy jest możliwe zrównanie ze sobą „odnowy”, „oczyszczenia” i „reformy”. Ich zbieżność jest znana, jak można zauważyć w teologii z okresu przedsoborowego. Sobór nie użył jednak słowa „reforma”, w wyniku czego wydaje się prawomocne zachowanie pewnego rozróżnienia między tymi pojęciami.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, s. 158-159.

¹⁸ Por. G. Philips, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, t. 2, Paris 1968, s. 167-168.

Zbadanie powodów nieobecności pojęcia w tekście może pomóc w zrozumieniu, do jakiego stopnia interpretacja tekstu w sensie ciągłej reformy Kościoła szanuje *mens* soboru.

Można powiedzieć, że sobór zamiast bezpośrednio łączyć obecność grzeszników w Kościele z koniecznością „ciągłej reformy” wolał połączyć tę obecność z nieustanną koniecznością „oczyszczenia” za pośrednictwem pokuty i odnowy. Wraz z Rahnerem i innymi autorami trzeba dodać, że tekst mówi o odnowie i oczyszczeniu *Kościoła*, a nie pojedynczych osób. Wydaje się więc, że tekst, oprócz oczyszczenia pojedynczych chrześcijan, odnosi się także do oczyszczenia Kościoła, rozumiejąc tajemnicę eklezjalną jako połączenie struktury i życia¹⁹

Znane zdanie z konstytucji *Lumen gentium* (nr 8) narodziło się na wniosek episkopatu holenderskiego, który z racji ekumenicznych domagał się jasnego stwierdzenia o „grzechach Kościoła”. W *Relatio* komisja doktrynalna wyjaśniała, dlaczego zdecydowała się przeredagować cytowany wyżej tekst. Uważała ona za ważne, aby pokazać różnicę między Chrystusem i Kościołem, jeśli chodzi o grzech; uznała, że takie rozróżnienie, niezbyt jasne we wcześniejszej redakcji, stawało się bardziej oczywiste w sformułowaniu poddanym dyskusji, a potem zatwierdzeniu. Odniesionego do Kościoła sformułowania: „święty i potrzebujący oczyszczenia” domagali się różni ojcowie soborowi, inspirowani przemówieniem papieża Pawła VI do Kurii Rzymskiej z dnia 22 września 1963 r. W tym przemówieniu papież odniósł się do „nieustannej reformy, której Kościół jako instytucja ludzka i ziemską stale potrzebuje”²⁰. Komisja w końcu uznała pojęcie „oczyszczenia” za o wiele bardziej odpowiednie, ponieważ wielokrotnie było odnoszone do Kościoła w *Mszale rzymskiej*²¹.

Znalezione rozwiązanie, to znaczy formuła *Ecclesia Sancta simul et semper purificanda*, było popierane przez episkopat

¹⁹ Por. LG 8 i 11.

²⁰ Paweł VI, *Discorso alla Curia Romana* (21 settembre 1963 r.), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 1, Città del Vaticano 1963, s. 147; *Concilio Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, red. F. Gil Hellín, Città del Vaticano 1995, s. 1608-1609 (w aktach soborowych podawana jest data 22 września).

²¹ Por. *Concilio Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, s. 66-67.

niemiecki i skandynawski, ale – moim zdaniem – powinno być ono odczytywane w świetle wyjaśnienia danego przez *Relatio*, o którym już wspomnieliśmy. Łączy ono wyrażenie *Sancta simul et semper purificanda* z przemówieniem papieskim, w którym znajduje się odniesienie do reformy. Warto wnikliwie przyjrzeć się tekstowi przemówienia Pawła VI: „Będzie można dzisiaj zauważyć, że propozycja modernizacji w strukturach prawnych i pogłębienia w świadomości duchowej nie tylko nie znajduje sprzeciwu, jeśli chodzi o centrum Kościoła, Kurię Rzymską, ale napotyka kurię starającą się o nieustanną reformę, której Kościół jako instytucja ludzka i ziemską stale potrzebuje”²².

Pojęcie „reformy” – jak można zauważyć – zostaje związane z ludzkim i instytucjonalnym wymiarem Kościoła, nie będąc związane z uznaniem „grzeszności” Kościoła. Jest więc uprawnione uznanie, że pojęcie „reformy” nie pojawia się wprawdzie w końcowym tekście konstytucji *Lumen gentium* (nr 8), ale mieli je na myśli ojcowie i było założone w oficjalnym wyjaśnieniu, które przedstawił relator w chwili przedstawiania tekstu do głosowania. Pozwala to używać go, mówiąc o reformie Kościoła według soboru. Nie wiadomo jednak, czy był jakiś związek między reformą i grzechem, ponieważ nie ma na ten temat mowy w przemówieniu Pawła VI, które posłużyło za punkt odniesienia ojcom soborowym i za odpowiedź daną przez *Relatio*. Jeśli uwzględniamy ówczesny kontekst, w którym liczni teologowie uważali, że nie można mówić o reformie w sensie pełnym, nie uznając, że Kościół jest „grzesznikiem” lub że jest Kościołem „grzeszników”, można pomyśleć, że to była racja decydująca o tym, że pojęcia „reformy” nie ma w ostatecznym i zatwierdzonym tekście²³.

Odnowa i oczyszczenie Kościoła powracają, gdy sobór podejmuje zagadnienie ruchu ekumenicznego. Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* w numerze 4 odnosi się do weryfikacji wierności wobec woli Bożej ze strony Kościoła. Wszyscy chrześcijanie powinni poddać się takiemu rachunkowi sumienia, podejmując stosownie do okoliczności działanie „odnawiające i reformujące” Użycie w tym miejscu dwóch pojęć odnosi się do

²² Paweł VI, *Discorso alla Curia Romana*, s. 147.

²³ Por. G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, t. 1, s. 124-125.

wszystkich chrześcijan, w wyniku czego reforma i odnowa dotyczą wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. W tym samym numerze 4 tekst zwraca się do katolików, podkreślając to, co należy uczynić w Kościele, aby ułatwić zjednoczenie wszystkich chrześcijan: „Wierni Kościoła katolickiego powinni bez wątpienia w pracy ekumenicznej troszczyć się o odłączonych braci, modląc się za nich, używając im wiadomości o sprawach Kościoła i pierwsi powinni wychodzić im naprzeciw. Przede wszystkim zaś winni sami baczenie i szczerze wziąć pod uwagę to, co trzeba w samej Rodzinie katolickiej odnowić i przeprowadzić, by jej życie wierniej i wyraźniej dawało świadectwo o tym, czego Chrystus nauczał i co ustanowił, a Apostołowie nam przekazali. Mimo że Kościół katolicki ubogacony został wszelką prawdą objawioną przez Boga i wszelkimi środkami łaski, to jednak jego członkowie nie żyją pełnią gorliwości w oparciu o nie, jakby to należało, tak że oblicze Kościoła za mało świeci braciom od nas odłączonym i całemu światu, a wzrost królestwa Bożego ulega opóźnieniu. Wobec tego wszyscy katolicy powinni dążyć do chrześcijańskiej doskonałości, a każdy – zależnie od swego stanu – ma dokładać starań, by Kościół nosząc w swym ciele Jezusowe uniżenie i umartwienie oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i bez zmarszczki” (nr 4)²⁴.

W tym przypadku tekst nie odnosi się do tylko do odnowy i oczyszczenia Kościoła, ale także jego członków, którzy przyczyniają się do oczyszczenia i odnowy. Między osobą i Kościołem zachodzi wewnętrzna więź, która może mieć odniesienie negatywne, jak i pozytywne. Święte życie chrześcijan odgrywa zasadniczą rolę w oczyszczeniu i w odnowie całego Kościoła; grzech, nawet jeśli nigdy nie może doprowadzić do likwidacji tajemnicy eklezjalnej, wpływa na obraz Kościoła, na jego misję jednoczącą ludzi z Bogiem i między sobą, osłabia misję i realny wpływ na życie Kościoła na ziemi²⁵.

²⁴ Por. V. Bosch, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, „Annales Theologici” 19 (2005) s. 202-203.

²⁵ Por. P. O’Callaghan, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, „The Thomist” 52 (1988) s. 698-699.

Dekret *Unitatis redintegratio* II Soboru Watykańskiego sugeruje, że odnowa i świętość znajdują się we wzajemnym związku, który odczytuje się w świetle relacji każdego chrześcijanina z Kościołem. Także w przypadku konsekwencji grzechu w życiu Kościoła oczekiwana odnowa rodzi się ze świętości. To przywołuje czwarty warunek prawdziwej reformy w Kościele, który można znaleźć we wspomnianej książce Y. Congara *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*. Otóż, prawdziwa odnowa weryfikuje się przez powrót do zasady tradycji – jest to sposób rozumienia oczyszczenia – a nie przez wprowadzenie jakiejś nowości za pośrednictwem „mechanicznego przystosowania”

Należy zauważyć, że słowo „reforma” nie pojawia się we wskazanym tekście. Konkretnie oczekiwania określone jednak przez dekret o ekumenizmie są przedstawiane w kontekście odnowy duchowej, która ma wyraźne odzwierciedlenie w dziedzinie osobistej i instytucjonalnej.

II Sobór Watykański uznaje, że odnowa Kościoła jest także rzeczywistością powiązaną z historycznym charakterem jego życia w tym momencie ekonomii zbawienia i z wpływem Ducha Świętego. Proces odnowy ma ponadto aspekt paradoksalny, ponieważ jest naznaczony przez krzyż. Odnowa może być więc procesem naznaczonym cierpieniem i bólem, ale zawsze jest on natchniony z wysoka i ma radosny koniec²⁶. Z wymiaru historycznego wynika możliwość oczyszczenia Kościoła a nie tylko reformy lub oczyszczenia jego członków (por. LG 8 i 48). Odnowa dochodzi aż do sposobów ewangelizacji i do ciągu aspektów bardziej lub mniej instytucjonalnych, w których wyraża się zbawcza wola Boga i odpowiedź człowieka.

Pojęcie „reforma” pojawia się także w sposób bezpośredni w tekstach II Soboru Watykańskiego w kontekście bliskim odnowie. W dekrecie *Unitatis redintegratio* stwierdza się: „Każda odnowa Kościoła z istoty swej polega na wzroście wierności

²⁶ Por. LG 9: „Ad universas regiones extenenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actiones Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum”

jego powołaniu. Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemski i ludzki instytucja, wciąż potrzebuje. Czyli że trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary” (nr 6).

Jak w konstytucji *Lumen gentium* (nr 8), która została przytoczona w przypisie, odnowa, o której tutaj mówimy, jest rozumiana jako wierność Kościoła w stosunku do Boga, a więc jako działanie, które prowadzi Kościół do coraz pełniejszego upodobnienia się do zamysłu Bożego. Reforma natomiast sytuuje się w ramach Kościoła pielgrzymującego, a ściślej biorąc – w tym wszystkim, co dotyczy jego wymiaru instytucjonalnego. Kościół, jako instytucja ludzka, potrzebuje reform w czasie całego swojego trwania ziemskiego, aż do ostatecznego wypełnienia. Warto zauważyć, że reforma nie jest powiązana w decydującej mierze ani ze świętością, ani z grzechem. Jest ona raczej łączona z brakiem przystosowania lub z brakami w dziedzinie zwyczajów, sposobów przekazywania wiary lub obyczajów (*minus accurate servata fuerint*). Sobór zdaje się wskazywać, że reforma jest cechą charakterystyczną Kościoła *pielgrzymującego*, zawsze powiązaną z jego wymiarem instytucjonalnym.

Reforma jest ponadto rozumiana przez II Sobór Watykański jako warunek, który będzie sprzyjał odnowie wewnętrznej i duchowej, świętości wewnętrznej Kościoła i jego zjednoczeniu z Chrystusem. Gdy zostanie już osiągnięty wzrost wewnętrzny, reforma jest także widziana jako podstawowy warunek, aby Kościół mógł pełnić swoją misję (J 17,19)²⁷. Oznacza to, że reforma ma na celu świętość i tylko za jej pośrednictwem płodność misyjną²⁸.

Według II Soboru Watykańskiego zatem reforma i odnowa Kościoła nie są synonimami, ale także nie przeciwstawiają się sobie;

²⁷ Por. Paweł VI, *Discorso d'apertura del secondo periodo del Concilio Vaticano II* (29 września 1963 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963) s. 846; V. Bosch, *El valor programático de la santidad*, s. 208-209.

²⁸ Por. V. Bosch, *El valor programático de la santidad*, s. 192-197.

dotyczą trochę innych dziedzin, ale są ze sobą powiązane. Wydają się opierać na trzech głównych filarach. Pierwszym jest zasadnicza tożsamość Kościoła w biegu dziejów lub – jeśli chcemy powiedzieć w inny sposób – odnowa oznacza wierność i dlatego reforma instytucji nie wpływa na Kościół w jego wolności od braków. Drugim jest powołanie do pełnej realizacji tajemnicy eklezjalnej, która przechodzi przez cały Kościół pielgrzymujący. Jest ono motorem, który skłania do świętości i do wypełnienia misji; jest busolą ciągłej reformy Kościoła w tym wszystkim, co dotyczy jego elementu ludzkiego; jest ono duszą odnowy wewnętrznej, która ostatecznie upodabnia go do Boga. Trzecim jest obecność świętych i grzeszników w Kościele, który wędruje dzisiaj na ziemi; taka sytuacja wywołuje w nim ruch oczyszczenia i odnowy wewnętrznej, a gdy zachodzi potrzeba skłania go do działań reformistycznych, prowadzących go do większej jedności z Jezusem.

Idea Kościoła jako rzeczywistości złożonej²⁹, Kościoła, który jest już złączony z Bogiem, ale jeszcze pielgrzymuje na ziemi, obejmuje świętych i grzeszników, jest widzialny i niewidzialny, pomogła ubogacić zakres dyskursu na temat reformy i odnowy. Odnowa jest więc główną rzeczywistością, do której odnosi się sobór, gdy chce mówić o Kościele w jego całości, to znaczy jako Kościele, który wędruje na ziemi i stara się być wierny swemu Panu. Ta wierność dotyczy pierwotnej tożsamości Kościoła, jego powołania do ostatecznej świętości i do ciągłego urzeczywistniania misji zbawczej w każdej epoce. Reforma natomiast jest pojęciem, którego chętnie używa się, gdy chodzi o elementy ludzkie i specyficznie instytucjonalne Kościoła, które potrzebują troski lub konkretnej interwencji, która „zmierza do” ogólniejszej odnowy Kościoła. Według soboru zatem można mówić o reformie *w Kościele* i reformie *Kościola*, ponieważ nie są one przeciwstawione dialektycznie, przy czym należy uwzględnić różnicę dziedzin, do której ojcowie soborowi chcieli zastosować każde pojęcie. Oprócz tego, co zostało powiedziane, „oczyszczenie” jest także pojęciem, które sobór łączy nie tylko z obecnością chrześcijan-grzeszników, ale także z odnową Kościoła. W tym znaczeniu pojęcie „oczyszczenia” zostało uprzywilejowane w nauczaniu soborowym, aby odpowiedzieć na uznanie błędów, braków

²⁹ Por. LG 8.

i grzechów chrześcijan. Odnowa, reforma i oczyszczenie są w ten sposób we wzajemnej relacji, która zakorzenia się w idei Kościoła zaproponowanej przez sobór: podmiot historyczny, który wędruje do ostatecznego wypełnienia. Można więc podsumować, że II Sobór Watykański, zbierając najlepsze wysiłki ruchów odnowy teologicznej z okresu, który go poprzedził, przedstawił ideę Kościoła, która wzbudziła bardzo otwartą i obiecującą refleksję na temat odnowy i reformy Kościoła.

3. Okres posoborowy – reforma w ramach Kościoła stale się odnawiającego

W pierwszym okresie posoborowym dominowała idea Kościoła jako ludu Bożego, widziana coraz bardziej w perspektywie zbyt socjologicznej i horyzontalnej. Spłaszczenie uprzywilejowanego obrazu Kościoła doprowadziło do pomieszania między różnymi wymiarami Kościoła. Praktycznie miała miejsce redukcja jego aspektu bardziej nadprzyrodzonego, który był utożsamiany z aspiracjami ludzkimi związanymi ze światem, czyniąc tożsamość Kościoła zależną od dziejów, od znaków czasu wskazywanych przez socjologię i przez ducha narodów. Nawet jeśli sobór zastosował pojęcie „odnowy” w powiązaniu z wymiarem nadprzyrodzonym Kościoła, a pojęcie „reformy” złączył z konkretnymi działaniami w dziedzinie instytucjonalnej i ludzkiej, to transformacja horyzontalna idei Kościoła w okresie posoborowym doprowadziła do milczącego nałożenia na siebie tych dwóch pojęć. Uważano, że działanie reformistyczne doprowadziłoby do harmonii z ówczesnym światem.

Wraz z upływem czasu ukazała się złożoność tego typu „odnowy”. Zaczynano rozumieć, że nie mogła ona zależeć jedynie od zastosowanych idei za pośrednictwem działań reformistycznych, ponieważ należało uwzględnić wszystkie elementy, które opisują historyczność Kościoła jako instytucji ludzkiej i należało wziąć pod uwagę dialektykę między duchem i instytucją. Uważano, innymi słowy, za reformistyczny ruch ducha, podczas gdy aspekt historyczny i instytucjonalny opierał się działaniu ducha – utożsamiano go ponadto ze starymi zwyczajami i minioną mentalnością³⁰.

³⁰ Por. A. Müller, N. Greinacher, *Editoriale*, „Concilium” 3 (1972) s. 18-19.

Ta reakcja na napotkane trudności pokazywała dialektyczną perspektywę, trudną do zharmonizowania tajemnicą Kościoła, tak jak była ona głoszona w czasie II Soboru Watykańskiego, a zarazem, na innej drodze, utrzymywała utożsamienie między odnową i reformą.

Okres posoborowy pontyfikatu Pawła VI został zdominowany pragnieniem zreformowania Kościoła i rzeczywiście przeprowadzono liczne reformy. Słusznie uważano wówczas, że reforma Kościoła nie powinna ograniczać się do prostego polepszenia (lub przystosowania) tego, co już istniało. Byli jednak tacy, którzy uważali za konieczne podjęcie „rekonstrukcji” Kościoła wychodząc od soboru. Inni nawet proponowali reformę jako globalną rekonstrukcję Kościoła, ponieważ II Sobór Watykański dokonał jego globalnego przystosowania. Dyskutowano, czy sensem odnowy jest dwuznaczna „otwartość na świat”, czy raczej wierność Bogu³¹.

W nauczaniu Pawła VI znajdujemy zasadnicze wskazania dotyczące odnowy Kościoła wychodząc od podstawowej świadomości obecności w nim Chrystusa i Ducha Świętego oraz od świadomości misyjnej charakteryzującej się większą bliskością dialogiczną człowieka i świata współczesnego. Domagało się to stanowisko większej świadomości tajemnicy i powołania Kościoła. Papież Paweł VI zwracał uwagę na to, że odnowa duchowa Kościoła koniecznie domaga się najpierw czerpania ze źródeł jego żywej tradycji. Na kolejnym etapie papież zachęcał do podjęcia odnowy bardziej praktycznej, kanonicznej, a nawet ascetycznej. Uważał, że będzie to sprzyjać upodobnieniu Kościoła do tego, do czego został powołany. W końcu, na trzecim etapie, wskazy-

³¹ H. de Lubac skrytykował tych, którzy niezadowoleni z przystosowania dokonanego przez sobór domagali się niemal nowego założenia Kościoła i całkowicie nowej teologii – por. H. de Lubac, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, San Francisco 1984, p. 251. Według kard. K. Wojtyły, jak i według Pawła VI, sobór nie zajmował się całą treścią wiary, dlatego było niemożliwe szukanie reformy opierając się tylko na jego nauczaniu. Por. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, s. 38; Paweł VI, *Udienza generale* (12 stycznia 1966 r.), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 4, Città del Vaticano 1966, s. 698-699. Podobną perspektywę prezentuje: W. Kasper, *Crisi e futuro della Chiesa*, „Il Regno-Documenti” 21 (2012) s. 652-658.

wał na misję ewangelizującą rozwijającą się w dialogu (w ramach Kościoła, z braćmi nie będącymi w pełnej komunii z Kościołem katolickim, z nieochrzczonymi, z tymi, którzy nie wierzą w Boga, z kulturą, sztuką itd.).

Odnowa – szczególnie na wskazanym drugim etapie – miała na celu upodobnienie Kościoła pielgrzymującego do jego obrazu chcianego przez Chrystusa – szukano sposobu działania odpowiadającego bytowi. Aby osiągnąć taki cel, potrzebne było oczyszczenie tego, co nie pomagało Kościołowi ukazać Chrystusa ludziom, reforma tego, co było już nieużyteczne. Zachodziła także potrzeba lepszego uchwycenia tajemnicy kościelnej za pośrednictwem odnowy duchowej, wychodzącej od źródeł objawienia. Reforma nie była więc rozumiana jako rewolucja lub zerwanie ze zwyczajami; była ona odczytywana w świetle tajemnicy kościelnej i ożywiającej obecności Chrystusa i Ducha Świętego w Kościele. Innymi słowy, *ressourcement* („powrót do źródeł”) i *aggiornamento* („przystosowanie”) nie były ruchami przeciwnymi sobie – pierwszy był warunkiem urzeczywistnienia drugiego³².

Nawet jeśli różni teologowie uznali w latach siedemdziesiątych, że pojęcia odnowy, przystosowania, *aggiornamento* i reformy nie były synonimami, to jednak używali ich w takim sensie. Teksty soborowe nie dostarczały ich zdaniem wskazań, by móc je rozróżnić, ani też by móc określić ich specyfikę. Niektórzy autorzy woleli widzieć te pojęcia wychodząc od celu duszpasterskiego soboru, który interpretowali jako działanie, które interesowało istotę bytu i misji Kościoła. Z tej racji te pojęcia były widziane jako szczególne momenty przekroczenia sytuacji, w której znajdował się Kościół przed II Soborem Watykańskim. Ta perspektywa – częściowo dialektyczna – nie pomagała w odkryciu nośności wewnętrznej Kościoła jako zbawczej obecności Boga w dziejach ludzi oraz uwypuklała pojęcie „reformy” ze szkodą dla pojęć „odnowy” lub *aggiornamento*³³.

W tę panoramę wpisuje się praca *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972) kard. Karola Wojtyły.

³² Por. A. Ugenti, *La Chiesa dei tempi nuovi. Il rinnovamento della Chiesa nel magistero di Paolo VI*, Città del Vaticano 1983, s. 47-72 e 213-220.

³³ Por. H.-U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1970, s. 73; G. Tangorra, *Riforma*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, s. 1206.

Biskup krakowski podkreślał w niej, że ideą przewodnią realizacji II Soboru Watykańskiego jest odnowa podjęta przez sobór jako historyczny etap samorealizacji Kościoła. Wyjaśniał następnie, że w czasie soboru Kościół podjął nie tylko refleksję nad samym sobą, ale także nad tym, jak chciał siebie realizować³⁴. Ma to związek z podejmowanym przez nas zagadnieniem, ponieważ według kard. Wojtyły nie można rozdzielać bytu i misji Kościoła. Relacja między naturą i misją Kościoła jest jednym z tematów encykliki *Ecclesiam suam* Pawła VI i jego późniejszego nauczania; jest to także temat, który stanowi wyzwanie dla dzisiejszej eklezjologii. Odpowiednie podjęcie tego zagadnienia wywiera bezpośrednie konsekwencje na odnowę i reformę Kościoła, jak również dojrzewanie Kościoła w sposobie urzeczywistniania swoich relacji ze światem. Oznacza to, że w myśli arcybiskupa krakowskiego, podobnie jak u Pawła VI, odnowa wychodziła od samoświadomości Kościoła, która charakteryzuje się elementem teo-logicznym i elementem historio-zbawczym. W ramach tej świadomości historycznej, która jest owocem wiary w Boga, oceniał on grzech i ludzkie ograniczenia chrześcijan³⁵.

Także Congar w okresie posoborowym podjął zagadnienie reformy Kościoła. Kontynuował on wybór dokonany przez sobór, który już omówiliśmy, przypominając konieczność reformy struktur, życia wiary, której powodzenie łączyło się ściśle z obecnością rozwiniętego życia duchowego. Dla francuskiego dominikanina odnowa duchowa chrześcijanina powinna iść równoległe z reformą pastoralną i kanoniczną. Uznawał on istnienie pewnego zamieszania po obradach soborowych i uważał ją za naturalną reakcję po wiekach rygoryzmu lub reform, które miały charakter odgórny. Congar proponował uwzględnienie istotnego czynnika, który wynika z dziejów Kościoła, a mianowicie żadna reforma nie została doprowadzona do końca bez zaangażowania wszystkich chrześcijan. Jego idee zdają się wykraczać poza linię wy-

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, s. 13.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento*, s. 142-159.

znaczoną przez starożytną tradycję, według której reforma była przede wszystkim nową reformą duchową człowieka³⁶.

W analizowanym dotąd okresie zauważamy, że w wypowiedziach teologicznych była obecna idea reformy związanej z uznaniem grzechu (obecnego lub historycznego) w Kościele. Różni autorzy widzą konieczność reformy w bezpośrednim związku z uznaniem grzechu na (w) łonie Kościoła. Taka sytuacja była powodem zgorznienia, oddalała ludzi od Kościoła, dlatego należało dokonać jego reformy. Ten sposób ujmowania reformy pozostawał w ścisłym związku z tematem Kościoła „świętego i grzesznego”, a tym samym domagał się Kościoła różnego od tego, za którym opowiedział się II Sobór Watykański³⁷

Od 1985 do 2014 roku eklezjologia uprzywilejowała odnowę duchową i wewnętrzną Kościoła. Uczyniła to za pośrednictwem zwrócenia większej uwagi na nadprzyrodzony wymiar Kościoła, na jego relację z Chrystusem, oraz uwypuklenia zbawczych i transcendentnych aspektów jego misji. Ten drugi okres posoborowy – upływający pod paradygmatem Kościoła jako komunii – został naznaczony szczególną uwagą zwróconą na relację między *communio sanctorum* a społeczną i widzialną instytucją Kościoła³⁸, nawet jeśli z polemicznymi uwagami pod adresem tych, którzy akcentowali relację między bytem i misją Kościoła w tym świecie³⁹.

³⁶ Por. Y.-M. Congar, *Rinnovamento dello Spirito e riforma dell'istituzione*, „Concilium” 3 (1972) s. 65-68.

³⁷ Por. P. O’Callaghan, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, „The Thomist” 52 (1988) s. 693; K. Rahner, *Il peccato nella Chiesa*, s. 424-426 i 429-430 – uważa on, że II Sobór Watykański używa określenia świętość *niedoskonała*, uznaje konieczność ciągłej doskonałości Kościoła, ale nie mówi o „Kościele grzesznym” Por. także: G. Cereti, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani*, Verona 1985, s. 237-247.

³⁸ Por. W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza-realtà-missione*, Brescia 2012, p. 72.

³⁹ Według A. Dullesa ta propozycja została sformułowana przez przedstawicieli ruchu „powrotu do źródeł” (*ressourcement*), którzy kontynuowali swoje prace po soborze, do których należą przede wszystkim: H. de Lubac, H.-U. von Balthasar i J. Ratzinger. Jego zdaniem ci autorzy zaproponowali „pewien rodzaj eklezjologii neoaugustyńskiej”, charakteryzującej się prymatem łaski, nadprzyrodzoności, wymiarem wertykalnym. Por. A. Dulles, *A Half Century of Ecclesiology*, „Theological Studies” 50 (1989) s. 439-440.

O odnowie Kościoła świadczy także żywotność ruchów kościelnych, które pojawiły się w drugiej połowie XX wieku, także w następstwie II Soboru Watykańskiego. Ich forma komunijna jest skuteczną odpowiedzią na postmodernistyczne społeczeństwo i na rozbite rodziny w okresie posoborowym. Sprzyjają one pogłębieniu świadomości, że wszyscy są uczestnikami życia i misji Kościoła. Zjawisko domagało się – i wciąż się domaga – ciągłej refleksji teologicznej, która w drugiej połowie pontyfikatu Jana Pawła II została zaproponowana, przynajmniej jeśli chodzi o zasady eklezjologiczne, przez niektórych teologów zajmujących się Kościołem rozumianym jako „komunia”⁴⁰. Chodzi o przykład odnowy, która wychodzi od życia chrześcijańskiego i staje się wyzwaniem dla eklezjologii, domagając się od niej podjęcia pogłębionej refleksji. Działanie papieża Jana Pawła II, refleksja kard. J. Ratzingera, a potem nauczanie Benedykta XVI starało się wyjść naprzeciw tej konieczności wzrostu w rozumieniu tajemnicy Kościoła.

Jeśli chodzi o „reformę” i „odnowę” nauczanie posoborowe szło po linii nauczania soborowego, nie utożsamiając ze sobą dwóch pojęć i nie traktując ich jako synonimy. Odnowa Kościoła przedstawia się jako owoc osobistej odpowiedzi każdego chrześcijanina, rzecz zwyczajna w Kościele pielgrzymującym w drodze do jego pełni, w dynamice wzrostu łaski. Dla papieża Pawła VI odnowa polega na dostosowaniu się Kościoła pielgrzymującego do zamysłu Bożego, wraz z ożywieniem duchowych energii posiadanych już przez Kościół⁴¹. Podobnie jak w nauczaniu soborowym reforma jest bardziej związana z historyczną i instytucjonalną kondycją Kościoła, a nie z rzeczywistością grzechu (Rahner), czy z świętością (Arintero, Journet). U Pawła VI odnowa w wymiarze duchowym i w wymiarze intelektualnym postępują obok siebie, podczas gdy papież Jan Paweł II kładzie bardziej nacisk na nawrócenie osobiste, z pomocą łaski, jako środek odnowy

⁴⁰ Por. Bento XVI – J. Ratzinger, *Os movimentos na Igreja. Presença do Espírito e Esperança para os homens*, Lisboa 2007, s. 31-94.

⁴¹ „Świętości konstytutywnej Kościoła powinna odpowiadać świętość praktykowana przez jego członków” (PAWEŁ VI, *Udienza generale* (4 listopada 1972 r.), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 10, Città del Vaticano 1972, s. 1121; por także: Paweł VI, Enc. *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964 r.), rozdz. II.

Kościola⁴². Papież Jan Paweł II włącza w odnowę uznanie przez Kościół grzechów jego dzieci, przypominając wszystkie okoliczności, w których oddaliły się one od Chrystusa i od Ewangelii w ciągu dziejów⁴³. Chodzi zapewne o skutek odnowy Kościoła idącej po linii większej samoświadomości, której potrzebę zauważał już Ch. Journet na zakończenie soboru. Według niej Kościół w ciągu dziejów chwyta coraz bardziej implikacje powierzonego mu orędzia⁴⁴.

Ponieważ w tym miejscu nie możemy przedłużać refleksji i uwzględniliśmy już niektóre idee kard. Ratzingera, obecne potem w nauczaniu Benedykta XVI⁴⁵, zwrócimy jeszcze uwagę na niektóre elementy nauczania papieża Franciszka, zawarte w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, starając się uchwycić jego myśl dotyczącą reformy. Moim zdaniem papież stara się widzieć Kościół jako rzeczywistość, która ciągle podlega doskonaleniu w ciągu dziejów oraz otrzymał on ponadto misję, która jest o wiele większa od niego (nr 129). W tym znaczeniu można powiedzieć, że według papieża Franciszka Kościół jest zawsze „niedopełniony”, dopóki nie dojdzie do paruzji. Opiera się on wszelkim naciskom zmierzającym do zamknięcia Kościoła w jakimś określonym stanie rzeczy, w jakimś typie działań, a nawet w jakiejś określonej praktyce organizacyjnej (nr 111).

Nie chodzi w tym przypadku tylko o jakiś „zapas eschatologiczny”, co raczej o zwrócenie uwagi na Chrystusa zmartwychwstałego i Ducha Świętego w Kościele. To, co zostało nam dane, jest o wiele większe niż możemy wyrazić ludzkimi słowami, a misja przekracza nasze siły i nasze przewidywanie, a tym samym nie może być kierowane przez ludzi, ani nawet przez sam Kościół pielgrzymujący (nr 121 i 129). Jest w nim coś, co nas angażuje i przyciąga, stymulując rozwój wszystkich ludzkich

⁴² Por. Jan Paweł II, List apost. *Aperite portas Redemptori* (6 stycznia 1983 r.); W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione. Il rapporto tra l'ecclesiologia e la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione nell'insegnamento del magistero postconciliare*, Romae 1995, s. 143-144 i 191-194.

⁴³ Por. Jan Paweł II, List apost. *Tertio millennio adveniente*, 33.

⁴⁴ Por. Ch. Journet, *Le progrès de l'Église dans le temps*, „*Angelicum*” 43 (1966) s. 3-22.

⁴⁵ Szerzej na ten temat w moim artykule – M. de Salis, *Ermeneutica della riforma*, „*Annuario Historiae Conciliorum*” 43 (2011) nr 1, s. 19-54.

zasobów, aż do przekroczenia naszych zdolności i naszych sił. Obecność Chrystusa i Ducha Świętego obok tych, którzy do Niech należą, jest podstawowym aspektem wizji Kościoła prezentowanej przez papieża Franciszka. Adhortacja *Evangelii gaudium* ukazuje niektóre implikacje tej prawdy, skondensowane w otwarciu na innych (nr 91, 99-101, 113), przy świadomości niedopełnienia wspólnoty lub – jeśli wolimy – w idei „wspólnoty misyjnej”, która nie zamyka się w sobie, a w końcu także w użyciu słowa „primerear” i w wizji chrześcijanina jako „ucznia-misjonarza” (nr 21-26 i 120).

Papież Franciszek nie chce, aby Kościół żył czystą „administracją” tego, co już jest, jednak nie wskazuje jako rozwiązanie poszukiwania innego „sposobu działania” Życzy on sobie, aby Kościół, doświadczając *nawrócenia misyjnego*, wzbudzone przez kontemplację Kościoła w jego stanie finalnym. Zapożyczając słowa z encykliki *Ecclesiam suam* Pawła VI, Franciszek zachęca wszystkich do patrzenia na Kościół w taki sposób, jak Jezus go widział i umiłował (Ef 5, 27), porównując go z dzisiejszym Kościołem pielgrzymującym. Przypomina on następnie, że nawrócenie prowadzi do otwartości, do reformy, rozumiejąc tę ostatnią jako wierność swojemu powołaniu⁴⁶. Z tego wynika także napięcie, które nigdy nie skończy się w obecnej ekonomii zbawienia – nie ma chwili, w której chrześcijanie mogą powiedzieć, że wypełnili

⁴⁶ Franciszek, Adhort. Apost. *Evangelii gaudium*, 26: „«Kościół powinien pogłębić świadomość samego siebie, zastanawiać się nad swoją tajemnicą [...]. Z tej jasnej i skutecznej świadomości rodzi się spontaniczne pragnienie porównania idealnego obrazu Kościoła, jakim Chrystus go widział, pragnął i umiłował jako swoją świętą i nieskalaną Oblubienicę (Ef 5, 27), z rzeczywistym obliczem, jaki Kościół dzisiaj przedstawia. [...] Wynika stąd ofiarne i niemal niecierpliwe pragnienie odnowy, to znaczy poprawy błędów, jakie ta świadomość piętnuje i odrzuca, niemal wewnętrzny egzamin w świetle wzoru, jaki Chrystus nam zostawił przez siebie». Sobór Watykański II ukazał nawrócenie Kościoła jako otwarcie na stałą reformę samego siebie ze względu na wierność Jezusowi Chrystusowi: «Wszelka odnowa Kościoła w istocie polega na wzrastaniu w wierności jego powołaniu. Chrystus wzywa pielgrzymujący Kościół do nieustannej reformy, której Kościół, rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską, wciąż potrzebuje». Istnieją struktury kościelne, które mogą warunkować ewangelizacyjny dynamizm; podobnie, dobre struktury służą, kiedy jest życie, które je ożywia, podtrzymuje i osądza. Bez nowego życia i autentycznego ewangelicznego ducha, bez «wierności Kościoła swojemu powołaniu», każda nowa struktura w krótkim czasie ulega degradacji”

misję lub że zorganizowali ją w sposób ostateczny, tak że mogą ją już tylko podtrzymywać. Praktycznie biorąc, aby nawrócić się, trzeba na nowo kontemplować to, co Bóg zamierzył w odniesieniu do Kościoła *na końcu*, kontemplować Kościół w jego stanie finalnym i zdawać sobie sprawę z dystansu, który istnieje między końcem i obecnym życiem Kościoła. Kto zapomina, jaki będzie Kościół na końcu, nigdy nie będzie wiedział, w jakim świetle widzieć siebie, a nawrócenie pozostanie bezowocnym pragnieniem „robienia inaczej”, nie przynosząc trwałych rezultatów.

Z drugiej strony, gdy papież Franciszek w numerze 26 adhortacji *Evangelii gaudium* odnosi się do koniecznej reformy ludzkich struktur Kościoła, traktuje te dwuznaczne elementy, wyjaśniając, że otrzymują one swoją dobroć od życia i od ducha, który je ożywia, a nie od misji lub konieczności, ze względu na które zostały stworzone. Według papieża struktury służą celowi, a więc jakikolwiek surogat celu, utożsamiony z trwaniem konkretnych, dzisiejszych struktur, jest pokusą, którą trzeba odrzucić, jak już zaznaczył Benedykt XVI w czasie swojej podróży do Niemiec⁴⁷ Kierunek wskazany przez papieża Franciszka polega na prymacie życia Bożego w jego pełni, już tajemniczo obecnego, nawet jeśli jeszcze bardzo ograniczonego, w Kościele pielgrzymującym. Dlatego, dzięki autentycznemu życiu chrześcijańskiemu, struktury mogą adekwatnie służyć misji oraz odnawiać się, jeśli zachodzi taka potrzeba. Wymiar duchowy obecny w wizji papieża Franciszka ma zasadnicze znaczenie, aby móc odejść od tych dyskursów nastawionych na optymalizację misji lub skoncentrowanych na znaczeniu Kościoła dla człowieka współczesnego.

Zakończenie

Dochodząc do końca naszego wykładu, możemy wyciągnąć pewne wnioski. Wskazują one na warunki, w których dyskurs o Kościele może być faktycznie w służbie jego odnowy.

Na pierwszym miejscu Kościół jest żywą tajemnicą. Eklezjologia, która służy odnowie musi szanować pierwszeństwo tego

⁴⁷ Por. Benedykt XVI, *Incontro con il Consiglio del Comitato Centrale dei cattolici tedeschi* (24 września 2011 r.), w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, t. 7/2, Città del Vaticano 2012, s. 321-323.

życia, towarzysząc mu i oferując mu konieczną solidność, by muc stawiać dalsze kroki.

Na drugim miejscu eklezjologia musi szanować obecność i rolę Ducha Świętego w Kościele, w jego różnych dziedzinach i na różnych poziomach, w ciągu dziejów, ponieważ On jest źródłem odnowy eklezjalnej. Eklezjologia, która zapomina o roli Ducha Świętego i charyzmatów może służyć odnowie tylko w sposób cząstkowy, często nie dosięgając konkretnego życia ludzi.

Na trzecim miejscu eklezjologia, która służy odnowie Kościoła musi dobrze określić relację między tajemnicą kościelną i dziejami. Brak w tym względzie może zredukować faktyczne możliwości odnowy. Historia Kościoła poucza nas, że żaden ruch odnowy nie został doprowadzony do końca bez udziału życia konsekrowanego. Dlatego, jeśli eklezjologia chce służyć odnowie, musi uwzględniać znaczenie tej rzeczywistości eklezjalnej.

Na czwartym miejscu, aby służyć odnowie eklezjalnej, zachodzi potrzeba wizji eklezjologicznej, która szanuje i pogłębia relację między naturą i misją Kościoła. Jak już podkreślili ostatni papieże, należy życzyć sobie, aby dyskurs eklezjologiczny pokazał większą zależność między dwoma biegunami tajemnicy eklezjalnej, to znaczy między naturą i misją. Może to domagać się refleksji bardziej wrażliwej na kategorię relacji.

Odnowa Kościoła jest w końcu zjawiskiem, które obejmuje wszystkich. Eklezjologia, uwzględnia wszystkich wiernych chrześcijan, uwzględnia artykulację relacji ustanowionych przez Ducha Świętego za pośrednictwem sakramentów i charyzmatów, określonych przez nauczanie II Soboru Watykańskiego, ma więcej możliwości, aby służyć tej odnowie.

Nota o autorze: Miguel De Salis, urodzony w 1968 roku w Lizbonie, portugalski prezbiter Kościoła Rzymskokatolickiego. Profesor teologii na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, gdzie pełni funkcję wicedyrektora Centrum Formacji Kapłańskiej. Jego praca teologiczna dotyczy głównie eklezjologii, dialogu ekumenicznego, teologii wschodniej i II Soboru Watykańskiego. Od 2002 roku jest konsultorem teologicznym przy watykańskiej Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych, e-mail: mdesalis@pusc.it.

Bibliografia:

- Alonso Lobo A., *Presentación*, w: J. González Arintero, *Desenvolvimento y vitalidad de la Iglesia*, t. 1, Madrid 1974, s. xxx (pierwsze wydanie: 1911).
- Allmen Von J.J., *Une réforme dans l'Église. Possibilité-Critères-Acteurs-Étapes*, Gembloux 1971.
- Angelini G., Colombo G., Vergottini M. (red.), *Storia della teologia*, t. 4, Casale Monferrato 2001.
- Antón A., *El misterio de la Iglesia*, t. 2, Madrid 1987.
- Balthasar von H.U., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Brescia 1969.
- Barth K., Balthasar von H.U., *Rinnovamento e unità della Chiesa*, Roma 1969.
- Benedykt XVI, *Incontro com il Consiglio del Comitato Centrale dei cattolici tedeschi* (24 września 2011 r.), w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, t. 7/2, Città del Vaticano 2012, s. 321-323.
- Bento XVI – J. Ratzinger, *Os movimentos na Igreja. Presença do Espírito e Esperança para os homens*, Lisboa 2007.
- Bosch V., *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, „*Annales Theologici*” 19 (2005) s. 202-213.
- Cereti G., *Riforma della chiesa e unità dei cristiani*, Verona 1985.
- Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, red. F. Gil Hellín, Città del Vaticano 1995.
- Congar Y.M., *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, „*Irénikon*” 34 (1961) s. 322-345.
- Congar Y.M., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976.
- Congar Y.M., *L'Église est sainte*, „*Angelicum*” 42 (1965) s. 283-285.
- Congar Y.M., *Rinnovamento dello Spirito e riforma dell'istituzione*, „*Concilium*” 3 (1972) s. 65-68.
- Congar Y.M., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 [tłumaczenie polskie: *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001].
- Cottier G., *Ecclesia semper reformanda*, w: *Veritas in caritate. Miscelanea di Studi in onore del card. José Saraiva Martins*, red. G. Mazzotta, J. Ilunga Muya, Città del Vaticano 2003, s. 101-108.
- Cuminetti M., Joannes F.V. (red.), *La fine della Chiesa come società perfetta*, Milano 1968.
- de Legorreta J., *A reforma da igreja nos documentos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-americano*, „*Revista Eclesiástica Brasileira*” 295 (2014) s. 653-666.

- de Lubac H., *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, San Francisco 1984.
- de Salis M., *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009.
- de Salis M., *Ermeneutica della riforma*, „*Annuario Historiae Conciliorum*” 43 (2011) nr 1, s. 19-54.
- de Villemin L., *D'une Église centralisée à une Église communion*, w: *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, red. F. Bousquet, Paris 2003.
- Dianich S., *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Brescia 2014.
- Dulles A., *A Half Century of Ecclesiology*, „*Theological Studies*” 50 (1989) s. 439-440.
- Famerée J., *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, „*The Jurist*” 71 (2011) s. 7-19.
- Fisichella R. (red.), *Storia della Teologia*, t. 3, Bologna 1996.
- Franciszek, *Adhortacja Apostolska Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Frisque J., *L'ecclesiologia nel XX secolo*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, red. R. Vander Gucht, H. Vorglimler, Roma 1972.
- Fueter E., *Storia della storiografia moderna*, Milano-Napoli 1970.
- Holböck F., *Il mistero della Chiesa dal punto di vista dogmatico*, w: *Il mistero della Chiesa*, red. F. Holböck, Th. Sartory, t. 1, Roma 1966.
- Illanes J.L., Saranyana J.I., *Historia de la teología*, Madrid 2002.
- Jaki S., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957.
- Jan Paweł II, *List apostolski Aperite portas Redemptori*, Watykan 1983.
- Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994.
- Journet Ch., *Le progrès de l'Église dans le temps*, „*Angelicum*” 43 (1966) s. 3-22.
- Kasper W., *Crisi e futuro della Chiesa*, „*Il Regno-Documenti*” 21 (2012) s. 652-658.
- Kasper W., *Chiesa cattolica. Essenza-realtà-missione*, Brescia 2012.
- Küng H., *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Wien-Freiburg im Breisgau 1960.
- Küng H., *La Chiesa*, Brescia 1969.
- Ladner G.B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York-Evanston-London 1967.
- Lafont G., *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, t. 2, Paris 2011.
- Lennan R., *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995.
- Mahlmann T., «*Ecclesia semper reformanda*»: *Eine historische Aufklärung*, w: *Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker zum 60. Geburtstag*, red. H. Deuser, G. Linde, S. Rink, Marburg 2003, s. 57-77.

- Messori V., Ratzinger J., *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo (Mi) 1985.
- Miccoli G., *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007.
- Mondin B., *Storia della Teologia*, t. 4, Bologna 1997.
- Müller A., N. Greinacher, *Editoriale*, „Concilium” 3 (1972) s. 8-19.
- O’Callaghan P., *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, „The Thomist” 52 (1988) s. 688-699.
- Paweł VI, *Discorso alla Curia Romana* (21 settembre 1963 r.), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 1, Città del Vaticano 1963, s. 147.
- Paweł VI, *Discorso d’apertura del secondo periodo del Concilio Vaticano II* (29 września 1963 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963) s. 846.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Watykan 1964.
- Paweł VI, *Udienza generale* (12 stycznia 1966 r.), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 4, Città del Vaticano 1966, s. 698-699.
- Paweł VI, *Udienza generale* (4 listopada 1972 r.), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 10, Città del Vaticano 1972, s. 1121.
- Philips G., *L’Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, t. 2, Paris 1968.
- Pioppi C., *Scuola di Tubinga*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, red. G. Calabrese, Ph. Goyret, O. Piazza, Roma 2010, s. 1295-1298.
- Pioppi C., *Scuola Romana*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, red. G. Calabrese, Ph. Goyret, O. Piazza, Roma 2010, s. 1298-1301.
- Rahner K., *Il peccato nella Chiesa*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, red. A. Baraúna, Firenze 1965, s. 423-425.
- Rahner K., *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973.
- Ratzinger J., *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004.
- Rosmini A., *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, Brescia 1966.
- Scola A., *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un’ermeneutica del concilio Vaticano II*, Bologna 2013.
- Tangorra G., *Riforma (voce) i Rinascimento dell’ecclesiologia (voce)*, w: *Dizionario di ecclesiologia*, red. G. Calabrese, Ph. Goyret, O.F. Piazza, Roma 2010, s. 1202-1212.
- Torresin A. (red.), *Riforma e santità. Lo stile di una Chiesa in un tempo di trasformazioni*, Milano 2003.
- Ugenti A., *La Chiesa dei tempi nuovi. Il rinnovamento della Chiesa nel magistero di Paolo VI*, Città del Vaticano 1983.
- Villemin L., *Le retour de la «réforme» dans l’Église catholique?*, „Transversalités” 137 (avril-juin 2016) s. 49-61.

- W. Polak, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione. Il rapporto tra l'ecclesologia e la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione nell'insegnamento del magistero postconciliare*, Romae 1995.
- Wojtyła K., *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981.
- Xeres S., *Una Chiesa da riformare*, Magnano (BI) 2009.
- Ziviani G., Maraldi V., *Ecclesiologia*, w: *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, red. G. Canobbio, P. Coda, t. 2, Roma 2003.