



Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej

From Catholicism to Catholicity: In Search of a Relevant Dialogical Ecclesiology

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie znaczenia, sensu i potrzeby nowego typu myślenia o Kościele, które zostało określone mianem „eklezjologii dialogicznej”. Stanowi ona odpowiedź na wezwanie Soboru Watykańskiego II do budowania relacji między Kościołem i światem współczesnym opartej na kategorii dialogu. Zawarte w tytule sformułowanie „od katolicyzmu do katolickości” sugeruje konieczność odejścia od defensywnej wizji Eklezji (określanej mianem katolicyzmu) na rzecz afirmacji otwartej i dialogicznie rozumianej katolickości Kościoła. Wypracowanie adekwatnej, spójnej i wiarygodnej eklezjologii dialogicznej wymaga głębszego przemyślenia znaczenia dialogicznej istoty Kościoła, precyzyjnego określenia adresatów, płaszczyzn i celów eklezjalnego dialogu *ad extra*. Artykuł, ukazując Kościół jako dialogiczny sakrament zbawienia w historii, łączy perspektywę teologiczną (dogmatyczną) z egzystencjalną, uwzględnia wrażliwość współczesnych ludzi na trudny do akceptacji fenomen cierpienia, który z racji swego uniwersalizmu może jednak stanowić płaszczyznę twórczego spotkania ludzi wierzących z ateistami/agnostykami. W swym teologicznym przekazie artykuł jest wyrazem chrześcijańskiej nadziei, objawiającej swą siłę również we współczesnej, zsekularyzowanej „kulturze tymczasowości”. Ukazuje wartość autentycznego spotkania ludzi reprezentujących różne religie i światopoglądy, którzy w ramach uczciwie prowadzonego dialogu mogą odkryć głębszy sens swojej wiary, egzystencji i współpracy w obronie zagrożonego człowieczeństwa, obiektywnie stanowiącego *imago Dei*.

Słowa kluczowe: katolicyzm, katolickość, eklezjologia dialogiczna, Kościół, dialog, cierpienie

Abstract: The aim of the article is to demonstrate the significance, meaning and need for a new type of thinking about the Church which has been described as a “dialogical ecclesiology”. This kind of ecclesiology responds to the call of the Second Vatican Council to build relations between the Church and the contemporary world based on the category of dialogue. The phrase “from Catholicism to Catholicity” suggests the need to move away from the defensive vision of the Church (referred to as Catholicism) towards the affirmation of the Church’s open and dialogical Catholicity. The elaboration of an adequate, coherent and credible dialogical ecclesiology requires a deeper rethinking of the meaning of the Church’s dialogical essence and a precise determination of the addressees, aspects and objectives of the ecclesial dialogue *ad extra*. While presenting the Church as a dialogical sacrament of salvation in history, the article combines theological (dogmatic) and existential perspectives. In particular, it takes into account the sensitivity of contemporary people to the phenomenon of suffering, which is difficult to accept but which – due to its universalism – may lead to a creative encounter between believers and atheists/agnostics. In its theological message, the article is an expression of Christian hope, which also manifests its strength in today’s secularized “culture of the temporary”. It shows the value of an authentic meeting of people representing different religions and worldviews who, through fair dialogue, can discover the deeper meaning of their faith, existence and cooperation in defending the threatened humanity that is objectively the *imago Dei*.

Keywords: Catholicism, Catholicity, dialogical ecclesiology, Church, dialogue, suffering

Obchodzona niedawno sześćdziesiąta rocznica rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II (1962–1965) stanowiła dla grona współczesnych teologów dobrą okazję do podjęcia głębszej refleksji nad kluczowymi kwestiami eklezjologicznymi, których prezentacja na kartach soborowych dokumentów może zostać uznana nie tylko za aktualizującą inspirację, lecz również za przełom w nauczaniu Magisterium Ecclesiae¹. Należy tu podkreślić doniosłe znaczenie eklezjologiczne zwłaszcza takich dokumentów, jak: Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Dekret o ekumenizmie, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, Deklaracja o wolności religijnej czy też Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich². Soborowe odejście od koncepcji Kościoła jako *societas perfecta* na rzecz dowartościowania Kościoła jako *communio* zaowocowało odnowionym spojrzeniem na istotę i misję eklezjalnej wspólnoty, promującym podmiotowość osób świeckich oraz ich odpowiedzialność za dzieło ewangelizacji. Odrzucenie ukształtowanej w ciągu wieków piramidalnej wizji hierarchicznej struktury Kościoła otworzyło drogę do zbudowania eklezjologii bardziej zrównoważonej, próbującej zharmonizować ujęcie socjo-juridyczne z koncepcją sakramentalno-komunijną³. Do szczególnie intrygujących zagadnień należy bez wątpienia problem poprawnego określenia relacji między Kościołem i światem współczesnym oraz właściwego zrozumienia dialogicznej natury Kościoła⁴.

Jak słusznie zauważa czeski teolog Tomáš Halík, w ciągu minionych dekad nastąpiła znaczna polaryzacja stanowisk co do oceny nauczania Soboru Watykańskiego II. Podczas gdy rozgoryczeni konserwatyści dostrzegali w nim przyczynę „upadku katolicyzmu”, żywiłowolowi progresiści w poczuciu niedosytu wprowadzanych zmian określali Vaticanum II mianem „niedokończonej rewolucji”⁵. Mając świadomość nieadekwatności podziału eklezjalnej wspólnoty na konserwatystów i progresistów, warto zastanowić się nad znaczeniem soborowego nauczania dla rozwoju eklezjologii dialogicznej, która pragnie wyrazić istotę i misję Kościoła poprzez rewaloryzację kategorii dialogu.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości dialogicznego modelu Kościoła. W pierwszym paragrafie zostaną zaprezentowane argumenty przemawiające za potrzebą odejścia w eklezjologii od skrajnie defensywnej wizji Kościoła (określanej mianem katolicyzmu) na rzecz otwartej i dialogicznie rozumianej katolickości Kościoła. Drugi paragraf zostanie poświęcony problemowi dialogicznego wymiaru sakramentalności eklezjalnej wspólnoty wiary w kontekście doświadczenia egzystencjalnego wyobcowania. W trzecim paragrafie zostaną przedstawione płaszczyzny,

¹ Zob. Wojtyła, *Vaticanum II*; Wojtyła, *Odnova Kościoła*; Michalik, *Odkryć Sobór*; Melloni, *Atlas historyczny*.

² Zob. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*.

³ Por. Choromański, „Vaticanum II”, 34–37.

⁴ Zob. Huzarek – Fiałkowski – Drzycimski, *Fenomen niewiary*; Piecuch, „Myślenie dialogiczne”, 389–412; Kamykowski, *Pojęcie dialogu*; Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła*.

⁵ Por. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, 186.

warunki i cele autentycznego dialogu Kościoła ze światem współczesnym. Wreszcie w czwartym i ostatnim paragrafie zostanie ukazany fenomen cierpienia jako aktualny i ważny przedmiot egzystencjalnego dialogu eklezjalnej wspólnoty wiary z konstruktywnym nurtem ateizmu reprezentowanym przez Julię Kristevę, francuską filozofkę i literaturoznawczynię pochodzenia bułgarskiego⁶. Niniejszy artykuł z założenia stanowi autorskie wprowadzenie do bardziej szczegółowej dyskusji na temat sensu i sposobu rozwijania nurtu eklezjologii dialogicznej, który w wielu swoich aspektach wciąż jeszcze pozostaje *in statu nascendi*.

1. Katolicyzm versus katolickość

Chociaż w teologicznym dyskursie terminy „katolicyzm” i „katolickość” często bywają używane zamiennie, to jednak w bardziej wyrafinowanej refleksji nad istotą i misją Kościoła warto dostrzec pewną różnicę semantyczną, która w praktyce pozwoli na bardziej precyzyjne określenie relacji Kościoła ze światem i jego dialogicznej natury. Idąc po linii ciekawej intuicji Halíka, przez katolicyzm możemy rozumieć jedną z historycznych społeczno-kulturowych form Kościoła, która stanowiła zdecydowaną reakcję na europejską nowożytność, na fenomen reformacji oraz na procesy modernizacji, sekularyzacji i globalizacji. Ujmowany w perspektywie historycznej katolicyzm stanowił efekt mentalności i praktyki defensywnej, które rozwijały się od czasu kontrreformacji aż do Soboru Watykańskiego I, stanowiącego ich apogeum⁷.

Zdaniem Halíka narastająca tendencja defensywna wobec radykalnych zjawisk nowoczesności prowadziła do konstruowania przez Kościół swego systemu doktrynalno-instytucjonalnego. System ten z czasem się coraz bardziej usztywniał, utożsamiając Mistyczne Ciało Chrystusa z rozbudowującą się instytucją kościelną wyposażoną w spójną doktrynę i sprawny system zarządzania. W konsekwencji prowadziło to do włączenia Kościoła Chrystusowego formalnie rozumianego jako katolicyzm do zbioru innych licznych nurtów filozoficznych i ideologicznych opatrywanych często sufiksem „-izm” (np. liberalizm, kapitalizm, socjalizm, nacjonalizm itp.). Tendencję „katolicyzującą” zaczęto z czasem uznawać za ujęcie redukcyjne i osłabiające dialogiczny potencjał Kościoła. Chociaż w starożytności i średniowieczu

⁶ Julia Kristeva, urodzona w 1941 roku w Sliwen (Bułgaria). W 1965 roku wyemigrowała do Paryża, gdzie została asystentką Claude’a Lévi-Straussa w Laboratorium Antropologii Społecznej. Ceniona w świecie filozofka, pisarka, psychoanalityczka i literaturoznawczyni. Obecnie emerytowana profesor na Uniwersytecie Denisa Diderota w Paryżu. Autorka ponad 30 książek i licznych artykułów poświęconych zagadnieniom z zakresu filozofii, lingwistyki i literatury. Matka niepełnosprawnego dziecka. W 2006 roku na zaproszenie kardynała Jean-Marie Lustigera wygłosiła w paryskiej katedrze Notre-Dame wykład na temat cierpienia w ramach rozwijanego dialogu między wiarą a myślą współczesną.

⁷ Por. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, 187.

Kościół doświadczał licznych turbulencji związanych z różnymi opresjami, herezjami, schizmami, walkami obronnymi przed muzułmanami, wyprawami krzyżowymi oraz innymi radykalnymi zmianami paradygmatów w obrębie duchowości i praktyki pastoralnej, to jednak dopiero wybuch reformacji i następujące po niej wojny religijne przyspieszyły złożone procesy modernizacyjne, które na skutek zmian społecznych, kulturowych i gospodarczych odsłoniły potężny kryzys, będący niezwykle i całkowicie nowym wyzwaniem dla Kościoła. Pojawienie się mentalności obronnej było reakcją na zjawisko stopniowej marginalizacji Kościoła w kulturze nowożytnej i prowadziło do rozwijania „katolicyzmu” rozumianego jako kontrkultura. W odpowiedzi na reformacyjną i poreformacyjną krytykę papieżstwa, teologii scholastycznej i kultu maryjnego Kościół przesadnie rozwijał kwestionowane elementy doktryny i eklezjalnego ustroju, co skutkowało powstaniem sformalizowanej neoscholastyki, absolutystycznej interpretacji prymatu papieskiego oraz pobożności maryjnej w duchu romantycznego sentymentalizmu. Umacniając się mentalności obronnej towarzyszyła rozwijająca się podejrzliwość zarówno wobec przedstawicieli protestantyzmu, jak i bardziej otwartych teologów wewnątrz Kościoła⁸.

Antymodernistyczna tendencja Kościoła uwidaczniająca się na przełomie XIX i XX wieku, wsparta nierzadko bardzo biurokratycznym podejściem do katolickich teologów zgłaszających potrzebę poważnych reform, prowadziła do zaniku umiejętności odróżniania uczciwych intelektualistów otwartych na „znaki czasu” (*signa temporum*) od ideologicznie „ukąszonych” nowinkarzy⁹. Jej dobitnym symbolem był ogłoszony w 1864 roku przez papieża Piusa IX *Syllabus errorum* (dołączony do encykliki *Quanta cura*) zawierający wykaz 80 błędnych poglądów teologicznych, filozoficznych i moralnych (m.in. panteizm, naturalizm, absolutny racjonalizm, indyferentyzm, socjalizm, komunizm, ówczesny liberalizm). 4 VII 1907 roku Święte Oficjum opublikowało dekret *Lamentabili sane exitu*, który potępiał 65 tez pochodzących z dzieł modernistów: Alfreda Loisy’ego, Edwarda Le Roy, Ernesta Dimneta, Alberta Houtina i George’a Tyrrella¹⁰. Następnie papież Pius X ogłosił encyklikę *Pascendi dominici gregis* (8 IX 1907), w której dokonał ogólnej charakterystyki modernizmu, wskazał na agnostycyzm oraz immanentną filozofię jako główne źródła wszelkich błędów, potępił subiektywistyczne badania Biblii oraz nieodpowiedzialne żądania reform formułowane przez modernistów, a także zalecił studium scholastycznej filozofii i teologii jako remedium na poglądy modernistyczne. Inną formą reakcji na zjawisko modernizmu była wprowadzona przez Piusa X w 1910 roku (na podstawie motu proprio *Sacrorum antistitum*) przysięga antymodernistyczna, która była wymagana od całego duchowieństwa aż do 1968 roku w formie swego wyznania

⁸ Por. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, 188.

⁹ Por. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, 189.

¹⁰ Na temat oceny poglądów modernistów w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II zob. Borto, *Magisterium*; Borto, „From an Apology”.

wiary¹¹. Postulowana zaś przez papieża Piusa XI próba stworzenia „paralelnego katolickiego świata” na zasadzie swoistej filaryzacji społeczno-kościelnej¹² („świeckiej” partii odpowiada partia chrześcijańska, świeckiej szkole – szkoła katolickiej, liberalnej prasie – prasa katolicka) tylko pozornie sprzyjała umocnieniu doktryny katolickiej i kościelnego autorytetu. W dłuższej perspektywie prowadziła do stagnacji, izolacji i powolnej degeneracji na wszystkich możliwych poziomach życia (intelektualnym, społecznym, kulturalnym i duchowym). Niosła przy tym realne ryzyko wprowadzenia Kościoła do eschatologicznie zorientowanej sekty, wyalienowanej i wrogo nastawionej do zewnętrznego świata.

Sobór Watykański II podjął trud wyprowadzenia Kościoła ze stanu „oblężonego katolicyzmu” do poziomu przyjaznej wspólnoty (*communio*) otwartej na dialog z innymi Kościołami chrześcijańskimi, religiami niechrześcijańskimi oraz zsekularyzowaną kulturą opartą na światopoglądzie ateistycznym. Odtąd słowa „aggiornamento” i „dialog”¹³ stały się znakiem rozpoznawczym nowej tendencji. Zmierzała ona do budowania relacji między Kościołem i światem opartych na wzajemnym zaufaniu, porozumieniu, pojednaniu i woli współpracy w przemianie ludzkości dotkniętej straszliwymi skutkami wojen, konfliktów religijnych i etnicznych oraz podziałów spowodowanych przez przynależność do antagonistycznie nastawionych względem siebie bloków ideologicznych i militarnych. W kontekście powojennej nadziei na nową, lepszą i bezpieczną przyszłość niektórzy katolicycy intelektualści zdecydowali się promować pojęcie odważnej i otwartej katolickości, które miałyby zastąpić nadużywane wcześniej pojęcie katolicyzmu, będącego synonimem zatrważonej i zamkniętej tożsamości eklezjalnej, niezdolnej do tworzenia kreatywnych relacji ze światem zewnętrznym.

Jak słusznie zauważa Halík, katolickość nie może zostać sprowadzona do prostej, bezmyślnej i bezwarunkowej akceptacji świata w jego różnorodności sprzecznych ze sobą procesów, tendencji, wartości i prakseologii. Katolickość oznacza bowiem powołanie Kościoła do powszechności, otwarcia się na pełnię Objawienia Bożego, wyśnięcia naprzeciw wszystkim kulturom i narodom w duchu uniwersalizmu doświadczanego podczas wydarzenia Zesłania Ducha Świętego. W konsekwencji katolickość nie stanowi rzeczywistości już w pełni zrealizowanej w wymiarze ziemskim, lecz jest – obok jedyności, świętości i apostołskości – przymiotem Kościoła *in statu fieri*, który dzięki realnej synergii Boga ze swym ludem, rozwija się ku swej eschatologicznej pełni¹⁴. Katolickość jest bowiem tym darem, który w ramach doczesnej pielgrzymki Kościoła nie może zostać zagubiony ani zastąpiony sprzecznym z istotą Ewangelii konformizmem¹⁵. Istnieje niestety realne niebezpieczeństwo regresu do mentalności

¹¹ Zob. Cuda, „Modernizm”, 809–812.

¹² Por. Zweiffel, „Transformacja”, 228–231.

¹³ Zob. Napiórkowski, „Kościół wobec wyzwań”, 152–155; Draguła, „Dialog wewnętrzny”, 149–150.

¹⁴ Por. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, 194.

¹⁵ Por. Siwecki, „Z refleksji nad katolickością”, 236–237; Bartnik, *Kościół*, 259–262.

oblężonej twierdzy. Dzieje się tak wówczas, gdy odwaga twórczego myślenia o Bogu, Kościele i świecie w kontekście współczesnych wyzwań kulturowych i religijnych zostaje zastąpiona irracjonalnym sentymentalizmem i tęsknotą za utraconym światem rzekomo uznawanej przez wszystkich pewności wiary. W kontekście sygnalizowanych wyżej niepokojących tendencji tylko odważne przejście od myślenia o Kościele w kategoriach „zamkniętego katolicyzmu” do myślenia o nim w perspektywie „otwartej katolickości” może stworzyć dogodne warunki do wyeksponowania znaczenia dialogu w realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie. Katolickość Kościoła nie stanowi rzeczywistości statycznej, lecz się rozwija i umacnia w ramach autentycznego dialogu. Odrzucenie kategorii dialogu oznaczałoby automatycznie zgodę na niebezpieczny redukcjonizm w rozumieniu relacji Kościoła do świata. Jego przejawem byłaby eskalacja poczucia nieufności względem rzeczywistości świeckiej, zmierzająca do – absurdalnej z teologicznego punktu widzenia – negacji wartości świata stworzonego przez Boga.

2. Kościół jako sakrament dialogu

Sobór Watykański II przypomniał znaczenie modelu Kościoła jako sakramentu zmartwychwstałego Chrystusa, sakramentu historii i sakramentu przyszłości. Powrót do starożytnej chrześcijańskiej idei sakramentalności eklezjalnej *communio* skłania do poszukiwania odpowiedzi na pytanie dotyczące dialogicznej interpretacji Kościoła jako sakramentu zbawienia w świecie¹⁶. Kategoria sakramentu odniesiona do kościelnej wspólnoty nie ogranicza się wyłącznie do pełnienia funkcji widzialnego znaku rzeczywistości nadprzyrodzonej, lecz domaga się ujęcia bardziej personalistycznego. Postrzeganie Kościoła jako biernego narzędzia w rękach zmartwychwstałego Pana nie koresponduje z personalnym wymiarem Eklezji, która z definicji stanowi wspólnotę osób ludzkich (*communio personarum*) zapodmiotowaną w transcendentnej komunii Bożych Osób Trójcy Świętej. Sakramentalność Kościoła musi zatem zostać ujęta w perspektywie historiozbawczego dialogu Boga ze swoim ludem. Relacja między Osobami Trójcy Świętej posiada charakter dialogiczny, co wynika z samego faktu personalności Boga. Nie do przyjęcia jest więc koncepcja Boga monologicznego, gdyż do istoty osoby jako takiej należy nie tylko rozumność, wolność, zdolność do miłości i tworzenia społecznych więzi, lecz również zdolność do komunikowania się ze sobą na sposób dialogu. Oczywiście dialog rozgrywający się między osobami Bożymi w łonie Trójcy Świętej nie może być pojmowany w sposób antropomorficzny. Jest to z pewnością dialog realny, lecz zarazem głęboko misteryjny, niewyraźalny w całej

¹⁶ Por. Nadbrzeżny, „Kościół jako sakrament”, 40–49.

swej pełni w języku ludzkim. Boski dialog wewnątrztrynitarny należy rozumieć zawsze w sposób analogiczny do dialogu między podmiotami ludzkimi.

W perspektywie dialogicznej Kościół jako sakrament zbawienia w historii świata nie tylko wskazuje na transcendentne źródło swej *soterycznej* misji, lecz przede wszystkim uobecnia zmartwychwstałego Pana, który pragnie wejść w historiozbawczy dialog z każdym człowiekiem. Może się to dokonać we wspólnocie Kościoła, który dzięki działaniu Ducha Świętego stwarza warunki konieczne do zaistnienia tego, co nazywamy autentycznym spotkaniem międzyosobowym. Nie chodzi tu o zwykłe zgromadzenie osób o wspólnych zainteresowaniach religijnych, które pozostawałyby co najwyżej w konfiguracji *bycia-obok-siebie* lub *bycia-ze-sobą*. Eklezjalna dialogiczna wspólnota teandryczna¹⁷ otwiera się bowiem w duchu uniwersalizmu na autentyczne spotkanie, którego najgłębszym sensem jest prawdziwe zatroskanie o zbawienie osoby ludzkiej w kontekście jej dramatycznego wymiaru egzystencjalnego. Ów nieusuwalny dramatyczny rys ludzkiej egzystencji polega na permanentnym poczuciu grożącego niebezpieczeństwa zatracenia swego człowieczeństwa przez zdradę najbardziej fundamentalnej woli Boga dającego się usłyszeć w przestrzeni ludzkiego sumienia w formie katerycznego imperatywu synderezy (prasumienia): *czynj dobro, zła unikaj*¹⁸.

W efekcie rodzącego się wówczas doświadczenia winy, prowadzącego aż do granicy rozpacz, stopniowej dekonstrukcji ulega to, co za Paulem Tillichem możemy nazwać „męstwem bycia”¹⁹. Na skutek wzmagającego się lęku połączonego z narastaniem poczucia winy byt ludzki popada w stan nieznosnej alienacji, obsesji nieuniknionego potępienia w wymiarze społecznym, egzystencjalnym i eschatologicznym. Cały ten skomplikowany stan egzystencjalno-duchowy zostaje dodatkowo wzmocniony przekonaniem o własnej bezsilności wobec mocy czynników wyobcowania i ontologicznej samotności (niemożliwości zastąpienia cierpiącego podmiotu przez inny podmiot). Bezsilność i samotność stają się w tej sytuacji apelem człowieka udręczonego ciężarem winy skierowanym do transcendentnego zbawiciela, zdolnego usłyszeć, współczuć i odpowiedzieć. W tym szczególnym momencie egzystencjalnego doświadczenia przechodzenia przez „ciemną dolinę” bolesnych alienacji może objawić się pośrednicząca rola Kościoła będącego sakramentem dialogu Chrystusa Zbawiciela z każdym człowiekiem dotkniętym skutkami *protologicznego* upadku zwanego w Tradycji chrześcijańskiej grzechem pierworodnym²⁰. Skuteczność tej pośredniczącej roli Kościoła w spotkaniu wyobcowanej ludzkiej egzystencji z Chrystusem wyznawanym jako najgłębszy *soteryjny* sens historii zależeć będzie przede wszystkim od uświadomienia sobie prawdy, że dialogiczność – jak podkreśla Walter

¹⁷ Por. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu*, 131–139.

¹⁸ Por. Zembrzusi, „Mądrość”, 172–173.

¹⁹ Por. Tillich, *Męstwo bycia*, 180–182.

²⁰ Więcej na temat różnych interpretacji grzechu pierworodnego zob. Nadbrzeżny, „Od «grzechu Adama»”, 89–111.

Kasper – należy do samej istoty sakramentalności Kościoła²¹. W konsekwencji Kościół, który nie podejmowałby dialogu ze współczesnym człowiekiem – uwikłanym często w bardzo wyrafinowane i dehumanizujące struktury zła – sprzeniewierzyłby się sam sobie, stając się podmiotem monologicznym narażonym na pokusę wielomówstwa bez umiejętności słuchania. W ten sposób mocno osłabiałby stopień własnej wiarygodności we współczesnym świecie, w którym nieustannie trwa uwodziecielski „karnawał ideologii”. W kontekście tak licznych i nierzadko nachalnych ofert ideologicznych proponowanych przez świat Kościół nie może jednak sprowadzić głószanego orędzia zbawczego do poziomu prymitywnej agitacji czy też sofistycznej demagogii. Jest raczej wezwany do wiary w nieoczywistą siłę Bożej mądrości objawionej w Chrystusie, który swoją zbawczą misję realizował w sposób *par excellence* personalistyczny: respektując godność osoby ludzkiej, animując szczery dialog z człowiekiem, szanując jego wolność i solidaryzując się w pełni z grzesznikami bez żadnej partycypacji w grzechu.

3. Płaszczyzny, warunki i problem celów eklezjalnego dialogu

Zadaniem współczesnej eklezjologii nie jest tylko sama afirmacja dialogicznej natury Kościoła, lecz również wyznaczenie płaszczyzn, określenie warunków i celów dialogu eklezjalnej wspólnoty ze światem. Idąc po linii nauczania Vaticanum II, należy wskazać następujące zasadnicze płaszczyzny kościelnego dialogu zewnętrznego (*ad extra*):

- a) dialog ekumeniczny,
- b) dialog z judaizmem,
- c) dialog z innymi religiami,
- d) dialog z ateizmem,
- e) dialog z kulturą, sztuką, nauką i środkami masowego przekazu.

Chociaż z powodu przyjętych ograniczeń formalnych szczegółowe omówienie wyżej wymienionych kierunków dialogu *ad extra* nie zostanie dokonane w niniejszym artykule, to jednak już samo ich zasygnalizowanie uświadamia nam, jak bardzo trudne zadania stoją przed współczesnym Kościołem. Ich realizacja będzie wymagała ze strony eklezjalnej wspólnoty szczególnej mądrości, odpowiedzialności, cierpliwości i wytrwałości, zwłaszcza w dzisiejszym świecie naznaczonym ogromną akceleracją zmian kulturowych, społecznych i religijnych oraz presją nieustannego pośpiechu i „kultury tymczasowości”²². Na osobne opracowanie zasługuje problem sensu, celu i sposobu prowadzenia dialogu wewnątrzkościelnego, którego podstawowym

²¹ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 521.

²² Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 39.

uzasadnieniem jest komunijna struktura Kościoła (*communio*)²³. Z pewnością kwestia ta nabiera szczególnej wagi w kontekście aktualnych dyskusji na temat rozumienia synodalności w życiu i misji Kościoła²⁴.

Zdaniem kardynała Kaspera jedną z trudniejszych kwestii stanowi precyzyjne określenie wzajemnych relacji między misją Kościoła i dialogiem ekklezjalnym. O ile zorientowana na osiągnięcie celu misja ekklezjalna oznacza przekazywanie ludziom prawdy otrzymanej od Boga i troskę o przyjęcie przez nich tej prawdy w wolności wspieranej działaniem łaski Bożej, o tyle ekklezjalny dialog nie powinien być łączony z żadną wyrafinowaną strategią osiągania celów ani tym bardziej utożsamiany z sztuką negocjacji szeroko rozpowszechnioną zwłaszcza w dziedzinie biznesu. Błędem ekklezjologicznym byłoby zarówno eliminowanie wymiaru dialogicznego w misji Kościoła, jak i rozumienie misji jako monologicznego przekazywania zbawczego komunikatu współczesnemu człowiekowi. Należy pamiętać, że „choć misja jest dialogiczna, to jednak nie zanika w dialogu”²⁵. W rezultacie szczery i twórczy dialog zawsze wymaga głębokiego respektu dla partnera, uznania jego podmiotowości, wolności, potrzeby namysłu, czasu do refleksji nad przekazywaną prawdą i cierpliwości w oczekiwaniu na odpowiedź. Z pewnością nie można wykorzystywać dialogu jako poligonu chwytów retorycznych zmierzających do nawrócenia drugiej osoby. Wszelkie ukryte i niejasne cele dialogu należałoby uznać za taktyczne pułapki służące ideologicznemu pochwyceniu partnera w sieć rzekomo nieodpartych argumentów. W rzeczywistości tak wykalkulowane działanie stanowiłoby bolesny zamach na wolność religijną człowieka, mającą swe podstawy – jak naucza Sobór Watykański II – zarówno w uzasadnionej filozoficznie godności osoby ludzkiej, jak i w treści Bożego Objawienia²⁶.

Jedną z przyczyn sceptycznej postawy niektórych chrześcijan wobec soborowego postulatu dialogu Kościoła ze światem współczesnym jest lęk przed utratą własnej tożsamości lub zdradą wyznawanej prawdy w toku wymiany argumentów. Anty-dialogowe nastawienie rodzi się często z braku wiary w sens wzajemnego poznania i porozumienia; bywa skutkiem przekonania o konieczności *nawracania innych* z wykluczeniem możliwości *nawracania przez innych*, owocem strachu przed utratą przez Kościół misyjnego zapału. Tymczasem efektywna ewangelizacja – jak zauważa papież Franciszek – nie tylko nie sprzeciwia się dialogowi, lecz wręcz zakłada drogę odpowiedzialnego dialogu, dostrzegając w nim wartościową formę spotkania międzyludzkiego, wzajemnego ubogacenia i wspólnej troski o sprawiedliwość i pokój w świecie²⁷. Z tej racji w ramach ekklezjologicznej teorii dialogu należy podkreślić

²³ Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 113; Draguła, „Dialog wewnętrzny”, 155–157; Mariański, „Krytyka Kościoła”, 145–152.

²⁴ Zob. Kasprzak, „Kolegialność”; Proniewski, „Czym jest synodalność?”.

²⁵ Kasper, *Kościół katolicki*, 520.

²⁶ Zob. Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*, nr. 2, 3, 9.

²⁷ Por. Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr. 238–239, 250–251.

znaczenie wyraźnie określonej i trwałej tożsamości jako koniecznych warunków rzeczywistego, owocnego i poważnego dialogu. Jest on ze swej istoty bardziej wymianą świadectwa na temat swoich przekonań niż polemiczną dyskusją zmierzającą do zakwestionowania poglądów adwersarza. W takim ujęciu uczestnicy dialogu pozostają przy swoich stanowiskach, z szacunkiem wsłuchują się w wypowiedzi swoich partnerów, próbują spojrzeć na własne poglądy przez ich pryzmat, wyrażając gotowość do oczyszczenia, wyjaśnienia i pogłębienia własnego stanowiska w świetle usłyszanych wypowiedzi ze strony interlokutora. Autentyczny dialog nie może prowadzić do generowania niespójnych synkretyzmów ani tym bardziej do ekspresji pozorowanych stanowisk, lecz powinien przyczynić się do wzajemnego zbliżenia się do prawdy, która jest zawsze transcendentna w stosunku do ludzkiej jednostki. Dialog, który nie uwzględnia poszukiwania i przybliżania się do prawdy, nie zasługuje na miano poważnego dialogu, lecz w zasadzie sprowadza się do nieodpowiedzialnej i beztroskiej gry językowej, nastawionej wyłącznie na uzyskanie efektu formalnej atrakcyjności bez merytorycznej wartości. Na szczególną uwagę zasługuje myśl Kaspera, że dialog stanowi wewnętrzny element misji Kościoła i jest niejako sakramentalnym środkiem, który można uznać za widzialny znak Bożego działania w sumieniu szczerze poszukującego prawdy partnera dialogu. Dialog jako taki nigdy nie zastępuje misji Kościoła, lecz zawsze ją poprzedza, wspiera, uzupełnia i pogłębia²⁸.

4. Fenomen cierpienia jako przedmiot dialogu w zsekularyzowanej kulturze

Postępujący proces sekularyzacji może doprowadzić dzisiejszego człowieka do przekonania o możliwości sensownego życia bez przyjmowania tzw. hipotezy Boga. Afirmacja istnienia Boga nie stanowi już dla ludzi należących do współczesnych „sytych” społeczeństw Zachodu koniecznego warunku korzystania z dóbr kultury materialnej i duchowej, które na skutek historycznej emancypacji spod wielowiekowej monopolistycznej kurateli Kościoła, stały się ogólnodostępne i zarządzane przez podmioty świeckie²⁹. W przeciwieństwie do minionych epok (zwłaszcza okresu chrześcijańskiego średniowiecza) współczesny człowiek (również ateista/agnostyk/apostata) może realizować niemal wszystkie swoje cele i potrzeby, korzystając z pomocy wyspecjalizowanych instytucji świeckich, których niebywały rozwój nastąpił w ostatnich kilku dekadach. Mimo ewidentnego postępu w dziedzinie medycyny i opieki zdrowotnej, człowiek wciąż pozostaje jednak wystawiony na konfrontację z fenomenem cierpienia, zwłaszcza niezawinionego i niechcianego. W tym bolesnym egzystencjalnym

²⁸ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 520–521.

²⁹ Zob. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, 49–66; Gózdź, „Historical”, 365–372.

kontekście współczesny człowiek – nierzadko głęboko zlaicyzowany – może w nieoczekiwany sposób otworzyć się na dialog z chrześcijańską interpretacją cierpienia wypracowaną w świetle paschalnego misterium Chrystusa³⁰ i szukać w niej wsparcia w doświadczeniach zwanych „sytuacjami granicznymi”, które zawsze stanowią swoistą próbę człowieczeństwa i fundamentalnej wiary wyrażającej się w najbardziej osobistym zaufaniu do sensu swego bycia/istnienia/egzystowania.

Jak zauważa współczesna intelektualistka Julia Kristeva, wielość rodzajów bólu prezentowanych w ramach szerokiej fenomenologii ludzkiego cierpienia skłania do postawienia fundamentalnego pytania o możliwość i zasadność mówienia o cierpieniu w sposób ogólny. Być może jedynym sensownym modusem ujęcia prawdy cierpienia jest wyłącznie jednostkowe mówienie o nim. Prawo do mówienia o cierpieniu posiada w zasadzie każdy człowiek, ponieważ stanowi ono nieodłączną część naszej egzystencji, nawet wówczas, gdy usilnie dążymy do jego wyparcia³¹. W szerokim spektrum różnych rodzajów cierpienia każdy człowiek w *chronosie* własnej egzystencji odkryje specyficzną formę swojego nieprzekazywalnego cierpienia.

Zdaniem Kristevej, ateistki otwartej na dialog, chrześcijaństwo stanowi jedyną religię, która oswoiła cierpienie, tworząc kulturę przyznającą ludziom prawo do odczuwania bólu, do dzielenia się cierpieniem z innymi oraz do współczucia wyrażonego zarówno w czułych słowach, jak i w dziełach społecznych³². Chrześcijaństwo wysubtelnia cierpienie w radości podniosłej muzyki sakralnej i w czułej literaturze mistycznej. Wystarczy przywołać *Miserere nobis* z *Wielkiej Mszy c-moll* Mozarta, aby doświadczyć, że tam ból „oczyszcza się we współczuciu, w łasce i w chwale”³³. Przede wszystkim jednak osiem błogosławieństw wypowiedzianych przez Chrystusa posiada niezwykle pozytywny wydźwięk, ponieważ prowadzi do oczyszczenia bólu z poczucia winy i wydobywa go z tego, co tajemnicze i wstydlive. Dzięki temu cierpienie może zostać zinterpretowane w perspektywie ludzkiej wolności. Nie musi być już pojmowane jako fatum ani postrzegane jako argument przemawiający za wątpieniem w istnienie Boga. Traktowanie bowiem Boga jako wszechmocnego środka przeciwbólowego stanowi prostą drogę do nihilizmu, ponieważ „redukuje boskość do przypadkowości ludzkiej egzystencji”³⁴.

Warto zauważyć, że w swojej filozoficznej refleksji nad cierpieniem Kristeva nie unika wątków trudnych, krytycznych, demaskujących ukryte motywy bezpodstawnej sakralizacji bólu. Odważnie wskazuje na pewne ograniczenia chrześcijańskiego podejścia do cierpienia, mając na myśli niebezpieczeństwo zupełnie niepotrzebnej infantylizacji cierpiącej osoby. Owa infantylizacja jest efektem niewłaściwie wyrażanego współczucia, które sprowadza cierpiącego człowieka wyłącznie do obiektu

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr. 14–27.

³¹ Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 117.

³² Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 121.

³³ Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 142.

³⁴ Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 118.

troski, wygaszając w nim wolę bycia podmiotem politycznym, aktywnie zaangażowanym w walkę o kształt własnego losu. Na skutek takiego traktowania niepełnosprawne osoby radykalnie zaprzeczają własnemu cierpieniu, ponieważ zdecydowanie wolą walczyć o swoje prawa, niż pozostawać wyłącznie pod opieką innych. O ile można przyznać rację Kristevej w kwestii swoistej bezradności, jaką współczucie (samo w sobie) wykazuje wobec wandalizmu, narkomanii i agresji, o tyle trudno zgodzić się z jej oceną, jakoby chrześcijaństwo całkowicie ignorowało troskę o rozwiązywanie problemów społecznych i dekonstruowanie nowych form cierpienia na rzecz pielęgnowania wybujałych religijnie form współczucia³⁵. Nie sposób przecież pominąć ukazanej przez papieża Benedykta XVI głębokiej wizji charytatywnej działalności Kościoła. Jej specyfika wyraża się w połączeniu profesjonalizmu z poświęceniem (wolność od bezduszości), miłości z bezinteresownością (wolność od pokusy prozelityzmu) oraz służby z odpowiedzialną spontanicznością (wolność od presji partyjnej i ideologicznej)³⁶.

Ostatecznie jednak, w obliczu niebezpieczeństwa ze strony współczesnego barbarzyństwa generującego śmierć i ból oraz pragnącego usunąć ludzką zdolność do odczuwania cierpienia poprzez maksymalną automatyzację życia, Kristeva postuluje współpracę ateistycznego humanizmu z chrześcijaństwem. Może ona polegać na nieograniczonym przekraczaniu rozpaczy, na twórczym połączeniu współczucia i sublimacji w długotrwałym procesie wspólnego myślenia i działania, na odrzuceniu wciąż jeszcze dominującego paradygmatu *jedni-przeciwko-drugim* na rzecz *jedni-obok-drugich*, wreszcie na nieustannych próbach kreatywnego przekształcania cierpienia bez akceptacji jego absurdalności i bez pokusy kompensowania go jakimkolwiek dobrem materialnym³⁷.

Niewątpliwie wizja cierpienia ukazana przez francuską intelektualistkę stanowi rzeczywistość złożoną, wielowymiarową, niejako wtórnie zmodyfikowaną, nie-rzadko wyrażaną w języku zbliżonym do konwencji postmodernistycznej. Chociaż w swych podstawach wyrasta z ducha chrześcijaństwa, to jednocześnie jest już od niego w dużym stopniu „odklejona”. Jednak w przeciwieństwie do cynicznych i prymitywnych oskarżeń kierowanych pod adresem chrześcijaństwa przez przedstawicieli radykalnego nurtu „nowego ateizmu” (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennett)³⁸, Kristeva prezentuje subtelny, głęboki i twórczy namysł nad uniwersum ludzkiego cierpienia w kontekście światopoglądowego i religijnego pluralizmu, w ramach którego Kościół ma prawo i obowiązek wypowiedzieć ewangeliczne orędzie nadziei. Chrześcijaństwo bowiem nie może wyrzec się odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość świata, którego oblicze w dużym stopniu

³⁵ Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 122.

³⁶ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 31.

³⁷ Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 126–127.

³⁸ Zob. Nadbrzeżny, „Bóg nie jest fantasmagorią”; Haught, *God and the New Atheism*.

uksztaltowało. W odważnym podejmowaniu tej odpowiedzialności Kościół Pana jest w stanie na nowo objawić światu swą relacyjną chrystocentryczną tożsamość (swoje bycie w Chrystusie ku Bogu i zarazem ku człowiekowi). Mimo całej swej słabości – niejako na przekór tendencjom „płynnej kultury”, która pytanie *kim jestem?* chętnie zastępuje pytaniem *gdzie jestem?* – Kościół może ukazać współczesnym ludziom specyfikę swojej tożsamości określanej słowami: wspólnotowość, otwartość, służebność i dialogiczność. Stąd też pozbawiony wzajemnych uprzedzeń i oskarżeń dialog kościelnej wspólnoty z konstruktywnym nurtem ateistycznego humanizmu stanowi szansę na stworzenie swoistego „laboratorium nadziei”, w którym ludzki wysiłek poszukiwania sensu cierpienia łączy się z doświadczeniem wiary w moc i mądrość Chrystusowego krzyża.³⁹ Dialog wierzących z niewierzącymi na istotne tematy dotyczące etyki, sztuki i poszukiwania transcendentnego źródła prawdy, dobra i piękna może stać się – jak naucza papież Franciszek – „drogą pokoju dla naszego poranionego świata”. Ludzie niereligijni, lecz jednocześnie otwarci na Transcendencję, na drodze dialogu nierzadko okazują się być cennymi sprzymierzeńcami wierzących „w dziele obrony godności ludzkiej, w budowaniu pokojowego współzycia między narodami i w strzeżeniu stworzenia”⁴⁰.

Zakończenie

Projekt konstruowania eklezjologii dialogicznej z pewnością stanowi odważną próbę odpowiedzi na wezwanie Soboru Watykańskiego II do poszukiwania nowych sposobów prezentowania katolickiej wiary, odpowiadających aktualnej umysłowości współczesnych ludzi. Niewątpliwie dialog jawi się jako merytorycznie obiecująca i formalnie operatywna kategoria eklezjologiczna. Ukazuje Kościół jako sakramentalną wspólnotę wiary otwartą na ludzi poszukujących transcendentnego zbawienia, przekraczającego uwodzicielskie obietnice „immanentnego szczęścia” składane przez samozwańczych pseudomesjaszy, tańczących na scenie świata na wzór Nietzscheańskiej figury wiecznie pijanego Dionizosa.

W obliczu nawet najbardziej radykalnych procesów sekularyzacji, przybierających niekiedy formę agresywnego sekularyzmu, eklezjologia dialogiczna nie ulega jednak pokusie regresu w kierunku tworzenia wspólnot (eklezjoli) zamkniętych, monologicznych, pesymistycznych, skrajnie zorientowanych eschatologicznie i negujących wartość stworzonego świata jednostronnie interpretowanego jako źródło zła. Przeciwnie, wierząc w uświęcającą i wspomagającą moc Parakleta, śmiało prezentuje Kościół jako wspólnotę w najgłębszym sensie katolicką, czyli otwartą

³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr 18.

⁴⁰ Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 257.

zarówno na pełnię Bożego Objawienia, jak i na ludzką egzystencję, kruchą, podatną na zranienia i nieustannie zagrożoną przez potężne faktory alienacji. W ramach rzeczywistego dialogu, poszukującego prawdy i prowadzonego w klimacie chrześcijańskiej miłości, Kościół Chrystusa – mimo całej swej słabości – wciąż ma jeszcze szansę jawić się jako wiarygodny sakrament i sługa Boskiego Logosu w czasach wysokiej inflacji ludzkich słów.

Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).
- Borto, P., „From an Apology for Catholicism to Theological Modernism: The Principle of Development in Alfred Loisy's Thought”, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 501–513. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13682>.
- Borto, P., *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundament wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antmodernistycznych oraz Vaticanum II* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).
- Choromański, A., „Vaticanum II – Sobór ekumeniczny przełomu”, *Studia Theologica Varsoviensia* 50/2 (2012) 17–54.
- Cuda, J., „Modernizm”, *Leksykon teologii fundamentalnej* (red. M. Rusecki et al.; Kraków: Wydawnictwo M 2002) 809–812.
- Dobbelaere, K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy* (tł. R. Babińska; Kraków: Nomos 2008).
- Draguła, A., „Dialog wewnętrzny w Kościele”, *Paedagogia Christiana* 26 (2010) 149–163.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013).
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (2016).
- Góźdz, K., „Historical and Theological Sources of Secularism and Secularisation”, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 359–373. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13269>.
- Halik, T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa* (tł. A. Babuchowski; Kraków: WAM 2006).
- Haught, J.F., *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville, Ky: Westminster John Knox 2008).
- Huzarek, T. – Fiałkowski, M. – Drzycimski, A., *Fenomen niewiary w świetle dialogicznej natury Kościoła* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2018).
- Jagodziński, M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehlera SJ* (Kraków: UNUM 2009).
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* (1984).
- Kamykowski, Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003).
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość i posłannictwo* (tł. G. Grzegorz; Kraków: WAM 2015).
- Kasprzak, A. A., „Kolegialność w służbie synodalności. Ryzyko czy szansa XVI Synodu Biskupów?”, *Studia Bobolanum* 34 (2022) 85–105.

- Kristeva, J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary* (tł. A. Turczyn; Kraków: Universitas 2010).
- Melloni, A. (red.), *Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2015).
- Mariański, M., „Krytyka Kościoła – ale jaka?”, *Problemy współczesnego Kościoła* (red. M. Rusecki; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997) 145–152.
- Michalik, A., *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II* (Tarnów: Biblos 2006).
- Nadbrzeżny, A., „Bóg nie jest fantasmagorią. «Nowy ateizm» jako wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich”, *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 35/1 (2015) 123–138.
- Nadbrzeżny, A., „Od «grzechu Adama» do «grzechu świata». Rozwój teologicznej refleksji na temat grzechu pierworodnego”, *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy* (red. D. Wąsek; Kraków: Scriptum 2021) 89–111.
- Nadbrzeżny, A., „Kościół jako sakrament zbawienia w historii”, *Studia Salvatoriana Polonica* 3 (2009) 39–55.
- Napiórkowski, A., „Kościół wobec wyzwań społeczności”, *Kościół w czasach Jana Pawła II* (red. M. Rusecki; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2005) 145–158.
- Parzych-Blakiewicz, K., *Teologia dialogu* (Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2016).
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1964).
- Piecuch, J., „Myślenie dialogiczne. W polu gry o prawdę etyczną”, *Studia Oecumenica* 19 (2019) 389–412. DOI: <https://doi.org/10.25167/so.1339>.
- Proniewski A., „Czym jest synodalność? Rozwój świadomości synodalności na przestrzeni historii Kościoła”, *Symposium* 42/1 (2022) 11–32. DOI: <https://doi.org/10.4467/25443283SYM.22.002.15816>.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (red. K. Gózdź – M. Górecka; tł. E. Grzesiuk; Joseph Ratzinger Opera Omnia 7/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Wojtyła, K., *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe* (Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu 2014).
- Wojtyła, K., *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe* (red. A. Dobrzyński; Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu 2014).
- Siwecki, L., „Z refleksji nad katolickością Kościoła”, *Studia Sandomierskie* 19/1 (2012) 229–247.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965).
- Tillich, P., *Męstwo bycia* (tł. H. Bednarek; Kraków: Vis-a-vis 2016).
- Zembrzusi, M., „Mądrość, kontemplacja syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu”, *Edukacja Filozoficzna* 67 (2019) 155–179.
- Zweiffel, L., „Transformacja społeczna i polityczna w Niderlandach w latach 1967–1971”, *Rocznik Administracji Publicznej* 6 (2020) 225–236. DOI: <https://doi.org/10.4467/24497800RAP.20.012.12906>.

