

PONTYFIKAT ODNOWY

Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół

PONTYFIKAT ODNOWY

Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół

Redakcja naukowa:

Damian Wąsek, Marek Gilski, Łukasz Piórkowski

Kraków–Wadowice 2024

Copyright © by Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II
w Wadowicach, 2024

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk

o. dr hab. Marek Blaza, prof. AKW

Recenzent wydawniczy:

ks. dr Paweł Głowacz

Korekta:

Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp i projekt okładki:

Tomasz Sekunda

Wydanie I

ISBN 978-83-966796-9-7

Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego

Jana Pawła II w Wadowicach

ul. Kościelna 7, 34-100 Wadowice

tel. 33 823 35 55

e-mail: muzeum@domjp2.pl

www.domjp2.pl

ISBN 978-83-68252-21-7

Wydawnictwo «scriptum»

Tomasz Sekunda

tel. +48 604 532 898

e-mail:

scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

Druk:

GRAFIKON sp. z o.o.

Spis treści

| | |
|---|-----|
| Wykaz skrótów _____ | 7 |
| Wprowadzenie _____ | 9 |
| Robert Tyrała | |
| Karol Wojtyła/Jan Paweł II reformator _____ | 11 |
| Marek Gilski | |
| Wkład Karola Wojtyły w soborowy projekt reformy Kościoła ____ | 15 |
| Wojciech Baran | |
| Recepcja Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Krakowskiej na przykładzie publikacji w <i>Notificationes</i> w latach 1960–1967 _____ | 43 |
| Przemysław Artemiuk | |
| Gesty i Słowa. Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec wiernych _____ | 67 |
| Szczepan Szpoton CM | |
| Papież Rodziny wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych _____ | 99 |
| Marcin Cholewa | |
| Jan Paweł II wobec nadużyć seksualnych osób małoletnich _____ | 121 |
| Sławomir Zieliński | |
| W poszukiwaniu i odkrywaniu sensu ludzkiego cierpienia. Wkład Jana Pawła II _____ | 143 |

| | |
|--|-----|
| Tereza Huspeková CHR | |
| Papież, który prosił o przebaczenie: <i>Novum</i> praktyki kościelnego „rachunku sumienia” w nauczaniu Jana Pawła II _____ | 179 |
| Damian Wąsek | |
| Jan Paweł II jako reformator struktur eklezjalnych _____ | 219 |
| Robert Józef Woźniak | |
| Jan Paweł II jako papież wielkich syntez. Papieskie dziedzictwo w świecie późnonowoczesnych mikronarracji _____ | 257 |
| Paweł Borto | |
| Ekumeniczny wymiar pontyfikatu Jana Pawła II _____ | 291 |
| Krzysztof Kałuża | |
| Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny _____ | 323 |
| Wojciech P. Grygiel | |
| W poszukiwaniu „nowego” Akwinaty: Jan Paweł II a relacje pomiędzy nauką i wiarą _____ | 391 |
| John Corrigan | |
| Problem konstytuowania się kultury w myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II _____ | 425 |
| Grzegorz Hołub | |
| W obronie osoby. Przeszłość i terażniejszość _____ | 453 |
| Juan Manuel Burgos | |
| Personalizm Wojtyły jako personalizm integralny. Przyszłość projektu intelektualnego _____ | 473 |

Wykaz skrótów

- AG Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej *Ad gentes divinitus*, 18 XI 1965
- AL Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 8 IV 2016
- CA Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1 V 1991
- CD Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*, 28 X 1965
- DeV Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 18 V 1986
- DM Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30 XI 1980
- EV Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 III 1995
- FC Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22 XI 1981
- FR Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998
- GS Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965
- KKK Katechizm Kościoła katolickiego, 11 X 1992
- KPK Kodeks Prawa Kanonicznego,
- LG Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964
- NA Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 28 X 1965
- NMI Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6 I 2001
- PB Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Pastor bonus*, 28 VI 1988
- PG Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis*, 16 X 2003
- RH Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979
- RMis Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990

- RP Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 2 XII 1984
- SD Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, 11 II 1984
- TMA Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 10 XI 1994
- UR Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 21 XI 1964
- UUS Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 25 V 1995
- VS Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993

Wprowadzenie

Pontyfikat Jana Pawła II był momentem przełomowym nie tylko dla Kościoła, ale i dla całego świata, niosąc przesłanie nadziei, dialogu i odnowy duchowej. Jednak fundamenty tej wielkiej misji zaczęły kształtować się już na długo przed wyborem Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Książka *Pontyfikat odnowy. Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół*, którą oddajemy w Państwa ręce, przenosi Czytelnika w podróż przez myśl Wojtyły – od czasu posługi biskupiej i kardynalskiej, aż po jego wielkie reformy jako papieża. To właśnie w tych wcześniejszych latach formowały się Jego wizje odnowy Kościoła, które później jako papież wcielał w życie z determinacją i miłością.

Projekt *Karol Wojtyła/Jan Paweł II Reformator*, zainicjowany przez Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach, rzuca światło na tę niezwykłą drogę Wojtyły – drogę człowieka, który na każdym etapie swojego życia nieustannie szukał nowych sposobów odpowiedzi na wyzwania duchowe i społeczne współczesności. Pod kierownictwem ks. dra hab. Damiana Wąska, ks. dra hab. Marka Gilskiego oraz ks. dra hab. Grzegorza Hołuba – profesorów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – projekt ten stara się przybliżyć wielowymiarową postać Papieża-Polaka – od zaangażowanego duszpasterza, poprzez odważnego myśli-

ciela i reformatora, po niezłomnego papieża, który zmieniał oblicze Kościoła i świata.

Publikacja ta koresponduje również z konferencją naukową, organizowaną we współpracy z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Serdecznie zapraszamy do odkrywania na nowo, jak Karol Wojtyła – Jan Paweł II – na każdym etapie swojego życia wpływał na Kościół, a jego nauczanie wciąż inspiruje i ożywia duchowość współczesnego świata.

Dyrekcja i Pracownicy Muzeum
Dom Rodzinny Ojca Świętego
Jana Pawła II w Wadowicach

-
Robert Tyrąła

Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Karol Wojtyła/Jan Paweł II reformator

Papież Jan Paweł II, będąc już księdzem i biskupem w Krakowie, dał się poznać jako człowiek patrzący w przyszłość, można powiedzieć – reformator. Karol Wojtyła, przekonany, że reforma Kościoła odbywa się nieustannie każdego dnia, był w tym temacie poddany Duchowi Bożemu, co mocno potwierdzają jego intelektualne i duchowe dokonania. A jeśli podejmował tematy, o jakich pisał w swoich przedstawieniach Autorzy, to nie szukał w nich siebie i swojej woli, ale dostrzegał wolę samego Boga. Nie miał kompleksów w stosunku do historii i ludzi, których spotykał na swojej drodze życia. Być może jego siłą było to, że w każdej sytuacji najpierw słuchał, a dopiero później, co potwierdzają jego ówcześni rozmówcy, dokonywał właściwej syntezy i podsumowania podejmowanego tematu.

Karol Wojtyła był orędownikiem Soboru Watykańskiego II, który stał się początkiem współczesnego otwarcia Kościoła katolickiego na świat. Przyszły papież od początku był świadom zmian, które w Kościele powinny się dokonać, czemu dał wyraz aktywnie uczest-

nicząc we wszystkich sesjach Soboru i wnosząc duży wkład w jego postanowienia. Wyznawał: „rozpocząłem swe uczestnictwo w soborze jako młody biskup. [...] Stopniowo doszedłem do dojrzałej i bardziej twórczej formy uczestnictwa w soborze. Tak więc już podczas trzeciej sesji znalazłem się w zespole przygotowującym [...] *Gaudium et spes*, i mogłem uczestniczyć w niezwykle ciekawych pracach tego zespołu”¹. Miał też powtarzać, że uwierzył Duchowi Świętemu, który przemówił do Kościoła i świata przez ten sobór. To on jako ojciec soborowy na papieskim tronie wskazał Kościołowi jego tożsamość i przyszłość. On podejmował to w czasie swojego długiego pontyfikatu, ale myślę, że jego nauczanie jest nadal żywe.

Nie dziwi więc fakt, że redaktorzy tej wyjątkowej książki postawili przed specjalistami z poszczególnych dyscyplin, ale i Czytelnikiem, aktualne i ważne do podjęcia kwestie. A wśród nich: osadzenie myśli Wojtyły w pracach Soboru Watykańskiego II oraz recepcję Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Krakowskiej, relację papieża z wiernymi i jego podejście do związków niesakramentalnych, troskę o ochronę praw dziecka oraz podejście do ludzkiego cierpienia. Dalej mowa jest o relacji papieża do osiągnięć nauk przyrodniczych i teologii religii oraz ekumenizmu. Widać, że był reformatorem struktur eklezyjalnych, dokonał rachunku sumienia Kościoła oraz zajął się porządkowaniem kluczowych przestrzeni życia eklezyjalnego. Autorzy określili w końcu, na czym polegał personalizm Wojtyły jako personalizm integralny i jakże aktualne jest spojrzenie na zagadnienie kultury w myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Akcentowany jest również jego stanowczy głos w obronie godności i życia osoby ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci. Bogate zestawienie tematyczne

¹ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 181.

tak wyjątkowych zagadnień nie jest łatwe, ale jak widać możliwe, za co należą się szczerze podziękowania autorom. Podziękowania należą się także Muzeum Dom Rodzinny Jana Pawła II w Wadowicach.

Na koniec warto wyrazić nadzieję, że czytelnik biorący do ręki tę książkę nie tylko pogłębi swoją wiedzę na temat roli Karola Wojtyły/ Jana Pawła II jako reformatora, ale także uzyska wiele cennych odpowiedzi, jak dzisiaj idee te wprowadzać w życie.

Kraków, 19 czerwca 2024 roku

15-lecie podniesienia PAT do rangi
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Marek Gilski

ORCID: 0000-0003-4588-2038

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wkład Karola Wojtyły w soborowy projekt reformy Kościoła

Wprowadzenie

Ostatnie kilkanaście lat przyniosło wzrost zainteresowania wkładem Karola Wojtyły w Sobór Watykański II. Pojawiły się tłumaczenia jego soborowych wystąpień na hiszpański¹, włoski², francuski³ i polski⁴. Każdy z tych przekładów został opatrzony

¹ Por. Karol Wojtyła: *un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II*, oprac. G. Richi Alberti, R. López Montero (tłum.), Publicaciones “San Damaso”, Madrid 2010.

² Por. Karol Wojtyła: *uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, oprac. G. Richi Alberti, E. Chiappa (tłum.), Marcianum Press, Venezia 2012.

³ Por. D. Lebrun, *Interventions de Karol Wojtyła au concile Vatican II*, Parole et Silence, Paris 2012.

⁴ Por. Abp Karol Wojtyła, *Vaticanium II. Czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, wybór i opracowanie ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II,

komentarzem. Wkład Karola Wojtyły w debaty soborowe był przedmiotem badań z różnych perspektyw. Analizowano zarówno akta urzędów PRL⁵, wypowiedzi Wojtyły na temat soboru w jego listach pasterskich, kazaniach, przemówieniach i konferencjach⁶, a także na łamach „Tygodnika Powszechnego”⁷, jego wkład w powstanie niektórych dokumentów soborowych⁸, jak i obecność idei soborowych w nauczaniu Jana Pawła II⁹.

Dzięki publikacjom Roberta Skrzypczaka i Andrzeja Dobrzyńskiego posiadamy w języku polskim wszystkie wypowiedzi krakowskiego arcybiskupa – zarówno ustne, jak i pisemne – podczas debat

Rzym 2014; R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.

⁵ Por. W. Kucharski, *Karol Wojtyła jako uczestnik Soboru Watykańskiego II w oczach pracowników Urzędu do spraw Wyznań, Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, Jagielloński Instytut Wydawniczy, Toruń 2023, s. 181–198.

⁶ K. Wojtyła, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, wybór i opracowanie ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 2014.

⁷ Por. M. Strzelecka, *Karol Wojtyła o Soborze Watykańskim II na łamach „Tygodnika Powszechnego*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, s. 153–180.

⁸ Por. A. Dobrzyński, *Karol Wojtyła and „Dignitatis Humanae”: A Historical Perspective*, „Communio. International Catholic Review” 2013, vol. 40, nr 2–3, s. 386–404; R. Skrzypczak, *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2020, t. 1, s. 84–101; R. Skrzypczak, *Personalista na soborze. Karol Wojtyła klucz do odczytania i realizacji Vaticanum II*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, s. 81–100.

⁹ Por. G. Dobroczyński, *Pamięć o Soborze Watykańskim II w nauczaniu Jana Pawła II*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, s. 199–218.

na Soborze Watykańskim II. Jak zaznacza Skrzypczak, „nikt dotąd nie zdobył się na pełne przedstawienie wkładu arcybiskupa krakowskiego w dorobek *Vaticanum II*”¹⁰. Pozycja Skrzypczaka – jak deklaruje jej autor – jest wypełnieniem tej luki w badaniach nad wkładem Wojtyły w Sobór Watykański II.

Z kolei opracowanie Dobrzyńskiego zawiera nie tylko nowe tłumaczenie wystąpień ustnych i pisemnych Wojtyły, ale i tekst rozdziału o ateizmie, który „Wojtyła wprowadził do projektu krakowskiego, udając się na spotkanie w Ariccia w lutym 1965 roku, gdzie projekt ten stał się przedmiotem żywej dyskusji”. Dobrzyński przywołuje także teksty Wojtyły „związane z jego pracą w podkomisji doktrynalnej pracującej nad schematem XIII”¹¹.

Na wstępie warto odnotować, że Wojtyła był najbardziej aktywnym z polskich biskupów (*nota bene* „tylko dziewięciu z nich uczestniczyło we wszystkich czterech sesjach soborowych”¹²). Ośmiokrotnie wystąpił na posiedzeniach plenarnych, a 16 razy złożył wypowiedź pisemną. W sumie 24 wypowiedzi (sześć z nich zostało zgłoszonych z poparciem Episkopatu Polski)¹³. Wojtyła podpisał także, wraz z przedstawicielami 23 Konferencji Episkopatów, prośbę do Pawła VI o przedłużenie obrad soborowych o kolejną, czwartą sesję¹⁴. Najwięcej jego wystąpień poświęconych jest kwestii wolności religijnej oraz problematyce Kościoła i jego relacji do świata.

Z kilku względów nie jest łatwo precyzyjnie ukazać wkład Wojtyły w debaty soborowe. Po pierwsze, występowanie w imieniu Episkopatu Polski bądź też wspólnie z innymi biskupami sprawia, że

¹⁰ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 14.

¹¹ Abp Karol Wojtyła, *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia...*, s. 39.

¹² Por. Abp Karol Wojtyła, *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia...*, s. 12.

¹³ Abp Karol Wojtyła, *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia...*, s. 22.

¹⁴ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 14.

niezwykle trudno jest wyselekcjonować myśl samego Wojtyły; po drugie, udział biskupa z Krakowa z ramienia polskiego Episkopatu „w cotygodniowych spotkaniach w *Domus Mariae* w Rzymie, gdzie spotykali się przedstawiciele episkopatów z całego świata”¹⁵, skutkowało z pewnością poszerzaniem jego horyzontów myślowych i czerpaniem inspiracji od innych; po trzecie, uczestnictwo w nieformalnych spotkaniach biskupów, organizowanych niejako na marginesie Soboru, pozwalało nie tylko na zawieranie nowych znajomości¹⁶, ale i na konfrontowanie własnych przemyśleń z ideami prezentowanymi przez inne osoby.

Dlatego też niniejsze studium stawia sobie za cel odczytanie zaangażowania Wojtyły w debaty z perspektywy jego propozycji nadesłanych przed soborem. Taki klucz pozwoli jeszcze lepiej ocenić nowatorstwo Wojtyły nie tylko w sugerowaniu zmian w poszczególnych schematach, ale także w proponowaniu nowych zagadnień, nowych obszarów do dyskusji.

Celem artykułu jest ukazanie wkładu Karola Wojtyły w prace *Vaticanum II*. Tak postawiony problem badawczy sprowadza się do odpowiedzi na szereg szczegółowych pytań: Jakie były autorskie propozycje Wojtyły? W jakie debaty się angażował? Jakie zagadnienia szczególnie podkreślał i do których wielokrotnie wracał w swoich wystąpieniach, uważając je za fundamentalne? Jakie były finalne efekty jego zaangażowania?

Wspomniana pozycja Skrzypczaka zawiera ważne z punktu widzenia tego artykułu elementy. Chodzi o przypisy, w których w nawiązaniu do wypowiedzi Wojtyły pokazano ostateczną postać dokumentu soborowego. Nie jest celem tego przedłożenia zestawienie

¹⁵ Abp Karol Wojtyła, *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia...*, s. 20.

¹⁶ Por. Abp Karol Wojtyła, *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia...*, s. 20.

wszystkich tych szczegółowych kwestii – to przekraczałoby ramy artykułu – ale pokazanie kluczowych idei. Skrzypczak zarówno w części wstępnej, jak i w przytaczaniu tekstów wystąpięń idzie kluczem chronologicznym. Obecna publikacja porządkuje te kwestie w kluczu tematycznym.

Źródłem analiz – z racji łatwiejszego korzystania – będzie wspomniana pozycja Skrzypczaka, która zawiera wersję dwujęzyczną zestawioną obok siebie, a nie jak w przypadku książki Dobrzyńskiego, gdzie teksty łacińskie zostały umieszczone w aneksie.

Wojtyła zaangażował się w prace soborowe na trzy lata przed rozpoczęciem *Vaticanum II*, wysyłając swoje propozycje odnośnie do kwestii, którymi winien się zająć Sobór Watykański II. Wysłane pod koniec grudnia 1959 roku pismo – jedno z najdłuższych, które napłynęły z Polski – zawierało szereg propozycji. Zdecydowaną większością z nich sobór się zajął. Warto je przytoczyć, ponieważ prezentuje idee bliskie Wojtyłemu.

1. Autorskie propozycje nadesłane na sobór

Biskupom, uniwersytetom, przełożonym zgromadzeń poznaczono wolną rękę w zaproponowaniu tematów, którymi winien zająć się sobór. Nie chodziło zatem o odpowiedź na z góry zadane pytania, ale o zasugerowanie – w oparciu o osobiste diagnozy sytuacji i potrzeb Kościoła – najważniejszych tematów i wyzwań, przed którymi stało chrześcijaństwo.

Tekst Wojtyły zawiera następujące kwestie: personalizm chrześcijański jako odpowiedź na zagrożenia współczesnego świata i fundament całej doktryny etycznej; eklezjologia, która uwydatnia to, co łączy, a nie dzieli podzielonych chrześcijan; pełniejsze włączenie

świeckich w życie Kościoła; formacja duchowieństwa (więcej autopedagogii, mniej dekretów) i pomoc tym, którzy nie przestrzegali celibatu (chodzi o zbawienie wieczne kapłanów, z grona byłych kapłanów wywodzą się wrogowie Kościoła, prześladowający go z największą nienawiścią); odnowa seminarium (akcent na formację intelektualną, na tworzenie centrów akademickich); nowe spojrzenie na życie zakonne w perspektywie pozytywnej relacji do świata; zmiany w liturgii (uproszczenie, wprowadzenie języków narodowych) i w Kodeksie Prawa Kanonicznego¹⁷.

Na tle propozycji nadesłanych z Polski¹⁸ pismo Wojtyły zawiera kwestie absolutnie oryginalne i nowatorskie. O ile inni polscy biskupi wspominali o kwestiach liturgicznych (uproszczenie obrzędów, wprowadzenie języków narodowych do liturgii)¹⁹, nieliczni o większym włączeniu świeckich²⁰ czy o zmianach w formacji seminaryjnej²¹, to propozycje personalizmu chrześcijańskiego, autopedagogii, pozytywnego spojrzenia na relację ze światem czy pomocy kapłanom, którzy nie przestrzegali celibatu, nie pojawiają się u nikogo poza krakowskim arcybiskupem.

Nawet pobieżny przegląd dokumentów soborowych pozwala stwierdzić, że prawie wszystkimi (poza pomocą kapłanom, którzy odeszli) proponowanymi przez Wojtyłę kwestiami sobór się zajął.

¹⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 369–381.

¹⁸ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series I, vol. II, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, s. 644–776.

¹⁹ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series I, vol. II, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, s. 674–678, 704, 716–718, 729.

²⁰ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series I, vol. II, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, s. 674, s. 694.

²¹ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series I, vol. II, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, s. 645–646, 651, 698, 703, 705.

Tak więc dokonana przez krakowskiego biskupa diagnoza sytuacji Kościoła i jego propozycje kierunków refleksji były bliskie innym ocom soborowym.

2. Personalizm chrześcijański

Najwięcej miejsca perspektywa personalistyczna zajmuje w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Aż sześciokrotnie (25% wszystkich wypowiedzi na soborze) Wojtyła włączył się – ustnie bądź pisemnie – w debatę nad tym dokumentem. Cechą charakterystyczną jego wystąpień jest łączenie wolności człowieka z prawdą, odpowiedzialnością i sumieniem.

Krakowski arcybiskup zabrał głos na temat wolności religijnej już wtedy, gdy ta tematyka była jeszcze traktowana jako część dokumentu o ekumenizmie. Przemawiając w auli soborowej podczas trzeciej sesji w dniu 25 września 1964 roku, podkreślał związek prawdy i wolności, wspominał o zasadzie tolerancji jako niewystarczającej w relacjach ekumenicznych, postulując jednocześnie, aby mówiąc o wolności religijnej, „każdemu dokładnie przedstawić osobę ludzką, o której nie można myśleć żadną miarą jako o instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ to właśnie osoba jest ich celem”²². Definiował w tym kontekście religię jako wolne przyłączenie do Boga. Pełna i pewna prawda o człowieku oznacza – w przekonaniu Wojtyły – że spełnia się on przez religię. Prawo do wolnego praktykowania religii ściśle łączy się z prawami osoby ludzkiej.

Dwie wypowiedzi na piśmie miały charakter komentarza do aktualnej wersji dokumentu. Chodziło o piąty rozdział dokumentu o ekumenizmie, który podejmował problematykę wolności religij-

²² R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 257.

nej. Pierwsza, krótka wypowiedź, zawierała punkty, którymi należałoby się zająć. Wojtyła zwracał uwagę na trzy kwestie: wyraźnie rozróżnić dwa rodzaje wolności (etyczną i polityczną), podkreślić znaczenie prawdy, dzięki której człowiek staje się wolny, wyłożyć w inny sposób relację między porządkiem natury (z którego wynikają prawa osoby w państwie) a porządkiem przykazania miłości²³.

Druga, dłuższa wypowiedź zawierała zarówno propozycje ogólne, jak i sugestie modyfikacji poszczególnych fragmentów tekstu dokumentu. Zawarte w schemacie definicje wolności były według Wojtyły jedynie fragmentaryczne i negatywne. W jego przekonaniu charakteryzowały raczej tolerancję religijną aniżeli wolność²⁴. Propozycją uzupełnić te definicje o element prawdy obiektywnej²⁵. Krakowski arcybiskup stwierdzał: „Osoba ludzka osiąga swoją doskonałość w prawdzie, która odpowiada jej rozumnej naturze oraz stanowi najpewniejszy fundament prawdziwej wolności”²⁶. Naturalne prawo każdej osoby do prawdy należy – w przekonaniu Wojtyły – połączyć z prawem Kościoła do przekazywania prawdy²⁷. W kwestii sumienia postulował, aby poszerzyć perspektywę obecną w schemacie – gdzie była mowa o postępowaniu zgodnie z sumieniem pewnym, nawet je-

²³ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 260–261.

²⁴ Odnośnie do różnego rozumienia wolności wśród uczestników soborowych debat: zob. D.S. Crawford, *The Architecture of Freedom: John Paul II and John Courtney Murray on Religious Freedom*, w: K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), *Catholicism and Religious Freedom. Contemporary Reflections on Vatican's II Declaration on Religious Liberty*, MD, Lanham 2006, s. 195–221.

²⁵ Por. J.F. Crosby, *On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of Dignitatis Humanae*, w: K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), *Catholicism and Religious Freedom. Contemporary Reflections on Vatican's II Declaration on Religious Liberty*, s. 145.

²⁶ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 264.

²⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 265.

śli byłoby niepokonalnie błędne – o powinność postępowania zgodnie z sumieniem pewnym i prawym. Protestował przeciwko rozdzielaniu porządku natury od porządku nadprzyrodzonego. Sugerował, aby podkreślić, że „chrześcijański porządek moralny zawiera w sobie porządek natury i wszystkie prawa osoby ludzkiej, a nawet podnosi je, ożywia i uświęca”²⁸.

W kolejnej, pisemnej wypowiedzi Wojtyła proponował szereg korekt w projekcie. Chodziło zarówno o zmianę pewnych sformułowań, o inne ich uporządkowanie (kolejność zagadnień), pominięcie niektórych stwierdzeń (autor podaje uzasadnienia takich zmian), dodanie sformułowań, ostrzeżenia, że niektóre idee obecne w dokumencie mogą zostać niewłaściwie zinterpretowane przez ateistów²⁹.

Wypowiadając się 22 września 1965 roku, podczas czwartej sesji soboru, w imieniu biskupów polskich, sugerował, że dokument soborowy nie może się ograniczyć do powtarzania tego, co na temat wolności religijnej zawarte jest w prawodawstwie cywilnym lub międzynarodowych konwencjach. W jego przekonaniu deklaracji o wolności religijnej oczekuje świat współczesny i wszyscy ludzie dobrej woli³⁰. Przestrzegął przed błędnym rozumieniem wolności, nie opartej na fundamencie odpowiedzialności osoby ludzkiej³¹. „Każdy człowiek pod wpływem deklaracji soborowej powinien sam określić nie tyle swoją wolność, ile raczej swą osobistą odpowiedzialność w kwestiach religijnych (...) Odpowiedzialność stanowi bowiem niejako szczyt i konieczne dopełnienie wolności”³². Postulował, aby

²⁸ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 266.

²⁹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 315–320.

³⁰ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 322–323.

³¹ Por. R. Skrzypczak, *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae*, s. 91.

³² R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 324.

rozumieć deklarację jako głęboko personalistyczną w sensie chrześcijańskim, a nie wywodzącą się z liberalizmu lub indyferentyzmu. W czasie tego wystąpienia podkreślał znaczenie ludzkiego sumienia, ponieważ nawet do religii nie można nikogo zmuszać³³.

Perspektywa personalistyczna dochodzi do głosu także w innych wypowiedziach Wojtyły, np. dyskusji na temat środków społecznego przekazu. Na piśmie postulował on przyjęcie jasnej hierarchii wartości, która pozwoliłaby uniknąć różnych niebezpieczeństw związanych z używaniem mediów. Inaczej, zamiast ich używania, będziemy mieli do czynienia z ich nadużywaniem. „Wartością nadrzędną jest bowiem to, co udoskonala osobę ludzką (...) stąd dobre używanie narzędzi to takie, które służy prawdziwej kulturze ludzkiej i rozwija życie wewnętrzne”³⁴. Wojtyła dostrzegł niebezpieczeństwo instrumentalizacji, ponieważ w dokumencie brakowało odwołania do personalizmu.

Idee personalistyczne wybrzmiewają jasno także w wypowiedzi Wojtyły przy okazji dyskusji nad projektem *De Ecclesia*. Osoba ludzka jest częścią Mistycznego Ciała Chrystusa, dlatego tak ważna jest świadomość jej nadprzyrodzonego powołania w Kościele. Bez tej świadomości nie można pojąć odpowiedzialności każdego członka w Mistycznym Ciele Chrystusa³⁵. Także w kolejnych wypowiedziach w dyskusji o Kościele Wojtyła podkreślał głęboki osobisty wymiar powołania do świętości, które dotyczy każdego człowieka. Postulował uzupełnienie schematu o kwestie godności osoby ludzkiej, interpretując świętość w kluczu relacji z Bogiem³⁶.

³³ Por. R. Skrzypczak, *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, s. 91.

³⁴ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 195.

³⁵ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 199.

³⁶ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 228–230.

Do perspektywy personalistycznej krakowski arcybiskup nawiązał także podczas ostatniej sesji w debacie nad konstytucją o Kościele w świecie współczesnym. Wysoko ocenił zawarte w schemacie idee za położenie akcentu na osobie ludzkiej³⁷. Zastanawiając się nad kwestią ateizmu, Wojtyła dokonał rozróżnienia na dwie jego postacie. Jako sprzeczny z prawem człowieka ocenił przymus do ateizmu³⁸. Zasugerował jednak głębszą refleksję nad ateizmem jako stanem wewnętrznym osoby ludzkiej³⁹. W jego przekonaniu ateizm to problem „osoby ludzkiej w jej wnętrzu, problem duszy, umysłu i serca”⁴⁰.

W jednej z ostatnich swoich pisemnych wypowiedzi Wojtyła podkreślał znaczenie kultury dla rozwoju osoby ludzkiej i postulował głębsze wyjaśnienie zasady zawartej w schemacie konstytucji o Kościele w świecie współczesnym: „człowiek jest więcej wart ze względu na to, czym jest, aniżeli ze względu na to, co ma”⁴¹. Konieczność rozwinięcia tej kwestii uzasadniał zjawiskami obecnymi w kulturze w jego czasach. „Tendencja do używania wydaje się przeważać nad tendencją do doskonalenia człowieka”⁴².

Wszystkie wypowiedzi Wojtyły na temat osoby ludzkiej koncentrują się na wolności, rozumianej nie na zasadzie tolerancji, ale szerzej, w kontekście prawdy i odpowiedzialności. Perspektywa personalistyczna pojawia się niemal w każdej jego wypowiedzi. Wojtyła postuluje uzupełnianie różnych dokumentów soborowych o ten wymiar. To jest rzeczywiście najbliższa mu idea, do której nieustannie i na różne sposoby nawiązywał.

³⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 335.

³⁸ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 339.

³⁹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 340.

⁴⁰ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 341.

⁴¹ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 354.

⁴² R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 354.

3. Eklezjologia podkreślająca to, co łączy chrześcijan

W przemówieniu na temat wolności religijnej, gdy jeszcze idee te stanowiły ostatni rozdział dekretu o ekumenizmie, Wojtyła podkreślał, że jednym z celów deklaracji o wolności religijnej jest wsparcie działań ekumenicznych⁴³. Ma ona na uwadze wszystkich braci odłączonych. Wolność od rozłamów – w przekonaniu Wojtyły – może być osiągnięta wyłącznie jako „jedność w prawdzie”⁴⁴. Nie wystarczy tolerować innych chrześcijan. To za mało. Celem jest postępowanie w poznaniu prawdy.

Wypowiedź Wojtyły nie ma charakteru postulowania płytkiego irenizmu, ale budowania jedności opartej na prawdzie. Wojtyła nie zabiera głosu przy kolejnych schematach i debatach na temat ekumenizmu. Niemniej jednak powracająca wielokrotnie w jego wypowiedziach idea dialogu, szukania platformy porozumienia z każdym człowiekiem stanowi kontynuację nadesłanej na trzy lata przed rozpoczęciem soboru propozycji.

4. Pełniejsze włączenie świeckich

Już w wypowiedzi na temat schematu o Kościele podczas pierwszej sesji soboru (7 grudnia 1962) Wojtyła podkreśla świadomość płynącej z miłości do Kościoła odpowiedzialności, która powinna być żywa nie tylko w biskupach i duchownych, ale i w świeckich⁴⁵. *Expressis verbis* wyraził pragnienie, aby „schemat o Kościele bardziej wskazywał wszystkim na sens odpowiedzialności za Kościół”⁴⁶. Dla-

⁴³ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 253.

⁴⁴ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 256.

⁴⁵ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 199–200.

⁴⁶ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 200.

tego też Wojtyła podczas drugiej sesji (21 października 1963) w swoim wystąpieniu na auli soborowej opowiedział się w opisie Kościoła za kategorią Ludu Bożego, do którego należą wszyscy⁴⁷. To ona powinna poprzedzać refleksję na temat hierarchicznej struktury Kościoła. Dopiero na kolejnych etapach należy pokazywać inne obrazy Kościoła (Mistyczne Ciało Chrystusa). W dalszej części sugerował zaprezentowanie relacji między kapłaństwem powszechnym i sakramentalnym⁴⁸. Na zakończenie tego wystąpienia skoncentrował się na kwestii apostołatu świeckich. Chociaż – w jego przekonaniu – schemat dobrze to zagadnienie wyjaśniał, to jednak Wojtyła postulował poszerzenie tej kwestii o aspekt subiektywny, który akcentowałby wiarę i miłość, które w duszy chrześcijańskiej prowadzą do apostołatu. Dlatego na koniec swego wystąpienia stwierdził: „W pojęciu apostołat odniesionym również do człowieka świeckiego zawiera się świadomość osobistego powołania chrześcijańskiego, które jest czymś innym niż samo bierne posiadanie wiary”⁴⁹. Zapowiadał, że pozostałe rzeczy przekaże sekretarzowi generalnemu. Pojawiła się w nich sugestia, że kwestie apostołatu świeckich tylko zaznacza, ponieważ szerzej o tym będzie traktował odrębny schemat soborowy⁵⁰.

W dyskusji o Kościele Wojtyła bardzo mocno podkreśla powołanie każdego człowieka do świętości, postuluje zdefiniowanie świętości i rolę soboru postrzega jako pobudzającą wszystkich chrześcijan do „poszukiwania dróg i metod świętości również wewnątrz świata, aby oprócz ascezy monastycznej rozwijać również ascezę, że tak powiem, światową”⁵¹.

⁴⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 207.

⁴⁸ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 211–212.

⁴⁹ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 213.

⁵⁰ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 215.

⁵¹ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 232–233.

Podczas trzeciej sesji, w październiku 1964 r., doszło do dyskusji nad schematem o apostołstwie świeckich. W tej debacie 8 października zabrał głos arcybiskup krakowski. Podkreślił walory schematu (zwięzłość i sposób traktowania zagadnienia), aby następnie zwrócić uwagę na dwa sposoby realizowania apostołstwa świeckich: poprzez stowarzyszenia oraz indywidualnie. Ten drugi sposób jest szczególnie istotny w krajach, gdzie istnieją ograniczenia w organizowaniu się wiernych. Wojtyła łączy apostołstwo z prawami każdej osoby ludzkiej, ponieważ „każdy ma prawo do poznania prawdy i do jej przekazywania innym bądź to słowem, bądź to na piśmie, bądź to czynem”⁵². Chociaż w sensie obiektywnym apostołstwo świeckich istnieje od początku Kościoła, to jednak obecnie wysiłek powinien pójść w tym kierunku, aby to apostołstwo przeniknęło do umysłów ludzi. Rodzi się ono z miłości do Kościoła i z odpowiedzialności za jego dobro. Jak zaznaczał Wojtyła, „wyłączeni z niego są ci wszyscy, którzy pod pozorem apostołstwa dążą do odmiennych celów”⁵³. Krakowski biskup dostrzegł znaczący brak w schemacie o apostołstwie. Chodziło o dialog jako „środek współczesnego apostołstwa”. Nie miał na myśli tylko dialogu z osobami na zewnątrz Kościoła, ale także dialog wewnątrz Kościoła. Wojtyła zaznaczał, że chodzi o dialog zarówno z Bogiem, jak i z ludźmi, polegający na otwarciu się „na siebie w pełnej szczerości”. Krytycznie ocenił schemat za to, że w niedostatecznym stopniu zwraca uwagę na prawo i obowiązek młodych do zaangażowania się w apostołstwo⁵⁴.

Podczas trzeciej sesji Wojtyła złożył pisemną wypowiedź na temat apostołstwa świeckich. Krytycznie ocenił kolejny schemat za fawo-

⁵² Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 272–273.

⁵³ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 274.

⁵⁴ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 274–277.

ryzowanie stowarzyszeniowej formy apostołstwa. Wyraził obawę, że w krajach, w których świeccy mają ograniczone formy stowarzyszenia, po lekturze dokumentu soborowego uznają oni, że „w apostołstwie nie pozostaje dla nich nic lub prawie nic”⁵⁵. Jako rozwiązanie tego problemu zaproponował wskazanie na chrzest i bierzmowanie jako korzenie obowiązku apostołstwa każdego człowieka. Pierwszorzędnym warunkiem apostołstwa jest – w przekonaniu Wojtyły – „optymizm, wynikający z tajemnic wiary: Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia”⁵⁶. Wskazał na przestrzenie realizacji tego apostołstwa: życie osobiste, rodzinne, zawodowe i społeczne. Apostołstwo nie jest tylko służbą dla Kościoła, ale dla całej ludzkości, która ma swój cel i do niego zmierza. Polega przede wszystkim na przykładzie życia, który pociąga. Krytycznie ocenił schemat za brak wzmianki o pisarzach, za niedoceniając służby prawdzie za pomocą literatury, która pociąga umysły i serca. Dokument – w jego przekonaniu – wymagał poszerzenia o apostołskie znaczenie sztuki⁵⁷. Wojtyła podkreślał, że świecki w swoim apostołstwie nie jest tylko przedmiotem, ale podmiotem działania duszpasterskiego Kościoła⁵⁸.

Wojtyła nie tylko postulował większe zaangażowanie świeckich w apostołat, ale przede wszystkim budował w swoich wypowiedziach fundament dla takiego zaangażowania. Pokazując Kościół jako Lud Boży, wskazywał na odpowiedzialność wszystkich, nie tylko hierarchii, za Kościół. Każdy człowiek jest powołany do świętości. Na tym fundamencie budował konkretne rozwiązania. Apostołstwo – w przekonaniu Wojtyły – nie jest tylko nakazanym zadaniem do realizacji, ale ma fundament w wierze i miłości do Boga i Kościoła.

⁵⁵ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 280.

⁵⁶ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 281.

⁵⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 282–285.

⁵⁸ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 275.

5. Formacja duchowieństwa i pomoc kapłanom, którzy porzucili kapłaństwo

Kwestia kapłanów, którzy porzucili kapłaństwo, nie została przez sobór podjęta, chociaż pojawiła się przed soborem. Była dyskutowana przez centralną komisję przygotowawczą na kilka miesięcy przed rozpoczęciem soboru. Decyzją papieża Jana XXIII nie weszła pod obrady. Podjęto co prawda próbę wprowadzenia do auli soborowej debaty na temat obowiązywalności celibatu, jednak papież Paweł VI zamknął możliwość dyskusji na ten temat⁵⁹.

W wypowiedzi na piśmie na temat życia kapłanów Wojtyła podkreślał znaczenie wewnętrznego życia kapłanów. Proponował poszerzenie perspektywy koncentrującej się na uświęcaniu kapłana przez posługę, ponieważ działalność duszpasterska może być tak sprawowana, że kapłan funkcjonuje jako instrument, a jego życie wewnętrzne zanika. Dlatego istnieje konieczność pobudzania świadomości kapłanów, że uczestniczą w kapłaństwie samego Chrystusa. Wojtyła porównywał kapłana do herolda miłosierdzia Bożego, szczególnie podkreślając znaczenie głoszenia miłosierdzia. Kładzie akcent na współpracę między kapłanami i konieczność wzajemnego duszpaństwa⁶⁰.

Chociaż w swojej wypowiedzi soborowej nie podjął kwestii kapłanów, którzy porzucili kapłaństwo, co postulował w propozycjach nadesłanych na sobór na trzy lata przed jego rozpoczęciem, to jednak skoncentrował się na tych aspektach życia kapłańskiego, które mogą pomóc kapłanom pozostać w kapłaństwie: związek z Chrystusem, współpraca kapłanów i konieczność głoszenia Chrystusa nie tylko

⁵⁹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 359–360.

⁶⁰ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 361–364.

świeckim, ale także sobie nawzajem. Tak więc ostrze jego pisemnej wypowiedzi było zwrócone bardziej ku prewencji aniżeli pomocy kapłanom, którzy odeszli.

Wydaje się jednak, że kilkakrotne i przy różnych okazjach pojawiające się wzmianki na temat znaczenia kultury i sztuki w ewangelizacji są kontynuacją myśli zawartych w nadesłanych na sobór propozycjach. W przekonaniu Wojtyły należałoby kapłanom umożliwić kontakt z wieloma zjawiskami i wydarzeniami z życia codziennego. Wymienił wśród nich dostęp do kultury intelektualnej, artystycznej, a być może i fizycznej (sport, alpinizm itp.). Ten dostęp rozumiał jako afirmację tego, co na taką afirmację zasługuje, chociażby nie posiadało cech religijnych ani sakralnych⁶¹. W swoich soborowych wypowiedziach Wojtyła podkreślał znaczenie kultury dla Kościoła, nie tylko w formacji kapłańskiej, ale i w innych przestrzeniach życia i działania Kościoła.

6. Odnowa seminarium

W nadesłanej na sobór propozycji Wojtyła sporo miejsca poświęcił odnowie seminarium, troszcąc o akademickie wykształcenie kandydatów do kapłaństwa. Kapłan, który kończy seminarium – w opinii Wojtyły – powinien być nie tylko autorytetem moralnym, ale i intelektualnym. Stąd płynęły kolejne postulaty dotyczące troski o kwalifikacje naukowe wykładowców. Przestrzegał jednak przed tylko formalnym erygowaniem instytucji, które nie posiadałyby odpowiedniego poziomu, wyrażającego się w prawdziwej pracy i badaniach naukowych.

⁶¹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 374.

W toczonych na ten temat debatach nie zabrał jednak głosu. Prawdą jest, że ojcowie soborowi te tematy podjęli i dokument soborowy *Optatam totius* poświęca sporo uwagi jakości formacji intelektualnej w seminariach⁶².

7. Pozytywna relacja do świata

Podczas trzeciej sesji soboru Wojtyła zabrał głos w kwestii relacji Kościoła do świata. Chodziło o debatę na temat roli Kościoła w świecie współczesnym. W opinii krakowskiego arcybiskupa jest to jeden z kluczowych dokumentów soboru. Gdyby taki nie powstał, byłoby to z wielką szkodą zarówno dla Kościoła, jak i dla świata. Ten dokument jest niezbędny, ponieważ z jednej strony „świat pragnie, aby Kościół był w nim obecny, a z drugiej domaga się jego nieobecności w sprawach, co do których uzurpuje sobie wyłączność, a nawet w ogóle we wszystkich sprawach”⁶³. Dokument będzie świadectwem obecności Kościoła w świecie.

Wojtyła zastanawiał się na wstępie swojej wypowiedzi, czy w ogóle można mówić o jednym świecie, czy też należałoby raczej mówić o wielu różnych światach. W dyskusji krytycznie ocenił ukazanie w schemacie Kościoła jako pouczającego świat. To oznacza stawianie siebie ponad światem i żądanie posłuszeństwa dla siebie. Dlatego – w opinii Wojtyły – należałoby ukazać Kościół nie tylko jako pouczający, ale poszukujący wraz ze światem prawdziwych i sprawiedliwych rozwiązań trudnych problemów życia ludzkiego. Do przeszkód w dialogu ze światem zalicza: mentalność kościelną,

⁶² Por. D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 131–148.

⁶³ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 288–289.

która skarży się na zło świata, pochopne przywłaszczanie sobie przez Kościół każdego dobra istniejącego w świecie oraz werbalne wyrazy łaskawości wobec świata. Prezentującym takie postawy pozostaje tylko monolog⁶⁴. Wojtyła proponuje metodę heurystyczną i przekonywanie siłą argumentów. Podstawą powinny być racje rozumowe bez moralizowania i napominania. Kościół – w przekonaniu Wojtyły – nie może tylko przemawiać do świata, ale powinien pokazać swoją obecność w świecie. Dlatego należy zacząć od przedstawienia się Kościoła i pokazania jego celów i metod działania⁶⁵.

W kolejnych – tym razem dwóch pisemnych – wypowiedziach w imieniu Episkopatu Polski Wojtyła prezentuje liczne uwagi do aktualnej wersji schematu o Kościele w świecie współczesnym. Przestrzega przed terminologią, która może być niewłaściwie interpretowana („wyobcowanie”, „duch krzyża”, „duch braterstwa”), sugeruje szereg drobnych korekt w sformułowaniach⁶⁶, proponuje bardziej komunikatywny i zrozumiały dla nie-teologa język, przestrzega przed prowokowaniem niechrześcijan przez zawłaszczanie wszelkiego postępu⁶⁷.

Podczas ostatniej sesji soboru Wojtyła trzykrotnie zabierał głos w sprawie obecności Kościoła w świecie współczesnym: raz ustnie i dwukrotnie na piśmie. Zwrócił uwagę, że „boski sposób włączenia dzieła stworzenia w dzieło odkupienia przez Krzyż określił w jakimś stopniu na zawsze chrześcijański sens świata”⁶⁸. W przekonaniu Wojtyły nie ma dialogu bez akceptacji. Stąd konieczność akceptacji świata. Kościół „pragnie służyć światu wszelkimi możliwymi spo-

⁶⁴ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 289–290.

⁶⁵ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 291–292.

⁶⁶ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 298–299.

⁶⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 305–306.

⁶⁸ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 337.

sobami, zwłaszcza zaś przez służbę prawdy i moralności”⁶⁹. Wojtyła pyta, czy Kościół nie może powiedzieć o sobie w duchu szczerości i z całym szacunkiem wobec świata. Krytycznie ocenia obraz świata zawarty w schemacie. Jest on pokazany nie jaki jest, ale jaki powinien być. W konsekwencji także obraz Kościoła nie jest realny. Jeśli Kościół ma prowadzić dialog ze światem, to nikt, nawet ateista, nie może być z tego dialogu wyłączony. Wojtyła postuluje badanie natury ateizmu z użyciem socjologii i psychologii. Ma świadomość, że gdy ateizm połączy się z relatywizmem i utylitaryzmem moralnym, dialog staje się wtedy bardzo trudny. Musi on jednak zawsze przestrzegać wewnętrznej wolności osoby⁷⁰. Jeśli ateizm nie wynika z osobistych przekonań, ale jest narzucony siłą, wtedy ten dialog staje się niemożliwy.

W wypowiedzi pisemnej Wojtyła krytycznie odnosił się do treści rozdziału o małżeństwie i rodzinie, uważając, że nie zawiera on trudnych pytań, które stawiają ludzie żyjący w małżeństwie. A skoro nie podejmuje on tych kwestii, to tym samym nie znajdują się w nim odpowiedzi na te problemy. Przyjmując dialog jako zasadę, przestrzegał przed dialogiem z małżeństwem jako abstraktem. Zamiast tego zachęcał do dialogu ze wszystkimi małżeństwami, zalecając jednak, aby mówić o małżeństwie językiem duszpasterskim. Dlatego definiuje rodzinę jako szkołę miłości, sugerując, aby sobór więcej mówił o miłości, a nie tylko o doktrynie. Sygnalizując niepokojące zjawiska wśród małżonków (desperacja z powodu trudności moralnych, która prowadzi do osłabienia wiary), postulował, by w rozdziale o małżeństwie i rodzinie łączyć wiarę z miłością⁷¹.

⁶⁹ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 338.

⁷⁰ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 338–342.

⁷¹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 345–351.

W kolejnej wypowiedzi na piśmie bardzo mocno akcentował kwestie związane z kulturą. Szereg przedstawionych przez niego propozycji szczegółowych – jak sam deklaruje – podkreśla, że „w ludzkiej kulturze rzeczą fundamentalną wydaje się to, iż głęboko dotyka ona relacji człowieka do wszechświata, a zarazem kształtuje samego człowieka w taki sposób, aby w tej relacji najpełniej rozwinął swoją własną osobowość”⁷².

Refleksje Wojtyły na temat relacji Kościoła ze światem koncentrują się na krytyce ujęć paternalistycznych, na postulowaniu realizmu w przedstawianiu zarówno Kościoła, jak i świata, na konieczności budowania relacji opartej na dialogu, szczerości i partnerstwie oraz na niezbędności podejmowania rzeczywistych problemów ludzi żyjących w świecie.

8. Zmiany w liturgii

Wojtyła zabrał po raz pierwszy głos w auli soborowej podczas pierwszej sesji soboru w dniu 7 listopada 1962. Debata poświęcona była kwestii liturgii. Jego wypowiedź koncentrowała się jednak nie na zagadnieniach technicznych: języka liturgii, reformy brewiarza, koncelebry, Komunii św. pod dwoma postaciami itp. Biskup z Krakowa mówił wiele o inicjacji chrześcijańskiej i o znaczeniu sakramentów⁷³. Interesował go w tym kontekście aspekt duszpasterski. Proponował rozszerzenie pojęcia „inicjacja chrześcijańska”, aby nie było rozumiane jako jedynie przyjęcie sakramentów, ale także jako katechumenat w powiązaniu z katechezą.

⁷² R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 353.

⁷³ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, s. 184–188.

W przeciwieństwie do wielu głosów i nadesłanych na sobór propozycji, Wojtyła nie koncentrował się na sprawach szczegółowych, ale na ideach ogólnych, rzucając szersze światło przede wszystkim na sakramenty. I nie chodziło mu o teoretyczny wykład, ale o perspektywę pastoralną. Słowo „duszpasterstwo” to najczęściej używany termin w jego wypowiedzi na temat liturgii. Chociaż sam w wysłanych na trzy lata przed soborem propozycjach wzmiankował także konieczność pewnych technicznych zmian (uproszczenia obrzędów, języki narodowe), które ułatwiłyby uczestnictwo w liturgii, to jednak w wypowiedzi koncentrował się na znaczeniu chrztu i chrześcijańskiej inicjacji.

Wnioski

1. Wojtyła często zabierał głos podczas soborowych debat. Paleta jego zainteresowań była szeroka. Włączał się w dyskusje na temat połowy dokumentów soborowych (o liturgii, o Kościele, o Objawieniu, o Kościele w świecie współczesnym, o społecznych środkach przekazu, o wolności religijnej, o posłudze i życiu kapłanów, o apostołstwie świeckich). Był aktywnym uczestnikiem soboru, a nie tylko biernym obserwatorem. Jego zaangażowanie na ostatnim etapie soboru (między trzecią a czwartą sesją) zostało poszerzone o czynny udział w debatach w podkomisji zbierającej się w Ariccia pod Rzymem, Centralnej Komisji w Domu św. Marty oraz w Sali Kongregacji w Watykanie.

2. Wypowiedzi krakowskiego biskupa dotyczyły: uzupełnienia tekstów o jakieś aspekty, zmian kolejności zagadnień, usunięcia niektórych elementów, lepszego wyjaśnienia jakichś idei. Czasem jednak były bardzo krytyczne, jak to miało miejsce w kontekście wypowiedzi na temat kolegalności biskupów: brak harmonii tekstu,

niejasności, powierzchowne i niezadowolające uzasadnienia biblijne, zbyt małe odwołanie do Tradycji. Niektóre uwagi Wojtyły były bardzo szczegółowe, dotyczyły nawet kwestii językowych (zmiany słów, usunięcia powtórzeń). To pokazuje jego troskę o to, aby ostateczna postać dokumentów była dopracowana pod każdym względem. W jednym przypadku (projekt krakowski) mamy do czynienia nawet z przedstawieniem alternatywnego tekstu wobec przygotowywanego schematu dokumentu soborowego.

3. Nie ma wątpliwości, że zasadniczą perspektywą, którą wyznaczało myślenie Wojtyły, było jego ujęcie personalistyczne. To była jego autorska propozycja nadesłana na sobór na niemal trzy lata przed jego rozpoczęciem. Towarzyszyła mu ona podczas każdej soborowej wypowiedzi. Wszystko, o czym mówił lub pisał, sytuował w perspektywie osoby ludzkiej, jej dobra i rozwoju. Dzięki temu – co sam podkreślał – uniknie się mówienia o jakichś abstrakcyjnych ideach.

4. Do specyficznych cech wypowiedzi Wojtyły należą niewątpliwie postulaty większego realizmu w prezentowaniu świata i problemów ludzi w nim żyjących. Bez tego Kościół nie odpowie na rzeczywiste problemy. Trudno ocenić w szczegółach wkład Wojtyły w tym zakresie. Niemniej jednak była to jego kluczowa idea. Troska o właściwą diagnozę stanu człowieka i świata była, w jego przekonaniu, niezbędna w prowadzeniu dialogu i szukaniu odpowiedzi na rzeczywiste, a nie tylko pozorne problemy osoby ludzkiej.

5. Niejednokrotnie i przy różnych okazjach w głosach Wojtyły pojawiają się nawiązania do znaczenia kultury, a czasem bardziej szczegółowe odniesienia do literatury i sztuki. Te tematy były Wojtyłe bliskie.

6. Dwie wypowiedzi Wojtyły (zarówno w imieniu Episkopatu Polski, jak i swoim) odnośnie do Maryi i Jej miejsca w schemacie

o Kościele nie znalazły akceptacji ojców soborowych. Polscy biskupi wyrazili sprzeciw wobec umieszczenia refleksji o Matce Pana w ostatnim rozdziale *Lumen gentium*. Takie umiejscowienie oznaczałoby, że refleksja o Matce Pana jest czymś sztucznym, dodatkowym i nie odpowiada miejscu Maryi w Kościele. Czymś bardziej właściwym – w przekonaniu polskich biskupów – byłoby umiejscowienie soborowej myśli maryjnej na początku dokumentu (część rozdziału I lub rozdział II). Ojcowie soborowi nie podzielili tego sposobu myślenia, umieszczając rozdział o Maryi jako ostatni w *Lumen gentium*.

7. Chociaż nie wszystkie propozycje Wojtyły trafiły do ostatecznych dokumentów (np. postulat działania z sumieniem nie tylko pewnym, ale i prawym nie pojawia się w ostatecznej wersji *Dignitatis humanae*), to jednak fundamentalne tezy połączenia wolności z odpowiedzialnością i prawdą znalazły się w przyjętej przez sobór Deklaracji o wolności religijnej. Wydaje się zatem, że kluczowe idee znalazły akceptację ojców soborowych, podczas gdy propozycje bardziej szczegółowe (sformułowania, uzupełnienia) niejednokrotnie nie trafiły do końcowych wersji.

Wkład Karola Wojtyły w soborowy projekt reformy Kościoła

Abstrakt

Artykuł prezentuje wkład Karola Wojtyły w debaty Soboru Watykańskiego II. Ustne i pisemne wypowiedzi krakowskiego biskupa analizowane są z perspektywy propozycji, które nadesłał do Sekretariatu Soboru na trzy lata przed jego rozpoczęciem. Artykuł składa się z części wstępnej, ukazującej autorskie propozycje Wojtyły, i siedmiu punktów, prezentujących główne idee obecne w jego soborowych wystąpieniach. Do najważniejszych wniosków należą: 1. Wojtyła był najbardziej aktywnym polskim biskupem na Soborze Watykańskim II. Wziął udział w dyskusjach na temat połowy dokumentów; 2. Jego zaangażowanie polegało na proponowaniu: uzupełnienia tekstów o nowe aspekty, zmian kolejności zagadnień, usunięcia niektórych elementów, lepszego wyjaśnienia jakichś idei, zmiany terminów. Czasem krytykował schematy za brak harmonii tekstu, niejasności, powierzchowne i niezadowalające uzasadnienia biblijne, zbyt małe odwołanie do Tradycji; 3. Do specyficznych cech wypowiedzi Wojtyły należą: postulaty większego realizmu w prezentowaniu świata i problemów ludzi w nim żyjących, ujmowanie wszystkiego w perspektywie personalistycznej, docenianie wartości kultury; 4. Kluczowe idee Wojtyły znalazły się w ostatecznych dokumentach *Vaticanium II*, w przeciwieństwie do szeregu szczegółowych propozycji.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Sobór Watykański II, reforma Kościoła, *Dignitatis humanae*

Karol Wojtyła's involvement in the conciliar project for the reform of the Church

Abstract

This article presents Karol Wojtyła's involvement in the debates of the Second Vatican Council. The oral and written interventions of the bishop of Krakow are analysed from the perspective of the proposals he sent to the Secretariat of the Council three years before the Council began. The article consists of an introductory section, showing Wojtyła's authorial proposals, and seven points, outlining the main ideas present in his conciliar speeches. Among

the most important conclusions are: 1. Wojtyła was the most active Polish bishop at the Second Vatican Council. He took part in discussions on half of the documents; 2. His involvement consisted in proposing: supplementing the texts with new aspects, changing the order of issues, removing some elements, better explaining some ideas, changing terms. Sometimes he criticised the schemas for lack of textual harmony, ambiguities, superficial and unsatisfactory biblical justifications, too little reference to Tradition; 3. Among the specific features of Wojtyła's statements are: demands for greater realism in presenting the world and the problems of people living in it, putting everything in a personalistic perspective, appreciating the value of culture; 4. Wojtyła's key ideas found their way into the final documents of Vatican II, in contrast to a number of detailed proposals.

Keywords: Karol Wojtyła, Vatican II, reform of the Church, *Dignitatis humanae*

Bibliografia

- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series I, vol. II, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961.
- Dobroczyński G., *Pamięć o Soborze Watykańskim II w nauczaniu Jana Pawła II*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, Jagielloński Instytut Wydawniczy, Toruń 2023, s. 199–218.
- Crosby J.F., *On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of Dignitatis Humanae*, w: K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), *Catholicism and Religious Freedom. Contemporary Reflections on Vatican's II Declaration on Religious Liberty*, MD, Lanham 2006, s.135–159.
- Crawford D.S., *The Architecture of Freedom: John Paul II and John Courtney Murray on Religious Freedom*, w: K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), *Catholicism and Religious Freedom. Contemporary Reflections on Vatican's II Declaration on Religious Liberty*, MD, Lanham 2006, s. 195–221.

- Dobrzyński A., *Karol Wojtyła and „Dignitatis Humanae”: A Historical Perspective*, „Communio. International Catholic Review” 2013, vol. 40, nr 2–3, s. 386–404.
- Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II*, oprac. G. Richi Alberti, R. López Montero (tłum.), Publicaciones „San Damaso”, Madrid 2010.
- Karol Wojtyła: uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, oprac. G. Richi Alberti, E. Chiappa (tłum.), Marcianum Press, Venezia 2012.
- Lebrun D., *Interventions de Karol Wojtyła au concile Vatican II*, Parole et Silence, Paris 2012.
- Kucharski W., *Karol Wojtyła jako uczestnik Soboru Watykańskiego II w oczach pracowników Urzędu do spraw Wyznań, Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, Jagielloński Instytut Wydawniczy, Toruń 2023, s. 181–198.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.
- Skrzypczak R., *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2020, t. 1, s. 84–101.
- Skrzypczak R., *Personalista na soborze. Karola Wojtyły klucz do odczytania i realizacji Vaticanum II*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, Jagielloński Instytut Wydawniczy, Toruń 2023, s. 81–100.
- Strzelecka M., *Karol Wojtyła o Soborze Watykańskim II na łamach „Tygodnika Powszechnego”*, w: M. Białkowski (red.), *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, Jagielloński Instytut Wydawniczy, Toruń 2023, s. 153–180.
- Wąsek D., Gilski M., *Opatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.
- Wojtyła K., *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, wybór i opracowanie ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 2014.
- Wojtyła K., *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, wybór i opracowanie ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 2014.

Nota biograficzna

Marek Gilski – prof. UPJPII, teolog, filolog klasyczny, pracownik Instytutu Teologii Dogmatycznej, Patrystycznej i Historii Kościoła w ramach Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Najważniejsze publikacje: *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza* (z Damianem Wąskiem; Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021); *Anastazy Synaita. Pytania i odpowiedzi* (Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2023); *Panarion. Część 2: Herezje 34–46. Tekst grecki i polski* (Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021). Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Prezbiter archidiecezji krakowskiej.

Wojciech Baran

Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej
ORCID: 0000-0002-3049-0050

Recepcja Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Krakowskiej na przykładzie publikacji w *Notificationes* w latach 1960–1967

Wprowadzenie

Lata 50. i 60. XX w. to czas, w którym splatają się epokowe zmiany personalne na stolicy św. Stanisława w Krakowie i św. Piotra w Rzymie. 28 września 1958 administrator apostolski Archidiecezji Krakowskiej arcybiskup Eugeniusz Baziak konsekruje na krakowskiego biskupa pomocniczego ks. Karola Wojtyłę¹. Kilkanaście dni później umiera papież Pius XII, a dokładnie miesiąc po konsekracji biskupiej Wojtyły, 28 października 1958, papieżem zostaje kardynał Angelo Roncalli, przyjmąwszy imię Jana XXIII. Niespełna trzy miesiące po elekcji, 25 stycznia 1959, „Dobry Papież Jan” ogłasza zwo-

¹ Por. J. Urban, *Karola Wojtyły – Jana Pawła II katedra na Wawelu*, Pasaż, Kraków 2009, s. 43–63.

łanie nowego Soboru powszechnego², co budzi nie małe zdziwienie. Pierwszą sesję Soboru zaplanowano na jesień 1962 roku. Zanim jednak do niej doszło, 15 czerwca 1962 umiera abp Baziak. Zgodnie z obowiązującym wówczas prawem kanonicznym 16 czerwca 1962 Krakowska Kapituła Katedralna wybiera biskupa Karola Wojtyłę na wikariusza kapitulnego, który będzie rządził diecezją w czasie wakatu na krakowskiej stolicy biskupiej. W charakterze wikariusza kapitulnego krakowskiego Wojtyła udaje się do Rzymu na I sesję soborową. Przed II sesją soborową, w czerwcu 1963, umiera Jan XXIII i w jego miejsce wybrany zostaje kardynał Giovanni Battista Montini, który przyjmuje imię Paweł VI. To ten papież po II sesji soborowej mianuje Wojtyłę arcybiskupem krakowskim, który odbędzie swój ingres do katedry wawelskiej 8 marca 1964. Już jako arcybiskup krakowski Wojtyła będzie uczestniczył w III i IV sesji Soboru Watykańskiego II, a później troszczył się o jego recepcję w Archidiecezji Krakowskiej jako jej arcybiskup, a od 1967 także jako kardynał Kościoła Rzymskiego³.

W niniejszym studium podjęty zostanie problem recepcji Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Krakowskiej w latach 1960–1967 na podstawie analizy treści z urzędowego pisma kurii krakowskiej: *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* (dalej: *Notificationes*). Takie ograniczenie źródłowe (*Notificationes*), czasowe (1960–1967) i przestrzenne (Archidiecezja Krakowska) wymaga

² Zob. A. Kubiś, *Papież Jan XXIII a Sobór Watykański II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2013, t. 2/21, s. 231–240.

³ Zob. G. Ryś, *Krakowskie aggiornamento. Archidiecezja krakowska pod rządami arcybiskupa Wojtyły (1963–1978)*, w: *Kościół krakowski w tysiącleciu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 451–481; J. Urban, *Karola Wojtyły – Jana Pawła II katedra na Wawelu*, s. 63–98; J. Urban, *Św. Jan Paweł II jako biskup krakowski. Wybrane zagadnienia*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020.

uzasadnienia. Wybór *Notificationes* jako źródła do badań nad recepcją Soboru w Archidiecezji Krakowskiej wynika z faktu, że periodyk ten jest przeznaczony przede wszystkim dla księży proboszczów, wikariuszy i katechetów (jak o tym mówi zapis na tylnej oprawie). Analiza treści wskazuje, że najpierw abp Baziak zatroszczył się o zaangażowanie wiernych w przeżywanie i modlitwę za Sobór, a potem biskup, a następnie abp Wojtyła zadbał także o jego recepcję w Archidiecezji Krakowskiej. *Notificationes* są namacalnym świadkiem tejże recepcji, a publikacje te nie zostały dotąd przebadane. Analiza *status quaestionis* wskazuje bowiem, że w ostatnim czasie podjęto już naukową refleksję nad historią wprowadzenia reformy liturgicznej w Archidiecezji Krakowskiej, o czym świadczą prace Stefana Kopperka, Jacka Urbana, Janusza Mieczkowskiego i Pawła Kummera⁴, z tego też powodu problematyka reformy liturgicznej, choć obecna w *Notificationes*, zostanie pominięta w niniejszym artykule. Wydaje się zatem, że analiza treści dotyczących *Vaticanum II* z *Notificationes* będzie wartościowym dopełnieniem dostępnych już wyników badań nad recepcją Soboru w Archidiecezji Krakowskiej. Pozwoli ona

⁴ Zob. S. Koperk, *Protektorat kard. Karola Wojtyły nad rozwojem życia liturgicznego w Archidiecezji Krakowskiej*, w: *Karol Wojtyła jako biskup Krakowski*, t. 1, T. Pieronek, R. Zawadzki (red.), Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 1988, s. 231–248; J. Urban, *Katedra na Wawelu po 1918 r.*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008, s. 55–74; J. Urban, *Karola Wojtyły – Jana Pawła II katedra na Wawelu*, s. 99–107; *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej. 50 lat Instytutu Liturgicznego w Krakowie (1968–2018)*, J. Mieczkowski, P. Nowakowski (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2019; J. Mieczkowski, *Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II w opinii i życiu alumnów Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Krakowie w latach jej wprowadzania*, „Liturgia Sacra” 2020, t. 26, nr 2, s. 187–211; P. Kummer, *Karol Wojtyła wobec reformy liturgicznej w archidiecezji krakowskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022.

uchwycić, jakie informacje na temat Soboru przekazywano księżom w urzędowym piśmie kurii krakowskiej i jak szybko to następowało. Jeśli chodzi o ograniczenie naszych rozważań do lat 1960–1967, wynika ono z faktu, że lata te obejmują czas przygotowania (1960–1962), trwania Soboru (1962–1965) i pierwsze dwa lata wczesnej fazy jego recepcji (1966–1972) – zgodnie z periodyzacją recepcji Soboru w Polsce zaproponowaną przez Michała Białkowskiego⁵. Według Białkowskiego rok 1972 jest przełomowy ze względu na publikację przez kardynała Wojtyłę monografii poświęconej zagadnieniom soborowym *U podstaw odnowy*⁶ i zwołanie Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979). Z racji tego, że podjęto już systematyczną refleksję nad tym Synodem, o czym świadczą prace Tadeusza Pieronka, Jana Dyducha, Józefa Marcickiego, oraz zorganizowane sympozjum poświęcone temu Synodowi w 2004 r.⁷, temat ten również nie będzie poruszony w niniejszym

⁵ Michał Białkowski rozróżnia trzy fazy recepcji Soboru w Polsce: 1) faza wczesna (1966–1978), którą dzieli na dwa podokresy 1966–1972 i 1972–1978, gdzie cezurą jest otwarcie Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej, 2) faza dojrzała (1978–1989) i faza późna (1989–1999) zwieńczona poprzez zakończenie II Polskiego Synodu Plenarnego. Zob. M. Białkowski, *Początki odnowy posoborowej w Kościele Katolickim w Polsce (do 1972 roku). Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przeszłość” 2017, nr 128, s. 233–234.

⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Unum, Kraków 2003.

⁷ *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej: 1972–1979. t. 1, Przebieg prac synodalnych, Dokumenty Synodu. t. 2, Dokumentacja*, Kraków 1985; T. Pieronek, *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 1972, t. 32, s. 16–25; J. Dyduch, *Świeccy w pracach i dokumentach Synodu Krakowskiego 1979–1972*, „Znak” 1983, nr 344, s. 1126–1145; *Synod Krakowski odczytany na nowo: materiały z sympozjum Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 – XXV lat od zakończenia, zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krako-*

studium. Przeprowadzona kwerenda wskazuje również, że w latach 1968–1971 temat Soboru zajmuje szczątkowe miejsce w *Notificationes*, dlatego lata te nie będą przedmiotem naszych rozważań⁸. Ponadto 26 czerwca 1967 roku Wojtyła został kreowany kardynałem, zatem niniejsze studium obejmuje swoim zakresem czas jego rządów w Archidiecezji Krakowskiej przed jego kreacją kardynalską. Wreszcie jeśli chodzi o ograniczenie przestrzenne naszych analiz na temat recepcji Soboru wyłącznie do Archidiecezji Krakowskiej, wynika ono z faktu, że choć Karol Wojtyła zajmował kluczowe miejsce w episkopacie Polski i (jak później się okazało) świata, ten biskup-ojciec soborowy miał bezpośredni wpływ na kształtowanie swojej własnej diecezji.

Informacje na temat Soboru w *Notificationes* można podzielić na trzy kategorie: 1) modlitwa za Sobór, 2) informacje na temat zwołania, przebiegu i dokumentów soborowych, 3) wypowiedzi biskupa i arcybiskupa Wojtyły na tematy soborowe. Wykorzystując tę kate-

wie dnia 8 czerwca 2004 r., A. Chrapkowski, A. Wójcik (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2005; J. Dyduch, *Rola i znaczenie Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979)*, „*Analecta Cracoviensia*” 2009, t. 41 s. 441–452; T. Pieronek, „*Uczyć się*” *Soboru. Diecezjalny Synod Krakowski modelem synodu soborowego*, „*Ethos*” 2012, t. 25, nr 4(100), s. 166–185; P. Kummer, *Oczekiwania Kardynała Karola Wojtyły wobec duszpasterskiego synodu archidiecezji krakowskiej (1972–1979)*, „*Nasza Przyszłość*” 2019, t. 132, s. 337–361; J. Marecki, *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 jako próba recepcji Soboru Watykańskiego II*, w: *Studia Soborowe, Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. 1, M. Białkowski (red.), Group Media, Toruń 2016, s. 609–635.

⁸ Od 1972 r. w *Notificationes* znaleźć można informacje nt. przygotowania i przebiegu Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej, które później zostały wydrukowane także w tomie ze wszystkimi dokumentami poświęconymi Synodowi.

goryzację, przejdźmy do studium problematyki soborowej poruszanej na łamach *Notificationes* w latach 1960–1967.

1. Modlitwa za Sobór

Notificationes przekazują pierwsze informacje na temat *Vaticanium II*, zanim ten się jeszcze zaczął, jeszcze za czasu rządów abpa Baziaka w Archidiecezji Krakowskiej. Już na początku 1960 roku w *Notificationes* wydrukowano modlitwę za Sobór: „Duchu Boży, który zesłany przez Ojca w imię Jezusa...”, za której odmówienie przysługiwały odpusty⁹. Dwa lata później, w 1962, wiadomości kurialne przekazują także tekst adhortacji Jana XXIII wzywającej do ofiarowania modlitwy brewiarzowej za rozpoczynający się Sobór¹⁰. „Dobry Papież Jan” zauważył w niej, że do kapłanów wszystkich rytów „należy największy obowiązek zanosić do Boga błaganie o szczęśliwy przebieg Soboru”¹¹. Z kolei w drugiej części roku 1962 (nr 8–10) opublikowano papieską encyklikę *Paenitentiam agere* wzywającą już nie tylko kapłanów, ale wszystkich wiernych do modlitwy za Sobór¹². W tym dokumencie Jan XXIII nawiązywał do inicjatywy wezwania do modlitwy wyrażonej przez Innocentego III przed So-

⁹ *Modlitwa do Ducha Św. o pomyślny wynik Soboru Powszechnego*, „*Notificationes*” 1960, nr 1-4, s. 170–171.

¹⁰ *Adhortacja Apostolska Jana XXIII z Bożej Opatrzności papieża do całego duchowieństwa, utrzymującego pokój i jedność ze Stolicą Apostolską o odmawianiu z większą pobożnością modlitw kapłańskich w intencji pomyślnego przebiegu II Ekumenicznego Soboru Watykańskiego*, „*Notificationes*” 1962, nr 5-6, s. 131–138.

¹¹ *Adhortacja Apostolska Jana XXIII z Bożej Opatrzności papieża...*, s. 133.

¹² *Encyklika Ojca Św. Jana XXIII z Bożej Opatrzności Papieża o ubłaganiu przez zasługi pokuty pomyślnego przebiegu II Powszechnego Soboru Watykańskiego*, „*Notificationes*” 1962, nr 8–10, s. 201–209.

borem Laterańskim IV w 1215 i, podobnie jak swój średniowieczny poprzednik, prosił o zintensyfikowanie modlitw za zwołany Sobór. W tym samym numerze opublikowano także list Jana XXIII *Oecumenicum concilium* tłumaczący zamysł organizacji Soboru i ponownie wzywający do modlitwy, tym razem maryjnej¹³.

Jeszcze przed rozpoczęciem Soboru w numerze 5–6 (1962) opublikowano orędzie Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych, w którym wyjaśniono, czym jest Sobór i jakie tematy zostaną przez niego podjęte¹⁴. Według polskich biskupów Sobór winien „należeć do żywych zainteresowań każdego katolika, każdy wierzący powinien się w niego włączyć na miarę swoich możliwości”, a zwłaszcza przez „modlitwę, umartwienie, ofiarę”. Jesienią tego samego roku, 15 września 1962, biskupi wysłali do wiernych list, w którym ponownie tłumaczą, czym jest Sobór i wzywają wiernych do czuwań soborowych wraz z Matką Bożą Częstochowską¹⁵, gdyż w ten sposób „wpłyniemy na obrady soborowe”¹⁶. O czuwaniach tych poinformowano Stolicę Apostolską, która wyraziła wdzięczność za tę duchową inicjatywę¹⁷.

Warte podkreślenia są krakowskie inicjatywy modlitewne w sprawie soboru. Biskup Julian Groblicki, krakowski wikariusz generalny, w czasie obrad I sesji soboru (11.10–08.12.1962) polecił odmawiać po każdej mszy świętej modlitwy (imperatę) do Ducha

¹³ *List apostolski papieża Jana XXIII „Oecumenicum concilium”*, „Notificaciones” 1962, nr 8–10, s. 222–227.

¹⁴ *Orędzie Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie drugiego Soboru Watykańskiego*, „Notificaciones” 1962, nr 5–6, s. 148–153.

¹⁵ Lata 1957–1966 to czas wielkiej nowenny przed Milenium chrztu Polski.

¹⁶ *List Episkopatu Polski do Duchowieństwa i Wiernych przed Wyjazdem na Sobór Watykański II*, „Notificaciones” 1962, nr 11, s. 310–315.

¹⁷ *Pismo Sekretariatu Stanu J.Św. do Prymasa Polski – podziękowanie za „Czwanie Soborowe” Polski*, „Notificaciones” 1962, nr 12, s. 341–342.

Świętego w intencji Soboru¹⁸. W czasie trwania pierwszej sesji soborowej zorganizowano czuwania soborowe z Maryją Jasnogóorską, w myśl listu Episkopatu Polski z 15 września 1962¹⁹. Na każdy dzień I sesji Soboru wyznaczono jeden kościół w Krakowie, w którym organizowano specjalne spotkanie modlitewne w intencji Soboru²⁰. Wezwanie do imperaty za Sobór powtórzono także jesienią 1963, przed II sesją soborową. Tym razem jednak bp Groblicki zwrócił uwagę, że jest to inicjatywa papieża Pawła VI²¹. Do imperaty wezwano także przed III sesją Soboru²². W ten sposób wierni zostali zaproszeni do przeżywania tego epokowego wydarzenia wraz z ojcami soborowymi i do wzięcia duchowej odpowiedzialności za obrady odbywające się w Rzymie.

Z kolei po zakończeniu Soboru Paweł VI ogłosił nadzwyczajny jubileusz, który miał być przeżywany w dniach 1.01–29.05.1966²³. Co ciekawe, jednym z czynów, za których wypełnienie udzielano odpustu, był „udział w trzech wykładach o Soborze”. W ten sposób Stolica Apostolska zachęcała wiernych do pogłębiania swojej wiedzy na temat odbytego już *Vaticanum II*. Zachęty do modlitwy za Sobór i wskazanie na role tychże modlitw w publikacjach w *Notificationes* wskazują, że autorom krakowskiego periodyku zależało na

¹⁸ *W sprawie imperaty na intencję Soboru Powszechnego*, „Notificationes” 1962, nr 8–10, s. 270.

¹⁹ *List Episkopatu Polski do Duchowieństwa i Wiernych przed Wjjazdem na Sobór Watykański II*, „Notificationes” 1962, nr 11, s. 310–315.

²⁰ *Czowanie Soborowe z Maryją Jasnogóorską w kościołach Archidiecezji Krakowskiej*, „Notificationes” 1962, nr 11, s. 318–322.

²¹ *Oratio imperata w intencji Soboru*, „Notificationes” 1963, nr 11–12, s. 287.

²² *Zarządzenie imperaty na czas III sesji Soboru Powszechnego*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 280.

²³ *Ojciec św. Paweł VI ustanowił nadzwyczajny jubileusz*, „Notificationes” 1966, nr 1–2, s. 34.

aktywnym zaangażowaniu duchownych i świeckich w przeżywanie Soboru i na wzięciu przez nich duchowej odpowiedzialności za jego przebieg.

2. Przebieg i treść prac soborowych

Obok przekazu zachęty do podjęcia inicjatyw modlitewnych w intencji Soboru, celem *Notificationes* było także informowanie duchowieństwa o watykańskich dokumentach przygotowujących do Soboru, o przebiegu jego prac i wreszcie przekazanie polskiego tłumaczenia dokumentów soborowych.

Podobnie jak w kwestii zachęty do modlitwy za Sobór, pierwsze informacje na temat przebiegu Soboru duchowni otrzymują już w numerze 11–12 (1960). Jest to tekst *motu proprio* Jana XXIII, którym papież zwołał komisje przygotowawcze do Soboru²⁴. Półtora roku później, w numerze 5–6 (1962) opublikowano dokument papieski wyznaczający dzień 11 października 1962 jako datę rozpoczęcia Soboru²⁵. W tym piśmie apostolskim Jan XXIII odwołuje się do Konstytucji Apostolskiej *Humanae salutis* z 25 grudnia 1961 zapowiadającej zwołanie Soboru, która zostaje opublikowana dopiero w kolejnym numerze: 8–10 (1962)²⁶.

²⁴ *Motu proprio Ojca Św. Jana XXIII, ustanawiające komisje przygotowawcze do Soboru powszechnego*, „*Notificationes*” 1960, nr 11–12, s. 197–200.

²⁵ *Pismo Apostolskie Ojca Świętego Jana XXIII wyznaczające datę rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego*, „*Notificationes*” 1962, nr 5–6, s. 130–131. Dokument został wydany przez Jana XXIII 11.02.1962.

²⁶ *Konstytucja Apostolska Ojca św. Jana XXIII „Humanae Salutis”, zapowiadająca II Watykański Sobór Powszechny (25.12.1961)*, „*Notificationes*” 1962, nr 8–10, s. 209–214.

Jeszcze przed rozpoczęciem Soboru, w 1962, informowano o głównych etapach przygotowania Soboru²⁷. Z kolei po odbyciu pierwszej²⁸ i drugiej²⁹ sesji soborowej informowano o przebiegu prac. Na rozpoczęcie IV sesji Soboru polscy ojcowie soborowi wysłali do wiernych list 11 października 1965, w którym informowali o stanie przebiegu prac soborowych i perspektywach nowych dokumentów i konieczności ich recepcji nad Wisłą³⁰.

Po trzeciej sesji soborowej zaczęto już publikować pierwsze dokumenty *Vaticanum II*. Pierwszym opublikowanym dokumentem soborowym na łamach *Notificationes* była konstytucja dogmatyczna o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, która ukazała się w wersji łacińskiej już jesienią 1964 roku³¹. Podjęto decyzję, by wszystkie dokumenty Soboru Watykańskiego zostały jak najszybciej przetłumaczone, a następnie udostępniono je w *Notificationes* w latach 1964–1967³². W ten sposób duchowieństwo diecezjalne miało szybki dostęp do wszystkich tekstów soborowych w języku polskim. W 1966 opublikowano także krótkie, kilkudzaniowe syntezy przedstawiające najważniejsze treści wszystkich czternastu dokumentów soborowych:

²⁷ *Główne etapy przygotowania II Powszechnego Soboru Watykańskiego*, „*Notificationes*” 1962, nr 8–10, s. 282–283.

²⁸ *Zarys przebiegu obrad I Sesji II Soboru Watykańskiego*, „*Notificationes*” 1963, nr 5–6, s. 156–170.

²⁹ *Zarys przebiegu obrad drugiej sesji II Soboru Watykańskiego*, „*Notificationes*” 1964, nr 5–6, s. 161–168.

³⁰ *List Pastorski Polskich Ojców Soborowych*, „*Notificationes*” 1965, nr 11–12, s. 265–267.

³¹ *Constitutio de Sacra Liturgia* (tekst łaciński) „*Notificationes*” 1964, nr 8–9, s. 219–240.

³² Zob. *Dokumenty Soboru Watykańskiego II wg chronologicznej kolejności ich uchwalenia podaniem miejsca druku w Notificationes*, „*Notificationes*” 1967, nr 10–11, s. 216. Tekst podaje bibliografie dokumentów soborowych, które ukazały się w poprzednich latach w *Notificationes*.

konstytucji, dekretów i deklaracji soborowych, umożliwiające wyrobienie sobie przez czytelników ogólnego pojęcia na temat dokumentów *Vaticanum II*³³. Taki stan rzeczy wskazuje, że biskupowi Wojtyła bardzo leżała na sercu recepcja dokumentów soborowych wśród duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej. Okazuje się jednak, że zależało mu także na recepcji dokumentów soborowych także wśród wiernych świeckich, o czym świadczy trafna krakowska propozycja dwóch rocznych cykli homilii w latach 1967–1968. W pierwszym zasugerowano tematy kazań na cały „rok soborowy”, w czasie których omawiano wiernym poszczególne aspekty nauczania *Vaticanum II*³⁴. W ten sposób dokumenty soborowe, które zostały już opublikowane w *Notificationes*, miały zostać omówione wiernym w czasie mszy świętych w ciągu całego roku. Oto kilka przykładów: w III Niedzielę Wielkiego Postu zaproponowano kazanie „O życiu i formacji kapłanów”, w niedzielę po Wniebowstąpieniu propozycja nosiła tytuł „Przystosowana odnowa życia zakonnego”, a w uroczystość Trójcy Przenajświętszej tematem była „Przystosowana odnowa Liturgii św.”. Z kolei w roku 1968 zaproponowano cykl kaznodziej-ski poświęcony odnowionej formie mszy świętej³⁵, który to pozwalał wiernym lepiej zrozumieć zmiany, jakie na ich oczach następowały w sposobie celebracji. Krakowska propozycja kaznodziejstwa soborowego wydaje się skutecznym narzędziem recepcji dokumentów so-

³³ *Przegląd prac soborowych*, „Notificationes” 1966, nr 1–2, s. 37–47.

³⁴ *Tematyka kazań w „Roku Soborowym*, „Notificationes” 1966, nr 11–12, s. 255–269.

³⁵ *Program kaznodziej-ski na rok 1968. Msza św. szkołą życia z Jezusem i Maryją c.d.*, „Notificationes” 1967, nr 12, s. 249–272. Są to propozycje kazań na temat soboru od IV niedzieli Wielkiego Postu do XXIV niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego. W „Notificationes” nie ma pierwszej części programu kazań na rok 1968 (od Adwentu do IV niedzieli Wielkiego Postu).

borowych w Archidiecezji Krakowskiej. Mobilizowała duszpasterzy do zapoznania się z ich treścią i dawała możliwość przyswojenia ich przez praktykujących katolików.

3. Działalność i nauczanie Karola Wojtyły

W celu zaangażowania wiernych Archidiecezji Krakowskiej w przeżywanie Soboru Powszechnego, przed wyjazdem na I sesję Soboru, Wojtyła pożegnał się z wiernymi w czasie mszy świętej w katedrze wawelskiej, a po powrocie z sesji przywitał się z nimi w czasie liturgii bożonarodzeniowej sprawowanej w intencji papieża i Soboru. Te celebracje pożegnania i powitania krakowskiego ojca soborowego w katedrze wawelskiej stały się zwyczajem i miały miejsce także przed i po II, III i IV sesji soborowej³⁶. Były to doskonale okazje do tego, by biskup (a potem arcybiskup) Wojtyła mógł powiedzieć wiernym o roli Soboru i podzielić się swoimi wrażeniami po powrocie z kolejnych sesji. Przytoczmy tu jedynie jeden fragment kazania biskupa Wojtyły z 20 grudnia 1962 r., a więc po powrocie z I sesji soborowej. Wydaje się bowiem, że choć od jego wygłoszenia minęło

³⁶ Zob. *Przemówienie J. Em. Ks. Biskupa Karola Wojtyły wygłoszone w katedrze na Wawelu po Mszy Św. Odprawionej przez J. E. Ks. Biskupa Juliana Grobliczkiego dnia 5. X. 1962 r. wieczorem przed wyjazdem do Rzymu na Sobór Powszechny*, „Notifications” 1962, nr 12, s. 357–362; *Z kazań J. E. Ks. Biskupa Wikariusza Kapitulnego wygłoszonych po powrocie z I sesji II Soboru Watykańskiego*, „Notifications” 1963, nr 7–8, s. 211–220; *Problematyka drugiej sesji II Soboru Watykańskiego. Z kazań Ks. Metropolity po powrocie z obrad Soboru*, „Notifications” 1964, nr 7, s. 145–161; *Przemówienie ks. Metropolity w katedrze wawelskiej w dniu wyjazdu na III sesję soborową – 10. IX. 1964 r.*, „Notifications” 1964, nr 10–11, s. 274–251; *Przemówienia ks. Metropolity przed wyjazdem na IV sesję Soboru*, „Notifications” 1965, nr 9–10, s. 234–237; J. Urban, *Karola Wojtyły – Jana Pawła II katedra na Wawelu*, Kraków 2009, s. 64, 67, 72, 85.

już ponad 60 lat, refleksja ówczesnego wikariusza kapitulnego jest wciąż aktualna:

Były w łonie Soboru wśród biskupów uczestniczących w nim, wypowiadających się na nim, dwie tendencje: tendencje sobie poniekąd przeciwne. (...) Żadną miarą nie były sprzeczne; są to tendencje komplementarne, wzajemnie się uzupełniające, dzięki którym myśl Kościoła żyje. Gdyby była ta jakaś schematyczna jednolitość, to należałoby się o życie tej myśli Kościoła obawiać. A właśnie ta pewna przeciwstawność, pewna różnica w tendencjach, jak najbardziej uwydatniała życie myśli Kościoła. Gdy chodzi o interpretację tych tendencji (...) musimy zdać sobie sprawę, że Kościół (...) ma za zadanie podtrzymywać i przekazywać Prawdę; dwie funkcje, które się z sobą łączą, ale które się także trochę między sobą różnią. Z jednej strony chodzi o zachowanie Prawdy, (...) z drugiej strony chodzi o jej przekazywanie, tzn., aby ta niezmienną Prawdą Bożą docierała do ludzi, do coraz to nowych generacji, coraz to nowych pokoleń. Zrozumienie tego faktu ułatwi nam także zrozumienie tych właśnie tendencji. Bo te tendencje zawsze w jakiejś mierze w Kościele były³⁷.

Co ciekawe, biskup Wojtyła nie używał pojęć obarczonych emocjonalnie, takich jak „progresiści” czy „tradycjoniści”, ale mówił o dwóch tendencjach i celach podtrzymywania i przekazywania Prawdy. W ten sposób tłumacząc naturalny przepływ myśli w czasie debat soborowych, odzęgnywał się i przestrzegał wiernych przed powierzchowną oceną Soboru.

³⁷ *Z kazań J. E. Ks. Biskupa Wikariusza Kapitulnego wygłoszonych po powrocie z I sesji II Soboru Watykańskiego*, „Notificaciones” 1963, nr 7–8 (1963), s. 215–217. Kazanie to opublikowano także w: K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w kościele św. Anny w Krakowie 20 grudnia 1962*, w: K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979, s. 278–279.

Innym przejawem biskupiej troski o łączność Kościoła z Wiśłą z Kościołem zgromadzonym nad Tybrem było wysłanie listu pasterskiego przez biskupa Wojtyłę w czasie pierwszej sesji soborowej, 5 listopada 1962. Bazując na modlitwie soborowej *Adsumus, Sancte Spiritus*, zrelacjonował wiernym udział biskupów polskich w Soborze³⁸. W ten sposób Wojtyła wyrażał swoją troskę o to, by wierni przeżywali Sobór równie głęboko jak on.

Ważnym elementem przekazu nauczania biskupa Wojtyły w *Notificationes* na temat przebiegu obrad Soboru Watykańskiego II były transkrypcje wypowiedzi biskupa Wojtyły, a potem także i krakowskiego biskupa pomocniczego Jana Pietraszki, których udzielił w czasie audycji dla Radia Watykańskiego w czasie ich pobytu w Rzymie³⁹. Publikacja wypowiedzi radiowych arcybiskupa krakow-

³⁸ *List pasterski J. Em. Ks. Biskupa Wikariusza Kapitulnego z I Sesji Soboru Watykańskiego II (5.11.1962)*, „Notificationes” 1962, nr 12, s. 362–365.

³⁹ *Wypowiedź J. E. Ks. Biskupa K. Wojtyły w Radio Watykańskim*, „Notificationes” 1963, nr 1–2, s. 23–26; *Wypowiedź J. E. Ks. Bpa K. Wojtyły w Radio Watykańskim (25.11.1963)*, „Notificationes” 1964, nr 1–2, s. 27–30; *Kościół wobec współczesnego świata. Przemówienie Ks. Metropolity w Radio Watykańskim (28.9.1964)*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 282–284; *Wartość rzeczy i spraw doczesnych. Przemówienie Ks. Biskupa J. Pietraszki w Radio Watykańskim (7.10.1964)*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 284–287; *O godności osoby ludzkiej. Przemówienie Ks. Metropolity w Radio Watykańskim (19.10.1964)*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 287–289; *Przemówienie Radiowe Księdza Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego Communio Ecclesiarum, czyli o uroczystości tysiąclecia Kościoła w Polsce na tle zbliżenia Kościołów na Soborze*, „Notificationes” 1966, nr 1–2, s. 35–37; *Przemówienie Radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego. Stworzenie a Odkupienie (Schemat XIII)*, „Notificationes” 1966, nr 3–4, s. 59–62; *Sobór a praca teologów. Przemówienie Ks. Metropolity w Radio Watykańskim dn. 12.2.1965*, „Notificationes” 1965, nr 3–4, s. 87–88; *Przemówienie radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego. Naświetlenie deklaracji o wolności religijnej*, „Notificationes” 1965, nr 11–12, s. 269–271; *Przemówienie radiowe ks.*

skiego świadczy o tym, że choć jego głos był skierowany do słuchaczy na całym świecie, w sposób szczególny kierowany był w stronę Kościoła nad Wisłą. Spośród tych wypowiedzi radiowych zwróćmy tu uwagę na tę z 9 stycznia 1966⁴⁰. Arcybiskup Wojtyła mówił wtedy o schemacie XIII, z którego powstała Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

Da ona [konstytucja *Gaudium et spes* W.B.] z pewnością wiele do myślenia tym wszystkim, którzy w sposób bezpośredni są związani z duszpasterstwem: kapłanom, osobom zakonnym – a zwłaszcza świeckim. Fakt, że Sobór w ostatnim dniu uchwała konstytucję duszpasterską w jakiś sposób przybliży ten dzień ostatni do pierwszego. Kiedy bowiem Sobór się rozpoczynał Ojciec św. Jan XXIII wielokrotnie podkreślał, że będzie to Sobór duszpasterski. (...) Można powiedzieć, że konstytucja „Kościół w świecie współczesnym” zawiera jakąś teorię działania współczesnego Kościoła we współczesnym świecie. Ową teorię stanowią te prawdy, z którymi szczególnie blisko musi obcować myśl chrześcijańska, aby z kolei chrześcijański czyn był wyrazem obecności Kościoła w świecie, to znaczy, by płynął równocześnie ze zrozumienia świata i ze świadomości Kościoła. (...) Do tego celu znaczenie wręcz zasadnicze posiadają rzetelne ujmowanie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy Stworzeniem a Odkupieniem⁴¹.

biskupa Jana Pietraszki. *Refleksje soborowe*, „Notificationes” 1965, nr 11–12, s. 271–273.

⁴⁰ *Przemówienie Radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego. Stworzenie a Odkupienie (Schemat XIII)*, „Notificationes” 1966, nr 3–4, s. 59–62. Polskie tłumaczenie *Gaudium et Spes* zostało opublikowane w „Notificationes” kilka miesięcy później, w 1966, w numerze 6–10.

⁴¹ *Przemówienie Radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego. Stworzenie a Odkupienie (Schemat XIII)*, „Notificationes” 1966, nr 3–4, s. 59–60.

W ujęciu arcybiskupa Wojtyły to właśnie *Gaudium et spes* jest kluczem hermeneutycznym do zrozumienia wszystkich dokumentów soborowych, stanowi jakby wyrażenie pierwotnego zamysłu zwołania soboru przez Jana XXIII. Celem Kościoła jest aktywność duszpasterska, która wywodzi się i ostatecznie prowadzi do głębszego zrozumienia prawdy o stworzeniu i odkupieniu oraz dostosowania życia wierzących do tejże prawdy. Reforma soborowa nie polega na niczym innym, jak na powrocie do źródeł Objawienia i do nasycaenia prawdą Ewangelii współczesnego świata.

Podsumowanie

W czasie ingresu do katedry wawelskiej 8 marca 1964 abp Wojtyła powiedział, że jego pragnieniem było, aby Archidiecezja Krakowska „żyła duchem Soboru i duchem Kościoła”⁴². Analiza *Notificatioes* z lat 1960–1967 wskazuje, że rzeczywiście Karol Wojtyła jako wikariusz kapitulny, biskup i arcybiskup dbał, by Archidiecezja Krakowska żyła Soborem od momentu jego zwołania. Temu służyła wytężona modlitwa za ojców soborowych i czuwania soborowe, temu służyło informowanie na bieżąco o przebiegu Soboru, a potem szybkie udostępnienie duchownym tekstów soborowych oraz zaproszenie do cyklu kazań na temat nauczania *Vaticanum II* i na temat odnowionej liturgii mszy świętej, temu służyły spotkania z wiernymi przed wyjazdem i po powrocie Wojtyły z sesji soborowych oraz biskupie nauczanie na temat Soboru zarówno na terenie Archidiecezji Krakowskiej, jak i w Radiu Watykańskim. W ten sposób soborowe *aggiornamento*, czyli „udzisiejszenie” – jak tłumaczył ten termin Jan

⁴² K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979, s. 18; por. J. Urban, *Karola Wojtyły – Jana Pawła II katedra na Wawelu*, Kraków 2009, s. 73–79.

Paweł II w kazaniu z dnia 6 czerwca 1979 r. w katedrze wawelskiej – przewidziane przez Jana XXIII dla całego Kościoła zostało zrealizowane za czasów biskupa, a potem arcybiskupa Wojtyły także we wspólnocie Kościoła krakowskiego.

*Recepcja Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Krakowskiej na przykładzie publikacji w *Notificationes* w latach 1960–1967*

Abstrakt

W czasie swojego ingresu do katedry wawelskiej 8 marca 1964 roku arcybiskup Karol Wojtyła wyraził pragnienie, aby archidiecezja krakowska „żyła duchem Soboru i duchem Kościoła”. Analiza *Notificationes*, czyli przeglądu krakowskiej Kurii Diecezjalnej w latach 1960–1967 wskazuje, że Karol Wojtyła, jako wikariusz biskupi-kapitulny i arcybiskup, dbał o to, by archidiecezja krakowska żyła Soborem od momentu jego zwołania. Służyła temu usilna modlitwa za Ojców Soborowych podczas m.in. czuwań soborowych, informowanie wiernych o przebiegu Soboru, a następnie szybkie udostępnianie duchowieństwu tekstów soborowych, spotkania z wiernymi przed i po wyjeździe Wojtyły na sesje soborowe oraz publikowanie kazań i wystąpień radiowych Wojtyły na ten temat. W latach 1967–1968 diecezja przygotowała także cykl kazań na temat nauki Soboru Watykańskiego II i odnowionej liturgii Mszy św. W ten sposób soborowe *aggiornamento* przewidziane przez Jana XXIII dla całego Kościoła było realizowane pod rządami biskupa, a później arcybiskupa Wojtyły także we wspólnocie Kościoła krakowskiego.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Sobór Watykański II, archidiecezja krakowska, 1960–1967, *Notificationes*

Reception of the Second Vatican Council in the Archdiocese of Cracow on the example of publications in Notificationes between 1960 and 1967

Abstract

At the time of his ingress to Wawel Cathedral on March 8, 1964, archbishop Karol Wojtyła expressed his desire for the Archdiocese of Krakow “to live the spirit of the Council and the spirit of the Church.” An analysis of the *Notificationes*, the review of the Krakow Diocesan Curia, in the years 1960–1967 indicates that Karol Wojtyła, as bishop-chapter vicar and archbishop, made sure that the Archdiocese of Krakow lived the Council from the moment it was convened. This was served by strenuous prayer for the Council Fathers during i.e., Council vigils, by keeping the faithful informed of the Council’s progress and then quickly making the Council texts available to the clergy, by meetings with the faithful before and after Wojtyła’s departure for the Council sessions and publishing Wojtyła’s sermons and radio speeches on this subject. In the years 1967–1968, the diocese also prepared a series of sermons on the teachings of Vatican II and on the renewed liturgy of the Mass. In this way, the conciliar *aggiornamento* envisioned by John XXIII for the entire Church was realized under bishop and later archbishop Wojtyła also in the community of the Krakow Church.

Keywords: Karol Wojtyła, Second Vatican Council, Archdiocese of Cracow, 1960–1967, *Notificationes*

Bibliografia

Notificationes (w układzie chronologicznym)

Modlitwa do Ducha Św. o pomysłny wynik Soboru Powszechnego, „*Notificationes*” 1960, nr 1–4, s. 170–171.

Motu proprio Ojca Św. Jana XXIII, ustanawiające komisje przygotowawcze do Soboru powszechnego, „*Notificationes*” 1960, nr 11–12, s. 197–200.

- Pismo Apostolskie Ojca Świętego Jana XXIII wyznaczające datę rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1962, nr 5–6, s. 130–131.
- Ahortacja Apostolska Jana XXIII z Bożej Opatrzności papieża do całego duchowieństwa, utrzymującego pokój i jedność ze Stolicą Apostolską o odmawianiu z większą pobożnością modlitw kapłańskich w intencji pomyślnego przebiegu II Ekumenicznego Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1962, nr 5–6, s. 131–138.
- Orędzie Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie drugiego Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1962, nr 5–6, s. 148–153.
- Encyklika Ojca Św. Jana XXIII z Bożej Opatrzności Papieża o ubłaganiu przez zaślugi pokuty pomyślnego przebiegu II Powszechnego Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1962, nr 8–10, s. 201–209.
- Konstytucja Apostolska Ojca św. Jana XXIII „Humanae Salutis”, zapowiadająca II Watykański Sobór Powszechny (25.12.1961)*, „Notificationes” 1962, nr 8–10, s. 209–214.
- List apostolski papieża Jana XXIII „Oecumenicum concilium”*, „Notificationes” 1962, nr 8–10, s. 222–227.
- W sprawie imperaty na intencję Soboru Powszechnego*, „Notificationes” 1962, nr 8–10, s. 270.
- Główne etapy przygotowania II Powszechnego Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1962, nr 8–10, s. 282–283.
- List Episkopatu Polski do Duchowieństwa i Wiernych przed Wyjazdem na Sobór Watykański II*, „Notificationes” 1962, nr 11, s. 310–315.
- Czuwanie Soborowe z Maryją Jasnogórską w kościołach Archidiecezji Krakowskiej*, „Notificationes” 1962, nr 11, s. 318–322.
- Pismo Sekretariatu Stanu J.Św. do Prymasa Polski – podziękowanie za „Czuwanie Soborowe” Polski*, „Notificationes” 1962, nr 12, s. 341–342.
- Przemówienie J. Em. Ks. Biskupa Karola Wojtyły wygłoszone w katedrze na Wawelu po Mszy Św. Odprawionej przez J. E. Ks. Biskupa Juliana Groblickiego dnia 5. X. 1962 r. wieczorem przed wyjazdem do Rzymu na Sobór Powszechny*, „Notificationes” 1962, nr 12, s. 357–362.
- List pasterski J. Em. Ks. Biskupa Wikariusza Kapitulnego z I Sesji Soboru Watykańskiego II (5.11.1962)*, „Notificationes” 1962, nr 12, s. 362–365.
- Wypowiedź J. E. Ks. Biskupa K. Wojtyły w Radio Watykańskim*, „Notificationes” 1963, nr 1–2, s. 23–26.
- Zarys przebiegu obrad I Sesji II Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1963, nr 5–6, s. 156–170.

- List pasterski Episkopatu Polski po I sesji II Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1963, nr 7–8, s. 195–202.
- Z kazań J. E. Ks. Biskupa Wikariusza Kapitulnego wygłoszonych po powrocie z I sesji II Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1963, nr 7–8, s. 211–220.
- Oratio imperata w intencji Soboru*, „Notificationes” 1963, nr 11–12, s. 287.
- Wypowiedź J. E. Ks. Bpa K. Wojtyły w Radio Watykańskim (25.11.1963)*, „Notificationes” 1964, nr 1–2, s. 27–30.
- Zarys przebiegu obrad drugiej sesji II Soboru Watykańskiego*, „Notificationes” 1964, nr 5–6, s. 161–168.
- Problematyka drugiej sesji II Soboru Watykańskiego. Z kazań Ks. Metropolity po powrocie z obrad Soboru*, „Notificationes” 1964, nr 7, s. 145–161.
- Constitutio de Sacra Liturgia* (tekst łaciński), „Notificationes” 1964, nr 8–9, s. 219–240.
- Przemówienie ks. Metropolity w katedrze wawelskiej w dniu wyjazdu na III sesję soborową – 10. IX. 1964 r.*, „Notificationes” 1964, nr 10–11, s. 247–251.
- Zarządzenie imperaty na czas III sesji Soboru Powszechnego*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 280.
- Kościół wobec współczesnego świata. Przemówienie Ks. Metropolity w Radio Watykańskim (28.9.1964)*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 282–284.
- Wartość rzeczy i spraw doczesnych. Przemówienie Ks. Biskupa J. Pietraszki w Radio Watykańskim (7.10.1964)*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 284–287.
- O godności osoby ludzkiej. Przemówienie Ks. Metropolity w Radio Watykańskim (19.10.1964)*, „Notificationes” 1964, nr 12, s. 287–289.
- Sobór a praca teologów. Przemówienie Ks. Metropolity w Radio Watykańskim dn. 12.2.1965*, „Notificationes” 1965, nr 3–4, s. 87–88.
- Przemówienia ks. Metropolity przed wyjazdem na IV sesję Soboru*, „Notificationes” 1965, nr 9–10, s. 234–237.
- List Pasterski Polskich Ojców Soborowych*, „Notificationes” 1965, nr 11–12, s. 265–267.
- Przemówienie radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego. Naświetlenie deklaracji o wolności religijnej*, „Notificationes” 1965, nr 11–12, s. 269–271.
- Przemówienie radiowe ks. biskupa Jana Pietraszki. Refleksje soborowe*, „Notificationes” 1965, nr 11–12, s. 271–273.
- Ojciec św. Paweł VI ustanowił nadzwyczajny jubileusz*, „Notificationes” 1966, nr 1–2, s. 34.

- Przemówienie Radiowe Księdza Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego Communio Ecclesiarum, czyli o uroczystości tysiąclecia Kościoła w Polsce na tle zbliżenia Kościołów na Soborze*, „Notificationes” 1966, nr 1–2, s. 35–37.
- Przegląd prac soborowych*, „Notificationes” 1966, nr 1–2, s. 37–47.
- Przemówienie Radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego. Stworzenie a Odkupienie (Schemat XIII)*, „Notificationes” 1966, nr 3–4, s. 59–62.
- Tematyka kazań w „Roku Soborowym*”, „Notificationes” 1966, nr 11–12, s. 255–269.
- Dokumenty Soboru Watykańskiego II wg chronologicznej kolejności ich uchwalenia podaniem miejsca druku w Notificationes*, „Notificationes” 1967, nr 10–11, s. 216.
- Program kaznodziejski na rok 1968. Msza św. szkołą życia z Jezusem i Maryją c.d.*, „Notificationes” 1967, nr 12, s. 249–272.
- Pozostałe źródła
- Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej: 1972–1979. t. 1, Przebieg prac synodalnych, Dokumenty Synodu. t. 2, Dokumentacja*, Kuria Metropolitalna, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Kazania 1962–1978*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Unum, Kraków 2003.

Opracowania

- Białkowski M., *Początki odnowy posoborowej w Kościele Katolickim w Polsce (do 1972 roku). Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przeszłość” 2017, t. 128, s. 263–323.
- Dyduch J., *Rola i znaczenie Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979)*, „Analecta Cracoviensia” 2009, nr 41, s. 441–452.
- Dyduch J., *Świeccy w pracach i dokumentach Synodu Krakowskiego 1972–1979*, „Znak”, 1983, nr 344, s. 1126–1145.
- Koperek S., *Protektorat kard. Karola Wojtyły nad rozwojem życia liturgicznego w Archidiecezji Krakowskiej*, w: *Karol Wojtyła jako biskup Krakowski*, t. 1, T. Pieronek, R. Zawadzki (red.), Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 1988, s. 231–248.
- Kubiś A., *Papież Jan XXIII a Sobór Watykański II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2013, nr 2/21, s. 231–240.

- Kummer, P., *Karol Wojtyła wobec reformy liturgicznej w archidiecezji krakowskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022.
- Kummer P., *Oczekiwania Kardynała Karola Wojtyły wobec duszpasterskiego synodu archidiecezji krakowskiej (1972–1979)*, „Nasza Przeszłość” 2019, t. 132, s. 337–361.
- Marecki J., *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 jako próba recepcji Soboru Watykańskiego II*, w: *Studia Soborowe, Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. 1, M. Białkowski (red.), Group Media, Toruń 2016, s. 609–635.
- Mieczkowski J., *Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II w opinii i życiu alumnów Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Krakowie w latach jej wprowadzania*, „Liturgia Sacra” 2020, t. 26, nr 2, s. 187–211.
- Pieronek T., *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 1972, nr 32, s. 16–25.
- Pieronek T., „Uczyć się” Soboru. *Diecezjalny Synod Krakowski modelem synodu soborowego*, „Ethos” 2012, t. 25, nr 4 (100), s. 166–185.
- Ryś G., *Krakowskie aggiornamento. Archidiecezja krakowska pod rządami arcybiskupa Wojtyły (1963–1978)*, w: *Kościół krakowski w tysiącleciu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- Synod Krakowski odczytany na nowo: materiały z sympozjum Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 – XXV lat od zakończenia, zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie dnia 8 czerwca 2004 r.*, A. Chrapkowski, A. Wójcik (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2005.
- Urban J., *Karola Wojtyły – Jana Pawła II katedra na Wawelu*, Pasaż, Kraków 2009 (*Biblioteka Kapitulna na Wawelu*, 2).
- Urban J., *Katedra na Wawelu po 1918 r.*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008.
- Urban J. *Św. Jan Paweł II jako biskup krakowski. Wybrane zagadnienia*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020.
- W służbie tradycji i odnowy liturgicznej. 50 lat Instytutu Liturgicznego w Krakowie (1968–2018)*, J. Mieczkowski, P. Nowakowski (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2019.

Nota biograficzna

Wojciech Baran – od 2023 dyrektor Archiwum i Biblioteki Krakowskiej Kapituły Katedralnej. W latach 2016–2019 odbył studia doktoranckie na UPJPII w Krakowie, które zwieńczył uzyskaniem doktoratu z nauk teologicznych. W latach 2019–2023 przebywał w Paryżu. W 2023 uzyskał dyplom ukończenia studiów postdoktoranckich w *Ecole Pratique des Hautes Etudes* w Paryżu z religioznawstwa (*sciences religieuses*). Autor monografii *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda. Studium Sentencji i Komentarzy Bonawentury i Tomasza z Akwinu*. Zajmuje się teologią średniowieczną, a zwłaszcza komentarzami do *Sentencji* Piotra Lombarda, edycją średniowiecznych tekstów teologicznych oraz opracowywaniem materiałów źródłowych z Archiwum Kapitulnego na Wawelu. Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków i *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. Prezbiter archidiecezji krakowskiej.

Przemysław Artemiuk

ORCID: 0000-0001-5337-0329

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Gesty i Słowa.

Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec wiernych

Wprowadzenie

Patrząc z dzisiejszej perspektywy na historię ostatnich dziesięcioleci, rzeczą niezmiernie trudną, prawie niemożliwą, może być próba wyobrażenia sobie najnowszych dziejów świata i Kościoła bez osoby św. Jana Pawła II. Wybór Polaka na papieża wywołał w środowiskach kościelnych zarówno oszołomienie, jak i euforię. Komentatorzy zauważali, że „prawie nikt nie spodziewał się takiej decyzji konklawe. Jeśli czasami przebąkiwano o szansach jakiegoś Polaka na to, że zasiądzie na Stolicy Piotrowej, myślano przede wszystkim o prymasie Wyszyńskim. Mało kto zdawał sobie sprawę z geniuszu biskupa krakowskiego, znanego głównie jako autora prac filozoficznych, o których hermetyczności krążyły wśród księży dowcipy (karą czystościową miała być lektura *Osoby i czynu*)”¹. Z kolei w obozie wła-

¹ J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 173–174.

dzy zapanowała konsternacja, całkowicie paralizująca przywódców partyjnych, którzy pomimo „bratnich” konsultacji, nie wiedzieli, jak zareagować na wieści z Watykanu². Bardzo szybko okazało się, że Jan Paweł II jako papież przekracza granice narodów, światopoglądów czy wyznań. Siła Jego świadectwa jest wyczuwalna od pierwszych dni pontyfikatu. Powiew Ducha, nowe tchnienie inspiruje Piotra naszych czasów. W Jego przesłaniu – zauważa krakowski filozof ks. Józef Tischner – jest „jakiś jednoczący ludzi od wewnątrz dziwny wiatr. Choć jego szum nie dla wszystkich znaczy to samo, to przecież każdy ma coś z niego w swoim sercu. Wiatr, który nie gasi, lecz roznieca ciepło. Co z tego wiatru powstanie? Co się narodzi? Cemu każe przeminąć? Nie umiemy odpowiedzieć na te pytania. Czas przyszedł jest dla nas tajemnicą, ale w nas otwarła się nowa nadzieja”³.

Czy dzisiaj jesteśmy w stanie uchwycić papieskie przesłanie? Jakim kluczem powinniśmy posłużyć się, aby odczytać i zrozumieć Jana Pawła II? Przywołany przed chwilą Józef Tischner powiedział, że każdy patrzy na świat poprzez własne okulary. Jego okularami była filozofia i przez nią czytał Papieża⁴. Z pomocą poetów, filozofów i teologów możemy wydobyć różne wizerunki Jana Pawła II, które pozostają świadectwem – jak zauważa G. Weigel – „szerokiej miary” Jego osoby⁵. Dla intelektualistów Papież z Polski był „prorokiem

² Por. B. Lecomte, *Prawda zawsze zwycięży. Jak Papież pokonał komunizm*, E.T. Sadowska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005², s. 198.

⁴ Por. J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 24.

⁵ „Biograf-żurnalista” B. Lecomte, próbując wyrazić bogactwo, które kryło się w osobie Jana Pawła II, nazwał go człowiekiem „powszechnym”; por. B. Lecomte, *Pasterz*, M. Romanek i in. (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 686.

odpowiedzialnej wolności”, „bratem naszego Boga”; „masywem modelitwy”, „człowiekiem gestów”, „filozofem ludzkiego doświadczenia”, „świadkiem nadziei”, „symbolem, który daje do myślenia”, „apologetą ludzkiej cielesności”⁶. Próbując odczytywać pontyfikat papieża Polaka, dobrze jest wkładać rozmaite okulary, aby w pełni dostrzec jego wielkość, świeżość i nowatorskie podejście do wiernych. Podejmując namysł nad duszpasterskimi relacjami Karola Wojtyły/Jana Pawła II, skupię się na Jego gestach i słowach, ubranych w różnorodne i nowe formy. Z pewnością temu pontyfikatowi towarzyszyła wyraźna zmiana perspektywy. Papieża Polaka cechowała niebywała otwartość, wolność i pragnienie zanieśienia Ewangelii wszędzie i wszystkim. Jan Paweł II nie tylko przekroczył bramy Watykanu i Wiecznego Miasta, przestając być – jak mawiano dawniej – więźniem Państwa Kościelnego, ale ze swojego pielgrzymowania uczynił główną ideę pontyfikatu. W szeregu spotkań, audiencji, wizyt pojawiały się wymowne gesty i słowa, które niosły wiernych. Stają się one kluczem do odczytania relacji Jana Pawła II do wiernych. Pójdę tym tropem, pozostawiając na boku tradycyjną charakterystykę relacji polskiego Papieża z wiernymi, o której można przeczytać w licznych biografjach i tekstach naukowych analizujących fenomen papieskich pielgrzymek czy Światowych Dni Młodzieży⁷.

⁶ Szerzej zob. P. Artemiuk, *Oblicza bł. Jana Pawła II*, w: *Geniusz bł. Jana Pawła II*, P. Artemiuk, J. Kotowski (red.), Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II w Łomży, Łomża 2011, s. 11–27. Na temat wizji teologicznej Jana Pawła II zob. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, A. Nowak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

⁷ Zob. B. Lecomte, *Pasterz*, M. Romanek i in. (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006; M. Maliński, *Przewodnik po życiu Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997; W. Póltawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Póltawskich*, Edycja świętego Pawła, Częstochowa 2009; A. Riccardi, *Jan Paweł II. Biografia*, Edycja świętego Pawła,

1. Gesty

Często mówiono o Jana Pawle II: „Papież gestów”. Rzeczywiście było ich wiele. Zarówno tych spektakularnych, jak wizyta w synagodze i w meczecie, prośba o przebaczenie za grzechy ludzi Kościoła, spotkania w Asyżu i pielgrzymka do Ziemi Świętej; jak i zwyczajnych: przytulenie, uśmiech, ucałowanie ziemi, machnięcie ręką. Papież z Polski, w młodości aktor, a potem dramaturg, doskonale zdawał sobie sprawę z siły gestów. Obok wypowiadanego słowa, to właśnie język ciała stał się nośnikiem jego przesłania. Gesty, którymi posługiwał się Jan Paweł II, wypływały naturalnie, świadczyły o papieskiej otwartości. Trudno jednak nie docenić ich siły, mając w pamięci aktorską przeszłość Karola Wojtyły⁸. Prof. Wojciech Kaczmarek, znawca twórczości teatralnej przyszłego papieża, stwierdza, że to wadownicze doświadczenie amatorskiego teatru ukształtowało przyszłego papieża. Redbad Klynstry-Komarnicki dodaje: „środowisko, w którym wychował się Karol Wojtyła, było bardzo specyficzne. [...] wielokulturowe. Z jednej strony ci, którzy kształtowali kulturalny obraz tego miasta, w zdecydowanej większości byli to ludzie Kościoła, jakoś związani z całorocznym nurtem działań kościoła w liturgii, różnych uroczystościach. Młody Karol Wojtyła bierze w tym czynny udział. Natomiast obok jest duże środowisko żydowskie, Karol Wojtyła ma tam przyjaciół, z którymi nie zerwie kontaktu aż do końca swojego życia tutaj na ziemi. [...]”. Ogromne istotnie dla formacji przyszłego

Częstochowa 2014; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografie papieża Jana Pawła II*, tłumaczenie zbiorowe, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009; G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, M. Romanek (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.

⁸ Zob. <https://e-teatr.pl/karol-wojtyla-aktor-poeta-dramaturg-a260509> (dostęp: 8.05.2024).

papieża są teatralne doświadczenia kolejnych lat, kiedy rozwija się i jako aktor i jako twórca”⁹. Po amatorskich doświadczeniach w Wadowicach, przychodzi czas na Teatr Rapsodyczny, a potem dramaty, które będą wychodziły spod pióra Karola Wojtyły.

„Gesty – zauważa J. Poniewierski – to szczególny rodzaj komunikowania, specjalny «język» – Jan Paweł II doszedł w nim do perfekcji”¹⁰. Kiedy trudno uczucia wyrazić słowami, wystarczy spojrzenie pełne akceptacji czy gest położonej ręki na ramieniu. „Niewykluczone, że w takiej powściągliwości ukształtował go ojciec, zawodowy żołnierz, asceta. Niewykluczone, że tego nauczył go Mieczysław Kotlarczyk: potęgi słowa wspartego jednym prostym i czytelnym gestem. Niewykluczone, że on – sierota – rozumiał, jak ważna jest mowa ciała. I że on – filozof, spec od antropologii filozoficznej – pojął (i umiał to zastosować w praktyce), iż budujemy swoją tożsamość poprzez symbole”¹¹. Dlatego „komunikował się ponad słowami” – w mowie uniwersalnej, powszechnie zrozumiałej.

Papieskie gesty nabierały szczególnego, prawie że sakramentalnego znaczenia, stając się niejako znakami niewidzialnej łaski. „Widziałem kiedyś fotografię – opowiada J. Poniewierski – na której papież Jan Paweł trzyma rękę na barku mojego znajomego. Zwyczajny gest, a wygląda jak... pasowanie na rycerza. Albo przekazanie dziedzictwa. Tak też czuje się mój znajomy: jak ktoś «posłany» do świata. I ja go rozumiem (a to, że takich zdjęć są dziesiątki tysięcy, nie ma tu nic do rzeczy. Przecież Papież mówił do każdego z nas: «Jesteś moją nadzieją!»; «Wstań, chodźmy»)”¹². Było w tych gestach coś

⁹ <https://trojka.polskieradio.pl/artykul/3144469,teatralna-dzialalnosc-karola-wojtyly-to-go-ukszaltowalo> (dostęp 8.05.2024).

¹⁰ Por. J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 5.

¹¹ J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 5–8.

¹² J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 8.

nowego, co odsłaniało zupełnie inne oblicze Papieża – oblicze ojca. W Genui w trakcie spotkania z dziećmi, jedno z nich przywitało Jana Pawła II, a on je serdecznie uściskał i pocałował. Następnie podszło do miejscowego arcybiskupa kard. Giuseppe Siri, który podczas konklawe w 1978 roku uważany był za jednego z najpoważniejszych kandydatów na papieża. Kardynał jedynie podał mu pierścień do ucałowania. „Ta scenka z Genui – zauważa J. Poniewierski – jest dla mnie obrazem przełomu, jaki stał się udziałem Kościoła po II Soborze Watykańskim. Tego, że można inaczej: normalnie, bardziej ewangelicznie, z prostotą... Jadać posiłki razem z ludźmi (wcześniej papieże jadali w samotności), rozmawiać z nimi jak «równy z równym» (dawniej w obecności papieża milczało się, czekając na jego pytanie), być raczej ojcem niż namiestnikiem...”¹³. Przyglądając się życiu Jana Pawła II dostrzegamy, że można Boga objawić za pomocą zwyczajnych gestów, takich jak położenie ręki na ramieniu, pogłaskanie policzka, zabawę z dziećmi.

Od gestów wiedzie droga ku ciału, które staje się w refleksji filozoficznej i teologicznej najpierw Karola Wojtyły, a potem Jana Pawła II kluczowe. Papież jest twórcą teologii ciała. Była ona znakiem rozpoznawczym jego antropologii. Stała się prawdziwą „teologiczną bombą zegarową”¹⁴, wybuchła bowiem z dramatycznymi i pozytywnymi zarazem konsekwencjami dla Kościoła. Zdaniem G. Weigla papieska teologia ciała jest „jak do tej pory najbardziej twórczą chrześcijańską odpowiedzią na seksualną rewolucję i dokonane przez nią spustoszenie ludzkiej osoby”¹⁵. W *Katechezach* poświęconych ludzkiej cielesności, prezentujących tę teologię, z jednej

¹³ J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 40.

¹⁴ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 433–434.

¹⁵ G. Weigel, *Introduction*, w: W.J. Schu, *The Splendor of Love. John Paul II's Vision for Marriage and Family*, Angelico Press, Hartford 2004, s. 22–23.

strony mamy do czynienia z fenomenologicznym opisem doświadczenia i podmiotowości człowieka, w którym ujawniają się wyraźne poetyckie i słowotwórcze zdolności Papieża. Z drugiej zaś Jan Paweł II prowadzi w tekście intensywny dialog zarówno z filozoficzną i teologiczną tradycją Zachodu, jak i ze współczesnymi osiągnięciami w dziedzinie biblijnej, filozofii i teologii¹⁶. Komentatorzy celnie nazywają *Katechezy*, będące interpretacją wybranych przez Papieża tekstów biblijnych, „filozoficzną egzegezą” oraz „translacją obrazów biblijnych na pojęcia filozoficzne i narracji biblijnej na narrację filozoficzną”¹⁷. U podstaw tak rozumianej teologii ciała legła dojrzała wizja antropologiczna Karola Wojtyły. Z niej wyłania się obraz człowieka, który u swoich podstaw jest istotą płciową, mężczyzną i kobietą. „Płciowość osoby ludzkiej przejawia się naturalną dążnością w stronę osoby ludzkiej drugiej płci, która prowadzi do zjednoczenia osób, przynależności, spełnienia w miłości”¹⁸. Jednym z ulubionych i często powtarzanych stwierdzeń antropologicznych K. Wojtyły był cytat z Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II: „człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”. Powołanie to zrealizuje dopiero wtedy, kiedy odkryje znaczenie ludzkiego ciała. Opisując zjawisko ludzkiej materialności i cielesności K. Wojtyła wychodzi od Arystotelesa, odrzucając jednocześnie platońskie przekonanie jakoby ciało było więzieniem duszy. Podkreśla również, – co zauważa J. Kupczak

¹⁶ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 17.

¹⁷ M. Grabowski, *W stronę antropologii adekwatnej*, w: *O antropologii Jana Pawła II*, M. Grabowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 20.

¹⁸ J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kairos, Kraków 1999, s. 87.

– że cielesność człowieka, „poprzez gesty, sposób zachowania, wyraz twarzy, stanowi język, którym komunikujemy się z innymi ludźmi – «język ciała». Zrozumienie i adekwatne używanie tego języka jest szczególnie ważne w życiu małżeńskim”¹⁹. Prowadzi również do odkrycia kategorii „daru” i komunii”, które to pojęcia są fundamentem papieskiej teologii ciała.

Karol Wojtyła, zanim został papieżem, przez wiele lat był profesorem filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego naukowa refleksja skupiała się na człowieku i na problemach związanych z jego życiem: moralności, kulturze, relacji rozumu do wiary²⁰. Przyszły papież od czasów seminaryjnych fascynował się filozofią, która pomimo odmiennego języka i sposobu myślenia, dawała piękną i harmonijną wizję świata. Chociaż pracę doktorską poświęcił zagadnieniu teologicznemu, mianowicie wierze w myśli św. Jana od Krzyża²¹, to w rozprawie habilitacyjnej powrócił do problematyki filozoficznej, podejmując próbę zbudowania etyki chrześcijańskiej na podstawach systemu Maxa Schelera²². Pomimo negatywnej oceny takiego przedsięwzięcia, nie udało się pogodzić etycznej myśli chrześcijańskiej z fenomenologią niemieckiego filozofa, bowiem system etyczny Schelera nie może być narzędziem interpretacji etyki chrześcijańskiej, Wojtyła doszedł do wniosku, że stosowana przez niemieckiego filozofa metoda może pomóc w analizie faktów etycznych na płaszczyźnie doświadczenia.

¹⁹ J. Kupczak, *W stronę wolności...*, s. 88.

²⁰ Por. J. Merecki, *Filozofia ludzkiego doświadczenia*, wstęp w: K. Wojtyła, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. XI.

²¹ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

W ten sposób narodziła się koncepcja powiązania w jednej wizji myśli św. Tomasza i fenomenologii. Idee te rozwijał przyszedł papież na wykładach, które od roku 1954 podjął na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz w licznych publikacjach. Wojtyła w swoim filozoficznym myśleniu nie czuł się związany wąskimi granicami poszczególnych szkół, lecz otwierał się na spotkanie z myślicielami odległymi od jego sposobu uprawiania filozofii²³. Zawsze jednak w centrum zainteresowań filozoficznych stawał człowiek. Chodziło mu nie tyle o pokazanie, że człowiek jest osobą, lecz o analizę tego, w jaki sposób człowiek doświadcza siebie jako osoby. „Fakt, iż człowiek działa, czyn osoby, stanowi dla niego niejako okno, poprzez które można zaglądnąć do ludzkiego wnętrza”²⁴. J. Merecki podkreśla, że K. Wojtyła „nie jest zainteresowany budową jakiegoś wszechogarniającego systemu filozoficznego, lecz skupia się na antropologii i etyce. (...) całą intelektualną działalność Wojtyły – jego twórczość filozoficzną, teologiczną, literacką – charakteryzuje głębokie pragnienie zrozumienia tego, kim jest człowiek”²⁵.

Dlatego pierwszym źródłem jego filozofii staje się doświadczenie, a ściślej doświadczenie człowieka. Refleksja K. Wojtyły odznacza się tym, zauważa T. Styczeń, że „na jej wstępie autor poniekąd nie wie, jakie będą jego definitywne poglądy na człowieka, wie o nich tyle, że muszą one być bez reszty podporządkowane doświadczeniu człowieka, czyli wglądom w człowieka. Na początku liczy się tylko doświadczenie, tylko wgląd. Jest to doświadczenie świata i zarazem siebie w nim – poprzez kontakt z nim. (...) doświadczenie to, wgląd (*Einsicht*), wyprzedza pogląd (*Ansicht*) i na świat, i na człowieka,

²³ J. Merecki, *Filozofia ludzkiego doświadczenia*, s. XIII.

²⁴ J. Merecki, *Filozofia ludzkiego doświadczenia*, s. XIV.

²⁵ J. Merecki, *Filozofia ludzkiego doświadczenia*, s. XIV.

wyprzedza światopogląd²⁶. Charakterystyczną cechą antropologii rozwijanej przez przyszłego papieża jest to, że „stara się ona ująć człowieka nie w kategoriach, które zostały zaczerpnięte z szerszego systemu filozoficznego (człowiek nie jest tu po prostu jednym z bytów, do którego odnoszą się ogólne kategorie metafizyczne), lecz stara się go zrozumieć w kategoriach wywodzących się z samego doświadczenia człowieka (pierwsze miejsce zajmuje tutaj oczywiście kategoria czynu); jeśli zaś stosuje ogólne kategorie metafizyczne, to czyni to wychodząc od doświadczenia człowieka. W ten sposób Wojtyła czyni własnym wielki postulat myśli nowożytnej (jednocześnie korygując go w istotnych momentach), który – poczynając od Kartezjusza – rozpoczyna filozofowanie od doświadczenia i filozofuje w świetle tego doświadczenia²⁷. Nie ma bowiem doświadczenia czysto obiektywnego, to znaczy doświadczenia, w które nie byłby uwikłany sam podmiot, czyli człowiek, nie ma poznania bez poznającego podmiotu. Według Wojtyły problem człowieka, na gruncie filozoficznym, wyjaśnia się tylko wraz z problemem metafizycznym, w którym ludzkie doświadczenie jest tak istotne.

Akcentując znaczenie gestów w życiu Karola Wojtyły/Jana Pawła II, wskazałem, że stanowiły one naturalny sposób komunikacji, jakim posługiwał się w działalności duszpasterskiej papież na każdym z etapów swojego życia. Równocześnie ten niewerbalny sposób porozumiewania się odsyła do kategorii cielesności, która przyjmuje w myśli papieskiej kształt teologii ciała. Karol Wojtyła/Jan Paweł II dowartościował gesty, pokazując, jak wiele można powiedzieć językiem ciała. Taki sposób duszpasterskiego działania wynikał z doce-

²⁶ T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993, s. 90.

²⁷ J. Merecki, *Filozofia ludzkiego doświadczenia*, s. XVII.

niania ludzkiego doświadczenia, które nie tylko miało podstawowe znaczenie w kontaktach interpersonalnych Jana Pawła II, ale było również kluczowe w filozofii Karola Wojtyły.

2. Słowa

Odgrywały kluczową rolę w życiu Karola Wojtyły/Jana Pawła II. Od dzieciństwa pozostaje na nie wrażliwy. Z pięknem i głębią słowa styka się najpierw w poezji i literaturze, potem w teatrze. Nie pozostaje na nie obojętny. Dlatego sięga po pióro, by pisać. A następnie staje na deskach teatru, by deklamować i grać. Te wczesne, młodzieńcze fascynacje stanowią preludium do przyszłej kapłańskiej i kaznodziejskiej posługi. O ile twórczość homiletyczna Karola Wojtyły/Jana Pawła II jest dosyć dobrze rozpoznana²⁸, o tyle wrażliwość na słowo poetyckie i literaturę piękną domaga się dowartościowania.

Twórczość poetycka obok działalności naukowej, zwłaszcza filozoficznej, była dla Jana Pawła II jedną z wielu dróg „poznawania i zgłębiania rzeczywistości ludzkiej, być może najbliższą sercu, ale nie najważniejszą w pełnieniu kapłańskich obowiązków”²⁹. Pa-

²⁸ Por. R. Garpiel, *Perswazja w przekazach kaznodziejskich na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonych podczas pielgrzymki do Polski w 1979 roku*, Nomos, Kraków 2003; M. Jankosz, *Sytuacje komunikacyjne publicznych wystąpień Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski*, „Polonia Sacra” 2018, t. 50, nr 1, s. 183–194; M. Jankosz, *Zachowania werbalne i niewerbalne Jana Pawła II w rytualnej sytuacji komunikacyjnej w odmianie sakralnej*, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2022; A. Seul, *Niech zstąpi Duch Twój... Stylistyczno-teologiczna analiza homilii Jana Pawła II (Warszawa, 2 czerwca 1979)*; <https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/handle/123456789/9955> (dostęp: 13.05.2024).

²⁹ M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, w: K. Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 10.

pieź niejednokrotnie przyznawał, że „poezja to wielka pani, której trzeba się całkowicie poświęcić; obawiam się, że nie byłem wobec niej zupełnie w porządku”³⁰. Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II stało się doskonałą okazją do przypomnienia światu, że Papież jest poetą. W momencie wyboru Karol Wojtyła całkowicie zaprzestał twórczości literackiej, by po 24 latach ogłosić poetyckie „medytacje” – *Tryptyk rzymski*. Skąd brało się w Nim takie pragnienie wyrażenia Tajemnicy?

Potrzeba tworzenia wierszy – zauważa M. Skwarnicki – wypływa z zafascynowania pięknem, które niespodziewanie rodzi się, wywołane jakimś wydarzeniem, sytuacją, przez spotkanie z ludźmi, także z myślami. Impuls jest zawsze niejasny, w trakcie pisania przybiera dopiero kształt tego, co przywołało autora swym pięknem. Utwory poetyckie są zawsze dla piszących niespodzianką, którą dopiero po napisaniu poddaje się świadomemu opracowaniu. W ten sposób poezja może spełniać także rolę poznawczą, tak jak każda twórczość artystyczna, której inne formy twórczości czysto intelektualnej czy naukowej zastąpić nie potrafią. Poetycka intuicja niczego w kontemplowaniu rzeczywistości nie narusza, a jednocześnie wchodzi w jej tajemnicę, która dla Karola Wojtyły zawsze jest święta³¹.

Paradoks i nierozsądnosc poezji, która pragnie wyrazić to, co niewyraźalne, a przez ten ruch serca i ręki ku Światłu coś jednak nowego nazywa, czyli odkrywa, polega na niewystarczalności słów jej autora. Zawsze jednak pozostawia ślad dążenia człowieka do Nieśkończoności³². Jaka jest poezja Karola Wojtyły? M. Skwarnicki zauważa, że jest w niej „dążność do krystalicznej precyzji, która sprawia, że czy to myśl, czy obraz nie natrafiają na przeszkodę w języku,

³⁰ M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, s. 8.

³¹ M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, s. 10.

³² Por. M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, s. 11.

by objawić się odbiorcy. Nie oznacza to, że poezja Karola Wojtyły jest łatwa. Jest bardzo dostępna przeciętnemu czytelnikowi w pierwszych, młodzieńczych latach twórczości, przed samym wyborem na papieża i w *Tryptyku rzymskim*. Reszta twórczości obfituje w strofy liryczne, które z przyjemnością potem powtarzamy, i w całe stronicie medytacji poetyckich wręcz trudnych do zrozumienia. Są to jak gdyby «trudności norwidowskie». Okazuje się bowiem, że im więcej razy wracamy do lektury wielu z tych wierszy czy ich fragmentów, tym głębiej je rozumiemy. Poezja tego twórcy cała jest «wypływaniem na głębię» – i tak należy do niej podchodzić. Jest to też poezja, która sakralizuje pełnię ludzkiej egzystencji, przekraczając głębokie rozdarcie współczesnej kultury na autonomiczne z pozoru strefy *sacrum* i *profanum*. Ta twórczość wymaga więc od nas wysiłku umysłowego i duchowego, niejako współpracy z autorem w odkrywaniu, poznawaniu i adorowaniu tajemnicy związków człowieka z Bogiem i świata z Nieskończonością. Poezję w przeważającej części kontemplacyjną rozjaśnia od wewnątrz światło mistyczne³³.

Wrażliwość na słowa sprawia, że papież na wieść o przyznaniu Nagrody Nobla Czesławowi Miłoszowi postanawia spotkać się z poetą. Rodzi się wtedy relacja, która pokazuje wyjątkową wrażliwość rozmówców, a zarazem papieską formę duszpasterstwa, tym razem indywidualnego³⁴.

Andrzej Franaszek, charakteryzując bogaty świat Cz. Miłosza, zauważa ze zdumieniem, że ten „nieśmiały chłopczyk, który wstąpił się w wileńskim sklepie powiedzieć, co chce kupić, przeszedł w ciągu dziewięćdziesięciu trzech lat długą drogę, spotykając na niej

³³ M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, s. 11.

³⁴ Zob. P. Artemiuk, *Papież i poeta. O relacji Jana Pawła II i Czesława Miłosza*, w: *Geniusz bł. Jana Pawła II*, P. Artemiuk, J. Kotowski (red.), Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II w Łomży, Łomża 2011, s. 197–209.

Einsteina i Eliota, Karla Jaspersa i Alberta Camusa, Josifa Brodskiego i Susan Sontag czy wreszcie Jana Pawła II...”³⁵. Na tę ostatnią relację, najbardziej zaskakującą, dobrze jest zwrócić uwagę. Jest w niej coś zupełnie niewiarygodnego. Poeta u kresu życia w liście skierowanym do papieża przyznaje: „wiek zmienia perspektywę i kiedy byłem młody, zwracanie się przez poetę o błogosławieństwo papieskie uchodziło za niestosowność. A to właśnie jest przedmiotem mojej troski, bo w ciągu ostatnich lat pisałem wiersze z myślą o nieodbieganiu od katolickiej ortodoksji i nie wiem, jak w rezultacie to wychodziło. Proszę więc o słowo potwierdzające moje dążenie do wspólnego nam celu. Oby spełniła się obietnica Chrystusa w dzień Zmartwychwstania Pańskiego”³⁶.

Jesienią 1980 poeta otrzymuje Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury³⁷. W uzasadnieniu wyróżnienia komitet stwierdza, że „centralnym punktem jego dzieła są rozważania nad ludzkością wypędzoną z Raju, kondycją człowieka wypędzonego, bytującego poza biblijnym ogrodem Eden”³⁸. Zatem zostaje dostrzeżony w twórczości Miłosza wymiar religijny *par excellence*. Osobiste zmagania przełożone na strofy, zapisane w poetyckich metaforach, ukryte w historiach życia literackich bohaterów, są znakiem wątpliwości i poszukiwania autora, który przypomina „samotnego Nawigatora, posługującego się jedynie łupinką własnej osobowości”³⁹. Miłosz –

³⁵ A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 9.

³⁶ A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 743.

³⁷ Z tej okazji Jan Paweł II wysłał do Cz. Miłosza depezę następującej treści: „Polecam Bogu Pana i jego twórczość, życząc, by wносиła trwale wartości w dziedzictwo ducha ludzkiego i dobrze przysłużyła się powszechnej sprawie człowieka”; cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 19 sierpnia 2004.

³⁸ „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 1.

³⁹ S. Wyszynski, List *Do świadków promocji doktorskiej laureata nagrody Nobla Czesława Miłosza*.

zauważa kard. S. Wyszyński – „w tej samotnej wędrowce przez dzieje niesie siebie, może niekiedy pokaleczony, ale zawsze – jako obraz człowieka XX wieku (...). Unosił się nad Laureatem – człowiekiem o naturze na wskroś religijnej – Kościół katolicki, który imponował swoją olbrzymią budowlą i swoją historią. Pod kopułą tej budowli niezmordowany Nawigator przez rodzinną Europę będzie przebijał się wytrwale ku idealnej wizji Człowieka wolnego. Docierając dziś zda się do jakiegoś kresu, może o sobie powiedzieć, że uratował siebie. Ponoślił wprawdzie klęski, syn Ewy, ale zawsze rychło wycofał się ze złudy (...). W wysiłku samotnej nawigacji przez dzieje człowiek zwany Czesławem Miłoszem podtrzymywany jest tu wizją Boga Wcielonego, która jest w każdym ratowanym z niewoli człowieku”⁴⁰.

Natychmiast po odebraniu nagrody poeta udaje się do Rzymu na prywatną audiencję u Jana Pawła II. Biograf Miłosza nie podaje żadnych szczegółów dotyczących spotkania oprócz tej zwięzłej informacji⁴¹. A jednak chcielibyśmy wiedzieć, o czym rozmawiali dwaj wielcy Polacy? Jakie znaczenie miała dla papieża twórczość noblisty⁴²? Czy Jan Paweł II dostrzegł „wieczny moment”⁴³ w poezji Miłosza?

Pojawiając się w latach osiemdziesiątych na papieskich sympozjach w Castel Gandolfo, Cz. Miłosz przekonał się, że papież do-

⁴⁰ S. Wyszyński, List *Do świadków promocji doktorskiej laureata nagrody Nobla Czesława Miłosza*.

⁴¹ A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 690.

⁴² Wiemy, że papież ją dobrze znał i na bieżąco śledził poczynania Cz. Miłosza. Oto świadectwo samego poety: „Wziąłem do serca twoją wiadomość, że jego [Papieża] sekretarz zażądał od Ciebie moich książek – czy mam dodać jakieś dedykacje?”; *List Cz. Miłosza do J. Giedroycia z przelotem listopada i grudnia 1978 r.*, Archiwum Instytutu Literackiego.

⁴³ To wyrażenie poety zaczerpnięte z *Notatnika: Brzegi Lemanu* stało się kluczową formułą pracy A. Fiuta, zob. A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011², s. 5–8.

skonale zna i ceni jego twórczość. W postawie poety Jan Paweł II wyczuwał wątpliwości i wahanie. „Robi pan zawsze krok naprzód, stwierdzał papież, i krok w tył”; „a czy dzisiaj można inaczej pisać poezję religijną?” – bronił się pytając Miłosz. „Wszystkie moje ruchy umysłu – przyznawał poeta – są religijne i w tym sensie moja poezja jest religijna. (...). Choć, jeśli chodzi o chrześcijaństwo, jest stale na tak i nie”⁴⁴.

Momentem przełomowym w ich relacji staje się rok 1998, w którym Jan Paweł II pisze *List do artystów*. Reagując na ten tekst, Miłosz ukazuje jednoznacznie nowe podejście do samego papieża. Wraz z upływem lat docenia w Janie Pawle II postawę obrony katolickiej ortodoksji oraz jego przenikliwą diagnozę świata. „*List*, przyznaje noblista, jest wydarzeniem niespotykanym, cudownym, zachwycającym. Na końcu stulecia przeraźliwych wojen i zbrodni, a zarazem kolejnych przewartościowań w sztuce, naznaczonych bezustannym poszukiwaniem nowego, rozlega się głos mądry i spokojny, przypominający nam wszystkim, co było celem i powołaniem sztuki od zawsze”⁴⁵. Papież kieruje list do wszystkich, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii piękna”. Charakteryzując artystę podkreśla, że „tworząc dzieło, (...) wyraża (...) samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty – tego, kim jest i jaki jest. Znajdujemy na to niezliczone dowody w dziejach ludzkości. Artysta bowiem, kiedy tworzy, nie tylko

⁴⁴ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 34; na wymiar religijny, a zarazem głęboko chrześcijański twórczości Cz. Miłosza wskazuje nieustanne zmaganie się ze złem, obecne na kartach jego poezji; zob. Ł. Tischner, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.

⁴⁵ Cz. Miłosz, *List i jego odbiorcy*, w: Cz. Miłosz, *O podróżach w czasie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 142.

powołuje do życia dzieło, ale poprzez to dzieło jakoś także objawia swoją osobowość. Odnajduje w sztuce nowy wymiar i niezwykły środek wyrażania swojego rozwoju duchowego. Poprzez swoje dzieła artysta rozmawia i porozumiewa się z innymi. Tak więc historia sztuki nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi. Dzieła sztuki mówią o twórcach, pozwalają poznać ich wnętrze i ukazują szczególnie wkład każdego z nich w dzieje kultury⁴⁶. Miłosza szczególnie uderzają słowa papieża o związku świata sztuki i świata wiary. „Sztuka bowiem, zauważa papież, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więc wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę. Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie⁴⁷. Pod wpływem papieskiego listu poeta przyznaje, że sztuka otwarcie chrześcijańska jest dzisiaj rzadkim zjawiskiem, a głęboki rozłam pomiędzy kulturą a Kościołem faktycznie istnieje. I chociaż „Jezus Chrystus objawia w pełni człowieka samemu sobie⁴⁸, to jednak „my, artyści, prosząc o dar wiary, czujemy jednak ten grymas, tę maskę, która przyrosła nam do twarzy. Jak się

⁴⁶ Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999, nr 2, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html (dostęp: 10.09.2024).

⁴⁷ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 10.

⁴⁸ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 14.

jej pozbyć?”⁴⁹. Zdarcie maski to dla Miłósza synonim nawrócenia, które wymaga zgięcia karku i pokory. Trudno przychodzi, o czym doskonale wie i poeta, przyznając się w liście.

W roku 2000 ukazuje się tom poezji Miłósza *To*, w którym znajdujemy drugi, po *Liście*, bardzo osobisty papieski akcent. Jest nim wiersz *Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II*. Utwór ten – przyznaje poeta w rozmowie z Krzysztofem Myszkowskim – wynika „z mojego bardzo osobistego stosunku do tej postaci. W tej odzie powiedziałem o zależności myśli papieża od polskiego romantyzmu, przede wszystkim od Norwida. Dla mnie to jest wewnętrzna sprzeczność, bo miałem sceptyczny sąd co do ducha romantyzmu polskiego, natomiast tutaj chwałę tego człowieka, który jest dzieckiem romantyzmu polskiego i prawdopodobnie zaczarował Polaków na następne sto lat w romantyzmie historiozoficznym (...) tę odę można interpretować tak, że jest to uznanie wielkiego polskiego romantyzmu, mimo że czuje się w niej wątpliwości sceptyka”⁵⁰. Wiersz zwraca uwagę na papieski fenomen: „Cudzoziemcy nie zgadli, skąd ukryta siła/U klero z Wadowic”; „Że wielbią Ciebie młodzi z niewierzących krajów/Gromadzą się na placach głowa przy głowie/czekając na nowinę sprzed lat dwóch tysięcy”; poeta widzi w Janie Pawle II świadka i proroka: „uczyłeś nadziei”, „Że tak będzie, wiedziałeś”, „Twój znak sprzeciwu podobny do cudu”; wie również „co może jeden człowiek i jak działa świętość”⁵¹.

Rok później przychodzi czas na *Traktat teologiczny*. Poecie, zauważa A. Franaszek, „nie zależało już na urodzie wiersza, chciał mówić najprościej, jak najbardziej komunikatywnie, niewiele też

⁴⁹ Cz. Miłosz, *List i jego odbiorcy*, s. 94.

⁵⁰ *Rozmowa z Krzysztofem Myszkowskim*, „Kwartalnik Artystyczny” 2000, nr 3.

⁵¹ Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 1179–1180.

mając czasu, szedł na skróty do celu, a za cel najważniejszy stawiał przecież zbawienie”⁵². Krakowski biograf podkreśla, że traktat jest zwieńczeniem „religijnego nurtu, który płynął twórczością Miłosza przez ostatnie trzydzieści lat, i zbiera podejmowane wcześniej wątki: niezgody na świat antysensu; poety, który czuł rozdział między sobą a swymi współwyznawcami kultywującymi religię narodową; wiary, która nie jest spokojem, lecz ciągłym zwątpieniem; ucieczki przed suchością teologii, ale też przed «szczebiotaniem o słodkim dzieciątku Jezus na sianku»”⁵³. Traktat, zgodnie z zamysłem autora, stał się pomocą dla wierzących, borykających się z wiarą i niewiarą równocześnie⁵⁴. Dla samego Miłosza zaś, zauważa I. Kania, wyrazem, że „ostatnim schronieniem jest wiara – idealizowanych przezeń – prostaczków: kadzidła, litanie, pieśni, ludowe rozmodlenie pod posążkiem Matki Boskiej. (...). Ta dziecienna wiara jest kapitulacją mędrca wobec centralnej dlań teologicznej kwestii *unde malum?* (...). Ale ta kapitulacja jest też może największym triumfem mędrca – zwycięstwem nad lucyferyczną pychą lichego, oskorupiałego «ja» jednostkowego”⁵⁵.

U kresu życia poeta nie wstydzi się wyznawać wiarę. Zwracając się ku Kościołowi, w osobie Jana Pawła II widzi „skałę, na której mogą schronić się czysti. A zewsząd napiera ludzkość grzeszna, moralnie podejrzana, szalona, kręcąca biodrami w takt beatu, wystawiona na brednie, zbrodnię i telewizję”⁵⁶. W roku 2000 śledząc papieską pielgrzymkę do Ziemi Świętej, wzruszony modlitwą pod Ścianą Pła-

⁵² A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 740.

⁵³ A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 740.

⁵⁴ J. Błoński, *Duch religijny i miłość rzeczy*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 47.

⁵⁵ I. Kania, *Największy tryumf mędrca*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 47.

⁵⁶ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, s. 38.

czu dzwoni do Marka Skwarnickiego, mówiąc z przekonaniem: „on w chwilę po swojej śmierci będzie już kanonizowany”⁵⁷.

Aż wreszcie przychodzi rok 2004 i niezwykle list-prośba z 2 kwietnia. Poeta prosi Jana Pawła II o błogosławieństwo i słowo potwierdzające, że zmierza drogą ku zbawieniu. Odpowiedź przychodzi trzy tygodnie później. „Szanowny i Drogi Panie, pisze papież, List Pański z 2 kwietnia br. przeczytałem z wielkim wzruszeniem – raczej czytałem go kilka razy. W tych niewielu bowiem słowach zawarta jest bogata i wieloraka treść. Pisze Pan, że przedmiotem Jego troski było «nieodbiegania od katolickiej ortodoksji» w Pańskiej twórczości. Jestem przekonany, że takie nastawienie Poety jest decydujące. W tym sensie cieszę się, że mogę potwierdzić Pańskie słowa o «dążeniu do wspólnego nam celu». Życzę również z całego serca, by w nas wszystkich, w życiu tak Pańskim, jak i moim, spełniła się ta największa obietnica, jaką dał całej ludzkości Chrystus przez swoje Zmartwychwstanie. Życzę Panu w życiu i twórczości błogosławieństwa Bożego”⁵⁸.

Poeta zmarł w Krakowie 14 sierpnia 2004 roku o godzinie 11.10. W telegramie nadesłanym z okazji pogrzebu papież zacytował powyższe słowa. Odczytano je podczas mszy św. w kościele Mariackim 27 sierpnia 2004 roku.

Jan Paweł II i Czesław Miłosz to dwaj intelektualni „giganci” dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku. Ukazując dzieje ich relacji, świadomie zaakcentowałem pewną niesymetryczność wzajemnego zaangażowania. Prezentując drogę wiary Cz. Miłosza, „człowieka niewyraźnej, nieuchwytniej tajemnicy”⁵⁹, mierzącego się niczym Jakub z Aniołem, chciałem wyraźnie zwrócić uwagę

⁵⁷ M. Skwarnicki, *Mój Miłosz*, Biały Kruk, Kraków 2004, s. 181.

⁵⁸ A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 743.

⁵⁹ M. Stala, Śmierć poety, cyt. za A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 752.

na ewolucję jego postawy wobec Boga, która kończy się wyznaniem: „«Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego» (J 6,69). I na tym bunt się kończy”⁶⁰. Miłosz, przechodząc „intelektualnie przez wszystkie piekła i niektóre raje XX wieku”⁶¹, na koniec pragnie „jedynie światła”⁶², które z życia zostaje. Jest ono synonimem poznania, pokoju wewnętrznego, wreszcie zbawienia. Papież doskonale rozumie poetę. Przez lata bowiem dyskretnie towarzyszył jego osobie, zaznajamiając się z twórczością rodaka. Ostatnim zaś listem potwierdza dążenie do wspólnego celu, jakim jest „jeden jasny punkt, który rozszerza się i (...) ogarnia”⁶³.

Chociaż ks. J. Tischner nigdy nie napisał książki o Janie Pawle II, to lata współpracy i przyjaźni z papieżem zaowocowały powstaniem wielu tekstów, w których krakowski filozof komentował nauczanie następcy św. Piotra⁶⁴. Czytając je dzisiaj, bez trudu możemy odnaleźć w nich osobiste odczucia i refleksje ks. Tischnera, które rodziły się z papieskich spotkań. Wyłania się z nich obraz Jana Pawła II człowieka pełnego realizmu, a zarazem symbolu, który daje do myślenia. Dzieląc się swoim doświadczeniem, krakowski filozof zwraca uwagę na papieskie pielgrzymowanie do ojczyzny, które stawało się niezwykle spotkaniem z osobą Jana Pawła II. I to jest klucz do odkrycia sensu jego obecności tutaj. „Każdy z nas – zauważa ks. Tischner – szedł na to spotkanie z pytaniem: jak pozostać wiernym głosowi sumienia chrześcijańskiego dziś? Jak tu i teraz być sobą? Odpowiedź

⁶⁰ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, s. 290.

⁶¹ M. Janion, *Kroński – Miłosz*. Epizod z dziejów myśli i poezji, cyt. za: A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, s. 9.

⁶² Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 162.

⁶³ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. V, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 201.

⁶⁴ Wszystkie papieskie teksty ks. Tischnera zostały zebrane w jednym tomie, zatytułowanym *Idąc przez puste blonia*.

niepostrzeżenie przychodziła. Wyrastała ona z faktu, który wprawiał w zdumienie: że on jest sobą. Jest sobą od początku do końca. Jak zatem być tu i teraz sobą? Być sobą tak, jak on jest sobą. Jego bycie okazało się zaraźliwe. Spotykając go, spotykaliśmy samych siebie⁶⁵. Jan Paweł II, zdaniem krakowskiego filozofa, odsłonił samego siebie. „Przyjechał, wysiadł z samolotu, rozmawiał z nami, ścisnął ręce, żał mu było rozstawać się z widokiem Krakowa, z naszą ziemią. Poprzez to, jaki wśród nas był, ukazał, jaki jest każdy człowiek. Ukazując siebie, ukazywał człowieczeństwo. Jego miłość Ojczyzny okazała się nie tylko jego miłością Ojczyzny, lecz również moją i twoją. Człowiek stał się przezroczystry dla człowieczeństwa. Dzięki temu, co widzieliśmy, nauczyliśmy się rozumieć siebie. Rozumieć siebie znaczy: widzieć siebie poprzez pryzmat ukazanego człowieczeństwa⁶⁶. O wadze każdego spotkania z papieżem świadczy to, że Jan Paweł stawał się symbolem, który „daje do myślenie”. Według ks. Tischnera dawać do myślenia, to otwierać horyzonty. Taką szeroką perspektywę ukazywały same spotkania z papieżem. Poprzez nie „inaczej przeżywalismy spotkania ze sobą. Inaczej również patrzyliśmy na nasze miejsce na ziemi – ziemi, której oddał [papież] tak przejmujący hołd⁶⁷”.

Jan Paweł II posiadał także, według ks. Tischnera, umiejętność urzeczywistniania niemożliwości, która sprawiała, że stawał się wielkim realistą. „Kiedyś, podczas jakiejś demonstracji w Warszawie – zauważył krakowski filozof – studenci wypisali hasło: «Bądźmy realistami, żądajmy niemożliwego». Myślę, że słowa te znakomicie przystają do życia i pracy naszego Papieża. To wielki realista. Tylko że jego realizm nie polega na biernym przystosowywaniu się do za-

⁶⁵ J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 22-23.

⁶⁶ J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 27.

⁶⁷ J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 27.

stanych konieczności, lecz na realizowaniu tego, co najpierw wszystkim wydaje się niemożliwe⁶⁸.

Papieska postawa wobec drugiego, jego relacje z wiernymi, mają w sobie coś z Levinasowskiej epifanii twarzy. Przypomnijmy, że filozofia E. Lévinasa⁶⁹ wyrasta z poszukiwania źródła transcendencji i chce na nowo przywrócić znaczenie metafizyki, która od czasów Kanta została poddana destrukcji. „Jeśli nie odnajdziemy istoty Nieskończonej, Boga, pochłonie nas uczucie absurdu, bowiem destrukcja sensu ma jedno, główne źródło: śmierć Boga⁷⁰, [bowiem] „kryzys sensu jest odczuwany przez współczesnych jako kryzys monoteizmu⁷¹. Francuski filozof wyrasta z wielkiej tradycji żydowskiej i nie ma zamiaru jej porzucić⁷². Jądrzem jego metafizyki, jak zauważa J. Tischner, „są pragnienia, płynące z pragnień wędrówki, niezwykle oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i o podtrzymywanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretnego, przede wszystkim zaś konkretnego ludzkiego – obecności lub nieobecności drugiego człowieka. Gdy w ontologii greckiej

⁶⁸ J. Tischner, *Idąc przez puste błonia*, s. 111.

⁶⁹ Opracowania filozofii E. Lévinasa zob. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre-E. Lévinasa*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994; M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1999; D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Homini, Kraków 2012; polska bibliografia E. Lévinasa zob. J. Grzeszczak, J. Migasiński, *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa i opracowań jego filozofii*, „Filozofia chrześcijańska” 2007, nr 4, s. 141–162.

⁷⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 186.

⁷¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 186.

⁷² Zob. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, A. Kuryś (tłum.), Atext, Gdynia 1991.

człowiekiem zawładnęła niepodzielnie substancja, to w metafizyce żydowskiej człowiek zepchnął substancję i jej problematykę poza siebie, w cień. Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga⁷³.

Abraham i jego wędrówka stają się zwierciadłem ludzkich dziejów, a żydowski filozof na kanwie tej historii buduje swoją koncepcję filozoficzną. Tę biblijną postać zestawia z Odysem i jego powrotem do Itaki⁷⁴. Ma jednak świadomość tego kontrastu. Mitologiczny bohater wraca bez wspomnień i wyobrażeń. Z kolei wędrówka Abrahama jest naznaczona spotkaniami, które zapisują się na trwałe w jego sercu. Mówiącymi są zawsze wysłannicy Boga, posłańcy, mający takie same jak Abraham twarze. One są dla niego wszystkim. Zapamiętuje je, odżywają w jego wspomnieniach, mówią, niosą nadzieję, pozwalają uwierzyć Bogu. Filozof koncentrując się na postaciach, patrzy na nie poprzez ich Twarze. Dlatego należy zgodzić się z J. Tischnerem, który stwierdził, że „główny nurt poszukiwań Lévinasa zmierza (...) w stronę pogłębienia naszej wiedzy o sposobie doświadczenia i przeżywania obecności drugiego człowieka”⁷⁵.

Twarz i jej epifania to główny wątek, *leitmotiv* całej filozofii E. Lévinasa⁷⁶. Czytelnik nie znajdzie odpowiedzi na pytanie, czym jest twarz, ale może się przekonać, że twarz objawia się, wykracza poza wszelkie „co”, twarz to po prostu twarz. „Twarz, komentuje J. Tischner, jest poza nazwą. Ona nie przychodzi do mnie jako od-

⁷³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 188.

⁷⁴ Zob. D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Homini, Kraków 2012.

⁷⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 188.

⁷⁶ Epifanią twarzy myśliciel zajmuje w trzeciej części *Całości i nieskończoności*; zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, M. Kowalska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 218–300.

powieź na pytanie, które postawiłem światu, bowiem to ona uczy mnie pytać. Twarzy nie można posiadać, nie można nią zawładnąć, mieć jej do dyspozycji. Twarz nie znaczy niczego oprócz siebie. Lecz znacząc siebie, otwiera zarazem drogę ku Nieskończoności⁷⁷.

Dzięki Twarzy Drugiego podmiot staje się świadomy, że świat składa się z rzeczy i z bytów. Spotkanie z twarzą Drugiego sprawia, że sam podmiot staje się osobą świadomą swej etycznej odpowiedzialności za Drugiego⁷⁸. Człowiek jest zatem *homo capax Alterius*, bowiem otwierając się na drugiego, postrzega go jako Mistrza i Nauczyciela. Ale nie tylko to. „Droga ku Nieskończonemu, komentuje myśl filozofa J. Tischner, wiedzie poprzez poczucie odpowiedzialności, jakie łączy mnie z drugim człowiekiem⁷⁹. Z kolei M. Jędraszewski w relacji z Innym widzi jeszcze głębszą konsekwencję. „Ta szczególna jego zdolność otwartości na Drugiego jako Innego sprawia, że istnieje w nim jeszcze jedna niezmiernie doniosła zdolność: człowiek jest zdolny otworzyć się na tę Inność, którą jest sam Bóg: *homo capax Dei*. Co więcej, drogą odsłaniającą tę zdolność i niejako otwierającą drogę do Boga i prowadzącą ku Niemu jest sam Drugi, a ściślej: moja odpowiedzialność za Niego⁸⁰.

Obok gestów to słowa stanowią sposób komunikowania się papieża z wiernymi⁸¹. Poza tradycyjnymi wypowiedziami, do których zaliczyć możemy wystąpienia oficjalne i urzędowe, takie jak homilie,

⁷⁷ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, s. 194.

⁷⁸ Zagadnienie podmiotowości E. Lévinas rozwija i pogłębia w kolejnej pracy, zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, P. Mrówczyński (tłum.), Aletheia, Warszawa 2000.

⁷⁹ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, s. 197.

⁸⁰ M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, s. 161.

⁸¹ Zob. K. Marcyński, *Komunikacja religijna i media*, Petrus, Kraków 2016, s. 59–102.

kazania, przemówienia, Karol Wojtyła/Jan Paweł II kontaktował się z wiernymi poprzez poezję, dramat i literaturę. Biografowie akcentują oryginalność i nowatorstwo papieża w tym zakresie. Jego słowa „dawały do myślenia”, a on sam stawał się symbolem. Słuchacz był nie tylko odbiorcą papieskiego nauczania, ale przede wszystkim uczestnikiem spotkania. Papież widział w nim adresata słowa, które miało moc wyzwolenia i przemiany.

Podsumowanie

Papieskie gesty i słowa stanowią klucz do odczytania relacji Karola Wojtyły/Jana Pawła II z wiernymi. Idąc tym tropem, w części pierwszej dokonałem charakterystyki języka pozawerbalnego. Skupiłem się na kategorii gestów, by następnie przejść do teologii ciała, a potem doświadczenia jako kluczowego wymiaru papieskiego filozofii człowieka. W części drugiej zająłem się słowem, akcentując przede wszystkim jego wymiar poetycki. Następnie na przykładzie relacji Jana Pawła II z Czesławem Miłoszem ukazałem indywidualny i osobisty wymiar nauczania papieskiego. W ostatnim fragmencie tej części skupiłem się na symbolicznym wymiarze nauczania papieża Polaka, wprowadzając kategorię Levinasowskiej epifanii twarzy. Zamykając powyższe analizy, formułuję następujące wnioski.

Po pierwsze, gesty odgrywały istotną rolę w papieskiej posłudze. Jan Paweł II, cechujący się otwartością i bezpośredniością już w czasach krakowskich, przeniósł ten sposób bycia na pontyfikat. Dlatego zaskakiwał, nie tylko wiernych, którzy zobaczyli w nim kogoś bliskiego, pełnego uczuć i emocji, ale także hierarchów i mistrzów ceremonii, nieumiejących sobie poradzić z papieskim sposobem bycia.

Po drugie, za zachowaniem Jana Pawła II stała głęboko przemyślana antropologia, będąca częścią jego myślenia filozoficznego i teologicznego. Gesty nie były tanimi sztuczkami, mającymi wywołać aplauz czy przyciągnąć nowych wiernych. Wyrażały szacunek do konkretnego człowieka, głębię papieskiej teologii ciała, a także wymiar filozofii, która akcentowała ludzkie doświadczenie.

Po trzecie, słowa, wypowiedane i zapisane przez Jana Pawła II, należy widzieć w relacji do papieskich gestów i postaw. Obie rzeczywistości są komplementarne. Karol Wojtyła/Jan Paweł II doskonale zdawał sobie sprawę z wagi słowa. Dlatego poza wymiarem oficjalnym i urzędowym, który stanowił wyraźny rys jego nauczania, nie zapomniał o poezji i literaturze. W tej przestrzeni realizował swój szczególny rodzaj duszpasterstwa wobec wiernych, najpierw w Krakowie, a potem w Watykanie.

Po czwarte, słowa pozwalały mu nie tylko przemawiać, ale także spotykać się z człowiekiem. Słuchacz stawał się dla niego i adresem, i darem. Papież widział w twarzach wiernych nie tylko oblicza bliźnich, ale epifanię Boga, który jest Ojcem. Dlatego tak cenił sobie spotkania indywidualne, audyencje, relacje. Każdy mógł poczuć się przy nim zauważony i doceniony.

Gesty i Słowa. Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec wiernych

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie relacji Karola Wojtyły/Jana Pawła II z wiernymi. Autor skupia się na papieskich gestach i słowach. W części pierwszej charakteryzuje język pozawerbalny. Skupia się na kategorii gestów, by następnie przejść do teologii ciała, a potem doświadczenia jako kluczowego wymiaru papieskiego filozofii człowieka. W części drugiej zajmuje się słowem, akcentując przede wszystkim jego wymiar poetycki. Następnie na przykładzie relacji Jana Pawła II z Czesławem Miłoszem ukazuje indywidualny i osobisty wymiar nauczania papieskiego. W ostatnim fragmencie tej części skupia się na symbolicznym wymiarze nauczania papieża Polaka, wprowadzając kategorię Levinasowskiej epifanii twarzy. Wnioski wynikające z przeprowadzonych analiz są następujące. Gesty odgrywały istotną rolę w papieskiej posłudze. Jan Paweł II, cechujący się otwartością i bezpośredniością już w czasach krakowskich, przeniósł ten sposób bycia na pontyfikat. Za zachowaniem Jana Pawła II stała głęboko przemyślana antropologia, będąca częścią jego myślenia filozoficznego i teologicznego. Słowa, wypowiedane i zapisane przez Jana Pawła II, należy widzieć w relacji do Jego gestów i postaw. Obie rzeczywistości są komplementarne. Słowa pozwalały papieżowi nie tylko przemawiać, ale także spotykać się z człowiekiem. Karol Wojtyła/Jan Paweł II widział w twarzach wiernych nie tylko oblicza bliźnich, ale także epifanię Boga, który jest Ojcem.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Jan Paweł II, gesty, słowa, wierni, doświadczenie, teologia ciała, poezja, literatura

Gestures and Words. Karol Wojtyła/John Paul II to the faithful

Abstract

The aim of the article is to show the relationship of Karol Wojtyła/John Paul II with the faithful. The author focuses on the Pope's gestures and words. In the first part, he characterizes non-verbal language. He focuses on the category of gestures, then moves on to the theology of the body, and then experience as the key dimension of the Pope's philosophy of man. In the second part, he deals with the word, emphasizing primarily its poetic dimension. Then, using

the example of John Paul II's relationship with Czesław Miłosz, he shows the individual and personal dimension of the papal teaching. In the last fragment of this part, he focuses on the symbolic dimension of the teachings of the Polish Pope, introducing the category of Levinas' epiphany of the face. The conclusions resulting from the analyzes performed are as follows. Gestures played an important role in the papal ministry. John Paul II, characterized by openness and directness already in his Krakow times, transferred this way of being to his pontificate. Behind John Paul II's behavior was a deeply thought-out anthropology, which was part of his philosophical and theological thinking. The words spoken and written down by John Paul II should be seen in relation to his gestures and attitudes. Both realities are complementary. Words allowed the pope not only to speak, but also to meet people. Karol Wojtyła/John Paul II saw in the faces of the faithful not only the faces of their neighbors, but also the epiphany of God who is the Father.

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, gestures, words, believers, experience, theology of the body, poetry, literature

Bibliografia

- Artemiuk P., *Oblicza bł. Jana Pawła II*, w: *Geniusz bł. Jana Pawła II*, P. Artemiuk, J. Kotowski (red.), Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II w Łomży, Łomża 2011, s. 11–27.
- Artemiuk P., *Papież i poeta. O relacji Jana Pawła II i Czesława Miłosza*, w: *Geniusz bł. Jana Pawła II*, P. Artemiuk, J. Kotowski (red.), Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II w Łomży, Łomża 2011, s. 197–209.
- Błoński J., *Duch religijny i miłość rzeczy*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 47.
- Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, A. Nowak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Fiuta A., *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011².
- Franaszek A., *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

- Garpel R., *Perswazja w przekazach kaznodziejskich na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonych podczas pielgrzymki do Polski w 1979 roku*, Nomos, Kraków 2003.
- Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Grabowski M., *W stronę antropologii adekwatnej*, w: *O antropologii Jana Pawła II*, M. Grabowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 15–68.
- Grzeszczak J., Migasiński J., *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Lévinasa i opracowań jego filozofii*, „Filozofia chrześcijańska” 2007, nr 4, s. 141–162.
- <https://e-teatr.pl/karol-wojtyla-aktor-poeta-dramaturg-a260509>.
- <https://trojka.polskieradio.pl/artykul/3144469,teatralna-dzialalnosc-karola-wojtyly-to-go-ukształtowalo>.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html.
- Jankosz M., *Sytuacje komunikacyjne publicznych wystąpień Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski*, „Polonia Sacra” 2018, t. 50, nr 1, s. 183–194.
- Jankosz M., *Zachowania werbalne i niewerbalne Jana Pawła II w rytualnej sytuacji komunikacyjnej w odmianie sakralnej*, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2022.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre-E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994.
- Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1999.
- Kania I., *Największy tryumf mędrca*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 47.
- Kupczak J., *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kairos, Kraków 1999.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Lecomte B., *Prawda zawsze zwycięży. Jak Papież pokonał komunizm*, E.T. Sadowska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Lecomte B., *Pasterz*, M. Romanek i in. (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, A. Kuryś (tłum.), Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, M. Kowalska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, P. Mrówczyński (tłum.), Aletheia, Warszawa 2000.
- Maliński M., *Przewodnik po życiu Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Marcyński K., *Komunikacja religijna i media*, Petrus, Kraków 2016.
- Merecki J., *Filozofia ludzkiego doświadczenia*, wstęp w: K. Wojtyła, *Filozofii papież. Wybór tekstów*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. XI–XIX.
- Miłosz Cz., *Rok myśliwego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Miłosz Cz., *Wiersze*, t. II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Miłosz Cz., *Wiersze*, t. V, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Miłosz Cz., *O podróżach w czasie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Półtawska W., *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009.
- Riccardi A., *Jan Paweł II. Biografia*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2014.
- Rogóż D., *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Homini, Kraków 2012.
- Seul A., *Niech zstąpi Duch Twój... Stylistyczno-teologiczna analiza homilii Jana Pawła II (Warszawa, 2 czerwca 1979)*, <https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/handle/123456789/9955>.
- Skwarnicki M., *Mój Miłosz*, Biały Kryk, Kraków 2004.
- Skwarnicki M., *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, w: K. Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 5–22.
- Styczeń T., *Solidarność wyzwala*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993.
- Tischner J., *Idąc przez puste błonia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005².
- Tischner Ł., *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Wydawnictwo Znak Kraków 2001.
- Weigel G., *Introduction*, w: W.J. Schu, *The Splendor of Love. John Paul II's Vision for Marriage and Family*, Angelico Press, Hartford 2004, s. 21–23.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografie papieża Jana Pawła II*, tłumaczenie zbiorowe, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

- Weigel G., *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, M. Romanek (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

Nota biograficzna

Przemysław Artemiuk – dr hab., prof. UKSW, teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował: monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz prace *Apologetyka* (Poznań 2023) i *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022) i *Wokół pytań o początki chrystologii* (Kraków 2023; wraz ze S. Zatwardnickim). Prezbiter diecezji łomżyńskiej.

–
Szczepan Szpoton CM

ORCID: 0000-0002-2609-256x

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Papież Rodziny wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych

Wprowadzenie

Człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy” (RH 14). Powyższa wypowiedź jest nie tylko motywem przewodnim pierwszej encykliki Jana Pawła II, która wyrosła z osobistego doświadczenia Karola Wojtyły jako naukowca i duszpasterza, lecz także całego jego pontyfikatu (DM 1; DV 58–59, 67; CA 53–54; EV 2). Drogą Kościoła jest człowiek, który nie pozostaje abstrakcją, lecz jest dzieckiem swojego czasu, człowiek żyjący w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-kultu-

rowych, stawiający czoła realnym wyzwaniom, człowiek z własnymi „dziejami duszy”. Zatem tam, gdzie on jest i tworzy swoją rodzinę, tam ze swoim orędzim zbawienia chce docierać Kościół.

Celem niniejszego artykułu, powstałego w ramach teologii małżeństwa, jest ukazanie dróg otwarcia na związki niesakramentalne, które utorował Jan Paweł II – nazywany Papieżem Rodziny. Po opisanu rzeczywistości związków niesakramentalnych zostanie ukazany paradygmat, który poprzez swoje nauczanie zaproponował papież Polak: dynamiczność – towarzyszenie i rozeznanie – integracja.

1. Określenie związków niesakramentalnych

Po II Soborze Watykańskim zintensyfikowano troskę o umacnianie małżeństw sakramentalnych, którą dostrzegamy m.in. w nauczaniu Jana Pawła II na temat rodziny, zawartą zarówno w jego słynnych katechezach o ludzkiej miłości, jak i liście do rodzin *Gratissimam sane*, a przede wszystkim w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Dokument ten nie pomija także osób żyjących w sytuacjach nieprawidłowych i nieregularnych, do których zalicza: a) małżeństwo na próbę; b) rzeczywiste wolne związki; c) katolików złączonych tylko ślubem cywilnym; d) żyjących w separacji i rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego związku; e) rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek (FC 79–84).

Odnosząc się do rzeczywistości alternatywnej w stosunku do małżeństwa, a raczej do prób jego osłabienia, papież Jan Paweł II wskazywał w sposób szczególny na rozwijające się zjawisko tzw. „wolnych związków”, które obejmuje związki między mężczyzną i kobietą, implikujące intymność seksualną, bez żadnej uznanej publicznie więzi instytucjonalnej, cywilnej lub religijnej (FC 81). Opisując to

zjawisko, Papież Rodziny użył określenia „związki faktyczne”. Ich cechą jest „[...] tymczasowość i brak nieodwołalnego zobowiązania, które jest źródłem praw i obowiązków oraz respektuje godność mężczyzny i kobiety. Próbuje się nadać wartość prawną decyzji, która daleka jest od wszelkiego ostatecznego zobowiązania”¹.

Krystyna Slany, badając zjawisko wolnych związków, potwierdza, że te alternatywne formy traktowane są jako rzeczywiste układy życia, z których wiele jest aprobowanych w społeczeństwie i legalizowanych – zwykle po pewnym czasie, *ex post facto* – przez prawo. Ponieważ są akceptowane i legalizowane, stają się w konsekwencji wzorami życia zinstytucjonalizowanymi i dają „partnerską wyłączność siebie”². W refleksji nad tzw. „związkami faktycznymi” Jan Paweł II stwierdził, że w niektórych krajach próbuje się narzucić społeczeństwu taki właśnie sposób relacji między kobietą i mężczyzną oraz wzmocnić go przez cały zespół gwarancji prawnych, które podważają najgłębszy sens instytucji małżeństwa³.

W ramach duszpasterstwa rodzin Kościół stara się otoczyć opieką osoby żyjące w związkach niesakramentalnych. Ważnym w rozwoju tego duszpasterstwa okazał się wspomniany dokument *Familiaris consortio*. Należy przypomnieć, że w ostatnich latach szczególnym bodźcem służącym zdynamizowaniu duszpasterstwa osób i rodzin żyjących w sytuacjach nieregularnych były prace dwóch zgrupowań

¹ Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Rodziny*, nr 2, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/obrona_rodziny_04061999 (dostęp: 1.05.2024). Por. także: Pontifical Council for the Family, *Family, Marriage and „de facto” Unions*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2000.

² Por. K. Slany, *Alternatywne formy pożycia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2002, s. 92.

³ Por. Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw...*, nr 2.

synodalnych w Rzymie w 2014 i 2015 r. oraz wieńcząca je adhortacja apostolska *Amoris laetitia*. Nauczaniu eklezjalnemu towarzyszy także refleksja naukowa nad działalnością pastoralną Kościoła, wzrost różnych rozwiązań duszpasterskich i modlitwa Kościoła. To zaangażowanie jest istotne (i szczególnie pilne) co najmniej z dwóch powodów. Pierwszy odnosi się do dobra duchowego wielu wiernych, których dotyka sytuacja nieregularna, drugi wynika ze stale pogłębiającego się zjawiska rozwodów, także wśród osób wierzących⁴.

2. Prawo stopniowości

W swoim duszpasterskim charakterze adhortacja *Familiaris consortio* podkreśla dynamiczny charakter życia chrześcijańskiego. W istocie, duszpasterstwo jest sztuką działania pasterza, który towarzyszy wierzącemu w jego drodze wzrostu duchowego. Jan Paweł II pozostaje świadomy, że ta droga nie jest zakończona raz na zawsze, ale aktualizuje się na kolejnych swych etapach. Dlatego też w swoim nauczaniu podejmuje temat stopniowości. W przypadku adhortacji traktującej o zadaniach rodziny we współczesnym świecie czyni to w dwóch kontekstach.

Pierwszy z kontekstów odnosi się do ogólnego podejścia rozwoju życia chrześcijańskiego, by kolejno stopniowo dochodzić do coraz pełniejszego poznania tajemnicy Chrystusa. Początkiem stopniowości, według papieża, są: nawrócenie umysłu i serca, wyrzeczenie się własnego egoizmu i naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego. W nawrócenie wpisują się dwa komponenty: uznanie, że Bóg jest jedy-

⁴ Por. M. Habiniak, *Towarzystwo wolnym związkom w przyjmowaniu wymagań Ewangelii*, w: *Towarzystwo małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, J. Goleń (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 310.

nym Panem i Zbawcą, oraz nieustanne nawracanie się w dążeniu do pełni chrześcijańskiej doskonałości. W związku z tym:

Potrzebne jest ciągle, nieustanne nawracanie, które wymaga wewnętrznego oderwania się od wszelkiego zła i przyłgnięcia do dobra w jego pełni, a które w praktyce dokonuje się często etapami, prowadzonymi coraz dalej. Rozwija się w ten sposób proces dynamiczny, przebiegający powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka (FC 9).

Nawrócenie człowieka, a więc znalezienie się w obiektywnie prawej i godziwej relacji z Chrystusem, jest warunkiem postępu w doskonałości, jest zatem także warunkiem wszelkiej stopniowości. Jak zauważa Krzysztof Gryz, nie chodzi tutaj o stopniowość, która jest uwarunkowana zewnętrzną zmiennością okoliczności, do których dostosowuje się człowiek, ale o wewnętrzną przemianę serca, którą oddaje pojęcie nawrócenia⁵.

Drugi kontekst, w którym została opisana treść tego, co nazywane jest prawem stopniowości, odnajdujemy w numerze 34 adhortacji, gdzie Papież Rodziny nawiązuje do moralnej drogi małżonków i wezwania do „ustawicznego postępu wiedzeni szczerym i czynnym pragnieniem coraz lepszego poznawania wartości, które prawo Boże chroni i rozwija oraz prostą i szlachetną wolą kierowania się nimi w konkretnych decyzjach” (FC 34).

W dalszej części adhortacji papież podaje właściwe rozumienie prawa stopniowości, którego istotą jest niestopniowalność prawa. Papież odwoływał się już do niej w swoim przemówieniu na zakończenie obrad synodalnych, którego zasadnicza część została później

⁵ Por. K. Gryz, *Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie Familiaris consortio i Amoris laetitia*, „Teologia i Moralność” 2018, t. 13, nr 1, s. 155.

włączona do tekstu adhortacji. Prawa Bożego nie należy traktować jako pewnego „ideału” możliwego do osiągnięcia w przyszłości, ale jako nakaz i zaproszenie Chrystusa Pana do wytrwałego przekraczania trudności. W związku z tym Jan Paweł II stwierdza:

W tej dziedzinie nie można uznać tak zwanego „procesu stopniowości” inaczej niż ze strony tego, który szczerze stara się o postępowanie wedle prawa Bożego i o dążenie do tego dobra, jakiego owo prawo strzeże i jakie popiera. Tego, co nazywa się *lex gradualitatis*, „prawem stopniowości” lub drogą stopniową, nie można utożsamiać ze stopniowalnością prawa, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji. Wszyscy małżonkowie są powołani do świętości w małżeństwie według woli Boga, a to powołanie realizuje się w miarę, jak osoba ludzka potrafi odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywione spokojną ufnością w łaskę Bożą i we własną wolę⁶.

W związku z tym prawo stopniowości nie może być traktowane jako tylko pewna forma rozwiązania dla kogoś, kto uznał, że wymagania prawa moralnego w jego konkretnej sytuacji życiowej są niemożliwe do zrealizowania, i w konsekwencji może czuć się zwolniony z jego zobowiązującego charakteru wobec swojej osoby⁷.

Odniesienia do prawa stopniowości odnajdujemy jeszcze w trzech innych miejscach w nauczaniu Papieża Rodziny. Pierwszym jest *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia chrześcijańskiego*, które powstało na prośbę Jana Pawła II. Jest ono analizą orzeczeń Magisterium dotyczących dyscypliny spowiedniczej w sytuacjach małżeńskich. Doku-

⁶ Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (25 października 1980), nr 8, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. III/2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 520.

⁷ Por. K. Gryz, *Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach...*, s. 156.

ment nie wnosi żadnych nowych elementów ani kierunków interpretacyjnych, powtarza jedynie to, co zostało już ukonstytuowane w *Familiaris consortio*⁸.

W drugim tekście, którym jest przemówienie Jana Pawła II do uczestników kursu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, wyraźnie podkreśla się, że nie można traktować wymagań moralnych Kościoła jako pewnego ideału, który należy dopasować, stopniować do „konkretnych możliwości człowieka”. W tym wywodzie zasadniczą kwestią dla papieża jest to, o jakim człowieku mówimy (jest mowa): czy kierującym się pożądlivością, czy o człowieku odkupionym przez Chrystusa? Ten drugi otrzymał w darze Ducha Świętego i jest w stanie dzięki łasce przewyciężyć swoją pożądlivość, a jeśli zgrzeszy, uzyskać łaskę przebaczenia:

Trudnością prawdziwą jest to, że w sercu mężczyzny i kobiety mieszka pożądlivość, a pożądlivość popycha wolność do tego, żeby nie zgadzała się na autentyczne wymagania miłości małżeńskiej. Byłoby bardzo wielkim błędem wyciągać z tego wnioszek, że norma, jakiej uczy Kościół, jest sama w sobie tylko „ideałem”, który trzeba potem przystosowywać, dopasowywać, stopniować – mówi się – do konkretnych możliwości człowieka według „wyważenia różnych dóbr, o których mowa”. Ale jakie są „konkretne możliwości człowieka”? I o jakim człowieku jest mowa? O człowieku opanowanym przez pożądlivość czy o człowieku odkupionym przez Chrystusa [...]. Jeżeli człowiek odkupiony jeszcze grzeszy, to nie z powodu nie-

⁸ Duszpasterskie „prawo stopniowości” – nie można go mylić ze „stopniowością prawa”, które zmniejsza wymagania – zawiera się w żądaniu zdecydowanego zerwania z grzechem i stałego podążania ku pełnemu zjednoczeniu z wola Boga i Jego miłosnymi wymaganiami. Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* (12 lutego 1997), <http://www.spowiedz.pl/vademecum.htm> (dostęp: 5.05.2024).

doskonałości odkupieńczego aktu Chrystusowego, lecz z powodu woli człowieka wymknięcia się z łaski, która wypływa z tego aktu. Przykazanie Boże jest na pewno dostosowane do zdolności człowieka, ale do zdolności człowieka, który otrzymał w darze Ducha Świętego, człowieka, który, jeżeli popadł w grzech, może zawsze otrzymać przebaczenie i cieszyć się obecnością Ducha⁹.

Ostatnie, trzecie odniesienie do prawa stopniowości w nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*, w której papież przywołuje refleksję synodu na temat sytuacji tych „chrześcijan, którzy pragną kontynuować religijną praktykę sakramentalną, lecz nie mogą tego czynić, gdyż pozostają w osobistym konflikcie z dobrowolnie przyjętymi obowiązkami wobec Boga i Kościoła. Są to sytuacje szczególnie delikatne i jakby bez wyjścia” (RP 34). Dlatego też, dodaje papież, należy brać pod uwagę zarówno współistnienie, jak i wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch równie ważnych zasad. Pierwsza odnosi się do współczucia i miłosierdzia, według której Kościół stara się zawsze, na ile to możliwe, ukazywać drogę powrotu do Boga i pojednania z Nim. Druga to zasada „prawdy i wierności, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem” (RP 34)¹⁰.

Podsumowując temat związany ze stopniowością w nauczaniu Jana Pawła II, chciałbym odwołać się do niezwykle trafnego stwierdzenia kard. Jeana-Marie Lustigera, który w analizie posynodalnej

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa* (1 marzec 1984), nr 4, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VII/1, Pallottinum, Poznań-Warszawa 2001, s. 267.

¹⁰ Ta zasada została potwierdzona koncepcją *akribia*, podtrzymującą wierność prawdzie objawionej, która została szeroko omówiona w kontekście tzw. *divorziati-risposati*. Por. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, LEV, Vaticano 1998.

adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* odniósł się właśnie do prawa stopniowości. Główną stawianą przez niego tezę można streścić następująco: wykluczenie stopniowości prawa jest warunkiem możliwości prawa stopniowości. Oznacza to, że tylko w przypadku zachowania wartości obowiązkowości, a nie jedynie „idealności” („ideału”) przykazania Bożego jest możliwa pedagogika stopniowości towarzyszenia, oparta na łasce i nawróceniu¹¹.

Rozszerzając drogę prawa stopniowości na duszpasterstwo tych osób najbardziej oddalonych od zgodnego z nauką kościoła małżeńskiego ideału, jak również na tych, którzy pozostają jedynie w związku cywilnym lub po prostu żyją razem, ponieważ nie wierzą w małżeństwo lub nie chcą podjąć ostatecznych zobowiązań i utworzyć trwałych więzi, zauważa się trzy kwestie. Pierwsza odnosi się do ryzyka popadnięcia w formy irenizmu i relatywizmu, które osłabiają profetyczną siłę Ewangelii rodziny, dlatego Jan Paweł II wyjaśniając prawo stopniowości, tłumaczy, że nie może być ono mylone ze stopniowością prawa, ale powinno być łączone z gradacją konkretnych wyborów u tych osób, które nie są w stanie aktualnie zrozumieć, docenić lub w pełni realizować wymogów tego prawa. Druga kwestia dotyczy tego, że stopniowość drogi łączy się z sytuacjami moralnego nieładu i szczerego pragnienia wypełnienia prawa Bożego¹². Trzecia to świadomość pojmowania tego prawa jako Boży dar, który wskazuje drogę do celu (zbawienia), przeżywaną mocą łaski¹³.

¹¹ Por. J.M. Lustiger, *Gradualità e conversione*, w: AA. VV., *La familiaris Consortio*, LEV, Vaticano 1982, s. 31–57.

¹² Jan Paweł II podkreśla to w: FC 34; VS 119 i EV 75, natomiast papież Franciszek podejmuje ją w adhortacji *Amoris laetitia* w numerach: 293–295.

¹³ Por. M.P. Faggioni, *Teologia małżeństwa w adhortacjach Familiaris consortio i Amoris laetitia. Aspekty duszpasterskie*, „Verbum Vitae” 2022, t. 40, nr 1, s. 141.

3. Towarzystwo i rozeznanie

Jan Paweł II, w odniesieniu do oddziaływania duszpasterskiego wobec niektórych sytuacji nieprawidłowych (por. FC 79-85), rozpatruje najpierw przyczyny ich powstawania oraz analizuje zjawisko kryzysu więzi¹⁴. Nie ogranicza swojej duszpasterskiej uwagi wyłącznie do procesów życia duchowego, ale – w ramach zintegrowanej, holistycznej troski o człowieka – głosi konieczność towarzyszenia rodzinom znajdującym się w trudnościach natury zewnętrznej, ekonomiczno-społecznej, które przecież zgodnie z dynamiką życia ludzkiego bardzo wyraźnie rzutują na kondycję duchową, stanowiąc nierzadko znaczące zagrożenie dla wiary.

¹⁴ Do różnych przyczyn powstawania związków niesakramentalnych Papież Rodziny zalicza m.in. trudne sytuacje ekonomiczne, kulturowe i religijne, które dla wielu osób stanowią poważną przeszkodę w zawarciu sakramentalnego małżeństwa. Nie brakuje też postawy pogardy, stwierdza papież, kontestacji i odrzucenia w społeczeństwie instytucji rodziny, porządku społeczno-politycznego, albo kierowania się głównie dążeniem do przyjemności. Przyczyną powstawania np. wolnych związków może być nieświadomość, krańcowe ubóstwo, rzeczywista niesprawiedliwość, niedojrzałość psychiczna, która sprawia, że osoby są zbyt niepewne i bojaźliwe, by podjąć decyzję o trwałym sakramentalnym małżeństwie. Młodzi ludzie odkładają ślub z powodów ekonomicznych, braku stałej pracy lub w związku z podjętymi studiami. Nierzadko występują jeszcze inne motywy: wpływ ideologii pomniejszającej znaczenie małżeństwa i rodziny; obserwacja niepowodzenia innych małżeństw, na które młodzi nie chcą się narażać; strach przed czymś, co uważają za zbyt wielkie, święte – nierozzerwalne; ułatwienia socjalne i korzyści ekonomiczne wypływające z tytułu konkubinatu; czysto emocjonalna i romantyczna koncepcja miłości; obawa przed utratą wolności i niezależności; lęk przed rodzicielstwem czy odrzucenie tego, co wydaje się tylko instytucjonalne i biurokratyczne. W kontekście tzw. *divorziati-riposati* podkreśla się niezrozumienie małżeństwa sakramentalnego i niedojrzałość osób wstępujących w pierwszy (sakramentalny) związek. Por. M. Habinia, *Towarzystwo wolnym związkom w przyjmowaniu wymagań Ewangelii...*, s. 312.

Istotnym zagadnieniem w nauczaniu Jana Pawła II jest towarzyszenie narzeczonym¹⁵. Papież szczegółowo wymienia warunki rzetelnej katechety przedmałżeńskiej. Jeden z jej celów stanowi zapobieganie kryzysom wynikającym z niedojrzałego przeżycia okresu poprzedzającego moment zaślubin. W tekście *Familiaris consortio* wybrzmiewają trzy elementy: zrozumienie bogatej rzeczywistości ludzkiej i nadprzyrodzonej małżeństwa sakramentalnego; rozwój w wychowaniu moralnym i religijnym zmysłu wierności oraz wychowanie do autentycznej miłości i do właściwego korzystania z płciowości (FC 81).

W kontekście osób żyjących w separacji i rozwiedzionych, które nie zawarły nowego związku¹⁶, papież podkreśla centralność sakramentów w procesie towarzyszenia. To właśnie w łasce sakramentalnej dostrzega ów *lapis angularis* towarzyszenia ludziom na krętych drogach ich życia i wiary.

Odnosnie do osób żyjących w wolnych związkach i osób rozwiedzionych, które zawarły nowy związek, Jana Paweł II stara się pogodzić ze sobą dwie z pozoru tylko niekompatybilne rzeczywistości.

¹⁵ Por. FC 65–66; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2002, s. 194–206; P. Kulbacki, *Katechumenat przedmałżeński narzeczonych*, „Studia Pastoralne” 2009, nr 5, s. 134–136; G. Pyżlak, *Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), Bonus Liber, Lublin-Rzeszów 2013, s. 343–345.

¹⁶ FC 83: „Przypadek małżonka rozwiedzionego, który – zdając sobie dobrze sprawę z nierozzerwalności ważnego węzła małżeńskiego – nie zawiera nowego związku, lecz poświęca się jedynie spełnianiu swoich obowiązków rodzinnych i tych, które wynikają z odpowiedzialności życia chrześcijańskiego. W takim przypadku przykład jego wierności i chrześcijańskiej konsekwencji nabiera szczególnej wartości świadectwa wobec świata i Kościoła, który tym bardziej winien mu okazywać stałą miłość i pomoc, nie czyniąc żadnych trudności w dopuszczeniu do sakramentów”.

Z jednej strony akcentuje pokorną, zdecydowaną służebną wobec tajemniczego działania Boga duszpasterską rolę Kościoła, z drugiej zaś konieczność bezkompromisowego stawiania małżonkom niezrelatywizowanych, ale też niezłagodzonych wymagań Ewangelii, podkreślając:

Będzie przedmiotem troski duszpasterzy i wspólnoty lokalnej poznanie, każdej oddzielnie, takich sytuacji oraz ich konkretnych przyczyn; taktowne i z szacunkiem zbliżenie się do współżyjących ze sobą; staranie o to, ażeby przez cierpliwe oświecanie i pełne miłości upominanie oraz chrześcijańskie świadectwo rodzinne ułatwić im drogę do uregulowania sytuacji (FC 81).

Fragment ten jest szczególnie istotny i cenny, gdyż nakierowuje czytelnika, szczególnie duszpasterza, na pewne remedium (czy może lepiej – tzw. złoty środek) pomiędzy skrajnością fałszywej „pokory pastoralnej” – podpowiadającej łagodzenie wymagań w imię źle pojętego niestawiania się na miejscu Boga – a drugim, równie niebezpiecznym krańcem, jakim jest zapominanie o tym, że jedynie Bóg do końca zna serce człowieka i potrafi najpełniej ocenić jego postępowanie, prowadząc go drogami jawiącymi się jako tajemnicze zarówno dla niego samego, jak i dla otoczenia, w tym także duszpasterzy. Dlatego w toku swojego rozumowania papież stwierdza:

Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne (FC 84).

W cytowanym numerze 84. odnajdujemy jeszcze co najmniej dwa przejawy niezwyklej intuicji Papieża Rodziny. Pierwszy związany jest z apelem papieża: „Wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym”. Odpowiedź na to wezwanie była początkiem budowania interdyscyplinarnego charakteru duszpasterstwa rodzin, w którym ważną rolę odgrywają: lekarze i instruktorzy naturalnego planowania rodziny, psychologzy, pedagodzy, seksuolodzy oraz prawnicy jako osoby, które swą fachową wiedzą mogą rozwiązywać szczególnie trudne przypadki, których na płaszczyźnie czysto nadprzyrodzonej, a więc poprzez działanie łaski Bożej, nie da się zawsze unormować, szczególnie na początku. Chodziłoby m.in. o tak dramatyczne kryzysy jak te wynikające z przemocy domowej i różnego rodzaju nadużyć czy nałogów¹⁷. Drugi przejaw intuicji wyraża się w postawie Kościoła jako miłosierniej Matki wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych. „Niech Kościół [...] okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei”. Postawę tę można określić jako *regula aurea* towarzyszenia związkom tworzącym różnego rodzaju sytuacje nieregularne. Reguła ta wypływa chociażby z postawy Jezusa względem Samarytanki (por. J 4, 1–26), gdzie odnotowuje się transcendentalno-antropologiczną interpretację podejścia Chrystusa do kobiety z Samarii. Wyrażenie „skierował słowo do jej pragnienia prawdziwej miłości” stanowi pośrednie nawiązanie do metody uprawiania teologii (ale też – w ramach obustronnego warunkowania – praktycznego duszpasterstwa) w oparciu o strukturę i charakterystykę ontyczną osoby ludzkiej¹⁸.

¹⁷ Por. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, *Duszpasterstwo rodzin...* Por. AL 296–300; 304–306.

¹⁸ Zaproponowana przez Karla Rahnera metoda transcendentalno-antropologiczna odnajduje uzasadnienie w sformułowanej przez św. Ireneusza zasadzie

4. Integracja wiernych

Papież Jan Paweł II, wyrażając swoje pragnienie uczestnictwa rozwiedzionych w nieregularnych związkach we wspólnocie kościelnej, zachęca:

[D]o podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęceni do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowywania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wypraszali sobie u Boga łaskę (FC 84).

Ta postawa papieża, inspirowana miłosierdziem i troską duszpasterską, przezwycięża dawną praktykę wykluczania i marginalizowania rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku, odznaczający się tradycyjną wrażliwością, nie brał pod uwagę obowiązkowej separacji dla tych, którzy po

admirabile commercium. Otóż poprzez wcielenie Syn Boży włączył to, co ludzkie (oprócz grzechu), w ontologię Trójcy Świętej, dokonując nieodwołalnej aprecjacji człowieka i otwierając mu drogę do przeobstwienia (ale nie – jak chcą niektóre teologie postpelagianistyczne – „autodywinizacji”). Odwołanie się zatem do naturalnego, wpisanego w głębię jestestwa Samarytanki, pragnienia miłości Jezus dał duszpasterzom jako wzór nie tyle doktrynerskiego projektowania na innych własnej woli czy planów, lecz pokornego wydobywania z innych tego, co sam Bóg głęboko w nich zdeponował jako skarb i dar, który Kościół, w postawie Matki, powinien w poszczególnych wiernych odkrywać, doceniać, a jednocześnie oczyszczać i rozwijać ich dobre z natury pragnienia, które prowadzą do niezaspokojonego poza Bogiem *desiderium naturale amoris*. Por. M. Jiers, *Postawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera*, „Filozofia Chrześcijańska” 2010, t. 7, s. 115–134. Por. także AL 307–312.

zawarciu sakramentalnego małżeństwa zawarli małżeństwo cywilne, ale także nakładał karę ekskomunikacji lub interdyktu na tych, którzy po upomnieniu przez swojego biskupa nadal żyli wbrew temu, co zakładało prawo kanoniczne¹⁹. Jan Paweł II odstępując od rewidowanego wówczas kodeksu z 1917 roku, dokonał odważnego kroku – wykraczając poza normę kanoniczną – stwierdza, że istnieją sytuacje, w których mężczyzna i kobieta – dla ważnych powodów, jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą się rozstać i wejść na drogę separacji (por. FC 84).

Drugi krok, który niewątpliwie jest duszpasterskim *novum* adhortacji Papieża Rodziny, to możliwość dopuszczenia do Komunii eucharystycznej tych, którzy nie mogą wypełnić obowiązku separacji w związku cywilnym, natomiast zgodnie ze wskazaniami „postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (FC 84)²⁰. W dokumencie odnajdujemy argumenty będące podstawą takiego stanowiska. Pierwszy o charakterze dogmatycznym: Kościół nie dopuszcza do Eucharystii osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach „od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia” (FC 84). Drugi związany z kontekstem duszpasterskim, tj. bezwarunkowe dopuszczenie do komunii rozwiedzionych żyjących w nowych związkach doprowadziłoby do błędu i zamieszania-

¹⁹ *Codex Iuris Canonici* (1917), kan. 2356: „Bigami, id est qui, obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civile – ut aiunt – attentaverint, sunt ipso facto infames; et si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistent, pro diversa reatus gravitate excommunicentur vel personali interdicto plectantur”.

²⁰ Por. Zostało to później potwierdzone w: Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, nr 29.

nia wśród wiernych co do doktryny Kościoła na temat małżeństwa. Maurizio Faggioni wskazuje jeszcze na trzeci powód, natury etycznej. Otóż katolicki model etyki seksualnej zakłada, że nierozzerwalne małżeństwo jest jedynym godnym kontekstem zjednoczenia małżonków, dlatego też przeżywanie intymności małżeńskiej poza tym kontekstem jest fałszywym komunikatem²¹.

W rozstrzygnięciu powyższych sytuacji ważną kwestią pozostaje, według nauki Jana Pawła II, relacja między miłosierdziem a cnotami moralnymi. Zgodnie z nauczaniem potwierdzonym przez encyklikę *Veritatis splendor* wartość moralna czynu, zgodna z wykładnią św. Tomasza z Akwinu, „zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę” (VS 78). Oznacza to m.in. tyle, że reguła i miara działania ma charakter racjonalny w stosunku do celów poszczególnych cnot moralnych. Miłość, która ukierunkowuje ludzkie akty ku ostatecznemu celowi miłości Boga, zakłada tę racjonalną miarę, ale ona sama nie określa charakteru aktu, zastępując się normą cnot moralnych. Jak zauważa Livio Melina, zadaniem miłości nie jest stwierdzenie, czy akt, który zabijałby nieuleczanie chorego pacjenta, byłby eutanazją lub aktem

²¹ Por. M.P. Faggioni, *Teologia małżeństwa w adhortacjach Familiaris consortio i Amoris laetitia...*, s. 143. W tym kontekście *Amoris laetitia* w nr 305. sugeruje: że „[z] względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła”. Jest to fragment, który wzbudził wiele kontrowersji i był źródłem polemiki, przez wielu był kontestowany i niezrozumiany, a oznaczałby m.in. tyle, że w określonych przypadkach i bez tworzenia ogólnej reguły spowiednik mógłby rozgrzeszyć i dopuścić do Eucharystii osobę rozwiedzioną i żyjącą w nowym związku, która z poważnych powodów nie może podjąć zobowiązania do powstrzymania się od stosunków małżeńskich.

litości, tj. to nie miłość powie człowiekowi, czy akt seksualny z osobą inną niż współmałżonek, z którym jest związany nierozzerwalnym węzłem sakramentalnym, nie powinien być „już więcej” uważany za cudzołóstwo, ale podpowie to człowiekowi akt słusznego uczucia. Miłosierdzie stanowi cnotę, dlatego że jest poruszeniem kierowanym przez rozum²², jest podporządkowane miłości i wspomagając słabość człowieka, powinna dać się kierować przez normy cnót moralnych²³.

W tym samym dokumencie następca św. Piotra, ze względu na zagrożenia arbitralnej kazuistyki i subiektywnej etyki sytuacyjnej, określa graniczne kryterium weryfikacji zgodności z wykładnią Kościoła, a jest nią: ponowne stwierdzenie powszechności i niezmienności przykazań moralnych, a w szczególności tych, które bez wyjątków i zawsze zakazują czynów wewnętrznie złych (VS 115); odrzucenie idei „podwójnego statusu prawdy moralnej”; ponieważ „ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe” (VS 56); także odrzucenie – jako sprzecznej z doktryną Kościoła „twórcz[ej] interpretacj[i] sumienia moralnego” (VS 55 nn)²⁴.

Podsumowanie

Powyższe studium doprowadza nas ostatecznie do następujących wniosków. W *Familiaris consortio* duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych otrzymało teologiczne podstawy

²² S. Th. I-II, q. 30, a. 3.

²³ Por. L. Melina, *Wyzwania Amoris laetitia dla teologa moralisty*, „Teologia i Moralność” 2018, t. 13, nr 1 (23), s. 25–38.

²⁴ Por. L. Melina, *Wyzwania Amoris laetitia...*, s. 33.

do formalnego powstania, rozwoju i sukcesywnego objęcia formacją coraz większej liczby osób. Papież Rodziny otacza je troską w paradygmacie: dynamiczność – towarzyszenie i rozeznanie – integracja.

Pierwsza składowa, mówiąca o rozwoju życia moralnego, odnosi się do nauczania o prawie stopniowości, jest ono wyłożone w taki sposób, by nie zostało mylone ze stopniowością prawa. Natomiast wymiarem oryginalnym i fundamentalnym w stopniowości, na co zwraca uwagę papież, jest rozpoznawanie chrystocentrycznego charakteru chrześcijańskiego życia moralnego, a więc także prymatu ła-ski, która wspiera niezbędne i ciągle nawrócenie człowieka.

W drugiej części paradygmatu skupiającego się wokół towarzyszenia i rozeznawania Jan Paweł II diagnozuje najpierw przyczyny powstawania związków niesakramentalnych. Dzieje się tak dlatego, że w myśleniu o np. rozwiedzionych katolikach, żyjących w kolejnych związkach bez ślubu kościelnego, uczciwym jest odwrócenie perspektywy i patrzenie na nich przede wszystkim przez pryzmat przyczyn, które spowodowały ich aktualny stan. Związek sakramentalny jest nierzadko wynikiem życiowego dramatu, sytuacji uprzedniej, a nie wyborem podstawowym, z czego dobrze zdaje sobie sprawę papież, podkreślając, że głównym wyzwaniem duszpasterstwa rodzin są nie tyle związki niesakramentalne, ile właściwe przygotowanie do małżeństwa i umacnianie trwałości zobowiązań małżeńskich. W tej części papież, w swoim pasterskim podejściu, ukazuje także walor medyczny prawdy moralnej, która wymaga, by była przedstawiana w sposób terapeutyczny: powinna nie tylko ujawnić chorobę, ale i oferować skuteczną możliwość uzdrowienia osoby. W towarzyszeniu związkom niesakramentalnym Jan Paweł II z jednej strony pozostaje wierny prawdzie objawionej, z drugiej kieruje do Kościoła wezwanie, aby pozostawała ona miłosierną

Matką, która nie wyklucza, ale odnawiając się, będzie skuteczną wspólnotą misyjną.

W procesie integracji, ostatniej części paradygmatu, Papież Rodziny skupia się na integracji wiernych żyjących w związkach niesakramentalnych. Czyni to poprzez konkretne uregulowania prawne, jak również poprzez ukazanie możliwości przystępowania do Komunii eucharystycznej chociażby tych, którzy nie mogą wypełnić obowiązku separacji w związku cywilnym. Nade wszystko papież uczy patrzeć na to, co kruche, zranione, naznaczone duchowym ubóstwem oczyma wiary, która widzi w perspektywie odkupienia Chrystusa i z tego powodu nie rezygnuje i nie dostosowuje prawa do miary po ludzku przewidywanych możliwości, bowiem „tylko w tajemnicy Chrystusowego Odkupienia ukryte są «konkretne» możliwości człowieka” (VS 103).

W duszpasterstwie rodzin nie można nie zauważyć swoistej harmonii pomiędzy *Amoris laetitia* a *Familiaris consortio*. Właściwie druga adhortacja poświęcona rodzinie rozwija tę pierwszą. Pozostaje jednak kwestią dyskusyjną w Kościele, czy tę harmonię można odnieść również do duszpasterskiego podejścia do związków niesakramentalnych, które odbiegają w jakiś sposób od ideału.

Papież Rodziny wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych

Abstrakt

Artykuł omawia nauczanie Jana Pawła II odnoszące się do duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Papież Rodziny nie tylko kładzie podwaliny pod formalne ustanowienie i rozwój duszpasterstwa osób żyjących w sytuacjach nieregularnych, ale także otacza je opieką w paradygmacie: dynamizm – towarzyszenie i rozeznanie – integracja, co pokazuje powyższe opracowanie. Pierwsza część tzw. paradygmatu omawia prawo stopniowości, druga analizuje elementy składowe towarzyszenia, a ostatnia ukazuje sposoby integracji – włączania osób żyjących w związkach niesakramentalnych do wspólnoty Kościoła.

Słowa kluczowe: towarzyszenie, *Familiaris consortio*, integracja, Jan Paweł II, prawo stopniowości, związki niesakramentalne, teologia małżeństwa

Pope of Family towards people living in non-sacramental relationships

Abstract

The article discusses the teaching of John Paul II relating to the pastoral care of persons living in non-sacramental relationships. Not only does the Pope of the Family lay the foundations for the formal establishment and development of pastoral care for people living in irregular situations, but also he surrounds them with care in the paradigm: dynamism – accompaniment and discernment – integration, as the above study shows. The first part of the so-called paradigm discusses the law of gradualness, the second examines the components of accompaniment, and the latter shows the ways of integration – including people living in non-sacramental relationships in the community of the Church.

Keywords: accompaniment, *Familiaris consortio*, integration, John Paul II, law of gradualness, non-sacramental relationships, theology of marriage

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22 luty (2007), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (dostęp: 7.05.2024).
- Codex Iuris Canonici* (1917), <https://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/publication/19164/edition/17423/content?ref=desc> (dostęp: 5.05.2024).
- Faggioni M.P., *Teologia małżeństwa w adhortacjach Familiaris consortio i Amoris laetitia. Aspekty duszpasterskie*, „Verbum Vitae” 2022, t. 40, nr 1, s. 133–145.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 marca 2016), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016.html (dostęp: 1.05.2024).
- Gryz K., *Prawo stopniowości w posymodalnych adhortacjach o rodzinie Familiaris consortio i Amoris laetitia*, „Teologia i Moralność” 2018, t. 13, nr 1, s. 153–179.
- Habiniak M., *Towarzyszenie wolnym związkom w przyjmowaniu wymagań Ewangelii, Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, J. Goleń (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 309–319.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 1.04.2024).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 2.04.2024).
- Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego papieskiej Rady do spraw Rodziny*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/obrona_rodziny_04061999 (dostęp: 1.05.2024).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia* (2 grudnia 1984), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/reconciliatio.html (dostęp: 2.05.2024).
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html (dostęp: 8.05.2024).
- Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (25 października 1980), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. III/2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 517–521.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa* (1 marzec 1984), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VII/1, Pallottinum, Poznań-Warszawa 2001, s. 266–267.
- Jiers M., *Postawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera*, „Filozofia Chrześcijańska” 2010, t. 7, s. 115–134.
- Kamiński R., Pyżlak G., Goleń J. (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, Bonus Liber, Lublin-Rzeszów 2013.
- Kulbacki P., *Katechumenat przedmałżeński narzeczonych*, „Studia Pastoralne” 2009, t. 5, s. 133–147.
- Lustiger J.M., *Gradualità e conversione*, w: AA. VV., *La familiaris Consortio*, LEV, Vaticano 1982, s. 31–57.
- Melina L., *Wyzwania Amoris laetitia dla teologa moralisty*, „Teologia i Moralność” 2018, t. 13, nr 1(23), s. 25–38.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* (12 lutego 1997), <http://www.spowiedz.pl/vademecum.htm> (dostęp: 5.05.2024).
- Pontifical Council for the Family, *Family, Marriage and „de facto” Unions*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2000.
- Pyżlak G., *Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), Bonus Liber, Lublin-Rzeszów 2013, s. 343–345.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2002.
- Slany K., *Alternatywne formy pożycia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2002.

Nota biograficzna

Szczepan Szpoton CM – doktor, adiunkt w Katedrze Bioetyki Teologicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Prowadzi badania w zakresie bioetyki i teologii moralnej.

–
Marcin Cholewa

ORCID: 0000-0001-9901-8929

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Jan Paweł II wobec nadużyć seksualnych osób małoletnich

Ze zjawiskiem wykorzystywania seksualnego osób małoletnich, także przez osoby duchowne, Kościół zmagał się od czasów starożytnych¹. Już wtedy ochrona dzieci przed seksualną deprawacją była jednym z fundamentalnych obszarów chrześcijańskiej moralności². Nie inaczej było także w wiekach późniejszych³.

¹ M. Cholewa, *Problematyka dziecka w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2023, s. 16–51; S. Drzyżdżyk, M. Gilski, *Problematyka dziecka w debatach Soboru Nicejskiego II*, „Teologia i Człowiek” 2022, nr 4, s. 127–142; M. Gilski, M. Cholewa, *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 37–71.

² C.B. Horn, J.W. Martens, “*Let the Little Children Come to Me*”. *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009, s. 231.

³ J. Nowaszczuk, *Nadużycia seksualne wobec dzieci w wiekach średnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021,

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II doszło do wielkiej eksplozji ujawnień wykorzystywania seksualnego osób małoletnich przez osoby duchowne. To wtedy zaczęto się orientować, jaka jest prawdziwa skala tego typu nadużyć. I choć od pontyfikatu polskiego papieża wiele zrobiono w Kościele dla ochrony dzieci przed wykorzystywaniem seksualnym⁴, to jednak skutki tamtej erupcji odczuwalne są do dziś, i do dziś nie jesteśmy w stanie w zadowalający sposób sobie z nimi poradzić.

Celem artykułu jest wskazanie tego, co w kwestii ochrony małoletnich postulował Jan Paweł II. Jego wskazówki można usytuować w trzech kluczowych obszarach. Pierwszy z nich to rozstrzygnięcia, które miały miejsce w prawie kościelnym. Tu najistotniejsze teksty to: zatwierdzony przez papieża nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* wydany w 1983 roku, *indult* skierowany do amerykańskiego episkopatu w roku 1994, *indult* skierowany do irlandzkiego episkopatu w roku 1996, oraz wprowadzone dla Kościoła powszechnego motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* w roku 2001.

s. 73–119; J. Nowaszczuk, *Pedofilia w czasach nowożytnych*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 121–159.

⁴ R. Kamiński, *Ewolucja norm prawa kościelnego w odpowiedzi na przypadki wykorzystywania seksualnego małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. III, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022, s. 147–183; A. Seredyńska, *Rola programów/wytycznych prewencji w zapobieganiu przestępstwom wykorzystywania seksualnego małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. III, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022, s. 237–254; P. Studnicki, *Instytucjonalna odpowiedź Kościoła w Polsce na dramat wykorzystywania seksualnego osób małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 307–342.

Drugi obszar to papieskie orzeczenie doktrynalne związane z wydaniem nowego *Katechizmu Kościoła katolickiego* w 1992 roku⁵. Katechizm w czterech punktach zwraca uwagę na wagę problemu wykorzystywania seksualnego osób małoletnich w chrześcijańskiej moralności⁶. Wskazuje na wewnętrzne zło tych czynów, które powinno być oczywiste dla wszystkich Jezusowych uczniów, niezależnie od sformułowanych w tym obszarze norm prawnych.

Ostatni obszar to zwyczajne nauczanie papieskie, a szczególnie trzy ważne teksty Jana Pawła II. Pierwszy z nich to list skierowany do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w 1993 roku. Dwa następne to przemówienia papieskie do biskupów Irlandii z okazji ich wizyty „ad limina Apostolorum” w 1999 roku oraz przemówienie papieża do kardynałów Stanów Zjednoczonych z 2002 roku. Te trzy obszary wyznaczają kolejność prezentowanych w ramach artykułu treści.

1. Normy prawne

25 stycznia 1983 roku Jan Paweł II promulgował *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Kwestia wykorzystywania seksualnego osób małoletnich ujęta została w nim w: kan. 1395 § 2 KPK. Brzmi on następująco: „Duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej

⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.

⁶ J. Orzeszyna, *Moralne podstawy oceny wykorzystywania seksualnego osób małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 161–197.

lat szesnastu, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego⁷.

Kodeks wyraźnie wskazuje, że na zaistnienie przestępstwa nie ma żadnego wpływu to, czy ofiara zgadzała się na czyn o charakterze seksualnym, czy też wyrażała wobec niego sprzeciw. Na zaistnienie przestępstwa nie ma także żadnego wpływu to, czy osoba była świadoma czy nieświadoma tego, czego dokonał sprawca⁸.

Z czasem pod wpływem wydarzeń, które miały miejsce w związku z ujawnianiem przypadków wykorzystania seksualnego osób małoletnich przez niektórych duchownych, prawodawca kościelny próbował jeszcze bardziej precyzyjnie odpowiadać na te przestępstwa, tworząc nowe regulacje prawne tak dla Kościoła powszechnego, jak i dla poszczególnych Kościołów partykularnych⁹.

W 1994 roku Stolica Apostolska udzieliła indultu biskupom Stanów Zjednoczonych. Podniesiono w nim do osiemnastu lat wiek istotny dla zdefiniowania przestępstwa kanonicznego wykorzystania seksualnego osoby małoletniej. Ponadto czas przedawnienia tego typu przestępstw został wydłużony do dziesięciu lat, liczonych od ukończenia przez ofiarę osiemnastego roku życia. Biskupom polecono także, by procesy kanoniczne przeprowadzane były w diecezjach, ale apelacje zostały zastrzeżone dla Roty Rzymskiej. Indult z 1994 r.

⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum, Poznań 1984.

⁸ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003, s. 165.

⁹ R. Kamiński, *Ewolucja norm prawa kościelnego w odpowiedzi na przypadki wykorzystania seksualnego małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. III, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022, s. 156.

dla Stanów Zjednoczonych został w roku 1996 r. rozszerzony także na Irlandię¹⁰.

Za pontyfikatu Jana Pawła II przełomowym dokumentem w kwestii wykorzystywania seksualnego osób małoletnich przez osoby duchowne stało się motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 2001 roku. Bardzo surowo potraktowano w nim sprawcę czynów wykorzystywania seksualnego małoletnich. Papież zdecydował się wprowadzić przestępstwo przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu popełnione przez osobę duchowną z osobą nieletnią poniżej osiemnastego roku życia do katalogu najcięższych przestępstw kanonicznych, których osądzenie zastrzeżone zostało Kongregacji Nauki Wiary¹¹.

W tym dokumencie dziecko zostało ukazane jako jeden z największych skarbów, który za wszelką cenę należy chronić. Krzywda wyrządzona dziecku w sferze seksualnej została uznana za jedno z najcięższych przestępstw, zrównanych z profanacją Najświętszego Sakramentu czy też ze złamaniem tajemnicy spowiedzi. Aby uniknąć bagatelizowania tych przestępstw w ramach Kościołów lokalnych, Papież na mocy tego dokumentu ustanowił jurysdykcję Stolicy Apostolskiej nad wszystkimi przypadkami wykorzystania seksualnego małoletnich od momentu uprawdopodobnienia się przestępstwa i nakazał jego zgłoszenie do Kongregacji Nauki Wiary. Odtąd wszystkie postępowania karne prowadzone w tych sprawach zostały

¹⁰ Segreteria di Stato, *Rescritto „ex audientia SS.mi” in favore della Conferenza episcopale degli USA sulla deroga „ad tempus” di norme penali e processuali riguar-danti i cann. 1395 § 2, e 1362 § 1, 1° 25.IV.1994.*

¹¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Le norme del Motu Proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela (2001): Introduzione storica, „Communicationes” 2010, vol. 42, s. 352; D. Borek, Przesłpstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary. Normy materialne i proceduralne, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2019, s. 32.*

zarezerwowane Stolicy Apostolskiej i po dzień dzisiejszy pozostają pod jej ścisłą kontrolą¹².

Dodatkowo w tym dokumencie przedawnienie skargi zostało ustalone na dziesięć lat, poczynając od ukończenia osiemnastego roku życia przez ofiarę. Dopuszczono także możliwość zawieszenia tego przedawnienia¹³.

2. Sformułowania doktrynalne

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II w 1992 roku wydany został nowy *Katechizm Kościoła katolickiego*¹⁴. Jego treść to kompendium podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary. W ramach katechizmu wykorzystaniu seksualnemu osób małoletnich poświęcone zostały cztery punkty: KKK 2285, KKK 2353, KKK 2356 i KKK 2389.

Pierwszy z nich (KKK 2285) umieszczony został w rozdziale dotyczącym piątego przykazania Dekalogu w części dotyczącej godności człowieka. Zasadniczym pojęciem, które zostało tam podjęte jest zgorszenie. Zdefiniowano je jako „postawę lub zachowanie, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła” (KKK 2284).

W tekście zasygnalizowano, w jakich okolicznościach zgorszenie staje się poważnym wykroczeniem. „Nabiera ono szczególnego ciężaru, ze względu na autorytet tych, którzy je powodują, lub słabości tych, którzy go doznają. Nasz Pan wypowiedział takie przekleństwo: Kto by się stał powodem grzechu dla jednego z tych małych...

¹² *Jan Paweł II a pedofilia*, <https://jp2online.pl/publikacja/jan-pawel-ii-a-pedofilia;UHVibGljYXRpb246OTA=> (dostęp: 6.06.2024).

¹³ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Le norme del Motu Proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela (2001): Introduzione storica*, „Communicaciones” 2010, vol. 42, s. 353.

¹⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.

temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić go w głębi morza” (Mt 18, 6). Zapisano wyraźnie, że „zgorzenie jest szczególnie ciężkie, gdy szerzą je ci, którzy, z natury bądź z racji pełnionych funkcji, obowiązani są uczyć i wychowywać innych” (KKK 2285).

Samo słowo *pedofilia*, lub też sformułowanie: *wykorzystanie seksualne osoby małoletniej*, nie pada tu wprost. Niemniej wyraźnie mowa jest tu o osobach, które doświadczają *ślabości* i o *małych*. Co więcej, przytoczono tu Jezusowe przekleństwo (Mt 18, 6), które adresowane zostało do tych, którzy gorszą *małych*, którzy gorszą dzieci.

Katechizm uznaje zgorzenie małych za szczególnie ciężkie, ponieważ dokonują go osoby, które powinny dbać o rozwój, edukację i wychowanie tego dziecka. Dotyczy to zaś tak rodziców, jak i nauczycieli, wychowawców czy też osoby duchowne.

Warto tu dodać, że w katechizmowej definicji słowa „zgorzenie” jest mowa o doprowadzeniu drugiego człowieka do popełnienia zła. Nie zapisano oczywiście, że chodzi o grzech, bo do jego zaistnienia oprócz materii potrzebna jest jeszcze świadomość i dobrowolność działania. Drugi człowiek, szczególnie ten mały i bezbronny, może zostać sprowokowany czy wręcz przymuszony do wykonania złego czynu, może zostać wprowadzony przez gorszyciela w zasadzkę czy pułapkę.

Te sformułowania: „zasadka” i „pułapka” są w kontekście zgorzenia bardzo ważne, bo właśnie tak można rozumieć słowo „zgorzyć” w języku greckim. Słowo „skandalon” znaczy „zasadka” i „pułapka”, a jest to przecież język Nowego Testamentu, w którym zapisane zostały Jezusowe słowa, także te: „Niepodobna, żeby nie przyszły zgorzenia (skandala), lecz biada temu, przez którego przychodzą” (Łk 17, 1).

Kolejne dwa punkty (KKK 2353 i 2356) katechizmu, które dotyczą wykorzystania seksualnego osób małoletnich, umieszczone są w rozdziale omawiającym szóste przykazanie Dekalogu, w części dotyczącej wykroczeń przeciwko czystości, szczególnie zaś nierządu i gwałtu.

Nierząd określony został „jako zjednoczenie cielesne między wolnym mężczyzną i wolną kobietą”. Choć nie podano tu granicy wieku, stwierdzono, że staje się poważnym wykroczeniem, „gdy powoduje deprawację młodzieży” (KKK 2353). Deprawacja to zaś takie działanie, które powoduje, że ktoś przestaje przestrzegać norm moralnych, które dotąd uznawał. A taki, jak często obserwujemy, jest wpływ wykorzystania seksualnego osoby małoletniej na jej dorosłe życie¹⁵.

Kolejny punkt katechizmu dotyczący wykorzystania seksualnego osób małoletnich przytacza rzeczywistość gwałtu. Gwałt zgodnie z myślą katechizmu oznacza „wtargnięcie przemocą w intymność płciową osoby. Jest naruszeniem sprawiedliwości i miłości. Rani on głęboko prawo każdego człowieka do szacunku, wolności oraz integralności fizycznej i moralnej. Wyrządza poważną krzywdę ofierze i może wyrzucić piętno na całym jej życiu. Jest zawsze czynem wewnętrznie złym. Jeszcze poważniejszy jest gwałt popełniony przez rodziców (por. kazirodztwo) lub wychowawców na dzieciach, które są im powierzone” (KKK 2356).

¹⁵ W. Badura-Madej, *Psychiczne konsekwencje wykorzystywania seksualnego dzieci*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. I, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 43–64; J. Prusak, A. Schab-Przybycień, *Psychiczne i duchowe konsekwencje wykorzystania seksualnego w dzieciństwie u osób dorosłych*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. I, s. 65–90.

I tym razem jasno podkreślono, że z punktu widzenia moralnego gwałt dokonany na dziecku jest szczególnie poważnym przestępstwem. Tu pojawia się wprost sformułowanie: „gwałt popełniony na dzieciach”. I tym razem szczególną winą obciążeni są ci, którzy o to dziecko powinni się zatroszczyć: rodzice i wychowawcy.

Tekst zwraca uwagę na jeszcze jedną bardzo istotną kwestię. Chodzi o to, że gwałt, wyrządzając poważną krzywdę ofierze, może także wyrzucić piętno na całym jej przyszłym życiu, na jego jakości, na zdrowiu osoby. Dziś wiadomo, że nie tylko gwałt może powodować takie traumatyczne skutki, ale także inne przejawy wykorzystania seksualnego. Współczesne badania psychologiczne bardzo mocno to podkreślają¹⁶.

Jest jeszcze jeden punkt katechizmu (KKK 2389), który odnosi się do wykorzystywania seksualnego osób małoletnich. Znajduje się w rozdziale dotyczącym szóstego przykazania Dekalogu, w części omawiającej tak zwane „inne wykroczenia przeciw godności małżeństwa, a w sposób szczególny kazirodztwo”.

Kazirodztwo określone zostało w katechizmie jako „intymna relacja między krewnymi lub powinowatymi, w stopniu zakazującym pomiędzy nimi małżeństwa” (KKK 2389). I tym razem gwałt na dzieciach czy młodzieży uznany został za szczególnie ciężkie przestępstwo, bo porównany został w materii do czynu kazirodczego.

Zapisano wprost, że „do kazirodztwa zbliżone są nadużycia seksualne popełniane przez dorosłych na dzieciach lub młodzieży powierzonych ich opiece. Grzech ten jest jednocześnie gorszącym

¹⁶ W. Badura-Madej, *Psychiczne konsekwencje wykorzystywania seksualnego dzieci*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. I, s. 43–64; J. Prusak, A. Schab-Przybycień, *Psychiczne i duchowe konsekwencje wykorzystania seksualnego w dzieciństwie u osób dorosłych*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. I, s. 65–90.

zamachem na integralność fizyczną i moralną młodych, którzy będą nosić jego piętno przez całe życie, oraz pogwałceniem odpowiedzialności wychowawczej” (KKK 2389).

I tym razem zwrócono uwagę, że jego ciężar bierze się najpierw stąd, że dokonują go ci, którzy powinni dzieci i młodzież otaczać troską, dbając o ich rozwój i wychowanie. Co więcej, i to zaznaczono, że waga tego czynu bierze się także stąd, że jego skutki wywierają piętno na całym dorosłym życiu tego młodego człowieka.

3. Nauczanie zwyczajne

Patrząc na nauczanie Jana Pawła II w kwestii wykorzystania seksualnego małoletnich, warto szczególną uwagę zwrócić na list, który papież napisał do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w 1993 roku, oraz na dwa przemówienia: jedno do biskupów Irlandii z 1999 roku i drugie – do kardynałów ze Stanów Zjednoczonych z roku 2002. Te teksty są ważne, ponieważ to właśnie Irlandia i Stany Zjednoczone pod koniec XX wieku były szczególnie mocno dotknięte skandalami wykorzystywania seksualnego osób małoletnich przez duchownych.

3.1. List do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej

11 czerwca 1993 roku Jan Paweł II wysłał z Watykanu List do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej¹⁷. Píše

¹⁷ Jan Paweł II, *List do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki*, <https://jp2online.pl/obiekt/letter-of-his-holiness-john-paul-ii-to-the-bishops-of-the-united-states-of-america;T2JqZWN0OjI0MzM=?q=%7B%22filters%22%3A%7B%22collection%22%3A%5B%22Q29sbGVjdGlvbjoyNzk%3D%22%5D%7D%7D> (dostęp: 6.06.2024).

w nim, że jest świadomy cierpienia, jakiego doświadczają biskupi amerykańskiego Kościoła z powodu skandali związanych z wykorzystywaniem seksualnym małoletnich przez osoby duchowne i zaistniałego w związku z tym wielkiego zgorzienia. „W pełni podzielam Wasz smutek i Waszą troskę, zwłaszcza troskę o ofiary tak poważnie zranione przez te występki”.

Jan Paweł II zwraca w tekście uwagę na to, że przy rozstrzygnięciu tego typu spraw nie powinno poszukiwać się sensacji, ponieważ czyniąc z przewinienia moralnego przedmiot sensacji nie dąży się do dobra moralnego. Papież pisał: „Uznając prawo do należnej wolności informacji, nie można zgodzić się na traktowanie zła moralnego jako okazji do sensacji. Opinia publiczna często karmi się sensacją, a szczególną rolę odgrywają w niej środki masowego przekazu. W rzeczywistości poszukiwanie sensacji prowadzi do utraty czegoś, co jest niezbędne dla moralności społeczeństwa. Szkodzi się podstawowemu prawu jednostki do tego, by nie być łatwo narażonym na śmieszność opinii publicznej; co więcej, tworzy się zniekształcony obraz życia ludzkiego. Ponadto, czyniąc z przewinienia moralnego przedmiot sensacji, bez odniesienia do godności ludzkiego sumienia, działa się w kierunku, który jest w istocie przeciwny dążeniu do dobra moralnego”. Jak pisze ks. Studnicki, jeśli papież widział w tym temacie przestrzeń do działania dla dziennikarzy, to postrzegał je jako zagrożenie¹⁸.

W liście tym papież zwraca uwagę na dwa poziomy poważnej odpowiedzialności, które w tej kwestii jawią się przed biskupami. „Pierwszy z nich to właściwe potraktowanie duchownych przez

¹⁸ *Jan Paweł II i pedofilia wśród duchownych. Ks. Studnicki: podejście papieża się zmieniło*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/jan-pawel-ii-i-pedofilia-wsrod-duchownych-ks-studnicki-podejscie-papieza-sie-zmienialo> (dostęp: 6.06.2024).

których przychodzi skandal, i ich niewinnych ofiar. Drugi poziom to właściwe podejście do całego społeczeństwa systematycznie zagrożonego skandalem i odpowiedzialnego za niego. Potrzebny jest wielki wysiłek, aby powstrzymać trywializację wielkich spraw Boga i człowieka”¹⁹.

Odnosnie do sprawców skandali seksualnych, papież pisze, że każdy grzesznik, który idzie drogą pokuty, nawrócenia i przebaczenia, może wzywać miłosierdzia Bożego. Do przyjmowania takiej postawy powinni zatem zachęcać sprawców biskupi. Powinni też pomagać im w pojednaniu i odzyskiwaniu spokoju sumienia. Papież zwraca uwagę, że konieczne są do tego także ludzkie środki reagowania, że potrzebne są odpowiednie kary. Pisze: „W pełni uzasadnione są kary kanoniczne, które są przewidziane za pewne przewinienia i które dają społeczny wyraz dezaprobaty dla zła. Pomagają one w utrzymaniu wyraźnego rozróżnienia między dobrem a złem, przyczyniają się do moralnego postępowania, a także do kształtowania właściwej świadomości wagi zła”.

W odniesieniu zaś do ofiar i do społeczeństwa zagrożonego skandalem i odpowiedzialnego za niego²⁰, papież nie wskazuje żadnych konkretnych rozwiązań. Prosi jednak, by biskupi wraz z kapłanami i świeckimi wspólnie zastanowili się i odpowiedzieli wszystkimi środkami, jakie w tym obszarze są do ich dyspozycji, wśród

¹⁹ „So then, Venerable Brothers, you are faced with two levels of serious responsibility: in relation to the clerics through whom scandal comes and their innocent victims, but also in relation to the whole of society systematically threatened by scandal and responsible for it. A great effort is needed to halt the trivializing of the great things of God and man”; *Letter of His Holiness John Paul II to the Bishops of the United States of America*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1993/documents/hf_jp-ii_let_19930611_vescovi-usa.html (dostęp: 6.06.2024).

²⁰ Społeczeństwo odpowiedzialne za skandal – tekst niejasny.

których pierwszym i najważniejszym jest modlitwa. Cała ta smutna kwestia, pisze papież, „musi zostać umieszczona w kontekście, który nie jest wyłącznie ludzki; musi zostać uwolniona od myślenia o popolitości”.

3.2. Przemówienie do biskupów Irlandii

26 czerwca 1999 roku Jan Paweł II wygłosił w Watykanie przemówienie do biskupów Irlandii z okazji ich wizyty w Watykanie²¹. Jeden z akapitów tego przemówienia poświęcony został sytuacji, która wytworzyła się w związku z ujawnieniem skandali wykorzystywania seksualnego osób małoletnich przez niektórych duchownych w Irlandii.

Papież mówił: „W czasach, gdy kapłani cierpią z powodu presji otaczającej ich kultury i strasznego skandalu, jaki zafundowali im niektórzy z ich braci kapłanów, należy zaprosić ich do czerpania siły z głębszego wglądu w ich kapłańską tożsamość i misję. Jestem blisko was w cierpieniu i modlitwie, polecając „Bogu wszelkiej pociechy” (2 Kor 1, 3) tych, którzy stali się ofiarami nadużyć seksualnych ze strony duchownych lub zakonników. Musimy się również modlić, aby ci, którzy byli winni tego zła, uznali złą naturę swoich czynów i szukali przebaczenia”.

Papież w przemówieniu wskazał w tym kontekście trzy obszary troski biskupów. Zaczął od troski o kapłanów, którzy cierpią z powodu napiętnowania ich za haniebne czyny, których dopuścili się ich

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów Irlandii z okazji ich wizyty „ad limina”*, <https://jp2online.pl/obiekt/address-to-the-bishops-of-ireland-on-their-%22ad-limina%22-visit;T2JqZWN0OjMwMjY=?q=%7B%22filters%22%3A%7B%22collection%22%3A%5B%22Q29sbGVjdGlvbjo0MTc%3D%22%5D%7D%7D> (dostęp: 6.06.2024).

bracia w kapłaństwie. Pomoc im polegać ma przede wszystkim na pomocy w uzyskiwaniu głębszego wglądu w swoją kapłańską tożsamość oraz na nowym odkrywaniu zadań, do pełnienia których zostali powołani.

Następnie papież pochyła się nad osobami skrzywdzonymi. Wskazuje, że jest im bliski w swoim cierpieniu i w swojej modlitwie. Tę modlitwę wznosi do Boga, który najlepiej potrafi udzielić pociechy w każdym cierpieniu, także tym, które bierze się z doświadczenia wykorzystania seksualnego.

Papież zachęca także do modlitwy za sprawców wykorzystania seksualnego małoletnich. To modlitewne wsparcie ma otworzyć ich sumienia na odkrycie i przyjęcie prawdy o swojej winie, o wyrządzonej krzywdzie osobom małoletnim. To poczucie skruchy ma ich prowadzić do poszukiwania przebaczenia.

3.3. Przemówienie do kardynałów Stanów Zjednoczonych

23 kwietnia 2002 roku miało miejsce przemówienie Jana Pawła II do amerykańskich kardynałów²² podczas spotkania, które było następstwem fali ujawnień przestępstw wobec dzieci i małoletnich dokonanych przez osoby duchowne.

We wstępie papież po raz kolejny wyraził swój głęboki ból, że księża i osoby zakonne, w których misję wpisana jest pomoc bliźnim w prowadzeniu świętego życia, stali się powodem wielkiego cierpienia ludzi młodych i powszechnego zgorzenia. Mówił: „ofiary nad-

²² Jan Paweł II, *Przemówienie do amerykańskich kardynałów i biskupów zgromadzonych na nadzwyczajnym spotkaniu*, <https://cod.ignatianum.edu.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-do-amerykanskich-kardynalow-i-biskupow-zgromadzonych-w-watykanie-na-nadzwyczajnym-spotkaniu/> (dostęp: 6.06.2024).

użyć oraz ich rodziny, gdziekolwiek się znajdują, pragnę zapewnić o swojej głębokiej solidarności i trosce”.

Następnie skierował do zebranych kardynałów bardzo mocne słowa, które dotyczyły czterech kwestii tak istotnych dla właściwej ochrony dzieci przed wykorzystaniem seksualnym przez osoby duchowne.

Po pierwsze, papież bardzo jasno określił, czym w istocie są czyny wykorzystywania seksualnego małoletnich. Mówił: „Nadużycia te są pod każdym względem złem i słusznie uznawane są przez społeczeństwo za zbrodnię; jest to również straszny grzech w oczach Boga”. Wykorzystywanie seksualne małoletnich papież włączył więc do najcięższych grzechów, jakie może popełnić człowiek. Ich zło zaś polega także na tym, że boleśnie ranią nie tylko wykorzystaną osobą, jej rodzinę, ale i całą wspólnotę Jezusowych uczniów, która słysząc o takich przestępstwach z nieufnością zaczyna patrzeć na Kościół.

Po drugie, papież zauważył, że do zgorzenia i oburzenia w Kościele doszło także dlatego, ponieważ jego zwierzchnicy nie zajęli właściwej postawy wobec przestępstw wykorzystywania seksualnego małoletnich. Tylko w części można to usprawiedliwić tym, że wpłynęła na to „ogólna nieznajomość natury tego problemu, a niekiedy również porady ekspertów lekarzy skłoniły biskupów do podjęcia decyzji, które — w świetle późniejszych wydarzeń — okazały się błędne”. Dlatego tak bardzo potrzeba wypracowania nowych, bardziej niezawodnych kryteriów, aby podobne błędy, które popełniono w przeszłości, już się nie powtórzyły.

Po trzecie, papież pisze, że wykorzystanie seksualne osób małoletnich jest także problemem społecznym. Jest poważnym objawem kryzysu, który dotknął nie tylko Kościół, ale i całe społeczeństwo. „Jest to, jak pisze papież, głęboko zakorzeniony kryzys moralności

seksualnej, czy wręcz więzi międzyludzkich, a jego głównymi ofiarami są rodziny i młodzież. Kościół, mówiąc o nadużyciach seksualnych w sposób jasny i zdecydowany, pomoże społeczeństwu zrozumieć trapiący je kryzys i go przezwyciężyć”. Terapią dla Kościoła i społeczeństwa jest właśnie przejrzysty, rzetelny i prawdziwy przekaz informacji w tym względzie. Prawda bowiem leczy tylko wtedy, gdy jest ujawniana, nigdy zaś wtedy, gdy jest skrywana.

Po czwarte, papież sformułował wyraźne kwestie, które powinny podjąć biskupi. Mówił: „Wszyscy katolicy oraz społeczeństwo w ogóle muszą być przekonani, że biskupi i przełożeni troszczą się nade wszystko o duchowe dobro wiernych. Ludzie muszą wiedzieć, że w kapłaństwie i życiu zakonnym nie ma miejsca dla osób, które mogłyby wyrządzić krzywdę młodzieży. Ludzie muszą wiedzieć, że biskupi i księża całkowicie utożsamiają się z pełnią katolickiej prawdy odnośnie do spraw z zakresu moralności seksualnej; prawdy niezbędnej do odnowy zarówno posługi kapłańskiej i biskupiej, jak i małżeństwa i życia rodzinnego”.

A zatem troska o dobro wiernych, o dobro małoletnich i ich bezpieczeństwo stanowi centrum posługi duszpasterskiej, w której nie ma miejsca dla tych, którzy skrzywdzili seksualnie małoletnich. Ludzie muszą wiedzieć, ludzie muszą być przekonani, to znaczy, muszą nie tylko słyszeć o takiej postawie kościelnych przełożonych, ale muszą ją obserwować. Bez uzdrowienia kwestii wykorzystywania seksualnego małoletnich przez duchownych nie można mówić o uczciwej posłudze kapłańskiej czy biskupiej, o owocnym duszpasterstwie małżeństw czy rodzin.

Wnioski

1. Nie jest możliwe wyeliminowanie z życia wspólnoty Kościoła zjawiska wykorzystywania seksualnego osób małoletnich, można jednak w sposób jednoznaczny i zdecydowany na nie reagować, stosując adekwatne kary wobec sprawców tego typu przestępstw, zaś osoby skrzywdzone i zranione wspólnoty otaczać potrzebną troską i wsparciem.

2. W kwestii wykorzystywania seksualnego osób małoletnich papież stopniowo, zgodnie z rosnącą świadomością skali problemu, wprowadzał odpowiednie normy prawne, ukazywał powagę moralną tej kategorii przestępstw i jasno wskazywał na odpowiedzialność biskupów za odpowiednią reakcję na tego typu przestępstwa.

3. O ile kwestia właściwego ukarania sprawcy, włącznie z wydaleniem ze stanu duchownego, była dla papieża oczywista, to jednak troska o właściwe wsparcie skierowane do osób skrzywdzonych była mniej akcentowana, prawdopodobnie w związku z istniejącą pod koniec XX wieku mniejszą świadomością, tak papieża, jak i społeczeństwa, odnośnie do destrukcyjnych skutków, jakie wykorzystanie seksualne wywołuje u osoby skrzywdzonej.

4. Papież widział także trudność odnośnie do komunikacji tego typu skandali społeczeństwu. Przestrzegał przed traktowaniem zła jako okazji do medialnej sensacji, która jest niebezpieczna dla moralności. Dziennikarską pracę w tym obszarze generalnie widział jako zagrożenie.

5. Widać ewolucję w spojrzeniu papieża na zjawisko wykorzystywania seksualnego osób małoletnich przez duchownych, od myślenia w kategoriach kościołów partykularnych do spojrzenia na zjawisko w kategorii Kościoła powszechnego.

6. Świadomość Papieża dotycząca skali i skutków tych przestępstw wzrastała zatem wraz z upływem lat. Stawało się dla niego coraz bardziej jasne, że także biskupi nie podejmowali adekwatnych i przewidzianych prawem działań, niemniej jednak nie wyciągał wobec nich prawnych konsekwencji.

7. Kluczowym w pontyfikacie Jana Pawła II było wydanie w 2001 r. dla całego Kościoła motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*. Papież włączył w nim wykorzystanie seksualne osoby małoletniej do najcięższych przestępstw w Kościele i nakazał kierować wszystkie tego typu sprawy do Kongregacji Nauki Wiary.

Jan Paweł II wobec nadużyć seksualnych osób małoletnich

Abstrakt

Jan Paweł II wypowiadał się na temat ochrony nieletnich przed wykorzystaniem seksualnym w trzech obszarach. Stopniowo wprowadzał odpowiednie normy prawne, z których najważniejszą było motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 2001 roku. Wydał również *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym w czterech punktach zwraca uwagę na znaczenie problemu wykorzystywania seksualnego nieletnich w moralności chrześcijańskiej. Ostatni punkt to zwyczajowe papieskie nauczanie, przemówienia i listy skierowane w szczególności do episkopatów Stanów Zjednoczonych i Irlandii. Papież stopniowo, zgodnie z rosnącą świadomością skali problemu, wprowadzał odpowiednie normy prawne, ukazywał moralną powagę tej kategorii przestępstw i jasno wskazywał na odpowiedzialność biskupów za właściwą reakcję na takie przestępstwa. Podczas gdy kwestia odpowiedniego ukarania sprawcy, w tym wydalenia ze stanu duchownego, była dla papieża oczywista, troska o odpowiednie wsparcie skierowane do osób wykorzystywanych

była mniej podkreślana, prawdopodobnie z powodu tego, że pod koniec XX wieku zarówno papież, jak i opinia publiczna byli mniej świadomi destrukcyjnych skutków, jakie nadużycia seksualne wywierają na osobie wykorzystywanej. Papież dostrzegł również trudności związane z informowaniem opinii publicznej o takich skandalach. Ostrzegł przed traktowaniem zła jako okazji do medialnej sensacji, która jest niebezpieczna dla moralności. Ogólnie rzecz biorąc, postrzegał pracę dziennikarską w tej dziedzinie jako zagrożenie. Można również zauważyć ewolucję w spojrzeniu papieża na zjawisko wykorzystywania seksualnego nieletnich przez duchownych, od myślenia w kategoriach poszczególnych Kościołów do patrzenia na to zjawisko w kategoriach Kościoła powszechnego.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, wykorzystywanie seksualne nieletnich, dokumenty, przemówienia, Katechizm Kościoła Katolickiego, Kodeks Prawa Kanonicznego

John Paul II against the sexual abuse of minors

Abstract

John Paul II spoke out on the issue of protecting minors from sexual abuse in three areas. He gradually introduced relevant legal norms, the most significant of which was the 2001 *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*. He also issued the Catechism of the Catholic Church, where he notes in four points the importance of the problem of sexual abuse of minors in Christian morality. The last point is the usual papal teaching, speeches and letters addressed in particular to the episcopates of the United States and Ireland. The Pope gradually, in line with his growing awareness of the magnitude of the problem, introduced appropriate legal norms, demonstrated the moral seriousness of this category of crimes and made clear the responsibility of bishops to respond appropriately to such crimes. While the issue of proper punishment of the perpetrator, including expulsion from the clerical state, was obvious to the pope, concern for proper support directed toward the abused was less emphasized, probably due to what was at the end of the 20th century a lesser awareness, both by the pope and the public, of the destructive effects that sexual abuse has on the abused person. The Pope also saw the difficulty regarding the communication of such scandals to the public. He

warned against treating evil as an opportunity for media sensationalism, which is dangerous to morality. He generally saw journalistic work in this area as a danger. One can also see an evolution in the Pope's view of the phenomenon of sexual abuse of minors by clergy, from thinking in terms of particular churches to looking at the phenomenon in terms of the universal Church.

Keywords: John Paul II, sexual abuse of minors, documents, speeches, Catechism of the Catholic Church, Code of Canon Law

Bibliografia

- Badura-Madej W., *Psychiczne konsekwencje wykorzystywania seksualnego dzieci*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. I, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 43–64.
- Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary. Normy materialne i proceduralne*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2019.
- Cholewa M., *Problematyka dziecka w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2023.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Le norme del Motu Proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela (2001): Introduzione storica*, „Communicationes” 2010, vol. 42, s. 349–353.
- Drzyżdżyk S., Gilski M., *Problematyka dziecka w debatach Soboru Nicejskiego II*, „Teologia i Człowiek” 2022, nr 4, s. 127–142.
- Gilski M., Cholewa M., *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 37–71.
- Jan Paweł II a pedofilia*, <https://jp2online.pl/publikacja/jan-pawel-ii-a-pedofilia;UHVibGJYXRpb246OTA=> (dostęp: 6.06.2024).

- Jan Paweł II i pedofilia wśród duchownych. Ks. Studnicki: podejście papieża się zmieniało*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/jan-pawel-ii-i-pedofilia-wsrod-duchownych-ks-studnicki-podejscie-papieza-sie-zmienialo> (dostęp: 6.06.2024).
- Jan Paweł II, *List do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki*, <https://jp2online.pl/obiekt/letter-of-his-holiness-john-paul-ii-to-the-bishops=-of-the-united-states-of-america;2TJqZW0NOj0IMzM=?q=%7B%22filters%22%3A%7B%22collection%22%3A%5B%22Q29sbGVjdGlvbjoyNzk%3D%22%5D%7D%7D> (dostęp: 6.06.2024).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do amerykańskich kardynałów i biskupów zgromadzonych na nadzwyczajnym spotkaniu*, <https://cod.ignatianum.edu.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-do-amerykanskich-kardynalow-i-biskupow-zgromadzonych-w-watykanie-na-nadzwyczajnym-spotkaniu/> (dostęp: 6.06.2024).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów Irlandii z okazji ich wizyty „ad limina”*, <https://jp2online.pl/obiekt/address-to-the-bishops-of-ireland-on-their-%22ad-limina%22-visit;T2JqZWN0OjMwMjY=?q=%7B%22filters%22%3A%7B%22collection%22%3A%5B%22Q29sbGVjdGlvbjo0M-Tc%3D%22%5D%7D%7D> (dostęp: 6.06.2024).
- Kamiński R., *Ewolucja norm prawa kościelnego w odpowiedzi na przypadki wykorzystywania seksualnego małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. III, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022, s. 147–183.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum, Poznań 1984.
- Letter of His Holiness John Paul II to the Bishops of the United States of America*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1993/documents/hf_jp-ii_let_19930611_vescovi-usa.html (dostęp: 6.06.2024).
- Nowaszczuk J., *Nadużycia seksualne wobec dzieci w wiekach średnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 73–119.
- Nowaszczuk J., *Pedofilia w czasach nowożytnych*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 121–159.
- Orzeszyna J., *Moralne podstawy oceny wykorzystywania seksualnego osób małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscypli-*

- narne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 161–197.
- Prusak J., Schab-Przybycień A., *Psychiczne i duchowe konsekwencje wykorzystania seksualnego w dzieciństwie u osób dorosłych*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. I, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 65–90.
- Segreteria di Stato, *Rescritto „ex audientia SS.mi” in favore della Conferenza episcopale degli USA sulla deroga „ad tempus” di norme penali e processuali riguardanti i cann. 1395 § 2, e 1362 § 1, 1° 25.IV.1994*.
- Seredyńska A., *Rola programów/wytycznych prewencji w zapobieganiu przestępstwom wykorzystywania seksualnego małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. III, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022, s. 237–254.
- Studnicki P., *Instytucjonalna odpowiedź Kościoła w Polsce na dramat wykorzystywania seksualnego osób małoletnich*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, cz. II, M. Cholewa, P. Studnicki (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 307–342.
- Syrjczyk J., *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003.

Nota biograficzna

Marcin Cholewa – dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii, lic. teologii, ukończył studia z teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz studia z psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kierownik kierunku Nauki o rodzinie, adiunkt w Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych UPJPII w Krakowie, delegat ds. ochrony dzieci i młodzieży w Archidiecezji Krakowskiej. Prezbiter archidiecezji krakowskiej.

→
Sławomir Zieliński

ORCID: 0000-0002-57090-8859

Uniwersytet Śląski

W poszukiwaniu i odkrywaniu sensu ludzkiego cierpienia. Wkład Jana Pawła II

Wprowadzenie

Pontyfikat Jana Pawła II w bardzo wielu wymiarach można uznać za szczególny i wyjątkowy. Nie można w tym spojrzeniu pominąć zagadnienia cierpienia i choroby lub człowieka cierpiącego, przeżywającego ból.

Od samego początku posługa wobec cierpiących i chorych była wyróżniającym się nurtem pracy papieża¹. Jak zauważa Zdzisław Ryn, trudno zliczyć, ile spotkań z ludźmi cierpiącymi i chorymi odbył Jan Paweł II czy to w Watykanie, czy podczas podróży apostolskich. Trudno objąć wszystkich, którzy wysłuchali słów Papieża za pośrednictwem mediów. Stanowią wielką rodzinę cierpiących. Nie

¹ Por. *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, Z. Ryn (oprac.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 10.

dzielią ich granice państw, ustrojów, różnych języków. Przez tajemne mroki cierpienia prowadzi ich do światła Jan Paweł II, Papież².

Papież z Polski, obdarzony charyzmatem poetyckiej wrażliwości, nie potrafił przejść obojętnie obok człowieka chorego, cierpiącego czy zmarginalizowanego przez ludzką społeczność. Niemal podczas każdej audyencji ogólnej Jan Paweł II wypowiadał słowa o ludzkim cierpieniu i zwracał się do ludzi cierpiących. Podczas każdej podróży apostołskiej, poczesne miejsce zajmowały spotkania z ludźmi cierpiącymi, chorymi, niepełnosprawnymi. Jego rozumienie cierpienia wykraczało poza zakres choroby fizycznej czy psychicznej. Jego wystąpienia obejmują wszystkich, którzy cierpią w jakikolwiek sposób: ból fizyczny, samotność, podeszły wiek, głód, pragnienie, poniżenie, uciemnienie, zastraszenie, upokorzenie, utrata oparcia rodzinnego, utrata bliskiej osoby, wypadki losowe i katastrofy, niesprawiedliwość społeczna, ekonomiczna, polityczna, terroryzm³.

Potwierdzeniem obecności i ważności tego wymiaru w posłudze Piotrowej są słowa skierowane w pierwszych dniach pontyfikatu do chorych i cierpiących: „(...) u progu mojego pontyfikatu chcę oprzeć się przede wszystkim na tych, którzy cierpią, i którzy cierpienia swoje, swoją mękę i ból łączą z modlitwą. Najdrożsi Bracia i Siostry, chciałbym powierzyć się Waszym modlitwom! Sądząc po ludzku, jesteście słabi, chorzy, lecz jesteście także bardzo potężni, jak potężny jest Jezus Chrystus ukrzyżowany”⁴. Słowa te wskazują, iż Papież nie

² Por. *Cierpienie ma tysiąc twarzy...*, s. 9.

³ Por. *Cierpienie ma tysiąc twarzy...*, s. 16; J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 33 i nast.

⁴ A. Podsiad, A. Szafrąńska, *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 66–67. Podczas orędzia Urbi et Orbi, 17 października 1978 r., Papież mówił: „Ze szczególną miłością kieruje się ku

pozostanie na poziomie pozdrowień i współczucia. W tych słowach zawarte jest zaproszenie do pójścia „w głąb” podejmowanej problematyki, poszukiwanie i odkrywanie sensu cierpienia.

Niespełna trzy miesiące przed śmiercią, 21 stycznia 2005 r., schorowany, cierpiący i słaby Papież spotkał się z uczestnikami sesji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia⁵. Papież dziękował im za głoszenie „Ewangelii nadziei chrześcijańskiej w rozległym świecie ludzi cierpiących”. Papież przypominał o relacji jedności człowieka chorego z cierpiącym Chrystusem, wskazując na szczególną rolę, „(...) jaką człowiek chory odgrywa w Kościele i rodzinie dzięki żywej obecności Chrystusa w każdym cierpiącym”⁶.

Przywołane dwa punkty z pontyfikatu, na początku dynamicznego i pełnego sił oraz przed śmiercią schorowanego i cierpiącego Papieża, są symbolicznymi punktami odniesienia do wielkiej i bogatej refleksji dotyczącej ludzkiego cierpienia, a zwłaszcza odkrywania jego sensu w świetle wiary.

najślabszym, biednym, chorym, cierpiącym. To im właśnie od pierwszej chwili mego pasterskiego posługiwania pragnę otworzyć moje serce. Przecież to Wy, Bracia i Siostry, poprzez Wasze cierpienie macie uczestnictwo w męce samego Chrystusa i w pewien sposób ją dopełniacie...”. Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1978–1982)*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985, s. 11.

⁵ W 1985 r. Jan Paweł II ogłosił List apostolski motu proprio *Dolentium hominum*, ustanawiając Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Por. S. Dziwisz, Cz. Drążek, R. Buzzonetti, A. Comastri, *Pozwólcie mi odejść. Siła w słabości Jana Pawła II*, Święty Paweł, Częstochowa 2006, s. 31.

⁶ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sl_zdrowia_21012005.html (dostęp: 15.05.2024).

1. Kontekst filozoficzno-teologiczny zagadnienia cierpienia

Papież Jan Paweł II nie jest pierwszym, który podjął problematykę cierpienia i poświęcił jej wiele swoich refleksji. Od wieków myśl ludzka zmagą się z problemem sensu bólu i cierpienia. Namysł nad tym zagadnieniem, niezwykle trudnym, jest rozwijany przez filozofię, teologię, medycynę... Niejednokrotnie podejmowany jest także przez zwykłych ludzi, którzy dotknięci własnym cierpieniem czy współczuciem dla czyjegoś nieszczęścia formułowali pytanie o niepojętą tajemnicę cierpienia człowieka⁷. Pytanie o sens cierpienia jest stałym motywem wszystkich koncepcji życia, a współcześnie także nauk ścisłych i techniki⁸.

Według Papieża dwa motywy wokół tematu cierpienia wydają się szczególnie zbliżać do siebie i z sobą łączyć. Jest to potrzeba serca, która każe przezwyciężać onieśmienie i imperatyw wiary (SD 4). Wspomniane dwa motywy nie pozwalają przejść obojętnie wobec zjawiska cierpienia, które może dotknąć każdego niezależnie od przyjmowanego światopoglądu, wyznawanej wiary, statusu społecznego, sympatii politycznych, społecznych, specyfiki kulturowej.

1.1. Filozoficzny kontekst zagadnienia

Zdaniem Krzysztofa Wieczorka cierpienie jest jednym z najdawniejszych i najtrudniejszych problemów filozoficznych. Filozofia

⁷ Por. K. Wieczorek, *Czy filozofia wyjaśnia fenomen cierpienia?*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 98. K. Wieczorek przedstawia krótki zarys dziejów problemu, jakim jest filozoficzne ujęcie sensu cierpienia.

⁸ M. Graczyk, *Cierpienie*, w: *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2014, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Cierpienie> (dostęp: 15.05.2024).

starożytna okazała się zasadniczo bezradna, gdy chodzi o zracjonalizowanie sensu cierpienia. Myśli tego okresu ograniczono do formułowania praktycznych rad, by łatwiej można było znieść cierpienie. Prof. Wieczorek głębszy namysł nad miejscem cierpienia w logice bytu odnajduje w filozofii XIX wieku. Interesująca próba wyjaśnienia problemu cierpienia w oparciu o zasadę *amor fati* znajduje się w refleksji Friedricha Nietzschego. Spośród dwudziestowiecznych filozofów do oryginalnych wniosków dociera na płaszczyźnie etyki odpowiedzialności Emmanuel Lévinas⁹.

Jak zauważa Jerzy Brusilo, „[i]stnieje wiele antropologii. Można ująć istotę człowieka w wymiarze platońskim, arystotelesowskim, stoickim, augustiańskim, tomistycznym, kartezjańskim, a w nowszym wydaniu antropologii – w wymiarze fenomenologicznym czy egzystencjalnym. Wielu filozofów próbowało zrozumieć człowieka na gruncie ewolucyjno-panteistycznym (m.in. G.W.F. Hegel), materialistyczno-socjologicznym (m.in. K. Marks, F. Engels), egzystencjalno-dialogicznym (m.in. K. Jaspers, G. Marcel) czy personalistycznym (m.in. J. Maritain, E. Mounier)”¹⁰. Wielu myślicieli podjęło kwestie istnienia cierpienia oraz zagadnienie cierpienia człowieka.

Z kolei Marek Wójtowicz, podejmując refleksję dotyczącą sensu cierpienia, przywołuje dwie koncepcje: Maxa Schelera i Viktora E. Frankla. Scheler opiera analizę zjawiska cierpienia na metodzie fenomenologicznej oraz na nowatorskiej teorii życia uczuciowego. Sens ludzkiego cierpienia upatruje w ofierze, czyli w poświęceniu dóbr niższego rzędu dla urzeczywistnienia wyższych wartości. V.E. Frankl

⁹ Por. K. Wieczorek, *Czy filozofia wyjaśnia fenomen cierpienia?*, s. 108–109.

¹⁰ https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/33692,cierpienie-czlowieka-jako-konstytutywny-element-natury-ludzkiej-przyczynk-do-antropologii-personalistycznej (dostęp: 20.05.2024).

natomiast bazuje na analizie egzystencjalnej sytuacji człowieka, uznając drogę cierpienia za wyróżniony sposób zaspokojenia najgłębszych ludzkich potrzeb. Właśnie przez cierpienie osoba może w najpełniejszy sposób nadać swemu życiu sens¹¹.

Zagadnienie cierpienia podejmuje w swojej filozoficznej refleksji/świadectwie Edyta Stein. Jak zauważa Anna Grzegorzczuk, E. Stein przeżyła wielorakie formy odrzucenia niosące cierpienie. Radykalizm filozoficzny i egzystencjalny Stein wyraża się w jej filozofii cierpienia, uargumentowanej fenomenologicznie i zweryfikowanej życiowo. „Jedynie niosąc krzyż nie umiera się”, tym słowem Stein nadaje pełną zrozumiałość. Kategoria cierpienia służy wyartykułowaniu problemów dla ludzkiego bytu¹².

Przedstawiając główne idee filozoficzne Jana Pawła II, Konrad Szkocik wyraża przekonanie, iż Papieża można uznać za reformatora w tym wymiarze. Niezależnie od sposobu interpretacji filozofii Jana Pawła II, Szkocik podkreśla, iż rozwijane przez Papieża idee filozoficzno-antropologiczno-religijne są użyteczne w skali całej ludzkości, to znaczy zarówno dla przedstawicieli innych wyznań, jak i dla niewierzących. Papież otwiera się wyraźnie na kwestię praw człowieka, jego godności i wolności¹³. Nic zatem dziwnego, że Szkocik nie nazywa Papieża przywódcą, ale raczej „głosem sumienia ludzkości”¹⁴.

¹¹ Por. M. Wójtowicz, *Ofiara sensem cierpienia – koncepcje Maxa Schelera i Viktora E. Frankla*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia...*, s. 110–122.

¹² A. Grzegorzczuk, *Radosna wiedza krzyża Edyty Stein*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia...*, s. 136. Odpowiedzią na problem cierpienia jest samo życie Stein oraz spuścizna filozoficzna, a szczególnie ostatnia jej książka *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża* (J. Adamska (tłum.), Kraków 1994).

¹³ K. Szocik, *Jana Pawła II idee filozoficzne. Między ortodoksją a sekularyzacją*, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, Warszawa – Rzeszów 2015, s. 11, 13.

¹⁴ K. Szocik, *Jana Pawła II idee filozoficzne...*, s. 8.

1.2. Teologiczny kontekst

Problematyka ludzkiego cierpienia jest przedmiotem refleksji w obszarze religii i teologii. Cierpienie jest jednym z problemów, na które próbują odpowiedzieć także religie. Pytanie o cierpienie jest jednym z podstawowych w wielu religiach, m.in. w buddyzmie¹⁵.

W teologii ubiegłego stulecia pojawił się szereg inicjatyw rozwijających tzw. teologię cierpienia. Pierwszy biskup nowo powstałej diecezji częstochowskiej, Teodor Kubina wystosował do diecezjan List pasterski na Wielki Post 1931 r. zatytułowany *Zagadnienie cierpienia*¹⁶. Kubina nawiązuje do powszechności cierpienia w ludzkiej historii. W próbie rozumienia cierpienia odwołuje się do Objawienia Bożego. Przestrzega przed odrzuceniem Boga ze względu na cierpienie, gdyż ateizm w żadnym wymiarze nie rozwiązuje kwestii zła. Popycha tylko człowieka w dalsze obszary niepokojących pytań¹⁷. Prawda o człowieku i cierpieniu rozbłyska w Krzyżu i cierpieniach Chrystusa¹⁸.

Literatura teologiczna ubiegłego stulecia podejmująca problematykę cierpienia jest bogata i różnorodna. Pojawiają się oryginalne propozycje teologiczne rozwijające zagadnienie cierpienia Boga i w tym kontekście pojawia się tematyka cierpienia człowieka w rozumieniu

¹⁵ Cierpienie jest kluczowym zagadnieniem w buddyzmie. „Cztery Szlachetne Prawdy” buddyzmu mówią o powszechności cierpienia, jego przyczynach, możliwości wyzvolenia się z cierpienia i ośmiorakiej ścieżce prowadzącej do ustania cierpień. Por. H. Zimoń, *Buddyzm, w: Religia w świecie współczesnym*, Studia religioznawcze, t. 1, TN KUL, Lublin 2001, s. 388–392.

¹⁶ T. Kubina, *Zagadnienie cierpienia. List pasterski na Wielki Post 1931 r.*, nakładem Instytutu Akcji Katolickiej w diecezji częstochowskiej, Częstochowa 1931.

¹⁷ T. Kubina, *Zagadnienie cierpienia*, s. 11–12.

¹⁸ Podobną argumentację można odnaleźć w przemówieniach, a zwłaszcza w Liście apostołskim Jana Pawła II *Salvifici doloris*.

teologicznym. Refleksje te przynoszą bardziej pogłębioną refleksję na ten temat niż proponowała to ówczesna wersja *Katechizmu*. Warto wspomnieć tu francuskiego teologa François Varillona, który w latach siedemdziesiątych XX stulecia wskazywał na konieczność odrzucenia infantylnego i magicznego spojrzenia na Boga. W publikacji *La Souffrance de Dieu*¹⁹ precyzował, że Bóg nie wypełnia za człowieka jego obowiązków. Magiczną różdżką nie chroni człowieka przed cierpieniem. Natomiast Bóg cierpi ludzkim cierpieniem w perspektywie tajemnicy Wcielenia. W opublikowanej po śmierci Varillona²⁰ publikacji *Beauté du monde et souffrance des hommes*²¹, będącej formą wspomnień i testamentem duchowym, teolog prezentuje nieprzeniknioną tajemnicę Boga w sercu cierpień ludzkich. W najbardziej mistycznych medytacjach Varillon zarysowuje przeznaczenie człowieka w kontekście trudnego doświadczenia cierpienia.

W tym samym czasie problematykę cierpienia zgłębia szwajcarski teolog Maurice Zundel. W ponad trzydziestu swoich publikacjach i wygłoszonych konferencjach podejmuje zagadnienie cierpienia, określając je jako skandal, który zazwyczaj prowadzi do buntu i odejścia od Boga. Wynika to z niewłaściwego obrazu Boga, który prezentuje go jako mściwego i wszechmocnego despotę. Natomiast Zundel ukazuje Boga jako Trójcę-Miłość, jako dar, całkowite ubóstwo i pełną zyczliwość dla człowieka. W cierpieniu człowiek jest wezwany do stawania się miłością i darem na wzór Trójcy Świętej i w ten sposób może prowadzić stworzenie do finalnego wypełnienia²².

¹⁹ F. Varillon, *La Souffrance de Dieu*, Centurion, Paris 1975.

²⁰ F. Varillon zmarł w 17 lipca 1978 r., a zatem przed wyborem Karola Wojtyły na papieża.

²¹ F. Varillon, *Beauté du monde et souffrance des hommes*, Centurion, Paris 1989.

²² Por. Fr. Rouiller, *Scandale du mal et de la souffrance chez Maurice Zundel*, Saint Augustin, Saint-Maurice 2002.

Problem cierpienia w szerokim znaczeniu podejmowali także inni teologowie w ubiegłym stuleciu²³.

Religie, filozofia, teologia nie są jedynymi przestrzeniami, w których stawia się pytanie o sens cierpienia. Ważnym obszarem stawiania pytania o sens cierpienia jest obszar ludzkiej kultury. Kultura jest miejscem, w którym człowiek wyraża swoje cierpienia, swoje rozumienie cierpienia oraz swój własny stosunek do cierpienia²⁴. Należałoby tu dodać także pytania o cierpienie, które pojawiają się w obszarze literatury i sztuki²⁵.

²³ H. Küng, *Bóg a cierpienie*, I. Gano (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976; P.T de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, W. Sukiennicka (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981; J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, J. Zychowicz (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2008. A.L. Szafranski, *Problem cierpienia w teologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1979, t. 12, s. 39–55.

²⁴ A. Bartoszek, *Dialog interdyscyplinarny przestrzeni poszukiwania sensu cierpienia*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia...*, s. 24–25.

²⁵ Por. A. Drożdż, *Reinterpretacje teologiczne doświadczenia Hioba w twórczości Karola Wojtyły i Anny Kamińskiej*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia...*, s. 247–260. A. Drożdż przybliża interpretację dramatu *Hiob* napisanego w pierwszych miesiącach II wojny światowej przez dwudziestoletniego Karola Wojtyłę. Autor ukazuje, w jaki sposób Hiob w ujęciu Wojtyły stawia głębokie pytania o znaczenie cierpienia i okrucieństwa wojny oraz jak uzyskuje wymiar chrystologiczny. Drożdż uważa, iż dramatu Hioba nie można oderwać od doświadczeń związanych z Kalwarią Zebrzydowską oraz jej misteriami pasyjnymi. Hiob Wojtyły ma wiele cech teologiczno-pasyjnych, które tłumaczą najgłębszy sens cierpienia. Dramat Wojtyły ma wymowę egzystencjalną. Pisany przez młodego człowieka. Rozpoznać można w dramacie wątki zarówno biblijne, jak i egzystencjalno-historyczne.

2. Integralna koncepcja chrześcijańskiego rozumienia cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II

W nakreślony powyżej kontekst filozoficzno-teologiczny dotyczący cierpienia wpisuje się nauczanie Jana Pawła II o cierpieniu. Spośród myślicieli katolickich najbardziej integralną, spójną i przemyślaną wizję cierpienia, według K. Wieczorka, zawarł w swym nauczaniu Jan Paweł II²⁶. Zwarte i wyraziste podsumowanie refleksji papieskiej zawiera zwłaszcza List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, podpisany 11 lutego 1984 roku²⁷. Jest pierwszym i być może fundamentalnym dokumentem, skierowanym do ludzi chorych i cierpiących, wyjaśniającym chrześcijański sens cierpienia ludzkiego, w tym także w chorobie²⁸. Wszystkie wcześniejsze i późniejsze wypowiedzi dotyczące cierpienia znajdują swoje odniesienie lub dopełnienie we wspomnianym Liście apostolskim.

2.1. Antropologiczne inspiracje w refleksji o cierpieniu

Nauczanie dotyczące cierpienia rozpoczyna Papież od stwierdzeń, które dotyczą każdego człowieka, niezależnie od religii, wyznania i światopoglądu. W tekstach poświęconych problematyce cierpienia Jan Paweł II wskazuje przede wszystkim na fakt powszechności fenomenu cierpienia. Na początku *Salvifici doloris* zauważa:

²⁶ K. Wieczorek, *Czy filozofia wyjaśnia fenomen cierpienia?*, s. 108–109.

²⁷ Dokument jest adresowany do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych i wiernych Kościoła katolickiego. Składa się z sześciu rozdziałów, wstępu i zakończenia.

²⁸ *Jan Paweł II o cierpieniu*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/58513/nd/Jan-Pawel-II-o-cierpieniu> (dostęp: 24.05.2024).

„(...) jest to temat ogólnoludzki, który towarzyszy człowiekowi pod każdym stopniem długości i szerokości geograficznej – niejako współlistnieje z nim w świecie – i dlatego stale i wciąż na nowo domaga się podjęcia” (SD 2)²⁹. S. Thévenot zauważa ponadto, iż cierpienie potrafi całkowicie zdestabilizować życie osoby ludzkiej i ją w pełni zdehumanizować. Dlatego też podjęcie problematyki cierpienia wydaje się czymś niezbędnym i narzucającym się³⁰.

Papież zauważa, iż termin „cierpienie” wydaje się szczególnie „współistotny z człowiekiem”. Odslania głębię właściwą człowiekowi i na swój sposób ją przerasta. Cierpienie zdaje się przynależć do transcendencji człowieka. Jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako „skazany” na to, ażeby przerastał samego siebie i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany (SD 2). Jak zauważył Papież podczas spotkania z cierpiącymi w Hawanie w 1998 r., każdy człowiek doświadcza bólu i cierpienia i dlatego też w każdym może pojawić się pytanie o sens cierpienia, które wykracza poza możliwości rozumu³¹.

Doznawanie cierpienia należy do fundamentalnych doświadczeń egzystencji ludzkiej. Nie ma człowieka, któremu nie towarzyszyłyby cierpienia w ciągu życia czy przynajmniej w jakimś jego okresie. Obszar, w którym cierpienie jest obecne w życiu człowieka, Papież nazywa „światem cierpienia” (SD 8)³². Cierpienie przybiera

²⁹ Por. J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 11.

³⁰ Por. S. Thévenot, *La souffrance a-t-elle un sens?*, Don Bosco, Paris 2011.

³¹ Jean Paul II, *Discours au cours de la rencontre avec le monde de la souffrance*, nr 3 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/travels/1998/documents/hf_jp-ii_spe_19980124_lahavana-san-lazaro.html (dostęp: 10.05.2024).

³² Por. M. Graczyk, *Cierpienie*, w: *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2014, <http://www.wikip2.pl/index.php?title=Cierpienie> (dostęp: 15.05.2024).

rozmaite rozmiary, jednakże zdaje się być prawie „nieodłączne od ziemskiego bytowania człowieka” (SD 3). Cierpienie ludzkie budzi współczucie, szacunek, może także onieśmielać. Zawiera się w nim bowiem wielkość swoistej tajemnicy (SD 4).

Po wstępnym nakreśleniu problematyki cierpienia można zauważyć, iż Papieżowi nie chodzi tylko o opis cierpienia. Poszukuje innych kryteriów, wykraczających poza sferę opisu. Chodzi o wniknięcie w świat ludzkiego cierpienia (SD 5). Oznacza to, iż Papież nie pozostanie tylko i wyłącznie na poziomie naturalnej antropologii.

Uważa, że pełny obszar ludzkiego cierpienia jest o wiele rozleglejszy, bardziej zróżnicowany i wielowymiarowy. Człowiek cierpi na różne sposoby, nie zawsze objęte przez medycynę, w jej nawet najdalszych rozgałęzieniach. Podkreśla, iż cierpienie jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie (SD 5).

Kontynuując swoje refleksje, Papież proponuje rozróżnienie między cierpieniem fizycznym i cierpieniem moralnym. Wskazuje na to dwoisty wymiar ludzkiego bytu: pierwiastek cielesny i duchowy jako bliższy czy też bezpośredni podmiot cierpienia. Cierpienie fizyczne zachodzi wówczas, gdy w jakikolwiek sposób „boli ciało”, cierpienie moralne natomiast jest „bólom duszy”. Chodzi zaś o ból natury duchowej, a nie tylko o „psychiczny” wymiar bólu (SD 5). Rzeczywistość cierpienia wykracza daleko poza jego fizyczność lub psychiczność, nie da się w związku z tym stosować do niego jedynie rozumień medycznych. Cierpienie jest w nauczaniu papieskim czymś bardziej podstawowym od choroby, bardziej wielorakim³³.

³³ Por. M. Graczyk, *Cierpienie*, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Cierpienie> (dostęp: 15.05.2024). A. Bartoszek, *Choroba*, w: *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2014, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Choroba> (dostęp: 15.05.2024).

Trzeba zgodzić się z M. Graczykiem, który zauważa, iż w nauczaniu papieskim trudno doszukiwać się definicji cierpienia. Raczej ukazuje cierpienie jako realny fakt życia ludzkiego, sygnalizując jedynie pewne aspekty zjawiska cierpienia, konieczne do zrozumienia, czym ono jest dla człowieka. Dostrzegając ogrom cierpienia, podkreśla jego wielowymiarowość i różnicowany charakter (SD 3, 5). Sam Papież precyzuje, iż „cierpienie jest rzeczywistością o tysiącu twarzy”³⁴.

W kontekście cierpienia doświadczanego przez człowieka rodzi się pytanie o powód, o rację, zarazem pytanie o cel, a w ostateczności zaś zawsze pytanie o sens cierpienia. Jest to pytanie typowo ludzkie, ponieważ tylko człowiek cierpiący wie, że cierpi i pyta „dlaczego”? I cierpi, jeśli nie znajdzie zadowalającej odpowiedzi (SD 9)³⁵. Pytaniem pokrewnym do pytania o cierpienie jest to dotyczące zła. Dla Papieża samo cierpienie jest w pewnym stopniu synonimem zła³⁶. Cierpienie jest sytuacją, w której człowiek doznaje zła, a doznając, staje się podmiotem cierpienia (SD 7)³⁷.

Pytanie o sens cierpienia i zła człowiek stawia sobie, ale może postawić i Bogu, jako Stwórcy i Panu świata. Na gruncie tego pytania, jak zauważa Papież, dochodzi nie tylko do wielorakich załamań i konfliktów w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi do samej negacji Boga. Papież podkreśla, jak doniosłe jest pytanie o sens cierpienia i z jaką wnikliwością trzeba traktować za-

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z chorymi w Lourdes*, 15.08.1983. Por. *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

³⁵ Por. P. Dumoulin, *Une souffrance féconde – De Job à Jean-Paul II*, Editions du Beatitudes, b.m.w. 2010.

³⁶ Jan Paweł II, Przemówienie *Sens cierpienia w świetle męki Chrystusa*, Rzym, 9.11.1988. Por. M. Graczyk, *Cierpienie*.

³⁷ Por. P. Ide, *Souffrance. Sens et «sursens»*, „F.O.I. La Passion de l’Unité. Revue éditée par la Communauté du Chemin Neuf” 2010, vol. 26, s. 22–25.

równy samo to pytanie, jak też wszelką możliwą na nie odpowiedź (SD 9)³⁸.

Jak zauważa J. Brusilo, wobec współczesnych wyzwań najbardziej adekwatnym sposobem opisu człowieka jest personalizm wypracowany przez Karola Wojtyłę, późniejszego Jana Pawła II, na bazie filozofii tomistycznej (św. Tomasz z Akwinu) i fenomenologii Maxa Schelera jako rozwinięcie tradycyjnej koncepcji osoby Boecjusza (V–VI w., rzymski mąż stanu, filozof i poeta). Wychodząc z definicji Boecjusza: osoba jako jednostkowa substancja natury rozumnej (*persona est rationalis naturae individua substantia*), Wojtyła rozwija pogląd o naturze człowieka wskazując, że osoba ludzka realizuje się w istnieniu i działaniu. Osoba ludzka według Karola Wojtyły/Jana Pawła II rozpina się na trzech ważnych filarach: 1) człowiek jest bytem substancjalnym, czyli bytem wewnątrznie jednym, zwartym i samoistnym; 2) osoba ludzka jest istotą o naturze rozumnej, zdolną do samoświadomości, myślenia, poznawania prawdy, dobra i piękna oraz działania zgodnie z rozumną naturą; 3) w osobowej strukturze człowieka występuje wola jako właściwość osoby wypływająca ze samostanowienia. Wola człowieka nie jest jednak zwykłym przeżyciem „chcienia”, ale jest to „właściwość osoby, która dlatego zdolna jest spełniać czyny, że właściwość taką posiada” z natury. Trzeba jeszcze dodać, że rozumność może być również w szerszym znaczeniu traktowana jako zdolność do miłości, czyli aktu rozumnego i wolnego³⁹.

³⁸ Por. T. Kubina, *Zagadnienie cierpienia*, s. 11–12.

³⁹ Por. J. Brusilo, *Cierpienie człowieka jako konstytutywny element natury ludzkiej. Przyczynek do antropologii personalistycznej*, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/33692,cierpienie-czlowieka-jako-konstytutywny-element-natury-ludzkiej-przyczynek-do-antropologii-personalistycznej (dostęp: 20.05.2024).

Antropologia personalistyczna wypracowana przez Jana Pawła II nie prezentuje wystarczającej odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego cierpienia. Sam porządek naturalny nie wystarczy, aby w sposób zadowalający znaleźć odpowiedź na pytanie o tajemnicę cierpienia. Jeśli człowiek nie znajduje wystarczających racji w przesłankach rozumowych, pytanie o sens cierpienia zazwyczaj kierowane jest także do Boga. Stwierdza Papież, że „[p]ytanie to człowiek może postawić Bogu z sercem rozdartym, gdy umysł jest pełen przygnębienia i niepokoju” (SD 10). Z refleksji papieskich wynika, iż cierpienie jest nie tylko wielką tajemnicą ludzkiego losu, jest ono także wielką tajemnicą Boga. Jak podkreśla Graczyk, ogromnie trudne do pogodzenia z Nieskończonym Dobrem, jakim jest Bóg, wydaje się wszelkie dotykające człowieka zło. Nie sposób znaleźć zadowalającej odpowiedzi na to pytanie, rodzące się w zasmuconych umysłach i sercach bez światła wiary⁴⁰. Nic zatem dziwnego, że sensu cierpienia będzie następnie poszukiwał w antropologii chrześcijańskiej, naznaczonej „nieskończonością sensu”⁴¹ Jezusa Chrystusa, jego Ewangelii i Krzyża.

2.2. Chrześcijańskie inspiracje w pytaniu o sens cierpienie

Szerszej i pogłębionej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia Jan Paweł II poszukuje w Objawieniu Bożym. Pochyla się nad kartami Pisma Świętego, które nazywa wielką księgą o cierpieniu (SD 6)⁴². Sięga najpierw do Starego Testamentu, gdzie Bogu postawiono pytanie o sens cierpienia. Znalazło to swój najżywszy wyraz w Księdze

⁴⁰ Por. M. Graczyk, *Cierpienie*.

⁴¹ Por. R. Latourelle, *L'infini du sens: Jésus Christ*, b.w., Montréal 2000.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia. Orędzie na Światowy Dzień Chorych 1994 r.*, nr 3.

Hioba. Znana jest historia tego sprawiedliwego człowieka, który bez żadnej winy ze swojej strony zostaje doświadczony wielorakim cierpieniem (SD 10; EV 30).

Księga Hioba, podobnie jak inne księgi Starego Testamentu, ukazuje cierpienie jako karę ze strony Boga za ludzkie grzechy. Cierpienie zatem rozumiano jako karę za popełnione zło. Dlaczego? Otóż grzech narusza porządek pochodzący od Boga Stwórcy i Prawodawcy. Stąd wykroczenie poza ten porządek domaga się kary: „Bóg Objawienia jest bowiem przede wszystkim *Stwórcą*, od Niego pochodzi wraz z istnieniem dobro istotne stworzenia. I dlatego też świadome i dobrowolne naruszenie tego dobra ze strony człowieka jest nie tylko przekroczeniem prawa, ale równocześnie obrazą Stwórcy, który jest Pierwszym Prawodawcą. Takie przekroczenie ma charakter grzechu we właściwym, czyli biblijnym i teologicznym tego słowa znaczeniu” (SD 10).

Papież przywołuje także argumentację przyjaciół Hioba, którzy „(...) chcą nie tylko *jego przekonać* o moralnej słuszności zła, ale usiłują niejako sami wobec siebie *obronić* moralny sens cierpienia. Cierpienie w ich oczach może mieć sens wyłącznie jako kara za grzech, wyłącznie więc na gruncie sprawiedliwości Boga, który odplaca dobrem za dobro, a złem za zło” (SD 10).

Jak zauważa Papież, w Księdze Hioba obiektywny ład moralny domaga się kary za przestępstwo, za grzech i winę. Z tego punktu widzenia cierpienie jest niejako „złem usprawiedliwionym”. Cierpienie w Starym Testamencie jest rozumiane jako kara za grzech. Ten tok myślenia znajduje swe oparcie w porządku sprawiedliwości (SD 10).

Sam Hiob jednakże zaprzecza słuszności zasady, która utożsamia cierpienie z karą za grzech, a czyni to w imię swego doświadczenia. Jego cierpienie jest cierpieniem niewinnego; trzeba je przyjąć

jako tajemnicę, której człowiek nie jest zdolny do końca przeniknąć swym rozumem (SD 11)⁴³.

Papież wyraźnie podkreśla, że Księga Hioba nie narusza podstaw transcendentnego porządku moralnego, związanego ze sprawiedliwością – podstaw, które zawierają się w całym Objawieniu. Zauważa także, iż Księga ta z całą stanowczością ukazuje, że zasad tego porządku nie można stosować wyłącznie powierzchownie. Jeśli prawdą jest, że cierpienie ma sens jako kara wówczas, kiedy jest związane z winą – to natomiast nie jest prawdą, że każde cierpienie jest następstwem winy i posiada charakter kary. Objawienie Boże z całą otwartością stawia sprawę cierpienia człowieka niewinnego: „cierpienie niezawinionego” (SD 11). Papież dostrzega tutaj zapowiedź nowego spojrzenia na cierpienie rozumianego jako „próbą” (SD 11)⁴⁴.

Jak podkreśla Graczyk, Papież dostrzega niewystarczalność nauki Starego Testamentu do udzielenia odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Przenosi zatem rozważania na grunt Nowego Testamentu. Dostrzega tam nową perspektywę, nową prawdę i nowe spojrze-

⁴³ Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia i starości*, Onitsha, 13.02.1982: „Dopóki odbywamy tę ziemską pielgrzymkę, dopóty istnieć będą cierpienia i choroby. Są one częścią kondycji człowieka i w rezultacie są wynikiem grzechu pierwotnego, lecz niekoniecznie są winą poszczególnej osoby. Wielu ludzi w różnym wieku cierpi bez żadnej własnej winy. Zwłaszcza dzieci są wrażliwe na cierpienie, często spowodowane przez bezmyślność ze strony dorosłych”, „L'Osservatore Romano” 1982 nr 2, s. 5–6.

⁴⁴ Jak zauważa S. Biel, „[m]yślenie Boga nie jest tożsame z myśleniem człowieka. Dla Hioba najważniejszym pytaniem było: «dlaczego»? Czy i dlaczego istnieje cierpienie niezawinione? Dla Boga najważniejszym pytaniem jest: «jak»? W jaki sposób można i należy przeżyć momenty cierpienia, które są próbą?”, <https://jezuici.pl/2017/11/hiob-najbolesniejsze-pytanie-o-sens-cierpienia/> (dostęp: 15.05.2024).

nie na temat cierpienia. Tą nową prawdą, dzięki której można zrozumieć sens cierpienia, jest Jezus Chrystus⁴⁵.

Papież wyraźnie daje do zrozumienia, iż Księga Hioba, jak i cały Stary Testament, nie jest ostatnim słowem Objawienia na temat sensu cierpienia. Jest przestrożą, ażeby odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia nie wiązać bez reszty z porządkiem moralnym, opartym na samej sprawiedliwości. Jest zapowiedzią nowego spojrzenia, które przyniesie Nowy Testament zwłaszcza w słowach i czynach Jezusa Chrystusa (SD 11).

Księga Hioba, stawiając pytanie o sens cierpienia, otwiera nowy horyzont spojrzenia, zauważając, że cierpienie może dotknąć także niewinnego człowieka. Jednocześnie Księga, anonsując nową perspektywę, nie daje finalnie zadowalającej odpowiedzi.

W Starym Testamencie Papież zauważa także jeszcze jeden ważny aspekt cierpienia. Dostrzega tam dążność do przezwyciężenia poglądu, według którego cierpienie ma sens wyłącznie jako kara za grzech. Sygnalizowana jest nowa rola czy znaczenie cierpienia, a mianowicie możliwość odbudowania dobra w cierpiącym podmiocie. Jan Paweł II podkreśla, iż „Cierpienie ma służyć *nawróceniu*, czyli *odbudowaniu dobra w podmiocie*, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże” (SD 12). Aspekt ten jest głęboko zakorzeniony w całym Objawieniu Starego, a zwłaszcza Nowego Przymierza.

Papież zauważa, że „[a]by odnaleźć głęboki sens cierpienia, idąc za objawionym Słowem Boga, trzeba otworzyć się szeroko w stronę ludzkiego podmiotu w jego wielorakiej potencjalności” (SD 13). Ta wspomniana potencjalność otwiera człowieka na szczególnego świadka cierpienia, jakim jest Jezus Chrystus. Tytuł czwartego roz-

⁴⁵ Por. M. Graczyk, *Cierpienie*.

działu *Salvifici doloris* przypomina to, nazywając Chrystusa świadkiem cierpienia przewyciężonego miłością.

Odwołując się do nauki Soboru Watykańskiego II, a szczególnie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Papież stwierdza, że dopiero Chrystus w pełni objawił człowieka człowiekowi (por. GS 22)⁴⁶. W Chrystusie człowiek odnajduje swoją wielkość, godność i wartość. Zatem w Jezusie Chrystusie człowiek może znaleźć odpowiedź na liczne, dręczące go pytania na temat życia, w tym również na pytania odnośnie do cierpienia. W Chrystusie bowiem dokonało się nie tyle unicestwienie cierpienia, ile jego podjęcie, które w ostateczności pozwala odczytać jego sens i wartość. W ten sposób człowiek refleksyjnie przyglądający się krzyżowi Chrystusa znajduje zrozumienie prawdy dotyczącej cierpienia i jednocześnie zyskuje pocieszenie, które nie jest oparte na złudzeniach⁴⁷.

W czasie swojej mesjańskiej działalności Jezus przybliżał się nieustannie do świata ludzkiego cierpienia: czynił dobrze, uzdrowiał, pocieszał, karmił, wyzwalał od chorób, był wrażliwy na każde ludzkie cierpienie i to zarówno, cierpienie ciała jak i duszy. W centrum nauczania jest „Osiem Błogosławieństw”, które są skierowane do ludzi doznających różnorodnych przejawów cierpienia. Papież podkreśla, że wymowne jest to, iż Jezus Chrystus nie tylko zbliżał się do świata cierpienia, ale „(...) sam to cierpienie wziął na siebie” (SD 16). W przypadku Jezusa Chrystusa dotyka się „(...) dwoistości natur jednego osobowego Podmiotu cierpienia odkupieńczego.

⁴⁶ Por. Jean Paul II, *Discours au cours de la rencontre avec le monde de la souffrance*, nr 3: «Il fait partie du mystère de la personne humaine qui ne s'éclaire qu'en Jésus-Christ qui révèle à l'homme son identité. Ce n'est qu'à partir de Lui que nous pourrions trouver le sens de tout ce qui est humain».

⁴⁷ Por. M. Graczyk, *Cierpienie*.

Ten, który swoją męką i śmiercią na Krzyżu dokonuje Odkupienia, jest Jednorodzonym Synem, którego Bóg «dał». Równocześnie zaś ten *współistotny Ojcu Syn cierpi jako człowiek*". Cierpienie Chrystusa ma ludzkie wymiary, ma też jedyną w dziejach ludzkości głębię oraz intensywność, która będąc ludzką, może być taką nieporównywalną głębią i intensywnością cierpienia (SD 17).

Papież podkreśla, że odpowiedź na pytanie o cierpienie czy o sens cierpienia daje Chrystus nie samym tylko nauczaniem, ale przede wszystkim swoim własnym cierpieniem. Nauczanie i cierpienie jest u Chrystusa scalone w sposób organiczny i nierozdzielny. Syntetycznym i ostatecznym słowem tego nauczania jest „nauka krzyża”, przywołując myśl św. Pawła (SD 18). Jezus przyjmuje cierpienie od początku dla zbawienia świata. Punktem definitywnym staje się modlitwa w Ogrójcu. Słowa Jezusa w Ogrójcu świadczą o „jedyniej i nieporównywalnej głębi i intensywności cierpienia, której mógł doświadczyć jedynie Człowiek będący Jednorodzonym Synem...” (SD 18).

Na krzyżu wykonało się to, co zapowiadało Pismo Święte. Zostały wypełnione definitywną rzeczywistością słowa „Pieśni cierpiącego Sługi Jahwe”: „Spodobało się Panu zmiążyć Go cierpieniem”. Cierpienie ludzkie osiągnęło swój zenit w męce Chrystusa. Ponadto Papież zauważa, iż cierpienie weszło w nowy wymiar i porządek. Zostało związane z miłością, jaką głosił i praktykował Chrystus (SD 18)⁴⁸.

W kontekście krzyża Papież stawia na nowo pytanie o sens cierpienia, uważając iż z krzyża można odczytać pełną odpowiedź na intrygujące ludzkość pytanie (SD 18). W homilii do chorych wygłoszonej w Gdańsku Jan Paweł II konstatuje, iż „[c]ierpienie ludzkie zawsze jest tajemnicą. I bardzo trudno człowiekowi samemu przedzierać się

⁴⁸ Jan Paweł II, *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia*. Ogródzie na Światowy Dzień Chorych 1994 r., nr 5.

przez jego mroki. Na horyzoncie naszej wiary pozostaje ten jeden punkt odniesienia – Krzyż Chrystusa – zenit ludzkiego cierpienia i to cierpienia kogoś najniewinniejszego, Baranka bez skazy⁴⁹.

Wraz z męką Chrystusa całe ludzkie cierpienie znalazło się w nowej sytuacji. Wspominał już o niej Hiob w Starym Testamencie. W Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie. Jak dodaje Papież, samo ludzkie cierpienie zostało odkupione. Dokonując Odkupienia przez cierpienie, Chrystus wynosi ludzkie cierpienie na poziom Odkupienia. W swoim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa (SD 19). Wskazują na to słowa Apostołów Piotra i Pawła w ich listach⁵⁰.

Jak Papież podkreślił podczas spotkania z cierpiącymi w Hawanie, Chrystus nie odpowiada bezpośrednio ani w sposób abstrakcyjny na pytanie o sens cierpienia. Człowiek odnajduje sens cierpienia stając się uczestnikiem cierpień Chrystusa⁵¹. W Liście apostołskim *Salvifici doloris* Jan Paweł II precyzuje, iż „(...) w cierpieniu kryje się szczególna moc przybliżająca człowieka wewnątrznie do Chrystusa, jakaś szczególna łaska” (SD 26). W homilii do chorych podczas Liturgii Słowa Bożego w Gdańsku w 1987 r. Papież dopowiada, iż Chrystus utożsamia się z każdą osobą przeżywającą cierpienie⁵².

⁴⁹ Jan Paweł II, *Homilia z Liturgii Słowa do chorych*, Gdańsk 1987 r., nr 6. Por. K. Panas, *Ewangelia cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/46027/nd/Ewangelia-cierpienia-w-nauczaniu-Jana> (dostęp: 24.05.2024).

⁵⁰ Zob. SD 20; Jan Paweł II, *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia*, nr 5.

⁵¹ Jean Paul II, *Discours au cours de la rencontre avec le monde de la souffrance*, nr 3: «Le Christ, en effet, ne répond ni directement, ni de manière abstraite à cette interrogation humaine sur le sens de la souffrance. L'homme entend sa réponse salvifique au fur et mesure qu'il devient participant des souffrances du Christ».

⁵² Jan Paweł II, *Homilia z Liturgii Słowa do chorych*, Gdańsk 1987 r., nr 5: „Niezwyczajnie jest to, co Chrystus mówi. Niezwyczajnie jest to Jego utożsamienie się

Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II stwierdza, że „Chrystus bowiem na ludzkie pytanie o sens cierpienia nie odpowiada wprost i nie odpowiada w oderwaniu. Człowiek słyszy Jego zbawczą odpowiedź, w miarę jak sam staje się uczestnikiem cierpienia Chrystusa” (SD 26).

W perspektywie Jezusa Chrystusa pojawia się nowy wymiar tematyki cierpienia. Stary Testament zamykał szukanie sensu cierpienia w granicach sprawiedliwości. Ten aspekt przywoływał wspomniany już Hiob. Natomiast rozmowa Chrystusa z Nikodemem (por J 3,1–21) przywołuje wymiar cierpienia w jego znaczeniu podstawowym i ostatecznym (SD 14). Papież przywołuje także pojęcie „ostatecznego cierpienia”. Cierpienie doczesne nie jest jedynym przeciwieństwem zbawienia. Czymś o wiele gorszym jest cierpienie ostateczne, czyli utrata życia wiecznego, odrzucenie od Boga, potępienie. Jezus Chrystus został dany, aby ochronić człowieka przed złem (potępieniem) i ostatecznym cierpieniem (SD 14).

Jeśli Jezus dotyka zła u samych korzeni, to oznacza, iż nie chodzi tylko o cierpienie i zło ostateczne, pozadoczesne, ale także o zło i cierpienie w jego wymiarze doczesnym, historycznym. To ostatnie również pozostaje w powiązaniu z grzechem i śmiercią. Zbawczy czyn Chrystusa przynosi człowiekowi nadzieję życia i świętości wiecznej. Przewyciężenie grzechu i śmierci, dokonanego przez Krzyż i Zmartwychwstanie, nie usuwa cierpienia doczesnego, „(...) nie uwalnia od cierpienia całego historycznego wymiaru ludzkiego bytowania – to jednak i na cały ten wymiar i na każde cierpienie rzuca nowe światło, które jest światłem zbawienia. Jest to światło Ewangelii, czyli Dobrej Nowiny” (SD 15).

z każdym i z każdą z was. To jest zarazem jakaś ewangeliczna «karta tożsamości» dla każdego i dla każdej”.

W Chrystusie cierpienie staje się „cierpieniem zbawczym”, gdyż „(...) zostaje włączone w misterium nieskończonej miłości, która promieniuje z Boga w Trójcy Jedynej i staje się wyrazem miłości i narzędziem odkupienia”⁵³. Owa zbawcza ekonomia Boża, jak objawił ją Chrystus, niewątpliwie przejawia się w uwolnieniu człowieka od tego zła, jakim jest „fizyczne” cierpienie. Jeszcze bardziej przejawia się jednak w wewnętrznej przemianie tego zła, jakim jest cierpienie duchowe, w dobro „zbawcze”, w dobro uświęcające samego cierpiącego, a także innych za jego sprawą⁵⁴. Dlatego też ważne są Jezusowe słowa o naśladowaniu, wygłaszane przez tych, którzy byli świadkami wydarzeń zbawczych. To oni, świadkowie Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa, pozostawili człowiekowi swoistą ewangelię cierpienia. Została ona napisana przez samego Chrystusa swoim własnym cierpieniem podjętym z miłością. To cierpienie stało się wraz z nauczaniem obfitym źródłem dla uczestników cierpień Jezusowych w pierwszych i kolejnych pokoleniach uczniów i wyznawców⁵⁵. Słowa Jezusa wzywające do naśladowania go nie uwalniają od cierpienia. Mają jednak moc przemieniającą. Są wezwaniem, aby stać się nowym człowiekiem i upodobnić się do Chrystusa. Aby w tym upodobnieniu odnaleźć poprzez łaskę całe wewnętrzne dobro, również to, co boli, co ogranicza, co upokarza lub zawstydza⁵⁶.

Papież wyraźnie wiąże zagadnienie cierpienia z miłością. Nawołuje, aby „(...) skierować nasze spojrzenie na objawienie Bożej miłości, ostatecznego źródła sensu wszystkiego, co istnieje. Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą” (SD 13). Przypominając ewangeliczną przypowieść o Miło-

⁵³ Jan Paweł II, *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia*, nr 3.

⁵⁴ Por. *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, s. 78.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, s. 22.

⁵⁶ Por. *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, s. 79–80.

siernym Samarytaninie, Papież zauważa, iż „(...) cierpienie, które pod tytuł różnymi postaciami obecne jest w naszym ludzkim świecie, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego «ja» na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących” (SD 29). Świat ludzkiego cierpienia przyzywa nieustannie świat ludzkiej miłości. Tę bezinteresowną miłość człowiek zawdzięcza cierpieniu. Człowiek nie może przejść obojętnie wobec cierpienia bez podstawowej ludzkiej solidarności (SD 29)⁵⁷.

Papież przyznaje, że rzeczywistość cierpienia świat zna od zawsze i często jest ona obecna w ciele, duszy i sercu każdego człowieka. Poza obszarem wiary ból stanowił zawsze wielką tajemnicę ludzkiej egzystencji. Jednak od kiedy Jezus przez swoją mękę i śmierć odkupił świat, otwarła się nowa perspektywa: cierpienie pozwala doskonalić czynienie daru z siebie i osiągnąć najwyższy stopień miłości (por. J 13,1), dzięki temu, który „umiłował i samego siebie wydał za nas” (Ef 5,2). Cierpienie jako uczestnictwo w tajemnicy Krzyża może być przyjęte i przeżywane jako współpraca w zbawczym posłannictwie Chrystusa⁵⁸.

Nic zatem dziwnego, że Papież mówi o przywileju rozumienia „ewangelii cierpienia”⁵⁹, czy też o „zbawczym cierpieniu”⁶⁰, czy tak-

⁵⁷ Por. Jean Paul II, *Discours au cours de la rencontre avec le monde de la souffrance*, nr 4: «La dimension chrétienne de la souffrance ne se réduit pas seulement à sa signification profonde et à son caractère rédempteur. La douleur invite à l'amour, c'est-à-dire qu'elle doit engendrer solidarité, dévouement, générosité chez ceux qui souffrent et chez ceux qui se sentent appelés à les assister et à les aider dans leurs souffrances».

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, s. 21.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, s. 24.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia*. Orędzie na Światowy Dzień Chorych 1994 r., nr 2, w: Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, Wydawnictwo M, Kraków 2000.

że o „owocności cierpienia”. Do chorych i cierpiących Jan Paweł II mówił:

(...) podstawową zasadą wiary chrześcijańskiej jest owocność cierpienia, a więc powołanie wszystkich cierpiących do złączenia się z odkupieńczą ofiarą Chrystusa. W ten sposób cierpienie staje się ofiarą: tak działo się i dzieje nadal, w tylu świętych duszach. Zwłaszcza ludzie doznający cierpień moralnych, które mogłyby wydawać się absurdalne, odnajdują w cierpieniach moralnych Jezusa sens własnych doświadczeń i wraz z Nim przekraczają próg Getsemani. W Nim znajdują siłę, by zaakceptować ból ze świętym poddaniem się i ufnym posłuszeństwem woli Ojca⁶¹.

Cierpienie samo w sobie pozostaje złem i próbą. Wyraźnie powtarza to Papież. Dodaje także, że może cierpienie stać się również źródłem dobra. „Staje się nim, jeśli jest przeżywane dla miłości i z miłością i jeśli jest uczestnictwem – na mocy niezасłużonego daru Bożego i dobrowolnego wyboru człowieka – w cierpieniach samego ukrzyżowanego Chrystusa” (EV 67).

Papież zauważa, że „[t]en, kto idzie za Chrystusem, kto przyjmuje teologię cierpienia św. Pawła, wie, że z cierpieniem związana jest cenna łaska, Boska przysługa, nawet jeżeli łaska ta pozostaje dla nas tajemnicą, ponieważ kryje się pod pozorami bolesnego przeznaczenia. Na pewno nie jest łatwo odkryć w cierpieniu autentyczną Boską miłość, która poprzez zaakceptowane cierpienie pragnie wynieść życie ludzkie do poziomu zbawczej miłości Chrystusa”⁶².

Przemawiając do chorych, Papież stwierdza, że „(...) cierpienia, przyjmowane i znoszone z niezachwianą wiarą, zjednoczone z cierpieniami Chrystusa, zyskują niezwykłą wartość i służą życiu Kościo-

⁶¹ Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, s. 23.

⁶² Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, s. 24.

ła i dobru ludzkości”⁶³. Dlatego też w encyklice *Evangelium vitae* Papież dodaje, że w pracy wychowawczej nie można też pomijać refleksji nad cierpieniem i śmiercią. W rzeczywistości bowiem każdy człowiek ich doświadcza i daremne jest, a ponadto błędne, przemilczać je czy też usuwać z pola uwagi. Należy raczej dopomóc każdemu w dostrzeżeniu ich głębokiej tajemnicy, ukrytej w tej konkretnej i trudnej rzeczywistości. Także ból i cierpienie mają sens i wartość, gdy się je przeżywa w ścisłej więzi z miłością, którą się otrzymuje i ofiarowuje. Dlatego też Papież wyraźnie akcentuje, iż „...zbawczy charakter ofiary cierpienia, które przeżywane z Chrystusem, należy do samej istoty Odkupienia” (EV 97).

Sens cierpienia jest równocześnie nadprzyrodzony i na wskroś ludzki. Nadprzyrodzony, ponieważ zakorzenia się w Boskiej Tajemnicy Odkupienia świata. Jest również głęboko ludzki, ponieważ człowiek odnajduje w nim siebie, swoje człowieczeństwo, swoją godność, swoje posłannictwo (SD 31).

Papież wyraźnie podkreśla, iż cierpienie należy do tajemnicy człowieka. Otoczone jest tajemnicą nieprzeniknioną. Jest w tym niejednokrotnie obecny dramat życia człowieka. Kiedy jednak wypełni je do końca w świetle wiary i cierpienie Chrystusa, jego dramat może stać się dla niego błogosławieństwem (SD 31).

Jak zauważa Wojciech Hanc, pogłębiona refleksja Jana Pawła II, odwołująca się do Objawienia Bożego, wyraźnie stwierdza, iż nie można właściwie odczytać zbawczego sensu cierpienia bez jego eschatycznego wymiaru. Niezliczona moc ludzkich cierpień rozpatrywanych samych w sobie byłaby naprawdę bez sensu, gdyby nie ich ujęcie w kontekście i na tle cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dopiero w śmierci Chrystusa i Jego nowym życiu Bóg

⁶³ Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, s. 27.

daje człowiekowi nowe widzenie i poznanie rzeczywistości cierpienia ściśle związanego z ludzką egzystencją⁶⁴.

3. Zamiast zakończenia – kilka sugestii..

Problematyka cierpienia stanowi wyraźny rys nauczania Jana Pawła II. Nie tylko odkrywał sens cierpienia, ale i sam stał się świadkiem oraz uczestnikiem przeżywania cierpienia⁶⁵.

Podjmując zagadnienie ludzkiego cierpienia, Jan Paweł II nie pozostał na poziomie ukazywania jego przyczyn i skutków. Papież odkrywa przed cierpiącym człowiekiem znaczenie przeżywanego cierpienia, poszukując jego najgłębszego sensu. Odkrywa jego nadprzyrodzoną wartość przez upodobnienie się do Chrystusa cierpiącego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Przeżywanie cierpienia w świetle wiary jest darem dla świata i Kościoła⁶⁶.

Jak zauważa A. Bartoszek, wraz z przeżywanym cierpieniem i śmiercią Jana Pawła II zaczęto zastanawiać się nie tylko nad istotą ludzkiego cierpienia, ale także nad jego znaczeniem dla życia poszczególnych osób oraz wspólnoty ludzkiej. Pytanie o sens cierpienia nie było często brane pod uwagę albo uznawane było za temat właściwy jedynie dla teologów bądź filozofów. W obliczu odejścia z tego

⁶⁴ W. Hanc, *Eschatologiczny wymiar cierpienia w świetle listu apostołskiego Jana Pawła II „Salvifici doloris”*, „Studia Włocławskie” 2000, nr 3, s. 90.

⁶⁵ Por. S. Karczewski, *Jan Paweł II. Pielgrzymka przez cierpienie*, Veritatis Splendor, Warszawa 2016; F. Angelini, J.L. Redrado, F. Ruffini, *Jan Paweł II i cierpienie*, Velar 1996; K. Bronk, *Jan Paweł II sam pokazał, jak przeżywać chorobę i cierpienie*, <https://deon.pl/kosciol/jan-pawel-ii-sam-pokazal-jak-przezywac-chorobe-i-cierpienie,1863821> (dostęp: 24.05.2024); S. Trassatti, A. Mari, *Podróż przez cierpienie*, Velar, Bergamo 1981.

⁶⁶ Por. J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 225.

świata Jana Pawła II problematyka cierpienia stała się przedmiotem publicznej debaty. Sens cierpienia okazał się tematem społecznie znaczącym i medialnie ważnym i nieukrywanym⁶⁷.

W kontekście nauczania Jana Pawła II pojawia się pogłębione myślenie na temat sensu cierpienia. Refleksja nad istotą i sensem cierpienia często prowadzi do dialogu interdyscyplinarnego. Nie podaje się gotowych rozwiązań i odpowiedzi. Cierpienie pozostanie tajemnicą ludzkiej egzystencji. Chodzi o wejście na wspólną drogę poszukiwania sensu cierpienia⁶⁸.

Jak zauważa Bartoszek, wszyscy trzej myśliciele – Max Scheler, Edyta Stein, a także Jan Paweł II (i wcześniej Karol Wojtyła odwołujący się do myśli Schelera) – nawiązywali do metody fenomenologicznej, chcąc uchwycić i opisać to, co bezpośrednio i naocznie dane, aby dotrzeć do istoty rzeczy. Przywoływani fenomenologowie opisali doświadczenie cierpienia i poprzez cierpienie dotarli do rzeczywistości miłości⁶⁹.

Bardzo ważnym uzupełnieniem sensu cierpienia osoby ludzkiej jest jego teologiczny wymiar i wykorzystanie cierpienia do zbawienia człowieka: w Jezusie Chrystusie cierpienie staje się przewyciężone miłością. Teologia odnosi problem cierpienia do tajemnicy Boga. Oznacza to, iż poznanie rozumowe jest otwarte i domaga się dopełnienia i pogłębienia przez poznanie płynące z Objawienia. W obliczu tajemnicy cierpienia rozum bowiem otwiera się szerzej na rzeczywistość transcendentną⁷⁰.

⁶⁷ A. Bartoszek, *Dialog interdyscyplinarny przestrzenią poszukiwania sensu cierpienia*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia...*, s. 11.

⁶⁸ A. Bartoszek, *Dialog interdyscyplinarny przestrzenią...*, s. 12.

⁶⁹ A. Bartoszek, *Dialog interdyscyplinarny przestrzenią...*, s. 19.

⁷⁰ Por. A. Bartoszek, *Dialog interdyscyplinarny przestrzenią...*, s. 19–20; J. Brusilo, *Cierpienie człowieka jako konstytutywny element natury ludzkiej. Przyczynek do*

Czy Jana Pawła II poszukiwanie i odkrywanie sensu cierpienia nie jest propozycją integralnej koncepcji człowieka wyrażonej w oparciu o paradygmat antropologii cierpienia? Pytanie to można sformułować za J. Brusilo, który zauważa, iż w tradycyjnym (tomistycznym) i wojtyłowskim ujęciu natury ludzkiej cierpienie jest przypadłością, przypadkową cechą ludzkiego życia. Natomiast w naturze ludzkiej składnikami substancjalnymi są wolność i rozumność. Brusilo pyta zatem, czy jest to nadal paradygmat antropologii? Kontynuując swoją myśl zastanawia się, czy jest możliwe włączenie cierpienia do istoty człowieka, wkomponowanie tej bolesnej, ale i tajemniczej rzeczywistości do natury ludzkiej? Zdaniem Brusilo, biorąc pod uwagę tradycję arystotelesowsko-tomistyczną oraz antropologię Karola Wojtyły/Jana Pawła II, do takich cech natury ludzkiej jak: podmiotowa samoistność, wolność, rozumność (w tym zdolność do miłości), prawdopodobnie można dodać także świadome i dobrowolne przeżywanie cierpienia we wszystkich wymiarach. Chodziłoby zatem o dowartościowanie cierpienia już nie tylko w nadaniu mu sensu, ale w afirmacji cierpienia jako atrybutu człowieczeństwa⁷¹.

Problem nowego miejsca cierpienia w naturze ludzkiej nie jest tylko kwestią filozoficzno-antropologiczną (dla etyki), nie tylko egzystencjalną (walki z bólem) czy teologiczną (zbawienie przez cierpienie). Może cierpienie jako konstytutywny element natury ludzkiej pomoże człowiekowi XXI wieku lepiej zrozumieć swoją wolność i rozumność oraz szerzej spojrzeć na godność osoby ludzkiej, w której wyraża się jedna z naturalnych cech, jaką jest cierpienie⁷².

antropologii personalistycznej, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/33692,cierpienie-czlowieka-jako-konstytutywny-element-natury-ludzkiej-przyczynok-do-antropologii-personalistycznej (dostęp: 20.05. 2024).

⁷¹ J. Brusilo, *Cierpienie człowieka jako konstytutywny element natury ludzkiej...*

⁷² Por. A. Bartoszek, *Dialog interdyscyplinarny przestrzeni*, s. 19–20.

*W poszukiwaniu i odkrywaniu sensu ludzkiego cierpienia.**Wkład Jana Pawła II**Abstrakt*

Tekst ukazuje różne wymiary cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II. Koncentruje się na jego sensie. Refleksja ma charakter interdyscyplinarny. Po nakreśleniu filozoficznego i teologicznego kontekstu, analizowane są główne fragmenty nauczania Papieża na ten temat. Usystematyzowano je, wskazując na inspiracje antropologiczne i te, które wynikają z teologii katolickiej. Artykuł, idąc za myślą Jana Pawła II, nie podaje gotowych rozwiązań i odpowiedzi. Chociaż prezentuje liczne drogi wyjaśnień, wskazuje, że cierpienie pozostanie zawsze tajemnicą ludzkiej egzystencji. Teologiczny wymiar refleksji odnosi problem cierpienia do tajemnicy Boga. Rozważania prowadzą do wniosku, że w Jezusie Chrystusie cierpienie staje się przewyciężone miłością, a więc może mieć ono walor zbawczy.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, cierpienie, osoba ludzka, Jezus Chrystus, miłość, zbawienie

*In search and discovery of the meaning of human suffering.**The contribution of John Paul II**Abstract*

The text shows the different dimensions of suffering in the teaching of John Paul II. It focuses on its meaning. The reflection is interdisciplinary in nature. After outlining the philosophical and theological context, the main passages of the Pope's teaching on the subject are analysed. They are systematised, pointing out anthropological inspirations and those derived from Catholic theology. The article, following the thought of John Paul II, does not provide ready-made solutions and answers. Although it presents numerous ways of explanation, it indicates that suffering will always remain a mystery of human existence. The theological dimension of the reflection relates the problem of suffering to the mystery of God. These deliberations lead to the conclusion

that, in Jesus Christ, suffering is overcome by love and can, therefore, have a salvific value.

Keywords: John Paul II, suffering, human person, Jesus Christ, love, salvation

Bibliografia

1. Literatura podstawowa

- Jan Paweł II, List apostolski o chrześcijańskim sensie cierpienia *Salvifici doloris*, Watykan 11.02.1984.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dolentium hominum*, Watykan 1985, <https://kdsz.pl/list-jana-pawla-ii-ustanawiajacy-obchody-swiatowego-dnia-chorego/> (dostęp: 15.05.2024).
- Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności ludzkiego życia *Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Krzyż przemienia cierpienie ludzkie*. Apel Jasnogórski, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, 1 (styczeń–czerwiec 1979), Poznań 1990, s. 628–630.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Kongresu Eucharystycznego w Lourdes 22 lipca 1981 r. do chorych i cierpiących* w: Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1978–1982)*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985, s. 165–166.
- Jan Paweł II, *Przemówienie Chrześcijański sens cierpienia i starości* (Onitsha, Nigeria, 13 lutego 1982 r. Szpital św. Karola Boromeusza), w: Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1978–1982)*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985, s. 195–197.
- Jan Paweł II, *Spotkanie z chorymi z całej diecezji Częstochowa* 18 czerwca 1983 r., w: *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, Z. Ryn (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 188–190.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w katedrze Chrystusa Króla w Katowicach*, 20 czerwca 1983 r., w: *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, Z. Ryn (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 190–191.

- Jan Paweł II, *Cierpienie stawia was w sercu Tajemnicy Odkupienia* (Homilia 5.06.1983), „L'Osservatore Romano” 1983, t. 4, nr 5–6, s. 32.
- Jan Paweł II, *Cierpienie świadome, przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa. Przemówienie do chorych pielgrzymów w Lourdes* (15.08.1983), „L'Osservatore Romano” 1983, nr 7–8, s. 11.
- Jan Paweł II, *Także i Wy nas obdarzacie*. Spotkanie z chorymi w Wiedniu 11 września 1983.
- Jan Paweł II, *Cierpienie świadome, przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa*. Przemówienie do chorych, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 6, 2 (lipiec–grudzień 1983), Poznań 1999, s. 102.
- Jan Paweł II, *O cierpieniu: wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1978–1982)*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985.
- Jan Paweł II, *Homilia z Liturgii Słowa do chorych w Gdańsku*, 12.06.1986 r.
- Jan Paweł II, *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia. Orędzie na Światowy Dzień Chorych 1994 r.*, w: Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 29–34.
- Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień i dokumentów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących*, Wydawnictwo M, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Uświęcać czas choroby*. Do Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (21.01.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sl_zdrowia_21012005.html (dostęp: 22.05.2024).
- Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia: wybór homilii, przemówień i dokumentów*, J. Poniewierski (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Jean Paul II, *Discours au cours de la rencontre avec le monde de la souffrance*, 24 janvier 1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/travels/1998/documents/hf_jp-ii_spe_19980124_lahavana-san-lazaro.html (dostęp: 10.05.2024).
- Wojtyła K., *Hiob*, w: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1986, s. 270–324.
- https://www.kul.pl/chrzescijanski-sens-cierpienia-starosci-i-umierania,art_1771.html (zawiera bibliografię Jana Pawła II dotyczącą cierpienia od 1978 do 2000).

2. Literatura kontekstowa

- Angelini F., Redrado J.L., Ruffini F., *Jan Paweł II i cierpienie*, T. Wojda, J. Kupka (tłum. z j. włoskiego), Wydawnictwo Velar, Gorle 1996.
- Bartoszek A., *Dialog interdyscyplinarny przestrzenią poszukiwania sensu cierpienia*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 11–26.
- Bieńkowski M., Pikula N., *Il senso cristiano della sofferenza umana nel pensiero di Giovanni Paolo II*, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków – Arezzo 2010.
- Bronk K., *Jan Paweł II sam pokazał, jak przeżywać chorobę i cierpienie*, <https://deon.pl/kosciol/jan-pawel-ii-sam-pokazal-jak-przezywac-chorobe-i-cierpienie,1863821> (dostęp: 24.05.2024).
- Brusilo J., *Cierpienie człowieka jako konstytutywny element natury ludzkiej. Przyczynek do antropologii personalistycznej*, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/33692,cierpienie-czlowieka-jako-konstytutywny-element-natury-ludzkiej-przyczynek-do-antropologii-personalistycznej (dostęp: 20.05.2024).
- Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, Z. Ryn (oprac.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
- Damasiewicz M., *Apostolstwo poprzez cierpienie. Na podstawie nauczania Jana Pawła II*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2022, t. 41, nr 2, s. 7–18.
- Drożdż A., *Reinterpretacje teologiczne doświadczenia Hioba w twórczości Karola Wójtły i Anny Kamińskiej*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 247–260.
- Dumoulin P., *Une souffrance féconde - De Job à Jean-Paul II*, Editions du Beatitude, b.m.w. 2010.
- Dziwisz St., Drażek Cz., Buzzonetti R., Comastri A., *Pozwólcie mi odejść. Siła w słabości Jana Pawła II*, Święty Paweł, Częstochowa 2006.
- Graczyk M., *Cierpienie*, w: *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2014, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Cierpienie> (dostęp 15.05.2024).
- Hanc W., *Eschatologiczny wymiar cierpienia w świetle listu apostołskiego Jana Pawła II „Salvifici doloris”*, „Studia Włocławskie” 2000, t. 3, s. 80–92, https://bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia_Wloclawskie/Studia_Wloclawskie-r2000-t3/Studia_Wloclawskie-r2000-t3-s80-92/Studia_Wloclawskie-r2000-t3-s80-92.pdf (dostęp: 24.05.2024).

- Jan Paweł II i cierpienie*, F. Angelini, J.L. Redrado, F. Ruffini (oprac. tekstów), T. Wojda, J. Kupka (tłum.), A. Mari et al. (fot.), M. Ferrari (ed.), Gorle Velar 1996.
- Jaworski M., *Sens cierpienia w ujęciu Jana Pawła II*, „Ethos” 1989, t. 2, nr 6–7.
- Karczewski S., *Jan Paweł II. Pielgrzymka przez cierpienie*, Veritatis Splendor, Warszawa 2016.
- Kowalski J., Sikorski D., Ślęzak., *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Częstochowa 1983.
- Kluz M., *Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwań*, „Teologia Praktyczna” 2013, t. 14, s. 123–135.
- Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei: Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka 1978 - szesnasty październik – 1983*, wybór i oprac. grupa osób niepełnosprawnych przy współudziale OO. Pasjonatów, Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1986.
- Majewski J., *Nad teologią cierpienia Jana Pawła II*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1998.
- Masny I., *Nauka cierpienia. Śmierć Jana Pawła II*, <https://jp2online.pl/publikacja/nauka-cierpienia-smierc-jana-pawla-ii;UHVibGljYXRpb246MTAw> (dostęp: 24.05.2024).
- Panas K., *Ewangelia cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/46027/nd/Ewangelia-cierpienia-w-nauczaniu-Jana> (dostęp: 24.05.2024).
- Tarnawa J., *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Trassatti S., Mari A., *Podróż przez cierpienie*, Velar, Bergamo 1981.

3. Literatura pomocnicza

- Adamczyk D., Kaleta-Witusiak M., Skowron A., *Fenomen ludzkiego cierpienia: ujęcie filozoficzne, psychopedagogiczne i teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2021.
- Bartoszek A., *Choroba*, w: *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2014, (<http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Choroba>) (dostęp: 15 maj 2024).
- Bartoszek A., *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1999, t. 32, s. 357–368.

- Bielinowicz A., *Problematyka cierpienia w dokumentach programowych i wybranych poradnikach metodycznych do nauczania religii*, „Studia Warmińskie” 2022, t. 59, s. 213–224.
- Chardin de P.T., *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, W. Sukiennicka (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.
- Galarowicz J., *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Galarowicz J., *Odnaleźć sens w cierpieniu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Grzegorzczak A., *Radosna wiedza krzyża Edyty Stein*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 123–137.
- Ide P., *Souffrance. Sens et «sursens»*, F.O.I. La Passion de l'Unité, revue éditée par la Communauté du Chemin Neuf, 26 (septembre-novembre 2010), s. 22–25, <https://pascalide.fr/souffrance-sens-et-sursens/> (dostęp: 9.05.2024).
- Kocoł M., *Chrześcijaństwo wobec doświadczenia cierpienia w świetle dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2023, t. 50, s. 71–86.
- Kubina T., *Zagadnienie cierpienia. List pasterski*, nakładem Instytutu Akcji Katolickiej w diecezji częstochowskiej, Częstochowa 1931.
- Küng H., *Bóg a cierpienie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976.
- Morciniec P., *Sens cierpienia czy jakość życia? Jana Pawła II nauczanie o fundamentalnych wartościach*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 181–195.
- Metz J.B., *Teologia wobec cierpienia*, J. Zychowicz (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Przygoda W., *Teologia cierpienia i choroby*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, t. 33, s. 257–266.
- Rouiller F., *Scandale du mal et de la souffrance chez Maurice Zundel*, Wydawnictwo Saint Augustin, Saint Maurice 2002.
- Szostkiewicz Z., *Świadkowie Ewangelii cierpienia*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1997.
- Szafrański A.L., *Problem cierpienia w teologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1979, t. 12, s. 39–55.
- Thévenot X., *La souffrance a-t-elle un sens?*, Don Bosco, Paris 2011.
- Varillon Fr., *La Souffrance de Dieu*, Centurion, Paris 1975.
- Varillon F., *Beauté du monde et souffrance des hommes*, Centurion, Paris 1989.

- Wieczorek K., *Czy filozofia wyjaśnia fenomen cierpienia?*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 98–109.
- Wójtowicz M., *Ofiara sensem cierpienia - koncepcje Maxa Schelera i Viktora E. Frankla*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos, Katowice 2006, s. 110–122.
- W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, A. Bartoszek (red.), Wydawnictwo Biblos Katowice 2006.

Nota biograficzna

Sławomir Zieliński – dr hab., Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach. Najważniejsze publikacje: *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ (1878–1915)*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, seria : *Studia Friburgensia* nr 84, Fribourg 1997; *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX stulecia*, Częstochowa 2008. Główne zainteresowania badawcze: apologetyka/teologia fundamentalna francuska, podmiotowość w teologii, antropologia, ponowżytność, wiarygodność chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie, relacja chrześcijaństwo-świat. Prezbiter archidiecezji częstochowskiej.

Tereza Huspeková CHR

ORCID: 0000-0002-5331-8763

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Papież, który prosił o przebaczenie: *Novum* praktyki kościelnego „rachunku sumienia” w nauczaniu Jana Pawła II

Wprowadzenie

Gdy przyglądamy się pontyfikatom papieży drugiej połowy XX wieku, każdy z nich posiada pewne charakterystyczne rysy, które bywają w mediach opisywane za pomocą różnych sloganów. Jan XXIII bywa nazywany „papieżem dobroci” lub „papieżem *aggiornamento*”, Paweł VI „papieżem burzliwych czasów”, a Jana Pawła I zaczęto nazywać „papieżem uśmiechu”. Wiele takich haseł pojawia się również w odniesieniu do Jana Pawła II – jest on znany, na przykład, jako „papież dialogu”, „papież pielgrzym” lub „papież młodzieży”. W tym eseju skupimy się na jednym, rzadziej poruszanym, lecz nie mniej znaczącym aspekcie jego pontyfikatu – będzie nas interesował Jan Paweł II jako „papież, który prosił o przebacze-

nie”. Prośby o przebaczenie za krzywdy historyczne wyrządzone przez ludzi Kościoła powtarzały się na wszystkich etapach jego pontyfikatu, a ich zwieńczeniem stała się idea jubileuszowego „rachunku sumienia” Kościoła u schyłku tysiąclecia. Czasami mówi się o fenomenie papieskich *mea culpa* dla określenia całości nauczania Jana Pawła II na temat trudnych wydarzeń przeszłości Kościoła¹. Postawa Jana Pawła II w tym względzie okazała się przełomowa, dlatego celem mojego opracowania będzie pokazanie *novum* jego podejścia do historycznych „grzechów Kościoła”, także jako wzoru dla analogicznych inicjatyw w odniesieniu do problemów aktualnych.

W pierwszej i drugiej części tego tekstu opiszę najpierw szerszy kontekst kulturowy i eklezjalny zjawiska „przeproszeń” za krzywdy przeszłości. W następnych fragmentach wskażę inspiracje i rozwój owego wątku w nauczaniu Jana Pawła II oraz przedstawię wybrane tematy szczegółowe jego *mea culpa*. Wreszcie, w ostatniej części, zastanowię się nad recepcją papieskiego „rachunku sumienia” Kościoła oraz nad przestrzeniami, które mogą stanowić inspirację w sytuacji współczesnej.

1. „Wiek winnych”: przeproszenie, pokuta czy prośba o przebaczenie?

Choć, jak zobaczymy, *mea culpa* Jana Pawła II są osadzone w specyficznie chrześcijańskiej perspektywie teologicznej, wpisują się one w szerszy kontekst historyczno-kulturowy oraz klimat intelektualny swojej epoki. W ostatnich dekadach coraz częściej można było się spotkać z fenomenem publicznych przeprosin wygłaszanych przez

¹ Zob. L. Accattoli *Kiedy papież prosi o przebaczenie: Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999; monografia Accattoliego wydana oryginalnie w 1997 r. jest systematycznym opracowaniem danego tematu i jako taka stanowi istotne źródło danych szczegółowych dla mojego artykułu.

przywódców politycznych lub religijnych za krzywdy wyrządzone w przeszłości względem pewnych grup społecznych. Zjawisko to stało przez niektórych autorów uznane wręcz za jedną z charakterystycznych cech współczesności. Mark Gibney w tytule swej obszernej, zbiorowej monografii poświęconej kwestii przeproszeń używa zwrotu *age of apology* („wiek przeproszeń”)². Ashraf H.A. Rushdy zaś mówi o *guilted age* (co można przetłumaczyć jako „wiek winnych” lub „stulecie zawstydzonych”) w odniesieniu do mentalności świata drugiej połowy XX oraz początku XXI wieku. Jak pokazuje Rushdy, wzrastająca liczba oficjalnych przeproszeń pojawiających się w przestrzeni publicznej nie jest tylko jakimś chimerycznym trendem, lecz przejawem specyficznej wrażliwości, która powstała w konkretnym historycznym momencie po II wojnie światowej: przepraszamy, ponieważ żyjemy w *guilted age*³.

Oficjalne akty przeproszenia w ostatnich kilku dziesięcioleciach były podejmowane przez podmioty takie jak rządy państw lub wspólnoty wyznaniowe i dotyczyły różnych kwestii – rasizmu, prześladowań na tle religijnym, przemocy doznanej przez społeczność rdzenne, udziału w zbrodniach Holokaustu lub eksploatacji środowiska naturalnego⁴. Prośby o przebaczenie były przeważnie wygłaszane przez następców osób, które w przeszłości były sprawcami krzywd, przy czym odstęp czasowy owych wydarzeń od aktu przeproszenia mógł liczyć miesiące, lata, dekady, a niekiedy nawet stulecia. Według Rushdy’ego zwyczaj przepraszania za dawne winy

² Zob. M. Gibney et al. (eds.), *The Age of Apology: Facing Up to the Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.

³ Zob. A.H.A. Rushdy, *A Guilted Age: Apologies for the Past*, Temple University Press, Philadelphia (PA) 2015, s. xiii.

⁴ Por. R.R. Weyeneth, *The Power of Apology and the Process of Historical Reconciliation*, „The Public Historian” 2001, vol. 23, nr 3, s. 10–11.

„historyczne” wyewoluował z przeproszeń za wydarzenia bardziej współczesne, ponieważ potrzeba przeproszania za wydarzenia z odległej przeszłości pojawiła się na skutek nowej wrażliwości, która powstała w kontekście refleksji nad krzywdami niedawnymi⁵.

W dyskursie popularnym na temat przyjęcia odpowiedzialności za zło pojęcia takie jak *przeproszenie*, *prośba o przebaczenie*, *skrucha* lub *pokuta* bywają często używane zamiennie. Delikatne różnice można jednak zauważyć tak w ich zakresie znaczeniowym, jak i w „środowisku naturalnym”, z którego się wywodzą. Określenia takie jak *skrucha* lub *pokuta* (język angielski używa terminu *redemption*) powiązane są ze szczególną perspektywą teologiczną, która odnosi się przede wszystkim do Boga – względem Niego został popełniony grzech, a ze względu na Niego podejmowana jest pokuta będąca drogą do pojednania. W przeciwieństwie do tego, pojęcie *przeproszenia* (po angielsku *apology*) stosowane jest również w przestrzeni sekularnej i dotyczy przede wszystkim ofiar lub ich potomków. *Prośba o przebaczenie* zaś może dotyczyć tak Boga, jak i ludzi, w zależności od kontekstu, w którym została wypowiedziana.

Choć perspektywa religijna akcentuje przede wszystkim aspekt pokuty odnoszącej się do Boga, zwykły, „ludzki” akt przeproszenia względem ofiar może mieć duże znaczenie w procesie pojednania również w tym obszarze. Bez przeproszenia ofiar istnieje bowiem zagrożenie, że przez wskazanie Boga jako głównego adresata zostanie zmarginalizowane cierpienie skrzywdzonych i przemilczana okazja do wynagrodzenia za szkody (co – zwłaszcza jeśli chodzi o kompensacje finansowe – jest bardziej odczuwalne dla danej wspólnoty ekle-

⁵ Zob. A.H.A. Rushdy, *A Guilted Age*, s. xii–xiii.

zjalnej i może się okazać zgodniejsze z duchem Ewangelii)⁶. Jest to nieco podobne do sytuacji, w której katolik, wyznając na spowiedzi krzywdę względem bliźniego, tak bardzo skupia się na swojej relacji do Boga, że zapomina o bracie, którego zranił.

Często dyskutowanym problemem jest też kwestia odpowiedzialności zbiorowej, czyli pytanie o to, czy ludzie mogą ponosić odpowiedzialność za czyny swoich przodków lub członków społeczności, którzy żyli w przeszłości, często bardzo odległej. Elementem problematycznym w tym względzie może się okazać zwłaszcza ewentualna prośba o przebaczenie. Nie wszyscy bowiem uznają, że potomkowie lub następcy ofiar mają prawo, by przebaczyć zło, które nie dotknęło ich bezpośrednio. Na przykład, w teologii judaizmu grzech może odpuścić tylko Bóg, a przebaczyć krzywdę może tylko osoba, którą skrzywdzono. Przy takim spojrzeniu zbrodnie na ofiarach Holokaustu stają się czymś po ludzku niewybaczalnym, a prośby o przebaczenie mogą być postrzegane nawet jako kolejna obraza względem ofiar.

Paradoksalnie, z punktu widzenia chrześcijańskiej – a w szczególności katolickiej – eklezjologii łatwiej uzasadnić społeczny charakter wykroczeń oraz odpowiedzialności, która przekracza bezpośrednie ramy przestrzenne i czasowe. Jako biblijne uzasadnienie praktyki prześlągania w imieniu wspólnoty zwykle bywa przytaczany tekst Ezd 9,5–15, w którym Ezdrasz podczas modlitwy spontanicznie przechodzi do pierwszej osoby liczby mnogiej, przepraszając Boga za grzechy swojej obecnej wspólnoty, jak i za wykroczenia przodków⁷. W kontekście odpowiedzialności wspólnoty za zło jednak

⁶ Por. J.M. Bergen, *Whether, and How, a Church Ought to Repent for a Historical Wrong*, „Theology Today” 2016, vol. 73, nr 2, s. 139; 131.

⁷ Zob. J.M. Bergen, *Whether, and How, a Church Ought to Repent for a Historical Wrong*, s. 133n.

najbardziej znaczący wydaje się sakramentalny obraz Kościoła jako „świętej wspólnoty grzesznych ludzi” – jako Ciała Chrystusowego składającego się z wielu członków, połączonych ze sobą ponad przestrzenią i czasem w tajemnicy świętych obcowania. Dzieci Kościoła związane są ze sobą w sposób niewidzialny poprzez miłość Ducha Świętego oraz, w sposób widzialny, poprzez zewnętrzne struktury relacji i władzy. Jak zobaczymy, ów społeczny wymiar odpowiedzialności za czyny braci w wierze, ma duże znaczenie w perspektywie stanowiącej tło wypowiedzi Jana Pawła II dotyczących krzywd historycznych.

Kiedy Kościół zaczął prosić o przebaczenie?

W poprzednim fragmencie zajęliśmy się ogólnie współczesnym zjawiskiem oficjalnych przeproszeń za winy przeszłości, teraz natomiast przybliżymy sobie perspektywę katolicką, wewnątrzkościelną. Choć pontyfikat Jana Pawła II – szczególnie w kontekście wezwania do kościelnego „rachunku sumienia” podczas obchodów Wielkiego Jubileuszu 2000 r. – był w tym względzie momentem przełomowym, katolicki nurt refleksji na temat krzywd historycznych nie wziął się znikąd, lecz pojawił się w następstwie dłuższego rozwoju.

Jak zaznacza dokument *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*, o którym będzie mowa później, od pierwszego ogłoszenia jubileuszu w 1300 r. za papieża Bonifacego VIII celebracje jubileuszowe w Kościele zawsze stanowiły okazje do pokuty i były powiązane z odpustami. Niemniej, aż do jubileuszu 2000 r. nigdy w historii przy okazji obchodów jubileuszowych nie wyznawano winy z przeszłości Kościoła i nie proszono publicznie Boga o przebaczenie za ich spełnienie. Ponadto, we wcześniejszych wypowiedziach *Magisterium*

nie spotyka się próśb o przebaczenie lub przeproszeń za winy historyczne. Choć pojawiały się oczywiście potępienia poszczególnych nadużyć dokonanych przez ludzi Kościoła, otwarte przyznanie się do winy przez władze kościelne było w historii bardzo rzadkie⁸.

Wyjątkiem w tym względzie był papież Hadrian VI, ostatni papież nie-Włoch przed Janem Pawłem II, który, w orędziu do Sejmu w Norymberdze odczytanym 3 stycznia 1523, przyznał się do nadużyć i zgorzeń popełnionych przez ludzi Kościoła oraz swoich poprzedników. Celem miało być przekonanie niemieckich książąt do odejścia od Reformacji w zamian za zaangażowanie papieżstwa w reformę Kościoła. Inicjatywa jednak okazała się nieskuteczna, co utwierdziło następców Hadriana w przekonaniu o niestosowności przyznawania się do błędów. Choć Hadrian przez długi czas pozostawał postacią stosunkowo nieznaną, właśnie do jego przykładu odwołał się kilkakrotnie Jan Paweł II, uzasadniając swoje prósy o przebaczenie⁹.

Jak zauważa Luigi Accattoli, można przytoczyć wiele fragmentów wypowiedzi papieskich z czasów potrydenckich aż do Soboru Watykańskiego II, w których wręcz przestrzegano przed przyznawaniem się do błędów popełnionych przez ludzi Kościoła. Na przykład w encyklice *Mirari vos* z 1832 r. papież Grzegorz XVI nazywa „obraźliwym” proponowanie jakiegokolwiek odnowy Kościoła, bo to sugerowałoby, że Kościół jest podatny na wady i niedoskonałości¹⁰. Na ogół apologetyka tego czasu zbudowana była jako „mur obronny”, który miał chronić Kościół przed atakami na jego świętość, podkreślając jego boskie pochodzenie i odpierając zarzuty wrogów. W ta-

⁸ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, nr 1.1.

⁹ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 19–21.

¹⁰ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 21.

kiej perspektywie przyznanie się do jakichkolwiek błędów nie było pożądane.

Pierwsza refleksja na temat potrzeby skonfrontowania się z winami przeszłości pojawiła się w środowiskach protestanckich w pierwszej połowie XX wieku. Punktem wyjścia stało się zgorszenie podziałami i grzechami przeciwko jedności zauważone w kontekście ruchu ekumenicznego. Po doświadczeniu zbrodni II wojny światowej temat wyznania win był coraz częściej podejmowany i został wprost wyrażony podczas powojennych ogólnych zgromadzeń Światowej Rady Kościołów. Strona katolicka była wielokrotnie zachęcana do udziału w ruchu ekumenicznym, niemniej jednak wypowiedzi papieży tego czasu dalej zdradzały retorykę, w której winę dostrzegano tylko po stronie „braci odłączonych”, mających powrócić na łono Kościoła katolickiego, gotowego zapomnieć o wyrządzonych obrażach (świadectwem tego jest np. encyklika *Mortalium animas* Piusa XI z 1928 r.)¹¹. Na otwarcie ekumeniczne trzeba było poczekać dopiero na pontyfikaty lat powojennych.

Pierwsze gesty zapowiadające zmianę podejścia pojawiły się u papieża Jana XXIII. Choć w jego wypowiedziach nie były jeszcze obecne wyraźne prośby o przebaczenie lub oficjalne uznanie win, warto zwrócić uwagę na trzy wątki z jego pontyfikatu: po pierwsze, przeformułowanie tekstu modlitwy za naród żydowski z liturgii Wielkiego Piątku i usunięcie prośby o nawrócenie „wiarołomnych Żydów”; po drugie, zaproszenie obserwatorów z innych Kościołów chrześcijańskich na Sobór Watykański II, a po trzecie, powołanie Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan.

Kluczowe znaczenie jednak miało dopiero przemówienie Pawła VI wygłoszone na rozpoczęcie drugiej sesji Soboru Watykańskiego

¹¹ Por. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 25.

II dnia 29 września 1963 r. We fragmencie dotyczącym kwestii jedności chrześcijan Papież wprost wyraża prośbę o przebaczenie w odniesieniu do win, które mogła w przeszłości popełnić także strona katolicka. Znaczące jest, że owa prośba zwrócona jest nie tylko do Boga, lecz również do braci, którzy poczuli się zranieni przez Kościół katolicki¹². Jak zauważa Accattoli, w przemówieniu Pawła VI znalazły wyraz idee obecne w pierwszym schemacie dekretu o ekumenizmie z 1962 r. Zostały one wtedy poddane ostrej krytyce, przy czym główne zastrzeżenia niewiele różniły się od tych, które później były wysuwane wobec Jana Pawła II – chodziło przede wszystkim o obawy o wizerunek Kościoła i wiarę prostych ludzi oraz o możliwe wypaczenia na polu eklezjologii¹³.

Paweł VI swoje podejście później potwierdzał przez różne gesty, takie jak np. wzajemne cofnięcie ekskomunik z czasów Wielkiej Schizmy dokonane wraz z patriarchą Konstantynopola Atenagorasem w 1965 r. Choć jego postawa nie spotkała się z aprobatą we wszystkich środowiskach Kościoła katolickiego, wypowiedzi i działania Pawła VI w kontekście ekumenizmu stały się jednym z ważnych źródeł inspiracji dla „rachunku sumienia” podjętego przez Jana Pawła II.

W kierunku wskazany przez Pawła VI wpisały się również niektóre treści dokumentów Soboru Watykańskiego II, do których później nawiązywał Jan Paweł II w kontekście swoich prośb o przebaczenie. Jako fundament teologiczny można wskazać przede wszystkim eklezjologię wyrażoną w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, która ujmuje Kościół jako świętą i nieskalaną Oblubienicę Chry-

¹² Zob. Paweł VI, *Solenne inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II: Allocuzione del santo padre Paolo VI* (29.09.1963), https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html (dostęp: 10.05.2024).

¹³ Por. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 33–37.

stusa, obejmującą w swoim łonie grzeszników: Kościół jest „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia” i jako taki „podejmuje ustawicznie pokutę i swoje odnowienie” (LG 8). Do tej proklamacji potrzeby ciągłego nawrócenia będzie się odwoływał Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, uzasadniając swoją jubileuszową zachętę do pokuty i oczyszczenia pamięci przez wyznanie win przeszłości (TMA 33).

Dokument *Pamięć i pojednanie* wymienia kilka szczegółowych obszarów, które zostaną później rozwinięte w nauczaniu Jana Pawła II na temat odpowiedzialności Kościoła za winy przeszłości¹⁴. Najbardziej znaczący wydaje się fragment dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w którym wprost została wyrażona prośba o wybaczenie względem Boga i braci (UR 7). W innym miejscu, do którego później Jan Paweł II nawiąże również w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* zapowiadającym jubileuszowy „rachunek sumienia” (TMA 34), dokument uznaje, że rozłąmy dokonały się „nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony” (UR 3). Pozostałe dokumenty soborowe nie zawierają próśb o przebaczenie w sensie ścisłym, niemniej jednak Ojcowie soborowi w kilku tekstach wyrazili ubolewanie nad innymi negatywnymi wydarzeniami z historii. W konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* w nr 36 odnieśli się do pewnych postaw umysłowych, które doprowadziły do przeciwstawiania nauki i wiary, a w nr 19 wspomnieli o możliwej współodpowiedzialności chrześcijan, którzy poprzez zaniedbania mogli się przyczynić do genezy zjawiska ateizmu. Warte uwagi są również fragmenty deklaracji *Nostra aetate* dotyczące antysemityzmu (NA 4) oraz podkreślenie wolności sumienia w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DH 1, 12).

¹⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie*, nr 1.2.

Zasadnicza przemiana retoryki Kościoła katolickiego na temat win przeszłości dokonała się zatem podczas pontyfikatów Jana XXIII i Pawła VI oraz w odniesieniu do nauczania Soboru Watykańskiego II. Ważnym czynnikiem był również – początkowo poza-katolicki – ruch ekumeniczny oraz doświadczenie II wojny światowej i zbrodni Holokaustu. Te wydarzenia pokrywają się z okresem, który, jak zobaczyliśmy, można określić jako początek *guilted age*, w którym ukształtowała się wrażliwość współczesności na krzywdy historyczne oraz pewna globalna solidarność, przekraczająca granice epok, narodów i religii. Linia zarysowana przez Pawła VI, do której nawiąże Jan Paweł II, nie stanowi jednak tylko prostego odzwierciedlenia klimatu swoich czasów, lecz wyrasta ze specyficznie chrześcijańskiej perspektywy teologicznej. Jej fundamentem jest teologia i eklezjologia Soboru Watykańskiego II, podkreślająca bosko-ludzki charakter wspólnoty Kościoła oraz więzi miłości między jego członkami w ramach *communio sanctorum*.

2. *Mea culpa* jako ważny aspekt pontyfikatu Jana Pawła II

Wypowiedzi Jana Pawła II zawierające prośby o przebaczenie za winy z przeszłości nie są wątkiem zbyt często podejmowanym w refleksji teologicznej, niemniej nie stanowią bynajmniej tematu marginalnego. Accattoli w cytowanej już monografii *Kiedy papież prosi o przebaczenie* z 1997 r. mówi aż o 94 wypowiedziach Papieża, dotyczących uznania odpowiedzialności Kościoła za krzywdy lub zawierających wprost prośby o przebaczenie względem Boga lub społeczności ludzkich¹⁵. Do tego trzeba dodać treści związane z modlitwą Dnia Przebaczenia z 2000 r. oraz inicjatywy związane z Jubileuszem

¹⁵ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 10.

(powołanie komisji historycznych, sympozja, wydanie dokumentów takich jak wspomniana *Pamięć i pojednanie* lub *Pamiętamy: Refleksje nad Szoah* na temat zbrodni Holokaustu). Nawet podczas ostatnich lat pontyfikatu pojawiło się jeszcze kilka kolejnych wypowiedzi dotyczących trudnych wydarzeń z przeszłości Kościoła: W grudniu 1999 r. Jan Paweł II odniósł się do postaci czeskiego reformatora Jana Husa spalonego na stosie podczas Soboru w Konstancji, doceniając jego „odwagę moralną”. W maju 2001 r. wobec arcybiskupa Aten wyraził ubolewanie nad udziałem katolików w złupieniu Konstantynopola podczas IV krucjaty. W październiku 2001 r. wspomniał o błędach popełnionych podczas misji w Chinach. W adhortacji *Ecclesia in Oceania* z listopada 2001 r. potępił nadużycia seksualne popełnione przez duchownych względem ludności rdzennej Oceanii. Wreszcie, w kwietniu 2002 r. wyraził solidarność z ofiarami nadużyć seksualnych popełnionych przez księży katolickich w Stanach Zjednoczonych (ta ostatnia kwestia jest nietypowa, ponieważ w odróżnieniu od pozostałych dotyczyła krzywd stosunkowo niedawnych, wyrządzonych względem osób, z których niektóre w czasie wypowiedzi Papieża jeszcze żyły¹⁶).

Sama liczba wypowiedzi potępiających zło wyrządzone w przeszłości Kościoła świadczy o tym, że *mea culpa* stanowiły ważny aspekt pontyfikatu Jana Pawła II. Zwieńczeniem owej tendencji były wprawdzie obchody Wielkiego Jubileuszu 2000 r., niemniej jednak prośby o przebaczenie zaczęły się w przemówieniach Jana Pawła II pojawiać stopniowo właściwie od początku jego pontyfikatu. Ich kontekstem były przede wszystkim liczne podróże papieża, które

¹⁶ Zob. Jan Paweł II, *Address to the Cardinals of the United States* (23.04.2002), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html (dostęp: 15.05.2024).

łączyły się z koniecznością odniesienia się do trudnych wydarzeń z przeszłości, rzucających cień na relacje ludności miejscowej do Kościoła katolickiego.

Jeremy M. Bergen w książce *Ecclesial Repentance: The Churches Confront Their Sinful Pasts*, zawierającej także rozdział poświęcony Janowi Pawłowi II, zauważa, że szczególne znaczenie ma w tym kontekście wątek pielgrzymowania. W eklezjologii *Lumen gentium* przewija się wątek Kościoła pielgrzymującego, do którego zresztą Jan Paweł II nawiązał w bulli *Incarnationis mysterium* ogłaszającej Wielki Jubileusz, nazywając historię Kościoła, „kroniką pielgrzymki, która nigdy się nie kończy”¹⁷. Jubileuszom zawsze towarzyszyły zachęty do podjęcia pielgrzymki indywidualnej jako znaku pokuty i odnowienia wiary. W wizji Jana Pawła II Kościół u schyłku drugiego tysiąclecia sam stanął w sytuacji pielgrzymy, który podejmuje refleksję i bierze odpowiedzialność za czyny swoich grzesznych dzieci¹⁸. W tej perspektywie, pielgrzymki Papieża zawierają tak aspekt pokuty związanej ze skonfrontowaniem się z trudnymi wydarzeniami przeszłości zaciemniającymi obraz Kościoła, jak i aspekt nadziei na pojednanie i pokazanie Kościoła jako wspólnoty godnej zaufania oraz objawiającej Chrystusa.

Accattoli ponadto podkreśla, że ważną rolę w odniesieniu do idei „rachunku sumienia” odegrał fakt polskiego pochodzenia Papieża oraz jego udział w Soborze Watykańskim II. W stosunku do swoich poprzedników Jan Paweł II mógł z większą swobodą mówić o histo-

¹⁷ Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 „Incarnationis mysterium”* (29.11.1998), nr 7, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/bulls/documents/hf_jp-ii_doc_19981129_bolla-incarnationis-mysterium.html (dostęp: 15.05.2024).

¹⁸ Por. J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance: The Churches Confront Their Sinful Pasts*, T&T Clark, London 2011, s. 118–119.

rii papieżstwa, jak i o różnych wydarzeniach z historii powszechnej. Polacy bowiem w większej mierze nie wzięli udziału w krucjatach i na ogół nie uczestniczyli w dużych procesach inkwizycyjnych. Polska nie należała do mocarstw kolonialnych i nie handlowała niewolnikami z kolonii afrykańskich. Poza tym, w Polsce wcześniej niż w innych krajach Europy w praktyce stosowano ideę wolności religijnej i na szerszą skalę nie było tu działań kontrreformacyjnych ani represji protestantów¹⁹. Papież pochodzący z kraju znajdującego się na marginesie wielu trudnych wydarzeń historycznych i eklezjalnych był zatem pod wieloma względami w bardziej korzystnej sytuacji niż przedstawiciele innych nacji.

Na nauczanie Jana Pawła II znacząco wpłynęło też wydarzenie *Vaticanum II*. Karol Wojtyła jeszcze jako biskup brał udział w Soborze i miał okazję wysłuchać prośby o przebaczenie względem „braci odłączonych” ogłoszonej przez Pawła VI, do którego później będzie wielokrotnie nawiązywał w kontekście ekumenizmu, m.in. w swojej encyklice *Ut unum sint*. Znaczące okazały się również treści deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* oraz dialog między biskupami polskimi i niemieckimi w odniesieniu do skomplikowanej historii obu narodów, którego wynikiem była wymiana listów zapraszających do wzajemnego przebaczenia²⁰. Biskup Wojtyła zdążył „prześląknąć” klimatem Soboru i później wielokrotnie odwoływał się do niego także w kontekście swoich *mea culpa*.

Podczas gdy tematy szczegółowe papieskich prośb o przebaczenie wynikały przede wszystkim ze spotkań z ludźmi z różnych krajów i środowisk, ogólna perspektywa teologiczna jubileuszowego „rachunku sumienia” była powiązana z treściami zawartymi

¹⁹ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 54–55.

²⁰ Por. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 56–59.

w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* dotyczącej pokuty i pojednania. Papież wprost odwołał się do niej w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* w kontekście potrzeby refleksji nad przeszłością Kościoła, zaznaczając, że nawrócenie jest „wstępnym warunkiem pojednania z Bogiem zarówno pojedynczych osób, jak i wspólnot” (TMA 32). Dla zrozumienia motywacji i konsekwencji *mea culpa* Jana Pawła II ważna jest m.in. idea „grzechu społecznego” jako rzeczywistości, która rani cały Kościół, narusza prawa innych osób i – w sensie analogicznym – dotyczy udziału w grzesznych strukturach i procesach na poziomie wspólnot i społeczeństw. Przy podkreśleniu osobistej odpowiedzialności każdego człowieka za własne czyny i niemożności przypisania winy innym osobom niż sprawcom zła, perspektywa „grzechu społecznego” pozwala zrozumieć, w jaki sposób możliwe są prośby o przebaczenie za krzywdy wyrządzone w przeszłości przez instytucję Kościoła bez konieczności uznania „winy zbiorowej” wszystkich katolików lub przypisania grzechu samemu Kościołowi.

Przejsięcie od pojedynczych prośb o przebaczenie do ogólnego wyznania grzechów popełnionych w ostatnim tysiącleciu Kościoła Jan Paweł II zasygnalizował przy okazji nadzwyczajnego konsystorza w 1994 r., odwołując się do tekstu *pro memoria* wysłanego wcześniej do kardynałów, który zawierał również paragraf zatytułowany *Reconciliatio et paenitentia* poświęcony kwestii uznania win przeszłości²¹. Choć nie jest pewne, spod czyjego pióra tekst wyszedł i kiedy dokładnie powstał, Jan Paweł II autoryzował go podczas swojego przemówienia na otwarcie konsystorza, które zakończył apelem o konieczność *metanoi* i potrzeby przyznania się do błędów w kon-

²¹ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 62–64.

tekście przygotowań do Jubileuszu²². Reakcja na wystąpienie papieża nie była zbyt entuzjastyczna – według relacji dziennikarskiej Accattoliego większość uczestników konsystorza była przeciwna lub przynajmniej sceptyczna, a tylko dwóch kardynałów (Roger Etchegaray i Edward Cassidy) wyraziło się pozytywnie²³. Krytyka dotyczyła podobnych kwestii jak w przypadku prośby o przebaczenie ze strony Pawła VI trzy dekady wcześniej. W sposób najbardziej obszerny wyraził swoje zastrzeżenia kard. Giacomo Biffi, który w swoim liście apostolskim *Christus hodie* podał w wątpliwość zasadność praktyki prośb o przebaczenie za winy przeszłości, podkreślając świętość Kościoła i osobistą odpowiedzialność człowieka za grzech²⁴.

Jan Paweł II jednak, bez względu na głosy krytyczne, postanowił kontynuować swój zamiar. W listopadzie 1994 r. wydał wspomniany już list apostolski *Tertio millennio adveniente* zapowiadający przygotowania do Wielkiego Jubileuszu, którego punkty 32–36 poświęcone zostały w całości kwestii kościelnego „rachunku sumienia”. Zgodnie z zarysowanym programem w następnym roku zostało powołanych kilka komisji nadzorujących przygotowanie do Jubileuszu, m.in. Komisja Historyczno-Teologiczna, której przewodniczącym został teolog Domu Papieskiego Georges Cottier.

Bergen zauważa, że w podejściu Cottiera i Biffiego można znaleźć wątki wspólne: obaj zgadzają się, że Kościół jest święty święto-

²² Zob. Jan Paweł II, *Discorso ai cardinali di tutto il mondo convocati in Vaticano per il concistoro straordinario* (13.06.1994), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/june/documents/hf-jp-ii_spe_19940613_concistoro-straordinario.html (dostęp: 10.05.2024).

²³ Zob. L. Accattoli, *Pope Who Begg Forgiveness: John Paul II and His „Mea Culpa” at the Turn of the New Millennium*, w: L. Accattoli et al. (eds.), *John Paul II: A Pope for the People*, Harry N. Abrams, New York 2004, s. 107.

²⁴ Por. L. Accattoli, *Pope Who Begg Forgiveness...*, s. 107–108.

ścią samego Chrystusa, że odpowiedzialność za grzech jest rzeczywistością osobistą, że Kościół nie jest grzesznikiem i że jakiegokolwiek uznanie win musi być poparte rzetelną oceną wydarzeń historycznych. Różni się jednak w spojrzeniu na relację Kościoła do grzechu jego dzieci: Biffi widzi grzech jako rzeczywistość zewnętrzną wobec świętego Kościoła, którego granica przebiega jakby wewnątrz każdego poszczególnego wiernego. W ujęciu Biffiego grzech nie jest więc tak naprawdę *w* Kościele, nawet jeśli jego członkami są ludzie popełniający grzechy. W przeciwieństwie do tego, w perspektywie przyjętej przez Cottiera grzech obecny jest *we wspólnocie* Kościoła i jest dostrzegalny dla wszystkich. Dlatego nawet jeśli spojrzenie wiary nie przypisze zmyły winy samemu Kościołowi, odmowa uznania faktu, że grzech jest rzeczywiście *w* Kościele, osłabia świadectwo Kościoła²⁵. Biorąc pod uwagę owe różnice eklezjologiczne, nie jest zaskakujące, iż Biffi obawiał się, że papieskie *mea culpa* mogą przyćmić obraz świętości Kościoła dla prostych wierzących, a Cottier przeciwnie – uważał, że przyjęcie odpowiedzialności przyczyni się do oczyszczenia obrazu Kościoła. Zgodnie z tą linią jednym z celów *ad extra* jubileuszowego rachunku sumienia stało się więc przywrócenie wiarygodności Kościoła i zdystansowanie się od wszystkiego, co zaprzeczało jego misji.

Wysiłki związane z jubileuszową refleksją nad historią Kościoła znalazły wyraz w opublikowaniu wspomnianego już dokumentu *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości* Międzynarodowej Komisji Teologicznej dnia 7 marca 2000 r. W sensie ścisłym nie jest to dokument *Magisterium*, niemniej jego treść jest wynikiem pracy komisji powołanych z inicjatywy Jana Pawła II, a sam Papież wyraźnie o nim powiedział, że jest „bardzo przydatny jako pomoc

²⁵ Zob. J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance*, s. 121–123.

w prawidłowym zrozumieniu i przedstawieniu autentycznej prośby o przebaczenie”²⁶. W dokumencie tym zostały w sposób syntetyczny zawarte wszystkie istotne wątki związane z papieskim „rachunkiem sumienia” Kościoła poruszone podczas przygotowań do Jubileuszu.

Zasadnicze znaczenie dla zrozumienia podejścia Papieża, jak i dla dalszej recepcji jego *mea culpa* miały jednak przede wszystkim treści modlitw Dnia Przebaczenia z 12 marca 2000 r. Podczas liturgii pokutnej sprawowanej przy *Piecie* Michała Anioła Papież, nawiązując do swojej bulli *Incarnationis mysterium* ogłaszającej Jubileusz, najpierw w homilii przypomniał potrzebę „oczyszczenia pamięci” oraz wezwał do tego, by Kościół błagał Boga o „przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci”²⁷. Następnie przewodniczył modlitwie składającej się z siedmiu części dotyczących siedmiu różnych kategorii wykroczeń, w których zawsze jeden z przedstawicieli Kurii Rzymskiej czytał wezwanie, a Papież wypowiadał odpowiednią prośbę o przebaczenie skierowaną do Boga.

Pierwszy fragment liturgii stanowił ogólne wyznanie grzechów i zawierał zachętę do nawrócenia i uznania win przeszłości. Druga część dotyczyła „win popełnionych w służbie prawdy” i odnosiła się do „nieewangelicznych metod” oraz przyzwolenia na „praktykę nietolerancji”, która przyczyniła się do „oszcpecenia oblicza Kościoła”. W trzeciej kategorii win znalazły się „grzechy, które naruszyły jedność ciała Chrystusa” (znaczące jest, że mowa jest ogólnie o winie i pojednaniu wszystkich chrześcijan bez podziału na „my-katolicy” a „pozostali chrześcijanie” oraz bez rozstrzygania, kto zawinił).

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej* (12.03.2000), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, J. Poniewierski (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 620.

²⁷ Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej* (12.03.2000), s. 619.

Czwarty fragment modlitwy zawierał wyznanie „win popełnionych w stosunku do Izraela” i zawierał prośbę o przebaczenie za postępowanie chrześcijan, którzy przyczynili się do cierpienia członków Narodu Wybranego. W piątej części wspomniano o czynach „przeciw miłości, pokojowi, prawom narodów, godności kultur i religii” oraz o ubolewaniu nad niechęcią chrześcijan względem „innych” i nad pogwałceniem praw ludów i narodów. Na szóstym miejscu wyszczególniono grzechy godzące „w godność kobiety i jedność rodzaju ludzkiego”. Siódma, ostatnia prośba o przebaczenie zaś dotyczyła „grzechów w dziedzinie podstawowych praw człowieka” w kontekście przemocy i nadużyć względem bezbronnych, małoletnich, dzieci nienarodzonych i ogólnie wszystkich „maluczkich”²⁸.

Reakcje na owo wydarzenie w przestrzeni publicznej były różne. Niektóre środowiska uznały modlitwę z Dnia Przebaczenia za przełomowe wydarzenie w historii Kościoła katolickiego i jego refleksji nad przeszłością. Inne wyraziły ubolewanie nad zbyt ogólnym wyznaniem krzywd przeszłości oraz nad łagodnym sformułowaniem win, odebranych jako przejaw hipokryzji (w drugiej prośbie np. zaznaczono, że ludzie Kościoła, posługując się w imię wiary „nieewangelicznymi metodami”, czynili to „w słusznym dążeniu do prawdy”²⁹).

Warto jednak zauważyć, że zróżnicowana ocena treści Dnia Przebaczenia związana była również z pewnym przesunięciem akcentów w odczytaniu jego przesłania. Wielu dziennikarzy bowiem określiło gest Jana Pawła II jako „przeproszenie” za winy Kościoła³⁰. Przy takiej

²⁸ Zob. Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej* (12.03.2000), s. 622n.

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej* (12.03.2000), s. 624.

³⁰ Por. J.M. Bergen, *Whether, and How, a Church Ought to Repent for a Historical Wrong*, s. 131.

interpretacji rzeczywiście można odczuć pewien niesmak ze względu na mgliste określenie kategorii win i brak wyraźnego wzięcia odpowiedzialności ze strony Kościoła. Niemniej, nie taka była intencja Papieża: Jan Paweł II bowiem konsekwentnie mówił o „prośbach o przebaczenie”, a retoryki „przeproszenia” unikał. Treści włączone były w modlitwę *liturgii pokutnej* skierowanej do Boga Ojca, którego Papież błagał o miłosierdzie w imieniu wszystkich Jego grzesznych dzieci. Dlatego większe znaczenie miało w tym kontekście stanięcie w prawdzie przed Bogiem niż szczegółowe wyliczanie grzechów lub rozstrzygnięcie, po czyjej stronie jest wina. Charakter „przeprośzeń” lub próśb o przebaczenie skierowanych także do ludzi miały raczej rozmaite okolicznościowe wypowiedzi Papieża, wygłoszone przy okazji pielgrzymek lub spotkań z konkretnymi społecznościami. Jubileuszowy „rachunek sumienia” zaś stanowił przede wszystkim wydarzenie duchowe, kościelne i liturgiczne.

Choć, jak wspomniano, po 2000 r. Jan Paweł II wypowiedział jeszcze kilka próśb o przebaczenie w konkretnych kontekstach kulturowych (Oceania, Chiny, Kościół na Wschodzie itd.), „oczyszczenie pamięci” w czasie obchodów Wielkiego Jubileuszu stało się zwieńczeniem pewnej linii w nauczaniu Papieża na temat zadania Kościoła wobec współczesnego świata. W tej perspektywie warunkiem utrzymania wiarygodności instytucji Kościoła wydaje się być nazwanie i odrzucenie wszystkiego, co w przeszłości zaprzeczało jego misji. Symbolicznie Papież dokonał tego w podsumowaniu liturgii pokutnej z 12 marca 2000 r.:

Bracia i siostry, [niech] ta liturgia... wzbudzi w całym Kościele i w każdym z nas wolę wiernej realizacji niezmiennego orędzia Ewangelii: *nigdy więcej* działań sprzecznych z miłością w służbie prawdy, *nigdy więcej* zamachów na jedność Kościoła, *nigdy więcej*

ponizania godności narodów, *nigdy więcej* czynów podyktowanych logiką przemocy, *nigdy więcej* dyskryminacji, odrzucenia, ucisku, lekceważenia ubogich i najmniejszych³¹.

3. Główne tematy *mea culpa* w wypowiedziach Jana Pawła II

W poprzednim fragmencie prześledziliśmy ogólny rozwój podejścia Jana Pawła II do trudnych kwestii z przeszłości Kościoła, teraz zaś skupimy się na konkretnych tematach jego *mea culpa*. Nie zamierzam jednak podać wyczerpującej listy wszystkich jego wypowiedzi dotyczących tego tematu, ponieważ systematyczne opracowanie tej kwestii zostało przedstawione w drugiej części przytaczanej już książki Accattoliego *Kiedy papież prosi o przebaczenie*. Teksty i przemówienia opublikowane po wydaniu owej pozycji zasadniczo nie wnoszą nowych tematów, dlatego nie będę ich omawiać szczegółowo. W tym miejscu chcę pokazać tylko parę wybranych przykładów ilustrujących główne linie myśli Papieża. Dla ułatwienia orientacji podzieliłam je na pięć kategorii według pięciu „nigdy więcej” z zakończenia liturgii Dnia Przebaczenia, które cytowałam na końcu poprzedniego fragmentu.

1. *Czyny sprzeczne z miłością popełnione w służbie prawdy*. Ta kategoria dotyczy ogólnie konfliktów między przedstawicielami Kościoła i naukowcami oraz stosowania nieewangelicznych metod w trosce o czystość doktryny. Jedną z charakterystycznych kwestii stanowiła w tym kontekście rewizja podejścia do sprawy Galileusza, do której Jan Paweł II zachęcił już w 1979 r. podczas spotkania z członkami

³¹ Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej*, s. 632 [kursywa T.H.].

Papieskiej Akademii Nauk³², w następstwie czego w maju 1981 r. powołano komisję historyczną. Jej zadaniem było zbadanie historii Galileusza, który został skazany w XVII wieku za złamanie zakazu nauczania teorii heliocentrycznej jako faktu i który w późniejszej narracji stał się niejako symbolem prześladowania naukowców przez inkwizycję. Praca komisji trwała około 11 lat, przy czym Jan Paweł II odniósł się do wątków będących wynikiem jej badań w swoim przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z 31 października 1992 r. Papież wspominał o swoistym „micie Galileusza”, który w czasach Oświecenia stał się symbolem odrzucenia przez Kościół postępu naukowego, i całą sprawę nazwał „tragicznym wzajemnym nieporozumieniem”³³. Choć przez niektórych cała praca komisji była krytykowana jako stronnicza i niewystarczająco rzetelna, przemówienie Papieża zostało w wielu mediach nazwane aktem „rehabilitacji” Galileusza przez Kościół lub „przepraszaniem” przez Kościół świata nauki. To oczywiście nie oddaje właściwego znaczenia owego wydarzenia – poglądy Galileusza zniknęły z indeksu ksiąg zakazanych w XIX wieku³⁴, a ubolewanie nad przeciwstawieniem wiary i wiedzy w kontekście sprawy Galileusza wyraziła już konstytucja *Gaudium*

³² Zob. Jan Paweł II, *Discorso per la commemorazione della nascita di Albert Einstein* (10.11.1979), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791110_einstein.html (dostęp: 15.05.2024).

³³ Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia accademia delle scienze* (31.10.1992), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791110_einstein.html (dostęp: 15.05.2024).

³⁴ Zob. *John Paul II and the Galileo Affair*, <https://jp2online.pl/en/publication/john-paul-ii-and-the-galileo-affair;UHVibGljYXRpb246MTE5> (dostęp: 3.03.2024).

et spes Soboru Watykańskiego II³⁵. Ważnym wkładem Papieża jest tu raczej oficjalna afirmacja pozytywnej oceny wkładu Galileusza w metodologię relacji nauk i teologii oraz odcięcie się od narracji o zacofanym Kościele katolickim hamującym postęp naukowy.

Choć w tym konkretnym przypadku nie pojawiła się wyraźna prośba o przebaczenie, później podczas przygotowań do Wielkiego Jubileuszu kwestia inkwizycji stała się jednym z głównych tematów podjętych przez komisję historyczną i sam Jan Paweł II w różnych przemówieniach kilkakrotnie potępił błędy i nadużycia w działalności inkwizytorów oraz posługiwanie się przemocą w imię wiary³⁶.

2. *Naruszenie jedności Kościoła*. Tematem, który być może najczęściej pojawia się w papieskich *mea culpa*, to winy związane z rozbiciem jedności Kościoła. W odniesieniu do historii chrześcijaństwa w Europie charakterystyczne były wypowiedzi Jana Pawła II na temat Marcina Lutra³⁷. W tym przypadku również zasadniczo ani nie pojawiły się wprost prośby o przebaczenie, ani nie miało miejsce zdjęcie ekskomuniki z Lutra (Papież bowiem podczas spotkania z biskupami duńskiego Kościoła luterańskiego w odniesieniu do Lutra zaznaczył, że ekskomunika ustaje z chwilą śmierci³⁸). Papież jednak kilkakrotnie nawiązał do konieczności podjęcia dialogu na temat dziedzictwa Reformatora. Podczas spotkania ekumenicznego w Moguncji w 1996 r. porównał się nawet do Lutra jako pielgrzyma oraz uznał, że jedną z przyczyn rozłamu w XVI w. był również brak odpowiedzi ze strony Kościoła na nawoływanie do reformy i pod-

³⁵ Zob. GS 36, przypis nr 63.

³⁶ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 162–170.

³⁷ Por. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 179–184.

³⁸ Zob. Jan Paweł II, *Incontro con i vescovi della Chiesa Luterana di Danimarca* (06.06.1989), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/june/documents/hf_jp-ii_spe_19890606_roskilde.html (dostęp: 10.05.2024).

kreślił, że „wszyscy jesteście winni”, wszyscy jesteście wezwani do pokuty³⁹. Wołanie o przebaczenie do Boga oraz uznanie wspólnej odpowiedzialności za grzechy podziału było jeszcze bardziej widoczne w wypowiedziach dotyczących relacji z Kościołami Wschodu⁴⁰. Kwestii ekumenizmu została w całości poświęcona encyklika *Ut unum sint*, a postulat uznania win oraz pragnienie odbudowania jedności chrześcijan stało się później jednym z wiodących tematów jubileuszowego „rachunku sumienia”⁴¹.

3. *Poniżanie godności narodów*. Do tej kategorii możemy zaliczyć tak przemówienia dotyczące niesprawiedliwości wobec różnych grup etnicznych i religijnych, jak i wypowiedzi dotyczące ubolewania nad antysemityzmem obecnym w historii chrześcijaństwa⁴². Choć Papież podczas swojego pontyfikatu wielokrotnie odnosił się do relacji z wyznawcami judaizmu, dopiero w dokumencie *Pamiętamy: Refleksje nad Shoah* Komisji ds. relacji religijnych z judaizmem z 1998 r., opublikowanym z inicjatywy Papieża, został w sposób systematyczny podjęty problem bierności chrześcijan i niewystarczającej odpowiedzi Kościoła w obliczu Holokaustu. W wielu środowiskach ów dokument jednak został przyjęty z rozczarowaniem ze względu na dosyć ogólne ujęcie odpowiedzialności Kościoła i, w opinii niektórych, zbyt łagodną ocenę udziału chrześcijan w wy-

³⁹ Jan Paweł II, *Discorso al Consiglio della Chiesa Evangelica* (17.11.1980), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_chiesa-evangelica.html (dostęp: 10.05.2024).

⁴⁰ Zob. np. Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen”* (2.05.1995), Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 1995.

⁴¹ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 103–104.

⁴² Por. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 115–123.

darzeniu Szoah⁴³. Prawdziwa prośba o przebaczenie do Boga za grzechy popełnione przez chrześcijan względem Izraela oraz uznanie cierpień, które przysporzyli oni wyznawcom judaizmu, znalazły wyraz dopiero podczas liturgii Dnia Przebaczenia w 2000 r.⁴⁴

W odniesieniu do win popełnionych przez chrześcijan względem innych narodów lub grup etnicznych można wspomnieć, na przykład, o uznaniu niesprawiedliwości wyrządzonych przez chrześcijan członkom plemion Indian Ameryki Południowej⁴⁵, o prośbach o przebaczenie w kontekście potępienia handlu niewolnikami, w którym uczestniczyli chrześcijanie i który długo był przez Kościół tolerowany⁴⁶, lub potępienie nadużyć seksualnych, których dopuścili się członkowie kleru katolickiego w niektórych częściach Oceanii⁴⁷. Tego rodzaju wypowiedzi najczęściej miały miejsce podczas podróży Jana Pawła II (np. przy okazji beatyfikacji) lub były wynikiem reakcji na pewne procesy lokalne.

4. *Czyny podyktowane logiką przemocy*. Jan Paweł II również wielokrotnie odniósł się do aktów przemocy, w których uczestniczyli chrześcijanie. Ważnym tematem w tym kontekście było zdystansowanie się od czynów popełnionych podczas wypraw krzyżowych oraz od całej perspektywy podyktowanej gorliwością o sprawy

⁴³ Por. np. P. Henry, *The Art of Christian Apology: Comparing the French Catholic Church's Apology to the Jews and the Vatican's „We Remember”*, „Shofar” 2008, vol. 26, nr 3, s. 93–99.

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej*, s. 626–627.

⁴⁵ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 149–155.

⁴⁶ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 214–220.

⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”* (22.11.2001), nr 49, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II. (t. 2): 1996–2003*, M. Romanek (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

świata chrześcijańskiego⁴⁸. Ów temat miał znaczenie w kontekście relacji tak z wyznawcami islamu, jak i w odniesieniu do Kościołów wschodnich, szczególnie ze względu na pamięć o zdobyciu Konstantynopola podczas IV krucjaty⁴⁹. Na temat wojen religijnych Papież wypowiedział się także podczas beatyfikacji męczenników, którzy ponieśli śmierć przy okazji konfliktów między katolikami a protestantami (znaczące jest, że np. przy okazji beatyfikacji męczenników katolickich w Koszycach Papież wspominał z uznaniem także o „duchowej wielkości” 24 ewangelików z Preszowa, którzy ponieśli śmierć podczas zamieszek religijnych⁵⁰).

5. *Dyskryminacja, ucisk, lekceważenie „maluczkich”*. W tekstach i przemówieniach Jana Pawła II znajduje się wiele wypowiedzi zawierających ubolewanie nad pogwałceniem praw człowieka, przy czym niektóre z nich związane są także z wzięciem odpowiedzialności za krzywdy wyrządzone przez ludzi Kościoła. Szczególne miejsce w tym kontekście ma problem dyskryminacji kobiet. Papież wielokrotnie wypowiedział się na temat konieczności wspierania obecności kobiet w Kościele i społeczeństwie oraz przeciwdziałania wszelkim formom przemocy i niesprawiedliwości względem nich. Systematyczną refleksję nad sytuacją kobiety w świecie i Kościele Papież przedstawił w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* z 1988 r. Jak zauważa Accattoli, Jan Paweł II nie wahał się w nim nawet „po-

⁴⁸ Zob. L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie*, s. 89–92.

⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Welcome Address to the Ecumenical Patriarch Bartholomew I* (29.06.2004), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/june/documents/hf_jp-ii_spe_20040629_bartholomew-i.html (dostęp: 15.05.2024).

⁵⁰ Zob. Jan Paweł II, *Concelebrazione Eucaristica per la Canonizzazione dei tre «Martiri di Košice»* (02.07.1995), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1995/documents/hf_jp-ii_hom_19950702_kosice.html (dostęp: 15.05.2024).

prawić św. Pawła”, zwracając uwagę na kontekst kulturowy, w jakim zostały napisane słowa z Listu do Efezjan, że „żony mają być poddane swoim mężom”. W *Liście do kobiet* z 1995 r. Papież wprost wyraził ubolewanie nad wszelkimi formami ucisku i dominacji, których kobiety w historii doświadczyły, także od „synów Kościoła”⁵¹.

Poza tym, Jan Paweł II wypowiadał się przy różnych okazjach także na temat rasizmu, prześladowań ludzi innej wiary żyjących na terenie państw chrześcijańskich lub niesprawiedliwości społecznej, za które część odpowiedzialności ponoszą również katolicy. Choć te kwestie zostały ujęte w sposób bardziej fragmentaryczny, to jednak stanowią ważne uzupełnienie kluczowych tematów papieskich *mea culpa*.

Ogólnie można stwierdzić, że wypowiedzi Jana Pawła II dotyczące odpowiedzialności za krzywdy wyrządzone w przeszłości przez ludzi Kościoła najczęściej wyrażone zostały w formie ubolewania nad cierpieniem jednostek lub grup społecznych, często były powiązane z uznaniem odpowiedzialności chrześcijan lub przedstawicieli Kościoła za popełnione zło, w niektórych przypadkach – szczególnie w odniesieniu do grzechów podziału – wskazywały winę wszystkich uczestników konfliktów. W zdecydowanej większości papieskie *mea culpa* dotyczyły spraw z dalszej lub bliższej przeszłości. Wyraźne prośby o przebaczenie były rzadsze, najczęściej bywały skierowane do Boga i stanowiły przede wszystkim wołanie o pokutę i nawrócenie, zwłaszcza w kontekście liturgicznym. Prośby o przebaczenie względem ludzi obecne były najczęściej w kontekście spotkań z konkretnymi grupami społecznymi przy okazji pielgrzymek i podróży, w których brali udział przedstawiciele owych grup.

⁵¹ Jan Paweł II, *Letter to Women* (29.06.1995), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html (dostęp: 15.05.2024).

Recepcja, ocena, inspiracje

W odniesieniu do recepcji oficjalnych wypowiedzi Jana Pawła II dotyczących przyjęcia odpowiedzialności lub próśb o przebaczenie za winy przeszłości, opinia publiczna była bardzo zróżnicowana. Niektóre środowiska przyjęły owe gesty z entuzjazmem, inne poddały je mniej lub bardziej merytorycznej krytyce. Bergen wspomina o czterech liniach krytyki wyrażanej w odniesieniu do Dnia Przebaczenia, które zasadniczo można odnieść do całości papieskich *mea culpa*: chodziło o 1) kwestię oddzielania Kościoła od jego członków, 2) zbyt ogólny charakter wyznań, 3) problem osądzania wydarzeń historycznych według współczesnych standardów oraz 4) zarzut hipokryzji Kościoła katolickiego⁵². Głosy krytyczne, z jednej strony, pojawiały się w środowiskach tradycjonalistów, którzy nierzadko oceniali papieskie wyznanie win jako zagrożenie dla Kościoła⁵³. Z drugiej strony, środowiska liberalne, „pozakościelne” lub związane z kontekstami, których dotyczyły prośby o przebaczenie, przeważnie zwracały uwagę na pominięcie różnych tematów szczegółowych lub na nieadekwatność „przepraszeń”.

Jak zauważa Bergen, zarówno większość mediów, jak i niektórzy teologowie i biskupi katoliccy mówili o wydarzeniach związanych z Jubileuszem jako o „przeproszeniu”, choć Jan Paweł II, szczególnie w kontekście liturgicznym, takiego określenia konsekwentnie unikał. Według standardów „przeproszenia” rzeczywiście wiele wypowiedzi Papieża byłoby niezadowolających: brakuje bowiem odniesienia wprost do osoby, którą skrzywdzono, winy są określone zbyt ogólnie i brakuje jakiegokolwiek zadośćuczynienia. Choć uznanie

⁵² Zob. J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance*, s. 138.

⁵³ Por. K. Stehlin FSSPX, *Mea culpa Kościoła*, „Zawsze wierni” 2000, t. 35, nr 4, https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/290 (dostęp: 15.05.2024).

papieskich *mea culpa* tylko za „przeproszenia” względem ofiar bez uwzględnienia perspektywy „prośby o przebaczenie” wobec Boga jest nieporozumieniem, taka retoryka została przyjęta przez większość środowisk⁵⁴. Ta zmiana w nazewnictwie zdaje się wskazywać na specyficzny rys mentalności współczesnej, którym jest szczególna wrażliwość na prawa człowieka oraz skoncentrowanie na rzeczywistości ludzkiej.

Mając to na uwadze, możemy wyróżnić co najmniej dwie kwestie będące konsekwencją rewolucyjnego podejścia Jana Pawła II do trudnych spraw z historii Kościoła. Jest to, po pierwsze, obszar eklezjologii, a po drugie, wzorczy charakter papieskich *mea culpa*. W kontekście eklezjologii warto zauważyć, że postawa Jana Pawła II ujawniona podczas prośb o przebaczenie domaga się specyficznej wizji Kościoła. Przyjmując kierunek wyznaczony przez teologa Georges Cottiera, należy uznać, że grzech jest rzeczywiście *w* Kościele, nawet jeśli nie jest to „grzech Kościoła”. Takie podejście oznacza, że bardzo poważnie potraktowany został tu ludzki aspekt bosko-ludzkiej rzeczywistości eklezjalnej. Kościół wprawdzie jest Ciałem Chrystusa i jest święty świętością samego Boga, niemniej jednak jednocześnie jest bardzo ludzki w tym znaczeniu, że przejawia takie same cechy ludzkiej rzeczywistości indywidualnej i społecznej jak każda inna wspólnota. Perspektywa wyrażona przez Jana Pawła II domaga się zatem eklezjologii, w której podkreślone jest misterium wcielenia – Słowo weszło w ludzką historię nie tylko w sposób jednostkowy, indywidualny, lecz przyjmując nasze człowieczeństwo wraz ze wszystkimi odniesieniami psychologicznymi i społecznymi. Dotyczy to również struktur, w których osadzone jest życie człowieka, w tym także struktur eklezjalnych.

⁵⁴ Por. J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance*, s. 137–138.

Takie ujęcie wydaje się harmonizować z antropologicznymi akcentami w nauczaniu Jana Pawła II. Papież w swojej pierwszej, „programowej” encyklice *Redemptor hominis* podkreślił, że Chrystus-Odkupiciel „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” i że człowiek jest „pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa” (RH 10, 13). Jak widać, ludzki wymiar tajemnicy Odkupienia ma w myśli Jana Pawła II szczególne znaczenie, co wielokrotnie zostało ujawnione w dokumentach opublikowanych podczas jego pontyfikatu – zresztą nawet bulla ogłaszająca obchody Wielkiego Jubileuszu, którym towarzyszył kościelny „rachunek sumienia”, otrzymała tytuł *Incarnationis mysterium*, „Misterium Wcielenia”. Biorąc pod uwagę m.in. nauczanie Jana Pawła II na temat personalizmu oraz kwestii społecznych, możemy – nie negując obecności aspektu boskiego – spojrzeć na Kościół jak na każdą inną społeczność religijną, która rządzi się takimi samymi prawami socjologicznymi i w której można dostrzec analogiczne patologie indywidualne i strukturalne, wynikające ze skłonności ludzkiej natury zranionej grzechem.

W kontekście nadużyć strukturalnych znacząca wydaje się wspomniana już idea „grzechu społecznego”. Perspektywa ta pozwala zobaczyć wspólnotę jako coś więcej niż tylko sumę jej członków, a grzech pojedynczego człowieka jako rzeczywistość, która przekracza jego samego. W tym ujęciu grzech nie jest tylko sprawą osoby, która go popełniła i która ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i braćmi, lecz czymś, co zaburza środowisko relacji i deprawuje struktury, które w niewłaściwy sposób formują kolejne osoby, popełniające kolejne grzechy indywidualne. Przypisanie grzechu tylko indywidualnym sprawcom dla ochrony wizji świętego, nieskalanego Kościoła paradoksalnie uniemożliwia jasne wskazanie

tego, co w Kościele na poziomie strukturalnym zaprzecza jego misji. Przyjęcie odpowiedzialności za winy dzieci Kościoła pozwala jasno określić to, co w Kościele nie jest Chrystusowe, co jest w nim (nie) ludzkie i co domaga się reformy.

Drugą inspiracją, którą można zaczerpnąć szczególnie z wydarzeń związanych z Dniem Przebaczenia, jest wzorcze znaczenie *mea culpa* Jana Pawła II. Krytycy wprawdzie zarzucali wypowiedziom Papieża zbytnią ogólność i zachowawczy język, niemniej jednak papieskie prośby o przebaczenie nie miały być jakimś jednorazowym, ostatecznym aktem przebłagania, lecz raczej autoryzacją praktyki kościelnego „rachunku sumienia” oraz wzorem na przyszłość⁵⁵. Sam Papież powiedział zresztą podczas liturgii Dnia Przebaczenia, że uznanie „błędów przeszłości pozwala uwrażliwić nasze sumienia na współczesne uchybienia, otwierając przed każdym z nas drogę nawrócenia”⁵⁶. Linia wyznaczona przez Jana Pawła II była kontynuowana podczas kolejnych pontyfikatów oraz stała się inspiracją dla kontekstów lokalnych na poziomie krajów i diecezji. Ponadto, jubileuszowa pokuta za winy przeszłości podjęta przez Kościół katolicki zainspirowała do analogicznych działań także inne wspólnoty wyznaniowe⁵⁷.

Jak zobaczyliśmy, dla papieskich *mea culpa* charakterystyczne było odniesienie do spraw z przeszłości, nierzadko stosunkowo odległej. Tematy tego rodzaju były dalej poruszane przez następnych papieży. Przykładem tego może być sprawa udziału instytucji prowadzonych przez Kościół katolicki w nadużyciach popełnionych względem rdzennych mieszkańców Kanady w szkołach rezydencjalnych, którą podjął tak papież Benedykt XVI, jak i, w szerszym zakresie, papież Franciszek.

⁵⁵ Por. J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance*, s. 146.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej*, s. 620.

⁵⁷ Zob. J.M. Bergen, *Ecclesial Repentance*, s. 146.

Niewiele oficjalnych wypowiedzi Jana Pawła II na temat krzywd wyrządzonych przez ludzi Kościoła jednak dotyczyło także nadużyć współczesnych, których ofiary jeszcze żyły. Jednym z wyjątków było wspomniane już przemówienie poruszające sprawę nadużyć seksualnych popełnionych przez księży w Stanach Zjednoczonych. W kolejnych latach skandale seksualne stały się jedną z kwestii, które najbardziej zaciemniają obraz Kościoła jako wspólnoty ustanowionej przez Chrystusa dla zbawienia człowieka. Papież Benedykt później kilkakrotnie wyraził ubolewanie w związku z owymi wydarzeniami, między innymi w kontekście pedofilii wśród księży w Irlandii⁵⁸ (choć, w opinii niektórych, jego słowa zawierały tylko potępienie grzechu indywidualnych sprawców, a niewystarczająco uwzględniły odpowiedzialność Kościoła na poziomie strukturalnym⁵⁹). Otwarte uznanie winy oraz podjęcie systematycznych działań, również w kontekście uznania niewłaściwego potraktowania ofiar przez odpowiedzialnych w Kościele, na szerszą skalę pojawiło się dopiero podczas pontyfikatu papieża Franciszka.

W pierwszych dekadach XXI wieku największym zgorzeniem okazują się już nie krzywdy historyczne, lecz problemy współczesne. Poza skandalami seksualnymi są to na przykład aktualne nadużycia władzy w Kościele, spór o przyjmowanie migrantów, kwestia grzechów ekologicznych itd. Prośby o przebaczenie wyrażone w imieniu Kościoła przez Jana Pawła II i jego następców stanowią w tym kontekście znaczący przykład do naśladowania, niemniej jednak wydaje się, że inicjatywy dotyczące uznania odpowiedzialności za naduży-

⁵⁸ Zob. Benedykt XVI, *Pastoral Letter to the Catholics of Ireland* (19.03.2010), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html (dostęp: 15.05.2024).

⁵⁹ Zob. J.M. Bergen, *Whether, and How, a Church Ought to Repent for a Historical Wrong*, s. 135.

cia popełnione przez ludzi Kościoła mogą być o wiele bardziej skuteczne na poziomie lokalnym. Przykładem tego mogą być różnice w retoryce „przeproszeń” w odniesieniu do przestępstw seksualnych w Kościele irlandzkim. Podczas gdy papież Franciszek w czasie liturgii w Dublinie w 2018 r. w imieniu Kościoła błagał o przebaczenie Boga⁶⁰, arcybiskup Eamon Martin później jako przedstawiciel Kościoła lokalnego w przemówieniu opublikowanym na YouTube postanowił zwrócić się bezpośrednio do ofiar:

Nie jest zaskakujące, że tak wielu osobom, które zostały wykorzystane, tak trudno jest wybaczyć lub zaufać Kościołowi. Potrzebują usłyszeć od przywódców Kościoła takich jak ja, że zdajemy sobie sprawę z wyrządzonej im krzywdy, że za to przepraszamy i że chcemy dokonać zadośćuczynienia. I ja powtarzam to dla nich dzisiaj. Przepraszam za to, co was spotkało. Przepraszam za straszne zaniebdania i przestępstwa, które miały miejsce w waszym Kościele, i chcę zrobić wszystko, co w mojej mocy, aby nikt inny nie cierpiał w taki sposób jak wy⁶¹.

Nawet jeśli *mea culpa* papieży – tak Jana Pawła II, jak i jego następców – zostały przez niektórych uznane za zbyt ogólne i niesatysfakcjonujące, wzorczy charakter działań Jana Pawła II otworzył przestrzeń do „rachunku sumienia” i podejmowania inicjatyw przede wszystkim na poziomie lokalnym, względem konkretnych społeczności i konkretnych osób, które mają twarze i imiona.

⁶⁰ Zob. Franciszek, *Apostolic Visit to Ireland on the Occasion of the IX World Meeting of Families: Holy Mass – Penitential Act* (26.08.2018), https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180826_omelia-dublino.html (dostęp: 20.05.2024).

⁶¹ *Archbishop Eamon Martin publishes message for Day of Prayer for victims and survivors of abuse*, <https://www.catholicbishops.ie/2021/02/19/archbishop-eamon-martin-publishes-message-for-day-of-prayer-for-victims-and-survivors-of-abuse/> (dostęp: 20.05.2024) [tłumaczenie Autorki].

* * *

Na podstawie powyższej refleksji można stwierdzić, że podejście Jana Pawła II do „grzechów Kościoła” stanowiło pewnego rodzaju rewolucję oraz wyznaczyło wzór postępowania na przyszłość. Za szczególnie inspirujący wątek uważam model eklezjologii, którego domaga się praktyka *mea culpa* zapoczątkowana przez Papieża-Polaka. Praktyka kościelnego „rachunku sumienia”, dążącego do rozpoznania nadużyć również na poziomie strukturalnym, pozwala bowiem na przyjęcie postawy, w której otwarte uznanie obecności grzechu w Kościele oraz wypowiedzenie prośby o przebaczenie stanowi nie zagrożenie, lecz szansę na odzyskanie wiarygodności. Gesty Jana Pawła II, według jego własnych słów, mają charakter wzorczy, a jako takie mogą zostać odczytane jako zachęta do odważnych i zdecydowanych działań w kontekstach lokalnych – nie tylko w odniesieniu do win przeszłości, lecz także do zgorzeń spowodowanych współczesnymi nadużyciami w Kościele.

Papież, który prosił o przebaczenie: Novum praktyki kościelnego „rachunku sumienia” w nauczaniu Jana Pawła II

Abstrakt

Niniejszy artykuł porusza kwestię poszukiwania przebaczenia za historyczne krzywdy popełnione przez członków Kościoła i bada koncepcję kościelnego „rachunku sumienia” w nauczaniu Jana Pawła II. Jego pontyfikat stanowił kamień milowy w refleksji nad godnymi ubolewania wydarzeniami w historii Kościoła. Celem niniejszego tekstu jest zatem zwrócenie uwagi na nowa-

torskie podejście papieża do problemu historycznych „grzechów Kościoła” oraz nakreślenie potencjalnych inspiracji dla współczesnych kontekstów lokalnych. W pierwszej i drugiej części artykułu przedstawiam szerszy kontekst historyczny, kulturowy i eklezjalny praktyki proszenia o przebaczenie. W kolejnych częściach opisuję inspiracje i rozwój tego tematu w nauczaniu Jana Pawła II oraz główne tematy jego *mea culpa*. Wreszcie, w ostatniej części, analizuję recepcję i wzorcowy charakter koncepcji „rachunku sumienia” dla współczesnych kontekstów.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, przeprosiny, Dzień Przebaczenia, rachunek sumienia, eklezjologia

The Pope who asked for forgiveness: Novum practice of the ecclesiastical “examination of conscience” in the teaching of John Paul II

Abstract

This article addresses the issue of seeking forgiveness for historical wrongs committed by members of the Church and explores the concept of ecclesial “examination of conscience” in the teachings of John Paul II. His pontificate marked a significant milestone in reflecting on regrettable events in Church history. Thus, the aim of this text is to highlight the novelty of the Pope’s approach to the problem of historical “sins of the Church” and to outline potential inspirations for contemporary local contexts. In the first and second parts of the article, I present the broader historical, cultural, and ecclesial context of the practice of asking for forgiveness. In the subsequent sections, I describe the inspirations and development of this topic in the teachings of John Paul II and the main subjects of his *mea culpa*. Finally, in the last section, I examine the reception and exemplary nature of the “examination of conscience” concept for contemporary contexts.

Keywords: John Paul II, apology, Day of Pardon, examination of conscience, ecclesiology

Bibliografia

- Accattoli L., *Kiedy papież prosi o przebaczenie: Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Accattoli L., *Pope Who Begs Forgiveness: John Paul II and His “Mea Culpa” at the Turn of the New Millennium*, w: *John Paul II: A Pope for the People*, L. Accattoli et al. (eds.), Harry N. Abrams, New York 2004, s. 89–114.
- Archbishop Eamon Martin publishes message for Day of Prayer for victims and survivors of abuse*, <https://www.catholicbishops.ie/2021/02/19/archbishop-eamon-martin-publishes-message-for-day-of-prayer-for-victims-and-survivors-of-abuse/> (dostęp: 20.05.2024).
- Benedykt XVI, *Pastoral Letter to the Catholics of Ireland* (19.03.2010), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html (dostęp: 15.05.2024).
- Bergen J.M., *Ecclesial Repentance: The Churches Confront Their Sinful Pasts*, T&T Clark, London 2011.
- Bergen J.M., *Whether, and How, a Church Ought to Repent for a Historical Wrong*, “Theology Today” 2016, vol. 73, nr 2, s. 129–148.
- Franciszek, *Apostolic Visit to Ireland on the Occasion of the IX World Meeting of Families: Holy Mass – Penitential Act* (26.08.2018), https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180826_omelia-dublino.html (dostęp: 20.05.2024).
- Gibney M. et al. (eds.), *The Age of Apology: Facing Up to the Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.
- Henry P., *The Art of Christian Apology: Comparing the French Catholic Church’s Apology to the Jews and the Vatican’s „We Remember”*, „Shofar” 2008, vol. 26, nr 3, s. 87–104.
- Jan Paweł II, *Address to the Cardinals of the United States* (23.04.2002), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html (dostęp: 15.05.2024).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”* (22.11.2001), w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II. (t. 2): 1996–2003*, M. Romanek (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 „Incarnationis mysterium”* (29.11.1998), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/bulls/documents/hf_jp-ii_doc_19981129_bolla-incarnationis-mysterium.html (dostęp: 15.05.2024).

- Jan Paweł II, *Concelebrazione Eucaristica per la Canonizzazione dei tre «Martiri di Košice»* (02.07.1995), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1995/documents/hf_jp-ii_hom_19950702_kosice.html (dostęp: 15.05.2024).
- Jan Paweł II, *Discorso ai cardinali di tutto il mondo convocati in Vaticano per il concistoro straordinario* (13.06.1994), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/june/documents/hf-jp-ii_spe_19940613_concistoro-straordinario.html (dostęp: 10.05.2024).
- Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia accademia delle scienze* (31.10.1992), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791110_einstein.html (dostęp: 15.05.2024).
- Jan Paweł II, *Discorso al Consiglio della Chiesa Evangelica* (17.11.1980), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/november/documents/hf_jp-ii_spe_19801117_chiesa-evangelica.html (dostęp: 10.05.2024).
- Jan Paweł II, *Discorso per la commemorazione della nascita di Albert Einstein* (10.11.1979), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791110_einstein.html (dostęp: 15.05.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), TUM, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Homilia i modlitwa powszechna w czasie liturgii pokutnej* (12.03.2000), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, J. Poniewierski (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Jan Paweł II, *Incontro con i vescovi della Chiesa Luterana di Danimarca* (06.06.1989), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/june/documents/hf_jp-ii_spe_19890606_roskilde.html (dostęp: 10.05.2024).
- Jan Paweł II, *Letter to Women* (29.06.1995), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html (dostęp: 15.05.2024).
- Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen”* (2.05.1995), Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1995), Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 1994.
- Jan Paweł II, *Welcome Address to the Ecumenical Patriarch Bartholomew I* (29.06.2004), <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches>

- /2004/june/documents/hf_jp-ii_spe_20040629_bartholomew-i.html (dostęp: 15.05.2024).
- John Paul II and the Galileo Affair*, <https://jp2online.pl/en/publication/john-paul-ii-and-the-galileo-affair;UHVibGljYXRpb246MTE5> (dostęp: 3.03.2024).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000.
- Paweł VI, *Solenne inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II: Allocuzione del santo padre Paolo VI* (29.09.1963), https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html (dostęp: 10.05.2024).
- Rushdy A.H.A., *A Guilted Age: Apologies for the Past*, Temple University Press, Philadelphia (PA) 2015.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* (28.10.1965), w: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* (7.12.1965), *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21.11.1964), *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (18.11.1964), *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Stehlin FSSPX K., *Mea culpa Kościoła*, „Zawsze wierni” 2000, t. 35, nr 4, https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/290 (dostęp: 15.05.2024).
- Weyeneth R.R., *The Power of Apology and the Process of Historical Reconciliation*, „The Public Historian” 2001, vol. 23, nr 3, s. 9–38.

Notka biograficzna

Tereza Huspeková CHR – studiowała religioznawstwo i indologię na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz teologię na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obroniła pracę doktorską z teologii fundamentalnej pt. *Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera*. Zajmuje się dialogiem teologii i religioznawstwa oraz teologiczną refleksją nad zjawiskiem religii. Wykłada teologię fundamentalną na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

–
Damian Wąsek

ORCID: 0000-0003-1349-1411

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Jan Paweł II jako reformator struktur eklezyjalnych

Analizując oczyma prawnika pontyfikat Jana Pawła II, Mirosław Sitarz napisał, że największym osiągnięciem ustawodawczym papieża była kompleksowa reforma prawa kanonicznego, przenosząca w przestrzeń przepisów i norm nauczanie II Soboru Watykańskiego¹. Z całą pewnością reforma instytucji Synodu Biskupów, konferencji episkopatów krajowych i regionalnych oraz Kurii Rzymskiej to najistotniejsze obok kodeksów prawa kanonicznego akcenty tego dzieła.

Celem opracowania jest wskazanie kierunków reformy wymienionych wyżej struktur oraz opis wyników namysłu Jana Pawła II, które znalazły formalizację w konkretnych dokumentach. Do realizacji tak nakreślonego celu wybrałem metody analizy i syntezy teologicznej, konteksty opracowane zostały przy pomocy metody historycznej, a w sformułowaniu wniosków używam metody porównawczej.

¹ Por. M. Sitarz, *Jan Paweł II prawodawca Kościoła powszechnego*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 2005, t. 1, nr 1, s. 362.

Na strukturę każdego z opracowań szczegółowych składają się trzy grupy zagadnień. Najpierw opisuję genezę historyczną danej instytucji, by pokazać, jaki stan prawny i teologiczny zastał Jan Paweł II. Drugi, kluczowy etap to analiza rozwiązań wprowadzonych przez papieża z Polski, obecnych w jego oficjalnych wypowiedziach. Nie ograniczam się do samej prezentacji, ale wskazuję na obecne tam najważniejsze różnice w stosunku do ustaleń Pawła VI. Ostatni krok to zarys historii danej instytucji po pontyfikacie Jana Pawła II, ze szczególnym uwzględnieniem ostatnich postanowień papieża Franciszka.

1. Synod Biskupów

Jednym z najważniejszych współczesnych form kolegialnego zarządzania Kościołem jest Synod Biskupów. Karol Wojtyła był bezpośrednim świadkiem tworzenia się tej instytucji, a jako Jan Paweł II nie tylko rozwinął ten projekt, ale wprowadził go na nowy poziom, wykorzystując i rozbudowując zastane struktury.

1.1. Synod Biskupów przed pontyfikatem Jana Pawła II

Choć pojęcie „synod” obecne jest od pierwszych wieków trwania Kościoła jako określenie zgromadzenia biskupów w celu rozwiązywania bieżących problemów wspólnot wierzących, sama instytucja synodu biskupów ma stosunkowo krótką historię. Jego źródeł należy bowiem szukać w latach sześćdziesiątych XX wieku, a konkretniej w Motu proprio Pawła VI *Apostolica sollicitudo* z 15 września 1965 roku oraz w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, promulgowanym przez II Sobór Watykański z 28 października 1965 roku. Źródłem tych dokumentów były, po pierwsze, liczne propozycje nadsyłane na sobór, wzywające do poprawie-

nia komunikacji między biskupami i stworzenia forum współpracy między nimi. Po drugie, było to samo doświadczenie wspólnego obradowania ojców soborowych, które przynosiło owoce w postaci bardziej kompleksowych i wielowymiarowych odpowiedzi na współczesne znaki czasu. Po trzecie, papież chciał stworzyć stałą i prawnie umocowaną instytucję doradczą, która w praktyce realizowałaby doktrynę o kolegalności biskupów. Jak zaznaczył Szymon Janiczek, nie była to więc forma prawnej legalizacji zgromadzenia mającego swoje korzenie w Tradycji Kościoła, ale nowy twór, który wpisywał się w troskę biskupów o cały lud Boży².

Analizując wspomniane wyżej dokumenty założycielskie synodu, należy podkreślić, że choć stanowi on instytucję stałą, to podejmuje zadania w sposób okazjonalny, gdy biskupi gromadzą się na wezwanie papieża. O stałości tego gremium świadczy fakt, że stanowisko sekretarza generalnego synodu jest zawsze obsadzone³. W świetle soborowego dekretu do głównych zadań tej instytucji należy udzielanie skutecznej pomocy papieżowi i zmanifestowanie udziału wszystkich biskupów w zarządzaniu Kościołem powszechnym (CD 5). Bardziej szczegółowe jest *Motu proprio*, gdzie czytamy o podziale na zadania ogólne i specjalne synodu. Pierwsze z nich to podtrzymywanie ścisłej więzi i żywej współpracy między papieżem a biskupami całego świata, troska o to, by poznać i właściwie zdiagnozować problemy Kościoła we współczesnym świecie

² Por. S. Janiczek, *Biskup Rzymu a Kolegium biskupów w świetle nauki Soboru Watykańskiego II oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2011, s. 241–242.

³ Por. Paweł VI, *Motu proprio „Apostolica sollicitudo”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/apostolica_sollicitudo_15091965.html (dostęp: 15.02.2022).

oraz wypracowanie wspólnego stanowiska biskupów w kwestiach doktrynalnych i duszpasterskich. Wśród zadań specjalnych papież wskazał na utworzenie płaszczyzny skutecznej komunikacji między biskupami oraz miejsca debaty nad oddolnymi wnioskami płynącymi z Kościołów lokalnych. Co istotne, nie należy budować analogii między synodem biskupów a soborem, ponieważ ten pierwszy pełni jedynie rolę informującą i doradczą dla papieża, nie mając kompetencji decyzyjnych⁴.

1.2. Karol Wojtyła/Jan Paweł II a Synod Biskupów

Soborowa debata na temat synodu biskupów mocno inspirowała Karola Wojtyłę. Jednym z licznych tego potwierdzeń jest jego wypowiedź na piśmie w sprawie uwag episkopatu Polski do tekstu o kolegialności biskupów, nadesłana na trzecią sesję soborową w 1964 roku⁵. W imieniu polskich biskupów Wojtyła wnosi szereg propozycji zmian do projektu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, które podkreślałyby wspólną troskę biskupów o Kościół, bez przeobrażania go w „republikę biskupią”⁶. Kolegialność wyrażająca się w instytucji Synodu Biskupów była mu bliska, dlatego jako pasterz archidiecezji krakowskiej nie unikał udziału w tym gremium, uczestnicząc w czterech zgromadzeniach Synodu Biskupów w Rzymie. Jego aktywność została zauważona w powierzonych mu funkcjach specjalnych. W 1974 roku był odpowiedzial-

⁴ Por. Paweł VI, *Motu proprio „Apostolica sollicitudo”*.

⁵ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: zbiór wystąpień*, Wydawnictwo AA s.c., Centrum Myśli Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Kraków–Warszawa 2020, s. 239–247.

⁶ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: zbiór wystąpień*, s. 238.

ny za przebieg debaty o ewangelizacji jako relator, w 1977 roku był sekretarzem specjalnym i trzykrotnie został wybrany członkiem Rady Sekretariatu Synodu Biskupów, raz pełniąc rolę jej przewodniczącego. W zakresie wkładu merytorycznego znaczące jest przemówienie Wojtyły podczas pierwszego Synodu Biskupów w 1969 roku. Zdecydowanie podkreślał tam wartość prymatu papieskiego, sytuując kolegium biskupów jako wzmacniające ten prymat, a nie zastępujące go. Był to ważny głos w kontekście toczącej się już na soborze debaty o wzajemnych relacjach pomiędzy papieżem a kolegium biskupów, w której niektórzy przeciwstawiali te dwa ośrodki, akcentując przede wszystkim znaczenie drugiego z nich. Wojtyła stał tu na stanowisku propapieskim. Jednocześnie domagał się w swym przemówieniu dalszego rozwoju instytucji kolegialnych zarówno na poziomie doktrynalnym, jak i działań praktycznych⁷.

Pełniąc funkcję Biskupa Rzymu, Jan Paweł II zwołał i przewodniczył aż piętnastu takim spotkaniom o różnym zasięgu i charakterze. Rozumienie przez niego sensu i znaczenia Synodu Biskupów bardzo dobrze widać w przemówieniu z 1987 roku. Papież powiedział:

Mówiąc o kolegialności efektywnej i afektywnej, które urzeczywistniają się w Synodzie, nie wprowadza się ani nie sugeruje prawnego rozróżnienia między tymi kategoriami; raczej chodzi o to, by w sposób odpowiadający naturze Synodu opisać ową jedyną w swoim rodzaju postawę, która polega na podtrzymywaniu żywotności ducha kolegialnego w konkretnej praktyce *caritas pastoralis*⁸.

⁷ Por. J. Sarraf (ed.), *Karol Wojtyła e il sinodo dei vescovi*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1980, s. 161–164.

⁸ Jan Paweł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegialnością a prymatem* (20.12.1990), „L’Osservatore Romano [pl.]” 1990, t. 11, nr 12, s. 20.

W wypowiedzi tej pojawiają się dwa określenia kolegalności, które wymagają dodatkowego komentarza, by lepiej zrozumieć zacytowane przesłanie. Kolegalność efektywna to realizacja misji eklezjotwórczej przez wspólnotę biskupów, którzy w jedności z papieżem jako Kolegium Biskupów rozwiązują problemy stojące przed Kościołem. Jej wyrazem jest przede wszystkim zgromadzenie soborowe, debata i głosowania nad poszczególnymi konstytucjami, dekretami i deklaracjami. Kolegalność afektywna to poczucie jedności między biskupami w podejmowanych przez nich inicjatywach i przekonanie o wspólnej odpowiedzialności za Kościół i ewangelizację. Wyraża się ona w klimacie jedności i wspólnoty, w swoistej *communio episcoporum* realizowanej w sposób szczególny w określonych przez prawo innych formach działania kolegalnego⁹. Myśląc w tym kontekście o Synodzie Biskupów, widzimy instytucję, która w sposób ciągły służy budowaniu u biskupów klimatu wspierania się i troski o Kościół rozumiany jako całość, przekraczając opiekę pasterską nad wspólnotami, gdzie poszczególni pasterze posiadają kompetencje jurysdykcyjne. Taka uniwersalna posługa nie wynika jedynie z woli papieża czy soboru, ale wpisana jest w naturę sakry biskupiej. W bardzo celny sposób podsumował ten wątek Andrzej Dobrzyński, pisząc: „Bez «żywołności ducha kolegalnego» motywowanej wizją *communio* Kościoła i miłością pasterską debata synodalna biskupów czy też synody prowincjalne i diecezjalne mogą stać się kopią dyskusji posłów w parlamencie czy gremiów decyzyjnych w korporacjach”¹⁰.

⁹ Por. M. Kołodziej, *Kolegalne działanie biskupów w aspekcie efektywnym i afektywnym*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2023, t. 31, nr 34, s. 93.

¹⁰ A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 2022, t. 15, nr 2, s. 116.

Zdaniem Jana Pawła II sam fakt, że Synod Biskupów pełni jedynie rolę doradczą dla papieża nie stanowi deprecjonowania tej instytucji. Docenienie jej znaczenia widać zarówno w samych wypowiedziach Ojca Świętego, w nazewnictwie dokumentów końcowych, jak i w randze problemów, jakim obrady tego gremium były poświęcane. Pierwszy z tych wymiarów wybrzmiał najmocniej w 58. numerze adhortacji *Pastores gregis*. Czytamy tam:

To, że Synod spełnia zwykle jedynie funkcję doradczą, nie umniejsza jego znaczenia. W Kościele celem jakiegokolwiek organu kolegialnego, doradczego czy z głosem decydującym, jest bowiem zawsze poszukiwanie prawdy lub dobra Kościoła. Kiedy chodzi o weryfikację samej wiary, *consensus Ecclesiae* nie jest wynikiem liczenia głosów, lecz owocem działania Ducha Świętego, stanowiącego duszę jedyne Kościoła Chrystusowego. Właśnie dlatego, że Synod służy prawdzie i Kościołowi jako wyraz prawdziwej współodpowiedzialności całego Episkopatu w jedności ze swoją Głową za dobro Kościoła, biskupi i inni członkowie Synodu nie obdarzeni godnością biskupią, przedstawiając głos doradczy lub decydujący, wyrażają w każdym razie swoje uczestnictwo w rządzeniu Kościołem powszechnym (PG 58).

W tym samym punkcie adhortacji znajdujemy wzmiankę na temat drugiego z wymiarów, a więc sposobu publikacji: „Jak mój czcigodny poprzednik Paweł VI, również i ja zawsze ogromnie ceniłem propozycje i opinie wyrażane przez Ojców synodalnych, włączając ich w proces opracowywania dokumentu zawierającego wyniki Synodu i który z tego powodu lubię tytułować jako «posynodalny»” (PG 58). Rzeczywiście, od pewnego momentu takim właśnie przymiotnikiem Jan Paweł II opatrywał tytuły dokumentów posynodalnych¹¹.

¹¹ Poszerzonej refleksji na temat zadań Synodu Biskupów w ujęciu Jana Pawła II dokonał J. Dyduch, *Synod Biskupów wyrazem troski o Kościół powszechny*,

Patrząc na tematykę poszczególnych zgromadzeń, dostrzegamy, że rzeczywiście oddaje ona puls życia Kościoła w poszczególnych momentach lub obszarach geograficznych. Pierwsze podczas tego pontyfikatu Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, zwołane na 25 października 1980 roku, dotyczyło bowiem zadań rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym i zakończyło się adhortacją *Familiaris consortio*¹². Drugie, z 29 września 1983, dotyczyło problematyki sakramentu pokuty i pojednania, a dokument końcowy to *Reconciliatio et paenitentia*¹³. 1 października 1987 biskupi spotkali się, by rozmawiać na temat powołania i misji świeckich w Kościele i w świecie w 20 lat po Soborze Watykańskim II, czego efektem była adhortacja *Christifideles laici*¹⁴. W obliczu kryzysu powołań w wielu Kościołach lokalnych, 30 września 1990 rozpoczął się synod o formacji kapłańskiej we współczesnym świecie, uwieńczony *Pastores dabo vobis*¹⁵. Kolejne Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne zwołano na 2 października 1994, by dopełnić obraz powołań w Kościele przez debatę na temat roli życia konsekrowanego we współczesnym świecie, co za-

„Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 2008, t. 51, nr 3–4, s. 110–114.

¹² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 20.12.2020).

¹³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (dostęp: 21.04.2023).

¹⁴ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (dostęp: 1.08.2020).

¹⁵ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html (dostęp: 21.07.2020).

owocowało *Vita consecrata*¹⁶. Ostatnim ze Zgromadzeń Ogólnych było to z 30 września 2001 na temat posługi biskupów we współczesnym Kościele i świecie, a po obradach opublikowano wspomnianą już adhortację *Pastores gregis*. Widzimy tu paletę zagadnień, które w pierwszym rzędzie mają porządkować wewnętrzne życie Kościoła, jego organizację i reinterpretację nauczania w obliczu nowych wyzwań. Warto też zwrócić uwagę na jedną Sesję Nadzwyczajną, zorganizowaną 24 listopada 1985 z okazji 20. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. Nie była ona tylko świętowaniem kolejnego jubileuszu, ale bardzo wnikliwą analizą wykorzystanych szans i nadużyć we wdrażaniu soboru w dwóch pierwszych dziesięcioleciach po jego zamknięciu oraz wyznaczeniu kierunków na przyszłość, by zminimalizować konflikty między zwolennikami i przeciwnikami reform soborowych. Jan Paweł II zwołał też siedem Sesji Specjalnych Synodu Biskupów, które poświęcono specyficie różnych kręgów kulturowych. Były to zgromadzenia dotyczące Europy w 1991 roku; Afryki z 1994 roku (dokument posynodalny to *Ecclesia in Africa*¹⁷); Libanu z 1995 roku (*Nowa nadzieja dla Libanu*¹⁸); Ameryki z 1997 roku (*Ecclesia in America*¹⁹); Azji z 1998

¹⁶ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html (dostęp: 20.12.2020).

¹⁷ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html (dostęp: 1.08.2020).

¹⁸ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”*, <https://jp2online.pl/es/Object/nowa-nadzieja-dla-libanu;T2JqZWN0Oj-M4NTQ=> (dostęp: 21.04.2023).

¹⁹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in America”*, <https://franciszka3.pl/index.php/janpawel2/nauczanie/adhortacje/adhortacja-apostolska-ecclesia-in-america> (dostęp: 21.04.2023).

roku (*Ecclesia in Asia*²⁰); Oceanii z 1998 roku (*Ecclesia in Oceania*²¹) i ponownie Europy z 1999 roku (adhortacja wspólna dla Synodu z 1991 i 1999 roku: *Ecclesia in Europa*²²).

1.3. Dalsze losy Synodu Biskupów

Mysząc o recepcji idei Synodu Biskupów po pontyfikacie Jana Pawła II, trzeba przyznać, że szczególnie papież Franciszek ceni taką formę udziału biskupów w zarządzaniu Kościołem. Wyjątkowym momentem jego pontyfikatu było zwołanie w dwóch odsłonach Synodu Biskupów na temat rodziny (2014 i 2015) oraz posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*. O znaczeniu tego wydarzenia świadczyły nie tylko kontrowersje i wieloaspektowe debaty teologiczne nad końcowymi konkluzjami, ale i docenienie przez papieża samej idei synodalności, widoczne szczególnie w punkcie 4. wspomnianego dokumentu. Czytamy tam:

W każdym razie muszę powiedzieć, że proces synodalny miał w sobie wielkie piękno i wniósł wiele światła. Wyrażam wdzięczność za cały ten wkład, który pomógł mi przypatrzeć się wszechstronnie problemom rodzin na świecie. Całość wystąpień Ojców, których wysłuchałem z niezmienną uwagą, wydała mi się cennym wielościanem, ukształtowanym przez wiele słusznych trosk i pytań

²⁰ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, <https://franciszka3.pl/janpawel2/nauczanie/adhortacje/posynodalna-adhortacja-apostolska-ecclesia-in-asia> (dostęp: 21.04.2023).

²¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”*, <https://franciszka3.pl/janpawel2/nauczanie/adhortacje/posynodalna-adhortacja-apostolska-ecclesia-in-oceania> (dostęp: 21.04.2023).

²² Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html (dostęp: 21.04.2023).

stawianych uczciwie i szczerze. Dlatego uznałem za stosowne napisanie posynodalnej adhortacji apostolskiej, która zebrałaby owoce dwóch ostatnich synodów o rodzinie, dołączając inne rozważania, które by mogły ukierunkować refleksję, dialog czy działanie duszpasterskie, a jednocześnie dawałyby tchnienie, bodziec i pomoc rodzinom w ich poświęceniu i w ich trudnościach (AL 4).

To docenienie instytucji Synodu Biskupów widać również w przemówieniu Franciszka w 50. rocznicę ustanowienia przez papieża Pawła VI Synodu Biskupów, wygłoszonym 17 października 2015 r. Czytamy w nim: „Od początku mojej posługi jako Biskup Rzymu pragnąłem dowartościować Synod, który należy do najcenniejszych dziedzictw ostatniego zgromadzenia soborowego [...]. Właśnie droga synodalności jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia”²³. W konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio* z 18 września 2018 r. Franciszek uzupełnił swoją myśl, postulując włączanie coraz bardziej bezpośrednio ludu Bożego w doświadczenie synodalne Kościoła oraz sformułował na nowo zadania Synodu Biskupów²⁴. Realizując konsekwentnie projekt Kościoła synodalnego, papież postanowił poświęcić synodalności odrębny Synod Biskupów, toczący się z zaangażowaniem różnych stanów Kościoła w latach 2021–2024²⁵.

²³ Papież Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html#p1 (dostęp: 19.02.2022).

²⁴ Papież Franciszek, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio” o Synodzie Biskupów*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (dostęp: 15.02.2022).

²⁵ *Synod 2021–2024*, <https://www.synod.va/en.html> (dostęp: 24.04.2024).

2. Konferencje episkopatów

Patrząc na Kościół przez pryzmat poszczególnych państw i regionów, jedną z istotnych, a przy tym wciąż budzących dyskusje formalno-prawne, form zarządzania są konferencje biskupie. Podobnie jak w przypadku Synodu Biskupów, i tu Karol Wojtyła brał udział w krystalizowaniu się tych instytucji, wspierał je jako papież i zabierał głos w doprecyzowaniu ich natury i kompetencji.

2.1. Konferencje biskupie przed pontyfikatem Jana Pawła II

Choć w wielu wspólnotach lokalnych konferencje biskupie mają dłuższą historię²⁶, oficjalne sformułowanie ich definicji, struktury i zadań znajdujemy dopiero w cytowanym już dekrete II Soboru Watykańskiego *Christus Dominus*. W numerze 37. tego dokumentu czytamy:

Szczególnie w dzisiejszych czasach biskupi często nie są w stanie właściwie i owocnie wypełniać swego posłannictwa, jeśli nie będą współpracować coraz ściślej i bardziej zgodnie i spójnie z innymi biskupami. Skoro zaś konferencje biskupów – ustanowione już wśród bardzo wielu narodów – dostarczyły wspaniałych dowodów bardziej owocnego apostołstwa, obecny święty Sobór uważa za wielce pożyteczne, aby na całym świecie biskupi tego samego narodu bądź regionu łączyli się w jeden zespół i spotykali się w stałych terminach, aby dzięki wymianie wiedzy i doświadczeń oraz wzajemnemu udzielaniu sobie rad, zaistniało święte zespolenie sił dla wspólnego dobra Kościołów (CD 37).

²⁶ Przedsoborowe konferencje episkopatów krajowych i regionalnych omawia: E. Szafronowski, *Konferencje Biskupie: studium historyczno-kanoniczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 19–70.

Ojcowie soborowi dostrzegli więc konieczność takiej formy współpracy w lokalnych episkopatach, by posługa biskupów była bardziej owocna. Jeszcze wyraźniej wybrzmiewa to w kolejnym punkcie soborowego dokumentu: „Konferencja Biskupów jest jakby zespołem, w którym zwierzchnicy duchowni danego narodu czy terytorium łącznie wykonują swe pasterskie zadania dla pomnożenia dobra, udzielanego ludziom przez Kościół, głównie przez odpowiednio przystosowane do bieżących okoliczności czasu formy i sposoby apostołatu” (CD 38). Celem powołania takich gremiów była więc odpowiedź na znaki czasu przez wybór odpowiednich dla danego regionu narzędzi ewangelizacyjnych. W określeniu „pasterskie zadania” zdefiniowane zostało pole kompetencji tej instytucji. Nie chodzi więc o decydowanie w kwestiach doktrynalnych, ale duszpasterskich.

Dekret *Christus Dominus* nie sprecyzował statusu teologicznego konferencji biskupich. Zarówno na auli soborowej, jak i w posoborowych komentarzach znajdujemy echa sporu na ten temat. Niektórzy obawiali się, że ograniczą one kompetencje poszczególnych biskupów, więc odmawiali im jakiegokolwiek głosu decyzyjnego. Inni widzieli w nich zagrożenie dla prymatu papieskiego przez zbyt daleko posuniętą decentralizację kompetencji²⁷. Choć Kongregacja Biskupów wydała w 1973 roku dyrektorium *Ecclesiae imago* na temat pasterskiej posługi biskupów, definiując na nowo pewne wątki dotyczące konferencji, debata na ten temat trwała nadal. Pontyfikat Jana Pawła II był czasem mierzenia się z opisanymi wyżej i podobnymi problemami.

²⁷ Por. S. Janiczek, *Biskup Rzymu a Kolegium biskupów...*, s. 252–253.

2.2. Jan Paweł II a konferencje biskupie

Głównym dokumentem Jana Pawła II na temat konferencji biskupich jest List apostolski motu proprio *Apostolos suos*²⁸. W pierwszej części tego dokumentu papież przypomniał aktualne nauczanie Kościoła na temat relacji między prymatem biskupa Rzymu a kolegium biskupów, powtórzył zasady dotyczące sposobu realizacji kolegialności i uwagi dotyczące natury władzy w Kościele. W tym kontekście odpowiedział na pytanie o status konferencji biskupich:

Kiedy biskupi na jakimś obszarze sprawują razem pewne funkcje pasterskie dla dobra swoich wiernych, to wspólne spełnianie posługi biskupiej staje się konkretną realizacją ducha kolegialnego (*affectus collegialis*), który jest «duszą współpracy między biskupami na szczeblu regionalnym, krajowym i międzynarodowym». Jednakże nie nabiera ono nigdy charakteru kolegialnego właściwego dla aktów stanu biskupiego jako podmiotu najwyższej władzy nad całym Kościołem. Relacja między poszczególnymi biskupami a Kolegium Biskupów jest bowiem całkiem odmienna od ich relacji z instytucjami utworzonymi z myślą o opisanym wyżej wspólnym sprawowaniu pewnych funkcji pasterskich²⁹.

Z analizy tego tekstu wynika jednoznacznie, że konferencje biskupie nie są sposobem realizacji kolegialności efektywnej, ale afektywnej. W rezultacie nie można traktować ich postanowień jako aktów działania kolegialnego, które będą nadrzędne wobec władzy biskupa Rzymu czy umniejszające władzę poszczególnych biskupów. Jak zaznaczyła Mariola Lewicka, władza konferencji biskupich nie

²⁸ Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/motu/konfer_ep_21051998 (dostęp: 26.04.2024).

²⁹ Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów*, nr 12.

jest sumą uprawnień przynależnych biskupom, którzy biorą w nich udział³⁰. W przeciwieństwie do władzy biskupów, gremia te nie są bowiem umocowane w Tradycji Kościoła, ale wynikają z decyzji Stolicy Apostolskiej, która przyznała im ściśle określone kompetencje.

O randze tych instytucji wypowiedział się Kodeks Prawa Kanonicznego, na który papież się powołał. W kanonie na ten temat czytamy: „Chociaż biskupi, pozostający we wspólnocie z głową Kolegium i członkami, czy to pojedynczy, czy też zebrani na Konferencjach Episkopatu lub na synodach partykularnych nie posiadają nieomyślności w nauczaniu, są jednak w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary. Temu autentycznemu przepowiadaniu swoich biskupów wierni obowiązani są okazać religijne posłuszeństwo”³¹.

Przepis ten zawiera kilka istotnych uwag. Po pierwsze, biskupi zebrani na konferencjach nie nauczają w sposób nieomyślny. Nie mogą więc oni wydawać dokumentów o charakterze niezmiennym, obowiązującym bezwzględnie cały Kościół. Każde postanowienie tego gremium musi być zgodne z dotychczasowym nauczaniem Kościoła i wpisywać się w obecne w nim oficjalne interpretacje. Cytowane motu proprio wymaga, by w wielu przypadkach promulgowane przez konferencje akty prawne uzyskiwały *recognitio* Stolicy Apostolskiej. Po drugie, nauczanie takich konferencji nie jest bez znaczenia. Zebrani biskupi działają bowiem jako autentyczni nauczyciele wiary. Znaczy to, że ich słowa powinny być traktowane przez wiernych poważnie, jako wyraz szczerego zaangażowania pasterzy w prowadzenie do zbawienia. Co ważne, zgodnie z *Apostolos*

³⁰ Por. M. Lewicka, *Kompetencje legislacyjne konferencji biskupów dotyczące minus docendi*, „Kościół i Prawo” 2012, t. 14, nr 1, s. 71.

³¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, Poznań 2008, kan. 753.

suos, wypowiedzi konferencji na tematy związane ze sprawami doktrynalnymi mają rangę nauczania autentycznego tylko wtedy, gdy zostały podjęte jednogłośnie przez wszystkich członków Zgromadzenia Plenarnego. Jeśli brak tej jednomyślności, a jakaś interpretacja ma poparcie dwóch trzecich głosów, konieczne jest jej zbadanie przez Watykan, zanim zostanie opublikowana. Postanowienia prawne wymagają decyzji przynajmniej dwóch trzecich głosów. Według Pétera Erdő fakt przyznania konferencjom biskupów „władzy dawania pouczeń z prawomocnością doktryny autentycznej” stanowi zasadniczą nowość motu proprio Jana Pawła II³². Po trzecie, skoro biskupi występują na konferencjach jako „mistrzowie wiary”, tylko te ich postanowienia posiadają walor nauczania autentycznego i zobowiązują wiernych do religijnego posłuszeństwa, które dotyczą prawd wiary i moralności. Wszelkie inne zagadnienia, jeśli pojawiłyby się w wypowiedziach konferencji, są tylko opiniami zebranych tam biskupów.

Podsumowując, należy postawić pytanie, które stanowiło najbardziej dyskusyjny aspekt omawianego zagadnienia: Czy konferencje biskupie są przejawem kolegalności w Kościele? Jan Paweł II odpowiedział, że w sensie ścisłym nie jest to kolegium, ale można mówić o kolegalności w znaczeniu szerszym, jako efekt realizacji pragnienia ducha kolegalności³³. Samo pojęcie owego „ducha kolegalności” wymaga jednak dalszego doprecyzowania. Jan Dyduch tak pisał o znaczeniu dokumentu Jana Pawła II:

³² Por. P. Erdő, *Uwagi prawnokanoniczne o Liście apostołskim Apostolos suos Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2001, t. 11, nr 2, s. 8.

³³ Por. J. Dyduch, *Konferencja Biskupów w świetle motu proprio „Apostolos suos”*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 1998, t. 41, nr 3–4, s. 64.

Motu proprio *Apostolos suos* jest kolejnym dokumentem pogłębiającym i wyjaśniającym nauczanie Vaticanum II o kolegalności w Kościele i wypływających z niego praktycznych skutkach. Konferencje Biskupie uczestniczą – w sposób właściwy sobie – w kolegalności. Są jej przejawem i owocem, chociaż kolegalności w znaczeniu szerszym. Wydaje się, że omawiany dokument – umieszczając Konferencję w kontekście kolegalności – pozostawia otwartą sprawę ich relacji z Kolegium Biskupów. List *Apostolos suos* dowartościowuje i umacnia pozycje Konferencji Biskupich, zaliczając ich jednomyślne nauczanie do autentycznego Magisterium Kościoła. Konferencje Biskupie swoją działalnością udowadniają niezwykłą przydatność w Kościele. Dzisiaj trudno byłoby wyobrazić sobie życie Kościoła bez Konferencji Biskupich³⁴.

2.3. Dalsze losy konferencji biskupich

Choć wiele kwestii formalnych wymaga dalszego doprecyzowania, ani Benedykt XVI, ani papież Franciszek nie wydali dokumentów, które w znaczny sposób zmieniłyby lub rozwinęły nauczanie Jana Pawła II na temat konferencji biskupich. Nie znaczy to jednak, że nie doceniali oni znaczenia tych gremiów.

Patrząc na pontyfikat papieża Franciszka, wydaje się, że debaty z tych lokalnych instytucji, w których brał udział jako biskup, mocno wpisały się w podejmowane przez niego papieskie inicjatywy. Biograf Bergoglio, Massimo Borghesi zapisał: „Appericida faktycznie stanowi «manifest» Bergoglio. To «jego» Konferencja, na której od początku do końca odcisnął swoje piętno. Tutaj eks-prowincjał jezuitów, który został kardynałem, ordynariuszem Buenos Aires, zrealizował linie programowe przyszłego pontyfikatu, te które znajdują swoją na-

³⁴ J. Dyduch, *Konferencja Biskupów w świetle motu proprio...*, s. 74.

turalną kontynuację w *Evangelii gaudium*. Stoi za tym całe jego życie³⁵. Borghesiemu chodziło o V Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, obradującą w Aparecidzie w Brazylii w 2007 r. Jego intuicję potwierdza sam papież w wywiadzie dla hiszpańskiej gazety „El País”, mówiąc, że pastoralny kształt dla jego posługi nadała adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z 1975 r. oraz dokument z Aparecidy³⁶. O kształcie i znaczeniu tego wydarzenia Franciszek wspominał, gdy odwiedził Aparecidę w 2013 r.:

W tym sanktuarium, gdzie przed sześciu laty obradowała V Konferencja Ogólna Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, wydarzyło się coś wspaniałego, o czym mogłem się osobiście przekonać: widziałem, jak biskupi – którzy rozważali temat spotkania z Chrystusem, bycia Jego uczniami i misjonarzami – doświadczyli tego, że wspierają ich, towarzyszą im i w pewnym sensie inspirują tysiące pielgrzymów, przybywających każdego dnia, aby powierzyć swoje życie Matce Bożej; ta Konferencja była wielkim wydarzeniem w życiu Kościoła. I rzeczywiście można powiedzieć, że Dokument z Aparecidy zrodził się właśnie z tego splotu obrad pasterzy i prostej wiary pielgrzymów, pod matczyną opieką Maryi³⁷.

Autor *Biografii intelektualnej* wśród najbardziej wpływowych wydarzeń w życiu Franciszka wymienia także jego doświadczenia z CELAM w Medellín, a więc z Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, która rozpoczęła się 4 sierpnia 1968 roku³⁸.

³⁵ M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna*, Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, Kraków 2018, s. 459–460.

³⁶ Por. A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu Papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2020, t. 15, s. 31.

³⁷ Papież Franciszek, *Homilia w Aparecida 24 lipca 2013 r.*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130724_gmg-omelia-aparecida.html (dostęp: 28.04.2024).

³⁸ Por. M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio*, s. 460.

Innym dowodem na to, jak bardzo debaty z konferencji biskupich wpisują się w pontyfikat papieża Franciszka są przypisy do jego dokumentów. Przykładowo, w encyklice *Laudato si'* cytuje on kilkanaście konferencji episkopatów, w tym tak odległych jak Południowa Afryka, Japonia, Ekwador czy Filipiny³⁹.

3. Kuria Rzymska

Głównym centrum zarządzania Kościołem powszechnym jest z pewnością Kuria Rzymska, która stanowi podstawowe zaplecze administracyjne, prawne i doradcze papieża, a jednocześnie ośrodek wsparcia dla biskupów i wspólnot lokalnych. Jan Paweł II nie miał udziału w powołaniu tej instytucji, jak to było w przypadku Synodu Biskupów i konferencji biskupich, ale w znaczący sposób wpłynął na modyfikację jej kształtu i poprawił jej funkcjonalność.

3.1. Kuria Rzymska przed pontyfikatem Jana Pawła II

Choć urzędy wspierające posługę papieską pojawiały się już w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, szukając początków formalizowania Kurii Rzymskiej trzeba się cofnąć do 22 stycznia 1588 roku. Wtedy to papież Sykstus V proklamował Konstytucję Apostolską *Immensa aeterni Dei*, na mocy której ustanowił Kurię Rzymską jako instytucję obejmującą piętnaście kongregacji. Z uwagi na nowe wymagania wewnętrzkościelne i nowe znaki czasu konieczne były kolejne reformy tego urzędu. Najbardziej znaczące z nich wiązały się z ogłaszaniem konstytucji apostolskich. Przed II Soborem Wa-

³⁹ Papież Franciszek, *Encyklika „Laudato si’” poświęcona trosce o wspólny dom*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 17.08.2022).

tykańskim mamy z taką do czynienia za pontyfikatu Piusa X, który w 1908 roku wydał *Sapienti Consilio*, a ujęte tam rozwiązania wpisano później do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku⁴⁰.

Obrady *Vaticanum II* bardzo często dotyczyły konieczności reformy Kurii Rzymskiej. Przykładowo, kardynał Bernard Alfrink z Utrechtu sugerował, że ten urząd nie powinien nadzorować biskupów, a im służyć. Kardynał Joseph Frings nazwał sposób działania Kurii staroświeckim i skandalicznym. Jednym z jego postulatów był zakaz udzielania święceń biskupich pracownikom Kurii Rzymskiej, ponieważ, jak zaznaczył, na pierwszy plan wychodzi wtedy nie teologia biskupstwa, a karierowiczostwo. Były też inne głosy, choć one stanowiły mniejszość. Kardynał Alfredo Ottaviani bronił Kurii, podkreślając, że jej głos jest jak głos samego papieża⁴¹.

Uwzględniając te debaty, ojcowie soborowi w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* wezwali do przemyślenia na nowo struktury tej instytucji i obowiązujących tam procedur oraz sformułowali kierunki konkretnych zmian. Dotyczą tego dwa punkty dekretu. W punkcie 9. czytamy o tym, że ojcowie życzą sobie, by „te dykasterie, które Biskupowi Rzymu i pasterzom Kościoła bezsprzecznie przychodziły z wydatną pomocą, zostały jednak na nowo zorganizowane i bardziej dostosowane do wymagań czasu, krajów i obrządków, zwłaszcza w tym, co się tyczy ich liczby, nazwy, kompetencji i im właściwego sposobu postępowania oraz zor-

⁴⁰ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 1990, t. 33, nr 1–2, s. 21–26.

⁴¹ Por. D. Wąsek, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, w: *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R. J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 368–369; E. Szafrowski, *Kuria Rzymska: studium historyczno-kanoniczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981, s. 15–18.

ganizowanej między nimi współpracy” (CD 9). Kolejny z punktów sugeruje, by członkowie tej instytucji byli dobierani z różnych regionów Kościoła katolickiego, by byli wśród nich biskupi diecezjalni, którzy lepiej nakreślą papieżowi konteksty lokalne oraz osoby świeckie „odznaczające się cnotą, wiedzą i doświadczeniem” (CD 10).

Biorąc to pod uwagę, a także dostrzegając „niezwykle szybkie tempo obecnego życia oraz zmienne warunki współczesnych czasów i samego Kościoła”, wkrótce po soborze swoje zmiany zaproponował papież Paweł VI. Już w grudniu 1965 roku wydał Motu proprio *Integrae servandae*, modyfikując Kongregację Święte Oficjum⁴². Kolejnym z jego dokumentów odpowiadających na soborowe wezwanie do reformy było Motu proprio *Pro comperto sane*, na mocy którego niektórzy biskupi diecezjalni stali się pełnoprawnymi członkami wybranych kongregacji⁴³. Radykalniejszym i bardziej kompleksowym krokiem była promulgacja Konstytucji Apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae*. Głównymi założeniami tej reformy były zmiany strukturalne, w wyniku których powstała instytucja złożona z Sekretariatu Stanu i Urzędu Międzynarodowych Spraw Kościelnych, dziewięciu kongregacji (Nauki Wiary, Kościołów Wschodnich, Biskupów, Obrzędów, Spraw Duchowieństwa, Zakonów i Instytutów Świeckich, Nauczania Katolickiego, Ewangelizowania Narodów), trzech sekretariatów związanych z dialogiem (Jedności Chrześcijan, dla Spraw Niechrześcijan, dla Niewierzących), Rady Świeckich i Papieskiej Komisji Stu-

⁴² Paweł VI, *Motu proprio „Integrae servandae” zmieniające nazwę i organizację Kongregacji Św. Oficjum* (07.12.1965), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

⁴³ Por. Paweł VI, *Motu proprio „Pro comperto sane” dotyczące udziału niektórych biskupów diecezjalnych w kongregacjach Kurii Rzymskiej w charakterze członków* (06.08.1967), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

diów „Iustitia et Pax”, trzech trybunałów (Sygnatura Apostolska, Rota Rzymska, Penitencjaria Apostolska) i sześciu urzędów (Kancelaria Apostolska, Zarząd Spraw Gospodarczych Stolicy Apostolskiej, Kamera Apostolska, Administracja Państwa Watykańskiego, Zarząd Domu Papieskiego, Główny Urząd Statystyczny Kościoła)⁴⁴. W porównaniu z poprzednią strukturą główne zmiany dotyczyły wysunięcia na pierwszy plan Papieskiego Sekretariatu Stanu, ograniczenia z 11 do 9 liczby kongregacji i zmiany ich nazw i kompetencji, utworzenie trzech nieistniejących wcześniej sekretariatów i Rady Świeckich. Niewielkie zmiany dotknęły trybunały⁴⁵. Po tej reformie Paweł VI wprowadzał jeszcze drobne zmiany i podziały, ale to ona wprowadziła Kurię na kurs odnowy soborowej.

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego i kolejne wyzwania stojące przed Kościołem sprawiły, że również Jan Paweł II zdecydował się na podjęcie tego zagadnienia.

3.2. Jan Paweł II a Kuria Rzymska

W 1988 roku Jan Paweł II promulgował własny dokument reformujący Kurię Rzymską, Konstytucję Apostolską *Pastor Bonus*. Za tym tekstem stały powody natury historycznej i merytorycznej. Do pierwszej grupy należały jubileusze. Papież zdecydował się na ogłoszenie nowej konstytucji w 400-lecie, wspomnianej już, pierwszej Konstytucji apostolskiej na temat omawianej instytucji, a więc

⁴⁴ Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Regimini Ecclesiae Universae” (15.08.1967)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 166–196. Por. E. Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne: Konstytucja Apostolska „Regimini Ecclesiae universae” – o Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 1968, t. 11, nr 3–4, s. 255–302.

⁴⁵ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska: studium historyczno-kanoniczne*, s. 19.

Immensa aeterni Dei Sykstusa V. Druga rocznica to 80-lecie *Sapientii Consilio* Piusa X, a trzecia to 20-lecie *Regimini Ecclesiae Universae* Pawła VI (PB 6).

Zdecydowanie istotniejsze od świętowania rocznic są jednak przyczyny wynikające z analizy ówczesnej sytuacji w Kościele i świecie. Wśród nich Jan Paweł II wymienił konieczność pogłębionej aplikacji doktryny II Soboru Watykańskiego. Chodziło mu nie tylko o dekret *Christus Dominus*, który – jak zaznaczyliśmy wcześniej – bezpośrednio odnosił się do reformy Kurii Rzymskiej, ale także o eklezjologię *communio*, obecną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (LG 4, 14). To ona stała się przedmiotem debat na Synodzie Biskupów w 1985 i w 1987 roku. Nie bez znaczenia dla omawianego dokumentu były też ustalenia komisji kardynałów, która zapoznawała się z uwagami szczegółowymi z fazy konsultacji i opracowała prawo partykularne dla Kurii Rzymskiej, dostosowując niektóre aspekty jej funkcjonowania do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Już u początków analizowanej Konstytucji widać więc dwie ważne kwestie. Po pierwsze, skoro odnowiona Kuria miała się wpisywać w komunijny model Kościoła, konieczne było sprofilowanie jej tak, by zmaksymalizować możliwości budowania wspólnoty. Można to dostrzec zarówno na poziomie dialogu między poszczególnymi kongregacjami, jak i w podkreśleniu roli służebnej nie tylko wobec papieża, ale i całego episkopatu. Wspólnocie służy również zaproszenie do udziału w pracach kurialnych osób z różnych stanów w Kościele i różnych obszarów geograficznych. Świadectwem tego są słowa: „...odznacza się pewnym stopniem kolegialności, nawet jeśli Kuria nie może być porównywana z żadnym innym rodzajem instytucji o charakterze kolegialnym. Ta właśnie cecha uzdalnia ją do służenia kolegium biskupów i wyposaża w odpowiednie do tego

środku” (PB 10). Temu także służyć ma współpraca biskupów diecezjalnych w ramach poszczególnych kongregacji oraz ich systematyczne wizyty *ad limina Apostolorum*, czyli prywatne spotkania pasterzy Kościołów lokalnych z papieżem. Po drugie, uwagę zwraca samo podejście Jana Pawła II do tworzenia tego dokumentu. Nie jest on wynikiem arbitralnych rozstrzygnięć, ale szeroko zakrojonych konsultacji, stąd słowa: „korzystając z pomocy ekspertów, z mądrej rady kardynałów i biskupów oraz z ich kolegialnego wsparcia, poleciłem zredagowanie niniejszej Konstytucji” (PB 14).

W 13. punkcie *Pastor Bonus* Jan Paweł II napisał syntetycznie o zasadach i intencjach, jakimi kierował się, pisząc ten dokument. Po pierwsze, chciał odpowiedzieć na nowe znaki czasu, z którymi Paweł VI nie musiał się jeszcze konfrontować. Po drugie, dopełniał reformę prawa kanonicznego, którego wyrazem był nowy Kodeks Prawa Kanonicznego i Wschodni Kodeks Prawa Kanonicznego. Po trzecie, odpowiedział na potrzebę przystosowania tradycyjnych dykasterii i urzędów do nowych zadań eklezjalnych. Po czwarte, modyfikował specyfikę działania Kurii na bardziej pastoralną, sprawniej reagującą na pytania i wymogi biskupów diecezjalnych. Po piąte, przyczynił się do lepszej koordynacji działań poszczególnych kongregacji, by pomimo realizacji różnych zadań, instytucja ta stanowiła jeden organizm. Jak spuentował: „Jednym słowem starałem się uczynić zdecydowany krok naprzód, aby struktura i działalność Kurii stawały się coraz bardziej zgodne z eklezjologią Soboru Watykańskiego II; aby coraz wyraźniej były zdolne do osiągnięcia celów duszpasterskich wynikających z natury Kurii i by w sposób coraz bardziej konkretny wychodziły naprzeciw potrzebom społeczności kościelnej i świeckiej” (PB 13).

Komentując dokument Jana Pawła II, Szymon Janiczek słusznie zauważył, że choć działalność Kurii Rzymskiej nosi znamiona kole-

gialności, nie stanowi ona aktu ściśle kolegialnego, zdefiniowanego w soborowej konstytucji *Lumen gentium*. Choć jest ona instytucją pomocniczą dla papieża, koncentrować się powinna na pracy administracyjnej, a nie władzy rządzenia nad Kościołem powszechnym. Mamy tu więc do czynienia jedynie z *affectus collegialis*, a więc poczuciem kolegialnej współodpowiedzialności za Kościół⁴⁶.

W konstytucji *Pastor Bonus* po obszernym wstępie teologicznym znajdujemy normy ogólne, a pierwsza z nich to definicja Kurii Rzymskiej. Czytamy: „Kuria Rzymska jest zespołem Dykasterii i Instytucji, które świadczą pomoc biskupowi rzymskiemu w wykonywaniu przez niego najwyższej posługi pasterskiej dla dobra i w służbie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych, przez co umacnia się jedność wiary i wspólnota Ludu Bożego, a także ożywia się misja właściwa Kościołowi w świecie” (PB 1). Jak zaznaczył Edward Szafronowski, definicja ta wyróżnia się na tle dotychczasowych głębią eklezjalną⁴⁷. Dalej następuje definicja i opis dykasterii, ich struktury, sposobu zarządzania i procedur, opis zadań kardynałów, relacji do Kościołów partykularnych, charakterystyka centralnego urzędu pracy i inne uwagi. Porównując te zapisy do poprzednich aktów prawnych w tym zakresie, można zauważyć kilka nowości. Po pierwsze, w konstytucji Jana Pawła II nastąpiło zrównanie prawne wszystkich dykasterii. Po drugie, poszczególne dykasterie rozpatrują między innymi sprawy, które wierni przesyłają do Stolicy Apostolskiej. Pod określeniem „wierni” ukryci są wszyscy członkowie Ludu Bożego, a więc osoby duchowne, zakonne i świeckie. Dotychczas nie było możliwości, by wierni kierowali swoje zapytania do wszystkich urzędów Kurii Rzymskiej. Po trzecie, nowością jest odwoływanie się

⁴⁶ Por. S. Janiczek, *Biskup Rzymu a Kolegium biskupów...*, s. 270–271.

⁴⁷ Por. E. Szafronowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 38.

przy rozstrzygnięciach nie tylko do przepisów prawa, ale również czynników duszpasterskich, „biorąc pod uwagę zarówno sprawiedliwość i dobro Kościoła, jak i zwłaszcza zbawienie dusz”. Po czwarte, pozwolono, by do Kurii zwracać się nie tylko w języku łacińskim, ale w każdym innym, ustanawiając jednocześnie centrum tłumaczenia tekstów. Po piąte, konstytucja przewiduje powstanie specjalnego zespołu kardynałów i biskupów, udzielającego konsultacji w sprawach organizacyjnych i gospodarczych (PB 2–38)⁴⁸.

W dalszej części konstytucji następuje opis Sekretariatu Stanu i poszczególnych kongregacji Kurii Rzymskiej. Są to: Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja dla Kościołów Wschodnich, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów⁴⁹, Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego oraz Kongregacja Seminariów i Instytutów Studiów. Poza zmianą niektórych nazw, znajdujemy też kilka innych znaczących nowości. Po pierwsze, sekcja druga Sekretariatu Stanu przejęła obowiązki zlikwidowanej Rady Międzynarodowych Spraw Kościelnych. Po drugie, do rekrutujących się dotychczas z kardynałów członków tego gremium dopuszczono także biskupów. Po trzecie, w nazwach kongregacji pominięto przymiotnik *sacrae*. Po czwarte, w zadaniach Kongregacji Nauki Wiary na pierwszy plan wysunęła się troska o rozwój doktryny, a nie strzeżenie jej nienaruszalności. Po piąte,

⁴⁸ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 38–45.

⁴⁹ Szczegóły dotyczące historii tej kongregacji, jej składów osobowych, osiągnięć oraz recepcji tych przepisów w różnych kontekstach geograficznych omawia F. Jabłoński, *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów w 390. rocznicę jej powstania (1622–2012)*, Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2012, s. 89–101.

w ramach obowiązków Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zdecydowanie mocniej niż dotychczas zaakcentowano konieczność troski o duszpasterstwo liturgiczne (PB 39–116)⁵⁰.

Kolejna część konstytucji to charakterystyka trybunałów. Podobnie jak w poprzednich regulacjach prawnych, Jan Paweł II wyróżnia trzy tego typu urzędy: Penitencjarię Apostolską, Sygnaturę Apostolską i Trybunał Roty Rzymskiej. W omawianym dokumencie dostrzegamy kilka modyfikacji zastanego porządku. Po pierwsze, zmieniła się kolejność, w jakiej trybunały zostały wymienione. Paweł VI pisał o Sygnaturze, Rocie i Penitencjarii. Po drugie, w katalogu kompetencji Sygnatury poszerzony został zakres jej uprawnień w kwestiach rozpatrywania rekursów i sporów administracyjnych. Po trzecie, w Sygnaturze utworzono dodatkową, trzecią sekcję do rozstrzygania konfliktów między osobami prywatnymi a osobami sprawującymi władzę w Kościele (PB 117–130)⁵¹.

W piątej części Ojciec Święty zajmuje się papieskimi radami. Jest ich dwanaście: Papieska Rada ds. Świeckich, Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Papieska Rada ds. Rodziny, Papieska Rada *Iustitia et Pax*, Papieska Rada *Cor Unum*, Papieska Rada Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych⁵², Papieska Rada Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, Papieska Rada Interpretacji Tekstów Prawnych, Papieska Rada ds. Dialogu między Religiami, Papieska Rada Dialogu z Niewierzącymi, Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada Środków Społecznego Przekazu. W porównaniu do konstytucji Pawła VI ta grupa poszerzyła się w największym stopniu.

⁵⁰ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 45–62.

⁵¹ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 62–65.

⁵² Kompetencje tego urzędu i szczegóły dotyczące jego funkcjonowania omawia W. Necel, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących*, „Prawo Kanoniczne” 2013, t. 56, nr 1, s. 60–63.

Tam mieliśmy jedynie jeden urząd o takim profilu: Radę Świeckich oraz dopisaną do niej Papieską Komisję *Iustitia et Pax*. Później modyfikowano ten stan rzeczy, a wspomniane tu instytucje występowały pod trzema różnymi nazwami: jako rady, komisje i komitety. Jak widzimy, ostatecznie zdecydowano się na ujednoczenie i wybrano określenie „Papieska Rada”. Nazwę tę zastosowano również do trzech sekretariatów wymienionych w *Regimini Ecclesiae Universae* (PB 131–170)⁵³. Większość z nowych rad powoływana była sukcesywnie przez cały dotychczasowy pontyfikat Jana Pawła II, a w omawianej konstytucji jedynie sprecyzowano ich kompetencje i struktury⁵⁴.

Szósty rozdział opisuje trzy urzędy kurialne: Kamerę Apostolską, Administrację Patrimonium Stolicy Apostolskiej oraz Prefekturę Spraw Ekonomicznych Stolicy Apostolskiej. Po nich następuje część poświęcona pozostałym instytucjom Kurii Rzymskiej. Zaliczono do nich: Prefekturę Domu Papieskiego i Urząd Uroczystości Liturgicznych Ojca Świętego. Warto tu wspomnieć, że ostatni z urzędów przejął obowiązki należące najpierw do Kongregacji Ceremonii, a później (od 1967 roku) Zarządu Domu Papieskiego. Pozostałe organy istniały już wcześniej i w ich strukturze i kompetencjach nie znajdujemy znaczących zmian (PB 171–182)⁵⁵.

Dokument Jana Pawła II kończy się rozdziałami na temat adwokatów i pozostałych instytucji złączonych ze Stolicą Świętą. O adwokatach Paweł VI wspominał w różnych miejscach, ale nie poświęcił im odrębnej części konstytucji. Wspomniane instytucje z ostatniego

⁵³ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 65–74.

⁵⁴ Genezę, strukturę i szczegółowe kompetencje poszczególnych Papieskich Rad omawia W. Góralski, *Papieskie Rady w strukturze odnowionej Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 1991, t. 34, nr 1–2, s. 40–51.

⁵⁵ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 74–77.

rozdziału to agencje nienależące w sensie ścisłym do Kurii, ale świadczące pomoc papieżowi. W *Pastor Bonus* wymienione są z nazwy: Tajne Archiwum Watykańskie, Apostolska Biblioteka Watykańska, Papieska Akademia Nauk, Drukarnia Watykańska, Watykańska Księgarnia Wydawnicza, L'Osservatore Romano, Radio Watykańskie i Watykański Ośrodek Telewizyjny, Administracja Bazyliki Świętego Piotra i Urząd Dobroczynności Apostolskiej (PB 183–193)⁵⁶.

Z powyższej prezentacji wynika obraz Kurii, która zmienia się wraz z pojawiającymi się znakami czasu, kształtuje swoje struktury w oparciu o katalog potrzeb duszpasterskich i jest mocno zakorzeniona w soborowym modelu kolegialności. O ile pierwszy z tych czynników był obecny już w prognozowaniu konieczności reformy w *Christus Dominus*, o tyle tak szerokie teologiczno-pastoralne uzasadnienie istnienia tej instytucji wydaje się być w *Pastor Bonus* autorskim pomysłem papieża.

3.3. Dalsze losy Kurii Rzymskiej

Benedykt XVI przenosił niektóre kompetencje między kongregacjami i dokonywał niewielkich zmian w strukturze Kurii Rzymskiej, ale dopiero papież Franciszek zdecydował się na opublikowanie nowej konstytucji tej instytucji⁵⁷.

⁵⁶ Por. E. Szafranski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, s. 78–79.

⁵⁷ Dokument ten poprzedziły różne wystąpienia i konsultacje. Uwagi zawarte w przemówieniach do Kurii zanalizował W. Kućko, *Moralne aspekty reformy Kurii Rzymskiej w przemówieniach papieża Franciszka do kurialistów w latach 2013–2021*, „Teologia i Moralność” 2022, t. 17, nr 2 (32), s. 169–188. Wcześniejsze zmiany w Kurii związane z reformą finansów Watykanu opisała A. Romanko, *Nowe struktury ekonomiczno-administracyjne w Kurii Rzymskiej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2016, t. 26, nr 3, s. 99–120.

Publikując 19 marca 2022 roku Konstytucję Apostolską *Praedicate Evangelium* o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi i światu, Ojciec Święty dokonał wielu zmian⁵⁸. Kilka z nich wydaje się mieć szczególne znaczenie. Po pierwsze, członkowie Kurii Rzymskiej opisani są jako uczniowie-misjonarze, a co za tym idzie, jednym z głównych paradygmatów jej funkcjonowania ma być synodalność. Po drugie, zalecana jest bardzo bliska współpraca tej instytucji z krajowymi i regionalnymi konferencjami episkopatów. Po trzecie, skoro Kuria nie jest organem władzy, nie ma już konieczności, by na czele dykasterii stali kardynałowie. Po czwarte, priorytetem w działalności kurialnej jest służba ewangelizacji, dlatego powołana została Dykasteria ds. Ewangelizacji, na czele której stanął sam papież. Po piąte, stanowiska duchownych w Kurii zaplanowane są na pięć lat z możliwością odnowienia na drugi pięcioletni okres. Po szóste, by uwydatnić, że jednym z kluczowych zadań Kościoła jest pełnienie miłosierdzia, powołano Dykasterię ds. Posługi Miłosierdzia, która ma na celu wzmocnienie działalności Urzędu Dobroczytności Papieskiej. Po siódme, w ramach odpowiedzi na nowe znaki czasu, bardziej podkreślono kwestie związane z komunikacją⁵⁹ i mediami cyfrowymi⁶⁰. Warto również zaznaczyć, że w ramach zmian terminologicznych Franciszek zrezygnował z nazwy „kongregacja”, zastępując ją słowem „dykasteria”⁶¹.

⁵⁸ Zestawienie wypuklające te zmiany znajdziemy w: M.-A. Nobel, *Pastor Bonus – Praedicate Evangelium: Synopsis*, Independently published, Ottawa 2022.

⁵⁹ Por. M. Menke, *Dykasteria do spraw Komunikacji w strukturze Kurii Rzymskiej*, „Kościół i Prawo” 2022, t. 11, nr 2, s. 9–25.

⁶⁰ Por. A. Romanko, *Obecność mediów cyfrowych w misji ewangelizacyjnej Kościoła według „Praedicate Evangelium”*, „Journal of Modern Science” 2023, t. 52, nr 3, s. 682–694.

⁶¹ Por. Papież Franciszek, *Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie „Praedicate evangelium”*, <https://www.vatican.va/con->

Podsumowanie

Jak pisał Tomáš Halík, Kościół w swoich ziemskich strukturach jest przede wszystkim ludzki⁶². Naturalną konsekwencją tej tezy jest potrzeba nieustannej jego reformy, by w jak najlepszy sposób realizował misję ewangelizacji, a więc był „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Analizując wysiłki Jana Pawła II podejmowane w celu dostosowania struktur eklezjalnych do nowych znaków czasu, możemy wyciągnąć kilka wniosków ogólnych.

Po pierwsze, w procesie reformowania struktur za pontyfikatu papieża Polaka dostrzegamy wyraźny zwrot pastoralny. W porównaniu do poprzednich rozwiązań proklamowane przez niego dokumenty zawierają bardzo wiele wskazówek praktycznych i uzasadnień odwołujących się do skuteczności duszpasterskiej.

Po drugie, zarówno wprowadzenia do ogłaszanych dokumentów, jak i rozwinięcia wielu punktów obejmują dużą dawkę treści teologicznych. Jan Paweł II nie ograniczał się do sformułowań prawnych i podania norm, ponieważ był świadomy tego, że prawo kanoniczne jest zawsze wtórne wobec teologii i pełni wobec niej rolę służebną.

Po trzecie, w kierunkach podejmowanych reform widać u papieża fascynację II Soborem Watykańskim i troskę, by poprawić poziom jego recepcji. Zarówno ogólne podejście, promujące kolegialność w zarządzaniu, jak i częste, szczegółowe odniesienia do dokumentów soborowych są tego wyraźnym świadectwem.

[tent/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) (dostęp: 30.07.2022).

⁶² Por. T. Halík, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 138.

Po czwarte, w pracy nad poszczególnymi aktami prawnymi można dostrzec otwartość papieża Polaka na konsultacje z różnymi środowiskami. Bardzo jasno widać, że obce mu były zapędy autokratyczne czy dyktatorskie.

W ramach tego opracowania skoncentrowałem się na trzech urzędach kolegialnych. Bardzo ciekawą perspektywą badawczą jest kwestia reformy prymatu papieskiego, zapoczątkowana w encyklice *Ut unum sint* i rozwijana w późniejszej dyskusji teologicznej. Bliższa analiza tego zagadnienia byłaby dobrym dopełnieniem powyższej charakterystyki⁶³.

⁶³ Zagadnienie to analizowałem w monografii *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuiti, Kraków 2014.

Jan Paweł II jako reformator struktur eklezjalnych

Abstrakt

Celem opracowania jest analiza kierunków reformy Synodu Biskupów, konferencji episkopatów krajowych i regionalnych oraz Kurii Rzymskiej z okresu pontyfikatu Jana Pawła II. Każda z analiz składa się z trzech kroków. Pierwszy zawiera nakreślenie kontekstu historycznego, a więc określenie prawnoteologicznego stanu zagadnienia przed Janem Pawłem II. Drugi krok to szczegółowa prezentacja wkładu papieża Polaka zrealizowana w kluczu porównawczym, by ukazać jego nowatorstwo. Ostatni etap to skrótowe ukazanie dalszych losów omawianej instytucji w dokumentach Benedykta XVI i Franciszka.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Synod Biskupów, Kuria Rzymska, konferencja episkopatu

John Paul II as a reformer of ecclesial structures

Abstract

The study aims to analyse the directions for the reform of the Synod of Bishops, the national and regional episcopal conferences, and the Roman Curia during the pontificate of John Paul II. Each analysis consists of three steps. The first includes outlining the historical context, thus defining the legal and theological state of the issue before John Paul II. The second step is a detailed presentation of the pope's contribution realized in a comparative key to show its novelty. The final step is to briefly show the institution's fate under discussion in the documents of Benedict XVI and Francis.

Keywords: John Paul II, Synod of Bishops, Roman Curia, episcopal conference

Bibliografia

- Borghesi M., *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna*, Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, Kraków 2018.
- Dobrzyński A., *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 2022, t. 15, nr 2, s. 109–130.
- Dyduch J., *Konferencja Biskupów w świetle motu proprio „Apostolos suos”*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 1998, t. 41, nr 3–4, s. 59–74.
- Dyduch J., *Synod Biskupów wyrazem troski o Kościół powszechny*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 2008, t. 51, nr 3–4, s. 107–118.
- Erdő P., *Uwagi prawnokanoniczne o Liście apostołskim Apostolos suos Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2001, t. 11, nr 2, s. 5–17.
- Góralski W., *Papieskie Rady w strukturze odnowionej Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 1991, t. 34, nr 1–2, s. 37–53.
- Halík T., *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Jabłoński F., *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów w 390. rocznicę jej powstania (1622–2012)*, Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2012.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 20.12.2020).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (dostęp: 21.04.2023).
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostołska „Pastor Bonus” o Kurii Rzymskiej (28.06.1988)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 217–257.
- Jan Paweł II, *List apostołski motu proprio o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/motu/konfer_ep_21051998 (dostęp: 26.04.2024).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici”*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (dostęp: 1.08.2020).

- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html (dostęp: 1.08.2020).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in America”*, <https://franciszka3.pl/index.php/janpawel2/nauczanie/adhortacje/adhortacja-apostolska-ecclesia-in-america> (dostęp: 21.04.2023).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, <https://franciszka3.pl/janpawel2/nauczanie/adhortacje/posynodalna-adhortacja-apostolska-ecclesia-in-asia> (dostęp: 21.04.2023).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html (dostęp: 21.04.2023).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”*, <https://franciszka3.pl/janpawel2/nauczanie/adhortacje/posynodalna-adhortacja-apostolska-ecclesia-in-oceania> (dostęp: 21.04.2023).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”*, <https://jp2online.pl/es/Object/nowa-nadzieja-dla-libanu;T2JqZWN0Oj-M4NTQ=> (dostęp: 21.04.2023).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html (dostęp: 21.07.2020).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupie słudze ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html (dostęp: 21.02.2022).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html (dostęp: 20.12.2020).
- Jan Paweł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegalnością a prymatem (20.12.1990)*, „L'Osservatore Romano [pl.]” 1990, t. 11, nr 12.
- Janiczek S., *Biskup Rzymu a Kolegium biskupów w świetle nauki Soboru Watykańskiego II oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2011.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, Poznań 2008.
- Kołodziej M., *Kolegalne działanie biskupów w aspekcie efektywnym i afektywnym*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2023, t. 31, nr 34, s. 93–110.

- Kućko W., *Moralne aspekty reformy Kurii Rzymskiej w przemówieniach papieża Franciszka do kurialistów w latach 2013–2021*, „Teologia i Moralność” 2022, t. 17, nr 2 (32), s. 169–188.
- Lewicka M., *Kompetencje legislacyjne konferencji biskupów dotyczące munus docendi*, „Kościół i Prawo” 2012, t. 14, nr 1, s. 67–83.
- Menke M., *Dykasteria do spraw Komunikacji w strukturze Kurii Rzymskiej*, „Kościół i Prawo” 2022, t. 11, nr 2, s. 9–25.
- Napiórkowski A., *Wizja Kościoła w ujęciu Papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2020, t. 15, s. 27–51.
- Necel W., *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących*, „Prawo Kanoniczne” 2013, t. 56, nr 1, s. 47–71.
- Nobel M.-A., *Pastor Bonus – Praedicate Evangelium: Synopsis*, Independently published, Ottawa 2022.
- Papież Franciszek, *Encyklika „Laudato si’” poświęcona trosce o wspólny dom*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 17.08.2022).
- Papież Franciszek, *Homilia w Aparecida 24 lipca 2013 r.*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130724_gmg-omelia-aparecida.html (dostęp: 28.04.2024).
- Papież Franciszek, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio” o Synodzie Biskupów*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (dostęp: 15.02.2022).
- Papież Franciszek, *Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie „Praedicate Evangelium”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html (dostęp: 30.07.2022).
- Papież Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 21.04.2023).
- Papież Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html#p1 (dostęp: 19.02.2022).

- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Regimini Ecclesiae Universae” (15.08.1967)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 166–196.
- Paweł VI, *Motu proprio „Apostolica sollicitudo”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/apostolica_sollicitudo_15091965.html (dostęp: 15.02.2022).
- Paweł VI, *Motu proprio „Integrae servandae” zmieniające nazwę i organizację Kongregacji Św. Oficjum (07.12.1965)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 125–127.
- Paweł VI, *Motu proprio „Pro comperto sane” dotyczące udziału niektórych biskupów diecezjalnych w kongregacjach Kurii Rzymskiej w charakterze członków (06.08.1967)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 163–165.
- Romanko A., *Nowe struktury ekonomiczno-administracyjne w Kurii Rzymskiej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2016, t. 26, nr 3, s. 99–120.
- Romanko A., *Obecność mediów cyfrowych w misji ewangelizacyjnej Kościoła według „Praedicate Evangelium”*, „Journal of Modern Science” 2023, t. 52, nr 3, s. 682–694.
- Sarraf J. (ed.), *Karol Wojtyła e il sinodo dei vescovi*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1980.
- Sitarz M., *Jan Paweł II prawodawca Kościoła powszechnego*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 2005, t. 1, nr 1, s. 357–366.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: zbiór wystąpień*, Wydawnictwo AA s.c., Centrum Myśli Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Kraków-Warszawa 2020.
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 236–258.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 104–163.
- Synod 2021–2024*, <https://www.synod.va/en.html> (dostęp: 24.04.2024).
- Sztafrowski E., *Konferencje Biskupie: studium historyczno-kanoniczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.

- Sztafrowski E., *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 1990, t. 33, nr 1–2, s. 21–81.
- Sztafrowski E., *Kuria Rzymska: studium historyczno-kanoniczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981.
- Sztafrowski E., *Posoborowe prawodawstwo kościelne: Konstytucja Apostolska „Regimini Ecclesiae universae” – o Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 1968, t. 11, nr 3–4, s. 255–302.
- Wąsek D., *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, w: *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 363–389.
- Wąsek D., *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, Kraków 2014.

Nota biograficzna

Damian Wąsek – dr hab., prof. UPJPII, wykładowca w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Autor między innymi: *Nowa wizja zarządzania Kościołem* (2014); *Optatam totius czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza* (2021, z Markiem Gilskim); *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy* (2022, z Wojciechem Grygielem). W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, kierunkami reformy Kościoła oraz dialogiem nauka-wiara. Członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prezbiter diecezji bielsko-żywieckiej.

Robert Józef Woźniak

ORCID: 0000-0003-3419-1514

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Jan Paweł II jako papież wielkich syntez. Papieskie dziedzictwo w świecie późnonowoczesnych mikronarracji

Wprowadzenie

Gruntowna i całościowa analiza pastoralnej działalności papieża z Polski domaga się ujęcia jego dziedzictwa w kluczu wielkiej syntezy. Nie chodzi tu o dokonanie syntezy tego, co napisał i powiedział, ale o ukazanie oryginalnego i wyjątkowego zamyśłu syntetycznego, który przyświecał mu w czasie całego pontyfikatu i go charakteryzował.

W tym względzie należy zwrócić szczególną uwagę na trzy pomniki jego działalności i myśli, jakimi są – zgodnie z chronologią powstania – Kodeks Prawa Kanonicznego, Katechizm Kościoła Katolickiego oraz zbiór czternastu encyklik poświęconych różnym tematom powiązanim z wiarą Kościoła i jej współczesnym kon-

tekstem. Te trzy dzieła – encykliki możemy bowiem potraktować jako integralną całość – zostaną poddane w niniejszym przyczynku analizie pod kątem ukazania w nich syntetycznego zamysłu papieża z Polski. Zamyśl ten jest do uchwycenia jedynie w perspektywie umiejscowienia go w historycznym i ideowym kontekście. Od niego właśnie zacznę.

1. Papieska misja między Soborem i Jubileuszem: katalizatory wielkich syntez

Za przełomowe wydarzenia życia Karola Wojtyły uznać trzeba jego bezpośrednie i czynne uczestnictwo w pracach Soboru Watykańskiego II¹ oraz przygotowanie i przeprowadzenie Kościoła przez próg trzeciego tysiąclecia.

Przypomnijmy, że Sobór Watykański II był 21. powszechnym soborem Kościoła. Zwołany w 1959 roku przez świętego dziś papieża Jana XXIII rozpoczął swoje prace w 1963. Trwały one do końca roku 1965. Ich owocem jest szesnaście dokumentów, w tym cztery wielkie Konstytucje poświęcone naturze Kościoła (*Lumen gentium*), jego misji we współczesnym świecie (*Gaudium et spes*), Objawieniu Bożemu (*Dei Verbum*) oraz liturgii świętej (*Sacrosanctum Concilium*).

Ostatnia ze wspomnianych konstytucji była w ogóle pierwszym dokumentem opublikowanym przez sobór i promulgowanym przez papieża św. Pawła VI, który kontynuował soborowe dzieło swojego poprzednika. Poświęcenie pierwszego dokumentu liturgii właśnie

¹ Na temat związków Wojtyły i Soboru napisano dużo. Dwie najcenniejsze prace w tym względzie to S. Madrigal Terrazas, *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016, s. 583–626, szczególnie zaś obszerna monografia R. Skrzypczaka, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.

należy rozumieć jako coś więcej niż zwykły zbieg okoliczności czy przypadek. Fakt ten jest wyraźnym wskaźnikiem świadomości ojców, że zamierzone dzieło odnowy Kościoła, jego, jak wyrażał to Jan XXIII, uwspółcześnienia (*aggiornamento*) powinno zacząć się od reformy liturgicznej. Sprawa kultu Bożego, liturgii, określona jest tym samym jako podstawowy wymiar istnienia Kościoła w świecie. *Aggiornamento* jest możliwe jedynie na solidnym fundamencie praktycznego teocentryzmu, którego wyrazem staje się właśnie liturgia. Ogólny zarys reformy liturgii, jaki odnajdujemy w dokumencie, jest owocem ruchu liturgicznego i szeroko zakrojonego w okresie przed-soborowym „powrotu do źródeł”. Powrót ten przyczynił się również do powstania i zaważył na kształcie oraz zawartości pozostałych dokumentów, szczególnie konstytucji o Objawieniu i o Kościele. Wszystkie te teksty „oddychają” zarówno natchnionym tekstem Pisma Świętego, jak i świadectwami patrystycznymi.

W taki sposób sobór proponuje Kościołowi potężną syntezę historii i współczesności, doktryny i praktyki, zaangażowania w sprawy społeczne i liturgii. Ta tematyczna synteza oparta jest na odkrytych na nowo źródłach (Tradycja i Pismo Święte), jakie Kościół zawdzięczał ruchom: biblijnemu i liturgicznemu. To wszystko wzięte razem pozwoliło na zbudowanie dość integralnej wizji chrześcijaństwa i jego miejsca w świecie, jakie bez wątplenia można odnaleźć w tekstach soborowych. Pozostają one nadal interesujące i ważne, a dla młodego biskupa Wojtyły stały się prawdziwym źródłem odnowy rozumienia Kościoła i jego zaangażowania w ewangelizację i powszechne dobro ludzkości.

Spośród tekstów soborowych ogromny wpływ na Wojtyłę wywarła przede wszystkim konstytucja *Gaudium et spes*. Przeżycia wojenne powiązane z niemieckim narodowym socjalizmem oraz za-

nurzenie w doświadczeniu komunistycznego totalitaryzmu zniewalającego Polskę dynamizowały Wojtyłę do poszukiwania powodów nadziei. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, przy której redakcji pracował osobiście, dostarczała takich powodów do optymistycznego spojrzenia na rzeczywistość społeczną powojennego świata. Będąc mocną krytyką pewnych aspektów tej rzeczywistości, stanowiła jednocześnie próbę dostrzeżenia wszystkich pozytywnych wymiarów dojrzewania ludzkości w obliczu nieszczęść ubiegłego wieku. Cały pontyfikat, a wcześniej pasterska posługa Wojtyły w Krakowie, naznaczone były tym duchowym optymizmem przekonania o dojrzewaniu człowieka. Doktryna *Gaudium et spes* była nieustannym punktem odniesienia duszpasterskiego zaangażowania polskiego papieża, w tym przede wszystkim jego ewangelicznej wrażliwości na człowieka i jego sprawy w wymiarze indywidualnym i społecznym. To właśnie z *Gaudium et spes*, z tenoru dokumentu, z jego głównego przesłania wynika przekonanie papieża Wojtyły, iż „człowiek jest podstawową drogą Kościoła”. Powiązanie Kościoła z człowiekiem, tak istotne dla Wojtyły, wypływa właśnie z przesłania soborowego i jest jego twórczą aplikacją. W duszpasterskiej wizji Soboru Wojtyła napotkał zarówno potwierdzenie swoich wczesnych intuicji, jak i nowy impuls do ich realizacji.

Wspomniana wrażliwość wypływała z Wojtyłowskiej fascynacji najistotniejszym kontrapunktem wizji soborowej, jakim jest chrystocentryczność. Chrystologiczny akcent stanowił dominantę pasterskiej działalności papieża z Krakowa. Postawienie człowieka w centrum zainteresowania jest skutkiem tego radykalnego chrystocentryzmu soborowego, którego papież Jan Paweł II był zdecydowanym kontynuatorem i interpretatorem. Nie chodzi tu zatem o jakiś świecki humanizm, czy jak określa go Chantal Delsol, huma-

nitaryzm, ale o prawdziwy ewangeliczny, chrześcijański humanizm. Zainteresowanie człowiekiem pochodzi w nim z niezbywalnej centralności kwestii Boga i jego Objawienia.

Teocentryzm soborowy głęboko korespondował z osobistym doświadczeniem Wojtyły jako artysty, poety i mistyka. Nie wolno w tym miejscu zapomnieć, że sobór odnawia samoświadomość Kościoła w kierunku bardziej wyrazistego wyrażenia jego mistycznego wymiaru. Kościół, jak uroczyście stwierdza *Lumen gentium*, to „niejako sakrament intymnego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (nr 2). Trudno byłoby znaleźć wyrażenie istoty Kościoła, które lepiej opisywałoby wszystko to, czym Wojtyła żył od swojej młodości aż po papieską sędziwą starość. Ta mistyczna świadomość misji Kościoła i jego natury, która wyrażała się już we wczesnej poezji Wojtyły, napotkała w tekstach soborowych, a wcześniej podczas soborowych obrad, swoje ostateczne potwierdzenie i uprawomocnienie. W Kościele chodzi przede wszystkim o wiarę w Boga i o spotkanie z Nim, jak zdaje się postulować autorska interpretacja zadania wdrażania odnowy soborowej w konkretnie życia Kościoła, jaką kardynał Wojtyła zawarł w swoim studium soborowym². Nie powinniśmy w tym miejscu zapomnieć, że jako młody teolog poświęcił on swój doktorat zagadnieniu wiary u św. Jana od Krzyża. Interpretował w nim sanjuanistyczne ujęcie wiary w kategoriach personalistycznych i mistycznych, jako spotkanie człowieka z Bogiem. Jeśli zatem kardynał Wojtyła twierdzi, że najistotniejszym wymiarem recepcji Soboru jest praca nad wiarą, to trudno tutaj nie dostrzegać jakiegoś istotnego powiązania z tematem wspomnianej pracy doktorskiej.

² K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Unum, Kraków 2003.

Mamy tu do czynienia z organiczną wizją Kościoła: teksty soborowe dokonują gestu zdecydowanego i większego otwarcia się Kościoła na świat ludzkich spraw, na ludzkie radości i nadzieje, lęki i smutki. To otwarcie jest wynikiem soborowego chrystocentryzmu, w którego perspektywie Kościół samorozumie się jako (quasi) sakramentalna bosko-ludzka tajemnica jedności całego kosmosu³. Intymność, jaka charakteryzuje według Soboru owo zjednoczenie, jest bez wątpienia mistycznej natury. Aby była możliwa, potrzebuje i zakłada wiarę. Bez niej prawdziwy chrystocentryzm i autentyczny zwrot do człowieka nie są możliwe.

Jak widzimy, dziedzictwo soborowe i własne, uprzednie względem soboru, doświadczenie Karola Wojtyły zazębiają się i wzajemnie wzmacniają. Tak właśnie dochodzi do wytworzenia się papieskiej, normatywnej interpretacji dziedzictwa soborowego. Opiera się ona na wspomnianym chrystocentryzmie i jego przyjęciu w wierze Kościoła. Ten papieski głos, jego osobiste stanowisko w sporze o hermeneutykę tekstów soborowych i głównych linii jego nauczania, jak wskazuje George Weigel, powinno być traktowane jako normatyw-

³ Zob. LG 1: „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15). *A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo. Warunki naszej epoki nadają temu zadaniu kościoła szczególnie pilny charakter, chodzi o to, aby wszyscy ludzie złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie”.

na hermeneutyka przesłania soborowego⁴. Pontyfikat Wojtyły może i powinien zatem być traktowany w funkcji ostatniego Soboru. Wiele tekstów, także tych z encyklik Jana Pawła II, potwierdza tę intuicję amerykańskiego badacza. Bez soboru nie byłoby wielkiego papieża z Polski. Bez papieża z Polski, Sobór nadal czekałby na wytyczenie normatywnej hermeneutyki własnych tekstów i własnego przesłania.

Drugim istotnym momentem życia już papieża Wojtyły były przygotowania do Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa celebrowanego w 2000 roku. Od samego początku Jan Paweł II ma świadomość powiązania swojego powołania w Kościele z tym wydarzeniem. On sam upatruje głównego rysu swojego pontyfikatu we wprowadzeniu Kościoła w trzecie tysiąclecie. Warto przytoczyć w tym miejscu pierwszy punkt programowej encykliki *Redemptor hominis*:

Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości. Oto bowiem czas, w którym Bóg w swoich tajemniczych zamiarach powierzył mi po moim umiłowanym Poprzedniku Janie Pawle I posługę powszechną związaną ze Stolicą św. Piotra w Rzymie, ogromnie się już przybliżył do roku dwutysięcznego. Trudno jeszcze w tej chwili powiedzieć, co będzie oznaczał ów rok na zegarze dziejów ludzkości, jaką okaże się datą dla poszczególnych ludów i narodów, krajów i kontynentów, choć zapewne niejedno staramy się już teraz przewidywać. Dla Kościoła, dla Ludu Bożego, który — chociaż nierównomiernie — rozprzerstrzenił się już jednak na całą ziemię aż po jej krańce, będzie to rok wielkiego Jubileuszu. Zbliżamy się do daty, która przyjmując wszelkie poprawki wymagane przez ścisłość chronologiczną — przypomni nam i odnowi w sposób szczególny świadomość tej kluczowej

⁴ G. Weigel, *Uświęcić świat. Istotne dziedzictwo Soboru Watykańskiego II*, Esprit, Kraków 2023, s. 26, 447–478.

prawdy wiary, której dał wyraz św. Jan na początku swej Ewangelii: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14), a na innym miejscu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16) (RH 1).

Przytoczony tekst jest doniosły – w pierwszym punkcie pierwszej ze swoich encyklik papież Jan Paweł II wprowadza temat Jubileuszu, opisując go jako istotny moment w życiu Kościoła i świata. Pisząc już z perspektywy zakończonych obchodów Jubileuszu, widział on w jego wydarzeniach, spotkaniach i celebracjach nowy początek „nie tylko wspomnienie przeszłości, ale proroczą zapowiedź przyszłości” (NMI 3).

Papież Wojtyła łączył źródłowo Wielki Jubileusz z Soborem Watykańskim II. Dał temu wyraz chociażby w tekście przygotowującym obchody jubileuszowe już w roku 1994.

W tym znaczeniu – pisał – można stwierdzić, iż Sobór Watykański II był opatrnościowym wydarzeniem, poprzez które Kościół rozpoczął swoje bliższe przygotowanie do Jubileuszu drugiego milenium. Był to Sobór bardzo podobny do wszystkich poprzednich, a równocześnie tak bardzo od nich różny: Sobór skoncentrowany na tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła, a zarazem otwarty na świat. To otwarcie było ewangeliczną odpowiedzią na współczesne przemiany w świecie wraz ze wstrząsającymi doświadczeniami XX wieku, umęczonego przez pierwszą i drugą wojnę światową, obozy koncentracyjne i straszliwe eksterminacje. Wszystkie te wydarzenia ukazują, jak nigdy dotąd, że świat potrzebuje oczyszczenia, potrzebuje nawrócenia (TMA 18).

Jak widać, dla papieża ostatni sobór powszechny stał się przygotowaniem Kościoła do wkroczenia w nowe tysiąclecie. W jakże charakterystyczny dla siebie sposób, Jan Paweł II dostrzega opatr-

nościowe wydarzenie soboru w świetle Jubileuszu. Zaplanowana przez sobór odnowa Kościoła musi być rozumiana jako etap w przygotowaniu do świętowania rocznicy przyjścia Chrystusa na świat. Zauważmy, iż w obydwu przytoczonych tekstach motyw chrystocentryzmu jest nie tylko zauważalny, ale i dominujący. To właśnie ów rys łączy ostatecznie w wizji Wojtyły Sobór i Jubileusz oraz jego własny pontyfikat.

W perspektywie przebytej drogi, można postawić w tym miejscu tezę, że Sobór Watykański II i Wielki Jubileusz stały się katalizatorami doświadczenia Karola Wojtyły oraz fundamentalnie i niezbywalnie zorientowały działania jego pontyfikatu. Z jednej strony wcześniejsze doświadczenie duchowe i osobisty zmysł syntezy pozwoliły Wojtyłom jak mało komu otworzyć się na dziedzictwo soborowe, zgłębić je i zrozumieć, aby następnie wcielić je w życie nie tylko w papieskim nauczaniu, sposobie zarządzania Kościołem, ale także w celebracji przełomu tysiącleci jako centralnym wydarzeniu całego pontyfikatu.

Widać to wyraźnie w dwóch największych pomnikach myśli Wojtyły, jakimi są Kodeks Prawa Kanonicznego i Katechizm Kościoła Katolickiego. Z jednej strony są one konkretną odpowiedzią na reformę soborową, próbą jej wyraźnej artykulacji, z drugiej zaś wyrazem syntetycznej umysłowości papieża, jego zdolności do planowania wspólnej pracy oraz wybitnego talentu syntetycznego. W taki też sposób oba dokumenty o najwyższej randze znaczeniowej stały się w zamysle papieża i *de facto* istotnymi punktami pozwalającymi na skuteczne i owocne wprowadzanie reform ostatniego soboru i na tej drodze otwarcia Kościołowi drogi w trzecie tysiąclecie. Wypada zatem poświęcić im w dalszym ciągu niniejszego przyczynku trochę więcej miejsca.

2. Nowa kodyfikacja prawa: KPK z 1983 roku

Prawo towarzyszyło Kościołowi nieprzerwanie w jego dziejach od samego początku i jest niezbywalnie powiązane formalnie i merytorycznie z teologicznym wymiarem procesów ewangelizacji⁵. Jego elementy odnajdziemy już w zapisach nowotestamentalnych, szczególnie w rozlicznych decyzjach apostołów. Przykładem paradygmatycznym jest tzw. sobór jerozolimski (Dz 15, 1–6). Wielkie sobory i synody starożytności, średniowiecza i nowożytności w swoich kanonach doktrynalnych i dyscyplinarnych normowały szereg szczegółowych zagadnień związanych z liturgią, obyczajowością, sakramentami chrześcijańskimi oraz relacjami pomiędzy różnymi członkami Ciała Chrystusowego pielgrzymującego jako Lud Boży w świecie. Historia prawa kanonicznego Kościoła rzymskiego jest dość długa i burzliwa i nie sposób jej tutaj nawet streścić⁶. Warto jedynie wyliczyć jej najistotniejsze punkty dziejowe. Pierwszą poważną i szeroko zakrojoną próbą kodyfikacji, a właściwie zebrania różnych dokumentów jest *Dekret Gracjana* (ok. 1140)⁷. Pełnowymiarowy kodeks prawny powstał jednak dopiero z początkiem dwudziestego wieku: chodzi o *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* z 1917 roku. Podjęcie prac nad jego odnową postulowali ojcowie *Vaticanum II*. Doczekały

⁵ Zob. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, Wolters Kluwer, Warszawa 2021, s. 39–70.

⁶ I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 119–124. Zob. Ch. Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte: Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*, C.H. Beck, Berlin 2008 oraz M. Schmoeckel, *Kanonisches Recht: Geschichte und Inhalt des Corpus iuris canonici* (Kurzlehrbücher für das Juristische Studium), C.H. Beck, Berlin 2020.

⁷ Szerzej na temat I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, s. 84–92.

się one spełnienia i zakończenia za pontyfikatu Jana Pawła II, który promulgował w 1983 roku nowy *Codex Iuris Canonici*.

Istotne informacje oraz wyjaśnienie genezy i natury nowego prawa zawarte są w Konstytucji Apostolskiej *Sacrae Disciplinae Leges* (25.01.1983)⁸, ogłaszającej i promulgującej nowy Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku⁹. Dokładniejsze przyjrzenie się temu tekstowi pomaga w lepszym zrozumieniu charakteru, natury, miejsca, zadania prawa w Kościele, tak jak widzi je papież Jan Paweł II. Pokazuje jednocześnie jego syntetyczny zmysł, stąd bardziej szczegółowa analiza wspomnianego dokumentu okazuje się konieczna dla tematu, którym tutaj się zajmujemy.

Postanowienie zreformowania Kodeksu zostało podjęte razem z dwoma innymi, o których ten Papież [Jan XXIII] mówił w tym samym dniu, a mianowicie o zamiarze zwołania synodu diecezji rzymskiej i ogłoszenia Soboru Powszechnego. Z tych wydarzeń pierwsze niewiele wnosi do reformy Kodeksu jednak drugie, mianowicie Sobór, ma ogromne znaczenie dla naszego zagadnienia i z jego istotą ściśle się łączy. Jeśli chodzi o kwestię, dlaczego Jan XXIII przeczuł konieczność zreformowania obowiązującego Kodeksu, odpowiedź znajduje się być może w Kodeksie ogłoszonym w r. 1917. Jednakże jest także inna odpowiedź i to o szczególnym znaczeniu: mianowicie reforma Kodeksu Prawa Kanonicznego wydała się po prostu pożądana i wymagana przez sam Sobór, który najczęściej swojej uwagi poświęcił Kościołowi.

Trudno o jaśniejsze i bardziej bezpośrednie streszczenie pobudek, jakie od czasu Jana XXIII charakteryzowały Kościół i jego pracę nad odnową prawa. Jan Paweł II przypomina, że Janowi XXIII przy-

⁸ Cytowania przytaczane w tym ustępie pochodzą w całości z tego papieskiego dokumentu.

⁹ Dobre, całościowe, organiczne i syntetyczne przedstawienie zawartości tego kodeksu można znaleźć w D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, s. 70nn.

świecały trzy cele pontyfikatu: odnowa prawa, zwołanie synodu dla diecezji rzymskiej oraz zwołanie soboru powszechnego. Wszystkie trzy oznaczały gigantyczną pracę. Stała się ona możliwa szczególnie po zakończeniu prac soborowych, kiedy gotowy był już dokument poświęcony Kościołowi, zawierający pogłębiony, odnowiony i szczegółowy wykład eklezjologii. Teologia Kościoła, jaką zaproponował sobór, była nie tylko formalnym wymogiem rozpoczęcia bardziej konkretnych prac nad nowym kodeksem prawa, ale także zbiorem istotnych prawd i intuicji teologicznych, bez których wspomniana praca byłaby bezużyteczna. Nowe prawo miało stanowić refleks soborowej eklezjologii, być swoistego rodzaju, jak wyraża to papież, jej „pasek transmisyjnym”.

Warto zatrzymać się w tym momencie, żeby zauważyć przytoczoną ideę „pasa transmisyjnego”. To atrakcyjne i oryginalne wyrażenie zawiera w sobie odniesienie do istotnego wymiaru papieża z Polski właśnie w kategoriach syntetycznych. Chodzi w nim o ścisły związek kultury teologicznej i kultury prawnej. Prawo, zdaniem papieża, jest w Kościele wyrazem teologii. Teologia jest jego ideowym zapleczem. To pozwala na odkrycie szerszego horyzontu systematycznego myślenia papieża, dla którego istnieje wyraźne powiązanie elementu teoretycznego i praktycznego w życiu Kościoła. Idea „pasa transmisyjnego” pozwala w rzeczywistości iść nawet dalej i stwierdzić, że wygląda na to, że dla papieża Wojtyły nie istniała żadna przepaść między myśleniem praktycznym, w tym prawnym, a teologicznym. To co dla myślenia nowożytnego często stanowi odrębne dyscypliny i sposoby myślenia, dla Wojtyły łączy się w jedną całość. Teologia nie jest dialektycznym przeciwieństwem praktyki. Ona sama jest praktyczna, na ile, jak chociażby w interesującym nas przedmiocie prawa kanonicznego, determinuje konkretne rozwiązania natury

praktycznej. To pozwala przekroczyć nieuprawnioną, choć mocno rozpowszechnioną w nowożytności mentalność rozdzielania teologii i praktyki oraz teologii i prawa.

O co w tym wszystkim ostatecznie chodziło? Najprościej rzecz ujmując, papież stwierdza, że „kierując więc [...] myśl ku początkowi owej drogi, to jest do dnia 25 stycznia 1959 r., oraz do samego Jana XXIII, inicjatora reformy Kodeksu, powinniśmy wyznaczyć, że ten Kodeks wypłynął z tego samego postanowienia, mianowicie odnowy sprawy chrześcijańskiej; i na tym przede wszystkim postanowieniu opiera się całe dzieło Soboru, jego normy i przebieg”. Za jednym razem dowiadujemy się na temat wspólnej ambicji odnowy soborowej i kanonicznej: w obydwu chodzi o odnowę życia i doświadczenia chrześcijańskiego. Nie będzie chyba zbyt dużym nadużyciem interpretacyjnym wskazać, że zdaniem Wojtyły eklezjologia soborowa zawierała w sobie nie tylko postulat reformy kanonów, ale i przewodnie idee tej reformy.

Jest rzeczą godną zauważenia, że papież w dalszej części swojej konstytucji zauważa, że istotny wpływ soboru na nowy Kodeks widać nie tylko w jego treści, ale także w pracach przygotowawczych do jego powstania, które zaplanowane było długofalowo, długoterminowo, a przede wszystkim jako dzieło kolegialne. W tym kolegialnym charakterze prac, w efekcie których nowy Kodeks ujrzał światło dzienne, papież dostrzega bezpośredni wpływ dziedzictwa myślenia w kategoriach *Vaticanum II*. Ślad soborowy widać zatem, zdaniem papieża Wojtyły, nie tylko w treści nowych kanonów, ale także w samym procesie ich przygotowania i wspólnotowego dochodzenia do ostatecznej wersji obowiązujących dziś przepisów. W umyśle papieża i pod jego piórem dokonuje się tym samym synteza doświadczenia i przesłania soborowego i podejścia prawnego.

Teologia Soboru zostaje przeniesiona na konkretną wizję eklezjalnego porządku prawnego.

Oczywiście wspomnianą kolegialność widać również w samej, jak ją określa papież „substancji praw”. Tym samym papież odsłania *implicitie* to, co uważa za główny tenor nowego prawa, a co wynika bezpośrednio z głównych założeń soborowych, czyli określenie Kościoła w kategoriach wspólnoty i kolegialności. „Ta zaś cecha kolegialności, którą proces powstawania tego Kodeksu wybitnie się wyróżnia, w pełni zgadza się z nauką i duchem Soboru Watykańskiego II. Dlatego Kodeks nie tylko ze względu na zawartość, lecz także w swoim powstawaniu ukazuje wpływ tego Soboru, w którego dokumentach Kościół, powszechny sakrament zbawienia (KK 9, 48) jest ukazany jako Lud Boży i jego konstytucja hierarchiczna jest przedstawiona jako mająca oparcie w Kolegium Biskupów razem z jego Głową”.

W tym kontekście powstania nowego Kodeksu warto zwrócić uwagę na samo papieskie rozumienie prawa i jego miejsca w życiu Kościoła. Warto przytoczyć w tym względzie fragment, który powinien uchodzić w przedmiocie za klasyczny: „Skoro tak jest, wystarczająco jest jasne, że celem Kodeksu nie jest bynajmniej zastąpienie w życiu Kościoła lub wiernych wiary, łaski, charyzmatów a zwłaszcza miłości. Przeciwnie, w Kodeksie chodzi raczej o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przynajmniej główne miejsce miłości, łaski i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą”. Spotykamy tu syntetyczne połączenie porządku łaski i kanonicznego ustroju Kościoła. Bardzo często przeciwstawia się je sobie. W papieskiej wizji chrześcijaństwa integralnego są one jednak komplementarne. Elementy prawne służą łasce i życiu nadprzyrodzonemu. Papież wyraźnie my-

śli tu w duchu dialogu i syntezy porządków: prawnego, konstytucyjnego i nadprzyrodzonego. Nowa kodyfikacja praw Kościoła oznacza tym samym dla papieża narzędzie realizacji misji i natury Kościoła, tak jak rozumiany on jest w eklezjologii *Vaticanum II*. „Narzędzie, jakim jest Kodeks, stwierdza papież, w pełni zgadza się z naturą Kościoła, jaką zwłaszcza przedstawia nauka Soboru Watykańskiego II brana w całości, z szczególnym uwzględnieniem jego doktryny eklezjologicznej. [...] Chociaż nie da się obrazu Kościoła w ujęciu doktryny Soboru doskonale przełożyć na język *kanonistyczny*, to jednak Kodeks powinien się odnosić do tego obrazu jako pierwotnego wzoru, którego zarys powinien on odpowiednio, o ile to możliwe, z samej swej natury wyrażać”. Papieskie podkreślenie miejsca prawa w życiu Kościoła pozostaje aktualne do dzisiaj, być może dzisiaj nawet okazuje się potrzebne jak nigdy dotąd. Kodyfikowanie praw, ich obecność w życiu Kościoła zgadza się w pełni z samą naturą Kościoła. Jakikolwiek przeciwstawianie Kościoła, charyzmatu, łaski, życia nadprzyrodzonego, ewangelizacji, fenomenowi prawa kościelnego jest w ujęciu papieskim nie na miejscu i chyba przeciwne samej naturze i misji Kościoła. Faktu tego nie zmienia ograniczoność możliwości prawnego wyrażenia bogactwa soborowej eklezjologii. Nawet jeśli normy prawne jedynie częściowo wyrazić mogą prawdę Kościoła i jego rzeczywistość, to samo kodyfikowanie jest niezbędne w ewangelizacji i tworzeniu Kościoła jako konkretnego w miejscu i czasie.

W tak zarysowanej fundamentalnej perspektywie rozumienia sensowności i zasadności prawa dla Kościoła papież stwierdza, że nowy kodeks nie tylko bazuje na eklezjologii dwóch wielkich dokumentów poświęconych Kościołowi, ale poniekąd dopełnia ich przesłania. Na tle wszystkich wyliczonych już elementów rozumienia prawa, papież przystępuje do opisu tego, co w nowym Kodeksie

uważa za najbardziej istotne, a co z natury rzeczy jest streszczeniem wizji soborowej.

Z elementów zaś, które wyrażają prawdziwą i własną naturę Kościoła, zwłaszcza te powinny być uwzględnione: doktryna, w której Kościół jest przedstawiony jako Lud Boży (KK 2), a władza hierarchiczna jako służba (KK 3), a ponadto doktryna, która ukazuje Kościół jako *Wspólnotę* i ustala wzajemne relacje, które powinny zachodzić między Kościołem partykularnym i powszechnym oraz między kolegiałnością i prymatem; także doktryna, według której wszyscy członkowie Ludu Bożego, w sposób sobie właściwy, partycypują w potrójnym zadaniu Chrystusa, mianowicie kapłańskim, prorockim i królewskim, do której to doktryny dochodzi także wszystko, co dotyczy obowiązków i praw wiernych, a szczególnie osób świeckich; wreszcie troska Kościoła o ekumenizm.

Akapit ten kongenialnie streszcza i syntezuje eklezjalne nauczanie soborowe wyrażające nieustanne balansowanie między starym a nowym. Najistotniejszym momentem eklezjologii soborowej i jej prawnego „pasa transmisyjnego” okazuje się dla papieża kluczowa idea Ludu Bożego, ze wszystkimi skutkami w rozumieniu konkretnej struktury i funkcjonowania Kościoła, jakie zawiera w sobie.

W tym miejscu wypada zapytać o to, na jakie w ogóle cechy nowości ujęcia prawa z 1983 roku w stosunku do poprzedniej wersji Kodeksu najczęściej się zwraca? Wśród tych cech zazwyczaj wylicza się następujące:

- Z formalnego punktu widzenia nowy KPK z 1983 roku zawiera mniejszą liczbę kanonów (redukcja z 2414 do 1752): to istotny i pożądany moment wszelkich kodyfikacji, bowiem cechą dobrego prawa jest jego skromny rozmiar.
- Bardziej duszpasterski tenor nowej kodyfikacji prawa wyrażany wielokrotnie w różnych kanonach, a streszczony do-

bitnie w ostatnim kanonie 1752 (*salus animarum suprema semper lex est*).

- Teologizacja normy poprzez wprowadzenie kontekstu teologicznego w formuły prawne, której cechą wyróżniającą jest chociażby mniejsza w stosunku do poprzedniej kodyfikacji ilość żargonu prawniczego: KPK z 1983 zawiera i dostarcza pokaźną ilość wiedzy teologicznej.
- Bardziej stanowcze, strukturalne, praktyczne wyrażenie jedności i równości poszczególnych członków Ludu Bożego.

W tym względzie nowy KPK (uwzględniając wszystkie, liczne zmiany, jakie się w nim dokonały od 1983 roku do dzisiaj) stanowi świadectwo eklezjologii soborowej, jej syntezy różnych momentów i wymiarów życia Kościoła, zamiaru bardziej organicznego ujęcia jedności i równości całego Ludu Bożego przy założeniu koniecznej zasady hierarchiczności.

3. Katechizm Kościoła Katolickiego (1992) i odnowiony wykład wiary

Podstawowym zadaniem Kościoła jest transmisja zbawienia, które dokonane i ofiarowane w Panu Jezusie ma być głoszone na całym świecie. Istotnym elementem wspomnianej transmisji jest nauczanie prawdy wiary o tym zbawieniu, o jego naturze, dynamice stawania się i celu. Właśnie dlatego od samego początku cały Kościół czuł się w obowiązku głoszenia słowa prawdziwej nauki ewangelicznej, którą na samym początku jej przekazywania określano często mianem prawdziwej filozofii. Z biegiem czasu zaczęto spisywać podstawowe prawdy wiary i dokonywać ich pogłębionego rozumienia. Tak powstały wielkie traktaty syntezujące i objaśniające wiarę, jak *Wielka katecheza* Grzegorza z Nyssy czy katechetyczne dziełko Augustyna lub Jana z Damaszku (*Wykład wiary prawdziwej*). W tym samym

czasie, na dużo bardziej zasadniczym poziomie już nie indywidualnego wykładu, ale interpretacji urzędowej, sobory określały podstawowe dogmaty i formułowały swoje wyznania wiary. Procesowi rodzenia się doktryny chrześcijańskiej i jej rozwoju coraz bardziej towarzyszyła potrzeba uproszczonego, konkretnego, panoramicznego wykładu nauczania Kościoła.

W tym względzie istotnym dokumentem, wręcz o paradygmatycznym znaczeniu, jest Katechizm Trydencki. Jak wskazuje już sama nazwa – *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos* – jest to tekst reprezentujący nauczanie Soboru Trydenckiego i adresowany do proboszczów. Ten ogłoszony przez Piusa V w 1566 roku dokument jest również *de facto* pierwszym pełnoflagowym oficjalnym katechizmem katolickim, który streszcza całość wiary, praktyk liturgicznych, sakramentalnych oraz zasad życia moralnego i duchowego, w tym wypadku zgodnie z doktryną i wykładnią reformy Kościoła zaplanowanej przez *Tridentinum*.

Katechizm ten charakteryzuje się metodą wykładu opartą na stylu myślenia *more scholasticum*. Zastosowany w nim schemat pytanie-odpowiedź konkretyzuje wykład wiary, ale nieco go geometryzuje, usztywnia, upraszcza i utrudnia osobistą, egzystencjalną aplikację. Posiada oczywiście swoje cechy pozytywne, wśród których jeszcze raz podkreślę konkretność, skrótowość, jednoznaczność i spójność. Za taką jednak ścisłość płaci się wrażeniem schematyczności i abstrakcyjności. Pierwotnym punktem odniesienia w Katechizmie Rzymskim jest sama doktryna wiary, nauczanie Kościoła. Prawda biblijna jest oczywiście centralna, ale niejako ukryta w zwięzłych formułach o charakterze definicji. W wykładzie, co zrozumiałe ze względu na kontekst historyczny, brakuje uwzględnienia historycznego wymiaru rozwoju formuł wiary. Katechizm Rzymski składa się

z czterech części, które traktują w kolejności o: Credo, sakramentach, Dekalogu i Modlitwie Pańskiej.

Dzieło ostatniego Soboru również domagało się swojego ujęcia katechizmowego. Promulgowany w 1992 konstytucją św. Jana Pawła II *Depositum fidei*¹⁰, zachowuje czteroczęściową strukturę znaną nam już z Katechizmu Rzymskiego¹¹. Strukturę tę można uważać bez wątpliwości za podstawowy schemat przekazywania wiary w Kościele. Była ona znana dużo wcześniej i szeroko stosowana, skodyfikowana jednak i utrwalona została ostatecznie w Katechizmie Trydenckim.

Tyle jednak podobieństw. Oczywiście substancja przekazywanej wiary nie uległa zmianie między 1566 a 1992 rokiem. To, co się zmieniło, to przede wszystkim sposób mówienia o wierze, metoda katechizowania, praktyka jej wykładu.

Jak już wspomniałem, nowy Katechizm przyjmuje czteroczęściowy podział znany z Trydenckiego. Trzeba jednak wspomnieć, że dokonuje w niej pewnych zmian. Dotyczą one nie tyle kolejności rozdziałów, ale szerokości ujmowanych w nich zagadnień. Widać to już w rozdziale drugim, który traktuje nie tylko o samych sakramentach, ale i o liturgii jako całości, umiejscawiając w niej teologię sakramentów. W rozdziale trzecim chodzi nie tylko o wyłożenie samego Dekalogu, ale i o poszerzenie jego perspektywy, ustawienie go w świetle błogosławieństw ewangelicznych. Choć główną osią wykładu chrześcijańskiej moralności pozostaje Dekalog, to jest on ustawiony w świetle nowego prawa, prawa Chrystusa i Ducha Świętego, prawa ewangelicznych błogosławieństw. Rozumieniem Dekalogu i przykazań zarządza tutaj rzeczywistość i doświadczenie łaski.

¹⁰ Cytaty w tym paragrafie pochodzą właśnie z tego dokumentu.

¹¹ Ogólnie na temat nowego katechizmu: Ch. Schönborn, J. Ratzinger, *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Verbinum, Warszawa 1994.

W końcu ostatnia część interesuje się nie tylko samym *Ojciec nasz*, ale modlitwą w ogóle, modlitwą w jej różnorodnych przejawach, zachowując jednocześnie wyraźne ukierunkowanie mistyczne.

Ta delikatnie odnowiona struktura integralnego wykładu całości wiary w wielości jej aspektów zostaje dopełniona nową formą przekazu. Po pierwsze, istotne, decydujące miejsce w wykładzie wiary odzyskuje *explicite* Tradycja i Biblia: nowy Katechizm jest wręcz najeżony cytatami biblijnymi i *passusami* z Ojców Kościoła i świętych. Już pobieżna lektura fragmentów Katechizmu daje poczucie obcowania nie tylko ze zgrabnie skrojonym wykładem wiary, ale i wiedzą i doświadczeniem świętych. Nie chodzi tu tylko o mądrość ludzką, ale o wiedzę świętych, w tym tą, która objęta jest Boskim, trynitarnym natchnieniem. Po drugie, Katechizm ten oferuje definicje, ale przede wszystkim przyjmuje strategię narracji o prawdach wiary i wydarzeniach historii świętej. Od początku do samego końca czytelnik odnajduje w Katechizmie wartką narrację logiki Boskiego Objawienia. Narracja ta wyraźnie zmierza do wyrażenia organiczności, spójności historycznej i logicznej całego działania Trójcy w historii. W bardzo dobrym stopniu udaje się wyrazić zasadę związku tajemnic wiary. To wszystko odpowiada historycznemu charakterowi Boskiego działania, które Katechizm wyraża nie tylko merytorycznie przedstawiając poszczególne prawdy wiary, ale także w narracyjnej, bardziej wrażliwej na historyczność wiary i egzystencji, metodzie wykładu.

To wszystko wskazuje na fakt, że Katechizm Jana Pawła II jest dziełem wybitnie syntetycznym. Z jednej strony uwzględnia on zdobycze i decyzje *Vaticanum II* i odnowione świadomość i wrażliwość teologiczną powstałe na skutek powrotu do źródeł, z drugiej odpowiada możliwościom odbioru i oczekiwaniom współczesnego lektora zanurzonego w konkretnym kontekście charakteryzującym

się konkretnymi problemami i szansami. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że ta odnowiona metoda wykładu wiary i zbliżania się do niej nie powinna być traktowana jako odrzucenie doktryny zawartej w Katechizmie Rzymskim, ale jej pogłębienie, rekontekstualizacja wynikająca z poszerzenia spojrzenia i z dyspozycyjności nowych metod myślenia. Jest zatem Katechizm św. Jana Pawła II nową syntezą, która lepiej, głębiej, bardziej całościowo i adekwatnie oraz w nowym kontekście historycznym prezentuje całość wiary chrześcijańskiej, próbując podkreślić jedność boskiego planu stworzenia i zbawienia wszystkiego w Chrystusie i Kościele.

Podobnie jak w przypadku KPK z 1983 roku, dysponujemy konstytucją apostolską, która stanowi dobre i syntetyczne wprowadzenie autorskie papieża do całego dzieła Katechizmu.

Intencją i celem Soboru Powszechnego Watykańskiego II, stwierdza Jan Paweł II, uroczyste otwartego trzydziści lat temu przez mego czcigodnej pamięci poprzednika, Papieża Jana XXIII, było ukazanie w pełnym świetle apostolskiej i pasterskiej misji Kościoła, tak aby blask prawdy ewangelicznej skłonił wszystkich ludzi do poszukiwania i przyjęcia miłości Chrystusa, która przewyższa wszelką wiedzę (por. Ef 3, 19). Głównym zadaniem, jakie Papież Jan XXIII powierzył Soborowi, było lepsze ujęcie i przedstawienie cennego depozytu nauki chrześcijańskiej, by stała się ona bardziej przystępna dla wierzących w Chrystusa i dla wszystkich ludzi dobrej woli. Dlatego Sobór nie miał więc potępiać błędów epoki, ale w sposób jasny ukazać moc i piękno nauki wiary. „Dzięki światłu tego Soboru – mówił Papież – Kościół... jak ufamy, pomnoży swoje duchowe bogactwo, a czerpiąc z niego nową energię, będzie mógł śmiało patrzeć w przyszłość... Musimy dziś poświęcić się obojętnie i bez lęku tak bardzo potrzebnemu w naszych czasach dziełu, idąc drogą, którą Kościół przemierza prawie od dwudziestu stuleci”. Dzięki Bożej pomocy owocem czteroletnich obrad Ojców Soboru

rowych stał się bogaty zbiór wypowiedzi doktrynalnych i zaleceń duszpasterskich, które ofiarowali oni całemu Kościołowi. Pasterze i wierni znajdują w nich wskazania dla owej „odnowy myślenia, działania, obyczajów i siły moralnej, radości i nadziei, która była celem samego Soboru”.

Przytoczony tekst jest ważny, po pierwsze, o ile wyraża bezpośrednio soborową genezę katechizmu, jego organiczny związek z wydarzeniem Vaticanum II. Po drugie, papież bardzo umiejętnie dokonuje interpretacji intencji zwołania soboru tak jak wyraził ją Jan XXIII. Jeśli zazwyczaj przeciwstawia się pastoralny charakter tego zgromadzenia w opozycji do doktryny czy też do poprzednich soborów, które wyraźnie stawiały sobie za cel tworzenie doktryny katolickiej, to przytoczony tekst papieski wskazuje, iż intencja Jana XXIII nadania bardziej pastoralnego charakteru ostatniemu soborowi nie oznacza wykluczenia wątków doktrynalnych z tematów jego obrad. Zauważmy, że Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, iż było intencją jego poprzednika lepsze wyrażenie całości depozytu wiary w nowych okolicznościach i kontekstach, w jakich znalazł się świat współczesny. Jeśli KPK był wyrazem prawnego, jurysdykcyjnego komponentu soborowych tekstów, to Katechizm jest podobnym wyrazem ich elementu doktrynalnego. Trudno nie odnieść tutaj wrażenia integralności, syntetyczności myślenia Wojtyły, który chce zaproponować Kościołowi – w duchu synodalnie umocowanej refleksji i jako jej owoc – główne linie takiej hermeneutyki przesłania soborowego, które zgodne byłoby z jego duchem i literą pozostawionego przez ojców korpusu tekstów. KPK jest syntezą nowej wrażliwości prawnej wyrażającej się w tekstach soborowych, zaś KKK syntezą odnowionego podejścia prawdy wiary. Oba dokumenty są syntetyczne w znaczeniu streszczania dziedzictwa soborowego pod pewnym aspektem. Co więcej, będąc w stosunku do siebie komplementar-

ne, KPK i KKK razem mogą być traktowane jako synteza aspektów prawnych, doktrynalnych i pastoralnych ostatniego soboru. Główna hermeneutyka lektury bogactwa treści soborowej i jego przesłania wyznaczona jest zatem przez syntetyczny i dialogiczny charakter podejścia papieża Wojtyły. Wróćmy jednak do samego KKK i do konstytucji go promulgującej.

Za jej istotny punkt należy uznać informację dotyczącą sposobu redakcji tego ogromnego dzieła, która zabrała aż sześć lat wytężonej pracy i współpracy wielu ludzi. Chodzi przede wszystkim o współpracę. Papież kładzie nacisk na ukazanie wspólnotowego charakteru tego dzieła, jego synodalnej natury:

Projekt stał się przedmiotem rozległych konsultacji, obejmujących wszystkich biskupów katolickich, ich Konferencje Episkopatu lub synody, instytuty teologiczne i katechetyczne. Jako całość spotkał się z przychylnym przyjęciem ze strony Episkopatu. Słusznie można powiedzieć, że Katechizm jest owocem współpracy całego Episkopatu Kościoła katolickiego, który przyjmując wielkodusznie moje zaproszenie, zechciał wziąć na siebie część odpowiedzialności za dzieło dotyczące bezpośrednio życia Kościoła. Ta postawa budzi we mnie głęboką radość. Ponieważ współbrzmienie tak wielu głosów pozwoliło nam naprawdę usłyszeć to, co można nazwać „symfonią wiary”. Metoda opracowania Katechizmu odzwierciedla zatem kolegialną naturę Episkopatu; świadczy o katolickości Kościoła.

Opisywana tu synodalność, rozciągająca się nie tylko na wspomnianych w tym akapicie biskupów i episkopaty, ale także na teologów i katechetów, o których papież wspomniał w poprzednim ustępie, może być traktowana jako synonim syntezy. W rzeczywistości, Katechizm w swojej ostatecznej wersji, jaką ujrzał świat w 1993 roku, jest syntezą całej wiary Kościoła i syntezą jej wielu ujęć, wielu perspektyw charakterystycznych także dla Kościołów partykularnych.

Wspomniano wcześniej o tym, że redaktorom Katechizmu udało się formalnie i merytorycznie wskazać w odnowiony, narracyjny sposób na organiczny związek wszystkich prawd wiary. Tak pisze o tym Jan Paweł II:

Czytając Katechizm Kościoła Katolickiego, można dostrzec przedziwną jedność Bożego misterium i Bożego zamysłu zbawienia, a także centralne miejsce Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego, który został posłany przez Ojca i za sprawą Ducha Świętego stał się człowiekiem w łonie Najświętszej Dziewicy Maryi, by być naszym Zbawicielem. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest zawsze obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w sakramentach; jest źródłem wiary, wzorem chrześcijańskiego postępowania, Nauczycielem naszej modlitwy.

Nie ulega tym samym wątpliwości, iż ów syntetyczny wykład związku tajemnic jest dla samego papieża istotną zdobyczą nowego Katechizmu. Poucza on czytelnika nie tylko o konkretnych i poszczególnych prawdach wiary, ale, jak zwraca uwagę papież Wojtyła, pomaga uchwycić jedność prawd wiary i organiczny charakter samego aktu wiary.

4. Encykliki: nowa syntetyczna suma teologii

Mysząc o syntetycznym charakterze dziedzictwa pontyfikatu Jana Pawła II, nie sposób choćby pobieżnie nie wspomnieć o jego encyklikach¹². W trakcie dwudziestu siedmiu lat sprawowania urzędu Piotrowego papież z Polski napisał i zredagował aż czternaście

¹² Przegląd całości można znaleźć chociażby w: J.A. Kłoczowski, *Zawierzyć prawdzie. O encyklikach Jana Pawła II*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006 oraz D. Wąsek, R.J. Woźniak, *Czytać, zrozumieć, działać. Na tropach myśli Jana Pawła II*, Muzeum Dom Rodzinny Jana Pawła II, Wadowice 2023.

obszernych encyklik. Ich symultaniczna lektura pozwala na szybkie uchwycenie występującej między nimi zgodności teologicznej wizji. Encykliki te są nie tylko syntezą całej myśli Wojtyłowskiej, ale razem stanowią swoistego rodzaju sumę teologiczną napisaną dla współczesności. Jako takie, co raczej nie ulega wątpliwości, będą one stałym punktem odniesienia Kościoła na długie lata.

Papieska suma teologiczna operuje wewnątrz ściśle zaplanowanej, przemyślanej logiki syntezy. Jej główne punkty to wiara Kościoła w Trójcę Świętą, chrystocentryzm całej wizji chrześcijańskiej oraz teologiczna i duchowa troska o człowieka. Pierwsza (*Redemptor hominis*, 1979), druga (*Dives in misericordia*, 1980) i piąta encyklika (*Dominum et Vivificantem*, 1985), licząc zgodnie z chronologią powstania, poświęcone są zagadnieniom związanym z poszczególnymi osobami Boskimi i ich zaangażowaniem w dzieło zbawienia. Bez wątpienia jest to bogata teologia trynitarna, oryginalna i tradycyjna zarazem, wyłożona na sposób pogłębionej medytacji teologiczno-duchowo-pastoralnej. Na próżno byłoby szukać tak całościowego opracowania zagadnień trynitarnych w dziejach Magisterium papieskiego. Te trzy encykliki określają znaczeniowe centrum przesłania papieża Wojtyły, nadają mu integralny kształt, wyznaczają podstawowy rytm i strukturę papieskiej wizji teologicznej i społecznej.

Do drugiej grupy encyklik zaliczyć trzeba te, które wprost poświęcone są tematyce człowieka w konkretnie współczesnego kontekstu i wyzwaniom moralnym i społecznym, zawsze z zarysowaniem perspektywy teologicznej określonej w tryptyku trynitarnym. Chodzi przede wszystkim o *Laborem exercens* (1981), trzecią z kolei encyklikę poświęconą w całości ludzkiej pracy. Zagadnieniom etyki społecznej dedykowane są również encykliki *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991). Papież odnosi się w nich do sze-

rokiej perspektywy kwestii związanych ze współczesną dynamiką życia wspólnego, wskazując na zasady jego tworzenia. W dalszej kolejności wymienić należy encyklikę *Veritatis splendor* (1993), której przedmiotem stały się podstawy formalne chrześcijańskiego nauczania moralnego, stanowiącego podstawę sumienia i jego oceny w perspektywie ludzkiego działania. Autor porusza w niej zagadnienia prawdy i wolności. Te dwa jakże charakterystyczne i ważne tematy dla Wojtyły, filozofa i autora gruntownego studium z antropologii i etyki filozoficznej *Osoba i czyn*, stanowią główne zagadnienia problemowe całej nowożytnej filozofii i etyki. Papież naświetla ich istotę z perspektywy teologicznej, oferując lekarstwo dla nowożytnej mentalności zakłopotanej wobec prawdy i absolutyzującej wolność. Drugim istotnym tekstem Wojtyły w kwestii moralności jest jego stanowcza obrona życia ludzkiego, której poświęca w całości encyklikę *Evangelium vitae* (1995).

Trzecią grupę encyklik Jana Pawła II określiłbym mianem wybranych kwestii teologicznych. Do grupy tej zaliczyć należy *Slavorum Apostoli* (1985), tekst, w którym Jan Paweł II, korzystając z rocznicy dzieła ewangelizacyjnego Apostołów Słowian, przedstawia pogłębioną katechezę na temat wymogów ewangelizacji. Tematem misji natomiast zajmuje się papież szeroko w *Redemptoris missio* (1990), rozciągając pojęcie misji na środowiska biedy, ludzi zmarginalizowanych i środowiska imigrantów. Wreszcie kwestie wewnątrzchrześcijańskiej jedności podejmuje papież w encyklice o ekumenizmie *Ut unum sint* (1995), tekście znanym szczególnie z odważnego wezwania do pracy w kwestii przemyslenia możliwości reorganizacji zagadnień prymacjalnych. Ważną encykliką Jana Pawła II, szczególnie biorąc pod uwagę jego osobiste doświadczenie duchowe i kapłańskie, jest medytacja o miejscu i roli Maryi, Matki Boga, w dziejach zbawie-

nia (*Redemptoris Mater*, 1987). Tematem ostatniej encykliki papieskiej jest zaś celebracja Eucharystii (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003).

Na sam koniec zostawiam dokument, który osobiście uważam za najważniejszy spośród wszystkich encyklik. Jak nietrudno się domyślić, chodzi o *Fides et ratio* (1998). Jest to najważniejsza z encyklik z dwóch powodów. *Po pierwsze*, dlatego, że adresuje kwestię możliwości poznawczych człowieka, które zostały mocno podważone przez postmodernistyczny nurt tzw. słabego myślenia głoszącego nieobecność i niemożliwość prawdy lub w nieco delikatniejszej formie, niemożność ludzkiego do niej dotarcia. Takie ujęcia prowadzą nieuchronnie do relatywizacji podstaw wspólnego życia. Papież broniąc ludzkich zdolności poznawczych i możliwości dotarcia do prawdy przeciwstawia się zatem nieformalnej herezji współczesnej, jaką jest ideowe, arbitralne zakwestionowanie prawdy i rozumu. Przyjmując, że większość problemów, jakimi papież zajmował się w cyklu antropologicznym, wynika właśnie z takiego postmodernistycznego zakwestionowania, staje się oczywiste, że *Fides et ratio* jest encykliką o zasadniczej wadze dla zrozumienia papieskiej wizji całości teologii oraz życia duchowego i społecznego człowieka, duchowej sytuacji człowieka naszych czasów. *Po drugie*, encyklika ta jest wyrazem syntetycznego ujęcia jedności wiary i rozumu. W tym względzie posiada ona dziejową doniosłość. W perspektywie pojawiającego się w późnym średniowieczu i umocowanego w nowożytności rozdzielenia wiary i rozumu, *Fides et ratio* – budując się na starożytnej Tradycji – dostarcza głównych argumentów w sporze rozumu i wiary. Jako że Bóg jest racjonalny, jest logosem, jako że Ojciec ma w sobie Logos życia, wiara musi być racjonalna, a rozum wypada pojąć jako stworzony do oglądania Boga, kontemplacji. *Fides et ratio* nie tylko broni samej wiary, ale jest jedną z najmocniejszych, jeśli nie

najmocniejszą apologią rozumu w smutnych czasach jego upadku i zawężenia do rozumu praktycznego i technologicznego.

Już ten krótki opis i wyliczenie encyklik papieskich wskazują na ogrom podjętej pracy, ale i przede wszystkim na wybitnie syntetyczne aspiracje i zdolności papieża Wojtyły. W istocie mamy tu do czynienia – jak sugeruje tytuł niniejszego paragrafu – z pewnego rodzaju autentyczną, nową sumą teologiczną, która tym razem nie reprezentuje tylko indywidualnych poglądów teologicznych, jakie w perspektywie zostaną uznane przez Kościół jako dobry sposób wykładu jego wiary i praktyki, ale z tekstem o bardzo wysokiej randze magisterialnej, napisanym i przedstawionym Kościołowi przez najwyższy, papieski autorytet nauczycielski.

W tym miejscu warto poczynić uwagę metodologiczną. Jest rzeczą niebudzącą wątpliwości, że każda ze wspomnianych czternastu encyklik jest napisana tak, że może być czytana bez odniesienia do innych, jako dzieło zwarte i prezentujące dane zagadnienie z pewną miarą wyczerpalności. Wypada jednak stwierdzić, że najlepszym rodzajem poznawania przesłania papieskiego jest swoistego rodzaju skrutacja tekstów encyklik. Rozumiem przez nią integralną i ciągłą ich lekturę, z założeniem, że stanowią one *de facto* spójną jedność.

Podsumowanie

W powyższej prezentacji syntetycznego charakteru wizji intelektualno-duchowo-pastoralnej Karola Wojtyły/papieża Jana Pawła II założyłem, że przedmiotowo będę zajmował się jedynie trzema wielkimi pomnikami ujawniającymi dobitnie syntetyczny charakter myśli i działalności pasterskiej papieża Wojtyły. Sam czytelnik dokona osądu mojej propozycji i jej selektywności. W tym miejscu zaś

należy wyciągnąć podsumowujące wnioski z całości zaprezentowanych analiz.

Po pierwsze, syntetyczny charakter pontyfikatu Wojtyły oparty jest na jego osobistych uzdolnieniach i pewnego rodzaju wszechstronności jego osobowości: artysta, poeta, aktor, dramaturg, filozof, myśliciel, podróżnik/pielgrzym, „radycznie nawrócony uczeń/chrześcijanin”¹³, kapłan, pasterz, człowiek o uniwersalnej wrażliwości ludzkiej.

Po drugie, ważnym katalizatorem i wzmocnieniem tych syntetycznych cech osobowości Wojtyły stały się doświadczenia soborowe, przygotowujące Kościół do wejścia w nowe tysiąclecie chrześcijaństwa.

Po trzecie, w okresie papieskim dowodem syntetycznych aspiracji Wojtyły są trzy istotne dokumenty wydane przez niego w duchu realizacji prac zapoczątkowanych przez *Vaticanum II*. Chodzi o nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), Katechizm Kościoła Katolickiego (1992) oraz zbiór – traktowanych przeze mnie organicznie – czternastu encyklik. Każde z tych dzieł posiada wybitnie syntetyczny charakter, zarówno historycznie (Tradycja i współczesność), merytorycznie (Pismo Święte, liturgia, magisterium, myśl teologiczna) i praktycznie (wybitna jedność momentów doktrynalnego i pastoralnego). W ten sposób powstaje to, co określić można jako klucz hermeneutyczny, magisterialny, papieska wykładnia i interpretacja *Vaticanum II*.

Po czwarte, zaproponowana w wymienionych dokumentach synteza papieska odznacza się zarówno powiązaniem z wielką Tradycją

¹³ To określenie przyjmuję od G. Weigla. Zob. G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2024, s. 423–545.

myśli życia chrześcijańskiego na przestrzeni dziejów i jednocześnie wyraźnie dostrzegalną, silnie obecną dawką nowości. Nowość tę można odnaleźć zarówno w sposobie prezentacji treści, jak i w niej samej.

Po piąte, jako że papież oferuje taką syntetyczną wizję w świecie założeniowo odrzucającym wszelkie metanarracje, syntetyczny zmysł Jana Pawła II powinien być traktowany jako prorocstwo i zachęta papieża do podjęcia w kontekście kryzysu prawdy i globalnego sensu na nowo próby wyrażania całości wiary chrześcijańskiej na zasadzie syntezy *fides et ratio*. Zadanie to cały czas oczekuje na podjęcie i realizację. Być może jest ono największym wyzwaniem, jakie pozostał przed nami pontyfikat wielkiego papieża z Polski.

Jan Paweł II jako papież wielkich syntezy. Papieskie dziedzictwo w świecie późnonowoczesnych mikronarracji

Abstrakt

Syntetycznemu charakterowi spuścizny myśli i dzieła Jana Pawła II Wielkiego poświęcono dotychczas zbyt mało uwagi. Niniejszy artykuł jest próbą uzupełnienia tego braku w badaniach nad pontyfikatem Papieża z Polski. Analizie poddano następujące pomniki syntetycznych aspiracji Wojtyły: Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 roku oraz organiczny zbiór czternastu encyklik papieskich. Analizy tych trzech pomników myśli i posługi duszpasterskiej papieża wprowadzono na tle nakreślenia decydującej roli Soboru Watykańskiego II i Wielkiego Jubileuszu dla syntetycznych dokonań Jana Pawła II. Na koniec wyrażono ważną myśl, że syntetyczny charakter działalności papieża wyrażony we wspomnianych

pomnikach jest zachętą do tworzenia śmiałych wizji syntetyzujących całą rzeczywistość z perspektywy Ewangelii i wiary.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, encykliki, prawo kanoniczne, Katechizm Kościoła Katolickiego, synteza, Sobór Watykański II, Wielki Jubileusz

John Paul II as Pope of the great syntheses.

The papal legacy in a world of late modern micronarratives

Abstract

The synthetic nature of the legacy of the thought and work of John Paul II the Great has received too little attention to date. The present contribution is intended as an attempt to touch on this lack in the study of the pontificate of the Pope from Poland. The following monuments to Wojtyła's synthetic aspirations are analyzed: The 1983 Code of Canon Law, the 1992 Catechism of the Catholic Church and the organic collection of fourteen papal encyclicals. Analyses of these three monuments of the pope's thought and pastoral ministry are introduced against the background of outlining the decisive role of the Second Vatican Council and the Great Jubilee for John Paul II's synthetic achievements. Finally, the important idea is expressed that the synthetic character of the pope's activity expressed in the aforementioned monuments is an encouragement to create bold visions that synthesize the whole of reality from the perspective of the Gospel and faith.

Keywords: John Paul II, encyclicals, canon law, Catechism of the Catholic Church, synthesis, Vatican II, Great Jubilee

Bibliografia

- Cenalnor D., Miras J., *Prawo kanoniczne*, Wolters Kluwer, Warszawa 2021.
- Schönborn Ch., Ratzinger J., *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Verbinum, Warszawa 1994.
- Kłoczowski J.A., *Zawierzyć prawdzie. O encyklikach Jana Pawła II*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.
- Subera I., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
- Madrigal Terrazas S., *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016.
- Wąsek D., Woźniak R.J., *Czytać, zrozumieć, działać. Na tropach myśli Jana Pawła II*, Muzeum Dom Rodzinny Jana Pawła II, Wadowice 2023.
- Weigel G., *Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2024.
- Weigel G., *Uświęcić świat. Istotne dziedzictwo Soboru Watykańskiego II*, Esprit, Kraków 2023
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy*, UNUM, Kraków 2003.

Nota biograficzna

Robert J. Woźniak – profesor nauk teologicznych, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, pracuje w Katedrze Antropologii Teologicznej. Doktorat z teologii dogmatycznej obronił w 2005 roku na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie. Naukowe staże odbył na Fordham University w Nowym Jorku oraz na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Wykładał na Facultad de Teología Pontificia i Civil w Limie, Peru. Jest wiceprezesem Polskiego Towarzystwa Teologów Dogmatyków, był redaktorem

naczelnym Theological Research, obecnie redaguje dwie kolekcje książek teologicznych: Myśl teologiczna (WAM) oraz Sapientia (Bratni Zew). Członek Papieskiej Akademii Teologicznej przy Papieskiej Radzie ds. Kultury oraz sekcji filozofii Nauki przy PAU. Zajmuje się szczególnie teologią trynitarną, relacjami teologii i filozofii oraz teologicznymi wątkami postmodernizmu. W roku 2008 otrzymał Nagrodę Ergo Hestii i Znak im. ks. J. Tischnera za książkę *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (WAM, Kraków 2007). Opublikował również: *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura* (Eunsa, Pamplona 2007), *Desafíos de la vida eclesial en el umbral del nuevo siglo* (Roel, Lima 2008), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (redakcja, WAM, Kraków 2008), *Rethinking Trinitarian Theology* (wspólnie z G. Maspero, Continuum, London-New York 2012), *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (W Drodze, Poznań 2012), *Sekret Credo* (Znak, Kraków 2014), *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej* (WAM, Kraków 2018), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej* (WAM, Kraków 2021) oraz *Praca nad dogmatem. W drodze do odnowy teologii dogmatycznej* (WAM, Kraków 2022). Prezbiter archidiecezji krakowskiej.

~
Paweł Borto

ORCID: 0000-0001-9873-4368

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Ekumeniczny wymiar pontyfikatu Jana Pawła II

Wprowadzenie

Już pierwsze przemówienie wygłoszone przez Jana Pawła II w Kaplicy Sykstyńskiej 17 października 1978 r., a więc następnego dnia po wyborze na Stolicę Piotrową, zapowiadało wrażliwość nowego papieża na kwestie ekumeniczne. Przemówienie skierowane do kardynałów uczestniczących w konklawe oraz transmitowane przez radio jako przesłanie „Urbi et orbi” ukazywało, w jaki sposób nowy papież postrzegął swój pontyfikat. Jan Paweł II, obok konieczności dalszego urzeczywistniania nauczania Soboru Watykańskiego II oraz soborowej odnowy Kościoła *ad intra* i troski o jego wewnętrzną jedność, jako jeden z najważniejszych celów *ad extra* wskazywał dążenie do przywrócenia jedności chrześcijan. Uważał, że właśnie brak tej jedności jest jednym z największych powodów zgorzienia i przeszkodą w misji Kościoła¹.

¹ Por. Jan Paweł II, *Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II, Capella Sistina 17 ottobre 1978*, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches>

Dlatego cały pontyfikat Jana Pawła II będzie naznaczony głębokim zatroskaniem o to, by na różnych polach i na różny sposób działać na rzecz zjednoczenia chrześcijan. Było to owocem głębokiego przekonania papieża, że kwestia ta jest ściśle związana z naturą Kościoła.

Należy dodać, że po raz pierwszy termin *ekumenizm* został odniesiony do Kościoła jako wspólnoty przez biskupów na Soborze w Konstantynopolu (381). Określili oni poprzedni Sobór w Nicei (325) jako ekumeniczny, czyli powszechny. Dla chrześcijan *ekumenia* bowiem odwoływała się do idei jednego wspólnego domu. W tradycji chrześcijańskiej przymiotnik *ekumeniczny* oznaczał najpierw normatywne i obowiązkowe doktryny oraz zwyczaje akceptowane przez wszystkich chrześcijan – i dlatego sobory nazywano ekumenicznymi².

Zwyczaj używania określenia *ekumenizm* na wskazanie dążeń do zjednoczenia chrześcijan łączy się dopiero z wiekiem XX. W tym czasie luterański biskup Uppsali Nathan Söderblom zorganizował w 1917 r. konferencję określaną jako ekumeniczna, a w 1919 r. zaproponował utworzenie ekumenicznego soboru Kościołów. Od tego czasu określenia ekumenizm i ekumeniczny zaczęły coraz częściej pojawiać się w wypowiedziach chrześcijan zatroskanych o jedność Kościoła³.

/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio.html (dostęp: 04.01.2024). Por. także M. Zięba, *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 63.

² Z. Kijas, *Ekumenizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, E. Sakowicz (red.), Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 163–164.

³ Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 164–165.

By w pełni zrozumieć, na czym polegała troska o ekumenizm Jana Pawła II, konieczne jest najpierw uchwycenie kontekstu, w którym papież dostrzegał potrzebę działań ekumenicznych. Tak więc w pierwszym kroku niniejszego opracowania przedstawiony zostanie zarys „krajobrazu ekumenicznego” poprzedzającego pontyfikat Jana Pawła II, z uwzględnieniem rozwoju zaangażowania Kościoła katolickiego w dialog ekumeniczny i najważniejszych jego owoców.

Na tym tle zostanie przedstawiony „ekumeniczny bilans” pontyfikatu Jana Pawła II. Zostanie w nim wskazane to, co pozostaje jego trwałym dziedzictwem (dokumenty i rozpoczęte dialogi między Kościołem a innymi wyznaniem chrześcijańskimi) oraz to, co charakteryzowało jego pontyfikat i było związane z jego osobistym charyzmatem (ekumeniczne podróże i gesty).

1. Dialog ekumeniczny w czasach poprzednich pontyfikatów

Początki ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego w dialog ekumeniczny łączą się z prywatną inicjatywą. Za zgodą Piusa XI i arcybiskupa Canterbury Randalla Thomasa Davidsona zaczęto organizować na terenie Belgii w Menchellen anglikańsko-katolickie konferencje teologiczne, które odbywały się w latach 1921–1929. Choć nie miały one statusu oficjalnego dialogu, były pierwszą zapowiedzią ekumenicznego nastawienia Kościoła katolickiego⁴.

W okres przygotowania Kościoła katolickiego na ekumeniczne otwarcie należy również wpisać encyklikę Piusa XI *Mortalium animos* wydaną w roku 1928. Podejmuje ona kwestię stosunku Kościoła do powstających inicjatyw zjednoczeniowych. Dokument ten ne-

⁴ P. Ptasznik, *Jan Paweł II i ekumenizm*, „Politeia” 2014, t. 29, s. 247–248. DOI: 10.12797/Politeia.11.2014.29.19.

gatywnie oceniał rodzące się inicjatywy zjednoczenia chrześcijan, krytykując tzw. „panchristiani”, czyli ludzi chcących zjednoczenia za cenę kompromisów dotyczących prawdy wyznawanej w Kościele katolickim. Papież stwierdzał, że takie zjednoczenie nie jest możliwe i że katolicy nie powinni uczestniczyć w zgromadzeniach organizowanych przez innych chrześcijan dążących do odnalezienia jedności czy włączać się w ich inicjatywy o charakterze zjednoczeniowym, aby nie podbudowywać autorytetu fałszywej religii chrześcijańskiej⁵. W ten sposób Pius XI, choć pozytywnie oceniał same dążenia i na kartach encykliki wskazywał, że słusznie przypominają one o ewangelicznych podstawach dążeń ekumenicznych, to jednak uważał, iż Kościół katolicki winien zająć wobec ruchu ekumenicznego oraz inicjatyw ekumenicznych stanowisko obserwatora, a nie czynnego uczestnika.

Dodać należy, że papież nie potępiali samego faktu modlitwy w intencji zjednoczenia chrześcijan. Nie była to tylko inicjatywa „oddolna”, jak choćby w przypadku Ignatiusa Spencera – anglikanina, który potem w pełni przyłączył się do Kościoła katolickiego, a który już w roku 1840 zaproponował ustanowienie wspólnej modlitwy w intencji zjednoczenia chrześcijan. Już papież Leon XIII w różnych dokumentach zachęcał do przyłączenia się do obchodów Oktawy modlitwy o jedność chrześcijan w okresie Pięćdziesiątnicy⁶. Tenże papież zapoczątkuje również instytucjonalną obecność w Kościele katolickim ruchu ekumenicznego poprzez powołanie do życia

⁵ Pius XI, Encyklika *Mortalium animos* (06.01.1928), https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (dostęp: 03.01.2024).

⁶ Dykasteria ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Date importanti nella storia della preghiera per l'unità dei cristiani*, <http://www.christianunity.va/content/unitalcristiani/it/settimana-di-preghiera-per-l-unita/storia.html> (dostęp: 03.01.2024).

w roku 1895 Papieskiej Komisji na rzecz pojednania odłączonych braci z Kościołem. Niemniej Komisja ta nie zaznaczyła się jakimiś konstruktywnymi działaniami⁷.

Znacząca zmiana stanowiska Kościoła katolickiego w odniesieniu do ekumenizmu nastąpi podczas prac Soboru Watykańskiego II za pontyfikatu Jana XXIII, choć już wcześniej sztywną postawę wobec ekumenizmu zmienił Pius XII, który zrezygnował z nazywania innych chrześcijan „schizmatykami” albo „heretykami”, a wprowadził określenie „bracia odłączeni”⁸. Jan XXIII podczas swego krótkiego pontyfikatu podjął przełomowe dla ruchu ekumenicznego decyzje. Przede wszystkim w roku 1960 powołał do istnienia Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan i przez zaproszenie przedstawicieli Kościołów i Wspólnot kościelnych innych wyznań chrześcijańskich do udziału w Soborze nadał obradom soborowym prawdziwy wymiar ekumeniczny⁹.

Paweł VI nie tylko kontynuował, ale również pogłębił zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego. Wyraziło się to w kilku znaczących obszarach. Pierwszym było przemówienie Pawła VI na otwarcie drugiej sesji Soboru Watykańskiego II, w którym papież poprosił o przebaczenie win będących powodem podziału między chrześcijanami i przebaczył winy innych¹⁰. Kolejnym niezwykle ważnym wymiarem było przyjęcie przez Sobór dekretu o ekumeni-

⁷ L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajka, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 326.

⁸ Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 169.

⁹ L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, s. 336–337.

¹⁰ Paweł VI, *Allocuzione del Santo Padre Paolo VI (Domenica, 29 settembre 1963)* nr 6.6, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html (dostęp: 17.01.2024).

zmie, który wniósł radykalną zmianę w rozumieniu przez Kościół katolicki jedności chrześcijan. Dekret ten bowiem odchodził od tradycyjnej postawy domagania się przejścia na katolicyzm od innych wyznawców chrześcijaństwa i opowiadał się za partnerskim dialogiem¹¹. Następnym doniosłym ekumenicznie dziedzictwem pontyfikatu Pawła VI było zniesienie wzajemnej ekskomuniki, w przeddzień zakończenia Soboru, 7 grudnia 1965 roku, przez Rzym i Konstantynopol. Wyrazem ekumenicznego zaangażowania Pawła VI były także jego podróże i spotkania z Atenagorasem I (w 1964 w Jerozolimie, a w 1965 w Turcji), z przedstawicielami Światowej Rady Kościołów w Genewie (1969 r.), przyjęcie wizyty Melitona – metropolity Chalcedonu, czołowych przedstawicieli wspólnoty anglikańskiej (1966 i 1977), Światowej Federacji Luterkańskiej (1976), Światowej Rady Kościołów (1964, 1969, 1974)¹².

U końca pontyfikatu Pawła VI wrażliwość na dążenie do odbudowania jedności chrześcijan była więc głęboko wpisana w życie Kościoła i stanowiła jeden z ważnych wymiarów, któremu papież poświęcał uwagę. Fakt, że Karol Wojtyła zdecydował się przyjąć imię Jana Pawła II, wyraźnie wskazuje, że Papież-Polak chciał uczynić swój pontyfikat kontynuacją pontyfikatów swych poprzedników.

Niemożliwe jest w szczegółach przedstawić ekumeniczne dziedzictwo 27-letniego pontyfikatu Jana Pawła II. Jest ono zbyt bogate, mimo że u początku pontyfikatu Jan Paweł II nie miał wielkiego doświadczenia ekumenicznego, jako że pochodził z kraju jednorodnego religijnie i że z tego powodu nie oczekiwano od niego szczególnego wkładu w tym względzie¹³.

¹¹ L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, s. 338.

¹² L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, s. 339–340.

¹³ B. Lecomte, *Pasterz*, M. Romanek, H. Sobieraj, D. Zańko (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 544.

2. Dziedzictwo dialogów i dokumentów

Jan Paweł II nazywany był papieżem dialogu. Znalazło to swój wyraz również w tym, że w trakcie trwania jego pontyfikatu prowadzonych było ponad 35 dialogów pomiędzy Kościołem katolickim a innymi chrześcijańskimi Kościołami czy Wspólnotami kościelnymi¹⁴. W latach 1979–2004 Jan Paweł II podpisał 15 wspólnych deklaracji ekumenicznych z przywódcami różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych reprezentujących Kościoły prawosławne oraz Wspólnotę anglikańską¹⁵.

Podjmując dziedzictwo dialogu ekumenicznego z prawosławiem Jan Paweł II przyczynił się do bardzo dużego rozwoju tego dialogu. Owocem jego spotkania w Fanarze z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Dymitrossem I w 1979 r. było zapoczątkowanie teologicznego dialogu między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi¹⁶. Oprócz tego istniejące dziś relacje

¹⁴ A. C. Meyer, *Pope John Paul II and His Ecumenical Legacy*, "Melita Theologica" 2020, vol. 70/1, s. 52.

¹⁵ Były to deklaracje podpisane (w porządku chronologicznym): z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Dymitrossem I, z arcybiskupem Canterbury Robertem Runcie, z patriarchą prawosławnym Kościoła Syryjskiego w Antiochii Moranem Mar Ignatiussem Zakką I Iwasem, z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Dymitrossem I, z arcybiskupem Canterbury Robertem Runcie, z katolikiem patriarchą Kościoła Asyryjskiego Mar Dinkhą IV, z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Bartłomiejem I, z arcybiskupem Canterbury Georgem Leonardem Careyem, z katolikiem patriarchą wszystkich Ormian Karekinem I Sarkissianem, z katolikiem ormiańskim Cylicji Aramem I Keshisianem, z patriarchą prawosławnym Kościoła Rumunii Teoktystem, z katolikiem patriarchą całej Gruzji Eliaszem II, z arcybiskupem Aten i całej Grecji Christodoulossem, dwie kolejne z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Bartłomiejem I – por. Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 14. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Wydawnictwo M, Kraków 2009, s. 677–706.

¹⁶ Z. Glaeser, *W służbie jedności Kościoła*, s. 51.

bilateralne między Kościołami prawosławnymi tradycji bizantyjskiej, Kościołami prawosławnymi tradycji wschodniej oraz Kościołem asyryjskim a Kościołem katolickim w dużej mierze rozwinęły się dzięki trosce Jana Pawła II o te kontakty poprzez pielgrzymki czy wspólnie podpisywane deklaracje¹⁷. Pośród tych deklaracji znajdują się nie tylko te, w których wyrażano wolę kontynuowania dialogu ekumenicznego, ale również określające istniejącą wspólnotę wiary pomiędzy danymi Kościołami czy też deklaracja kończąca 1500-letni spór z nestorianami dotyczący rozumienia wiary w Chrystusa¹⁸.

Wśród dokumentów wydanych przez Jana Pawła II wpisujących się w dialog katolicko-prawosławny szczególne znaczenie miało kilka. Należy najpierw wymienić tutaj List apostolski *Egregiae virtuti* (21.12.1980) ogłaszający św. Cyryla i Metodego współpatronami Europy¹⁹. List ten stał się ważnym momentem w dialogu z prawosławiem, ponieważ podkreślał wartość tradycji wschodniej i jej równoprawność z tradycją zachodnią²⁰. Znaczenie św. Cyryla i Metodego dla dialogu z prawosławiem Jan Paweł II podjął na nowo w ency-

¹⁷ Por. informacje w dziale „Sezione orientale” na stronie internetowej Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale.html> (dostęp: 22.01.2024).

¹⁸ Por. *Wspólna Deklaracja ekumeniczna papieża Jana Pawła II i Katolikosy Patriarchy Kościoła Asyryjskiego Mar Dinkha IV*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 14*, s. 687–688. Por. także G. Ferraro, *Il cammino ecumenico nella preparazione e nella celebrazione del Giubileo del 2000*, „La Civiltà Cattolica” 1995, vol. 3475, s. 4–10.

¹⁹ Tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Egregiae virtutis” ogłaszający świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 4. Konstytucje apostolskie, Listy motu proprio i bulle, Orędzia na światowe dni*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 157–159.

²⁰ Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 187.

klice *Slavorum Apostoli* (02.06.1985)²¹. Widział w tych świętych wzór pracy na rzecz jedności Kościoła – pracy, w której szanowali zobowiązania swego posłannictwa i prawa kościelne, a jednocześnie nie usiłowali narzucać ewangelizowanym ludom własnych tradycji i zwyczajów, lecz przez otwartość ducha, gotowość współpracy w wymianie dóbr kulturowych i duchowych budowali Kościół powszechny łączący w sobie Tradycję wschodnią i zachodnią (por. SA 13 i 27).

Oprócz tych dwóch dokumentów przywołać należy jeszcze kolejne dwa. Pierwszym jest List apostolski *Euntes in mundum*²² (25.01.1988) z okazji 1000-lecia chrześcijaństwa wschodniego, w którym papież podkreślał, że jedność nie oznacza identyczności, lecz że „dwie formy wielkiej tradycji Kościoła – zachodnia i wschodnia, dwie formy kultury, dopełniają się wzajemnie jakby dwa ‘płuca’ w jednym organizmie” (*Euntes in mundum* 12). Drugim jest przesłanie do katolickiej wspólnoty ukraińskiej *Magnum baptisimi donum*²³ (14.02.1988), w którym papież uznał, że metoda dążenia

²¹ Tekst polski: Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 1. Encykliki*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 149–171.

²² Tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski „Euntes in mundum” z okazji 1000-lecia Rusi Kijowskiej*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 3. Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 143–155.

²³ Tekst polski nie został zamieszczony w *Dzielałach zebranych* Jana Pawła II, a na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej zamieszczony jest jedynie tekst łaciński – zob. Jan Paweł II, *Epistula Ioannis Pauli Pp. II Myrosłao Ivano Cardinali Lubachivsky, Archiepiscopo Maiori Leopolitano Ucrainorum. Ad Catholicos Ucrainos Millennio Transacto a Baptismo Regionis Rus’ Kioviensis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880214_card-lubachivsky.html (dostęp: 22.01.2024). Tekst polski został natomiast zamieszczony w: Jan Paweł II, *Posłanie do katolickiej wspólnoty ukraińskiej z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej „Magnum Baptisimi donum”*

do jedności drogą „uniatyzmu” – bez pomniejszania znaczenia Unii Brzeskiej – nie odpowiada już duchowi czasów (por. *Magnum baptismi donum* 5).

Również w obszarze dialogu ze Wspólnotami kościelnymi tradycji protestanckiej Jan Paweł II pozostawił szereg dokumentów, które mogą być uznane za ważne etapy ekumenicznej drogi. Jako pierwszy przywołać należy list *Am 10. November 1983 z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*²⁴ skierowany do kard. Johannesa Wildebrandsa, Przewodniczącego Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan. Papież podkreślał w nim, że wina za zerwanie jedności musi być uznana gdziekolwiek rzeczywiście jest oraz że tam, gdzie polemika zaciemniła spojrzenie, musi ono zostać skorygowane, tak by można było być nosicielami prawdy²⁵.

Swoj pontyfikat Jan Paweł II rozpoczynał w drugiej fazie dialogu luterancko-rzymskokatolickiego. Dialog ten, przy wyraźnym wsparciu papieża, zaowocował sześcioma wspólnymi dokumentami i był potem kontynuowany przez trzecią fazę tego dialogu, której najważniejszym owocem było podpisanie *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* w roku 1999²⁶. Był to jeden z najważniejszych momentów w dialogu katolicko-luteranckim, bowiem wraz z tą deklaracją udało się przewyciężyć wielowiekowy spór na

donum 14 lutego 1988 r., w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekuemizmu 1982–1998*, S.C. Napórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 690–696.

²⁴ Tekst polski: Jan Paweł II, *List Am 10. November 1983 z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 3*, s. 66–67.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *List Am 10. November 1983 z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*, s. 67.

²⁶ Tekst polski: *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/wspolna-deklaracja-w-sprawie-nauki-o-usprawiedliwieniu/> (dostęp: 23.01.2024).

temat rozumienia usprawiedliwienia przez obie wspólnoty chrześcijańskie, a ekumeniczne wypowiedzi Jana Pawła II wzmacniały prace Rzymskokatolicko-Luterańskiej Komisji Mieszanej nad tym dokumentem²⁷. Była to zarazem pierwsza deklaracja ekumeniczna kanonicznie ratyfikowana przez Kościół rzymskokatolicki. Wkrótce treść tej deklaracji przyjęły również Światowa Rada Metodystyczna (2006), Światowa Wspólnota Kościołów Reformowanych (2017) oraz Anglikańska Rada Konsultacyjna (2017)²⁸.

3. Ekumeniczna encyklika

Ekumenizm był jednym z ważnych tematów nauczania Jana Pawła II. Na płaszczyźnie doktrynalnej tematykę ekumenizmu papież podejmował w ośmiu encyklikach, trzech konstytucjach apostołskich, jedenastu adhortacjach, ośmiu listach apostołskich, oprócz wielu orędzi, przemówień, homilii i katechez²⁹.

Jednym z najważniejszych dokumentów ekumenicznych Jana Pawła II jest encyklika *Ut unum sint* wydana w roku 1996³⁰. Jest to pierwsza w dziejach encyklika poświęcona ściśle ekumenizmowi³¹. Jej opublikowanie spotkało się z szerokim pozytywnym echem w lo-

²⁷ Por. Z. Glaeser, *W służbie jedności Kościoła. Ekumeniczny program pontyfikatu św. Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 2020, t. 24/2, s. 54–55.

²⁸ A.C. Meyer, *Pope John Paul II and His Ecumenical Legacy*, s. 53.

²⁹ Por. Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego, Kamień Śląski – Opole 2017³, s. 329–844. Por. także A. Skrzyś, *Historyczny wymiar encykliki „Ut unum sint” Jana Pawła II w dialogu ekumenicznym*, „Studia Pastoralne” 2019, t. 15, s. 139.

³⁰ Tekst polski: Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 1. Encykliki*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 617–666.

³¹ A. Nossol, *Jan Paweł II – papież dialogu i pojednania*, „Ethos” 2005, t. 18, s. 66.

nie ruchu ekumenicznego. Wyrazem tego może być głos Komisji „Wiara i Ustrój” odpowiedzialnej za dialog doktrynalny z ramienia Światowej Rady Kościołów, która wyraziła swą wdzięczność za ten dokument. W krótkim tekście podkreślono, że encyklika kontynuuje tematy zapoczątkowane na Soborze Watykańskim II i cechuje ją duch pokory³².

Nowość tej encykliki polega również na tym, że skierowana ona została nie tylko do wiernych Kościoła katolickiego, ale również do innych chrześcijan. Kończy papież swój tekst słowami: „Ja, Jan Paweł II, pokorny *servus servorum Dei*, ośmielam się przemówić do was, wierni Kościoła katolickiego i do was, bracia i siostry z innych Kościołów i Wspólnot kościelnych...” (UUS 103). Wyjątkowy dla encyklik brak określonego adresata na początku tego dokumentu podkreśla to jego powszechne przesłanie³³.

Trzy części encykliki są poświęcone kolejno rozumieniu dialogu ekumenicznego w Kościele katolickim (nr 5–40), owocom dotychczas prowadzonego dialogu (nr 41–76) oraz perspektywom i wyzwaniom będącym przeszkodą w osiągnięciu pełnej jedności (nr 77–99). Nie sposób przybliżyć całą treść tej encykliki, lecz wystarczy tutaj wskazać najważniejsze aspekty, które stanowią istotny wkład Jana Pawła II w dialog ekumeniczny.

Pierwsza część encykliki, zawierająca przypomnienie, że jedność jest wołą samego Boga (UUS 6), wskazuje na jakich fundamentach tę jedność można budować. Jest tu podkreślone, że inne Kościoły czy Wspólnoty kościelne również cieszą się prawdziwym życiem łaski i działa w nich Chrystus oraz Duch Święty, a także że pew-

³² Por. „*Ut unum sint*”: *A Response from Faith and Order*, „Ecumenical Review” 1998, vol. 50/2, s. 250–251.

³³ M. Zięba, *Jestem z wami*, s. 107.

ne aspekty chrześcijańskiej tajemnicy są w nich czasem wyraziściej ukazane (por. UUS 12–14). Jednocześnie przypomniana zostaje również i ta zasada, że prawdziwa jedność może się urzeczywistnić tylko dzięki wierności wobec całej treści prawdy objawionej (por. UUS 18). Dlatego Jan Paweł II wskazuje, że drogą do jedności jest prymat modlitwy, nawrócenie, prowadzenie dialogu na różnych poziomach, przewycięzanie rozbieżności oraz praktyczna współpraca (por. UUS 21–40).

W tym rozdziale Jan Paweł II potwierdził i uwypuklił soborową zasadę, że jedność nie może być pojmowana jako powrót odłączonych chrześcijan do Kościoła katolickiego, ponieważ oni nigdy go nie opuścili. A jednocześnie zasada ta nie oznacza rezygnacji z integralnego wyznania wiary, które musi być podstawą autentycznego dialogu³⁴.

Drugi rozdział ekumenicznej encykliki jest bilansem 30 lat, które minęły od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II wskazał na podejmowane wspólnie działania na płaszczyźnie duchowej, praktycznej i naukowej na rzecz ekumenii³⁵. Wśród najważniejszych wskazań, które Papież pozostawił jest podkreślenie, że istnieje uprawniona różnorodność wyrażania tej samej prawdy. I odnosząc się do Kościołów tradycji wschodniej papież komentuje soborowe słowa *Dekretu o ekumenizmie*: „<nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajemnie uzupełniają, niż przeciwstawiają» (*Dekret o ekumenizmie* 17). Dzięki wymianie darów między Kościołami, które się nawzajem do-

³⁴ W. Henn, „*Ut Unum Sint*” and Catholic Involvement in Ecumenism, „The Ecumenical Review” 2009, vol. 52/2, s. 244.

³⁵ Por. A. Skrzyś, *Historyczny wymiar encykliki „Ut unum sint”*, s. 145.

pełniają, komunია przynosi owoce” (UUS 57). W ten sposób encyklika wyraźnie wskazuje, że droga dialogu ekumenicznego przechodzi przez właściwe dowartościowanie bogactwa różnych tradycji.

Również w przypadku dialogu ze Wspólnotami kościelnymi wyrosłymi z reformacji encyklika wskazuje na istotne dla dialogu ekumenicznego elementy. Pomimo stanowiska, że między Kościołem katolickim a tymi Wspólnotami istnieją rozbieżności wielkiej wagi, wskazuje się na pewną wspólnotę myśli należącej do kultury zachodniej (por. UUS 64–65) oraz podkreśla się możliwość praktycznej współpracy w wielu obszarach życia społecznego i kulturalnego czy zaangażowania na rzecz pokoju (por. UUS 74–75).

Ostatnia część encykliki poświęcona jest wyzwaniom, które pozostają na drodze dialogu ekumenicznego. Oprócz wyrażanego już wcześniej przekonania, że dotychczasowe osiągnięcia ruchu ekumenicznego domagają się ich utrwalenia we wspólnotach chrześcijańskich oraz konieczne jest kontynuowanie ekumenizmu duchowego (por. UUS 80–83), można znaleźć tu dwa wskazania, które są w pewnej mierze szczególnym osobistym wkładem Jana Pawła II.

Pierwsze to podkreślenie, że wyjątkowym punktem odniesienia dla dialogu ekumenicznego są męczennicy, ponieważ tutaj komunია jest doskonała w tym, co uważa się za szczyt życia łaski – w męczeństwie (por. UUS 84). Dla Jana Pawła II jest to jeszcze jeden obszar „wspólnego dziedzictwa” chrześcijan, które ich łączy. Tę myśl Jan Paweł II wyrażał już wcześniej w perspektywie przygotowania do Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa – jak choćby w Liście apostołskim *Tertio millennio adveniente*³⁶, gdzie napisał, że

³⁶ Tekst polski: Jan Paweł II, List apostołski *Tertio millennio adveniente*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 3. Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 403–428.

communio sanctorum mówi mocniej niż podziały (por. TMA 37). I dla uczynienia tej zasady rzeczywistością wcieloną Jan Paweł II przeznaczył kościół św. Bartłomieja na wyspie na Tybrze jako świątynię, gdzie byliby upamiętniani chrześcijańscy męczennicy XX i XXI wieku³⁷.

Drugie istotne miejsce omawianej encykliki to fragment poświęcony prymatowi Biskupa Rzymu. Jan Paweł II, wskazując na jego istotne dla życia Kościoła znaczenie, jednocześnie z odwagą zaprosił chrześcijan innych wyznań do pomocy w wypracowaniu takiej formy sprawowania tego urzędu, aby nie była ona przeszkodą dla jedności (por. UUS 95). Jest to historyczna prośba, w której Biskup Rzymu wyraził przekonanie, że forma sprawowania tego urzędu może ulec zmianie.

4. Podróże i szczególne gesty ekumeniczne

Jan Paweł II nie bez powodu zyskał przydomek Papieża-pielgrzyma. W czasie swego pontyfikatu odbył 106 podróży zagranicznych, podczas których odwiedził 129 krajów³⁸. Niemal każda z tych podróży zawierała jakieś akcenty ekumeniczne. Niemniej niektóre z nich oraz niektóre z ekumenicznych gestów Jana Pawła II wniosły szczególny wkład w rozwój dialogu ekumenicznego.

Pierwszą wśród doniosłych w ekumeniczne skutki była podróż Jana Pawła II do Turcji (28–30.11.1979). Nazwano ją „pielgrzymką prawosławną”. Wizyta ta, przypadająca w święto św. Andrzeja Apostoła – brata św. Piotra, dała początek dialogowi doktrynalnemu między Kościołem katolickim a prawosławnym, a Jan Paweł II

³⁷ Por. także A.C. Meyer, *Pope John Paul II and His Ecumenical Legacy*, s. 58–61.

³⁸ Por. B. Lecomte, *Pasterz*, s. 728–733; A.C. Meyer, *Pope John Paul II and His Ecumenical Legacy*, s. 54.

udając się w tę podróż stwierdził, że jedzie tam nie jako pasterz, ale jako brat³⁹.

Druga wśród ważnych dla dialogu ekumenicznego podróży miała miejsce w dniach 15–19.11.1980 r. Była „pielgrzymką do kraju reformacji”. Papież odwiedził Republikę Federalną Niemiec z okazji przypadającej 450. Rocznicy *Konfesji Augsburskiej*. Już sam wybór okazji do pielgrzymki był znaczący z punktu widzenia dialogu ekumenicznego. Papież spotkał się wówczas w Moguncji z Radą Kościoła Ewangelickiego Niemiec i w przemówieniu podkreślił, że przychodzi, aby uczynić to spotkanie znakiem jedności w centralnych tajemnicach wiary oraz że jest dla niego jasne, w świetle lektury Listu do Rzymian, iż wszyscy potrzebują nawrócenia, a więc że dla dialogu ekumenicznego oznacza to, iż nie tyle należy wyrokować o innych, co umieć przyznać się do własnych win⁴⁰. W komentarzach do tej pielgrzymki można znaleźć opinię, że Jan Paweł II w swoim wystąpieniu cytował słowa Marcina Lutra wypowiedziane już po jego ekskomunice oraz że w ten sposób pokazał, że nie uznawał już Marcina Lutra za ekskomunikowanego, ponieważ ekskomunika ustaje z chwilą śmierci⁴¹.

Wśród kolejnych znaczących dla dialogu ekumenicznego podróży należy wymieść tę do Anglii. Miała ona miejsce w dniach 28 maja – 2 czerwca 1982 r. i była określana jako „pielgrzymka anglikańska”. Jan Paweł II jako pierwszy papież przekroczył wówczas próg katedry

³⁹ Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 176–177.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Radą Kościoła Ewangelickiego „Wszyscy potrzebujemy nawrócenia”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 11. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, część 3: Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 51–53.

⁴¹ Por. Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 177–178.

anglikańskiej w Canterbury, a podczas nabożeństwa ekumenicznego wraz ze zwierzchnikiem Kościoła anglikańskiego odnowił przyrzeczenia chrzcielne⁴².

Kolejną z ważnych dla dialogu ekumenicznego pielgrzymek Jana Pawła II była ta do Szwajcarii, a więc ojczyzny Jana Kalwina oraz Urlicha Zwinglego (12–17.06.1984). Już na początku tej pielgrzymki Papież odwiedził siedzibę Światowej Rady Kościołów (12.07.1984) i w swoim przemówieniu podkreślił, że jest to braterska wizyta wskazująca na wolę dążenia do jedności⁴³. W czasie tej pielgrzymki Jan Paweł II ogłosił też wspólną deklarację Światowej Rady Kościołów oraz watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan na temat współpracy na rzecz jedności chrześcijan, a także spotkał się z przedstawicielami Federacji Kościołów Protestanckich (14.06.1984) i w swoim słowie podkreślił, że „oczyszczenie pamięci” polegające na szczerym uznaniu własnych błędów jest sprawą niezwykle ważną dla dialogu ekumenicznego⁴⁴.

Następną pielgrzymką o szczególnym znaczeniu ekumenicznym była papieska podróż do krajów skandynawskich: Norwegii, Islandii, Finlandii, Danii i Szwecji (1–10.06.1989). Papież spotykał się wówczas nie tylko z katolikami, ale w każdym z krajów był obecny na nabożeństwie czy spotkaniu ekumenicznym. Na spotkaniu z biskupami Duńskiego Kościoła Luterńskiego podkreślał, że pomimo

⁴² Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 178.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Światowej Rady Kościołów „Na drodze ku jedności”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 11*, s. 329–334.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Discorso di Giovanni Paolo II alla Federazione delle Chiese evangeliche di Svizzera*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840614_chiese-protestanti.html (dostęp: 30.01.2024). Tekst polski nie jest dostępny w *Dzielałach zebranych* ani nie jest zamieszczony na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej, na której jest tylko tekst włoski i francuski.

podziału katolicy i luteranie są nadal związani wspólnym dziedzictwem oraz że z katolickiego punktu widzenia ekskomunika, która została nałożona na Marcina Lutra, ustała z chwilą śmierci, bo jest nakładana jedynie na czas ziemskiego życia. Stwierdził także, że potrzeba nowej oceny problemów związanych z osobą i nauką Marcina Lutra⁴⁵. Zdaniem niektórych komentatorów były to słowa, które wsparły wspólne prace nad przygotowaną później *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*⁴⁶.

Wśród pielgrzymek o znaczeniu ekumenicznym należy przywołać jeszcze jedną – tę do Grecji, Syrii oraz na Maltę (4–9.06.2001). Podczas wizyty w Atenach Jan Paweł II, w odpowiedzi na mocne słowa Arcybiskupa Aten i całej Grecji przypominające o krzywdach zadanych przez katolików, pokornie prosił, by Pan przebaczył wszelkie krzywdy zadane przez katolików braciom prawosławnym, a także podkreślił, że wszyscy chrześcijanie czerpią z dziedzictwa wiary, które wyrosło na ziemi greckiej za sprawą apostołskości działalności św. Pawła oraz późniejszych soborów i że Grecki Kościół Prawosławny jest bogatym źródłem, z którego czerpała liturgia, duchowość i prawodawstwo Kościoła zachodniego⁴⁷.

W dziedzictwo ekumeniczne Jana Pawła II wpisują się również jego szczególne gesty. Wyraża się w nich przekonanie Papieża, że autentyczny dialog to nie tylko wymiana myśli, ale również „wymiana darów” (por. UUS 28). Pośród tych szczególnych gestów można

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z biskupami Duńskiego Kościoła Luterskiego „Nasza droga ku wspólnej Eucharystii”*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 11*, s. 575–577.

⁴⁶ Por. Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 179.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z arcybiskupem Aten i całej Grecji Christodoulosem „Gorliwiej szukajmy jedności, której pragnie Chrystus”*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 11*, s. 1072–1074.

wskazać takie, które wydają się proste – jak na przykład ustawienie takich samych tronów dla Papieża i Patriarchy Ekumenicznego podczas jego wizyty w Rzymie czy poczekanie przez Papieża w czasie spotkania ekumenicznego w Paryżu w roku 1980, aż dla wszystkich znajdą się miejsca siedzące. Te i inne znaczące gesty – jak choćby powierzenie rozważań Drogi Krzyżowej w Koloseum w 1994 r. patriarche Bartłomiejowi, w 1995 r. kalwińskiej zakonnicy Minke de Vries, w 1997 r. ormiańskiemu katolikosowi Gareginowi I, a w 1998 r. prawosławnemu teologowi Olivierowi Clémentowi – były wyrazem szacunku Papieża do przedstawicieli innych wyznań⁴⁸.

Wśród najważniejszych ekumenicznych gestów Jana Pawła II należy wskazać jego prośbę o przebaczenie ponawianą wielokrotnie. Kulminacją tego była liturgia Dnia Przebaczenia celebrowana 12.03.2000 r. w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu i wpisująca się w obchody Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa. W homilii Papież poprosił o przebaczenie za podziały, które pojawiły się pomiędzy chrześcijanami i jednocześnie ponowił akt przebaczenia⁴⁹. Liturgia ta była szczególnym wydarzeniem dla ekumenizmu, ponieważ ostatnim papieżem, który wyznał winy Kościoła był Hadrian VI (1522–1523), ostatni papież nie-Włoch przed pontyfikatem Jana Pawła II⁵⁰.

Ten doniosły akt poprzedził jeszcze jeden wymowny gest. 18 stycznia 2000 r., w dzień rozpoczynający Tydzień Modlitw o Jed-

⁴⁸ Por. A.C. Meyer, *Pope John Paul II and His Ecumenical Legacy*, s. 56; Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 187–188; B. Lecomte, *Pasterz*, s. 554.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Omelia di Giovanni Paolo II. Santa Messa per la Giornata del Perdono dell'Anno Santo 2000*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html (dostęp: 31.01.2024).

⁵⁰ Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 183–184.

ność Chrześcijan, uroczystego otwarcia Drzwi Świętych w Bazylice św. Pawła za Murami dokonali wspólnie Jan Paweł II, anglikański arcybiskup Canterbury George Carey i prawosławny metropolita Atanazy, delegat patriarchy ekumenicznego⁵¹.

5. Recepcja ekumenicznego dziedzictwa Jana Pawła II

Pontyfikat Jana Pawła II zakończył się w roku 2005. Jego ekumeniczny bilans jest imponujący, choć nie we wszystkim Jan Paweł II osiągnął to, czego pragnął. Bez wątpienia ogromny i nieoceniony pozostaje wkład Jana Pawła II w kontynuowanie lub zapoczątkowanie dialogów teologicznych z Kościołami prawosławnymi i Wspólnotami kościelnymi wyrosłymi z reformacji. Podpisane dokumenty czy deklaracje dotyczyły niekiedy zakończenia wielowiekowych sporów, jak choćby w przypadku Kościoła Asyryjskiego czy też rozumienia usprawiedliwienia z perspektywy katolickiej i protestanckiej. Dialogi dwustronne oraz dialog katolicko-prawosławny i dialog z różnymi wspólnotami wywodzącymi się z reformacji są nadal prowadzone. A fakt, że w roku 1988 Jan Paweł II zechciał podnieść rangę Sekretariatu ds. Popierania Jedności Chrześcijan do statusu Papieskiej Rady, znalazł swe przedłużenie w tym, że w 2022 r. papież Franciszek Papieską Radę przekształcił w Dykasterię do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, a więc w organ o najwyższej randze w strukturze Kurii rzymskiej.

Poprzez swoje pielgrzymki, z których niektóre miały szczególne ekumeniczne znaczenie, Jan Paweł II uczynił dialog ekumeniczny czymś na trwale wpisany w papieską posługę „umacniania braci w wierze” – i to od samego początku, ponieważ najważniejsze jego

⁵¹ Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 182–183.

podróże o charakterze ekumenicznym wiążą się z pierwszymi latami pontyfikatu. Wskazuje to, że rozumiał on ten wymiar zaangażowania za istotny dla posługi papieskiej. Benedykt XVI podjął ten zwyczaj i np. w roku 2006 udał się do Turcji i spotkał z Bartłomiejem I, a w 2010 udał się do Anglii i spotkał z anglikańskim arcybiskupem Canterbury⁵².

Przyczyniło się to także do zbudowania szczególnego autorytetu papieża. Znamienny jest tu komentarz emerytowanego arcybiskupa Canterbury wypowiedziany podczas modlitw o pokój zorganizowanych przez Jana Pawła II w Asyżu. Anglikański arcybiskup miał powiedzieć, że w Asyżu można było zobaczyć, iż tylko papież mógł zgromadzić razem różnych chrześcijan na wspólnej modlitwie, by byli razem, rozmawiali ze sobą i podejmowali wspólne działania na rzecz pokoju. Stwierdził też, że należałoby przemyśleć, czy i dziś różnym chrześcijanom nie jest potrzebna jakaś forma przewodniczenia w miłości⁵³.

Najbardziej znaczącym ekumenicznym dziedzictwem tego pontyfikatu jest pierwsza ekumeniczna encyklika *Ut unum sint*. Wraz z nią przypieczętowany został cały trud Jana Pawła II, aby ugruntować soborowe nauczanie na ten temat oraz je pogłębić. Prezentując całościowe rozumienie dialogu ekumenicznego, Jan Paweł II szczególnie w dwóch wymiarach przyczynił się do pogłębienia wrażliwości ekumenicznej. Po pierwsze, przypomniał to, co wielokrotnie wskazywał: iż inne Kościoły i Wspólnoty kościelne posiadają autentycznie chrześcijańskie dobra duchowe. To otwarcie się na duchowe

⁵² Por. informacje o podróżach Benedykta XVI na stronie internetowej: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en.html> (dostęp: 31.01.2024).

⁵³ K.J.P. McDonald, *The Legacy of Pope John Paul II: Ecumenical Dialogue*, w: *The Legacy of John Paul II*, M.A. Hayes, G. O'Collins (eds.), Burns&Oates, London 2006, s. 110–111.

wartości innych wyznań chrześcijańskich znalazło swoją kontynuację w pontyfikacie Benedykta XVI, czego najlepszym przykładem jest Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus*. Określając w niej normy obowiązujące anglikanów chcących znaleźć się w pełnej jedności z Kościołem katolickim, Benedykt XVI wskazał, że w powstających ordynariatach personalnych dla anglikanów można będzie sprawować Eucharystię, inne sakramenty i liturgię godzin oraz inne nabożeństwa według ksiąg liturgicznych tradycji anglikańskiej zaaprobowanych przez Stolicę Apostolską (por. *Anglicanorum coetibus* § 5)⁵⁴. Jest to najbardziej wymowny przykład w tym względzie. Ponadto poprzez docenienie przez Jana Pawła II w jego encyklice struktur i dialogów lokalnych, Kościół dziś kontynuuje drogę ku uwzględnieniu wymiaru synodalnego w pełnym ekumenicznym znaczeniu⁵⁵.

Drugi ze wspomnianych wymiarów dotyczy prośby Jana Pawła II zawartej w tej ekumenicznej encyklice, by chrześcijanie innych wyznań pomogli znaleźć taki sposób sprawowania prymatu, który by nie stanowił przeszkody na drodze do jedności. W opinii niektórych niekatolików właśnie ta encyklika i ta prośba ukształtowała cały dialog ekumeniczny i w sposób istotny posunęła go naprzód⁵⁶.

Pomimo tak wielu sukcesów należy jednak przyznać, że na polu ekumenicznym spotkało Jana Pawła II również rozczarowanie i że

⁵⁴ Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus.html (dostęp: 31.01.2024).

⁵⁵ Por. J. Puglisi, *Quanto è lunga la strada? Aspetti teologici-ecumenici della "Ut unum sint" nei 30 anni dalla sua pubblicazione*, „Studi Ecumenici” 2020, vol. 3–4, s. 711.

⁵⁶ Ch. J. Hill, *Response to Chapter 6 Archbishop Kevin McDonald The Legacy of Pope John Paul II: Ecumenical Dialogue*, w: *The Legacy of John Paul II*, s. 138.

można mówić o „prawosławnej porażce” w dialogu ekumenicznym. Nie spełniły się bowiem oczekiwania Papieża na szybkie zjednoczenie z prawosławiem, ponieważ po upadku komunizmu sprawa unitów oraz tworzenia struktur Kościoła katolickiego na terenach uznawanych za prawosławne mocno poróżniła Stolicę Apostolską i Patriarchat w Moskwie oraz prawosławne Kościoły w Bułgarii, Grecji, Rumunii i Serbii. Doszła do głosu nie tyle różnica w wymiarze doktrynalnym, co dawna wrogość, której gesty Jana Pawła II nie zdołały przełamać⁵⁷.

Również dialog ze wspólnotami wyrosłymi z reformacji oraz z anglikanami napotkał trudności i przeszedł pewien kryzys. W pierwszym przypadku było to za sprawą deklaracji wydanej przez Kongregację Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000 r.), w której przypomniano, że wspólnoty protestanckie nie mogą być w pełni uznawane za Kościoły, ponieważ nie zachowały sukcesji apostołskiej. Natomiast kryzys w relacjach z anglikanami nastąpił po decyzji podjętej przez Kościół anglikański w Anglii o dopuszczeniu kobiet do święceń kapłańskich (1994 r.)⁵⁸.

Także w tych trudnych momentach Jan Paweł II pokazał się jako niezmordowany, a zarazem pokorny promotor ekumenizmu. Nigdy nie cofnął chęci kontynuowania dialogu i na różne sposoby starał się go ożywić oraz pokonać nowe momenty impasu. Wymownie brzmi podsumowanie pontyfikatu Jana Pawła II dokonane przez anglikańskiego biskupa Guildford, który napisał, że radość z wyboru Jana Pawła II – zarówno katolicka, jak i ekumeniczna – nie była nieuzasadniona⁵⁹.

⁵⁷ Por. B. Lecomte, *Pasterz*, s. 540–555.

⁵⁸ Por. B. Lecomte, *Pasterz*, s. 559–562.

⁵⁹ Ch. J. Hill, *Response to Chapter 6 Archbishop Kevin McDonald*, s. 138.

Podsumowanie

Troska o kontynuowanie dialogu ekumenicznego zapoczątkowanego przez poprzednich papieży, a zwłaszcza Jana XXIII i Pawła VI, towarzyszyła Janowi Pawłowi II od początku jego pontyfikatu. Po 27 latach posługi na Stolicy Piotrowej dziedzictwo ekumeniczne tego pontyfikatu jest ogromne. Są kontynuowane dialogi bilateralne z Kościołami prawosławnymi i Wspólnotami kościelnymi powstałymi na Zachodzie, jak również dialogi z organizacjami reprezentującymi np. chrześcijaństwo prawosławne, luterzańskie, reformowane. Wyjątkowym owocem są tu podpisane za czasów Jana Pawła II dwa doniosłe dokumenty: deklaracja wspólnej wiary chrystologicznej podpisana z Kościołem Asyryjskim Wschodu kończąca 1500-letni spór z nestorianami (1994) i deklaracja o nauce o usprawiedliwieniu kończąca spór o jego rozumienie z luteranami (1999).

Wśród wielu dokumentów wydanych przez Jana Pawła II mających duże ekumeniczne znaczenie szczególnie ważne było ogłoszenie encykliki *Ut unum sint* (1996) – pierwszego takiego dokumentu w historii papiestwa. Jan Paweł II nie tylko przypomniał w nim, że w Kościołach i Wspólnotach kościelnych innych wyznań chrześcijańskich jest obecne rzeczywiste działanie Chrystusa i Ducha Świętego, ale wskazał na uprawnioną różnorodność tradycji w wyrażaniu prawdy chrześcijańskiej, nowy sposób rozumienia dążenia do jedności oraz zaprosił chrześcijan innych wyznań do pomocy w znalezieniu takiej formy sprawowania prymatu, by nie był on przeszkodą na drodze do jedności. Encyklika ta stała się kamieniem milowym dla całego dialogu ekumenicznego.

Dziedzictwo ekumeniczne Jana Pawła II to jednak nie tylko dokumenty. Swoimi podróżami i wyjątkowymi gestami Papież pokazał, że autentyczny dialog oznacza nawiązanie głębokich, osobistych re-

lacji. Można wręcz powiedzieć, że dialog ekumeniczny prowadzony przez Jana Pawła II został głęboko przeniknięty duchem humanizmu i personalizmu. A Papież – ukształtowany w nurcie myśli personalistycznej – był wierny temu nastawieniu również w różnych trudnych momentach tego dialogu. I pozostał wierny temu do końca.

Ekumeniczny wymiar pontyfikatu Jana Pawła II

Abstrakt

Ekumeniczne dziedzictwo 27-letniego pontyfikatu Jana Pawła II jest ogromne. Już w pierwszym przemówieniu Papież wskazał, że kwestia ekumenizmu będzie dla niego jednym z najważniejszych zadań. Dla syntetycznego omówienia tego dziedzictwa zdecydowano, by wyróżnić następujące obszary, w których Jan Paweł II pozostawił znaczącą spuściznę ekumeniczną: prowadzone dialogi z wyznawcami innych odłamów chrześcijańskich, wydane dokumenty o charakterze ekumenicznym oraz podróże i gesty ekumeniczne. Analiza pontyfikatu Jana Pawła II pokazała, że w jego trakcie prowadzono 35 dialogów między Kościołem katolickim a Kościołami i Wspólnotami innych denominacji chrześcijańskich. Owocem tego jest szereg deklaracji, wśród których szczególne znaczenie ma ta kończąca spór o chrystologiczne wyznanie wiary z Kościołem Asyryjskim tradycji nestoriańskiej oraz ta dotycząca rozumienia nauki o usprawiedliwieniu kończąca spór z luteranami. W nauczaniu wyrażanym przez publikowane dokumenty Jan Paweł II również pozostawił spore dziedzictwo. Tematykę ekumenizmu Papież podejmował w ośmiu encyklikach, trzech konstytucjach apostołskich, jedenastu adhortacjach, ośmiu listach apostołskich, oprócz wielu orędzi, przemówień, homilii i katechez. Szczególne znaczenie pośród nich ma encyklika *Ut unum sint* – pierwszy taki dokument w historii Kościoła. Poprzez wskazanie rozumienia ekumenizmu, potwierdzenie istnienia elementów łaski w innych Kościołach i Wspólnotach

kościelnych, podkreślenie znaczenia ekumenizmu duchowego oraz zaproszenie innych chrześcijan do pomocy w znalezieniu takiej formy sprawowania prymatu, aby nie był on przeszkodą na drodze do jedności, encyklika ta otworzyła nowy etap w dialogu ekumenicznym. Spojrzenie na dziedzictwo Jana Pawła II pozwoliło także zobaczyć, że niezwykle istotne dla dialogu ekumenicznego były pielgrzymki ekumeniczne i szczególne gesty, które wykonał ten papież. Wpisały one w prowadzony dialog ekumeniczny głęboki wymiar humanizmu i personalizmu. Przypominały też, że dialog ekumeniczny nie może pozostać rzeczywistością zamkniętą w dokumentach, ale musi zostać przeniesiony na płaszczyznę codziennego życia Kościoła.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, ekumenizm, dialog doktrynalny, gesty ekumeniczne, podróże ekumeniczne, dokumenty ekumeniczne

Ecumenical dimension of the pontificate of John Paul II

Abstract

The ecumenical legacy of John Paul II's 27-year pontificate is immense. Already in his first address, the Pope indicated that the issue of ecumenism would be one of his most important tasks. To synthesize this legacy, it was decided to distinguish the following areas in which John Paul II left a significant ecumenical legacy: the dialogues held with adherents of other Christian denominations, the documents of an ecumenical nature issued, and ecumenical journeys and gestures. An analysis of John Paul II's pontificate has shown that 35 dialogues were held between the Catholic Church and the Churches and Communities of other Christian denominations during his pontificate. This resulted in several declarations, among which of particular importance is the one ending the dispute over the Christological creed with the Assyrian Church of the Nestorian tradition and the one on the understanding of the doctrine of justification ending the dispute with the Lutherans. In the teaching expressed through published documents, John Paul II also left a considerable legacy. The Pope dealt with the subject of ecumenism in eight encyclicals, three apostolic constitutions, eleven exhortations, and eight apostolic letters, in addition to many messages, speeches, homilies, and catechesis. Of particular importance among these is the encyclical *Ut unum sint* - the first such document in the history of the Church. By indicating an

understanding of ecumenism, affirming the existence of elements of grace in other Churches and ecclesial communities, emphasizing the importance of spiritual ecumenism, and inviting other Christians to help find a form of exercise of primacy so that it is not an obstacle to unity, this encyclical opened a new stage in ecumenical dialogue. Looking at the legacy of John Paul II also made it possible to see that the ecumenical pilgrimages and the special gestures that this Pope made were extremely important for ecumenical dialogue. They inserted a profound dimension of humanism and personalism into the ecumenical dialogue that was taking place. They also recalled that ecumenical dialogue cannot remain a reality closed in documents, but must be transferred to the plane of the Church's daily life.

Keywords: John Paul II, ecumenism, doctrinal dialogue, ecumenical gestures, ecumenical journeys, ecumenical documents

Bibliografia

- Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus.html (dostęp: 31.01.2024).
- Dykasteria ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Date importanti nella storia della preghiera per l'unità dei cristiani*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/settimana-di-preghiera-per-l-unita/storia.html> (dostęp: 03.01.2024).
- Ferraro G., *Il cammino ecumenico nella preparazione e nella celebrazione del Giubileo del 2000*, „La Civiltà Cattolica” 1995, vol. 3475, s. 3–16.
- Glaeser Z., *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego, Kamień Śląski – Opole 2017³.
- Glaeser Z., *W służbie jedności Kościoła. Ekumeniczny program pontyfikatu św. Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 2020, t. 24/2, s. 41–64.

- Górka L., *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajka, S.J. Koza (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 324–342.
- Henn W., „*Ut Unum Sint*” and Catholic Involvement in Ecumenism, „The Ecumenical Review” 2009, vol. 52/2, s. 234–245.
- Hill Ch.J., *Response to Chapter 6 Archbishop Kevin McDonald The Legacy of Pope John Paul II: Ecumenical Dialogue*, w: *The Legacy of John Paul II*, M.A. Hayes, G. O’Collins (eds.), Burns & Oates, London 2006, s. 129–138.
- Jan Paweł II, *Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II, Capella Sistina 17 ottobre 1978*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio.html (dostęp: 04.01.2024).
- Jan Paweł II, *Discorso di Giovanni Paolo II alla Federazione delle Chiese evangeliche di Svizzera*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840614_chiese-protestanti.html (dostęp: 30.01.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 1. Encykliki*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 149–171.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 1. Encykliki*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 617–666.
- Jan Paweł II, *Epistula Ioannis Pauli Pp. II Myroslao Ivano Cardinali Lubachivsky, Archiepiscopo Maiori Leopolitano Ucrainorum. Ad Catholicos Ucrainos Millennio Transacto a Baptismo Regionis Rus’ Kiowiensis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880214_card-lubachivsky.html (dostęp: 22.01.2024).
- Jan Paweł II, *List Am 10. November 1983 z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 3. Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 66–67.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Euntes in mundum” z okazji 1000-lecia Rusi Kijowskiej*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 3. Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 143–155.
- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Egregiae virtutis” ogłaszający świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Tom 4. Konstytucje apostolskie, Listy motu proprio i bulle, Orędzia na świątówne dni*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 157–159.

- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 3. Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 403–428.
- Jan Paweł II, *Omelia di Giovanni Paolo II. Santa Messa per la Giornata del Perdono dell'Anno Santo 2000*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html (dostęp: 31.01.2024).
- Jan Paweł II, *Posłanie do katolickiej wspólnoty ukraińskiej z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej „Magnum Baptismi donum” 14 lutego 1988 r.*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 690–696.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Światowej Rady Kościołów „Na drodze ku jedności”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 11. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, część 3: Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 329–334.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z arcybiskupem Aten i całej Grecji Christodoulosem „Gorliwiej szukajmy jedności, której pragnie Chrystus”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 11. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, część 3: Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 1072–1074.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z biskupami Duńskiego Kościoła Luterńskiego „Nasza droga ku wspólnej Eucharystii”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 11. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, część 3: Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 575–577.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Radą Kościoła Ewangelickiego „Wszyscy potrzebujemy nawrócenia”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 11. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, część 3: Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 51–53.
- Kijas Z., *Ekumenizm*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 163–199.

- Lecomte B., *Pasterz*, M. Romanek, H. Sobieraj, D. Zańko (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- McDonald K. J. P., *The Legacy of Pope John Paul II: Ecumenical Dialogue*, w: *The Legacy of John Paul II*, M.A. Hayes, G. O'Collins (eds.), Burns & Oates, London 2006, s. 110–128.
- Meyer A. C., *Pope John Paul II and His Ecumenical Legacy*, „Melita Theologica” 2020, vol. 70/1, s. 51–65.
- Nossol A., *Jan Paweł II – papież dialogu i pojednania*, „Ethos” 2005, t. 18, s. 63–74.
- Paweł VI, *Allocuzione del Santo Padre Paolo VI (Domenica, 29 settembre 1963)*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html (dostęp: 17.01.2024).
- Pius XI, Encyklika *Mortalium animos* (06.01.1928), https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (dostęp: 03.01.2024).
- Prasznik P., *Jan Paweł II i ekumenizm*, „Politeia” 2014, t. 29, s. 245–256. DOI: 10.12797/Politeja.11.2014.29.19.
- Puglisi J., *Quanto è lunga la strada? Aspetti teologici-ecumenici della “Ut unum sint” nei 30 anni dalla sua pubblicazione*, „Studi Ecumenici” 2020, vol. 3–4, s. 709–718.
- Skrzyś A., *Historyczny wymiar encykliki „Ut unum sint” Jana Pawła II w dialogu ekumenicznym*, „Studia Pastoralne” 2019, t. 15, s. 137–151.
- „*Ut unum sint*”: *A Response from Faith and Order*, „Ecumenical Review” 1998, vol. 50/2, s. 250–251.
- Wspólna deklaracja ekumeniczna Papieża Jana Pawła II i Katolikosy Patriarchy Kościoła Asyryjskiego Mar Dinkha IV*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom 14. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Wydawnictwo M, Kraków 2009, s. 687–688.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/wspolna-deklaracja-w-sprawie-nauki-o-usprawiedliwieniu/> (dostęp: 23.01.2024).
- Zięba M., *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.

Nota biograficzna

Paweł Borto – dr hab., Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych KUL, Katedra Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej (adiunkt). Najważniejsze publikacje to: *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, E. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2020); *Renesans tradycjonalizmu w Polsce. Szansa czy zagrożenie?*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, P. Artemiuk (red.), Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2022, s. 64–90; *The Limits of Rational Knowledge of God According to Joseph Ratzinger*, „*Verbum Vitae*” 2023, t. 41/3, s. 735–749. Zainteresowanie naukowe to: zagadnienia związane z Objawieniem i Tradycją, chrystologia i eklezjologia fundamentalna, teologia J. Ratzingera. Jest aktywnym członkiem takich stowarzyszeń jak Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, Polskie Towarzystwo Teologiczne, European Society of Catholic Theology. Prezbiter diecezji kieleckiej.

Krystian Kałuża

ORCID: 0000-0002-7605-8132

Uniwersytet Opolski

Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny

Otwarcie się Kościoła katolickiego na świat, w tym również na dialog z innymi religiami, jest fenomenem doby współczesnej, mającym swoje źródło w Soborze Watykańskim II. Główny dokument soborowy, *par excellence* dotyczący dialogu międzyreligijnego, jakim jest *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”, podkreśla następujące czynniki skłaniające Kościół do dialogu z innymi religiami: ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między narodami; społeczność ludzka ma jeden początek i jeden cel ostateczny; ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji (por. NA 1). Temat dialogu chrześcijaństwa z religiami niechrześcijańskimi został podjęty i pogłębiony w wielu dokumentach posoborowych Kościoła¹. Do intensyfikacji dialogu międzyreligijnego i pogłębienia jego teologicznych podstaw w szczególności

¹ Zob. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 1999.

sposób przyczynił się Jan Paweł II, który w ciągu 27 lat swojego pontyfikatu ogłosił szereg dokumentów i podjął szereg działań wprost lub pośrednio odnoszących się do kwestii stosunku Kościoła do innych religii. W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* z 6 stycznia 2001 r. Ojciec Święty nie tylko poparł zaangażowanie Kościoła katolickiego na rzecz dialogu międzyreligijnego, ale wręcz do niego zobowiązał: „W tej perspektywie należy też patrzeć na wielkie wyzwanie dialogu międzyreligijnego, który będziemy nadal prowadzić w nowym stuleciu, zgodnie ze wskazaniem Soboru Watykańskiego II [...]. Dialog musi być kontynuowany” (nr 55).

Choć zaangażowanie Jana Pawła II w dialog międzyreligijny oceniane jest zasadniczo pozytywnie, nie brakuje też głosów przeciwnych, oskarżających papieża o zerwanie z Tradycją oraz działanie na szkodę misji ewangelizacyjnej Kościoła. Inicjatywy międzyreligijne Ojca Świętego ostro krytykowały zwłaszcza niektóre środowiska konserwatywne, jak na przykład Bractwo Kapłańskie św. Piusa X z abp. Marcelem Lefebvrem oraz bp. Antonio de Castro Mayerem na czele. Stąd cel niniejszego opracowania jest podwójny. Po pierwsze, zostanie wykazane, że punktem wyjścia i jednocześnie nieustającą inspiracją dla podejmowanego przez papieża Polaka zaangażowania na rzecz dialogu międzyreligijnego było nauczanie Soboru Watykańskiego II, a jego celem – budowanie pokoju i sprawiedliwości na świecie. Dla Jana Pawła II było oczywiste, że pokój między religiami jest istotnym elementem pokoju o zasięgu globalnym².

Po drugie, zostanie pokazane, że nauczanie i działania Ojca Świętego w sferze budowania relacji międzyreligijnych w wielu punktach wykraczały poza ramy wyznaczone przez *Vaticanum II*. Papież Polak

² Z. Kubacki, *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji „Nostra aetate”*. W 100. rocznicę urodzin Karola Wójtyły (1920–2005), „Studia Oecumenica” 1920, t. 20, s. 350.

nie tylko twórczo rozwijał naukę soborową dotyczącą dialogu międzyreligijnego, ale nadto podejmował szereg inicjatyw, które z perspektywy dzisiejszej można uznać za przełomowe, a niekiedy wręcz rewolucyjne. Mimo to – taka jest główna teza niniejszego opracowania – jego zaangażowanie na rzecz dialogu międzyreligijnego znamionuje logika kontynuacji, a nie zerwania. W szerokiej perspektywie historyczno-teologicznej Jan Paweł II zrywa oczywiście z paradygmatem ekskluzywistycznym, który przez wieki dominował w Kościele katolickim, jednak zerwanie to dokonało się już w niektórych nurtach teologii katolickiej przed soborem (H. de Lubac, J. Daniélou, K. Rahner i in.), a potem – formalnie i oficjalnie – na samym soborze. Papież Polak był bez wątpienia twórczym kontynuatorem tej wielkiej rewolucji, jaka dokonała się w Kościele katolickim w odniesieniu do religii niechrześcijańskich. Na tym też, jak się wydaje, polega jego główna zasługa: nie zrobił kroku wstecz, nie wyhamował Kościoła, który wraz z soborem wszedł na drogę dialogu, ale powziął jasną decyzję: „Dialog musi być kontynuowany!”

Aby ukazać, na czym polega oryginalny wkład Jana Pawła II w dialog międzyreligijny, nakreślę najpierw szeroki horyzont historyczno-teologiczny, ukazujący, w jaki sposób Kościół katolicki na przestrzeni dziejów podchodził do kwestii religii niechrześcijańskich. Przełomowym wydarzeniem był tutaj Sobór Watykański II, któremu poświęcę osobny punkt. Część druga będzie dotyczyła bezpośrednio Jana Pawła II i jego działalności międzyreligijnej. Po ukazaniu teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, które papież Polak wyłożył przede wszystkim w encyklice *Redemptoris missio* (1990), przedstawię rewolucyjną wręcz inicjatywę Ojca Świętego, jaką był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, zorganizowany po raz pierwszy 27 października 1986 r. w Asyżu. W kolejnych punktach zaprezentuję

je się dialog Jana Pawła II z judaizmem i islamem, któremu papież poświęcił najwięcej miejsca i uwagi. Całość zakończy krótkie spojrzenie na dialog z innymi religiami, zwłaszcza z religiami Dalekiego Wschodu, które Ojciec Święty darzył wielkim szacunkiem i uznaniem.

1. Kontekst historyczno-teologiczny

1.1. Chrześcijaństwo i religie

Teologia chrześcijańska zbliżała się do problematyki innych religii bardzo powoli³. Przez wieki był to problem możliwości zbawienia indywidualnych niechrześcijan w Jezusie Chrystusie. Religiami jako konkretnymi systemami, w których żyją niechrześcijanie, praktycznie się nie zajmowano. Owszem, zauważano ich obecność, często nawet podejmowano z nimi dyskusje i toczono spory, zwłaszcza w kontakcie z judaizmem i islamem, jednak ocena tych religii była zdecydowanie negatywna: wszystkie one są religiami fałszywymi, w przeciwieństwie do jedynej prawdziwej religii, jaką jest chrześcijaństwo. W centrum teologicznych zainteresowań nie stawiano zatem religii, lecz ich członków, określanych bez względu na wyznawaną religię mianem pogan (wyjątkiem byli Żydzi, wyznawcy judaizmu)⁴. Wśród Ojców Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski,

³ Zob. K. Kałuża, *Dialog międzyreligijny a misyjna działalność Kościoła. 400 lat „Sacra Congregatio de Propaganda Fide”*, w: „*Patrimonium Ecclesiae Christi tradere*”. *Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 75-lecia urodzin, 50-lecia prezbiteratu, 30-lecia sakry biskupiej i 40-lecia pracy naukowej*, t. 2: *Gratulantes*, P. Górecki, J. Pyka (red.), Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2022, s. 182–183.

⁴ K. Kałuża, *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, „*Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii*” 2011, t. 3/58, s. 117.

Ireneusz) istniał wprawdzie wyraźny nurt myślowy dostrzegający pewne wartości w „pogaństwie”, nie miało to jednak wpływu na jego ogólną ocenę⁵.

W teologii średniowiecza, poza nielicznymi wyjątkami (Aleksander z Hales, Hugon od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard, częściowo Tomasz z Akwinu), dominowało przekonanie o niemożliwości zbawienia bez chrztu, wiary w Ewangelię i formalnej przynależności do Kościoła, przy czym przyjmowano, że Ewangelia została już ogłoszona wszystkim narodom, w związku z czym kto jej nie zna, sam ponosi za to winę bądź też żyje w warunkach uniemożliwiających dotarcie doń misjonarza⁶. W tym ostatnim przypadku można było osiągnąć zbawienie na drodze indywidualnej, bądź to dzięki życiu zgodnemu z sumieniem, bądź to na podstawie specjalnego oświecenia, którego Bóg mógł udzielić takiemu człowiekowi za pośrednictwem anioła, a nawet pewnych praktyk prorockich.

W konsekwencji teologowie okresu scholastyki i neoscholastyki koncentrowali się na nadzwyczajnych drogach wiodących do wiary w Ewangelię, odchodząc od poszukiwań wartości zbawczych w samych religiach. Sytuacja taka utrzymywała się do XX w. Sprzyjał temu szereg czynników, zwłaszcza utrwalona w teologii zasada *Extra Ecclesiam nulla salus*, czego efektem było przekonanie o niemożliwości osiągnięcia zbawienia bez chrztu i wiary w Jezusa Chrystusa, a tym samym bez formalnej przynależności do Kościoła. Tak rozumiany ek-

⁵ Zob. I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

⁶ B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, A. Kuryś (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2012, s. 152.

skluzywizm zbawczy w sposób oczywisty inspirował misyjną działalność Kościoła, której podstawowym celem było ratowanie dusz⁷.

Czas nowożytny to czas odkryć geograficznych. Poznanie nowych lądów, ludów i religii było wręcz szokujące dla europejskiej teologii i jej tradycyjnych doktryn na temat zbawienia niechrześcijan; postawiło także pod znakiem zapytania *status post Evangelium promulgatum*. Mimo to nic nie było w stanie zmienić ugruntowanego w chrześcijaństwie przekonania o braku zbawienia poza widzialnymi strukturami Kościoła. Z czasem radykalny ekskluzywizm zaczął stopniowo przeradzać się w ekskluzywizm otwarty, uznający możliwość zbawienia tych, którzy nie poznali jeszcze Chrystusa i Jego Ewangelii, jednak wyłącznie na drodze indywidualnej, tzn. pomimo religii, w których żyli, a nawet wbrew nim⁸.

Owej zasadniczej zmianie postawy Kościoła wobec religii niechrześcijańskich, jaka na dobre dokonała się dopiero w XX w., towarzyszyły przemiany w samej teologii. Znaczące były tutaj dwa kierunki. Pierwszy, reprezentowany przez Jeana Daniélou, Yvesa Congara i Henriego de Lubaca, wyrażał przekonanie, że religie niechrześcijańskie zasadzają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie się Boga w przyrodzie i w świadomości, i które jest odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie, jako że zachowują treść tego kosmicznego przymierza, posia-

⁷ I.S. Ledwoń, *Magisterialne podstawy teologii religii*, w: *Urząd nauczycielski Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 21. Na temat historii interpretacji formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia” zob.: B. Sesboué, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, A. Kuryś (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2007; Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Wydawnictwo RHETOS, Warszawa 2018, s. 16–42.

⁸ P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, s. 97–107.

dają wartości pozytywne, które jednak jako takie nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą od człowieka do Boga, to jednak jedynie w Chrystusie i jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określaný jest mianem „teorii wypełnienia”)⁹.

Drugi kierunek, reprezentowany przez Karla Rahnera, opierał się na przekonaniu, że dar łaski niosącej zbawienie dociera do wszystkich ludzi i że mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną refleksji, jego działania i jego światła. Religie, dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej, jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem, pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa, niezbędną do zbawienia, i otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamia z miłością do Boga. W tym znaczeniu mogą one posiadać wartość zbawczą, jakkolwiek zawierają elementy ignorancji, grzechu i przewrotności¹⁰.

1.2. *Nauczanie Magisterium Ecclesiae do Vaticanum II*

Do czasów Soboru Watykańskiego II Kościół nie wypowiedział się wprost na temat religii niechrześcijańskich. Czynił to jedynie pośrednio, zajmując stanowisko w kwestii zbawienia niewiernych, indyferentyzmu religijnego, wyłączności zbawienia w Chrystusie, przynależności do Kościoła oraz prowadzenia misji *ad gentes*.

Tradycyjna doktryna Kościoła w tej materii opierała się na utrzymanej w duchu chrześcijańskiego ekskluzywizmu interpretacji za-

⁹ K. Kałuża, *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011, s. 176.

¹⁰ K. Kałuża, *Ein Mittler und viele Vermittlungen*, s. 182.

sady *Extra Ecclesiam salus nulla*, którą zapoczątkował Fulgencjusz z Ruspe (zm. 533), a następnie potwierdziły sobory: IV Laterański (1215) oraz Florencki (1442). Warto jednak podkreślić, że Magisterium zawsze wyraźnie odcinało się od jakiegokolwiek doktryny kwestionującej udzielanie łaski poza widzialnymi granicami Kościoła (np. Klemens XI potępił w 1713 r. zdanie jansenisty Paschazjusza Quesnella: *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*). Oznacza to, że pośrednio dopuszczano możliwość osiągnięcia zbawienia przez niechrześcijan, traktowanych wszakże indywidualnie, niezależnie od wyznawanej religii¹¹.

W nauczaniu na temat misji wciąż natomiast dominowało przekonanie o konieczności oświecenia prawdą Ewangelii ludzi żyjących w ciemnościach zabobonu, zepsucia i nieprawości (Leon XIII) oraz o potrzebie niesienia zbawienia tym, którym ze względu na niezajomość prawdziwej wiary grozi wieczne potępienie (Pius X, Benedykt XV, Pius XI)¹². Sobór Watykański I (1869–1870) przyznał wprawdzie rozumowi ludzkiemu możliwość „naturalnego” poznania Boga ze stworzeń, jednak za konieczne do zbawienia uznał „Objawienie nadprzyrodzone”, przyjmowane aktem wiary, wyznawanej wyłącznie w Kościele katolickim (Konstytucja o wierze katolickiej *Dei Filius*).

Pierwsza wypowiedź magisterialna, odnosząca się wprost do kwestii zbawienia niechrześcijan, jakkolwiek nie do ich religii, pojawia się w mowie konsystorialnej Piusa IX *Singulari quadam* (1854). Papież podkreślił w niej, że chociaż Kościół jest niezbędny do osiągnięcia zbawienia, to jednak niechrześcijanie żyjący w niepokonalnej niezajomości Chrystusa mogą być zbawieni przez Boga. W encyklice Piusa XII *Mystici Corporis* (1943) pojawia się doktry-

¹¹ I.S. Ledwoń, *Magisterialne podstawy teologii religii*, s. 23.

¹² I.S. Ledwoń, *Magisterialne podstawy teologii religii*, s. 24.

na o przyporządkowaniu niechrześcijan do Kościoła na podstawie „intencji i pragnienia”, i to nawet nieuświadomionego¹³. Ale dopiero Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* (1964) potraktuje wyznawców innych religii jako partnerów dialogu prowadzonego przez Kościół z całym światem. W tym też dokumencie po raz pierwszy w Kościele katolickim pojawia się słowo „dialog”, aczkolwiek nie jako *dialogus*, a jako *colloquium*¹⁴.

1.3. Sobór Watykański II

Przełom w teologicznej ocenie religii niechrześcijańskich przyniósł dopiero Sobór Watykański II (1962–1965), który jako pierwszy w dziejach poświęcił tej kwestii odrębny dokument, *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, promulgowaną 28 października 1965 r.¹⁵. Warto zaznaczyć, że w momencie rozpoczynania obrad soborowych nie przewidywano żadnego dokumentu podejmującego problematykę religii niechrześcijańskich. Zamiarem ojców soboru było jedynie określenie stosunku Kościoła do Żydów i judaizmu, czemu miał służyć projekt powstającej na wyraźne życzenie papieża Jana XXIII dekla-

¹³ „[...] etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinetur (DS 3821: *De salute hominum extra visibilem Ecclesiam*).

¹⁴ I.S. Ledwoń, *Katolickie podstawy dialogu międzyreligijnego. Podręcznik dla studentów*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 75.

¹⁵ Zob. R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“*, w: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Herder Verlag, Freiburg im Br. 2005, s. 591–693; I.S. Ledwoń, „... i nie ma w innym zbawienia“. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 182–195; W. Klausnitzer, „Nostra aetate” als *Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii“ 2013, t. 5/60, s. 97–115.

racji *De Iudaeis*, mającej być częścią dokumentu na temat ekumenizmu. Zmiana tych planów była podyktowana kilkoma czynnikami: przede wszystkim klimat dialogu, jaki powstał po pielgrzymkach papieża Pawła VI do Betlejem i Bombaju, jego encyklika *Ecclesiam suam*, utworzenie Sekretariatu dla Niechrześcijan (1964), a także coraz żywsze wśród ojców soborowych przekonanie o konieczności uwzględnienia w wypowiedziach soboru także innych religii. Przedstawiając 20 listopada 1964 r. „Relację o poprawkach” ostatniego projektu schematu deklaracji *Nostra aetate* w auli soborowej, kard. Augustin Bea, przewodniczący Sekretariatu ds. Promowania Jedności Chrześcijan, oświadczył, że jej celem nie jest podanie objaśnienia dogmatycznego o religiach niechrześcijańskich, lecz przedłożenie norm praktycznych i duszpasterskich, ufundowanych na objawieniu i dotyczących odniesienia do tychże religii¹⁶. Taki jest też zasadniczy charakter i cel przyjętego przez sobór i promulgowanego przez Pawła VI dokumentu. Wzywa on katolików, „aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują” (NA 2). Wynika stąd, że wypowiedzi soborowe są jedynie punktem wyjścia w badaniach teologicznych, a nie ostatecznym kryterium odniesienia i oceny teologii religii czy poszczególnych opinii teologicznych. Ponadto sobór mówi raczej o wyznawcach innych religii niż o religiach jako instytucjach. Świadczy o tym chociażby nauka *Lumen gentium* o przywróceniu do Kościoła nie religii, ale właśnie ich wyznawców.

¹⁶ *Relacja o poprawkach*, w: A. Bea, *Objaśnienia przedstawiane Ojcom Soboru Watykańskiego II przez oficjalnego sprawozdawcę schematu (wybrane fragmenty)*, Aneks 2: sprawozdania, „Christianitas” 2013, t. 51, s. 165.

Sobór podkreśla przede wszystkim pozytywne elementy obecne w religiach niechrześcijańskich oraz wskazuje na wartość dialogu międzyreligijnego, będącego istotnym elementem misji ewangelizacyjnej Kościoła. Ojcowie soborowi uznają istnienie w religiach niechrześcijańskich elementów prawdy, dobra i autentycznej świętości („dobra duchowe i moralne” – NA 2; „cenne elementy religijne” – GS 92). W nawiązaniu do teologii patrystycznej stwierdzają, iż religie zawierają *semina Verbi* i z tej racji stanowią dla swoich wyznawców *praeparatio evangelica*. Elementy te znajdują się nie tylko w umysłach czy sercach ludzkich, ale także w obiektywnych instytucjach składających się na religie, tradycje religijne, obrządku (*in propriis ritibus* – LG 17; chodzi tu najprawdopodobniej o obrzędy czy też rytę o charakterze religijnym, a więc o płaszczyznę kultu religijnego¹⁷) czy kultury (LG 17; AG 9).

W deklaracji *Nostra aetate* wyszczególnione zostały cztery religie: hinduizm, buddyzm, islam i judaizm. Odnośnie do hinduizmu sobór oświadcza: „Tak więc w hinduizmie ludzie zgłębiają Boską tajemnicę i wyrażają ją w nieprzebranym bogactwie mitów oraz we wnikliwych dociekaniach filozoficznych. Pragną również uwolnić się od dotkliwych ograniczeń naszej egzystencji przez formy życia ascetycznego czy głęboką medytację, czy też przez uciekanie się z ufną miłością do Boga” (NA 2). Szukający na tej drodze oświecenia człowiek ucieka się w głąb samego siebie i zwraca się ku bóstwu ukrywającemu się w głębi jego jestestwa. Sobór nie mówi, że hinduizm jest religią monoteistyczną. Niemniej docenia obecne w nim różne formy życia ascetycznego oraz medytacji, jak również odniesienie do Boga¹⁸.

¹⁷ I.S. Ledwoń, *Wprowadzenie do teologii religii. Skrypt dla studentów*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 92.

¹⁸ Ściśle rzecz biorąc, „hinduizm” należy rozumieć jako pojęcie zbiorcze obejmujące całą różnorodność wierzeń, mitów, form pobożności i filozofii. Nie

Drugą religią wymienioną w deklaracji jest buddyzm. „Buddyzm w różnych swoich formach uznaje radykalną niewystarczalność tego zmiennego świata. Naucza się więc w nim drogi, którą krocząc w duchu ufnej pobożności, ludzie byliby w stanie albo osiągnąć z trudem stan doskonałego wyzwolenia, albo – własnymi wysiłkami lub też wsparci wyższą pomocą – dojść do najwyższego oświecenia” (NA 2).

Sobór, mówiąc o „różnych formach buddyzmu”, pamięta, że również ta religia nie przedstawia jednolitej całości. W ciągu całej swojej historii rozwijała się ona w różnorodny sposób, doprowadzając do ukształtowania się różnych nurtów, szkół i tradycji. Według soboru celem buddyjskiej drogi jest „doskonałe wyzwolenie” lub „najwyższe oświecenie”. Obrazy i pojęcia, za pomocą których tradycja buddyjska opisuje ów cel, są bardzo różnorodne. Centralne pojęcie „nirwany” oznacza rozpląnięcie się lub wygaśnięcie. Dlatego istnieje zasadnicza różnica między chrześcijańskim rozumieniem zbawienia w Jezusie Chrystusie a jego buddyjskim ujęciem. W buddyzmie nie ma też miejsca dla Boga Stwórcy. Niemniej jednak, jak odnotowuje Heinrich Dumoulin, „choć buddyzm nie uznaje Boga Stwórcy, świadom jest jednak wzbudzającej zachwyty tajemnicy egzystencji i w żaden sposób nie może być zrównany z zachodnim ateizmem materialistycznym”¹⁹.

Numer trzeci *Nostra aetate* jest w całości poświęcony muzułmanom. Składa się on z dwóch części. Pierwsza odnosi się do podstaw

oznacza ono żadnej określonej tradycji i praktyki kulturowej, lecz całą wielość religijnego świata Indii, rozwiniętego z pierwotnego braminizmu. Por. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, M.E. Kowalska (tłum.), Pallottinum, Poznań 1998, s. 118.

¹⁹ H. Dumoulin, *Excursus on Buddhism*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. 3, H. Vorgrimler (ed.), Burns and Oates/Herder and Herder, London – New York 1969, s. 147.

wiary muzułmańskiej oraz elementów kultu w islamie, druga wzywa wyznawców obu religii do wzajemnego poznania i współpracy. Najważniejsze stwierdzenie tego numeru zawiera się w oświadczeniu: „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli Jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje” (NA 3).

Fragment ten stwierdza przede wszystkim fakt, że muzułmanie oddają cześć prawdziwemu Bogu. Deklaracja opisuje Go jako: jedyne, żywego, samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stwórcę nieba i ziemi. Te imiona Boże z jednej strony pokrywają się z chrześcijańską koncepcją Boga, z drugiej zaś bliskie są muzułmanom, gdyż zapisane są w samym Koranie²⁰.

Prócz tego *Nostra aetate* podkreśla wiarę w życie po śmierci, sąd ostateczny oraz Bożą sprawiedliwość, które – podobnie jak w chrześcijaństwie – stanowią trzon muzułmańskiej eschatologii. W deklaracji wyróżniono także trzy (spośród pięciu) filarów islamu: modlitwę, jałmużnę i post, które odgrywają istotną rolę w duchowości obydwu tradycji. Co ciekawe, dokument nic nie wspomina o Mahomecie, kluczowej postaci islamu. Również tak specyficzne islamskie elementy, jak prawo muzułmańskie (*szariat*), pielgrzymka do Mekki i Koran zostały w nim całkowicie pominięte²¹. Można by zatem sądzić, że Ojcowie soborowi pragnęli podkreślić tylko te elementy, które łączą islam z chrześcijaństwem i sprzyjają budowa-

²⁰ Z. Kubacki, *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji „Nostra aetate”*, s. 352.

²¹ A. Wąs, *Dialog chrześcijaństwa z islamem*, „Studia Nauk Teologicznych” 2010, t. 5, s. 233.

niu przyjaznych relacji między nimi. Takie podejście byłoby jednak nieuczciwe, w związku z czym deklaracja nie pomija różnic, które dzielą chrześcijan i muzułmanów. Najważniejsza dotyczy osoby Jezusa Chrystusa, którego muzułmanie „nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka” (NA 3). Dokument podkreśla także rolę, jaką w religijności muzułmańskiej odgrywa Maryja²².

Druga część trzeciego numeru *Nostra aetate* nawołuje do wzajemnego poznania i współpracy. Ojcowie soborowi zaapelowali do chrześcijan i muzułmanów o oczyszczenie pamięci historycznej i wyciągnięcie wniosków z bolesnych doświadczeń minionych wieków. Jednocześnie zaproponowali wejście na drogę wzajemnego poznawania siebie oraz podjęcie wspólnych działań na rzecz wartości ogólnoludzkich. W deklaracji czytamy: „Nawet jeśli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobra moralne, a także pokój i wolność oraz je wspierali” (NA 3).

Ostatnią religią wymienioną w *Nostra aetate* jest judaizm. Jak wspomniano, stosunek Kościoła do Żydów i judaizmu był punktem wyjścia, w wyniku którego zrodziła się cała deklaracja. W artykule czwartym powiedzianych jest kilka istotnych rzeczy, które znajdują odzwierciedlenie w nauczaniu Jana Pawła II. Po pierwsze, że naród żydowski nie powinien być postrzegany jako odrzucony lub przeklęty. Nie jest też formalnie winny śmierci Chrystusa. Po dru-

²² Maryja (arab. Marjam) pojawia się w Koranie 34 razy. Jej imieniem nazwano też surę 19. Jako matka Jezusa znajduje szczególne miejsce w świętej księdze islamu i wśród słynnych muzułmańskich kobiet. Zob. A. Wąs, *Dialog chrześcijaństwa z islamem*, s. 232.

gie, powołując się na nauczania św. Pawła w jedenastym rozdziale *Listu do Rzymian* sobór podkreśla, że Bóg pozostaje wierny swojemu przymierzcu z tym narodem (por. Rz 11, 29). Po trzecie, zachęca do wzajemnego poznania i poszanowania, „zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy” (NA 4). Po czwarte, deklaracja potępia wszelkie przejawy antysemityzmu, które w jakimkolwiek czasie i przez jakichkolwiek ludzi kierowane były przeciw Żydom (por. NA 4).

W ostatnim artykule, piątym, mowa jest o etycznym obowiązku tolerancji, braterstwa, otwartości i dialogu z wyznawcami innych religii. Argumentacja soboru jest w tym względzie następująca: „Nie możemy wzywać Boga jako Ojca wszystkich, jeśli wobec niektórych ludzi, stworzonych na obraz Boży, nie chcemy postępować po bratersku” (NA 5). W dalszej części opracowania pokaże się, że nauczanie soboru stanowiło zasadniczy i nieustanny punkt odniesienia dla nauczania i zaangażowania Jana Pawła II na rzecz dialogu międzyreligijnego, którego teologiczne podstawy najpełniej przedstawił w encyklice *Redemptoris missio* (1990).

2. Jan Paweł II w dialogu z religiami

2.1. Podstawy teologiczne

Nauczanie Jana Pawła II na temat religii niechrześcijańskich wpisuje się w perspektywę nakreśloną przez Sobór Watykański II, a jednocześnie przekracza ją i stanowi kolejny ważny krok *Magisterium Ecclesiae* w kierunku pozytywnego spojrzenia Kościoła katolickiego na religie niechrześcijańskie i dialog międzyreligijny.

Papieża cechuje przede wszystkim głęboki szacunek dla wyznawców innych religii oraz przekonanie o obecności w nich autentycz-

nego dobra (RMis 3) oraz wielu wartości moralnych i duchowych – zwłaszcza modlitwy, będącej owocem działania Ducha Świętego. Wszystkie te wartości tworzą i wyrażają duchowe bogactwo narodów, mimo obecności w religiach braków, niedostatków i błędów (por. RMis 55). Papież uznaje je za „ziarna Słowa” (*semina Verbi*), „promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (por. AG 11. 15; NA 2), znaki obecności Chrystusa oraz działania Ducha Świętego (por. RMis 55). Stanowią one pozytywne wyzwanie dla Kościoła, który – odkrywając je i rozpoznając – równocześnie pogłębia własną tożsamość i daje świadectwo integralności Objawienia Bożego (RMis 56).

Kreśląc podstawy swego rodzaju „teologii religii”, Jan Paweł II wiele miejsca poświęca kwestiom chrystologicznym. Po Soborze Watykańskim II były one żywo dyskutowane w kontekście tzw. pluralistycznej teologii religii (J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar i in.), która kwestionowała jedyne i powszechne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa. Dlatego papież na różne sposoby i w różnych kontekstach podkreśla, że Jezus Chrystus jest jedynym i konstytutywnym Zbawicielem wszystkich (RH 4), jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, oraz że nie można rozpatrywać Bożej ekonomii zbawienia w oderwaniu od misterium paschalnego Chrystusa (RMis 5). Błędne są zatem wszelkie teorie teologiczne, dostrzegające w Jezusie Chrystusie jedynie doskonałego człowieka, który w pełni otworzył się na obecność Boga i całkowicie został napelniony Duchem Świętym. Jezus jest bowiem kimś więcej niż nauczycielem mądrości i przykładem do naśladowania²³.

²³ Por. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, RW KUL, Lublin 1994, s. 111: „Przed wszystkim trzeba wyjaśnić, jaka jest nauka chrześcijańska o zbawieniu i o pośrednictwie zbawienia, które pochodzi od Boga. »Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem

W encyklice *Redemptoris missio* zostaje odrzucona jeszcze inna teza, dotycząca podziału między odwiecznym Słowem Bożym a historycznym Jezusem Chrystusem lub między zbawczą ekonomią odwiecznego Słowa Bożego a zbawczą ekonomią Słowa Wcielonego, gdzie ta pierwsza byłaby znacznie szersza i autonomiczna w stosunku do tej drugiej (por. RMis 6). Krótko mówiąc, chrystologia Jana Pawła II jest chrystologią konstytutywną, podkreślającą jedność i uniwersalność zbawczą Jezusa Chrystusa²⁴.

Mimo to, papież nie wyklucza różnego rodzaju i porządku pośrednictw w religiach niechrześcijańskich. One istnieją i można o nich mówić, ale pod dwoma warunkami: po pierwsze, należy uznać, że „czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa”; po drugie, że „nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się” (RMis 5). Uznanie w religiach możliwości istnienia różnych pośrednictw zbawczych, zapośredniczonych i uczestniczących w jedynym i powszechnym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa, jest bez wątpienia bezprecedensowe nie tylko w nauczaniu Jana Pawła II, ale w ogóle w dziejach Kościoła²⁵.

Istotnym wątkiem współczesnej teologii religii jest pneumatologia. Według Soboru Watykańskiego II „Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (GS 22). Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* podkreśla, że Duch Święty działał

a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus« (1 Tm 2, 5). »Nie ma w żadnym innym [Imieniu] zbawienia« (Dz 4, 12)».

²⁴ Por. Z. Kubacki, *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji „Nostra aetate”*, s. 354.

²⁵ Zob. M. Schulz, „*Teilhabende Mittlerschaft*” und wechselseitige Inklusion zur Christozentrik des interreligiösen Dialogs, „Revista teologica di Lugano“ 2001, vol. 2, s. 303–318.

na świecie, nim jeszcze Chrystus został uwielbiony” (AG 4). Jan Paweł II idzie jeszcze dalej, wyraźnie uznając aktywną obecność Ducha Świętego w życiu wyznawców innych religii. W encyklice *Redemptor hominis* zauważa, że religijne przekonania niechrześcijan, ich zdecydowanie i stałość w wierze, nieraz nawet zawstydzające wyznawców Chrystusa, są owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialne granice Kościoła (RH 6). W *Redemptoris missio* dodaje, że Duch Święty działa nie tylko w ludzkich sercach, ale także w kulturach i religiach²⁶. Także wszelka autentyczna modlitwa jest wynikiem tchnienia obecnego w człowieku Ducha Świętego (DV 65). To powszechne działanie Ducha Świętego w całym świecie i w każdym stworzeniu, w całej ludzkości, miało miejsce także przed Chrystusem, od początku świata, szczególnie zaś w ekonomii Starego Przymierza (DV 53, 67; RMis 28), jednakże rozpoznanie, stwierdzenie obecności Ducha w religiach należy ostatecznie do Kościoła; tylko jemu dana została przez Chrystusa obietnica doprowadzenia do całej prawdy przez tego samego Ducha Świętego (RMis 29).

Zauważenie roli Ducha Świętego w historii zbawienia doprowadziło niektórych teologów do oddzielenia ekonomii Syna od ekonomii Ducha. Ta druga miałaby mieć szerszy zakres i dotyczyć zwłaszcza wyznawców innych religii. W encyklice *Dominum et Vivificantem* (1986) papież wyraźnie odrzuca taki pogląd, podkreślając ścisłą więź pomiędzy posłaniem Syna a posłaniem Ducha Świętego: „Nie ma posłania Ducha Świętego (po grzechu pierworodnym) bez Krzyża i Zmartwychwstania” (DV 24). Ponadto istnieje spójność między posłannictwem Ducha Świętego a posłannictwem Syna

²⁶ „Duch objawia się w szczególny sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych. [...] Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii” (RMis 28).

w dziele odkupienia: „Posłannictwo Syna »wyczerpuje się« niejako w Odkupieniu. Posłannictwo Ducha Świętego »czierpie« z Odkupienia: »z mojego weźmie i wam objawi« (J 16, 15)” (DV 24). Dlatego „Duch Święty [...] nie może nie mieć odniesienia do Chrystusa, Słowa, które stało się ciałem za sprawą Ducha [...]” (RMis 29). Inaczej mówiąc, ekonomia Ducha Świętego jest ściśle związana z ekonomią Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz polega na zasiewaniu w innych kulturach i religiach „ziaren Słowa” oraz otwieraniu ich ku dojrzałości w Chrystusie²⁷.

Przekonanie o przekraczającej granice czasu i przestrzeni uniwersalnej obecności i działaniu Ducha Świętego prowadzi Jana Pawła II do pozytywnego spojrzenia na religie niechrześcijańskie oraz podkreślenia znaczenia dialogu międzyreligijnego. Warto w tym miejscu zacytować dłuższy fragment jego wypowiedzi:

Dialog nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania, ale jest działaniem mającym swe uzasadnienie, wymogi, godność: wypływa z głębokiego szacunku dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku „działał ten Duch, który «tchnie tam, gdzie chce»”. Kościół zamierza przezeń odkrywać „ziarna Słowa”, „promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”, ziarna i promienie, które znajdują się w poszczególnych osobach i w tradycjach religijnych ludzkości. Dialog opiera się na nadziei i miłości i przyniesie owoce w Duchu Świętym. Inne religie stanowią pozytywne wezwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak i też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich (RMis 56).

²⁷ „Jest to ten sam Duch, który działał we wcieleniu, w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa i działa w Kościele. Nie jest zatem alternatywny względem Chrystusa ani też nie wypełnia swego rodzaju próżni, jaką według pewnych hipotez miałyby istnieć pomiędzy Chrystusem a Logosem” (RMis 29).

Tak rozumiany dialog nie przeciwstawia się misji ewangelizacyjnej Kościoła, ale jest jej integralnym elementem. Potwierdza to zarówno nauka ostatniego soboru, jak i inne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które dają jasno do zrozumienia, że „zbawienie pochodzi od Chrystusa, a dialog nie zwalnia od ewangelizacji” (RMis 55). Dlatego fakt, że „wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów” (RMis 55). Z kolei konieczność wiary i chrztu potwierdzają konieczność Kościoła jako sakramentu zbawienia. Dlatego dialog międzyreligijny „musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię zbawczych środków” (RMis 55).

Podsumowując można stwierdzić, że stanowisko Jana Pawła II w sprawie religii niechrześcijańskich wpisuje się w paradygmat inkluzywistyczny. Jeśli z jednej strony religie niechrześcijańskie nie mogą stanowić *per se* paralelnych dróg zbawienia względem Chrystusa i Kościoła, jak utrzymują teologowie opcji pluralistycznej, to jednak z drugiej strony można uznać, że spełniają one pewną pozytywną rolę w zbawieniu ich wyznawców – jako nosiciele ukrytej obecności misterium Chrystusa przez obecność i działanie w nich Ducha Świętego. Z tą teologiczną podbudową, wypływającą z nauczania Soboru Watykańskiego II oraz posoborowego nauczania Magisterium Kościoła, papież Polak prowadził i promował ducha dialogu międzyreligijnego z wyznawcami wszystkich religii świata. Ów duch dialogu ujawnił się bodaj najmocniej podczas spotkań modlitewnych w Asyżu, podczas których zaproszeni przez Jana Pawła II przedstawiciele różnych religii zebrali się, aby modlić się o pokój na świecie.

2.2. Spotkania modlitewne w Asyżu

Asyjskie spotkania modlitewne w intencji pokoju, na które Jan Paweł II zaprosił przedstawicieli różnych religii (1986²⁸ i 2002²⁹), były wydarzeniami bez precedensu w całych dotychczasowych dziejach Kościoła katolickiego, a nawet całego chrześcijaństwa³⁰. Pierwsze, historyczne spotkanie w mieście św. Franciszka i św. Klary zapowiedział papież w obszernym przemówieniu, które wygłosił w czasie tradycyjnego nabożeństwa ekumenicznego na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 25 stycznia 1986 r. w rzymskiej bazylice św. Pawła za Murami. Warto wspomnieć, że to samo miejsce wybrał 27 lat wcześniej – 25 stycznia 1959 – św. Jan XXIII, aby ogłosić zwołanie innego wielkiego wydarzenia kościelnego, jakim był Sobór Watykański II. Przemówienie papieskie było ogromnym zaskoczeniem dla różnych środowisk kościelnych i niekościelnych na całym świecie, przy czym zdecydowanie przeważały reakcje pozytywne, niekiedy nawet entuzjastyczne. Zwracano uwagę, że papież

²⁸ Pierwszy Światowy Dzień Modlitwy o Pokój (27 października 1986 r.) zgromadził 150 przedstawicieli 13 największych religii świata, Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, w tym 63 przedstawicieli religii niechrześcijańskich.

²⁹ Do tych spotkań zaliczany jest często Dzień Modlitwy i Postu w intencji pokoju na Balkanach, który odbył się w Asyżu w dniach 9–10 stycznia 1993 r. Wydarzenie to miało charakter bardziej lokalny. Papież zaprosił wówczas przedstawicieli Żydów, chrześcijan i muzułmanów z byłej Jugosławii i innych krajów. Najważniejszym przesłaniem tego spotkania było gorące wezwanie, skierowane przez papieża przede wszystkim do narodów byłej Jugosławii, o pokój, wyrzeczenie się nienawiści, budowanie mostów przyjaźni i braterstwa.

³⁰ Zob. I.S. Ledwoń, *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2012, z. 4/59, s. 143–161; K. Kałuża, *Das multireligiöse Gebet als Wegweiser für den Dialog der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, z. 5/60, s. 117–138.

Polak po raz kolejny wystąpił z niezwykłą inicjatywą, która ma szansę zapisać się trwale w dziejach Kościoła, chrześcijaństwa i świata.

Jak można się było spodziewać, inicjatywa papieża spotkała się także z reakcją przeciwną. Głównie konserwatywnie i fundamentalistycznie nastawione środowiska kościelne zarzuciły papieżowi synkretyzm religijny oraz wyprzedzą chrześcijańskiej tożsamości. Były to, jak się okazało, najłagodniejsze argumenty wysuwane przeciwko papieskiej inicjatywie. Inne zarzuty brzmiały: naruszenie pierwszego przykazania Dekalogu, podważenie pierwszego artykułu chrześcijańskiego *Credo*, zakwestionowanie absolutności chrześcijaństwa, podważenie misyjnej działalności Kościoła, odrzucenie pytania o prawdę, synkretyzm oraz naruszenie zasady *communicatio in sacris* bądź *in spiritualis*³¹. Pojawiły się też takie określenia jak: „tryumf wolnomularstwa”, „wydarzenie o szatańskim podłożu”, „zdrada”, „skandal”, „apostazja” itp.³²

Aby odeprzeć tego rodzaju zarzuty, których nie brakuje i dziś, wystarczy odwołać się do wypowiedzi samego papieża. Otóż jeśli wziąć pod uwagę, że synkretyzm religijny polega na odejściu od pierwotnej formy religii na drodze asymilacji obcych elementów, aż po utratę tożsamości³³, to Jan Paweł II wielokrotnie zwracał uwagę, iż autentyczny dialog religijny nie ma nic wspólnego z tego rodzaju postawą. Przeciwnie, w przemówieniu w Synagodze Większej w Rzymie (13 kwietnia 1986 r.) zaznaczył m.in.: „Nie przybyłem do

³¹ M. Seckler, *Synodos der Religionen. Das „Ereignis von Assisi“ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*, „Theologische Quartalschrift“ 1989, vol. 169, s. 16.

³² M. Seckler, *Synodos der Religionen*, s. 5–6.

³³ Por. P. Antes, *Synkretyzm religijny*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Wydawnictwo M, Lublin – Kraków 2002, s. 1164.

was dlatego, że wszystkie istniejące pomiędzy nami różnice zostały przewyżczone. Wiemy dobrze, że tak nie jest. Przede wszystkim obie nasze religie, w pełni świadome licznych łączących je więzów, [...] chcą być uznawane i respektowane, każda w swej własnej tożsamości, bez jakiegokolwiek synkretyzmu i dwuznacznego przywłaszczania”³⁴. Wcześniej do młodzieży muzułmańskiej w Casablance (19 sierpnia 1985 r.) mówił, że „[u]dziwiłość wymaga, byśmy uznali i szanowali to, co nas różni”³⁵. Najbardziej zaś jednoznacznie wyraził się w czasie audiencji generalnej 22 października 1986 r., dając jednoznacznie do zrozumienia, że „to, co będzie miało miejsce w Asyżu, to z pewnością nie synkretyzm religijny, ale szczerą postawą modlitwy do Boga we wzajemnym szacunku”³⁶. W przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej dwa miesiące później papież podtrzymał swoje stanowisko, stwierdzając, że poprzez spotkanie w Asyżu „zdołaliśmy, z pomocą łaski Bożej, wprowadzić w czyn, bez jakiegokolwiek śladu konfuzji czy synkretyzmu, wszczepione nam przez sobór przekonanie o jedności pochodzenia i przeznaczenia rodziny ludzkiej oraz o znaczeniu i wartości religii niechrześcijańskich”³⁷. Natomiast Benedykt XVI, którego często przeciwstawiano postawie

³⁴ *Przemówienie w Synagodze Większej, Rzym, 13 kwietnia 1986 r.*, w: Jan Paweł II, *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, M. Garbol (oprac.), Wydawnictwo M – Znak, Kraków 1999, s. 103–104.

³⁵ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską, Casablanca, 19 sierpnia 1985 r.*, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, E. Sakowicz (zbiór i oprac.), Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997, s. 125.

³⁶ *Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986*, w: *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, E. Furlinger (Hg.), Herder Verlag, Freiburg im Br. 2009, s. 128.

³⁷ *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” (PL) 1986, nr 11–12, s. 15.

Jana Pawła II, nazwał wydarzenie asyjskie „prorockim przeczuciem i czasem łaski”³⁸, czym rozwiął, jak się wydaje, wszelkie wątpliwości dotyczące jego stanowiska odnośnie do przedsięwzięcia swojego poprzednika.

Jan Paweł II zwracał uwagę, że w Asyżu nie chodziło o to, by się razem modlić, lecz by „być razem, aby się modlić”; o obecność w czasie modlitwy innych, o szacunek dla ich modlitwy i ich postawy wobec Boga³⁹. Chodzi zatem o otwarcie się na inne religie i na ich wyznawców, na ich bogactwa duchowe, co bynajmniej nie jest jednoznaczne z relatywizowaniem chrześcijaństwa. Formuła „bycia razem, by się modlić” w miejsce wspólnej modlitwy miała bowiem na celu zachowanie własnej tożsamości, właśnie ze względu na różnice istniejące między religiami, przy jednoczesnym zdystansowaniu się zarówno od relatywizmu, jak i braku tolerancji we wzajemnych relacjach⁴⁰. Zresztą, jak pokazuje historia chrześcijaństwa, otwarcie się na to, co inne i nowe, roztropna inkulturacja i akomodacja war-

³⁸ *Życie Franciszka było wielkim aktem miłości. Homilia podczas czasz Mszy św. przed dolną bazyliką św. Franciszka, Asyż, 17 czerwca 2007 r.*, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/benedykt-xvi/benedykt-xvi-przemowienia-i-homilie/2007-06-17-asyz-pielgrzymka-do-asyzu-zycie-franciszka-bylo-wielkim-aktem-milosci-19668/> (dostęp: 21.05.2024). Benedykt XVI podjął inicjatywę swojego poprzednika, zwołując 27 października 2011 r. trzecie tego rodzaju spotkanie. Miało ono poszerzoną formułę w stosunku do dwóch poprzednich i określone zostało jako Dzień Refleksji, Dialogu i Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość na Świecie, a odbywało się pod hasłem „Pielgrzymi prawdy, pielgrzymi pokoju”. Zaproszeni na nie zostali nie tylko wyznawcy innych religii, ale także agnostycy i niewierzący świeccy humaniści. Był to dzień refleksji i modlitwy, ale bez modlitw wspólnych.

³⁹ *Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986*, w: *Der Dialog muss weitergehen*, E. Furlinger (Hg.), s. 128.

⁴⁰ Por. I.S. Ledwoń, *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*, s. 148.

tości duchowych i moralnych, niebędących w sprzeczności z Ewangelią, nie tylko nie stanowią zagrożenia, ale ukazują nowe wymiary rzeczywistości, stwarzając nowe możliwości rozwoju⁴¹.

Asyjskie spotkania modlitewne były niewątpliwie pionierskim przedsięwzięciem Jana Pawła II, niemającym odpowiednika nie tylko w historii Kościoła katolickiego, ale i całego chrześcijaństwa. Zrazem są one doskonałym przykładem tzw. dialogu doświadczenia religijnego, o którym już wcześniej mówiły dokumenty kościelne⁴², i który zajmuje dziś poczesne miejsce w praktyce dialogu międzyreligijnego. Dialog ten sięga korzeniami samych początków chrześcijaństwa, zaś w naszych czasach wiąże się z takimi nazwiskami jak Jules Monchanin (1885–1957), Henri Le Saux (1910–1973), Bede Griffiths (1906–1993) i inni. Najczęściej spotykana formą dialogu doświadczenia religijnego jest tzw. dialog międzymonastyczny, praktykowany na początku w benedyktyńskich i jezuickich aśramach w Indiach oraz szkołach zen we Włoszech i w Niemczech. Jako cel tego rodzaju dialogu dokumenty Kościoła katolickiego wymieniają m.in. dzielenie się swymi bogactwami duchowymi, na przykład

⁴¹ Zob. K. Kałuża, *Dialog międzyreligijny a misyjna działalność Kościoła. 400 lat „Sacra Congregatio de Propaganda Fide”*, s. 184–198.

⁴² Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (10 VI 1984 r.), w: *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 695–696: „Gdy chodzi o głębszą jeszcze warstwę dialogu, ludzie zakorzenieni we własnych tradycjach religijnych mogą dzielić się ze sobą doświadczeniami modlitwy, kontemplacji i uczestnictwa, a także w zakresie wyrażania się poszukiwań Absolutu i prowadzących ku niemu dróg. Ten rodzaj dialogu prowadzi do obopólnego ubogacenia i owocnej współpracy w popieraniu i chronieniu tych wartości i duchowych ideałów, które są w człowieku najważniejsze”.

w dziedzinie modlitwy i kontemplacji, w dziedzinie wiary i poszukiwań Boga lub Absolutu⁴³.

Taka postawa ma swoje uzasadnienie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który wyraził szczery szacunek wobec wszystkiego, „co w religiach prawdziwe i święte [...]” (NA 2), a co znajduje odbicie w życiu i religijności niechrześcijan (por. NA 2)⁴⁴. Jeśli zaś w religiach cokolwiek jest prawdziwe, święte i wiążące człowieka z Bogiem, to z pewnością jest to modlitwa. Jak bowiem zauważa Jan Paweł II, „każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty, tajemniczo obecny w sercu każdego człowieka” (RMis 29)⁴⁵. Co

⁴³ Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja do Spraw Ewangelizacji Narodów, *Dialog i Przepowiadanie. Refleksje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa* (19 V 1991 r.), „Nurt SVD” 1993, t. 27, nr 3/62, s. 88.

⁴⁴ Stąd soborowe zalecenie ewentualnego przyjmowania do chrześcijańskiego życia zakonnego przedchrześcijańskich tradycji ascetycznych i kontemplacyjnych: „Instytuty zakonne [...] niech uważnie zastanawiają się, w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona niekiedy Bóg złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego” (AG 18).

⁴⁵ Cytowane tutaj zdanie pochodzi z przemówienia Jana Pawła II do kardynałów i Kurii Rzymskiej w dniu 22 grudnia 1986 r., w którym papież odniósł się bezpośrednio do spotkania modlitewnego w Asyżu. Warto w tym kontekście przytoczyć przesłanie Jana Pawła II do ludów Azji, skierowane 21 lutego 1981 r. w *Radio Veritas*: „To, co wydaje się w sposób szczególnie gromadzić i łączyć chrześcijan i wierzących innych religii, jest uznanie potrzeby modlitwy jako wyrazu duchowości człowieka skierowanej ku Absolutowi. Nawet jeśli dla niektórych jest On Wielkim Nieznanym, niemniej wciąż pozostaje tym samym żywym Bogiem. Jesteśmy pewni, że za każdym razem, kiedy duch ludzki otwiera się w modlitwie na tego Nieznanego Boga, usłyszane będzie echo tego Ducha, który znając ograniczenia i słabości osoby ludzkiej, sam się w nas i za nas modli »w błaganiach, których nie można wyrazić słowami« (Rz 8,26). Wstawiennictwo Ducha Świętego, który modli się w nas i za nas, jest owocem misterium Odkupienia Chrystusowego, gdzie pełnia miłości Ojca została ob-

więcej, wzbudzana przez Ducha Świętego modlitwa może być zamierzonym przez Boga środkiem prowadzącym do jedności między ludźmi, jako że Duch Święty jest duchem jedności i zjednoczenia. W takiej perspektywie komunია eklezjalna, będąca celem misyjnego zaangażowania Kościoła, poprzedzona byłaby już przez jakąś formę komunii w Duchu Świętym i z Duchem Świętym, sprawianą przez modlitwę i na modlitwie⁴⁶.

Dowartościowanie modlitwy jako powszechnego aktu religijnego, sprawianego przez Ducha Świętego, jest niewątpliwym wkładem Jana Pawła II do teologii religii, wykraczającym poza nauczanie Soboru Watykańskiego II, choć niestojącym z nim w sprzeczności. Nowsze badania religiologiczne potwierdzają, że modlitwa występuje niemal we wszystkich religiach świata. Odnosi się ona do żywego i osobowego Boga, będąc jednocześnie wyrazem wiary w Jego istnienie oraz przekonania o Jego obecności, bliskości, dobroci i opiece. Według niektórych badaczy modlitwa zawsze była centralnym punktem każdej religii, stanowi dowód jej żywotności oraz tworzy osnowę życia religijnego⁴⁷. Ostatecznie, jak wyraził to Jan Paweł II, jak religie są odbiciem ludzkiego pragnienia nawiązania kontaktu z Bytem Absolutnym, tak pośród różnorodności religii modlitwa wyraża związek z tym Bytem, z tą Najwyższą Potęgą, która

jawiona[?]. Jan Paweł II, *Message aux peuples de l'Asie* (Manille, le 21.2.1981). Cyt. za: Z. Kubacki, *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji „Nostra aetate”*, s. 356.

⁴⁶ I.S. Ledwoń, *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*, s. 150.

⁴⁷ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Wydawnictwo Diecezjalne, Lublin-Sandomierz 1997, s. 76–77.

przekracza możliwości człowieka⁴⁸. Jest więc zwrócona ku prawdziwemu Bogu, nawet jeśli z perspektywy chrześcijańskiej obraz tego Boga jest błędny⁴⁹.

3. Dialog z judaizmem

Dla Jana Pawła II dialog z judaizmem zajmował szczególne i wyjątkowe miejsce. Najważniejsze nurty i kierunki jego nauczania wpisują się w perspektywę nakreśloną w soborowej deklaracji *Nostra aetate*, zostały jednak w wielu miejscach rozwinięte i doprecyzowane. Przeglądając się im uważnie, widać zarówno osiągnięcia we wzajemnym zrozumieniu, jak i poważne wyzwania, których przezwyciężenie wciąż natrafia na niemałe trudności. Z ogromnego bogactwa nauczania papieskiego na temat judaizmu wybrane zostaną tylko te wypowiedzi, które potwierdzają wcześniej sformułowaną tezę, że nauczanie Jana Pawła II z jednej strony zakorzenione jest w nauczaniu Soboru Waty-

⁴⁸ *Eröffnung des Weltgebetstages für den Frieden, Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi, 27 Oktober 1986*, w: *Der Dialog muss weitergehen*, E. Fülringer (Hg.), s. 132.

⁴⁹ I.S. Ledwoń, *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*, s. 152–153. Mając to wszystko na uwadze wielu autorów czyni krok dalej, nie zadawalając się „formułą asyską” i dopuszczając nie tylko bycie razem dla modlitwy, ale także wspólną modlitwę. Postulaty tego rodzaju pochodzą nie tylko od teologów, ale także od biskupów. Na przykład Komisja ds. Dialogu i Ekumenizmu Konferencji Biskupów Katolickich Indii już w 1989 r. ogłosiła dokument pt. *Guidelines for Interreligious Dialogues*, w którym stwierdza się, że głównym celem wspólnej modlitwy jest „kult Boga, który nas wszystkich stworzył, by uczynić z nas wielką rodzinę. Jesteśmy wezwani, by adorować Boga nie tylko indywidualnie, ale rzeczywiście jako wspólnota. Jako że w sensie prawdziwym i podstawowym jesteśmy jedno z całą ludzkością, adorować Boga razem z innymi jest dla nas nie tylko prawem, ale obowiązkiem” (84). Cyt. za: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, S. Obirek (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 317.

kańskiego II, a z drugiej zawiera wiele nowych i oryginalnych wątków, wykraczających poza perspektywę nakreśloną w *Nostra aetate*.

We wspomnianej deklaracji znalazło się przełomowe stwierdzenie: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama” (NA 4). Z tej więzi, która sprawia, że religia żydowska nie jest dla naszej religii „zewnętrzna”, lecz w pewien sposób „wewnętrzna” (NA 4), wynikają szczególne odniesienia do judaizmu i jego wyznawców, a także zobowiązanie do poprawy wzajemnych relacji i szczerego dialogu, opartego na pogłębionej refleksji teologicznej. Ta więź ma swoje głębokie uzasadnienie we wspólnym dziedzictwie duchowym, zakorzenionym w wierze Abrahama i jego potomstwa. „Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u patriarchów, Mojżesza i Proroków” (NA 4).

Wspólnotę korzeni i dziedzictwa duchowego chrześcijan i Żydów Jan Paweł II podkreślił zwłaszcza podczas swojej wizyty w Wielkiej Synagodze w Rzymie 13 kwietnia 1986 r. Wydarzenie to miało charakter historyczny i symboliczny, jako że była to pierwsza od czasów apostoelskich wizyta głowy Kościoła katolickiego w żydowskiej synagodze⁵⁰. W przemówieniu papież powtórzył słowa soborowej deklaracji: Kościół „ubolewa nad nienawiścią, prześladowaniami i wszelkimi objawami antysemityzmu, skierowanymi przeciw Żydom w każdym czasie i przez kogokolwiek”⁵¹. Jednocześnie zadeklarował: „Pragniemy, aby dzisiejsza wizyta przyczyniła się w sposób zasadniczy do utrwalenia dobrych stosunków pomiędzy naszymi wspólnotami zgodnie z przykładem wielu mężczyzn i kobiet, którzy

⁵⁰ W 2010 r. rzymską synagogę odwiedził Benedykt XVI, a w 2016 – Franciszek.

⁵¹ *Przemówienie w Synagodze Większej*, Rzym, 13 kwietnia 1986 r., s. 101.

z jednej strony pracowali i pracują nad przewyciężeniem starych uprzedzeń i zbudowaniem podstaw coraz pełniejszego uznania tej «więzi» i tego «wspólnego duchowego dziedzictwa», jakie istnieją między Żydami i chrześcijanami⁵². W tym właśnie kontekście Jan Paweł II wypowiedział znamienne słowa: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”⁵³.

Szczególny status, jaki – w duchu deklaracji *Nostra aetate* – Jan Paweł II przypisywał judaizmowi jako religii będącej dla chrześcijan rzeczywistością wewnętrzną, wypływał z jego przekonania, że pomimo odrzucenia Chrystusa przez większość Żydów, judaizm wciąż pozostaje religią Bożego Przymierza. W chrześcijańskiej teologii, a także w nauczaniu i katechezie, nie zawsze było to oczywiste. Przeciwnie, nie brakowało głosów, że skoro Izraelici okazali się niewierni Bogu, czego wyrazem była odmowa wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, Bóg ich więcej nie potrzebuje, a przywilej wybrania już ich nie dotyczy. Sobór Watykański II i myśl posoborowa idą inną drogą, podkreślając nie niewierność Izraelitów, lecz niezłomną i niewzruszoną wierność Boga⁵⁴. Podążając za naukami św. Pawła z *Listu do Rzymian*, Sobór oficjalnie naucza, że Bóg jest zawsze wierny swemu przymierzu i swoim obietnicom. Dlatego pradawne przymierze Boga z ludem wybranym nigdy nie zostało przez Niego odwołane, gdyż Bóg miłuje przodków, z którymi przymierze zawarł i których ustanowił spadko-

⁵² *Przemówienie w Synagodze Większej*, Rzym, 13 kwietnia 1986 r., s. 102.

⁵³ *Przemówienie w Synagodze Większej*, Rzym, 13 kwietnia 1986 r., s. 102–103.

⁵⁴ W. Chrostowski, *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, „Pedagogia Christiana” 2006, nr 2/26, s. 68.

biercami swoich obietnic. Ci sami przodkowie są przodkami ludu Nowego Przymierza, pozostającego w jedności z Chrystusem.

Mimo wszystko nauczanie soborowe w powyższej kwestii nie rozwiało wszystkich wątpliwości. Wystarczy zauważyć, że deklaracja *Nostra aetate* kieruje swoje spojrzenie na judaizm biblijny, nie natomiast nie mówi o judaizmie rabinicznym, czyli postbiblijnym, który wyrasta z historycznej destrukcji świątyni, diaspory powstałej po rozproszeniu Żydów i ustanowieniu autorytatywnej tradycji wyłożonej w Tanach – ustnym przekazie Tory, Midraszu i Talmudu⁵⁵. W sposób naturalny powstało zatem pytanie, czy współcześnie żyjący Żydzi są spadkobiercami i kontynuatorami przymierza, które Bóg zawarł z Izraelem. Nawet we *Wskazówkach i sugestiach w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* z 1974 r. nie znajdziemy wzmianki o tym, że współcześnie żyjący Żydzi są spadkobiercami Bożych darów i obietnic. Zamiast tego w preambule jest mowa o „więzach duchowych i historycznych odniesieniach, które łączą duchowo Kościół z judaizmem”⁵⁶. Dopiero dokument *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego* z 1985 r. zawiera tego rodzaju stwierdzenie, powołując się na wypowiedzi Jana Pawła II.

Rewolucyjne przemówienie papieża miało miejsce w Niemczech, w Moguncji 17 listopada 1980 r. Było ono skierowane do Centralnej Rady Żydów oraz uczestników Konferencji Rabinów

⁵⁵ Por. G. D’Costa, *Żydzi w doktrynie Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II*, W. Edmunds (tłum.), Wydawnictwo Franciszkanów, Kraków 2022, s. 44–45.

⁵⁶ Komisja Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* (1 XII 1974), w: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005*, W. Chrostowski (zbiór i oprac.), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005, s. 38.

Niemieckich. Przemowa zawierała dwie kluczowe kwestie, które rzucały pełne światło na okres pomiędzy rokiem 1965 (*Nostra aetate*) a 1980. Sobór potwierdził rzeczywistość Starego Przymierza na podstawie autorytetu, jaki Staremu Testamentowi przyznaje Nowy Testament w subiektywnym rozumieniu chrześcijańskim. Tajemnica Kościoła zawiera w sobie Tajemnicę Izraela⁵⁷. Dlatego też – i to właśnie ta prawda zostaje teraz uwypuklona – każda tradycja, która czerpie swój początek ze źródeł biblijnych, jak czyni to judaizm rabiniczny, i utrzymuje ciągłość z Tanach/Starym Testamentem jest spadkobiercą tychże obietnic. Papież powiedział:

Pierwszy wymiar tego dialogu – a mianowicie spotkanie między Ludem Bożym nieodwołane przez Boga Starego Przymierza (por. Rz 11, 29) a Ludem Nowego Przymierza – jest zarazem dialogiem wewnątrz naszego Kościoła, jakby między pierwszą i drugą częścią jego Biblii. Mówią o tym wskazania wykonawcze do deklaracji soborowej *Nostra aetate* (II). „Trzeba się usilnie starać lepiej zrozumieć to, co w Starym Testamencie ma własną i trwałą wartość [...] i nie zostało tej wartości pozbawione przez późniejszą interpretację w świetle Nowego Testamentu, który nadaje Staremu pełny sens – tak, że nawzajem się oświetlają i wyjaśniają”.

Drugim wymiarem naszego dialogu – istotnym i centralnym – jest spotkanie między dzisiejszymi Kościołami chrześcijańskimi i dzisiejszym ludem tego Przymierza, które Bóg zawarł z Mojżeszem. W tym dialogu „chrześcijanie – według wskazań posoborowych – starają się lepiej rozumieć podstawowe komponenty tradycji religijnych judaizmu i poznają te zasadnicze linie jego religijnej rze-

⁵⁷ „Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniami dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów” (NA 4). Deklaracja soborowa powołuje się w tym miejscu na nauczanie św. Pawła zawarte w *Listie do Rzymian* 11,17–24.

czywistości, które we własnej jego ocenie są istotne” (*Wskazówki*).
Drogą do takiego wzajemnego poznania jest dialog⁵⁸.

Wyrażenie „zawarł z Mojżeszem” podkreśla różnicę w stosunku do „zawarł z Jezusem” i kładzie wyraźny nacisk na „dzisiejszy lud tego Przymierza”⁵⁹. Sformułowanie to zostało następnie powtórzone przez papieża w innej formie w 1982 r. i dwukrotnie 1986 r., po czym po raz kolejny w 1991 r.⁶⁰. Taki punkt widzenia uwypukla tezę, że chrześcijanie czytając Stary Testament nie mają monopolu na jego interpretację. Od tego momentu wzgląd na żydowskie praktyki religijne oraz żydowski sposób myślenia zostały wyróżnione jako pełnoprawne źródło zrozumienia Pism, czego przykładem jest wyżej

⁵⁸ *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas pielgrzymki apostołskiej do RFN*, Moguncja, 17 listopada 1980, w: Jan Paweł II, *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, s. 92–93.

⁵⁹ G. D’Costa, *Żydzi w doktrynie Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II*, s. 47. W książce *Przekroczyć próg nadziei* papież nie tylko stwierdza, że Bóg nigdy nie unieważnił swego przymierza z Izraelem, ale nadto uznaje cierpienie za endemiczny składnik tego wybrania – wybrania, które jego zdaniem naród Izraela dzieli z jednym ze swoich synów, Jezusem: „Ten niezwykle naród w dalszym ciągu nosi w sobie znamiona owego bożego wybrania. [...] Istotnie, Izrael zapłacił wysoką cenę za swoje « wybranie ». Może stał się przez to bardziej podobny do Syna Człowieczego, który według ciała był również Synem Izraela” (*Przekroczyć próg nadziei*, s. 87).

⁶⁰ 6 marca 1982 r. w Rzymie w przemówieniu do uczestników Zebrania Delegatów Krajowych Komisji Konferencji Episkopatów do dialogu i współpracy z Żydami i judaizmem; 13 kwietnia 1986 r. podczas przemówienia w Synagodze Większej w Rzymie; 26 listopada 1986 r. w przemówieniu do wspólnot żydowskich w Australii; 15 października 1991 r. w odezwie do wspólnoty Żydów w Brazylii.

wspomniany dokument *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego* z 1985 r.⁶¹.

Podkreślenie trwałości wybrania Izraela jest niewątpliwym wkładem Jana Pawła II do chrześcijańskiej teologii judaizmu. Jednocześnie nie można zapominać, że odmowa przez wielu członków narodu żydowskiego uznania Jezusa za oczekiwanego Mesjasza i Syna Bożego to jedna z najbardziej dramatycznych stron relacji chrześcijańsko-żydowskich. Papież miał tego głęboką świadomość, czemu dał wyraz w książce *Przekroczyć próg nadziei*. Zastanawiając się nad tajemnicą wcielenia, wyraził przekonanie, że jest ona najbardziej radykalnym przejawem „zstąpienia” i uniżenia się Boga, trudnym do zaakceptowania zarówno dla Żydów, jak i dla wyznawców islamu:

Wydaje się, że [Bóg] poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że Go tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo. W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: „To nie przystoi Bogu”, „Powinien po-

⁶¹ Por. Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24 czerwca 1985), VI.1, <https://www.prchiz.pl/1985-06-zydzi-i-judaizm> (dostęp: 16.05.2024): „Historia Izraela nie kończy się w roku 70 [...]. Będzie ona trwać, zwłaszcza w wielkiej diasporze, która pozwoli Izraelowi nieść na cały świat świadectwo, często heroiczne, jego wierności jednemu Bogu i «wynosić Go pochwałami przed wszystkim, co żyje» (Tb 13, 4), zachowując stale w centrum swych nadziei wspomnienie o ziemi przodków (Seder paschalny). Chrześcijan zachęca się, by zrozumieli tę więź religijną, która korzeniami swymi sięga tradycji biblijnej, choć nie powinni przyjmować szczególnej interpretacji religijnej takiego związku [...]”.

zostać absolutnie transcendentny, powinien pozostać czystym Majestatem – owszem, Majestatem pełnym miłosierdzia, ale nie aż tak, że sam płacił za winy swojego stworzenia, za jego grzech⁶².

Refleksja Jana Pawła II w powyższej kwestii jest niezwykle odważna, ale w gruncie rzeczy przychylna wyznawcom judaizmu i muzułmanom. Papież sugeruje, że najgłębszą przyczyną nieuznania Jezusa z ich strony jest próba obrony wizerunku Boga, a mówiąc dokładniej Jego transcendencji. Łatwo zauważyć, że skoro Nowy Testament stanowi świadectwo samoobjawienia Boga, Jego auto-manifestacji i darowania się człowiekowi w osobie Jezusa Chrystusa, judaizm i islam są próbami obrony Boga podejmowanymi niejako wbrew Niemu samemu. Właśnie dlatego jest to bodaj najtrudniejszy punkt obustronnych relacji⁶³.

Dochodzimy w tym miejscu do jednego z najbardziej newralgicznych punktów dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Przez wieki wielu chrześcijan żywiło przekonanie, że Żydzi – nie tylko żyjący w czasach Jezusa, ale także w następnych pokoleniach – ponoszą bezpośrednią odpowiedzialność za wydanie na Niego wyroku śmierci. Prowadziło to do formułowania straszliwego oskarżenia o Bogobójstwo, które przysporzyło Żydom wiele cierpień. W konsekwencji pojawiły się poglądy, że chrześcijaństwo stało się podglebiem i pożywką dla antyjudaizmu, który w swoich najbardziej niebezpiecznych formach i przejawach prowadził do antysemityzmu. Oddalenie oskarżania Żydów o Bogobójstwo było głównym celem soborowej deklaracji *Nostra aetate*, w której czytamy:

A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa (por. J 19, 6), jednakże to, co popelnio-

⁶² *Przekroczyć próg nadziei*, s. 61.

⁶³ Por. W. Chrostowski, *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, s. 70.

no podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego (NA 4).

Jan Paweł II wielokrotnie podejmował temat odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa, przedstawiając go w kategoriach historycznych i teologicznych. Czynił to, podejmując i rozwijając przekonanie wyrażone w soborowej deklaracji:

Sobór podkreślił, że nie można Żydom jako narodowi przypisywać żadnej dziedzicznej i zbiorowej winy za to, co popełniono podczas męki Jezusa [...]. Nie można jej przypisać wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym ani Żydom dzisiejszym. Nie ma więc żadnych podstaw do jakiegokolwiek rzekomo teologicznie usprawiedliwionej dyskryminacji czy – co gorsza – prześladowań Żydów. Pan osądzi każdego „wedle własnych czynów”, tak Żydów jak i chrześcijan (por. Rz 2, 6)⁶⁴.

Ojciec Święty wielokrotnie przypominał te słowa, powołując się na swoje szczególne prawo, wynikające stąd, że jest synem ziemi polskiej, na której dokonały się dramatyczne wydarzenia narodo-wo-socjalistycznej eksterminacji Żydów, oraz synem narodu, który w następnej kolejności był objęty planami podobnej eksterminacji. 14 czerwca 1987 r. w Warszawie na spotkaniu z przedstawicielami polskiej wspólnoty żydowskiej powiedział:

Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem. To nasze nie zrealizowało się w takiej mierze, nie zdążyło się zrealizować w takiej mierze. Tę straszną ofiarę wyniszczenia ponieśliście wy, można

⁶⁴ *Przemówienie w Synagodze Większej*, Rzym, 13 kwietnia 1986 r., s. 103.

powiedzieć, ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni⁶⁵.

Pamięć o Holocauście była dla Jana Pawła II nie tylko formą rozpamiętywania bolesnej przeszłości, ale nadto wzmacniała w nim przekonanie, że dialog z Żydami i judaizmem powinien przyczynić się do budowania pokoju i sprawiedliwości na świecie. Warto w tym miejscu przytoczyć jego słowa wypowiedziane podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej w Roku Jubileuszowym 2000. W pozdrowieniu skierowanym do głównych rabinów Izraela powiedział m.in.:

Osobiście zawsze chciałem zaliczać się do tych, którzy po obu stronach pracują nad przewyciężeniem dawnych uprzedzeń i nad zapewnieniem szczerego i pełniejszego uznania, iż żydowska spuścizna religijna należy ściśle do naszej wiary: „jesteście naszymi starszymi braćmi” [...]. Ufamy, że naród żydowski uzna, że Kościół całkowicie potępia antysemityzm i każdą formę rasizmu jako całkowicie przeciwne zasadom chrześcijaństwa. Musimy współpracować nad budowaniem przyszłości, w której nie będzie już antyjudaizmu wśród chrześcijan lub antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów. Mamy wiele wspólnego. Razem możemy wiele uczynić dla pokoju, dla sprawiedliwości, dla bardziej ludzkiego i braterskiego świata⁶⁶.

Obok pamięci o Holocauście istotnym elementem współczesnej tożsamości żydowskiej jest istniejące od 1948 r. państwo Izrael, utworzone po niemal dziewiętnastu stuleciach nieistnienia żydowskiej państwowości. Do czasu pontyfikatu Jana Pawła II Stolica Apo-

⁶⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z przedstawicielami społeczności żydowskiej*, Warszawa, 14 czerwca 1987, <https://www.ekai.pl/dokumenty/przemowienie-wygloszone-w-czasie-spotkania-z-przedstawicielami-spoledznosci-zydowskiej/> (dostęp: 16.05.2024).

⁶⁶ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*, KAI, Warszawa 2000, s. 93–94.

stolska nie utrzymywała stosunków dyplomatycznych z państwem Izrael, co władze tegoż państwa traktowały jako przejaw zastrzeżeń religijnych i teologicznych wobec żydowskiej suwerenności państwowej. Warto wspomnieć, że również w deklaracji *Nostra aetate* brak jakichkolwiek odniesień do państwa Izrael oraz do ówczesnej sytuacji w Ziemi Świętej. Od samego początku praktycznie każda przybywająca do Watykanu delegacja żydowska podkreślała ważność tej kwestii dla Żydów rozproszonych po całym świecie. Przełom nastąpił 30 grudnia 1993 r.: w ramach „Umowy między Stolicą Apostolską i państwem Izrael” nastąpiło oficjalne uznanie Izraela przez Watykan. Akt ten, o ogromnym znaczeniu historycznym i teologicznym, strona żydowska uznała za znaczące osiągnięcie pontyfikatu papieża Polaka oraz konkretne świadectwo nowej postawy Watykanu wobec narodu żydowskiego⁶⁷. W zawartej umowie stwierdza się m.in., że powszechne znaczenie Ziemi Świętej polega na tym, iż Bóg Izraela jest zarazem Panem świata, a Jego syn Chrystus urodził się w kraju Izrael, gdzie umarł i zmartwychwstał za wszystkich⁶⁸.

Podsumowując można powiedzieć, iż dialog chrześcijańsko-żydowski, motywowany przesłankami religijnymi i teologicznymi, zakłada trzy poziomy: obustronne poznanie siebie, wzajemne poszanowanie dla tożsamości i wrażliwość każdej ze stron oraz współpracę wszędzie tam, gdzie jest to potrzebne i możliwe. Na każdym z tych

⁶⁷ D.M. Gordis, *Jan Paweł II i Żydzi*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, B.L. Sherwin, H. Kasimow (wybór i oprac.), E.I. Cassidy (wstęp), A. Nowak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 143–144.

⁶⁸ W 1997 r., na mocy umowy między Stolicą Apostolską a państwem Izrael, została w tym państwie przyznana osobowość prawna Kościołowi katolickiemu, a więc patriarchatowi greko-melchickiemu, maronickiemu, chaldejskiemu, aramejsko-katolickiemu i patriarchatowi łacińskiemu w Jerozolimie; diecezjom już istniejącym lub tym, które powstaną w przyszłości w obrębie tych patriarchatów.

poziomów Jan Paweł II dokonał prawdziwego przełomu, pokazując, że kultywowanie dialogu to owoc nie tylko respektowania odmiennych sposobów myślenia, ale także odmiennych wrażliwości⁶⁹. Z tego też powodu Ojciec Święty chętnie nawiązywał do różnych przejawów religijnego i duchowego życia Żydów, dając poznać, że je zna i ceni. Ogromnym przełomem, który jak dotąd nie został należycie zauważony, jest to, że w nauczaniu Jana Pawła II pojawiły się nawiązania do żydowskich dzieł religijnych, nawet do Talmudu, oraz do żydowskich autorów i myślicieli⁷⁰. Lektura jego wypowiedzi pokazuje ponadto, że wiele znaczyły dla niego pamięć i doświadczenia z dzieciństwa, naznaczone bliskością koegzystencji polsko-żydowskiej, poszerzone i pogłębione w dorosłym życiu, także dzięki osobistym kontaktom i przyjaźniom. Dobrym podsumowaniem powyższych rozważań mogą być słowa żydowskiego uczonego, rabina Byrona L. Sherwina, który stwierdził: „Pod wpływem Jana Pawła II Kościół rozbudował katolicką teologię judaizmu i w sposób bardzo systematyczny przełożył ją na konkretne działania, które znacznie przyczyniły się do poprawy stosunków katolicko-żydowskich”⁷¹.

⁶⁹ W. Chrostowski, *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, s. 76–77.

⁷⁰ W. Chrostowski, *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, s. 73.

⁷¹ B.L. Scherwin, *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, s. 173.

4. Dialog z islamem⁷²

Nie ma wątpliwości co do tego, że Jan Paweł II powiedział o islamie więcej niż którykolwiek z jego poprzedników⁷³. Ma to niewątpliwie związek z podróżami apostołskimi, jakie papież Polak odbył do krajów muzułmańskich. Nie mniej ważne były liczne spotkania z przedstawicielami różnych religii całego świata. Przy takich okazjach Ojciec Święty często zwracał się do przedstawicieli islamu jako głowa Kościoła katolickiego. Innych przyczyn zainteresowania Jana Pawła II muzułmanami i islamem należałoby szukać w konfliktach międzynarodowych, takich jak wojna domowa w Libanie (1975–1990), wojny w Zatoce Perskiej (1990–1991; 2003) oraz tragiczny konflikt na tle religijnym w byłej Jugosławii (1991–1992). Do tego dochodzi fakt, że Watykan utrzymuje stosunki dyplomatyczne z wieloma krajami muzułmańskimi.

Podobnie jak w przypadku judaizmu, postawa Jana Pawła II wobec islamu czerpała swoją inspirację głównie z dokumentów Soboru Watykańskiego II. W opinii papieża chrześcijanie i muzułmanie potrzebują siebie na płaszczyźnie ludzkiej i społecznej, a także są zobowiązani do składania świadectwa wobec świata, który oczekuje od nich – jako ludzi wierzących – przykładu wzajemnego przebaczenia

⁷² Korzystam w tym miejscu z moich opracowań: K. Kałuża, *Der Dialog muss weitergehen. Christentum und Islam in den Pontifikaten von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus*, w: „Gemeinsam vorangehen“. *Das Pontifikat von Papst Franziskus in der Diskussion*, K. Kałuża, R. Zwick (Hg.), Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2023, s. 56–61; [K. Kałuża], *Pedagogia tolerancji szkołą poszanowania religijnej wolności*, w: Z. Glaeser, *W szkole pedagogii tolerancji Karola Wojtyły / Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2023, s. 189–197.

⁷³ *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, E. Sakowicz (zbiór i oprac.), Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997.

i prawdziwego oblicza pokoju. W tym duchu zapewnił muzułmanów na Filipinach w 1981 r.: „(...) wasi chrześcijańscy bracia i siostry potrzebują was i waszej miłości. I cały świat, tęskniący do większego pokoju, braterstwa i harmonii, pragnie widzieć współlistnienie chrześcijan i muzułmanów we współczesnym, wierzącym i pokojowo usposobionym narodzie filipińskim”⁷⁴.

Nawiązując do deklaracji *Nostra aetate* i zawartych w niej teologicznych podstaw dialogu z islamem, Jan Paweł II często nazywał muzułmanów braćmi i siostrami w wierze, którzy w duchu Abrahama oddają cześć prawdziwemu Bogu. Z okazji otwarcia katolicko-islamskiego sympozjum w Rzymie w 1985 r. papież powiedział: „Wasz i nasz Bóg jest jednym i tym samym Bogiem, a my jesteśmy braćmi i siostrami w wierze Abrahama”⁷⁵. Podobnie o Bogu islamu wypowiadał się wielokrotnie. Podczas spotkania z muzułmanami w Brukseli, 19 maja 1985 r., mówił: „Chrześcijanie i wyznawcy Islamu, spotykamy się w wierze w jednego Boga, naszego Stwórcę, Mistrza, sprawiedliwego i miłosiernego Sędziego”⁷⁶. Najbardziej znane i znaczące są jego słowa skierowane do dziesiątek tysięcy młodych muzułmanów zgromadzonych na stadionie w Casablance 19 sierpnia tego samego roku⁷⁷: „My, chrześcijanie i muzułmanie, mamy

⁷⁴ *Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi*, Davao, 20 lutego 1981 r., nr 5, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 84.

⁷⁵ Cyt. za: *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963–2005)*. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, F. Gioia (ed.), Pauline Books and Media, Boston 2006, s. 283, nr 442.

⁷⁶ *Zrozumienie i dialog. Spotkanie z muzułmanami*, Bruksela, 19 maja 1985 r., w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 123.

⁷⁷ W 1992 r. Jan Paweł II uznał przemówienie w Casablance za „szczyt dialogu z muzułmanami”, w: *Johannes Paul II. in einem Gespräch mit Journalisten auf*

wiele rzeczy wspólnych jako wierzący i jako ludzie. Żyjemy w tym samym świecie, naznaczonym wieloma znakami nadziei, ale również wieloma znakami budzącymi obawy. Abraham jest dla nas tym samym wzorem wiary w Boga, poddania się Jego woli i ufności w Jego dobroć. Wierzymy w tego samego Boga, Boga Jedynego, Boga Żyjącego, Boga, który stwarza świat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości⁷⁸.

Doceniając wspólne elementy wiary chrześcijańskiej i muzułmańskiej, Jan Paweł II nie pomijał różnic właściwych obydwu tradycjom. Różnice te należy uznać i respektować, gdyż tego domaga się uczciwość i wierność własnym przekonaniom religijnym. Najważniejsza różnica dotyczy osoby Jezusa Chrystusa. W tym samym przemówieniu papież powiedział: „Uczciwość wymaga, byśmy uznali i szanowali to, co nas różni. Najbardziej istotną różnicą jest oczywiście sposób, w jaki patrzymy na osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu. Wiecie, że my, chrześcijanie, wierzymy, że Jezus wprowadza nas wewnątrz poznania tajemnicy Boga i synowską wspólnotę Jego darów, tak, że uznajemy w Nim i głosimy Pana i Zbawcę⁷⁹. Różnice w wierze nie oznaczają jednak podziału. „To są ważne różnice” – wyjaśnia Ojciec Święty – „które możemy przyjąć z pokorą i szcunkiem, w duchu wzajemnej tolerancji; jest w tym tajemnica, co do której – jestem tego pewny – Bóg nas kiedyś oświeci⁸⁰”.

dem Flug von Rom nach Dakar, 12. Februar 1992, „L'Osservatore Romano” (Deutsch) 1992, t. 22, nr 9, s. 1.

⁷⁸ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską*, Casablanca, 19 sierpnia 1985 r., w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 125.

⁷⁹ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga...*, s. 125.

⁸⁰ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga...*, s. 125.

Chrześcijanie i muzułmanie na ogół źle się rozumieli, tocząc ze sobą polemiki i wojny. Tym bardziej należy dziś zadbać o budowanie mostów porozumienia: „Wierzę, że dziś Bóg zachęca nas do zmiany dawnych nawyków. Mamy się szanować, a także pobudzać się wzajemnie do dobrych dzieł na drodze Bożej”⁸¹. Dialog możliwy jest jednak tylko wtedy, gdy spotka się ze wzajemnością. Stąd braterskie napomnienie papieża: „Szacunek i dialog wymagają (...) wzajemności we wszystkich dziedzinach, szczególnie w tym, co dotyczy podstawowych swobód, a zwłaszcza godności religijnej. One sprzyjają pokojowi i zgodzie pomiędzy narodami. One pomagają we wspólnym rozwiązywaniu problemów współczesnych mężczyzn i kobiet, szczególnie młodych”⁸².

Mając na uwadze obfitującą w polemiki i wojny wspólną przeszłość, a także trwające wciąż konflikty i nieporozumienia, Jan Paweł II podkreślił w tym samym przemówieniu, że „dialog pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami jest dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzebny”⁸³. Dlatego konieczne jest wspólne zaangażowanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie. Papież zwrócił także uwagę na wspólne dawanie świadectwa wiary w Boga w świecie coraz bardziej zeświecczonym, a nawet ateistycznym. Świadectwo wiary winno iść w parze z postawą tolerancji i szacunku wobec ludzi niewierzących oraz wyznawców innych religii, którzy idąc za głosem sumienia zbliżają się do prawdy: „To świadectwo wiary, żywotne dla nas i nie dopuszczające ani niewierności wobec Boga, ani obojętności na prawdę, dokonuje się w szacunku dla innych tradycji religijnych, gdyż każdy człowiek oczekuje szacunku za to, czym rzeczywi-

⁸¹ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga...*, s. 125.

⁸² *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga...*, s. 129.

⁸³ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga...*, s. 127.

ście jest, oraz za to, w co wierzy w swoim sumieniu. Pragniemy, by wszyscy doszli do pełni Prawdy Bożej, ale każdy może zrobić to tylko przez wolną decyzję własnego sumienia, bez zewnętrznych przymusów, niegodnych dobrowolnego hołdu rozumu i serca, odpowiadającego godności ludzkiej. Taki jest prawdziwy sens wolności religijnej, szanującej jednocześnie Boga i człowieka⁸⁴.

Tym samym papież dotknął trudnego problemu wolności religijnej. Choć w islamie także jest o niej mowa, rozumienie wolności religijnej w obu religiach jest różne⁸⁵. Muzułmanie powołują się najczęściej na werset Koranu: „Nie ma przymusu w religii” (Koran II, 256). Święta księga islamu głosi także: „A gdyby zechciał twój Pan, to uwierzyliby wszyscy, którzy są na ziemi. Czy ty potrafisz zmusić ludzi do tego, żeby stali się wierzącymi?” (Koran X, 99). Zdania te są wyraźnym opowiedzeniem się za tolerancją religijną. Niemniej jednak w Koranie obecne są także twierdzenia przeciwne, pełne agresji, jak sławny werset 29 sury o *Skrusze* (IX): „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego Posłaniec, i nie poddają się religii prawdy – spośród tych, którym została dana Księga – dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką i nie zostaną upokorzeni”. W kwestii wolności religijnej Koran pozostaje więc ambiwalentny⁸⁶.

Przemawiając 10 stycznia 1993 r. do muzułmanów przybyłych do Asyżu na „dzień modlitw o pokój” w Europie dotkniętej wojną na Bałkanach, Jan Paweł II ponownie poruszył kwestię wolności religijnej, którą uznał za jeden z warunków pokoju na świecie: „Praw-

⁸⁴ *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga...*, s. 128.

⁸⁵ Zob. Z. Kubacki, *Wolność religijna w islamie i Kościele katolickim*, „Przegląd Powszechny” 2012, nr 5, s. 78–92.

⁸⁶ Współcześnie islam toleruje inne religie i ich wyznawców, jednak nie godzi się na to, by muzułmanin opuścił własną religię i wybrał inną.

dziwy pokój nie będzie mógł zaistnieć, jeżeli wierzący zgodnie nie odrzucą polityki nienawiści i dyskryminacji i nie uznają prawa do wolności religijnej i kulturowej we wszystkich społeczeństwach”⁸⁷.

Wśród licznych pielgrzymek do krajów muzułmańskich najczęściej przywołuje się podróże Ojca Świętego do Maroka (1985), Izraela (2000) i Syrii (2000). Słowa, jakie wypowiedział przy okazji towarzyszących im spotkań, stały się symbolem papieskiej otwartości na islam i potwierdzeniem dialogowych akcentów jego długiego i niezwykle owocnego pontyfikatu.

6 maja 2001 r. Jan Paweł II odwiedził meczet Umajjadów w Damaszku (Syria) – jedno z najstarszych i najbardziej szacownych sanktuariów muzułmańskich, miejsce przechowywania relikwii głowy św. Jana Chrzciciela. W swoim przemówieniu papież raz jeszcze zaakcentował potrzebę dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego: „Żywię szczerą nadzieję, że nasze dzisiejsze spotkanie w meczecie Umajjadów zostanie odebrane jako znak naszej zdecydowanej woli dalszego rozwijania dialogu międzyreligijnego między Kościołem katolickim a islamem”⁸⁸. Aby dialog ten mógł się rozwijać, ważne jest, „aby muzułmanie i chrześcijanie nadal zgłębiali wspólnie zagadnienia filozoficzne i teologiczne, aby uzyskać bardziej obiektywną i rozległą wiedzę o przekonaniach religijnych drugiej strony. Lepsze wzajemne zrozumienie z pewnością ukształtuje – na płaszczyźnie praktycznej – nowy sposób przedstawiania naszych dwóch religii nie jako skłóconych z sobą, co zbyt często czyniono w przeszłości,

⁸⁷ *Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii*, Asyż, 10 stycznia 1993 r., w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 181–182.

⁸⁸ *Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny*, Damaszek, 6 maja 2001 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/syria_omajjad_06052001.html (dostęp: 22.05.2024).

lecz połączonych partnerską więzią dla dobra ludzkiej rodziny”⁸⁹. Jednocześnie papież wezwał do wybaczenia sobie wzajemnych krzywd, które obciążają historię stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich: „Za wszystkie sytuacje, w których muzułmanie i chrześcijanie krzywdzili się wzajemnie, musimy prosić Wszechmogącego o przebaczenie i przebaczyć sobie nawzajem. Jezus naucza nas, że musimy wybaczać zło innym, jeśli Bóg ma nam przebaczyć nasze grzechy (por. Mt 6, 14)”⁹⁰. Jest to niezwykle istotny fragment papieskiego przemówienia. Należy bowiem zauważyć, że Ojciec Święty nie wzywa do „zapomnienia tego, co było” (por. NA 3), jak uczynił to jeszcze Sobór Watykański II, lecz do zainicjowania procesu wzajemnego pojednania na tle traumatycznej historii konfliktów, krwawych wojen i doświadczonych krzywd.

Głęboka refleksja nad bolesną przeszłością, zwłaszcza nad wydarzeniami związanymi z totalitaryzmem nazistowskim i komunistycznym, pozwoliły dojść papieżowi do przekonania, że droga do zbudowania prawdziwego pokoju na świecie nie prowadzi przez zapomnienie (zadanych ran się nie zapomina), lecz poprzez pamięć i przebaczenie. Jan Paweł II rozwinął tę myśl w swoim orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r., a więc w chwili, kiedy świat wciąż jeszcze przeżywał wstrząs wywołany atakami terrorystycznymi na Nowy Jork i Waszyngton w dniu 11 września 2001 r. Poniżej niektóre fragmenty tegoż orędzia⁹¹:

⁸⁹ *Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny*, Damaszek, 6 maja 2001 r.

⁹⁰ *Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny*, Damaszek, 6 maja 2001 r.

⁹¹ *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj_01012002.html (dostęp: 22.05.2024).

Wiele razy zatrzymywałem się nad pytaniem: jaka droga prowadzi do przywrócenia pełnego porządku moralnego i społecznego, tak barbarzyńsko pogwałconego? Rozważając rzecz w świetle Objawienia biblijnego doszedłem do przekonania, że pogwałcony porządek można przywrócić w pełni jedynie wtedy, gdy złączymy ze sobą sprawiedliwość i przebaczenie. Filarami prawdziwego pokoju są sprawiedliwość i ten szczególny rodzaj miłości, jakim jest przebaczenie⁹².

W dalszej części orędzia papież zwrócił uwagę na rolę religii w budowaniu pokoju na świecie. Potępiając terroryzm zaznaczył jasno i wyraźnie, że zabijanie z pobudek religijnych jest pogwałceniem godności człowieka oraz zniewagą samego Boga:

Nikt odpowiedzialny za religię nie może być pobłażliwy wobec terroryzmu, a tym bardziej nie powinien go propagować. Ogłaszanie się terrorystą w imię Boga, zadawanie gwałtu człowiekowi w imię Boga jest profanacją religii. Przemoc terrorystyczna jest przeciwna wierze w Boga, Stwórcę człowieka, który troszczy się o niego i kocha go. Stoi ona w sprzeczności szczególnie z wiarą w Chrystusa Pana, który uczył swych uczniów modlitwy: „Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” (Mt 6, 12)⁹³.

W tym kontekście Jan Paweł II formułuje postulat budowania „pedagogii przebaczenia”, widząc w niej główną drogę prowadzącą do budowania sprawiedliwości i pokoju między narodami. Szczególną rolę w tym przedsięwzięciu mają do odegrania religie. Papież pisze:

⁹² *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia...*, nr 2.

⁹³ *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia...*, nr 7.

Przywódcy religijni całego świata, dając wspólne świadectwo prawdzie moralnej, według której dobrowolne zabójstwo niewinnego jest zawsze grzechem ciężkim, i to wszędzie i bez wyjątków, przyczynią się do kształtowania poprawnej moralnie opinii publicznej. Jest to konieczny warunek budowania wspólnoty międzynarodowej, która zdolna będzie przestrzegać spokojnego ładu w sprawiedliwości i wolności. Tego rodzaju wysiłek ze strony religii stanie się drogą wybaczenia, która prowadzi do wzajemnego zrozumienia, szacunku i zaufania. Przysługa, którą religie mogą oddać sprawie pokoju, występując przeciw terroryzmowi, polega właśnie na pedagogice przebaczenia, ponieważ człowiek, który przebacza lub prosi o wybaczenie, rozumie, że istnieje Prawda większa od niego, a przyjmując ją może wyrastać ponad samego siebie⁹⁴.

Zarówno tutaj, jak i w wielu innych odezwach i przemówieniach, Jan Paweł II podkreślał, że religia nigdy nie powinna służyć jako uzasadnienie aktów przemocy i terroru, gdyż „jedynie zwyrodnienie uczuć religijnych prowadzi do dyskryminacji i konfliktu. Posługiwanie się religią jako uzasadnieniem niesprawiedliwości i przemocy jest strasznym nadużyciem i musi zostać potępione przez wszystkich prawdziwie wierzących w Boga”⁹⁵. Najdobitniej to drogie sercu papieża przesłanie wybrzmiało podczas jego pielgrzymki do Kazachstanu we wrześniu 2001 r. Jak wspomina ks. Krzysztof Ołdakowski SJ, który przez kilkanaście lat relacjonował dla polskiego radia i telewizji papieskie pielgrzymki, po atakach terrorystycznych na World Trade Center wielu odradzało papieżowi podróż do serca Azji Środkowej. Ojciec Święty uznał jednak, że wydarzenia te jeszcze bardziej przynaglają go do tego, by wyruszyć w drogę i modlić się o pokój dla świata, a także wspólnie z muzułmanami świadczyć o innym obliczu

⁹⁴ *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia...*, nr 13.

⁹⁵ *Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii*, s. 181.

islamu⁹⁶. W rozważaniu poprzedzającym modlitwę „Anioł Pański” po raz kolejny wezwał chrześcijan i wyznawców innych religii, aby wspólnie budowali świat wolny od przemocy, miłujący życie, solidarny i sprawiedliwy:

Nie możemy pozwolić, aby to, co się wydarzyło, doprowadziło do pogłębienia się podziałów. Nigdy nie wolno wykorzystywać religii jako powodu do konfliktu. Z tego miejsca wzywam zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów, aby usilnie modlili się do Jedyne- go, Wszchemogącego Boga, który nas wszystkich stworzył, o to, by w świecie mógł zapanować pokój, który jest dobrem podstawowym. Aby w każdym zakątku ziemi ludzie, umocnieni mądrością Bożą, budowali cywilizację miłości, w której nie będzie miejsca na nienawiść, dyskryminację i przemoc⁹⁷.

5. Dialog z innymi religiami

Dialog z innymi religiami (hinduizmem, buddyzmem, szintoizmem, rdzennymi religiami Afryki i innymi) zajmował zdecydowanie mniej miejsca w nauczaniu i działalności Jana Pawła II, niemniej jednak i na tym polu jego nauczanie i podejmowane działania stanowią ważny wkład w rozwój dialogu międzyreligijnego.

Pośród innych religii, do których bezpośrednio odnosił się Jan Paweł II, na uwagę zasługują religie Dalekiego Wschodu. Krótkie spotkania przedstawicieli Watykanu i samego papieża z wyznawca-

⁹⁶ K. Ołdakowski, *Papież – pielgrzym na drogach świata*, „Studia Bobolanum” 2006, nr 3, s. 21–22.

⁹⁷ *Zawierzam was Maryi Królowej Pokoju. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Astana, 23 września 2001 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_kazachstan_23092001.html (dostęp: 22.05.2024).

mi tych religii miały miejsce już za pontyfikatu Pawła VI, jednak dopiero Jan Paweł II nadał im znamiona prawdziwego dialogu. Warto zaznaczyć, że inicjatywom papieża towarzyszyło zwykle spotkanie mnichów buddyjskich, hinduistycznych, szintoistycznych i katolickich, którzy spotykali się, aby wspólnie reflektować nad źródłami swojej duchowości. Spotkania tego typu, określane dziś jako dialog doświadczenia religijnego, były praktykowane w Rzymie od lat 70. XX w. To właśnie te grupy Jan Paweł II często przyjmował na początku swojego pontyfikatu.

Przemówienia papieskie z okazji tego rodzaju spotkań były początkowo dość krótkie, nierzadko jednak poruszały istotne kwestie dotyczące życia religijnego oraz samego dialogu. Na przykład podczas spotkania z przedstawicielami szintoizmu 28 lutego 1979 r. papież powiedział: „Przy okazji takich spotkań chciałbym wyrazić mój szczególny szacunek dla religii, do której należycie. (...) Szintoizm, tradycyjna religia Japonii, podkreśla na przykład, że wszyscy ludzie są równymi synami Boga, a ponieważ tak jest, wszyscy ludzie są braćmi”⁹⁸. Szintoizm, kontynuował Ojciec Święty, ma szczególną miłość do natury, w której wierzący również uznają intymną więź z Bogiem. Jest zrozumiałe, że audyencje te cechowało dość ostrożne podejście do raczej nieznanego obszaru kulturowego, nawet dla papieża.

Jak wspomniano, fundamenty dialogu z religiami Dalekiego Wschodu zostały położone w deklaracji *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II. Odnośnie do hinduizmu sobór ten stwierdza, że ludzie „badają i wyrażają [w nim] boską tajemnicę” (NA 2). Okres posoborowy przyniósł wiele inicjatyw, umożliwiających rozwój dialogu

⁹⁸ Cyt. za: Johannes Paul II., *Versöhnung zwischen den Religionen. Im Gespräch mit den Religionen*, M. Kopp (Hr. und eing.), Verlag Neue Stadt, München–Zürich–Wien 2004, s. 150.

chrześcijaństwa z religiami Azji, w tym z hinduizmem. Ważnym wydarzeniem była pielgrzymka Pawła VI do Indii z okazji XXXVIII Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Bombaju (1964 r.). Jan Paweł II pielgrzymował do Indii w 1986 i 1999 r. Do wyznawców hinduizmu zwracał się także poza Indiami przy okazji spotkań z wyznawcami religii niechrześcijańskich, wszędzie tam, gdzie spotykał wspólnoty hinduskie⁹⁹. Zawsze wtedy podkreślał, że wyznawcy wszystkich religii są dziećmi jednego Boga i wspólnie członkami rodziny ludzkiej.

W swych przemówieniach do wyznawców religii niechrześcijańskich w Indiach, gdzie większość słuchaczy stanowili hindusi, Jan Paweł II stwierdził, że w służbie integralnego rozwoju człowieka Indie spełniają ważne posłannictwo dzięki głębokiemu poczuciu duchowej natury tego, co najbardziej ludzkie. W jego opinii świat postąpi słusznie, przyjmując tę pradawną mądrość, która pozwoliła ludom Indii (jeszcze długo przed zetknięciem z apostołami Ewangelii czy uczniami Mahometa) ukształtować „wzniosłą, duchową wizję człowieka”, „człowieka pielgrzymującego do Absolutu”, poszukującego oblicza Boga”, która dała „przemóżne poczucie prymatu religii i wielkości Istoty Najwyższej”. Stanowi ona również „potężne świadectwo przeciw materialistycznej i ateistycznej wizji życia”¹⁰⁰.

⁹⁹ Między innymi w Nairobi (w 1980 i 1985 r.), Rzymie (po pielgrzymce do Indii w 1986 r.), w Indonezji (1989), na Mauritiusie (1989), w Tanzanii (1990) i Burundi (1990). Teksty tych przemówień zob.: S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2000, s. 127, 131–132, 167–169, 175–180, 184–189.

¹⁰⁰ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 144, 146, 160, 179.

W podobnym tonie papież wypowiedział się wobec przedstawicieli hinduizmu w Nairobi, 7 maja 1980 r., zaznaczając: „Cel życia, natura dobra, droga do szczęścia, sens śmierci i koniec naszej ziemskiej wędrówki – wszystkie te prawdy są przedmiotem naszej wspólnej służby człowiekowi”¹⁰¹. Szczególnym uznaniem Ojciec Święty darzył Mahatmę Gandhiego, przyłączając się do powszechnej opinii, że dzięki temu człowiekowi jaśniało w Indiach „światło, które nie było światłem zwyczajnym”¹⁰². Przy płycie upamiętniającej miejsce jego kremacji w parku Raj Ghat w Delhi modlił się dwukrotnie, wyrażając szacunek według miejscowego zwyczaju poprzez złożenie wieńca, obejście pomnika bez obuwia w kierunku „zgodnie ze wskazówkami zegara” i symboliczny dar z kwiatów.

Podobna postawa otwartości, szacunku i życzliwości cechowała Jana Pawła II względem innych religii Dalekiego Wschodu, zwłaszcza buddyzmu¹⁰³. Papież nie waha się nazywać konfucjanizmu i buddyzmu „imponującymi rzeczywistościami duchowymi”¹⁰⁴; poczytuje sobie za „specjalny zaszczyt” spotkanie z przywódcą buddystów w Tajlandii¹⁰⁵; składa buddystom życzenia z okazji ich świąt związanych z narodzinami Buddy¹⁰⁶; cytuje ich mądrość w sprawach do-

¹⁰¹ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 127.

¹⁰² S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 161.

¹⁰³ Zob. L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: *Dialog międzyreligijny*, H. Zimoń (red.), TN KUL, Lublin 2004, s. 224–228.

¹⁰⁴ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 44.

¹⁰⁵ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 63.

¹⁰⁶ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 56.

tyczących postaw życiowych zbieżnych ze wskazaniami Ewangelii, takich jak nauka o czterech „nieograniczonościach” przenoszących człowieka z kręgu wcieleń do nirwany: serdeczności, współczucia, życzliwości i sprawiedliwości¹⁰⁷; uważa za ważne stałe pielęgnowanie ich dziedzictwa duchowego i kulturowego¹⁰⁸; uznaje wkład buddyzmu w pojednanie różnych grup, w pomoc uchodźcom¹⁰⁹.

Jak zauważa Zbigniew Kubacki, podejście Jana Pawła II do buddyzmu i do kwestii dialogu z nim zasadniczo wpisywało się w perspektywę soborową, nakreśloną w deklaracji *Nostra aetate*. Pewnym wyłomem wobec tego podejścia była jego ocena buddyzmu, a dokładniej buddyjskiej soteriologii, wyrażona w książce *Przekroczyć próg nadziei*. Wskazując na różnice między obu religiami, papież zauważa: „Pośród religii, na które wskazuje dokument *Nostra aetate*, należy zwrócić szczególną uwagę na buddyzm, który jest w pewnym sensie, podobnie jak chrześcijaństwo, religią zbawienia. Trzeba jednak zaraz dodać, że soteriologia buddyzmu stanowi poniekąd odwrotność tego, co jest istotne dla chrześcijaństwa”¹¹⁰. Zdaniem Ojca Świętego, tradycja buddyjska reprezentuje „soteriologię negatywną”, a wyzwolenie od zła oznacza dla niej „wyzwolić się od świata”, który jest zły¹¹¹. Pojęcie „nirwany” papież interpretuje jako „wejście w stan doskonałej obojętności względem świata”, a cały buddyzm jest, we-

¹⁰⁷ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 83–84.

¹⁰⁸ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 102.

¹⁰⁹ S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 61.

¹¹⁰ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 77.

¹¹¹ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 77.

dług niego, „w znacznej mierze systemem «ateistycznym»”¹¹². Co prawda, słowo „ateistyczny” napisane jest w cudzysłowie, niemniej ta w sumie negatywna ocena buddyzmu jako religii spotkała się z dużą krytyką w środowiskach buddyjskich¹¹³.

Zdaniem Leonarda Fica, powyższe wypowiedzi papieża winny być zrównoważone z innymi jego wypowiedziami, wygłoszonymi przy okazji różnych spotkań z przedstawicielami buddyzmu. Warto w tym miejscu zacytować dłuższy fragment jego przemówienia wygłoszonego na lotnisku na Sri Lance 20 stycznia 1995 r., w kilka miesięcy po opublikowaniu książki *Przekroczyć próg nadziei*:

Przybywam jako pielgrzym dobrej woli, z niczym innym, jak tylko z pokojem w sercu (...). Pragnę aby moja wizyta była wyrazem głębokiego szacunku, jaki żywię wobec mieszkańców Sri Lanki. W szczególności wyrażam swój głęboki szacunek dla wyznawców

¹¹² *Przekroczyć próg nadziei*, s. 78. W religioznawstwie określenie buddyzmu jako systemu ateistycznego nie ma znaczenia pejoratywnego. Buddyzm jest tradycją a-teistyczną w tym znaczeniu, że nie ma w nim miejsca na osobowo pojęty Absolut (Boga), będący centrum życia religijnego. Por. H. Kasimow, *Wstęp. Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, s. 28: „Jako człowiek zaangażowany w dialog z buddystami nie sądzę, by wszyscy buddyści czuli się urażeni słysząc, że ktoś opisuje ich tradycję jako system ateistyczny, nie stawiający w centrum idei bytu wyższego. Wręcz przeciwnie – wielu buddystów twierdzi, że *idea* Boga jest przywiązaniem, z którego powinniśmy się wyzwolić. Budda bowiem nie wierzył w osobową koncepcję Boga, uważając ją za fałszywą ideę będącą źródłem poważnych problemów ludzkości”.

¹¹³ Jego Świątobliwość XIV Dalajlama, zapytany o to, co sądzi o wypowiedziach Jana Pawła II, oświadczył: „Nie wydaje mi się, żeby Papież dobrze zrozumiał buddyzm. (...) Buddyzm nie uważa świata za zły; świat sam w sobie jest zasadniczo neutralny. Natomiast prawdziwym problemem, czy też złem, jest postawa przywiązania, egoistycznego przywiązania, która bierze się z ignorancji”. W: *Papież Jan Paweł II i dialog chrześcijańsko-buddyjski. Z Jego Świątobliwością XIV Dalajlamą rozmawia Wayne Teasdale*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, s. 97.

buddyzmu, religii dominującej na Sri Lance wraz z jej *Brahmaviharas*, czterema głównymi wartościami *Metta*, *Karuna*, *Mudita* i *Upekkha*: serdecznością, współczuciem, życzliwością i sprawiedliwością; dla jej wartości transcendentnych i radości *Sangha*, tak jasno wyrażonych w *Theragathas*. Z całego serca żywię nadzieję, że moja pierwsza wizyta przyczyni się do umocnienia wśród was dobrej woli, i że będzie mogła przekonać wszystkich o pragnieniu Kościoła katolickiego podtrzymywania dialogu międzyreligijnego i współpracy w budowaniu świata bardziej sprawiedliwego i braterskiego. Do wszystkich wyciągam przyjacielską rękę, przytaczając słowa z *Dhammampada*: „jedno słowo przynoszące pokój lepsze jest niż tysiące słów bezużytecznych”¹¹⁴.

Warto dodać, że w dniach od 31 stycznia do 11 lutego 1986 r. Jan Paweł II odbył podróż do Indii. Spotkał się tam z duchowym przywódcą buddystów tybetańskich, mieszkających na wygnaniu w Indiach, Jego Świątobliwością XIV Dalajlamą. Zaprosił go wtedy do wzięcia udziału w Dniu Modlitwy o Pokój w Asyżu. Wcześniej zaś, w orędziu do ludów Azji w Manili, 21 lutego 1981 r., powiedział: „Przychodząc do narodów Azji (...) spotykam się tu tak samo z dziedzictwem starożytnych kultur, które zawiera bezcenne elementy duchowego rozwoju i tworzy wzory życia i zachowania często bardzo zbliżone do tych, które znajdujemy w Ewangelii Chrystusa”¹¹⁵. I dodał: „Wszyscy chrześcijanie muszą więc zaangażować się w dialog z wierzącymi różnych religii, tak aby rozwijały się wzajemne zrozumienie i współpraca; tak aby wartości moralne mogły się umocnić; tak aby Bóg mógł być czczony przez wszystkie stworzenia”¹¹⁶.

¹¹⁴ S. Lach, Z. J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 83–84.

¹¹⁵ W: *Jan Paweł II o dialogu międzyreligijnym*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, s. 59.

¹¹⁶ *Jan Paweł II o dialogu międzyreligijnym*, s. 60.

Zdaniem Jana Pawła II także wyznawcy tradycyjnych religii Afryki zasługują na szacunek i uznanie. Są oni obdarzeni głębokim zmysłem religijnym, poczuciem *sacrum*, świadomością istnienia Boga – Istoty Najwyższej i Wiecznej, Stwórcy, Dawcy i sprawiedliwego Sędziego – oraz świata duchowego (por. *Ecclesia in Africa*, 67); odczuwają rzeczywistość grzechu we wszelkich jego postaciach, uznając równocześnie potrzebę aktów oczyszczenia i zadośćuczynienia. Ich kult przodków, wyrastający z wiary w życie wieczne, może być nawet uznany za „przedsmak wiary w Świętych Obcowanie” (*Ecclesia in Africa*, 42). Religie te zawierają więc *semina Verbi*, a tym samym stanowią dla swoich wyznawców *praeparatio evangelica* (*Ecclesia in Africa*, 67). Również religie amerykańskich autochtonów, „od Alaski po Ziemię Ognistą”, zawierają wiele autentycznych wartości. Są to przede wszystkim prostota, pokora, umiłowanie wolności, gościnność, solidarność, przywiązanie do rodziny i do ziemi, zmysł kontemplacji. Składają się one na wizję życia, która generalnie uznaje sakralny charakter świata i człowieka. W opinii papieża wartości te charakteryzują ducha latynoamerykańskiego po dziś dzień¹¹⁷.

* * *

Podsumowując można powiedzieć, że Jan Paweł II wyznaczył trzy główne kierunki otwarcia Kościoła katolickiego na dialog międzyreligijny: wewnątrzkościelny namysł nad znaczeniem partnera dialogu dla własnej tożsamości religijnej; potrzebę „oczyszczania pamięci”, tj. wyznania grzechów przeszłości i szukania dróg pojednania; wreszcie uznanie w religiach wartości moralnych i duchowych, mimo obecności w nich braków, niedostatków i błędów. Wartości te papież uznaje za *semina Verbi* – nasiona i znaki obecności Słowa

¹¹⁷ I.S. Ledwoń, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 110–111.

wa-Logosu oraz działania Ducha Świętego, promień tej Prawdy, która „oświeca wszystkich ludzi” (NA 2), odbicie prawdy Chrystusa. Stanowią one swego rodzaju pozytywne wyzwanie dla Kościoła, który – odkrywając je i rozpoznając – równocześnie pogłębia własną tożsamość i daje świadectwo integralności Objawienia Bożego (RMis 56).

Z teologicznego punktu widzenia największym wkładem Jana Pawła II do katolickiej refleksji i *praxis* w odniesieniu do innych religii jest – jak się wydaje – podkreślenie aktywnej obecności Ducha Świętego w religiach jako obiektywnych systemach społeczno-kulturowych. Przełomowy w tej dziedzinie Sobór Watykański II nie odważył się jeszcze na taki krok. Mówiąc o działaniu Ducha Świętego poza chrześcijaństwem, ograniczał je do jednostek, nie wspominając o obecności Ducha w innych religiach jako takich¹¹⁸. Jan Paweł II poszedł dalej, podkreślając, że Duch Święty działa też w innych wspólnotach wiary (por. DV 23, RMis 56).

Zupełnie bezprecedensowe jest stwierdzenie Jana Pawła II, że nie można wykluczyć istnienia w religiach niechrześcijańskich różnego rodzaju i porządku pośrednictw zbawczych, jakkolwiek swoją skuteczność i moc czerpią one wyłącznie z jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa, Odkupiciela i Zbawiciela wszystkich ludzi (RMis 5). Wszystkie religie zmierzają ostatecznie do Chrystusa, który jest ich odnowieniem i spełnieniem. W tym sensie spełniają one nie tyle rolę *praeparatio evangelica*, ile *praeparatio Christi*¹¹⁹. W nauczaniu papieża widać więc ostatecznie odejście od klasycznej teologii wypełnie-

¹¹⁸ Por. S.J. Żurek, *Potrzeba „małych Asyzy”*, <https://wiedz.pl/2016/10/15/potrzeba-malych-asyzy/> (dostęp: 21.05.2024)

¹¹⁹ I.S. Ledwoń, *Magisterialne podstawy teologii religii*, s. 29.

nia na rzecz uznania aktywnej obecności w religiach tajemnicy Jezusa Chrystusa, działającego w nich mocą swojego Ducha¹²⁰.

Szczególnym wyrazem aktywnej obecności Ducha Świętego w religiach jest modlitwa, będąca boskim „narzędziem” jednoczenia ludzkości i jednocześnie aktem religijnym *par excellence*:

Tym, co wydaje się w szczególny sposób zbliżać i jednoczyć chrześcijan i wyznawców innych religii, jest wspólne uznanie potrzeby modlitwy jako wyrazu ludzkiej duchowości, skierowanej do Absolutu. Nawet jeśli dla niektórych jest on Wielkim Nieznanym, w rzeczywistości pozostaje tym samym żywym Bogiem. Ufamy, że gdziekolwiek duch ludzki otworzy się na modlitwie przed Nieznanym Bogiem, słychać będzie echo tego samego Ducha, który – znając ograniczenia i słabości osoby ludzkiej – sam modli się w nas i za nami „w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26)¹²¹.

Konkretnym owocem takiego spojrzenia na religie i dialog międzyreligijny był zainicjowany przez Jana Pawła II Dzień Modlitwy o Pokój, który po raz pierwszy odbył się 27 października 1986 r. w Asyżu.

Szczególne miejsce w nauczaniu i działalności Jana Pawła II zajmował judaizm. Ta jedyna w swoim rodzaju więź Ojca Świętego z Żydami i judaizmem miała swoje podłoże zarówno teologiczne, jak i osobiste. W efekcie papież często określał Żydów mianem „ludu Boga Starego Testamentu” oraz uznawał ich za „naszych starszych braci w wierze”. Mówił też o „duchowej więzi” pomiędzy Kościołem a Żydami, uważając ową więź za świętą, ponieważ powstała

¹²⁰ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, s. 110–115.

¹²¹ Jan Paweł II o dialogu międzyreligijnym, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, s. 60.

ona za sprawą „niepojętej woli Boga”¹²². W swoim nauczaniu Ojciec Święty wyraźnie podkreślał, że miłość Boga do narodu żydowskiego jest nieodwołalna, w związku z czym współcześnie żyjący Żydzi są spadkobiercami Bożych darów i obietnic. Stwierdzenie to wykracza poza nauczanie Soboru Watykańskiego II, który swoje spojrzenie kierował na judaizm biblijny, nic nie wspominając o judaizmie rabinicznym. Dodać należy, że papież Polak zawsze stanowczo odrzucał oskarżenia Żydów o Bogobójstwo i głośno wypowiadał się przeciwko antysemityzmowi.

Potwierdzenie aktualności starotestamentalnego Przymierza, które Bóg zawarł z Mojżeszem, stanowi bez wątpienia znaczący wkład Jana Pawła II do chrześcijańskiej teologii judaizmu. Innym wydarzeniem o charakterze przełomowym były uwieńczone sukcesem starania papieża w kwestii nawiązania stosunków dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z państwem Izrael.

Równie znaczące i w wielu punktach przełomowe były stosunki papieża z muzułmanami. Historia relacji obydwu religii jest w dużej mierze historią nieporozumień i krwawych konfliktów. Także dzisiaj percepcja stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich na świecie nie napawa optymizmem. Aby uniknąć tego, co Samuel Huntington nazwał „zderzeniem cywilizacji”¹²³, Jan Paweł II zaproponował zmianę sposobu postrzegania relacji między chrześcijaństwem a islamem, a konkretnie odejście od pedagogii lęku i uprzedzenia do pedagogii dialogu i tolerancji. To zdecydowane opowiedzenie się papieża za dialogiem z „młodszyimi braćmi w wierze Abrahama” nie było wyrazem politycznej taktyki czy religijnego wyrachowania, lecz wyra-

¹²² Cyt. za: E.J. Fisher, L. Klenicki (eds.), *Spiritual Pilgrimage: Text on Jews and Judaism 1979–1995: Pope John Paul II*, Crossroad, New York 1996, s. 55–56.

¹²³ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, H. Janowska (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018.

stało z przesłanek teologicznych. Otóż chrześcijanie i muzułmanie – jako ludzie wiary i czciciele jednego Boga, Ojca i Stwórcy – poprzez dialog powinni uświadamiać sobie, że są powołani do wzajemnej współpracy i do odkrywania więzi, którymi Bóg ich obdarzył. Swoją postawą Ojciec Święty nie tylko pokazał, że tego rodzaju dialog jest możliwy, ale wskazał również szczegółowe cele, jakie powinny mu przyświecać.

W kontekście dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że religia nigdy nie powinna służyć jako uzasadnienie aktów przemocy i terroru. Warunkiem owocnego i autentycznego dialogu między religiami nie jest zapomnienie doznanych krzywd, ale wzajemne przebaczenie. Postulat budowania pedagogii tolerancji i przebaczenia oraz jego praktyczna realizacja stanowią bez wątpienia oryginalny wkład Jana Pawła II w budowanie mostów porozumienia między chrześcijaństwem a religiami.

Papież Polak był przekonany, że dialog międzyreligijny jest drogą, która może doprowadzić do większego szacunku wśród wyznawców różnych religii oraz przyczynić się do szerzenia pokoju i sprawiedliwości w świecie rozdzieranym przez wojny i konflikty, gnębionym przez nędzę i zniszczenie środowiska naturalnego, zniewolonym materializmem i sekularyzmem, łaknącym poczucia sensu własnego istnienia. W swoim orędziu na XXV Światowy Dzień Pokoju stwierdził: „Można powiedzieć, że życie religijne, jeśli jest autentyczne, musi wydawać owoce pokoju i braterstwa, ponieważ religia z samej swej natury prowadzi do coraz ściślejszej więzi z Bogiem i sprzyja kształtowaniu się coraz bardziej solidnych relacji między ludźmi”¹²⁴.

¹²⁴ Jan Paweł II, *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*, 1 grudnia 1992, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 126.

Należy jednak wyraźnie podkreślić, że otwartość i szacunek, jakim Jan Paweł II darzył inne religie i ich wyznawców, w żadnym wypadku nie oznaczały relatywizacji chrześcijańskiego orędzia. Przeciwnie, Ojciec Święty nigdy nie rezygnował z głoszenia prawdy o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym pośredniku zbawienia. W konsekwencji dialogu międzyreligijnego nie pojmował jako szukania „wspólnego mianownika” oraz rezygnacji z własnych przekonań. W jego rozumieniu dialog między wyznawcami różnych religii powinien być oparty na wierności prawdzie – tak, jak każdy z członków dialogu w swoim sumieniu ją rozumie¹²⁵. Na spotkaniu z przywódcami różnych religii podczas pobytu w Indonezji w 1989 r. ujął to tak: „Postępować wbrew własnemu sumieniu znaczyłoby zdradzić zarówno prawdę, jak i samego siebie. Dlatego od ludzi wierzących nie można nigdy oczekiwać ustępstwa co do prawdy, której są zobowiązani przestrzegać w swoim życiu. Jednakże mocne trwanie przy prawdzie własnych przekonań nie musi oznaczać postawy zamknięcia wobec innych. Jest to raczej zaproszenie do otwarcia się na dialog”¹²⁶.

¹²⁵ Por. Z. Kubacki, *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji „Nostra aetate”*, s. 366.

¹²⁶ Jan Paweł II, *Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie*. Spotkanie z przywódcami różnych religii, Dżakarta, 10 października 1989 r., „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1989, nr 12, s. 16.

Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny

Abstrakt

Jednym z istotnych działań podejmowanych przez Jana Pawła II było budowanie mostów porozumienia między religiami. Aby ukazać, na czym polega oryginalny wkład papieża Polaka w dialog międzyreligijny, autor podzielił całość na dwie główne części. W pierwszej nakreślił szeroki horyzont historyczno-teologiczny, ukazujący, w jaki sposób Kościół katolicki na przestrzeni dziejów podchodził do innych religii. Przez wieki było to podejście zdecydowanie negatywne. Zakładano, że wszystkie one są religiami fałszywymi, w przeciwieństwie do jedynej prawdziwej religii, jaką jest chrześcijaństwo. Przełomowym wydarzeniem w tym względzie był Sobór Watykański II, który jako pierwszy w historii pozytywnie odniósł się do religii niechrześcijańskich i ich wyznawców. Część druga dotyczy bezpośrednio działalności międzyreligijnej Jana Pawła II. Po ukazaniu teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, które papież Polak wyłożył przede wszystkim w encyklice *Redemptoris missio* (1990), autor przedstawił rewolucyjną wręcz inicjatywę Ojca Świętego, jaką był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, zorganizowany po raz pierwszy 27 października 1986 r. w Asyżu. W kolejnych punktach zaprezentowany został dialog Jana Pawła II z judaizmem i islamem, któremu papież poświęcił najwięcej miejsca i uwagi. Całość kończy krótkie spojrzenie na dialog z innymi religiami, zwłaszcza z religiami Dalekiego Wschodu, które Ojciec Święty darzył wielkim szacunkiem i uznaniem.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, dialog międzyreligijny, Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu, modlitwa międzyreligijna, judaizm, islam, buddyzm

The contribution of Saint John Paul II to interreligious dialogue

Abstract

One of the important activities undertaken by John Paul II was the building of bridges of understanding between religions. In order to show what the Polish Pope's original contribution to interreligious dialogue is, the author has divided the whole into two main parts. In the first, he outlines a broad historical and theological horizon, showing how the Catholic Church has

approached other religions throughout history. For centuries, this approach was decidedly negative. It was assumed that they were all false religions, in contrast to the one true religion, Christianity. A watershed event in this regard was the Second Vatican Council, which was the first in history to deal positively with non-Christian religions and their adherents. The second part deals directly with the interreligious activities of John Paul II. After presenting the theological foundations of interreligious dialogue, which the Polish Pope articulated above all in the encyclical *Redemptoris missio* (1990), the author presents the Holy Father's revolutionary initiative, namely the World Day of Prayer for Peace, organised for the first time on 27 October 1986 in Assisi. The following sections present John Paul II's dialogue with Judaism and Islam, to which the Pope devoted most space and attention. The whole concludes with a brief look at the dialogue with other religions, especially the religions of the Far East, which the Holy Father held in high esteem and respect.

Keywords: John Paul II, inter-religious dialogue, World Day of Prayer for Peace in Assisi, inter-religious prayer, Judaism, Islam, Buddhism

Bibliografia

- Antes P., *Synkretyzm religijny*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Wydawnictwo M, Lublin – Kraków 2002, s. 1164–1165.
- Bürkle H., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, M.E. Kowalska (tłum.), Pallottinum, Poznań 1998.
- Chrostowski W., *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, „Pedagogia Christiana” 2010, t. 2/26, s. 65–79.
- D’Costa G. D., *Żydzi w doktrynie Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II*, W. Edmunds (tłum.), Wydawnictwo Franciszkanów, Kraków 2022.
- Dumoulin H., *Excursus on Buddhism*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 3, H. Vorgrimler (ed.), Burns and Oates/Herder and Herder, London – New York 1969, s. 145–150.

- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, S. Obirek (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Fic L., *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: *Dialog międzyreligijny*, H. Zimorń (red.), TN KUL, Lublin 2004, s. 209–258.
- Fisher E.J., Klenicki L. (ed.), *Spiritual Pilgrimage: Text on Jews and Judaism 1979–1995: Pope John Paul II*, Crossroad, New York 1996.
- Fürlinger E. (Hg.), *Der Dialog muss weitergeben. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, Herder Verlag, Freiburg im Br. 2009.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, H. Jankowska (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018.
- Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963–2005)*. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, F. Gioia (ed.), Pauline Books and Media, Boston 2006.
- Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, zebrał i opracował E. Sakowicz, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997.
- Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, wybór i opracowanie B.L. Sherwin, H. Kasimow, A. Nowak (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie. Spotkanie z przywódcami różnych religii, Dżakarta, 10 października 1989 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1989, nr 12, s. 16.
- Jan Paweł II, *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, M. Garbol (oprac.), Wydawnictwo M – Znak, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 1–53.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (1986), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 187–256.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 377–440.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Africa* (1986), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 539–632.
- Jan Paweł II, *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*, 1 grudnia 1992, w: *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 125–131.
- Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*, KAI, Warszawa 2000.

- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z przedstawicielami społeczności żydowskiej*, Warszawa, 14 czerwca 1987, <https://www.ekai.pl/dokumenty/przemowienie-wygloszone-w-czasie-spotkania-z-przedstawicielami-spolesznosci-zydowskiej/> (dostęp: 16.05.2024).
- Jan Paweł II, *Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny*, Damaszek, 6 maja 2001 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/syria_ommajad_06052001.html (dostęp: 22.05.2024).
- Jan Paweł II, *Zawierzam was Maryi Królowej Pokoju. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Astana, 23 września 2001 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_kazachstan_23092001.html (dostęp: 22.05.2024).
- Jan Paweł II, *Życie Franciszka było wielkim aktem miłości. Homilia podczas czasz Mszy św. przed dolną bazyliką św. Franciszka*, Asyż, 17 czerwca 2007 r., <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/benedykt-xvi/benedykt-xvi-przemowienia-i-homilie/2007-06-17-asyz-pielgrzymka-do-asyzu-zycie-franciszka-bylo-wielkim-aktem-milosci-19668/> (dostęp: 21.05.2024).
- Johannes Paul II. in einem Gespräch mit Journalisten auf dem Flug von Rom nach Dakar*, 12. Februar 1992, „L'Osservatore Romano” (Deutsch) 1992, t. 22, nr 9, s. 1.
- Johannes Paul II., *Versöhnung zwischen den Religionen. Im Gespräch mit den Religionen*. Herausgegeben und eingeleitet von Matthias Kopp, München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt 2004.
- Kałuża K., *Das multireligiöse Gebet als Wegweiser für den Dialog der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, t. 5/60, s. 117–138.
- Kałuża, K., *Der Dialog muss weitergehen. Christentum und Islam in den Pontifikaten von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus*, w: „Gemeinsam vorangehen“. *Das Pontifikat von Papst Franziskus in der Diskussion*, K. Kałuża, R. Zwick (Hg.), Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2020, s. 55–83.
- Kałuża K., *Dialog międzyreligijny a misyjna działalność Kościoła. 400 lat „Sacra Congregatio de Propaganda Fide”*, w: „Patrimonium Ecclesiae Christi tradere”. *Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 75-lecia urodzin, 50-lecia prezbiteratu, 30-lecia sakry biskupiej i 40-lecia pracy naukowej*, t. 2: *Gratulantes*, P. Górecki, J. Pyka (red.), Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2022, s. 182–198.

- Kałuża K., *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2011, t. 3/58, s. 117–149.
- [Kałuża K.], *Pedagogia tolerancji szkołą poszanowania religijnej wolności*, w: Z. Glaeser, *W szkole pedagogii tolerancji Karola Wojtyły / Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2023, s. 179–201.
- Klausnitzer W., „*Nostra aetate*” als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, t. 5/60, s. 97–115.
- Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24 czerwca 1985), VI.1, <https://www.prchiz.pl/1985-06-zydzi-i-judaizm> (dostęp: 16.05.2024).
- Komisja Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* (1 XII 1974), w: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005*, W. Chrostowski (zebrał i opracował), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005, s. 37–43.
- Kubacki Z., *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji „Nostra aetate”*. W 100. rocznicę urodzin Karola Wojtyły (1920–2005), „Studia Oecumenica” 1920, t. 20, s. 349–368.
- Kubacki Z., *Wolność religijna w islamie i Kościele katolickim*, „Przegląd Powszechny” 2012, t. 5, s. 78–92.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Wydawnictwo RHETOS, Warszawa 2018.
- Lach S., Kijas Z.J. (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2000.
- Ledwoń I.S., „... i nie ma w innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Ledwoń I.S., *Katolickie podstawy dialogu międzyreligijnego. Podręcznik dla studentów*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Ledwoń I.S., Szram M. (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Ledwoń I.S., *Magisterialne podstawy teologii religii*, w: *Urząd nauczycielski Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.

- Ledwoń I.S., *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 2012, t. 4/59, s. 143–161.
- Ledwoń I.S., *Wprowadzenie do teologii religii. Skrypt dla studentów*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Oraz Dzień Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj_01012002.html (dostęp: 22.05.2024).
- Ołdakowski K., *Papież – pielgrzym na drogach świata*, „Studia Bobolanum” 2006, t. 3, s. 15–23.
- Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja do Spraw Ewangelizacji Narodów, *Dialog i Przepowiadanie. Refleksje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa* (19 V 1991 r.), „Nurt SVD” 1993, r. 27, t. 3/62, s. 75–106.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, RW KUL, Lublin 1994.
- Relacja o poprawkach*, w: A. Bea, *Objaśnienia przedstawiane Ojcom Soboru Watykańskiego II przez oficjalnego sprawozdawcę schematu (wybrane fragmenty)*, Aneks 2: sprawozdania, „Christianitas” 2013, t. 51, s. 165–168.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Wydawnictwo Diecezjalne, Lublin – Sandomierz 1997.
- Schmidt-Leukel P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005.
- Schulz M., „*Teilhabende Mittlerschaft*” und wechselseitige Inklusion zur Christozentrik des interreligiösen Dialogs, „Revista teologica di Lugano” 2001, vol. 2, s. 303–318.
- Seckler M., *Synodus der Religionen. Das „Ereignis von Assisi“ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*, „Theologische Quartalschrift” 1989, vol. 169, s. 5–24.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (10 VI 1984 r.), w: *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 695–698.
- Sesboué B., *Ewangelia i Tradycja*, A. Kuryś (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2012.
- Sesboué B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, A. Kuryś (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2007.

- Siebenrock R., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“*, w: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Herder Verlag, Freiburg im Br. 2005, s. 591–693.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002. *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1986, t. 11–12, s. 15, 32.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 1999.
- Wąs A., *Dialog chrześcijaństwa z islamem*, „Studia Nauk Teologicznych” 2010, t. 5, s. 223–247.
- Żurek S. J., *Potrzeba „małych Asyży”*, <https://wiesz.pl/2016/10/15/potrzeba-malych-asyzy/> (dostęp: 21.05.2024).

Nota biograficzna

Krystian Kałuża – dr hab., prof. UO, teolog fundamentalny, religiolog, dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych UO, członek Komisji Nauki Wiary KEP oraz członek Komitetu KEP ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi. Prezbiter diecezji gliwickiej.

Wojciech P. Grygiel

ORCID: 0000-0003-2599-0410

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

W poszukiwaniu „nowego” Akwinaty: Jan Paweł II a relacje pomiędzy nauką i wiarą

Wprowadzenie

Prawie dwadzieścia lat, które minęły od śmierci Jana Pawła II, stanowią dogodną okazję, by ponownie sięgnąć do mało znanego aspektu jego intelektualnego dziedzictwa, w ramach którego w twórczy sposób podejmował aktualne także i dziś problemy relacji pomiędzy nauką i wiarą. I choć nie wszyscy uznają jego rozstrzygnięcia za w pełni satysfakcjonujące, to jednak przenikliwość jego refleksji w tym względzie, ścierająca się nieustannie z zachowawczymi postawami Watykanu, dostarcza cennych narzędzi dla wydobywania harmonii, jaka pomiędzy nauką i wiarą się rysuje. Problem nauki w myśli polskiego Papieża wybrzmiewa na dwóch poziomach: (1) *filozoficznym*, gdyż jako filozof żywo interesował się wpływem, jaki agresywna w swoich roszczeniach nauka wywiera na filozofię,

oraz (2) *teologicznym*, gdzie pyta się o wpływ nauki na postawy wiary oraz na reinterpretację sformułowań doktrynalnych. Główny cel niniejszego studium to zatem: (1) identyfikacja okoliczności spotkania Papieża z nauką, pozwalających mu rozpoznać jej szczególną poznawczą wartość, oraz (2) analiza i ocena jego inicjatyw dla uwzględnienia naukowego obrazu świata w nauczaniu Kościoła powszechnego. W ten sposób Jan Paweł II ukaże się jako odważny reformator, mierzący się jednak stale ze swoim ściśle humanistycznym, a nie naukowym punktem widzenia, oraz zdający sobie dobrze sprawę, że skostniałych schematów myślenia nie da się do końca przełamać nawet w czasie bardzo długiego pontyfikatu.

Cel przedstawianego opracowania zostanie zrealizowany w pięciu etapach. W pierwszym z nich przywołane zostaną „krakowskie” czasy Jana Pawła II, kiedy w jego kontaktach z fizykami kształtowało się nie tyle pełne zrozumienie osiągnięć nauki, ale unikalna wrażliwość na wartość, jaką nauka wnosi do kultury. Drugi etap poświęcony zostanie sprawie Galileusza, gdzie wrażliwość ta okaże się kluczowa dla rehabilitacji włoskiego fizyka, a także dla zainicjowania ogólnokościelnej dyskusji, jak tego typu niechlubnym epizodom w przyszłości skutecznie przeciwdziałać. W trzecim etapie powróci kwestia fizyki w wymiarze globalnym, kiedy Jan Paweł II wykona w stosunku do Stephena Hawkinga wymowny gest szacunku pokazujący, że blask prawdy może się manifestować nawet u tych, którzy nie akceptują nauczania Kościoła w jego całości. Komplementarny charakter dwóch oficjalnych dokumentów polskiego papieża, podejmujących całościowo relację nauki wiary, będzie przedmiotem analiz w etapie czwartym. W ich skonstrastowaniu wybrzmi także subtelna, ale głęboka filozoficzna różnica co do statusu metafizyki w relacji do nauk. I ostatecznie w piątym etapie pojawi się wzbu-

dzający nadal kontrowersje problem dialogu teologii z ewolucjonizmem, w ramach którego palącą kwestię stanowią dziś nauki kognitywne, rzucające śmiało wyzwania antropologii teologicznej. Istnieją uzasadnione podstawy, by twierdzić, że wkład Jana Pawła II w układanie relacji pomiędzy nauką i wiarą może nieść wiele wskazówek, jak tym kwestiom odpowiedzialnie sprostać¹.

1. Książ, fizyka i narty

Rok 1953 to rok dla nauki bardzo znaczący: w tym roku dwóch biologów z Uniwersytetu w Cambridge, James Watson i Francis Crick, odszyfrowało strukturę DNA. W nim też miało miejsce z pozoru mało znaczące zdarzenie, kiedy w jednej osobie spotkały się trzy raczej rozłączne rzeczywistości: kapłaństwo, fizyka oraz narty. To dość nietypowe spotkanie może z początku wręcz zaskakiwać, ale, jak pokaże historia, stanowi ono przyczynek do powstania pojemnej przestrzeni dla integracji nauki i wiary w intelektualnym profilu ks. Karola Wojtyły, późniejszego arcybiskupa metropolity krakowskiego, a ostatecznie Ojca Świętego Jana Pawła II. Trzy lata po jego powrocie ze studiów doktoranckich z filozofii w Rzymie do nękanego komunistycznymi prześladowaniami Krakowa zabrakło na Franciszkańskiej 3 Kardynała Stefana Sapięhy, a ówczesny duszpasterz akademicki więziony był przez opresyjny reżim. Jak wspo-

¹ Przed podjęciem zamierzonych analiz trzeba dla jasności wyводу poczynić dwie uwagi natury terminologicznej. Po pierwsze, termin *nauka* będzie używany w angielskim znaczeniu *science*, czyli *nauki przyrodnicze*. Po drugie, w wielu opracowaniach dialog między nauką a teologią, wiarą bądź religią traktowany jest *de facto* synonimicznie, choć między tymi pojęciami są istotne różnice. Z uwagi na różnorodność wykorzystywanych źródeł, a także ich nietechniczny i publicystyczny charakter, różnice te w niniejszym studium nie będą brane pod uwagę.

mina Małgorzata Nowina-Konopka, Ks. Wojtyła wypełnił w ten sposób powstałą lukę, inspirując wielu rozpoczynających swoją akademicką karierę studentów do twórczego i krytycznego myślenia, siejąc iskry wolności pośród mroków stalinowskiego totalitaryzmu². Jednym z młodych poszukujących odpowiedzi na fundamentalne pytania doktrynalne był późniejszy wybitny polski fizyk, prof. Andrzej Hryniewicz, który uczęszczał na tajne spotkania Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej, organizowane przez ks. Wojtyłę. Tak wspomina on rok 1953 i pierwsze zaproszenie ks. Karola na wycieczkę na narty w Gorce:

Aby się upewnić o umiejętnościach narciarskich księdza Karola, urządziliśmy uprzednio dwudniową wycieczkę w okolice Zakopanego. Pamiętam, jak w warsztacie Instytutu Fizyki przy Gołębiej 13 dopasowywaliśmy wiązania narciarskie do jego księżowskich trzewików³.

Dziś ani Instytutu Fizyki, ani warsztatu na Gołębiej dawno już nie ma, nikt także nie przypasowuje już nart do niczych trzewików (a zwłaszcza księżowskich). Opisane zdarzenie wydaje się jednak rzucać daleko w przyszłość, ponieważ głównym organizatorem wyjazdów narciarskich tego środowiska był również fizyk, prof. Jerzy Janik, który niebawem wszedł w rolę *spiritus movens* regularnych spotkań fizyków, a także przedstawicieli innych dyscyplin nauki, z ks. Karolem, a potem biskupem i kardynałem Wojtyłą w Krakowie. I co najważniejsze, prof. Janik również zatroszczył się o to, by spotkania z Ojcem Świętym Janem Pawłem II miały swoją kontynuację w Rzymie.

² M. Nowina-Konopka, *Kontakty Jana Pawła II z fizykami*, „Postępy Techniki Jądrowej” 2020, t. 63, nr 3, s. 29–34.

³ M. Nowina-Konopka, A. Hryniewicz, *Natura i barwy świata z fizyką w tle*, „Postępy Fizyki” 2004, t. 55, nr 2, s. 66.

Prof. Janik wspomina, że powodem, dla którego ks. Wojtyła chętnie angażował się w dyskusję z fizykami był styk fizyki z filozofią, a szczególnie metafizyka i ontologia⁴. Fizyków, których uprawianie nauki przywodziło do zagadnień filozoficznych, określa on jako „filozofujących” i sam do takiego grona się oczywiście zalicza. U fizyków często rodziło się przekonanie (obecne nawet do dziś), że w ich obszarze badań padają odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania, a filozofia to jedynie zbiór mętnych opowieści, pozbawionych naukowej precyzji. Filozoficzna erudycja ks. Wojtyły pozwalała im jednak dostrzec, że filozofia podejmuje ważne problemy, niekoniernie dostępne dla metody naukowej i że otwiera się tu zupełnie nowe pole do dyskusji oraz poszerzenia horyzontów. Do najczęściej poruszanych zagadnień prof. Janik zalicza: (1) kwestię istnienia, czyli między innymi Tomaszowe *esse* i metafizyczną abstrakcję, (2) uniwersalia i sposób ich istnienia, (3) hylemorfizm i prawa fizyki, (4) język i problem analogiczności orzekania oraz (5) czas. Sam prof. Janik żywił przekonanie, że fizyka dotknęła problemów ontologicznych dopiero z chwilą powstania mechaniki kwantowej z jej trudnym balastem interpretacyjnym i że należy wpisać jej nadbudowę do wielowiekowych osiągnięć filozofów.

Wydaje się więc oczywistym, że oddziaływanie filozofii i nauki uwarściwiło ks. Wojtyłę na poznawczą wartość, jaką niesie w sobie nauka, i choć sam nie miał okazji zgłębić jej tajników, to prawie od samego początku swojej intelektualnej kariery dostrzegał rolę, jaką nauka odgrywa w kulturze i jak przemożny może mieć wpływ na kształtowanie się postaw religijnych. Nie ulega wątpliwości, że to wcześniej wypracowane przekonanie istotnie rzutowało na inicjaty-

⁴ J.A. Janik, *O czym Jan Paweł II dyskutował z fizykami*, „Foton” 2005, t. 85, s. 24–28.

wy, jakie już jako papież podejmował dla krzewienia dialogu nauki i religii. Jan Paweł II sam osobiście komentuje ten proces, zwracając szczególnie uwagę na typowe dla siebie perspektywiczne postrzeganie prawdy i jej blask przezierający przez różne obszary badawcze. Pisze następująco:

Nauczyłem się także doceniać znaczenie innych gałęzi wiedzy, w tym również dyscyplin doświadczalnych, a stało się to zwłaszcza dzięki spotkaniom i dyskusjom z przyrodnikami, fizykami i biologami, a skądinąd również historykami. Tym wszystkim dyscyplinom zadana jest prawda pod różnymi postaciami. Trzeba więc, ażeby blask prawdy – *veritatis splendor* – towarzyszył im nieustannie, pozwalając ludziom spotykać się ze sobą i wymieniać myśli, wzajemnie się wzbogacając. Przyniosłem ze sobą z Krakowa do Rzymu tradycję takich spotkań interdyscyplinarnych, które odbywają się regularnie w okresie letnim w Castel Gandolfo. Tej dobrej tradycji staram się więc dochować wierności⁵.

2. Sprawa Galileusza

Doświadczenia filozoficznych i teologicznych debat Karola Wojtyły w gronie krakowskich naukowców szybko znalazły swoje echo w przestrzeni Kościoła powszechnego, zwłaszcza ze względu na zainaugurowany w 1962 roku przez Jana XXIII Sobór Watykański II. Jak wiadomo, Sobór ten skoncentrował się na *aggiornamento* misji Kościoła w podlegającej szybkim przeobrażeniom kulturowym współczesności, co wybrzmiało w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*. W konstytucji tej ojcowie soborowi wprost odnieśli się do relacji pomiędzy nauką i religią, apelując o ponowne rozważenie

⁵ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996.

powstałych między nimi konfliktów, wynikłych z, jak to określono, „nie dość jasno zrozumianej słusznej autonomii nauk” (GS 36). Choć Galileusz nie został wymieniony tutaj wprost, to jednak tekst konstytucji zawiera referencję do literatury poświęconej jego życiu i pracy naukowej. Trudno się więc dziwić, że jako jeden z aktywnych uczestników soboru, Jan Paweł II po swoim wyborze na Stolicę Piotrową szybko zajął się nierozwiązaną do tej pory sprawą Galileusza, którą postrzegał nie tylko jako zażegnanie bolesnego konfliktu i rehabilitację włoskiego fizyka, ale przede wszystkim jako szansę na podjęcie twórczego dialogu pomiędzy nauką i religią⁶. Impuls do podjęcia konkretnych działań w tej materii dał w przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk 10 listopada 1979 roku z okazji obchodów setnej rocznicy urodzin Alberta Einsteina. Papież stwierdził między innymi, że:

Dla dalszego rozwoju tej postawy przyjętej przez Sobór chciałbym, aby teologowie, uczeni i historycy, ożywieni duchem szczerzej współpracy, pogłębili badania sprawy Galileusza i lojalnie uznając błędy, z którejkolwiek strony pochodzące, doprowadzili do usunięcia nieufności między wiarą i nauką, między Kościołem i światem. Dla tego zadania, które będzie mogło przynieść zaszczyt prawdzie

⁶ Po szczegółową analizę przebiegu rehabilitacji Galileusza i roli, jaką odegrał w niej Jan Paweł II, warto sięgnąć do T. Sierotowicz, *Jan Paweł II i sprawa Galileusza - „rehabilitacja” Galileusza?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, t. 45, s. 97–123. Natomiast dyskusja historycznych, filozoficznych oraz teologicznych uwarunkowań sprawy Galileusza wraz z tłumaczeniami oryginalnych dokumentów Stolicy Apostolskiej znajduje się w: *Sprawa Galileusza*, J. Życiński (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1991. Ciekawą analizę naukowej i teologicznej sylwetki Galileusza prezentuje Adam Adamski w: A. Adamski, *Galileusza filozofia i teologia nauki*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2002.

wiary i nauki oraz otworzyć drzwi do przyszłej współpracy, obiecuję moje pełne poparcie⁷.

Przemówienie Jana Pawła II zaowocowało powołaniem w dniu 1 maja 1981 specjalnej komisji do zbadania sprawy Galileusza, której prace trwały 11 lat i dobiegły końca w 1992 roku. W roku 1983 – pomimo zaleceń komisji – udostępniono zaledwie część archiwów watykańskich zawierających dokumentację kongregacji Indeksu oraz Świętego Oficjum z czasów Galileusza. W wymienionym okresie papież nawiązywał w swoich oficjalnych wystąpieniach do sprawy Galileusza. Przykładowo, w maju 1983 przemawiał do uczestników sympozjum *La Scienza Galileiana oggi*, zorganizowanego z okazji 350. rocznicy publikacji *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. Sprawa Galileusza miała również swoje echa poza Watykanem, skutkiem czego było między innymi międzynarodowe sympozjum, zorganizowane w Krakowie w 1984 roku przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych we współpracy z Obserwatorium Watykańskim, i zatytułowane *The Galileo Affair: a Meeting on Faith and Science*⁸. Podsumowanie prac komisji nastąpiło w dniu 31 października 1992 roku na zakończenie posiedzenia Papieskiej Akademii Nauk podczas jej plenarnego zebrania. Przemówienia wygłosili: kard. Paul Poupard, przewodniczący komisji w ostatniej fazie jej prac, oraz Jan Paweł II. Papież powiedział między innymi, że:

⁷ Jan Paweł II, *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary. Wspomnienie Alberta Einsteina. Przemówienia z 10 listopada 1979 roku*, w: *Nauczanie papieskie*, t. II/2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 529–533.

⁸ G.V. Coyne, M. Heller, J. Życiński, *The Galileo Affair, a Meeting of Faith and Science: Proceedings of the Cracow Conference, 24 to 27 May 1984*, Specola Vaticana, Specola Vaticana 1985.

[G]eocentryczna wizja świata była powszechnie przyjęta w ówczesnej kulturze jako w pełni zgodna z nauką zawartą w Biblii, której pewne stwierdzenia, dosłownie interpretowane, zdawały się stanowić potwierdzenie geocentryzmu. Teolodzy epoki Galileusza stanęli zatem wobec problemu zgodności teorii heliocentrycznej z Pismem Świętym. (...) Rzecz paradoksalna, że Galileusz, człowiek głęboko wierzący, okazał tu większą przenikliwość, niż teolodzy – jego przeciwnicy. Choć Pismo Święte nie może się mylić – pisał do Benedetto Castellego – może się mylić, i to na wiele sposobów, ten, kto je interpretuje i komentuje⁹.

W wygłoszonych przemówieniach akcent padł na kilka istotnych wątków. Po pierwsze, o ile sprawę Galileusza uznano za zamkniętą, to pozostaje ona aktualna w takim wymiarze, w jakim stanowi lekcję dla układania relacji pomiędzy nauką i wiarą w przyszłości. Po drugie, najważniejszym wątkiem całej sprawy jest zagadnienie epistemologiczne i dotyczy hermeneutyki biblijnej, czyli zasad interpretacji Pisma Świętego. Jan Paweł II ponowił też metodologiczny zarzut wobec Galileusza, że nie potraktował on heliocentryzmu jako hipotezy naukowej, tylko za nie podlegający żadnym dalszym dyskusjom pewnik. Po trzecie, sprawa Galileusza posiada wymiar duszpasterski, gdyż geocentryzm traktowany był jako integralna składowa biblijnego nauczania. Papież zalecał w tym względzie znaczną roztropność i przestrzegał, aby nie podejmować „zarówno postawy nazbyt lekkiej, jak i pochopnego osądu, jedno i drugie bowiem może wyrządzić wiele zła”. Po czwarte, sprawa Galileusza to tragiczne nieporozumienie, które można przewyciężyć przyjmując szerszą perspektywę.

⁹ Jan Paweł II, *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych. Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*, „L'Osservatore Romano, wydanie polskie” 1993, nr 1, s. 23–26.

Trudno jednak dokładnie rozstrzygnąć, co w rozumieniu Jana Pawła II taka szersza perspektywa miałaby oznaczać.

W efekcie prac komisji, a także jej oficjalnych podsumowań, pojawiło się wiele komentarzy, pochodzących ze środowisk teologicznych oraz naukowych. Ks. prof. Michał Heller podzielił się w tej materii następującą refleksją:

Nazajutrz po tym wydarzeniu usłyszałem komentarz włoskiego Radia: Polak Kopernik rozpoczął całą sprawę – Polak Papież ją zamknął. (...) Historii nie da się cofnąć, ani odstawić na półkę „spraw załatwionych”. I nie to było intencją Papieża. Chodziło o to, by publicznie przyznać, czyniąc tym samym zadość samemu Galileuszowi, że popełniono błąd – błąd polegający na wykroczeniu poza kompetencje: Kościół nie ma prawa wyrokować sprawach naukowych. (...) Pozostaje jednak nadal groźny problem różnicy mentalności. Ludzie Kościoła i ludzie nauki myślą dziś bardzo odmiennymi kategoriami. Co więcej, odmienności te wydają się raczej pogłębiać, niż niwelować. Sądzę, że należałoby z tego punktu widzenia głęboko przemyśleć programy nauczania w seminariach duchownych i na uniwersytetach kościelnych. (...) Nawet, jeśli sprawa Galileusza została w jakimś sensie zamknięta, dialog między teologią a naukami empirycznymi będzie trwać nadal¹⁰.

Zasygnalizowany przez ks. Hellera problem przekroczenia przez Kościół kompetencji w sprawach naukowych pojawił się ze wzmocnioną siłą w centrum krytyki, jaką poddano same prace komisji, a także treść podsumowującego wystąpienia Jana Pawła II¹¹. Analizując tę krytykę, Sierotowicz zwraca uwagę w cytowanym powyżej

¹⁰ M. Heller, *Stare kontrowersje w nowej perspektywie: od sprawy Galileusza do ewolucji mózgu*, „L'Osservatore Romano, wydanie polskie” 1993, nr 1, s. 28–29.

¹¹ Np. G.V. Coyne, *The Church's most recent attempt to dispel the Galileo myth*, w: *The Church And Galileo*, E. McMullin (red.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, s. 340–359.

artykule na negatywną ocenę braku wyraźnej dezaprobaty dla autorytarnego sposobu działania Kościoła w XVII wieku, a także dla używania władzy kościelnej do celów politycznych, mających na celu ochronę hierarchii kościelnej i jej wpływów na życie społeczne i religijne. Rozwiązanie sprawy Galileusza należy więc w świetle tej krytyki uznać za jedynie częściowe i nie dające gwarancji ochrony przed tego typu konfliktami w przyszłości. W wątpliwość podano także tryb oraz rzetelność prac samej komisji.

Domykając wątek sprawy Galileusza, warto na chwilę sięgnąć do encykliki Jana Pawła II o relacjach wiary i rozumu *Fides et Ratio* z 1998, w której do sprawy tej powrócił on jedynie migawkowo, w przypisie. Wzmianka ta jest jednak o tyle istotna, że stawia Galileusza w pozytywnym świetle jako obrońcę jedności prawdy, czyli przekonania, że wiara i nauka nigdy nie mogą być ze sobą sprzeczne. Jan Paweł II traktuje bowiem jedność prawdy objawionej oraz prawdy filozoficznej i naukowej jako podstawowy postulat ludzkiego rozumu, a samo objawienie postrzega jako warunek, dzięki któremu jedność ta uzyskuje swoją pewność (FR 34). I choć nie jest to zadeklarowane wprost, to można w takim postawieniu sprawy słusznie dopatrywać się głosu polemiki ze słynnymi sporami okresu późnego średniowiecza, w których forsowano teorię dwóch prawd, orzekającą niezależność prawdy objawionej od prawdy ujawnianej przez naturalne światło ludzkiego rozumu.

3. Jan Paweł II i Hawking

O ile debaty z krakowskimi naukowcami przebiegały we wspólnym dla wszystkich kontekście wiary chrześcijańskiej, to nieco większe wyzwanie dla Jana Pawła II stanowiły postaci świata nauki, dla

których wiara ta nie przedstawiała istotnego punktu odniesienia. Tak rzecz miała się z wybitnym brytyjskim fizykiem Stephenem Hawkingiem, którego Papież włączył do grona Papieskiej Akademii Nauk w 1986 roku. Historia tych kontaktów sięga jednak nieco wcześniej, kiedy w 1981 roku doszło między nimi do wymiany poglądów w kwestii stworzenia świata. Problem ten był dla Hawkinga o tyle istotny, że pracował on wówczas z Jamesem Hartlem nad modelem Wszechświata bez brzegów, wedle którego Wszechświat miał się wyłonić ze stanu, którego nie ma¹². Fakt ten był przez Hawkinga interpretowany jako stworzenie z niczego i miał być naukową odpowiedzią na religijne koncepcje stworzenia świata przez Boga. Stanowisko takie bierze się niewątpliwie z jego filozoficznych przekonań, które umieścić można pod wspólnym określeniem *instrumentalizmu*¹³.

Nie jest chyba więc też przypadkiem, że na miejsce ogłoszenia tej koncepcji Hawking wybrał Watykan, gdzie jako kosmolog został zaproszony do udziału w konferencji, zorganizowanej w dniach od 28 września do 2 października 1981 przez Papieską Akademię Nauk, i poświęconej początkom oraz ewolucji Wszechświata. Po zakończeniu obrad uczestnicy konferencji zostali w dniu 3 października zaproszeni do Castel Gandolfo, gdzie przemówienie do nich wygłosił Jan Paweł II. Warto odnotować, że było ono jego pierwszym publicznym wystąpieniem po zamachu 13 maja 1981 roku na Placu Św. Piotra. W przemówieniu tym padły następujące słowa:

Każda hipoteza naukowa dotycząca początku świata, choćby taka jak ta, która zakłada istnienie pierwotnego atomu dającego

¹² S.W. Hawking, J. Hartle, *Wave Function of the Universe*, „Physical Review D” 1983, vol. 28, s. 2960–2975.

¹³ Zob. np. W.P. Grygiel, *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose’a spór o rzeczywistość*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 284–316.

początek całemu światu fizycznemu, pozostawia problem początku Wszechświata otwarty. Nauka nie może samodzielnie rozwikłać tej zagadki; do tego jest konieczna wiedza, która jest ponad fizyką i astrofizyką. Jest to wiedza zwana metafizyką. Ponad wszystko potrzebna jest jednak wiedza, która wywodzi się z objawienia Boga¹⁴.

Jak relacjonują White i Gribbin, dość wymowne i szeroko komentowane zdarzenie miało miejsce po wygłoszeniu tego przemówienia, kiedy wszyscy uczestnicy podchodzili do Jana Pawła II siedzącego na fotelu na środku podium, klękali przed nim, po czym następowała krótka rozmowa. Kiedy do podium podjechał wózek inwalidzki z Hawkingiem, papież wstał z fotela i to on przyklękął przed fizykiem, rozmawiając z nim przez chwilę. White i Gribbin piszą:

Zebrani patrzyli z ciekawością, jak człowiek, który parę dni wcześniej mówił o koncepcji „nieograniczonego” Wszechświata i o tym, że stwórca nie jest mu potrzebny, teraz stanął twarzą w twarz ze zwierzchnikiem Kościoła Katolickiego, i dla milionów ludzi Namiestnikiem Boga na Ziemi¹⁵.

Gest Jana Pawła II w stosunku do Hawkinga został przez niektóre katolickie gremia skrytykowany jako wyraz nadmiernej uległości przed kimś, kto otwarcie głosił poglądy sprzeczne z katolicyzmem. Okazuje się, że wiele lat później, bo w marcu 2006 roku, Hawking nawiązał do spotkania z Janem Pawłem II i debat o stworzeniu świata podczas swojego wykładu na Hong Kong University of Science

¹⁴ Jan Paweł II, *Address to the Plenary Session and to the Study Week on the Subject 'Cosmology and Fundamental Physics'*, <https://www.pas.va/en/magisterium/saint-john-paul-ii/1981-3-october.html> (dostęp: 18.05.2024).

¹⁵ M. White, J. Gribbin, *Stephen Hawking – życie i nauka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1995, s. 219.

and Technology: „Papież nie zorientował się, że w czasie konferencji miałem już prezentację na temat owych początków wszechświata. Nie uśmiechało mi się pójść w ślady Galileusza i trafić w ręce inkwizycji”. Ks. Heller, który uczestniczył w konferencji w 1981 roku, uważa jednak, że wypowiedź Jana Pawła II należało traktować jako żart i że Hawking najwyraźniej nie zrozumiał intencji Ojca Świętego. W jego opinii papież też wcale nie potępiał tych badań i sam był żywo zainteresowany ich wynikami¹⁶.

4. List do Coyne'a i *Fides et ratio*

Czas obecnie poświęcić chwilę uwagi dwóm dość odmiennym w swojej wymowie i randze dokumentom, w których Jan Paweł II podjął się istotnego zgłębienia relacji nauki i wiary. Prezentacja tych dokumentów przebiegnie w trybie porównawczym, aby wydobyć niektóre rysujące się pomiędzy nimi różnice. Dokumenty te to: (1) *Postanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo* z roku 1988¹⁷, zwane dalej skrótowo *List do Coyne'a*, oraz (2) wspomniana już powyżej encyklika *Fides et ratio*, opublikowana w roku 1998. Wyczerpującemu przedstawieniu treści obydwu dokumentów i ich znaczenia dla dialogu pomiędzy nauką i wiarą poświęcono wiele opracowań¹⁸.

¹⁶ *Jan Paweł II wrogiem nauki?*, <https://papiez.wiara.pl/doc/373528.Jan-Pawel-II-wrogiem-nauki> (dostęp: 30.05.2024).

¹⁷ Jan Paweł II, *Postanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. 12, s. 2–12.

¹⁸ Np. A. Anderwald, *St. John Paul II's Ideas of Dialogue between the Church and Science*, „Roczniki Teologiczne” 2016, t. 63, nr 9, s. 81–94; M. Artigas, *The science-faith dialogue in the Encyclical Fides et ratio*, „Filosófico” 1999, vol. 32,

Pierwszy z nich jest owocem podjętej w 1987 roku przez Jana Pawła II inicjatywy upamiętnienia 300. rocznicy publikacji głównego dzieła Izaaka Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687). Papież zwrócił się wówczas do Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego za pośrednictwem Sekretariatu Stanu, aby z okazji tej rocznicy odbyło się wydarzenie, mające istotny wkład dla dialogu nauki i wiary. W tym celu we wrześniu 1987 roku zorganizowane zostało w Castel Gandolfo tygodniowe sympozjum, gromadzące ponad dwudziestu uczonych: naukowców, filozofów i teologów z wiodących ośrodków akademickich całego świata. W czasie tego sympozjum Jan Paweł II zamierzał wygłosić oficjalne przemówienie o relacjach nauki i wiary, a prośbę o jego zredagowanie skierował również do Obserwatorium. O dalszych losach tego przemówienia dokładniej jednak za chwilę. Rezultatem debat podjętych przez uczestników była praca zbiorowa zatytułowana *Fizyka, filozofia i teologia – w poszukiwaniu wspólnego zrozumienia*¹⁹. Pod koniec tegoż sympozjum zapadła decyzja o jego kontynuacji, w efekcie czego odbyło się w latach 1991–2000 pięć kolejnych spotkań poświęconych problemowi działania Boga w świecie, widzianego z perspektywy różnych dziedzin nauk przyrodniczych. I tak poświęcone

s. 611–639; M.A. Kopiec, *The Main Aspects of John Paul II's Encyclical Fides et ratio in the Current Historical and Theological Environment*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2020, t. 18, nr 1, s. 109–131; F. Krauze, *Teologiczne znaczenie Posłania Jana Pawła II do George’a Coyné’a*, w: *Wyzwania Racjonalności: Księdzu Michałowi Hellerowi Współpracownicy i uczniowie*, S. Wszolek, R. Janusz (red.), OBI, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 310–317; Z. Wolak, *Jan Paweł II o relacjach między nauką i teologią*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2014, t. 57, s. 83–110.

¹⁹ R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, University of Notre Dame Press, Vatican City State 2000.

były one kolejno: kosmologii kwantowej i prawom natury (1991), chaosowi, złożoności i samoorganizacji (1993), ewolucji i biologii molekularnej (1996), neurobiologii i badaniu mózgu (1998) oraz mechanice kwantowej (2000). Jak zauważa ks. Heller:

[P]oruszone tematy i zaproponowane rozwiązania wyznaczyły kierunek wielu następnych badań. Jest rzeczą zastanawiającą, że tomy materiałów z tych sympozjów znalazły większy oddźwięk w świecie nauki (były recenzowane w czasopismach naukowych, które na ogół takich publikacji nie recenzują), niż wśród teologów²⁰.

Powstanie *Listu do Coyné'a* ma swoją dość burzliwą historię, zaczynającą się od wspomnianego powyżej przemówienia, o którego zredagowanie Jan Paweł II zwrócił się do Watykańskiego Obserwatorium. Historię tę relacjonuje obszernie ks. Heller w swoim wywiadzie-rzecz *Wierzę, aby zrozumieć*²¹. Jest ona z punktu widzenia niniejszego opracowania o tyle istotna, że ciekawie obrazuje zderzenie otwartego myślenia Jana Pawła II z konserwatyżmem watykańskiej biurokracji. Warto więc zapoznać się z jej kilkoma głównymi wydarzeniami. Powołana przez Obserwatorium grupa robocza, której członkami byli między innymi ks. Heller i abp Józef Życiński, przygotowała taki tekst, który po zasugerowanym przez Sekretariat Stanu skróceniu został ostatecznie zaakceptowany. Ku ogromnemu zaskoczeniu i wręcz przerażeniu członków grupy, Jan Paweł II w trakcie oficjalnego przemówienia przeczytał tekst, który, jak to dobitnie podkreśla ks. Heller, „jest zupełnie inny, w duchu takim

²⁰ M. Heller, *Kompleks Galileusza*, „Tygodnik Powszechny” 2003, 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II – numer specjalny, s. 12.

²¹ M. Heller, W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana, *Wierzę, żeby zrozumieć. Z Miłchałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 296–300.

strasznie tomistycznym, pokazuje, że nauka poszła w stronę ateizmu, zupełnie wbrew temu, co napisaliśmy”²². Tekst tego przemówienia ukazał się na drugi dzień w *L’Osservatore Romano*.

Po bezpośredniej interwencji w tej sprawie, Jan Paweł II zaprosił ks. Hellera i o. Coyne’a na kolację do Watykanu, podczas której wymownie skomentował wrażenia z wygłoszonego przez siebie przemówienia: „No właśnie, czytając ten adres na audiencji, zauważyłem, że coś jest nie tak, bo ksiądz Heller w swoich książkach pisze inaczej”. Po zapoznaniu się z historycznymi błędami, zawartymi w przemówieniu, Jan Paweł II polecił, aby jego tekst uznać za niebyły i nie zamieszczać w *Acta Apostolicae Sedis*. Fakt jego publikacji w *L’Osservatore Romano* papież skwitował krótko: „Nie przejmujcie się, nikt tego nie czyta”. Pomimo niefrasobliwości papieża, całe zdarzenie nabrało jednak dość szerokiego rozgłosu i opisano je między innymi w brytyjskim dzienniku „The Tablet”. Jan Paweł II zdecydował ostatecznie, że napisze *List do Coyne’a*, którego treść, opublikowana 1 lipca 1988 roku, pokrywała się dokładnie ze skróconą wersją przemówienia, zaaprobowaną przez Sekretariat Stanu, którego nie było mu dane wygłosić. List ten odbił się szerokim echem w gremiach naukowych, doczekując się licznych opracowań i komentarzy²³. Jak podkreśla ks. Heller, „zdaniem wielu ekspertów to najważniejszy dokument, jaki kiedykolwiek w sprawie nauki został wydany przez Stolicę Apostolską”. I choć znalazł on swoje należne miejsce w oficjalnych publikacjach Stolicy Apostolskiej, to nie był cytowany w kolejnych dokumentach Jana Pawła II, dotyczących relacji nauki

²² M. Heller, W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana, *Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają...*, s. 297.

²³ Np. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (eds.), *John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome*, Vatican Observatory Publications, Vatican Observatory Publications 1990.

i wiary. Nie ma też żadnych odniesień do niego w najwyższym rangą dokumencie Papieża w tej materii, jaki stanowi encyklika *Fides et ratio*. Pomimo jasno wyrażanego niedosytu, wielu zastrzeżeń oraz osobistych rozczarowań, ks. Heller wypunktowuje pozytywne skutki inicjatywy Jana Pawła II w obszarze relacji nauki i wiary:

Coś jednak zmieniło się na korzyść. Coś nieuchwytnego i dlatego bardzo ważnego. Nauka przestała być odszczepieńczą córką, którą od czasu do czasu trzeba pouczać o granicach jej kompetencji; stała się partnerem, którego zdanie należy szanować, nawet wówczas, gdy zdaje się mówić coś na tematy dotychczas zarezerwowane religii²⁴.

Dla potrzeb niniejszego studium warto zwrócić uwagę na aspekt porównawczy, ukazujący zdecydowanie odmienne poglądy na naukę i jej relację do filozofii i teologii, jakie obydwa dokumenty prezentują. W odmienności tej nietrudno zresztą zauważyć echa intelektualnych rozterek Jana Pawła II pomiędzy tym, na ile można uznać autonomię nauk i jej wpływ na metafizykę, a na ile oceniać naukę z perspektywy odgórnie przyjętego metafizycznego systemu. Komentując *Fides et ratio* ks. Heller wprost stwierdza, że „w encyklice tej nauka jest przedstawiona tak, jak widzą ją filozofowie i teologowie, a nie tak, jak widać ją z wnętrza”²⁵. Oczywiście, należy zgodzić się z ks. Hellerem, że takie „zewnątrzne” traktowanie nauki nie przemówi do naukowców i dlatego formuła *Listu do Coyné’a* wydaje się być w tym wymiarze korzystniejsza.

W podobnym kluczu wypowiada się ks. prof. Stanisław Wszółek, szkicując różnicę pomiędzy obydwoimi dokumentami wedle typologii odniesień pomiędzy teologią i filozofią, zaproponowanej w *Fides*

²⁴ M. Heller, *Kompleks Galileusza*, s. 13.

²⁵ M. Heller, *Kompleks Galileusza*, s. 12.

et ratio. Dochodzi on do wniosku, że dokumenty te odmiennie określają swoje punkty wyjścia: *List do Coyné'a* rozpoczyna od sytuacji problemowej, jaką jest separacja Kościoła od Akademii, i zdąża ku twierdzeniom teologicznym, znajdującym się w jego horyzoncie²⁶. W *Fides et ratio* rzecz ma się zgoła odwrotnie, ponieważ to prawdy wiary stanowią tutaj punkt wyjścia, ukazane jako istotne rozszerzenie dla refleksji metafizycznej, w efekcie czego ujmowany myślowo świat staje się bogatszy. Ks. Wszolek zgadza się więc z ks. Hellerem, że konstrukcja *Listu* bardziej uzdatnia go do dialogu z ateistami. Ostatecznie wyraża on pogląd, iż oba dokumenty realizują model relacji między nauką i wiarą, określanej jako *eksplikacja*, w ramach której obie dyscypliny tworzą przestrzeń oddziaływania i wymiany²⁷. Uzupełniając nieco wnioski ks. Wszółka można też twierdzić, że obydwie dokumenty są względem siebie *komplementarne* w tym sensie, że oferują dwa różne punkty widzenia na to samo zagadnienie i wskazują, jak każdy z nich może je wedle swej specyfiki odpowiednio ubogacać.

W istniejących opracowaniach *Listu do Coyné'a* i *Fides et ratio* trudno się jednak doszukać analizy dość subtelnej, ale wyraźniej różnicy w kształtowaniu relacji pomiędzy nauką i filozofią. Różnica ta znacząco odzwierciedla bowiem rys osobowości Jana Pawła II, wyraźnie rozpiętej pomiędzy klasycznym profilem filozofa, traktującego filozofię jako całościowy i nadrzędny sposób poznania rzeczywistości, niesprowadzalny do wycinkowego jej obrazu w naukach empirycznych, a postawami jego kolegów fizyków, którzy dostrze-

²⁶ S. Wszolek, *List Jana Pawła II do George'a Coyné'a S.J. na tle encykliki Fides et Ratio*, w: *Wiara i nauka*, J. Mączka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 55–67.

²⁷ D. Lambert, *Sciences et theologie - Les figures d'un dialogue*, Lessius, Bruxelles 1999.

gają istotne roszczenia metafizyczne nauki, wręcz nakazujące rewizję pewnych standardowych ujęć filozoficznych. Pierwsza opcja daje o sobie wyraźnie znać w encyklice *Fides et ratio*:

Warto może teraz przyrzeć się pokrótce tym różnym formom prawdy. Najliczniejsze są te, które opierają się na dowodach bezpośrednio dostępnych lub które można potwierdzić eksperymentalnie. Jest to rząd prawd występujących w życiu codziennym i w sferze badań naukowych. Na innej płaszczyźnie usytuowane są prawdy natury filozoficznej, do których człowiek dociera dzięki zdolności spekulatywnej rozumu (FR 30).

Papież zdradza tutaj pewne niezrozumienie specyfiki metody naukowej, określonej ustaleniami współczesnej filozofii nauki, hołdując najwyraźniej jej neopozytywistycznej koncepcji, programowo eliminującej z tej metody element spekulatywnego myślenia. Nawet pobieżna analiza historii powstania ogólnej teorii względności jasno ukazuje, jak wielką rolę w ostatecznym sformułowaniu równania pola grawitacyjnego odegrały argumenty natury czysto spekulatywnej²⁸.

Zupełnie inne podejście zidentyfikować można natomiast w *Liście do Coyne'a*, gdzie Jan Paweł II subtelnie kreśli wyzwania, jakie dla klasycznych ujęć filozoficznych generuje naukowy obraz świata. Przykładowo, zasygnalizowany już wcześniej temat hylemorfizmu wraca i, co najciekawsze, jest potraktowany krytycznie. Jan Paweł II pisze:

Hylemorfizm arystotelesowskiej filozofii przyrody został zaadoptowany przez średniowiecznych teologów w celu lepszego zbadania natury sakramentów i unii hipostatycznej. Nie oznacza to, że Kościół orzekł prawdziwość lub fałszywość podejścia arystotelesowskiego; nie było to przedmiotem troski Kościoła. Oznacza

²⁸ Np. W.P. Grygiel, *Jak scena stała się dramatem: filozofia w kontekście teorii względności*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

to tylko, że owo podejście stanowiło jeden z najbogatszych sposobów, ofiarowanych przez grecką kulturę, które należało zrozumieć, wziąć na serio i poddać próbie ich wartość w rozjaśnianiu różnych dziedzin teologii. Teologowie mogliby zapytać samych siebie, czy dokonali tego niezwykle trudnego procesu w stosunku do współczesnych nauk, filozofii i innych obszarów ludzkiej wiedzy, tak jak uczynili to ich średniowieczni mistrzowie²⁹.

Czyżby zatem ostatecznie górę wzięli fizycy, traktujący metafizyczne ustalenia jako przednaukowe debaty, wymagające oczyszczenia i krytycznego potraktowania z perspektywy rygoru naukowej metody? A może Jan Paweł II wręcz dopomina się o „nowego” Akwinatę?

Mając na względzie istotny wpływ ks. Hellera i podobnie mu myślących na treść *Listu do Coyné'a* nie trudno zauważyć tutaj bardziej współczesnego podejścia do teorii naukowych, których nie traktuje się jedynie jako narzędzia systematyzacji wyników pomiarów, ale jako „okna na świat”, pozwalające na wgląd w jego najbardziej fundamentalne tworzywo³⁰. Słusznie podejrzewać więc można, że praktyka nauki prowadzić może do pytań natury metafizycznej. W świetle powyższego cytatu widać, że o ile Jan Paweł II z wielkim szacunkiem traktuje dziedzictwo filozofii i teologii średniowiecza, to jednak nie uważa jej bynajmniej jako kościelny dogmat, ale jako zachętę, aby w oparciu o rezultaty współczesnej nauki dokonać całkowicie nowej syntezy, na miarę tego, co zaproponowali średniowieczni mistrzowie. Nie będzie też chyba przesadą dopowiedzenie, że skoro nauka

²⁹ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coyné'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, s. 8.

³⁰ Np. J. Ladyman, D. Ross, D. Spurrett, J. Collier, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford – New York 2009.

dała tak wielkie zrozumienie struktury Wszechświata, to i powstała na jej bazie metafizyczna synteza poskutkuje znacznym pogłębieniem teologicznej refleksji. Wystarczy przeczytać kolejny akapit, żeby się przekonać, jak podobnie myśli Jan Paweł II:

Jeżeli kosmologie starożytnego Bliskiego Wschodu mogły zostać oczyszczone i włączone do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, to czy współczesna kosmologia nie mogłaby mieć czegoś do zaoferowania naszej refleksji nad stworzeniem? Czy perspektywa ewolucyjna nie rzuca światła na antropologię teologiczną, rozumienie osoby ludzkiej jako imago Dei, na zagadnienia chrystologiczne — a nawet na rozwój samej doktryny chrześcijańskiej? Czy, i jakie są eschatologiczne implikacje współczesnej kosmologii, zwłaszcza w świetle niezmierzonej przyszłości naszego Wszechświata? Czy metodologia teologii nie mogłaby owocnie zaczerpnąć z osiągnięć metodologii i filozofii nauki?³¹

Łatwo w powyższym zauważyć, że oprócz potrzeby wzięcia pod uwagę wyników współczesnej nauki w sformułowaniach doktrynalnych, Jan Paweł II sygnalizuje zbliżenie nauki i teologii pod względem metody. Słysząc tutaj wyraźnie echa poglądów ks. Hellera, który, odpowiadając na pytanie twórcy mechaniki kwantowej Erwina Schrödingera „co nauka dała religii?“, stwierdził, że prawdziwym darem nauki dla religii jest jej *metoda*³². Pewne doprecyzowanie tego stwierdzenia oferuje brytyjski fizyk i teolog John Polkinghorne, który umieszcza metodę nauki i teologii pod wspólnym parasolem

³¹ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, s. 8–9.

³² M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2009, s. 313.

*krytycznego realizmu*³³. Zgodnie z tym stanowiskiem do właściwej istoty przedmiotu poznania dochodzi się w drodze nieustannego dialogu, skutkującego sukcesywnym oczyszczaniem mentalnych reprezentacji z artefaktów myślenia i w ten sposób przybliżania się do coraz wierniejszego obrazu poznawanej rzeczywistości. Trudno też oprzeć się wrażeniu, że tego typu perspektywa współgra z wyrażanym przez papieża apelem o poszukiwanie prawdy, „zadanej pod różnymi postaciami”.

Jan Paweł II wskazuje dalej, że tego typu oczyszczanie stanowi ważny element oddziaływania pomiędzy nauką i religią. Przekonanie to wyraża w jednym z najczęściej cytowanych w literaturze wyjątków z *Listu do Coyné'a*: „nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów”³⁴. Ks. Zbigniew Liana poświęca temu sformułowaniu szczegółowe studium, w ramach którego oczyszczający wpływ nauki na teologię ujmuje wykorzystując hermeneutyczną kategorię *obrazu świata*³⁵. Kategoria ta z kolei ściśle koresponduje z szeroko akcentowaną w dwudziestowiecznej teologii kontekstualnością teologicznego języka, w myśl której każda ekspresja teologiczna wikła się w kulturowe i religijne uwarunkowania odbiorcy treści Objawienia. Mówiąc krótko, teologii nie da się nigdy całkowicie zobiektywizować, co Karl Rahner ujął w wymownej metaforze *amalgamatu*³⁶. Nie

³³ J. Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007.

³⁴ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coyné'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, s. 10.

³⁵ Z. Liana, *Teologia a naukowe obrazy świata*, w: *Wiara i nauka*, J. Mączka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 69–89.

³⁶ Zob. np. W.P. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.

ulega więc wątpliwości, że pokazanie wpływu nauki na język teologii przy pomocy fundującego ważny kulturowy kontekst obrazu świata, który teologia powinna stale aktualizować, musiało głęboko harmonizować z epistemiczną wrażliwością Jana Pawła II.

5. Ewolucjonizm

W przeciwieństwie do sprawy Galileusza problem oddziaływań pomiędzy teologią a ewolucjonizmem stanowi nadal przedmiot ożywionych dyskusji. W szczególności dotyczy to dynamicznie rozwijających się nauk kognitywnych, które, wykorzystując ewolucjonizm jako swoje podstawowe narzędzie, dostarczają istotnych wyzwań dla antropologii filozoficznej i teologicznej³⁷. Stąd też korzystniej wydaje się podjąć ich omówienia w zwięźczeniu niniejszego studium. Jak dobrze wiadomo, w encyklice *Humani generis* Pius XII uczynił pewien gest otwarcia w kierunku teorii ewolucji, przestrzegając jednak, by traktować ją jedynie jako *hipotezę*. Bronił on jednak stanowczo *monogenizmu*, czyli tezy o pochodzeniu człowieka od jednej pary, której nie da się pogodzić z ewolucyjną genezą gatunku ludzkiego angażującą darwinizm. Reinterpretacji wymaga więc na przykład zdogmatyzowana w kościele zachodnim klasyczna augustiańska doktryna o grzechu pierworodnym³⁸. Bardziej szczegółowej charakteryzacji odniesień Jana Pawła II do ewolucjonizmu poświęcono szereg wnikliwych opracowań, które w swoim wydźwięku różnią się dość znacznie w zależności od tego, czy dany autor odrzuca lub ak-

³⁷ Np. G.R. Peterson, *Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

³⁸ Zob. np. W.P. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, s. 163–173.

ceptuje teorię ewolucji, opartą na darwinowskim mechanizmie doboru naturalnego³⁹.

Oprócz swojego najważniejszego głosu, dotyczącego ewolucjonizmu, który wybrzmiał w słynnym przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk w 1996 roku⁴⁰, Jan Paweł II podejmował tę kwestię kilkakrotnie wcześniej podczas wygłaszanych przez siebie wystąpień i katechez. Najczęściej przywoływanym fragmentem tej wypowiedzi jest stwierdzenie papieża, że postęp nauki, który dokonał się przez ponad czterdzieści lat od czasów *Humani generis*, pozwala uznać teorię ewolucji za więcej niż hipotezę⁴¹. Rzadziej jednak zwraca się uwagę na przywołaną przez papieża kwestię natury antropologicznej, gdzie Jan Paweł II wyraźnie opowiada się za „ontologicznym skokiem”, właściwym ludzkiej naturze, zgodnie z którym aspekt duchowy jest niesprowadzalny do jakichkolwiek wyjaśnień fizycznych. Papież pisze:

W przypadku człowieka mamy zatem do czynienia z różnicą natury ontologicznej, można wręcz powiedzieć — ze „skokiem” ontologicznym. Czy jednak, głosząc tezę o nieciągłości ontologicznej, nie negujemy owej ciągłości fizycznej, która wydaje się stanowić nie przewodnią badań nad ewolucją, podejmowanych na płaszczyźnie

³⁹ G.V. Coyne, *Evolution and the Human Person: the Pope in Dialogue*, w: *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (eds.), The Vatican Observatory, Vatican City 1998, s. 11–17; P. Rupiński, *Darwinowska teoria ewolucji w wypowiedziach Jana Pawła II*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2021, t. 18, s. 113–138; J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s. 52–63.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Orędzie życia. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, „W Drodze” 1997, t. 9, nr 289, s. 43–46.

⁴¹ Jan Paweł II, *Orędzie życia...*, s. 44.

fizyki i chemii? Analiza metody stosowanej w różnych dziedzinach wiedzy pozwala pogodzić ze sobą dwie wizje, które mogłyby się wydawać całkowicie sprzeczne. Nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia, umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju. Może ona jednak ujawnić — na płaszczyźnie doświadczalnej — cały zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej⁴².

W wypowiedzi tej Jan Paweł II wyraża pewien optymizm co do możliwości pogodzenia rezultatów nauk doświadczalnych z ontologiczną nieciągłością, jaką musi się charakteryzować sfera ludzkiej duchowości. Ks. Heller zwraca uwagę, że, podobnie jak w przypadku encykliki *Fides et ratio*, podejście Jana Pawła II do ewolucjonizmu nie jest tutaj z „wnętrza” nauki, ale z jej „zewnątrz”⁴³. Według interpretacji wspieranej przez Życińskiego oraz Słomkę, papież kieruje ostrze swojej krytyki głównie przeciwko redukcjonizmowi, w ramach którego następuje całkowite sprowadzenie poziomu mentalnego do determinant biologicznych. Nie wyklucza to jednak wykorzystania ujęć, w których kluczową rolę odgrywa koncepcja *emergencji*⁴⁴. Za zjawiska mentalne odpowiedzialność wówczas bierze wyższego poziomu struktura emergentna, mająca swoje podłoże w niższym poziomie sieci neuronalnych, ale w żaden sposób do nich nieredukowalna. Warto w tym momencie zaznaczyć, że Życiński podjął się również bardziej gruntownych uzasadnień wspieranej przez siebie interpretacji a także jej dalszych teologicznych rozwinięć, promu-

⁴² Jan Paweł II, *Orędzie życia...*, s. 46.

⁴³ M. Heller, *Kompleks Galileusza*, s. 12.

⁴⁴ M. Słomka, *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka*, Gaudium, Lublin 2004, s. 71–100; J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, s. 52–63.

jąc inspirowane głównie pracami Arthura Peacocke’a stanowisko, określane mianem *monizmu emergentystycznego*⁴⁵. Przy takim podejściu pojawia się jednak cały szereg problemów z reinterpretacją kluczowych zagadnień antropologicznych, do których zaliczają się godność i tożsamość człowieka jako osoby, wolna wola, świadomość, działanie Boga a także kwestie natury eschatologicznej⁴⁶. Ich ostateczne rozwiązanie nadal wymaga wielu wysiłków badawczych.

Podsumowanie

Podsumowując wkład Papieża Polaka dla układania relacji pomiędzy nauką i wiarą ks. prof. Michał Heller stwierdza: „Papież Jan Paweł II zrobił dla zrozumienia relacji między nauką a religią najwięcej niż jakikolwiek inny papież w historii, choć uważa się też, że nie zrobił wszystkiego, co mógł i powinien był w tej kwestii uczynić”⁴⁷. Niewątpliwie trudno jest z Hellerem jako bezpośrednim uczestnikiem większości odnośnych wydarzeń polemizować. Pewien dystans

⁴⁵ A.R. Peacocke, *Relating Genetics to Theology on the Map of Scientific Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies: Historical, Philosophical, Ethical and Theological Perspectives on the Human Genome Project*, P.R. Sloan (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2000, s. 343–365; A.R. Peacocke, *All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Fortress Press, Minneapolis 2007; J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

⁴⁶ N. Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; A.R. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Action: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind–Brain–Body*, w: *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, P. Clayton, P. Davies (eds.), Oxford University Press, Oxford 2008, s. 257–278; G.R. Peterson, *Minding God...*

⁴⁷ K. Tomasiak, *Jan Paweł II i świat nauki*, <https://opoka.org.pl/News/Pol-ska/2020/jan-pawel-ii-i-swiat-nauki> (dostęp: 6.04.2024).

czasowy, jaki je od współczesności dzieli, pozwala jednak ponownie zauważyć ich doniosłość w obliczu aktualnych wyzwań, niesionych przez nauki kognitywne. I choć Jan Paweł II wyraźnie akcentował potrzebę uwzględnienia „ontologicznego skoku” w preferowanej przez siebie antropologii, to jego wyraźna zachęta, aby w oparciu o współczesny stan wiedzy kontynuować dziedzictwo średniowiecza, pozwala przypuszczać, iż mógłby on ostatecznie przystać na argumentację oferowaną przez zwolenników stanowisk typu monizmu emergentystycznego.

Traktując powyższe jako cenny i mający istotne znaczenie dla przyszłych rozstrzygnięć przykład, warto w zwieńczeniu niniejszego studium pokusić się o kilka wniosków natury bardziej ogólnej. Na bazie przeprowadzonych analiz da się zauważyć, że podejściem Jana Pawła II do nauk przyrodniczych, a także jego wizją relacji pomiędzy nauką i wiarą, steruje specyficzne dla niego rozumienie prawdy nie jako danej, ale „zadanej pod różnymi postaciami”. Takie postawienie sprawy implikuje, że nie da się mówić o poznaniu pełni prawdy, ale o tym, że człowiek stale znajduje się na drodze ku jej odkrywaniu. Dostrzega on bowiem jej blask, przezierający przez różne obszary jego intelektualnej aktywności, którym przysługuje ich badawcza autonomia. To z kolei podpowiada, że w odkrywaniu prawdy zawsze konieczny jest dialog, a rzetelna wiedza zdobywana jest w kluczu interdyscyplinarności. Dialog nauki i wiary był więc dla Jana Pawła II czymś niezwykle naturalnym, ale i odkrywczym zwłaszcza, że nauka bezpośrednio odsłania stwórczy zamysł Boga zakodowany w przyrodzie. Nie ulega wątpliwości, że dla kształtowania takich postaw Jan Paweł II zdobywał szlify już bardzo wcześnie, w swoistym laboratorium prawdy, jakie stanowiła skupiona wokół niego grupa młodych naukowców w Krakowie. Trudno też nie dostrzec wpływu tego typu

myślenia na całokształt pontyfikatu Jana Pawła II, naznaczonego jego otwarciem dla skrywających ziarna prawdy innych kultur i innych religii, łamiącym niejednokrotnie sztywne watykańskie protokoły. I jeszcze jedna uwaga na koniec. Czytelnik niniejszego opracowania ma obecnie pełne prawo niepokoić się, co ostatecznie oznacza zapowiedziane w tytule i jedynie wspomniane dalej migawkowo poszukiwanie „nowego Akwinaty”? Na tym etapie odpowiedź wydaje się prosta: w szerokim sensie nowym Akwinatą staje się praktycznie każdy, dzięki komu prawda ukazuje coraz więcej swojego blasku.

W poszukiwaniu „nowego” Akwinaty: Jan Paweł II a relacje pomiędzy nauką i wiarą

Abstrakt

W niniejszej pracy badaniu poddano znaczący wkład Jana Pawła II w dialog między nauką a religią, podkreślając jego unikalną wrażliwość na kulturową wartość osiągnięć naukowych. Opierając się na jego doświadczeniach z okresu krakowskiego, analiza ukazuje, jak jego kontakty z fizykami kształtowały jego uznanie dla nauki. Kluczowe momenty badań obejmują jego rolę w rehabilitacji Galileusza, która zapoczątkowała ważną dyskusję wewnątrz Kościoła na temat unikania przyszłych konfliktów między nauką a wiarą. Przeprowadzane analizy biorą także pod uwagę oficjalne dokumenty Jana Pawła II, dotyczące relacji między nauką a wiarą, ujawniając jego głęboką filozoficzną perspektywę na zagadnienie metafizyki. Ponadto praca odnosi się do trwającego dialogu między teologią a ewolucjonizmem, koncentrując się na wyzwaniach, jakie nauki kognitywne stawiają współczesnej antropologii teologicznej. Unikalne zestrojenie nauki i religii jest możliwe dzięki poglądom Jana Pawła II na naturę prawdy, osiąganą poprzez różne perspektywy intelektualnej aktyw-

ności człowieka. Na ogólnym poziomie, praca podkreśla znaczenie i trwały wpływ działań Jana Pawła II w promowaniu konstruktywnego dialogu między nauką a religią.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, nauka, religia, metafizyka, prawda

In search of the "new" Aquinas: John Paul II and the relationship between science and faith

Abstract

This paper explores John Paul II's significant contributions to the dialogue between science and religion, emphasizing his unique sensitivity to the cultural value of scientific achievements. Drawing on his experiences from his time in Kraków, the study highlights how his interactions with physicists shaped his appreciation for science. Key moments include his role in the rehabilitation of Galileo, which initiated a crucial Church-wide discussion on avoiding future conflicts between science and faith. The analysis extends to John Paul II's official documents addressing the relationship between science and faith, revealing a profound philosophical perspective on the status of metaphysics. Furthermore, the paper addresses the ongoing dialogue between theology and evolutionism, with a focus on the challenges posed by cognitive sciences to theological anthropology. The unique alignment of science and religion is made possible by John Paul II's views on the nature of truth that is attained through different perspectives of human intellectual inquiry. On a general level, the paper underscores the relevance and lasting impact of John Paul II's efforts in fostering a constructive dialogue between science and religion.

Keywords: John Paul II, science, religion, metaphysics, truth

Bibliografia

- Adamski A., *Galileusza filozofia i teologia nauki*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2002.
- Anderwald A., *St. John Paul II's Ideas of Dialogue between the Church and Science*, „Roczniki Teologiczne” 2016, t. 63, nr 9, s. 81–94.
- Artigas M., *The science-faith dialogue in the Encyclical Fides et ratio*, „Filosófico” 1999, vol. 32, s. 611–639.
- Coyne G.V., *Evolution and the Human Person: the Pope in Dialogue*, w: *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (eds.), The Vatican Observatory, Vatican City 1998, s. 11–17.
- Coyne G.V., *The Church's most recent attempt to dispel the Galileo myth*, w: *The Church And Galileo*, E. McMullin (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, s. 340–359.
- Coyne G.V., Heller M., Życiński J., *The Galileo Affair, a Meeting of Faith and Science: Proceedings of the Cracow Conference, 24 to 27 May 1984*, Specola Vaticana, Specola Vaticana 1985.
- Grygiel W.P., *Jak scena stała się dramatem: filozofia w kontekście teorii względności*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.
- Grygiel W.P., *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose'a spór o rzeczywistość*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Grygiel W.P., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.
- Hawking S.W., Hartle J., *Wave Function of the Universe*, „Physical Review D” 1983, vol. 28, s. 2960–2975.
- Heller M., *Kompleks Galileusza*, „Tygodnik Powszechny” 2003, 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II – numer specjalny, s. 12–13.
- Heller M., *Stare kontrowersje w nowej perspektywie: od sprawy Galileusza do ewolucji mózgu*, „L'Osservatore Romano, wydanie polskie” 1993, nr 1, s. 28–29.
- Heller M., *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2009.
- Heller M., Bonowicz W., Brożek B., Liana Z., *Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016.

- Jan Paweł II, *Address to the Plenary Session and to the Study Week on the Subject 'Cosmology and Fundamental Physics'*, <https://www.pas.va/en/magisterium/saint-john-paul-ii/1981-3-october.html> (dostęp: 18.05.2024).
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et Ratio”*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998.
- Jan Paweł II, *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary. Wspomnienie Alberta Einsteina. Przemówienia z 10 listopada 1979 roku*, w: *Nauczanie papieskie*, t. II/2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 529–533.
- Jan Paweł II, *Orędzie życia. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, „W Drodze” 1997, t. 9, nr 289, s. 43–46.
- Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. 12, s. 2–12.
- Jan Paweł II, *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych. Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*, „L’Osservatore Romano, wydanie polskie” 1993, nr 1, s. 23–26.
- Jan Paweł II *wrogiem nauki?*, <https://papiez.wiara.pl/doc/373528.Jan-Pawel-II-wrogiem-nauki> (dostęp: 30.05.2024).
- Janik J.A., *O czym Jan Paweł II dyskutował z fizykami*, „Foton” 2005, t. 85, s. 24–28.
- Kopiec M.A., *The Main Aspects of John Paul II’s Encyclical Fides et ratio in the Current Historical and Theological Environment*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2020, t. 18, nr 1, s. 109–131.
- Krauze F., *Teologiczne znaczenie Posłania Jana Pawła II do George’a Coyne’a*, w: *Wyzwania Racjonalności: Księdzu Michałowi Hellerowi Współpracownicy i uczniowie*, S. Wszolek, R. Janusz (red.), OBI, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 310–317.
- Ladyman J., Ross D., Spurrett D., Collier J., *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford – New York 2009.
- Lambert D., *Sciences et théologie – Les figures d’un dialogue*, Lessius, Bruxelles 1999.
- Liana Z., *Teologia a naukowe obrazy świata*, w: *Wiara i nauka*, J. Mączka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 69–89.
- Murphy N., *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

- Nowina-Konopka M., *Kontakty Jana Pawła II z fizykami*, „Postępy Techniki Jądrowej” 2020, t. 63, nr 3, s. 29–34.
- Nowina-Konopka M., Hrynkiewicz A., *Natura i barwy świata z fizyką w tle*, „Postępy Fizyki” 2004, t. 55, nr 2, s. 52–66.
- Peacocke A.R., *All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
- Peacocke A.R., *Emergence, Mind, and Divine Action: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind–Brain–Body*, w: *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, P. Clayton, P. Davies (eds.), Oxford University Press, Oxford 2008, s. 257–278.
- Peacocke A.R., *Relating Genetics to Theology on the Map of Scientific Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies: Historical, Philosophical, Ethical and Theological Perspectives on the Human Genome Project*, P.R. Sloan (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2000, s. 343–365.
- Peterson G.R., *Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*, Fortress Press, Minneapolis 2002.
- Polkinghorne J., *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007.
- Rupiński P., *Darwinowska teoria ewolucji w wypowiedziach Jana Pawła II*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2021, t. 18, s. 113–138.
- John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome*, R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (eds.), Vatican Observatory Publications, Vatican Observatory Publications 1990.
- Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), University of Notre Dame Press, Vatican City State 2000.
- Sierotowicz T., *Jan Paweł II i sprawa Galileusza – „rehabilitacja” Galileusza?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, t. 45, s. 97–123.
- Słomka M., *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka*, Gaudium, Lublin 2004.
- Tomasik K., *Jan Paweł II i świat nauki*, <https://opoka.org.pl/News/Polska/2020/jan-pawel-ii-i-swiat-nauki> (dostęp: 6.04.2024).
- White M., Gribbin J., *Stephen Hawking - życie i nauka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1995.
- Wolak Z., *Jan Paweł II o relacjach między nauką i teologią*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2014, t. 57, s. 83–110.

- Wszolek S., *List Jana Pawła II do George'a Coyné'a S.J. na tle encykliki Fides et Ratio*, w: *Wiara i nauka*, J. Mączka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 55–67.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002.
- Życiński J. (red.), *Sprawa Galileusza*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Życiński J., *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

Nota biograficzna

Wojciech P. Grygiel – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Wydział Filozoficzny), profesor Uniwersytetu Opolskiego (Wydział Teologiczny), członek Komisji Filozofii Nauk Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, kapłan diecezji opolskiej. Jego prace badawcze koncentrują się na epistemicznym i ontologicznym statusie symetrii w sformalizowanych teoriach fizycznych, a w dziedzinie relacji między nauką a teologią rozwija nowatorski kierunek zwany teologią ewolucyjną. Jest autorem wielu publikacji naukowych w renomowanych czasopismach zagranicznych oraz książek, w tym *Stephen'a Hawkinga i Rogera Penrose'a spór o rzeczywistość* (CCPress 2014), *Jak scena stała się dramatem* (CCPress 2021) oraz we współautorstwie z Damianem Wąskiem *Teologia ewolucyjna* (CCPress 2022). Prezbiter diecezji opolskiej.

John Corrigan

ORCID: 0009-0005-3797-3951

University of St Thomas, Houston

Problem konstytuowania się kultury w myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II¹

1. Kluczowe prace i pojęcia

Kluczowy artykuł, w którym Wojtyła odnosi się do konstytuowania się kultury, był w swym początku wykładem otwierającym konferencję w Mediolanie, w marcu 1977 roku. Można go postrzegać jako punkt kulminacyjny filozoficznych tematów, którymi się zajmował, zanim został papieżem². Sam Wojtyła klasyfikuje go jako prezentację głównych wątków swojej filozofii w skróconej formie.

¹ Artykuł oryginalnie ukazał się w styczniu 2017 r.: *Problem konstytuowania się kultury w myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, „Aporia. International Journal for Philosophical Investigations” 2016, vol. 12, s. 39–54.

² R. Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1997, s. 293.

Prosi swoich słuchaczy, aby rozważyli te uwagi w kontekście jego ogólnej filozofii, a także w kontekście dwóch ostatnich artykułów. Pierwszy dotyczył osobowej struktury samostanowienia, podczas gdy drugi dotyczył relacji między teorią a *praxis*³.

Co Wojtyła rozumie przez „konstituowanie się kultury”? W *Osobie i czynie* oraz powiązanych artykułach⁴ używa on określenia „konstituowanie się” w odniesieniu do konstituowania się czegoś w świadomości. Czyni to zgodnie z zastosowaniem tego pojęcia w filozofii świadomości i fenomenologii⁵. Można powiedzieć, że w tym sensie ma ono więcej wspólnego z subiektywnymi procesami danej osoby. W innym kontekście czytamy: „Człowiek jako osoba jest ukonstituowany w znaczeniu metafizycznym jako byt, poprzez własne «suppositum»”⁶. W tym przypadku użycie słowa „ukonstituowany” jest zdecydowanie inne niż to, z którym mamy do czynienia w odniesieniu do konstituowania się świadomości lub ukonstituowania się czegoś w świadomości. Konstituowanie się człowieka poprzez *suppositum* ma charakter formalny. Ma charakter metafizyczny. Takie konstituowanie się nie odnosi się do dynamizmów w świadomości, chyba że wtórnie. W innym kontekście „konstituowanie się” ma swoistą wzajemną, dynamiczną naturę związaną z przedmiotowymi i podmiotowymi wymiarami samostanowienia:

³ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 21(2); K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24(2); K. Wojtyła, *Teoria-Praxis: Un Tema Umano e Cristiano*, w: *Teoria e Praxis: Atti Del Congresso Internazionale*, vol. I, Edizioni Domenicane Italiane, Genova – Barcelona 1976.

⁴ Zob. K. Wojtyła, K., *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research” 1978, vol. VII, A.-T. Tymieniecka (ed.), s. 107–114.

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 10.

„[...] na gruncie tego *suppositum* stopniowo odsłania się, a równocześnie konstytuuje konkretne ludzkie «ja»: odsłania się także przez to, że się konstytuuje”⁷.

Powstaje pytanie, do czego Wojtyła odnosi się, gdy sugeruje „konstytuowanie się ludzkiej kultury poprzez ludzką *praxis*”? Czy mówi on o konstytuowaniu się idei kultury w pojedynczej osobie, jak w przypadku jej własnych podmiotowych procesów, czy też mówi o konstytuowaniu się samej rzeczy – ludzkiej kultury? Co mają one wspólnego z konstytuowaniem „ja” lub formalnym konstytuowaniem człowieka przez *suppositum*, osobę ludzką? Myślę, że możemy stwierdzić, iż mówi o tym wszystkim w sposób, który wykazuje ważne wzajemne oddziaływanie. To wzajemne oddziaływanie nie jest przypadkowe. Nie jest to wynik zastąpienia istotnych twierdzeń nieuchwytną retoryką. To wzajemne oddziaływanie ma na celu odblokowanie potencjału służącego do rozwiązania *aporii* trwale obecnej we współczesnej filozofii i nurtach myślowych, związanych z konstytuowaniem czegoś jako idei i rzeczy⁸.

Mógłbym rozważyć ukonstytuowanie miasta *za pomocą* czegoś lub *poprzez* coś. Wojtyła wybiera *poprzez*. Mogę ukonstytuować miasto przy pomocy cegieł, drewna, marmuru lub jakiegoś połączenia tych materiałów. Mogę zbudować miasto przy pomocy wielu produktów. Nie mogę stworzyć miasta *poprzez* cegły, drewno czy marmur. Mogę jednak ukonstytuować miasto *poprzez* użycie wielu

⁷ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 11.

⁸ Nie zamierzam w tym artykule proponować kwestii debaty na temat rzeczy idealnych i realnych, choć wiedzę o tej debacie i sporadyczne odniesienia do niej można znaleźć u Wojtyły. Chodzi mi raczej o odniesienie się do sporu dotyczącego jedności interpretacji znaczenia doświadczenia ludzkiego między filozofią świadomości i filozofią bytu. W takim kontekście Wojtyła umieszcza problem idei kultury ludzkiej.

środków. Mogę ukraść, mogę dokonać podboju lub mogę zatrudnić ludzi jako siłę roboczą. Mogę zbudować miasto poprzez użycie siły roboczej. Podobnie użycie przez Wojtyłę słowa *poprzez* wskazuje nie na używane produkty, ale na środki, osoby i działania zaangażowane w konstytuowanie kultury. Konstytuowanie właściwej idei kultury odbywa się poprzez analizę osoby ludzkiej w działaniu. Widzimy egzystencjalny związek między ideą kultury a konstytuowaniem się kultury w oparciu o nasze idee. To jest właśnie *locus* problemu i proponowanego przez Wojtyłę rozwiązania, a mianowicie problemu doświadczenia kultury przez podmiot i właściwego konstytuowania się kultury jako idei i rzeczy. Na mocy pogodzenia przedmiotowego znaczenia ludzkiego doświadczenia w doświadczeniu podmiotu, za którym szerzej argumentuje w kilku wcześniejszych esejach i swojej głównej pracy, taka propozycja jest możliwa do pomyślenia.

Ze względów szczególnych dla artykułu o konstytuowaniu się kultury i jako sposób na połączenie różnych rozważań na temat ludzkiego działania, Wojtyła każe nam rozważać ludzkie działanie pod terminem *praxis*. Jaki związek ma słowo *praxis* z konstytuowaniem się kultury ludzkiej? *Praxis* ujmuje jego filozofię analizy ludzkiego działania, która wykorzystuje podwójną tradycję filozofii możliwości i aktu oraz filozofii świadomości, w kontekście ważnych bieżących wydarzeń. *Praxis* jako termin jest środkiem do osiągnięcia naszego wglądu. Jest to sposób, w jaki Wojtyła może rozważać zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe aspekty znaczenia ludzkiego doświadczenia. W *praxis* łączy arystotelesowskie rozumienie „aktu ludzkiego” z bardziej współczesnym użyciem *praxis* jako „dzieła człowieka”, dzieła o specyficznym zewnętrznym charakterze. Pozwala mu to odsłonić jednocześnie ukazanie przedmiotowości i podmiotowości osoby w unikalnej kategorii doświadczenia, jaką jest doświadczenie wła-

snego „ja” jako działającego podmiotu. Mając właśnie to na uwadze powinniśmy rozumieć jego odniesienie do „doświadczenia człowieka” jako tego, które ujawnia człowieka zarówno jako podmiot, jak i przedmiot działania jednocześnie.

Tuż przed wyborem na papieża Wojtyła był wpływowym biskupem w komunistycznej Polsce i znanym na całym świecie uczy-nym. Argumentował przeciwko ateistycznemu, materialistycznemu marksizmowi jako właściwej interpretacji *praxis* w odniesieniu do ludzkiego społeczeństwa i kultury. Zwracał on naszą uwagę na to, że „zapomnienie *suppositum*” w filozofiach świadomości, z którymi polemizował w *Osobie i czynie*, jest również obecne w zapomnieniu *subiectum* w marksistowskiej *praxis*⁹. Zapewne zapomnienie to jest również obecne w niektórych teoriach związanych z kapitalizmem, które preferują akumulację kapitału i dóbr materialnych kosztem dóbr duchowych, a niejednokrotnie kosztem solidarności członków społeczeństwa. Richard John Neuhaus przypomina nam, że wysu-nięta przez Wojtyłę, już jako papieża, krytyka „wadliwej maszyn-e-rii” kapitalizmu, która pozostawia niektórych bez środków do ży-cia, podczas gdy inni mają ich nadmiar, nie została dobrze przyjęta w niektórych krajach zachodnich¹⁰. Obie teorie *praxis* popełniają błąd w podobnej priorytetyzacji tego, co materialne, wobec tego, co duchowe. Wojtyła argumentuje, że ani kolektywna organizacja pra-cy, ani akumulacja kapitału nie są podmiotem systemu ekonomicz-nego. Podmiotem każdego systemu ekonomicznego musi być zawsze człowiek, osoba ludzka. Później będzie argumentował na rzecz tego stanowiska w cyklu encyklik poświęconych pracy i porządkowi spo-

⁹ L. Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980.

¹⁰ R.J. Neuhaus, *John Paul II*, „Christian History” 2000, vol. 19(1).

łecznemu¹¹. W przypadku obu błędnych ideologii analiza ludzkiego działania polega na zastąpieniu metafizycznego aspektu *humanum* czymś, co nie uwzględnia odpowiednio transcendencji osoby w działaniu. W przypadku marksizmu to, co metafizyczne, zostaje zastąpione tym, co społeczne. W przypadku materializmu kapitalistycznego to, co metafizyczne, zostaje zastąpione dowolną liczbą przemijających celów lub kombinacją takich celów. W konsumpcjonizmie to, co metafizyczne i transcendentne, jest w większości po prostu ignorowane jako nieistotne¹². Abstrahując od określonych historycznych okoliczności widzimy szersze implikacje filozoficzne rozwijające rolę *praxis*.

Dla Wojtyły *praxis*, która jest często używana w odniesieniu do „pracy” jako gatunku ludzkiego działania, nadal odnosi się do *actus humanus* jako kategorii rodzaju, przez co rozumiem, że jest to

¹¹ Jan Paweł II, *On Human Work: Laborem Exercens*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1981; *Sollicitudo Rei Socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987; *Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1991.

¹² K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27(1), s. 12–13: „[m]usimy bardzo gruntownie zrewidować wszystkie formuły, które mówią o samym «przetwarzaniu» czy «przeobrażaniu świata», jako właściwym dla ludzkiej *praxis*. Tym bardziej musimy zrewidować wszystkie programy, które całą działalność człowieka rozpatrują pomiędzy biegunem «produkcja» a biegunem «konsumpcja». Nie negując zasadności tych kategorii jako biegunów myślenia ekonomicznego, nie negując ich wielkiej nawet pożyteczności przy odpowiednich założeniach, musimy strzec się jednego, tego mianowicie, aby sam człowiek nie stał się w tym sposobie myślenia i orzekania «epifenomenem» i poniekąd «produktem». Jeśli poprzez ludzką *praxis* ma konstituować się kultura, nie można zgodzić się na taki «epifenomenalny», «ekonomiczny» czy «produkcjonistyczny» zrąb myślenia o człowieku i jego działaniu. Trzeba zapewnić w tym myśleniu człowiekowi pierwszeństwo zarówno w znaczeniu metafizycznym, jak też «prakseologicznym». Tylko przy ściśle określonym sposobie rozumienia ludzkiej *praxis* można orzekać o konstituowaniu się przez nią ludzkiej kultury”.

przede wszystkim duchowe działanie osoby, a takie duchowe działanie osoby funkcjonuje jako koekstensywne doświadczenie duchowej natury osoby, nawet jeśli to doświadczenie nie jest tak bardzo możliwe do wykazania za pomocą abstrakcyjnego rozumowania, jak jest możliwe do wywołania przez to doświadczenie. Daleki od zamiaru wykazania, na zasadzie błędnego koła, duchowej duszy człowieka, Wojtyła zachęca nas do rozważenia uniwersalności doświadczenia osoby jako duchowej i *możliwej do doświadczenia* w duchowym działaniu; faktu, który, jeśli jest prawdziwy, nie jest bardziej oczywisty ze względu na swą koekstensywną naturę jako aspekt naszej istoty, niż wiedza o wewnętrznym działaniu naszych narządów i ciała przed ich zbadaniem. Każda analiza procesów świadomości musi zawsze pociągać za sobą te wstępne rozważania. To właśnie poprzez analizę osoby w działaniu możemy dojść do pełniejszego zrozumienia podmiotu, jakim jest osoba ludzka, zarówno w jej przedmiotowym, jak i podmiotowym wymiarze. Implikuje to stanowisko epistemologiczne Wojtyły, które jest istotne, a jednocześnie prowokujące dla znacznych obszarów współczesnej filozofii. To stanowisko epistemologiczne wiąże się z przekonaniem, że formy ludzkiego działania, w jego różnych przejawach i wymiarach, są ze sobą powiązane i służą jako środek do ponownego rozważenia tematu *praxis* i kultury. Ludzkie działanie posiada wewnętrzne okno z widokiem na przedmiotowość opartą na przedmiotowości osoby działającej¹³.

Praxis musi być rozumiana aksjologicznie jako zakorzeniona w metafizycznym podmiocie, *suppositum*, osobie ludzkiej; *prakseologicznie* musi być traktowana jako redukowalna do człowieka jako

¹³ K. Wojtyła, *The Constitution of Culture Through Human Praxis*, w: *Person and Community. Selected Essays*, Th. Sandok (tłum.), Peter Lang, New York 1993, s. 265–267.

sprawcy. To poprzez *praxis* istota ludzka urzeczywistnia siebie, tworzy siebie i spełnia siebie. Chociaż prawdą jest, że osoba ludzka potrzebuje i korzysta z przyczyn materialnych, mając na celu doskonalenie i spełnienie, prawdą jest również, że taki warunek sam w sobie nie jest powodem, sensem ani celem ludzkiego działania. To właśnie w oparciu o takie rozumienie *praxis* Wojtyła pragnie, abyśmy postrzegali kulturę jako rzeczywistość konnaturalną, jeśli chodzi o człowieka. W tym właśnie sensie może on mówić o osobie jako ontycznej przyczynie ludzkiej kultury, a także o podmiocie i przedmiocie kultury ludzkiej, czyli podmiocie angażującym się w działanie i przedmiocie działania w spełnieniu działającego (a także zbiorowości działających)¹⁴.

Możemy również mówić o *praxis* jako posiadającej dwojaki wymiar – ludzkiego działania oraz przeżycia¹⁵, przy czym ten drugi pozostaje we wzajemnej relacji do pierwszego w konstytuowaniu się osoby i kultury ludzkiej w sposób pojęciowy i faktyczny. Chodzi o to, że nie możemy działać, jeśli nie doświadczamy tego, że to my

¹⁴ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 11–13.

¹⁵ *Przeżycie* – w wyniku konsultacji przeprowadzonych z polskim dyrektorem Domu Polskiego Jana Pawła II w Rzymie możemy stwierdzić, że to polskie słowo ma w sobie coś z niemieckiego „Erlebnis”, a także coś z angielskiego „endured”. W odniesieniu do kategorii Arystotelesa jest to słowo oznaczające doświadczenie, w języku polskim najbardziej przydatne do wyrażenia doświadczenia, w którym następuje przejście od możliwości do aktu. Ignatik, w swoim nowym przekładzie *Love and Responsibility* (s. 302), zgadza się i przedstawia więcej informacji. „Doświadczenie” u Wojtyły ma znacznie bogatsze i więcej ujawniające w odniesieniu do struktury osoby ludzkiej niż tradycja filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. U Wojtyły pojęcie to wykracza również poza jego zastosowanie w fenomenologii, wyrażając szersze znaczenie doświadczenia i zdolności osoby ludzkiej do rozumienia, w tym takie pochodne (w języku polskim), jak „świadomość”, „świadek” i „wiadomość”. Odnosząc się do doświadczenia w szerokim sensie, Wojtyła używa słowa *doświadczenia*.

działamy. Doświadczamy bycia „twórcą” kultury oraz doświadczamy bycia „uczestnikiem” kultury. Mogę stworzyć kulturę lub wносить do niej swój wkład, ale mogę też być przez nią formowany i kształtowany. Te doświadczenia, w których doświadczam siebie jako sprawcę i uczestnika, są powszechnymi doświadczeniami osób ludzkich. Doświadczanie „ja” w tych doświadczeniach ma charakter powszechny.

2. Zasady w konstytuowaniu się kultury

W konstytuowaniu się kultury używam terminu „zasady”, aby opisać kilka składników owego konstytuowania. Niewątpliwie można by pokusić się o analizę rozmaitych niuansów znaczenia słowa „zasada” w dziełach Wojtyły i chociaż uważam, że byłoby to wartościowe zajęcie, wolę raczej pozostawić to zadanie innym badaczom. Termin ten jest wystarczająco trafny, aby opisać kilka elementów konstytuowania się kultury zarówno jako idei, jak i rzeczy u Wojtyły, pozostawiając jednocześnie miejsce na bardziej szczegółowe rozwinięcia i wyodrębnienie innych elementów później. Określenie „zasady” wnosi również swój wkład, jeśli chodzi o mój cel dotyczący mówienia o „rusztowaniu analizy Wojtyłowej” lub „szkole analizy Wojtyłowej”. Twierdzenie to wynika z moich własnych badań i zrozumienia obok potwierdzającej takie ujęcie perspektywy innych autorów, w szczególności Seiferta¹⁶, Burgosa¹⁷ oraz Guerry¹⁸. Aby opracować konkretne zastosowania, musimy opracować środek,

¹⁶ J. Seifert, *Karol Wojtyła and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, „*Aletheia*” 1981, vol. II, s. 130–199.

¹⁷ J.M. Burgos, *Para comprender a Karol Wojtyła*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, s. 87n.

¹⁸ *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyła*, L.R. Guerry (ed.), Caparrós, Madrid 2002.

który będzie jednocześnie wierny temu Wojtyłowemu rusztowaniu i szkole, a jednocześnie będzie unikalnym dziełem. „Zasada” bardzo dobrze nadaje się do takiego opracowania.

Termin ten został użyty przez Jana Pawła II podczas jego słynnej wizyty w Chile, podczas której prawdopodobnie uratował Chile¹⁹ przed wielką tragedią wojny domowej²⁰. Wizyta ta uwypukliła jego metodę i teorię dotyczące problemu idei kultury w taki sposób, że stał się współtwórcą konstytucji kultury chilijskiej w specyficznym czasie kryzysu. Podobną rolę odegrał w swoim kraju, w Polsce, wkrótce po tym, jak został papieżem. Tam pomógł w pokojowy sposób utworzyć ruch „Solidarność”, który przyczynił się do wielkiej i w dużej mierze pokojowej rewolucji politycznej/kulturowej w Europie Wschodniej w 1989 roku i na początku lat 90. Można powiedzieć, że żył tym, czego nauczał. Karol Wojtyła, jako Jan Paweł II, rozwijał i uczestniczył w inkulturacji zasad kultury zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Sądzę, że potrzeba będzie wielu lat, aby właściwie sklasyfikować odkrycia związane z rusztowaniem i szkołą myśli Karola Wojtyły w odniesieniu do filozofii w ogóle, zwłaszcza w sposób łączący i komunikujący wiele tradycji, w których pracował. Tymczasem „zasady” dobrze temu służą; są zarówno ilustracją tego rusztowania, jak i pozostawiają je otwarte na rewizję i dookreślenie.

¹⁹ Dziesięć lat po wizycie Jana Pawła II w Chile kardynał Cavada przypomniał słowa wygłoszone przez papieża podczas mszy w Parku im. O’Higginsa, które wywarły i nadal wywierają trwałe wrażenie w Chile: „El amor es más fuerte!”.

²⁰ Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*; O. Cavada, *Recordando una visita de Dios a nuestra Patria*, „Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana” 1997, vol. 6, s. 214.

2.1. Znaczenie ludzkiego doświadczenia

Pierwszą zasadą, w konstytuowaniu się kultury jako idei i rzeczy, jest znacząca praca, jaką wykonał nad pogodzeniem znaczenia doświadczenia w filozofii tradycyjnej i współczesnej, co znajdujemy w jego dziełach filozoficznych, a zwłaszcza w jego głównym dziele filozoficznym oraz w powiązanych i pełniących rolę uzupełniającą artykułach, o których już wspomniano. Praca ta dotyczy „rozpoznania”, a następnie „wyjaśnienia” poznawczej jedności organizacyjnej, a także organicznej jedności ontycznej znaczenia ludzkiego doświadczenia w jego podmiotowym i przedmiotowym wymiarze. To „rozpoznanie” miało kluczowe znaczenie dla wskazania punktu odejścia współczesnego rozumieniu znaczenia ludzkiego doświadczenia od klasycznego. Owo „rozpoznanie” ujawnia przeoczenie obecności „ja” w jego ontycznej, obiektywnej rzeczywistości w licznych współczesnych rozważaniach na temat podmiotowości osoby i świadomości, w których subiektywne idealistyczne podstawy są akceptowane nie tylko w odniesieniu do pewnych procesów poznawczych, ale także w odniesieniu do obiektywnego bytowania osoby w kosmosie. „Wyjaśnienie” ukazuje to niedopatrzenie w identyfikacji różnych rodzajów podmiotowej aktywności poznawczej, które opierają się na leżącym u ich podstaw przedmiotowym *suppositum* osoby ludzkiej zarówno ontycznie, jak i fenomenologicznie, w takim zakresie, w jakim chodzi o ich działanie. Widzimy to na przykład w jego rozważaniach na temat miejsca samowiedzy w strukturze poznawczej i ontycznej osoby ludzkiej²¹. Właściwa

²¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 8: „Taki stan badań nad człowiekiem, a w szczególności dość gruntownie wyprecyzowany i zróżnicowany stosunek do podstawowego źródła jego poznania, jakim jest całe i wszechstronne doświadczenie człowieka, pozwala nam w całej pełni zaakceptować, a równocze-

identyfikacja „samowiedzy”²² oferuje nam rozwiązanie często powtarzającej się skłonności do popadania w rozumowanie okrężne w filozofiach świadomości z późniejszą skłonnością do sceptycyzmu i agnostycyzmu.

Poprzez podobną analizę poznawczej i ontycznej struktury „doświadczenia moralnego” widzimy u Wojtyły próbę przełamania subiektywizacji moralności w naukach etycznych. Te dwa rodzaje doświadczenia, a mianowicie „samowiedza” i „doświadczenie moralne”, odgrywają szczególnie ważną rolę w konstytuowaniu się kultury zarówno jako idei, jak i rzeczy. W powiązaniu z jego filozoficzną analizą doświadczenia i różnych rodzajów doświadczenia, jego komentarze duszpasterskie, odczyty, encykliki i przemówienia dotyczące znaczenia przewyższenia tendencji do relatywizmu filozoficznego i etycznego stają się bardziej przejmujące i nabierają swoistego kontekstu. Jego duszpasterskie komentarze nabierają filozoficznego, naukowego charakteru, oprócz charakteru swoiście duszpasterskiego. Chociaż nie słyszymy zbyt wiele o tej fundamentalnej pracy w artykule na temat konstytuowania się kultury, musimy zrozumieć,

śnie w nowy sposób zrozumieć stare pojęcie «suppositum». Jeżeli mówimy, że człowiek jest dany w doświadczeniu jako «suppositum» – i to zarówno każdy «inny», jak i «ja» – wówczas stwierdzamy, że całe doświadczenie człowieka, które nam go ujawnia jako tego, który istnieje, bytuje i działa, pozwala nam i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania. A to właśnie zawiera się w pojęciu «suppositum». Pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym. Kiedy mówimy «metafizycznym», to rozumiemy nie tyle «poza-zjawiskowym», ile «poprzez-zjawiskowym», czyli «trans-fenomenalnym»²².

²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 48, gdzie stwierdza, że w samowiedzy „chodzi o rozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jestem sam dla siebie”; zob. także R. Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1997, s. 180–181.

że jego próby przeprowadzenia obiektywnej analizy idei kultury są uzasadnione na tle jego pracy nad naświetleniem przedmiotowości *suppositum*, osoby ludzkiej, w znaczeniu ludzkiego doświadczenia i wynikającego z tego uzasadnienia przedmiotowości w „samowiedzy” i „doświadczeniu moralnym”. Musimy zrozumieć, że te względy są zawsze tłem jego pracy i wchodzą zarówno formalnie, jak i merytorycznie do wszelkich dociekań. Te spostrzeżenia (formalnie) są również odpowiedzialne za elementy (merytorycznie) rusztowania i tematyki eseju Wojtyły.

2.2. Osoba ludzka: przyczyna aksjologiczna i przyczyna prakseologiczna ludzkiej kultury

Osoba ludzka istnieje jako ontyczna przyczyna ludzkiej kultury²³. Aby mogła istnieć kultura ludzka, muszą istnieć osoby ludzkie²⁴. Jest to kolejna zasada w konstytuowaniu się kultury. Analiza osoby jako ontycznej przyczyny kultury ludzkiej odbywa się za pomocą analizy *praxis* – rozumianej w odniesieniu do „pierwszeństwa osoby” zarówno w metafizycznym (lub aksjologicznym), jak i prakseologicznym aspekcie owego pierwszeństwa²⁵. Pierwszeństwo w sensie metafiz-

²³ Jan Paweł II, *Address to UNESCO*, <http://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture> (dostęp: 12.10.2016).

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 255.

²⁵ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 11: „Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu działania posiada podstawowe znaczenie dla konstytuowania się kultury [...]”; a na s. 12 stwierdza: „Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu «metafizycznym» oznacza, że *praxis* zakłada człowieka jako swój podmiot, a nie na odwrót. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu «prakseologicznym» każe nam także samą istotę *praxis* sprowadzić do człowieka: to mianowicie odpowiada jej istocie, przez co człowiek urzeczywistnia siebie, i zarazem przez co zewnętrzną w stosunku do siebie

zycznym odnosi się do *suppositum* osoby ludzkiej jako podmiotu działania. Istota ludzka jest źródłem i podmiotem wszelkiej ludzkiej *praxis*. Istnieje pewne metafizyczne pierwszeństwo istoty ludzkiej, gdy rozważa się naturę ludzkiej *praxis*. Oczywiście jest również, że nie może istnieć „ontyczno-przyczynowa” relacja osoby ludzkiej z kulturą ludzką bez związku prakseologicznego. Ludzie samym swoim istnieniem nie „powodują” kultury.

Ontyczno-przyczynowa relacja osoby do kultury ludzkiej musi być rozumiana poprzez fenomenologiczną analizę metafizyki osoby, a nie tylko poprzez abstrakcję. W miejsce abstrakcji Wojtyła stosuje indukcję. Indukcja, z której korzysta Wojtyła, nie jest indukcją Milla bądź pozytywistów, ale raczej indukcją Arystotelesa przechodzącą od szczegółu do ogółu²⁶. Konieczne jest, by ta metafizyka osoby została ugruntowana fenomenologicznie w celu utrzymania rozwoju realistycznych, obiektywistycznych odkryć Wojtyły dotyczących sensu ludzkiego doświadczenia oraz analizy tego doświadczenia, poczynając od powszechnego, przedmiotowego doświadczenia bycia osobą. Metafizyka osoby oparta na abstrakcji, choć być może komplementarna, nie rozwija się sposobem niezbędnym dla dialogu z filozofiami świadomości, które starają się oprzeć konstytucję osoby i kultury na wiarygodnym ludzkim doświadczeniu. Dla przykładu, to poprzez uznanie subiektywnego doświadczenia obiektywności

rzeczywistość, pozaludzką, czyni bardziej ludzką. Tylko tak rozumiana *praxis* stanowi podstawę do mówienia o kulturze jako rzeczywistości naturalnej w odniesieniu do człowieka”.

²⁶ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17(2), s. 20: „Indukcja nie posiada [...] tego znaczenia, jakie przypisuje jej J. S. Mill oraz pozytywiści, ale to, które przypisał jej Arystoteles. Nie jest ona metodą uogólniania pewnej tezy, ale tylko metodą ujmowania wprost prawdy ogólnej w faktach szczegółowych”.

„ja”, stworzył on solidne podstawy filozoficzne do przewyższenia subiektywizacji wartości i prawdy. Te spostrzeżenia mają głębokie konsekwencje dla naszego rozważania kultury jako idei i rzeczy. Wszyscy jesteśmy osobami i uczestniczymy jako obiektywne, ontyczne przyczyny w tworzeniu kultury. Doświadczenie, jakie mamy jako aksjologiczna przyczyna kultury ludzkiej, jest uniwersalne, niezaprzeczalne i stanowi podstawę do rozważenia znaczenia fenomenologii dla powszechnego ludzkiego doświadczenia.

Oprócz powszechnego doświadczenia naszego aksjologicznego, ontyczno-przyczynowego związku z kulturą ludzką, jako osoby ludzkie mamy również wspomniane wyżej uniwersalne doświadczenie jako mających udział, na sposób prakseologiczny, w sprawczości kultury. To powszechne doświadczenie jest otwarte na własną analizę fenomenologiczną, biorąc pod uwagę różne wymiary tego doświadczenia, które choć specyficzne dla jednostki, posiada pewne uniwersalne wymiary. Na podstawie szczególnych doświadczeń, opartych na pewnych uniwersalnych wymiarach naszego doświadczenia, możemy dyskutować o różnych aspektach kultury z nową nadzieją na osiągnięcie obiektywnych ustaleń.

Praxis musi być analizowana zgodnie ze zjawiskami ludzkiego działania, które tworzą kulturę. Działanie ludzkie, w odróżnieniu od egzystencji ludzkiej, istnieje w pewnego rodzaju „prakseologiczno-przyczynowym” związku z kulturą ludzką. Ontyczno-przyczynowa zależność kultury ludzkiej od osoby ludzkiej i działania ludzkiego jest metafizycznie pochodną, ale fenomenologicznie dostępną – ontyczno-przyczynową relacją. Jest to zgodne z rozwojem jego myśli w kwestii konstytuowania się kultury poprzez ludzką *praxis*, pod warunkiem, że *praxis* jest rozumiana jako ontycznie zależna od *suppositum*, jakim jest osoba ludzka.

W ten sam sposób, w jaki konstituowanie się „ja” obejmuje wzajemną relację między ontologicznym faktem osoby jako *suppositum* a prakseologicznym faktem osoby konstituującej i tworzącej siebie, tak samo konstituowanie się ludzkiej kultury zależy od podobnej wzajemnej relacji między ontyczną sprawczością osoby do ludzkiej kultury a faktycznym konstituowaniem się kultury poprzez ludzkie działanie.

3. Przechodni i nieprzechodni wymiar *praxis* w konstituowaniu się kultury

Istnieją dwa wymiary *praxis*, które można uznać za zasady w konstituowaniu się kultury. Są one przechodnie²⁷ i nieprzechodnie²⁸. Metafizyczne ontyczne *suppositum humanum* przejawia się jako ontyczna przyczyna kultury ludzkiej, podczas gdy prakseologiczna przyczyna przejawia się w spełnieniu²⁹ sposobem, który jest jednocześnie przechodni i nieprzechodni. Opierając swoją myśl na kilku tekstach tomistycznych³⁰, Wojtyła mówi nam, że „nurtem zasadniczym

²⁷ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis*.

²⁸ Jan Paweł II, *On Human Work: Laborem Exercens*, cz. II.

²⁹ „Spełnienie” u Wojtyły ma trzy podstawowe znaczenia: 1. Realizacja pewnego działania właściwego osobom ludzkim. 2. Satysfakcja osiągnięta w wyniku realizacji jakiegoś działania. 3. Udoskonalenie osoby osiągnięte wskutek realizacji działania. Drugi sens jest uważany za rozstrzygający w konstituowaniu się kultury w sytuacji zapewnienia prawdziwego dobra i udoskonalenia osób w przeciwieństwie do czegoś, co jest mylące lub co obejmuje fałszywe bądź pozorne dobro. Napięcie powstałe w wyniku właściwego rozeznania prawdziwego dobra jest istotnym aspektem walki o właściwe idee w konstituowaniu się kultury.

³⁰ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis*, na s. 11 cytuje Akwinatę, *Summa Theologica* I, 23, 2 ad 1; I, 56, 1; I, 18, 3 ad 1; I, 85, 2; I-II, 31, 5; and I-II, 1, 6 ad 1.

[kultury] jest nie tyle ludzkie «wytwarzanie», ile przede wszystkim «tworzenie siebie», które z kolei promieniuje na świat wytworów»³¹.

Nasze działania są przechodnie w takim stopniu, w jakim wykraczają poza nas i wpływają na świat zewnętrzny. Są natomiast nieprzechodnie³² w takim stopniu, w jakim pozostają w nas jako podmiotach, determinując naszą wewnętrzność, strukturę i konstytucję jako osób. Na przykład, poprzez naszą pracę, która jest wymiarem *praxis*, zaspokajamy zarówno nasze potrzeby, jak i uzasadnione pragnienia. Poprzez naszą pracę dokonujemy inkulturacji i ustanowienia sensu w kulturze. Wynika z tego, że to nie tyle zewnętrzny efekt stanowi kulturę, ale raczej sposób, w jaki zarówno to, co zewnętrzne, jak i to, co wewnętrzne, czyni nasz świat bardziej ludzkim. Z biegiem czasu praca w swoim wymiarze przechodnim porzuca człowieka poprzez nieistotność lub zwraca się przeciwko niemu poprzez niszczące siły, które zostają uwolnione, gdy osoba zostaje zatracona jako centrum uwagi. Aspekt nieprzechodni natomiast nie opuszcza nas z czasem; nie staje się nieistotny. Nie obraca się przeciwko nam, jak zdają się to robić przechodnie aspekty naszych wytworów. Musimy uznać, że istnieje związek między ideą celu a cechami ludzkiego działania, które wynikają z idei celu. Cel, jaki mamy na myśli, kształtuje ścieżkę, którą podążamy, aby go osiągnąć. Te rzeczy, które cenimy i te, któ-

³¹ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 11.

³² K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 13: „[...] człowiek nie może być pozbawiony swej autoteleologii, nie może być rozpatrywany jak środek czy narzędzie swej własnej *praxis*, ale musi zachować w stosunku do niej właściwą dla siebie nadrzędność, czyli pierwszeństwo w znaczeniu właśnie prakseologicznym. Owa nadrzędność utożsamia się z uznaniem tego, co «nieprzechodnie» w działaniu człowieka, co warunkuje jego wartość i zarazem konstituuje istotowo ludzką «jakość» jego działania, za ważniejsze od tego, co «przechodnie», co obiektywizuje się w jakichkolwiek wytworach, co służy «przeobrażeniu świata» lub tylko jego eksploatacji».

rych nie cenimy jako związane z tym celem, definiują nasze wartości. Bezpośrednie „cele”, które wyznaczamy, określają również rodzaj kultury, którą tworzymy. Musimy zadać sobie ważne pytania dotyczące relacji między celami przechodnimi i nieprzechodnimi. To jest ten pełniejszy sens pierwszeństwa osoby w kontekście ludzkiej kultury. To właśnie fakt, że osoba ludzka jest jednocześnie prawdziwym podmiotem i *telos* kultury, stanowi o tym pierwszeństwie. To właśnie uznanie tego powszechnego, fenomenologicznie weryfikowalnego charakteru tej rzeczywistości i relacji czyni dzieło Wojtyły tak istotnym dla rozważań nad problemem konstytuowania się kultury jako idei i rzeczy.

Zgodnie z tradycyjną etyką Arystotelesa, Augustyna i Akwinaty, dla których wartość ludzkiego działania jest określana nie tylko przez cel, ale także przez środki, Wojtyła odwraca naszą uwagę od tendencji do konstytuowania się idei kultury dla określonych pragmatycznych celów – jak ma to miejsce w idei kultury prezentowanej przez marksizm, konsumpcjonizm, post-metafizyczne i pragmatyczne modele kultury – w kierunku środków, za pomocą których konstytuujemy naszą ideę kultury.

Ponadto Wojtyła wykracza poza rozważania nad właściwym konstytuowaniem się idei kultury w pojedynczym podmiocie, łącząc to pojęcie z właściwym rozumieniem faktycznego konstytuowania się kultury w świecie. Wyjaśnia to naszą potrzebę rozumienia roli doktryny wzorczości w jego myśli. Wojtyła umieszcza byt osoby ludzkiej w świecie lub w kosmosie³³. Nie rozpatruje on osoby ludzkiej jedynie w kategoriach subiektywnej konstytucji. Jest to ważne, ponieważ doktryna wzorczości jest podstawą do uzasadniania wszelkiej krytyki przedstawionej w odniesieniu do właściwych idei związanych z kulturą ludzką w świecie realnym. Aksjologiczne pierwszeństwo

³³ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 76.

osoby w konstytuowaniu się kultury, w zakresie naświetlania przez jej wartość cennej krytyki dotyczącej aspektów tego, co znajduje się w kulturze, byłoby do pewnego stopnia pozbawione jakiegokolwiek rzeczywistej treści bez roli doktryny wzorczości. Bez doktryny wzorczości możemy z pewnością potwierdzić ontyczno-przyczynową relację między istotą ludzką a kulturą ludzką, ale „kultura ludzka” byłaby pozbawiona treści bez środków, za pomocą których można by ocenić to, co należy do *humanum*, a co nie.

Praxis jest świadectwem konieczności śmierci i naszej z nią walki. Walka ta podkreśla znaczenie relacji między kulturą a pracą, kulturą a *praxis*³⁴. Podkreśla potrzebę właściwego rozróżnienia, koordynacji i wyrażenia ludzkiego znaczenia w kulturze w całej naszej ziemskiej pracy. Przypomina nam o potrzebie właściwego uporządkowania tych aspektów. Walka ze śmiercią, która znajduje wyraz w naszych pracach, przypomina o potrzebie rozróżnienia i koordynacji w odniesieniu do tego, co przechodnie i nieprzechodnie. W walce ze śmiercią wyraża się metafizyczne znaczenie osoby. Istnieje aspekt nieprzechodni, którego znaczenie musi być zachowane i porządkowane przez całe życie, aby nieprzechodnia wartość i cel naszej walki ze śmiercią nie zostały utracone w zmaganiu o posiadanie tego, czego ostatecznie nie można mieć ani posiadać. Przechodni cel naszej *praxis* w ogóle i w związku z kulturą ludzką odnosi się do bezpośredniego *telos* działania. Nadawanie znaczenia naszym produktom i inkulturacja naszego świata poprzez kulturę, naznaczoną naszą walką ze śmiercią, jest przejawem nieprzechodniego wymiaru ludzkiej *praxis*. Ten nieprzechodni wymiar ma inny *telos* niż wymiar przechodni. Według Wojtyły ów *telos* jest tym, który jest konnaturalny względem

³⁴ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 19, nr 18: „[Kultura] jest szyfrem, wskazującym na Transcendencję”.

ostatecznego celu człowieka, który odzwierciedla śmiertelność, nadzieję na wieczność i zmartwychwstanie³⁵.

To właśnie poprzez właściwe rozważenie nieprzechodniego znaczenia działania ludzkiego i kultury ludzkiej dostrzegamy zbieżność kluczowych elementów Wojtyłowej filozofii osoby ludzkiej, takich jak umieszczenie sumienia w jego praktycznej roli w rozumie³⁶, religijne poznanie osoby w poszukiwaniu sensu³⁷ oraz transcendencja osoby w działaniu. Podczas gdy istnieje tryb zachowania odpowiedni do urzeczywistnienia dowolnego skutku przechodniego, istnieje również tryb zachowania, który musi towarzyszyć temu działaniu, aby zagwarantować prowadzenie osoby do ludzkiego spełnienia charakterystycznego dla tego, co nieprzechodnie, a nawet moralnego spełnienia osoby. To sumienie ujawnia ten szczególny tryb prawdy, który jest tym, co nieprzechodnie. Techniczny *know-how* może ujawnić osobie tryb prawdy dotyczący spełnienia pożądaných przechodnich skutków działania, ale zupełnie inna rzecz jest potrzebna, aby ujawnić nam tryb prawdy dotyczący spełnienia tego, co nieprzechodnie³⁸. Nieprzechodnie spełnienie osoby zależy od tej relacji między prawdą a wolnością, która jest rozjaśniana przez sumienie w jego roli praktycznego osądu. Spełnienie osoby w działaniu, polegające na samo-posiadaniu³⁹, wskazuje zatem na transcendencję osoby w działaniu.

³⁵ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 18–19.

³⁶ Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej: refleksje i postulatory*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13(2), na s. 6 pisze: „Rolę bezpośrednio praktyczną w poznaniu ludzkim spełnia aktualnie sumienie, habitualnie zaś sprawność zwana roztropnością”.

³⁷ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, s. 98.

³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 188.

³⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, na s. 131 i nn. widzimy, że „samo-panowanie”, zwane również „samo-posiadaniem”, jest unikalną cechą osób i nie występuje wśród

Odkrycie „zmysłu religijnego” lub „świadomości religijnej”⁴⁰ osoby dostarcza nam, jak się wydaje, filozoficznej podstawy do włączenia transcendentnego znaczenia do naszej koncepcji kultury ludzkiej. Chociaż nie uzasadnia ona, na gruncie filozoficznym, takich koncepcji wiary, jak te, które można znaleźć w konkretnym twierdzeniu o objawieniu, miejsce wiary jako wyraz transcendentnego i nieprzechodniego znaczenia działania ludzkiego znajduje podatny grunt, na którym może się zmanifestować jako aspekt ludzkiej kultury. Filozofia odgrywa kluczowe znaczenie jako pośrednik między „zmysłem religijnym” a rzeczywistymi formami ekspresji religijnej. Dla Wojtyły filozofia odgrywa rolę w tworzeniu, kształtowaniu i zachowaniu kultury ludzkiej, gdy odzwierciedla nieprzechodnie, metafizyczne aspekty osoby ludzkiej. Nie może tego jednak czynić, jeśli utraci swój wymiar mądrościowy i zadowoli się przyziemnymi lub jedynie formalistycznymi aktywnościami (grami) językowymi⁴¹.

zwierząt. Częściowo właśnie dlatego nie odnosimy się do zwierząt jak do osób. Osoby ze względu na swoją strukturę posiadają siebie i korzystają z tego posiadania na wiele sposobów związanych z samostanowieniem. Musimy rozważyć samo-panowanie przed takimi rzeczami jak samostanowienie i samokontrola. Te ostatnie są wynikiem samo-panowania i samo-posiadania. Samo-panowania nie można zredukować do jakiegokolwiek indywidualnego aktu woli, takiego jak choćby akt samokontroli. Mówimy tu o strukturze człowieka jako tego, który jest „w posiadaniu” samego siebie. Samokontrola pojawia się dopiero później, gdy mówimy o konkretnych aktach woli ukierunkowanych na powstrzymanie człowieka przed brakiem umiaru. Niemniej osoba wykazuje już samo-panowanie w swojej strukturze jako ktoś, kto może stanąć o sobie.

⁴⁰ Na podstawie duchowego *suppositum* osoby ludzkiej taka koncepcja obejmowałaby kontemplację transcendentaliów, docenienie kultu i jego miejsce w kulturze, a także wolność ograniczoną prawdą.

⁴¹ Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* w punktach 81 i 83 pisze: „[...] filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”. Píše również: „[...] potrzebna jest

Podsumowanie

Na początku tego krótkiego streszczenia naszych dociekań zobaczyliśmy, jak Wojtyła rozpoznał napięcie między podmiotową a przedmiotową interpretacją znaczenia ludzkiego doświadczenia. Po zidentyfikowaniu miejsca pozornej sprzeczności jego rozróżnienia i wyjaśnienia przyniosły nam nowe kategorie doświadczenia, dzięki którym można rozwiązać pozorną sprzeczność i otworzyć drogę do odkryć uniwersalnej obiektywności. Podobnie widzimy tutaj, że rozpoznaje on napięcie i pozorną sprzeczność między znaczeniem horyzontalnej i wertykalnej transcendencji osoby w działaniu, między horyzontalną transcendencją ludzkiej kultury a jej transcendencją wertykalną. Możemy to również wyrazić jako pozorne napięcie między przechodnim i nieprzechodnim celem i znaczeniem ludzkiego działania i kultury ludzkiej. Koncepcje kultury ludzkiej, które

filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego. Wymóg ten wpisany jest zarówno w poznanie o charakterze mądrościowym, jak i analitycznym; w szczególności zaś jest to wymóg typowy dla poznania dobra moralnego, którego ostatecznym fundamentem jest najwyższe Dobro, czyli sam Bóg. Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny. W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną. Widzimy tutaj, że idee Wojtyły dotyczące kultury ludzkiej najbardziej odbiegają od tych idei kultury ludzkiej, które pozostają ograniczone lub zredukowane do tego, co czysto transcendentne i przyziemne.

są nam oferowane, na przykład w koncepcji materialistycznej lub konsumpcyjnej, wydają się niezdolne do integracji w tym względzie. Nie podsuwają sugestii integracji opartej na zasadach właściwego konstytuowania się kultury ludzkiej zgodnie z aksjologicznym i prakseologicznym względem na osobę ludzką w działaniu; osobę ludzką, która jest podmiotem i przedmiotem kultury ludzkiej; osobę ludzką uważaną za istotę o transcendentnym celu wykraczającym poza obecny świat. Dla Wojtyły napięcie to zostaje rozwiązane, gdy to, co zostało powiedziane do tej pory, zostanie wykorzystane jako pryzmat, przez który można dojrzeć pełniejsze znaczenie transcendencji osoby w działaniu, w jego aspekcie zarówno przechodnim, jak i nieprzechodnim, zarówno w horyzontalnym, jak i wertykalnym aspekcie transcendencji⁴².

Ustanawiając ontyczno-przyczynową relację osoby ludzkiej do kultury ludzkiej w taki sposób, aby przywołać nasze rozumienie tej relacji jako zawierającej zarówno wymiar aksjologiczny, jak i prakseologiczny, myślę, że rozsądnie jest zasugerować rozróżnienia zawarte *implicite* w Wojtyłowym pojęciu „ontyczno-przyczynowej” zależności kultury ludzkiej od osoby ludzkiej. Owa ontyczno-przyczynowa zależność powinna być rozpatrywana w dwóch aspektach korelujących z tym, co aksjologiczne, oraz tym, co prakseologiczne. Chodzi o to, że musimy rozróżnić nie dwie rzeczy, ale dwa aspekty tej rzeczy, osoby ludzkiej w odniesieniu do kultury ludzkiej, a mianowicie bycie osobą i działanie osoby.

Jako ontyczna przyczyna ludzkiej kultury, idea ludzkiej kultury, którą posiadamy, musi zawierać ideę osoby, która odpowiednio uwzględnia podmiotowe i przedmiotowe aspekty ludzkiego do-

⁴² Więcej na temat różnych rodzajów transcendencji u Wojtyły zob. J. Seifert, *Karol Wojtyła and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, s. 130.

świadczenia. Musimy zyskać zdolność zintegrowanego rozumienia znaczenia ludzkiego doświadczenia w ogóle i w odniesieniu do kultury ludzkiej. Aby tego dokonać, nasze rozumienie ludzkiego doświadczenia musi wykazywać jedność zarówno ontyczną, jak i konstytutywną. Musi również obejmować w pewnym sensie wertykalną transcendencję osoby w działaniu w odniesieniu do kultury. Jedynie włączenie koncepcji wertykalnej transcendencji osoby w działaniu może ukonstytuować kulturę ludzką w sposób dokładniej i wierniej odpowiadający pełniejszemu znaczeniu „osoby ludzkiej”. Nasza analiza i doświadczenie ludzkiej historii w odniesieniu do znaczenia kultury potwierdzają to jednocześnie.

Niniejsze krótkie rozważanie problemu konstytuowania się kultury w myśli Karola Wojtyły jest jedynie wprowadzeniem do tematu. Ma na celu zasugerowanie pewnego kierunku odczytywania Wojtyłowej analizy filozoficznej i metodologii, który można zastosować w wielu dziedzinach. Sugeruje również inspirowane Wojtyłą spostrzeżenia wskazujące na możliwość bardziej zintegrowanej relacji między odkryciami filozofii bytu i filozofii świadomości w odniesieniu do filozofii w ogóle, a w szczególności do problemu idei kultury.

Problem konstytuowania się kultury w myśli

Karola Wojtyły/Jana Pawła II

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie problemu związanego z ideą ludzkiej kultury, tak jak rozwija się ona w myśli Karola Wojtyły. Artykuł porusza problemy „doświadczenia” oraz „*humanum*”. Aby rozważyć konstytuowanie się naszych idei w sposób istotny dla konstytuowania się kultury w świecie, Wojtyła czerpie z rozmaitych filozofii świadomości oraz filozofii bytu, aby umieścić te dwie formy konstytuowania się w ich ontycznej i prakseologicznej zależności od osoby ludzkiej. Ponadto artykuł ma służyć jako wprowadzenie do mniej zbadanych aspektów filozofii Karola Wojtyły i zachęca nas do zastanowienia się, czy Wojtyłowa metoda badania i analizy może dać początek szkole filozoficznej.

Słowa kluczowe: konstytuowanie się kultury, kultura, doświadczenie, *humanum*, ontyczno-przyczynowy, osoba, prakseologiczny, *praxis*, zasady, przechodność, nieprzechodność, transcendencja

The problem of the constitution of culture in the thought of

Karol Wojtyła/John Paul II

Abstract

This article considers the problem of the idea of human culture as it develops in the thought of Karol Wojtyła. It proceeds through the problems of “experience” and the “*humanum*”. In order to consider the constitution of our ideas in a manner relevant to the constitution of culture in the world, Wojtyła draws on the philosophies of consciousness and the philosophies of being to place these two forms of constitution in their ontic and praxeological dependency on the human person. In addition, the article seeks to serve as an introduction to less investigated aspects of the philosophy of Karol Wojtyła and encourages us to consider whether the Wojtylian method of investigation and analysis could give rise to a school of philosophy

Keywords: constitution of culture, culture, experience, *humanum*, ontic-causal, person, praxeological, *praxis*, principles, transitive, intransitive, transcendence

Bibliografia

- Aquinas Th., *The Summa Theologica*, Second and Revised Edition, 1920, Literally trans., Fathers of the English Dominican Province. Online Edition. by Kevin Knight. Retrieved, <http://www.newadvent.org/summa/index.html>, 2008.
- Burgos J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- Buttiglione R., *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1997.
- Colletti L., *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980.
- Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyła*, L.R. Guerra (ed.), Madrid. Caparrós, Madrid 2002.
- John Paul II, *Address to UNESCO*, <http://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture>, 1980 (dostęp: 12.10.2016).
- John Paul II, *On Human Work: Laborem Exercens*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1981.
- John Paul II, *Discurso Del Santo Padre Juan Pablo II a los representantes del mundo de da cultura: Universidad Católica de Chile*, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en.html>, 1987 (dostęp: 12.10.2016).
- John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987.
- John Paul II, *Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1993.
- John Paul II, *Veritatis Splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1993.
- John Paul II, *Fides et Ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1998.
- Neuhaus R.J., *John Paul II*, „Christian History” 2000, vol. 19(1).
- Cavada O., *Recordando una visita de Dios a nuestra Patria*, „Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana” 1997.
- Seifert J., *Karol Wojtyła and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, „Aletheia” 1981, vol. 2, s. 130–199.
- Wojtyła K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5(1), s. 111–135.
- Wojtyła K., *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5(3), s. 113–140.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej: Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13(2), s. 5–25.

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17(2), s. 5–24.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 21(2), s. 5–12.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i «to, co nieredukowalne» w człowieku*, „Ethos” 1975, t. 1(2–3), s. 21–28.
- Wojtyła K., *Osoba: odmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24(2), s. 5–39.
- Wojtyła K., *Teoria-Prassi: Un Tema Umano e Cristiano*, w: *Teoria e Prassi: Atti Del Congresso Internazionale*, vol. I, Edizioni Domenicane Italiane – Napoli, Genova–Barcelona 1976, s. 31–41.
- Wojtyła K., *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27(1), s. 9–20 [angielska wersja: *The Constitution of Culture Through Human Praxis*, w: *Person and Community. Selected Essays*, Th. Sandok (tłum.), Peter Lang, New York 1993, s. 265–275.
- Wojtyła K., *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research” 1978, vol. II, A.-T. Tymieniecka (ed.), s. 107–114.

Nota biograficzna

John Corrigan – prof. dr, University of St. Thomas (Houston); najważniejsze publikacje: 1) *The Problem of the Idea of Culture in John Paul II: Exposing the Disruptive Agency of the Philosophy of Karol Wojtyła*, Lexington Book, Lanham 2019; 2) *Faith and Reason at Work*, Center for Documentation and Research of the Pontificate of John Paul II in Rome (<https://jp2doc.pl/en/2017/12/01/faith-and-reason-at-work/>); 3) *The President and The Pope: A Divine Plan? A Book and Movie Review*, Center for Documentation and Research of the Pontificate of John Paul II in Rome, <https://jp2doc.pl/en/2019/01/25/the-president-and-the-pope-a-divine-plan/>. Zainteresowania: Tomasz z Akwinu, Jan Paweł II/Karol Wojtyła, relacja nauka-wiara.

Grzegorz Hołub

ORCID: 0000-0002-0312-3693

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

W obronie osoby. Przeszłość i teraźniejszość

Wprowadzenie

Czy naprawdę musimy bronić osoby? – ktoś mógłby zapytać. Istnieje ona sama z siebie, a jej istnienie i działania same jej bronią. Dlaczego konieczne jest stosowanie dodatkowych strategii w celu jej ochrony? Fakt, że osoba jest w niebezpieczeństwie, nie jest tak oczywisty. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest odwrotnie. Czasy, w których żyjemy, obfitują w rozmaite inicjatywy mające na celu promocję osoby: jej niezależności, autonomii i nowych praw. Jednak przy bliższym przyjrzeniu się zdajemy sobie sprawę, że przedmiotem promocji nie jest osoba w jej pełni, ale jednostka odmienne rozumiana przez różne nurty współczesnej kultury. Wyłania się zatem różnica między człowiekiem w jego złożoności, obejmującej oblicze metafizyczne, aksjologiczne i społeczne, a obrazem człowieka promowanym przez nurty liberalne i scjentystyczne. W świetle

tego ostatniego ujęcia osoba jawi się jako relikw przesłości, który ma zostać zastąpiony nowym wcieleniem istoty ludzkiej, bardziej postępowym i dostosowanym do postmodernistycznej (suflującej post-prawdę) kultury anektującej coraz więcej sfer naszego życia.

Ten nie-personalistyczny nurt nie jest zupełnie nowy. Od dłuższego czasu ewoluował na bazie różnych filozoficznych i społecznych szkół myśli modernistycznej i postmodernistycznej. W odpowiedzi na to niektórzy filozofowie opowiedzieli się za koniecznością ponownego przemyślenia rzeczywistości osobowości i przedstawienia nowych rozwiązań zdolnych do odparcia wysuwanej krytyki. Wywodzili się z różnych środowisk filozoficznych, co oznacza między innymi, że tym, czego chcieli bronić, nie była ta czy inna teoria osoby, ale sama istniejąca osoba. Wystarczy wspomnieć choćby takie nazwiska jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Gabriel Marcel czy Karol Wojtyła.

W niniejszej prezentacji skoncentrujemy się na realistycznej ocenie pracy Karola Wojtyły, który pod koniec lat 60. ubiegłego wieku zdał sobie sprawę, że osoba stoi w obliczu wielu zagrożeń, a filozofia w ogóle, a antropologia filozoficzna w szczególności, musi odpowiedzieć na to wyzwanie; należy zatem powrócić do teorii osoby, ale w nowy sposób, aby pomóc współczesnemu człowiekowi w radzeniu sobie z różnymi skierowanymi przeciwko niemu atakami. Zamierzamy pokrótce wymienić zagrożenia, na które zwracał uwagę Wojtyła, a także przyrzeć się bliżej tym bardziej współczesnym; jak się okaże, mają one wiele wspólnego, ale te współczesne niosą ze sobą również coś nowego i pod tym kątem chcemy je zbadać. Następnie zapytamy o to, jakie inicjatywy należy podjąć w celu obrony osoby. Jednym z punktów odniesienia będzie dorobek i metodologia Wojtyły.

1. Z troski o osobę ludzką

Karol Wojtyła żył w czasach wielkich wstrząsów, kiedy popełniono wiele zbrodni przeciwko istotom ludzkim, zwłaszcza podczas II wojny światowej. Nie powinno więc dziwić, że on i wielu innych filozofów zainteresowało się teorią osoby ludzkiej; ich troską stał się sposób, w jaki należałoby odzyskać i podkreślić jej wyjątkowość i wartość. W pewnym sensie była to próba podobna do tego, co wydarzyło się po I wojnie światowej, kiedy Emmanuel Mounier zainicjował swój ruch personalistyczny. Wojtyła miał jednak świadomość, że nie tylko wojna niesie ze sobą zagrożenia dla osoby; są one obecne także w czasie pokoju i mogą być nawet bardziej podstępne niż fizyczny ból lub śmierć.

Karol Wojtyła rozpoczął pracę nad swoim najważniejszym traktatem *Osoba i czyn* w latach 60. ubiegłego wieku, najprawdopodobniej po Soborze Watykańskim II. W owym czasie był bardzo zajęty ze względu na pełnione przez siebie obowiązki arcybiskupa krakowskiego i wykładowcy etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Swymi korzeniami książka ta sięgała głęboko do jego działalności naukowej i wyrażała jego główne zainteresowanie, a mianowicie osobę ludzką i sposób, w jaki ją poznajemy. Treść *Osoby i czynu* ukazuje, że Wojtyła był przede wszystkim filozofem osoby ludzkiej, a jego zainteresowanie złożonością i tajemnicą osoby wzrastało poprzez studia w zakresie teologii duchowości (praca doktorska) i etyki, które prowadził latami.

Świadomy ataków na osobę ludzką, jakie miały miejsce w kulturze i filozofii XX wieku, Wojtyła ujawnił jeden z motywów swojej pracy w liście wysłanym do Henri de Lubaca, słynnego francuskiego teologa tamtych czasów. Wyznając temu wielkiemu francuskiemu

uczonemu najgłębszy powód swojego pisarskiego zajęcia, Wojtyła stwierdził:

[B]ardzo rzadkie wolne chwile poświęcam pracy bliskiej memu sercu, związanej z metafizycznym sensem i tajemnicą osoby. Wydaje mi się, że dzisiejsza debata rozgrywa się właśnie na tym poziomie. Zło naszych czasów polega przede wszystkim na pewnego rodzaju degradacji, a nawet starciu w proch fundamentalnej wyjątkowości każdej osoby ludzkiej. To zło przejawia się w znacznie większym stopniu w porządku metafizycznym niż w porządku moralnym. Wobec tej dezintegracji planowanej niekiedy przez ateistyczne ideologie musimy zaproponować, zamiast jałowej polemiki, swego rodzaju „rekapitulację” nienaruszalnej tajemnicy osoby¹.

Co miał na myśli Wojtyła, pisząc te słowa? Co dokładnie oznacza degradacja i starcie w proch osoby? Myśliciel ten nie rzucił na to więcej światła, ale wspominał jedynie, że zagrożenia te wiązały się z pewnymi planami sformułowanymi przez ateistyczne ideologie. Ta ostatnia kwestia jest stosunkowo łatwa do ustalenia: Wojtyła miał na myśli ideologię nazistowską i komunistyczną, ponieważ dominowały one w kulturze w owym czasie i sam doświadczył ich reperkusji. Mamy jednak powody, by przypuszczać, że również inne czynniki przyczyniły się do tych ataków na osobę, choć nie były one otwarcie wymieniane przez polskiego personalistę, pochodziły bowiem z kręgów intelektualnych, zwłaszcza kręgów filozofów. Możemy tu wskazać na marksizm, neopozytywizm, strukturalizm i egzystencjalizm. Te szkoły filozoficzne są stosunkowo dobrze znane, więc nie zamierzam ich tu teraz omawiać; przejdę do współczesnych projektów antypersonalistycznych.

¹ H. de Lubac, *At the Service of the Church. Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings*, A. Englund Nash (tłum.), Ignatius Press, San Francisco 1993, s. 171–172.

2. W kierunku współczesnych zagrożeń

Uświadomienie sobie przez Karola Wojtyłę, że główny spór o osobę toczy się dziś na poziomie struktur fundamentalnych, czyli metafizycznych, potwierdziło się w kolejnych latach po ukazaniu się jego traktatu *Osoba i czyn*. Pojawiły się też inne nurty filozoficzne, które kwestionowały istnienie osoby jako niezależnej, wyjątkowej i wartościowej istoty. Dobrze jest wskazać na niektóre z nich i wydobyc kolejne elementy wykorzystywane jako narzędzia podważające metafizykę osoby. W naszych analizach zamierzamy nakreślić tylko niektóre z popularnych obecnie trendów w myśleniu o człowieku. Choć będzie to wskazanie tylko na niektóre usiłowania antypersonalistyczne, wykażą one, że spostrzeżenie Wojtyły nie było spowodowane ówczesnym stanem myśli filozoficznej, lecz podkreślało silniejszą tendencję ugruntowaną w dłuższym okresie dziejów filozofii, w tym także we współczesnych czasach. W naszych analizach odnieśliśmy się do trzech ruchów społecznych i intelektualnych: jednego, który kwestionuje wiarygodność i trwałość naturalnej płci człowieka; drugiego, który dąży do osłabienia roli człowieka w środowisku; oraz trzeciego, który proponuje przekształcenie człowieka w istotę postludzka.

Jeśli chodzi o pierwszy z nich, w społeczeństwach zachodnich istnieje silna tendencja do umniejszania roli wrodzonej, naturalnej i biologicznie uwarunkowanej płci człowieka; zamiast niej nacisk kładzie się na płć umowną/kulturowo-społeczną (*gender*). Płć ta jest raczej produktem interakcji społecznych i osobistych wyborów. W konsekwencji zanika dwubiegunowe rozróżnienie między mężczyzną a kobietą i pojawiają się nowe, płcio-podobne orientacje, które idą znacznie dalej w kategoryzacji jednostek ludzkich. Wydaje się, że stanowią one otwartą liczbę, ponieważ dana osoba może wymyślić

dla siebie nową płć lub może ją zmienić, przechodząc z jednej płci na drugą, a potem jeszcze inną i tak dalej. Należy przy tym zauważyć, że tego typu płć ma luźny związek z genotypem decydującym o byciu mężczyzną lub kobietą i jest raczej wynikiem wpływów społecznych i osobistych wyobrażeń o sobie, w których biologiczny i odziedziczony wkład jest tylko surowcem.

Promowanie kultury gender jest solidnie podbudowane przekonaniem, że w ten sposób oddajemy sprawiedliwość osobom niebinarnym i otwieramy przestrzeń, w której wszelkiego rodzaju ludzkie wybory, w tym te nietypowe, mogą znaleźć swoje urzeczywistnienie. Nie ulega wątpliwości, że w tle tej kultury genderowej znajduje się bardzo moralistyczna mentalność. Zwykle dotyka ona idei tolerancji i sprawiedliwości: respektowania wszelkich ludzkich wyborów i oddawania sprawiedliwości ich projekcjom na temat tego, kim chcą być, jeśli chodzi o ich seksualność. Wszystkie te tendencje opierają się oczywiście na przekonaniu, że nie istnieje stabilna orientacja seksualna stanowiąca część naszej ludzkiej natury, a kreatywność i wybór w tym zakresie są nieuniknione.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie ma sprzeczności między taką teorią gender a szkołą personalistyczną. Osoba ludzka nie jest ukonstytuowana na poziomie swojej płci, ale posiada określoną orientację seksualną jako cechę drugorzędną. Innymi słowy, niezależnie od tego, jaką orientację seksualną ktoś reprezentuje, nadal jest osobą. Ta niesprzeczność jest jednak tylko pozorna, a kultura gender niesie ze sobą coś poważniejszego i groźniejszego dla osoby ludzkiej jako takiej. Ignorowanie naszego genotypu warunkującego naszą orientację seksualną jest sprzeczne z naszą naturą, która w terminologii Wojtyły nazywana jest zewnętrżnością. Ale nawet wewnętrzność jest zagrożona, ponieważ orientacja seksualna determinuje sposób, w jaki

postrzegamy rzeczy i reagujemy na nie emocjonalnie. Wtórnie wymyślone płcie nie mogą zmienić tych predyspozycji, ale prowadzą do nienaturalnych mutacji. W rezultacie nie mamy nowych sposobów postrzegania rzeczy, ale mieszanki starych. Sytuację pogarszają częste zmiany orientacji płciowej. Zrozumiałe jest, że wpływa to na psychologiczną tożsamość osoby i osłabia jej podmiotowość i sprawczość.

Drugi trend wyłania się, gdy rozważamy relację między ludźmi a środowiskiem. Jest ono zagrożone wskutek działań i interwencji człowieka, które charakteryzują się brakiem umiaru, wyzyskiem i niedbałością. Skutek jest taki, że od dłuższego czasu cierpimy z powodu kryzysu ekologicznego, a zmiana naszego podejścia do świata przyrody jest bardzo oczekiwana i konieczna. Dostępnych jest już wiele badań i sporo literatury na temat tego niekorzystnego kompleksu zjawisk, a także sposobów radzenia sobie z nim; owa dostępność może przyczynić się do zbudowania nowej świadomości ekologicznej, a także korzystnie zmodyfikować postawy ludzkie w tym zakresie. Wiele głosów uczestniczących w tej debacie jest wyważonych i konstruktywnych, choć nie brakuje również radykalnych propozycji. Niektórzy filozofowie środowiska twierdzą, że potrzeba czegoś więcej, aby odwrócić kryzys ekologiczny. Na przykład biocentryści i zwolennicy głębokiej ekologii proponują całkowite prze wartościowanie roli człowieka w świecie. Kryzys ekologiczny – jak twierdzą – jest nie tylko wynikiem błędnej polityki i egoistycznego dążenia do zdobycia większej ilości dóbr materialnych; wynika on z błędnego rozumienia tego, czym jest świat przyrody i jakie jest nasze w nim miejsce. Rodzi to określone radykalne idee dotyczące samej istoty ludzkiej, a tym sposobem stanowisko to wkracza w obszar zainteresowania personalistów.

W biocentryzmie istnieje pogląd, że świat przyrody jest zamieszkały przez różne gatunki naturalne, a istoty ludzkie są jednym z nich. To, co znajduje się w centrum uwagi reprezentantów tego stanowiska, to te elementy, które czynią ludzi podobnymi do innych, a mniej te, które czynią ich odrębnymi. W rezultacie promowany jest rodzaj egalitaryzmu środowiskowego: wszystkie gatunki są równe i żaden z nich nie może być uważany za gorszy lub lepszy. Biocentryści, tacy jak Paul W. Taylor, odrzucają ideę wyższości ludzi i twierdzą, że powinniśmy uczyć się, jak żyć nie jako stworzenia unikalne, ale po prostu jako inne stworzenia nie-człowiecze wydane przez ten sam naturalny system ewolucyjny². Twierdzenie to jest przedłużeniem projektu etyki ziemi Aldo Leopolda, przedstawiającego ludzi jako zwykłych obywateli tego świata, a nie zdobywców i panów³. Biocentryści obwiniają człowieka za kryzys ekologiczny nie tylko z powodu podejmowanych przez nas działań, ale także z powodu naszej obecności na tym świecie; ich zdaniem jesteśmy zbyt liczni i stanowimy zbyt duże obciążenie dla środowiska. W związku z tym proponują zmniejszenie liczby ludzi do poziomu innych ssaków, takich jak niedźwiedzie polarne. Nasza ograniczona obecność w świecie powinna przynieść środowisku pewnego rodzaju ulgę i umożliwić przywrócenie rytmu naturalnej witalności tego świata⁴.

Projekt biocentryczny jest głęboko zakorzeniony w oczekiwaniach etycznych; w pewnym sensie ma on na celu uczynienie nas

² P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 112.

³ Jak ujął to Leopold, „etyka ziemi zmienia rolę *Homo sapiens* ze zdobywcy, który podporządkowuje sobie ziemską wspólnotę w jej pełnoprawnego członka i obywatela”. Zob. A. Leopold, *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, New York 1970, s. 240.

⁴ P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, s. 144 i nn.

bardziej świadomymi moralnie w naszych interakcjach ze światem nie-człowieczym, w szczególności ze wszystkimi innymi żywymi stworzeniami. Postawy proekologiczne, jeśli są na swoim miejscu, są oznakami ekologicznego nawrócenia, które należy wszelkimi sposobami promować. Etyka stanowi zatem tutaj punkt wyjścia, a zmiany następujące w naszym postrzeganiu siebie oraz ról, które sobie przypisujemy, są w znacznym stopniu uwarunkowane etycznymi wymaganiami ze strony środowiska.

Ze stanowiska personalistycznego, w tym filozofii Karola Wojtyły, należy zauważyć, że osoba ludzka zostaje tu zredukowana do wymiaru naturalnego, czyli biologicznego. Egalitaryzm środowiskowy wchodzi w konflikt z personalizmem, ponieważ to, co naprawdę stanowi osobę i jej wyjątkowość, jest odsuwane na bok, a nawet postrzegane jako czynnik mogący zrodzić pewną sprzeczność – jako element ukazujący nie tylko odmienność osoby, ale jej wyższy status w królestwie przyrody. Musimy przyznać, że cała sfera wnętrza osoby dzieli ten sam los, ponieważ dowodzi, że jesteśmy istotami, które wykraczają poza sferę biologiczną, a zatem nie można ich zredukować do jednego z gatunków zamieszkujących ten świat. Dlatego też biocentryzm jest wyraźnie anty-personalistyczny w swej naturze, przynajmniej w silnej wersji zarysowanej powyżej.

Głęboka ekologia z kolei podkreśla konieczność zmiany naszej koncepcji biocentrycznej lub biosferycznej równości i samorealizacji. Arne Næss, ojciec założyciel tej szkoły ekologicznej, był przekonany, że nadszedł czas, aby porzucić wąskie rozumienie tych pojęć i znacznie je zmodyfikować. Zdaniem Næssa wszystkie istoty naturalne tworzące środowisko powinny być uważane za równe⁵. Miał

⁵ A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement. Summary*, „Inquiry” 1973, vol. 16, s. 95–96.

na myśli nie tylko stworzenia obdarzone procesami życiowymi, ale także inne elementy, które są ich pozbawione, takie jak nieożywione rzeki, skały i ekosystemy. Samorealizacja z kolei wymaga nowej samo-identyfikacji, a mianowicie wyjścia poza granice naszego bytu. Naess jest przekonany, że powinniśmy poszerzyć naszą identyfikację i spróbować utożsamić się z „Jaźnią świata”. Tak więc nasza samorealizacja powinna obejmować wszystko, co składa się na tę Jaźń. W efekcie moja jaźń ma zostać włączona w Jaźń całego wszechświata, stając się jej częścią; moje spełnienie jako istoty ludzkiej dokonuje się tylko wtedy, gdy wszystkie inne stworzenia osiągną swoje spełnienie. Jak ujmują to Bill Devall i George Sessions, chodzi o „ureczywistnienie «jaźni w Jaźni», gdzie «Jaźń» oznacza organiczną całość”; „nikt nie zostanie zbawiony, dopóki wszyscy nie zostaniemy zbawieni”⁶. Tym sposobem zmienia się nasze podstawowe podejście do środowiska, ponieważ – jak twierdzą zwolennicy głębokiej ekologii – alienacja między światem człowieczym a nie-człowieczym zostanie zniesiona, a przynajmniej radykalnie złagodzona; nasza bliskość ze światem przyrody ulegnie wzmocnieniu i poprawie⁷.

Głęboka ekologia w dużej mierze dotyczy etyki wzajemnych relacji między ludźmi i światem pozaludzkim; stara się uwrażliwić ludzi i budzić ich współczucie dla środowiska do stopnia, że „miłość” i „przyjaźń” stają się przeważającymi i dominującymi postawami. Tak więc stanowisko to jest w dużym stopniu ukierunkowane przez wymogi etyczne i na nich oparte, ale sama etyka ma szersze znaczenie. My, istoty ludzkie, posiadamy pewne moralne i etyczne

⁶ B. Devall, G. Session, *Deep Ecology*, w: *Environmental Ethics. What really Matters, What really Works*, D. Schmidtz, E. Willott (eds.), Oxford University Press, New York 2002, s. 122.

⁷ F. Mathews, *Value in Nature and the Meaning in Life*, w: *Environmental Ethics*, R. Elliot (ed.), Oxford University Press, New York 2002, s. 144–145.

zobowiązania wobec środowiska, nawet jeśli ono ich nie odwzajemnia; możemy powiedzieć, że w całej swojej złożoności środowisko jest tylko podmiotem nie w pełni moralnym.

Z personalistycznego punktu widzenia projekt głębokiej ekologii ma pewne zalety. Uświadamia nam, ludziom, że stanowimy część natury, a przynajmniej jesteśmy w niej głęboko zakorzenieni. Personalizm realistyczny, reprezentowany przez Karola Wojtyłę, zawsze podkreśla ucieleśniony charakter osoby ludzkiej, a tym samym jej nieodzowny związek ze światem natury, środowiskiem. Co więcej, nasze ludzkie spełnienie jest nie tylko uwarunkowane przez świat przyrody, ale ma miejsce pośród niego i w wielu przypadkach jego pozytywny wynik jest niemożliwy w oderwaniu od tego, co nie jest ludzkie, a także jego dobrego funkcjonowania.

Dostrzec można jednak pewne oznaki, które są mniej optymistyczne w tym ekologicznie zorientowanym podejściu. To, co uderza nas w projekcie głębokiej ekologii, to jego naturalistyczny aspekt i tendencja do zacierania tego, co typowo ludzkie i osobowe. Oczywiście, wiele zależy od interpretacji głębokiej ekologii; samo stanowisko jest przez jego zwolenników wyrażane niejasnym i poetyckim językiem. W silnej wersji może oznaczać, że im bardziej jesteśmy zanurzeni w naturalności (cokolwiek to znaczy), tym lepiej. Problem polega na tym, że trudno jest wyjaśnić, czym jest Jaźń świata i co w praktyce oznacza utożsamianie się z nią. Dla personalistów niepokojąca jest tendencja do osłabiania ściśle ludzkiej i osobowej tożsamości, która w dużej mierze dotyczy świata wewnętrznego i duchowego, a zamiast tego do dostosowywania się do rytmu natury. Ostateczny rezultat głoszony przez głębokich ekologów jest godny pochwały, ale pytanie brzmi, czy w tym celu powinniśmy poświęcić tak wiele, a mianowicie naszą wyjątkowość i odrębność, czy też roz-

cieńczyć ją w organicznej całości? Jeśli odpowiedź jest pozytywna, to głęboka ekologia stoi w uderzającej sprzeczności z personalizmem, w tym z projektem Karola Wojtyły.

Trzecia tendencja dotyczy przekształcania człowieka w istotę postludzka; scenariusz ten jest zasadniczo rozważany w ramach debaty na temat radykalnego ulepszania człowieka i transhumanizmu. Zwolennicy tego ruchu twierdzą, że istoty ludzkie mogą poprawić swoją egzystencję poprzez przezwyciężenie różnych niedociągnięć i niedoskonałości, a co ważniejsze, mogą stać się „lepsi” niż tylko „dobrzy” dzięki rozwojowi nauki i technologii. W *Deklaracji transhumanistycznej* (2012) transhumaniści dają wyraz takiej nadziei najpierw w sensie negatywnym, twierdząc, co następuje: „wyobrażamy sobie możliwość poszerzenia ludzkiego potencjału poprzez przezwyciężenie starzenia się, niedostatków poznawczych, mimowolnego cierpienia i naszego uwięzienia na planecie Ziemia”⁸. Następnie wyrażają wiarę w lepszą kondycję ludzkich stworzeń, promując tak zwaną wolność morfologiczną. W tym samym oświadczeniu ujmują to następująco: „opowiadamy się za wolnością morfologiczną – prawem do modyfikowania i ulepszania własnego ciała, władz poznawczych i emocji. Wolność ta obejmuje prawo do korzystania bądź niekorzystania z technik i technologii służących wydłużeniu życia, zachowaniu siebie dzięki krionice, transferowi umysłu i innym środkom, a także wyborowi dalszych modyfikacji i ulepszeń”⁹.

U podłoża tego stanowiska leży niezadowolenie z różnych ograniczeń nałożonych na ludzkie stworzenie w jego obecnym stanie. Może ono zatem i powinno przejść transformację i stać się kimś więcej niż jest teraz. Z tego rodzi się idea postludzkiej istoty, która jest

⁸ *Transhumanist Declaration* (2012), w: *The Transhumanist Reader*, M. More, N. Vita-More (eds.), Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2013, s. 54.

⁹ *Transhumanist Declaration* (2012), s. 55.

doskonalsza i bardziej zaawansowana w swoim bycie. Odkładając na bok dyskusję między transhumanistami i posthumanistami na temat tego, czy postczłowiek powinien być przedłużeniem istoty ludzkiej, czy też zupełnie nowym stworzeniem, musimy powiedzieć, że promowany jest nowy porządek istot. Chodzi w nim o wspieranie dobrostanu każdej istoty na świecie, czy to zdolnej do odczuwania (w tym człowieka), czy też przyszłych sztucznych i zmodyfikowanych form życia lub innych inteligencji stworzonych dzięki postępowi technologicznemu i naukowemu¹⁰. Nie ma szczególnego miejsca dla osoby ludzkiej w jej obecnej formie, a przyszłe osoby mogą być bardzo różne, biorąc pod uwagę scenariusz, w którym może dojść do pewnego rodzaju naturalno-sztucznej hybrydy (czego nie wykluczają transhumaniści).

W jakim stopniu ten sposób myślenia wiąże się z etyką? Jeśli ich celem jest promowanie dobrostanu wszystkich stworzeń, czy to naturalnych, czy sztucznych, oznacza to, że ich stanowisko wyraźnie zawiera swoisty komponent etycznego równościowego podejścia (które idzie dalej niż biocentryzm), choć nietrudno zdać sobie sprawę, że rodzajem etyki, która wchodzi w grę, jest etyka utylitarystyczna. Ta etyczna orientacja zawarta w transhumanizmie rzuca się w oczy, gdy przyglądamy się najnowszemu elementowi w rozwoju tego ruchu, zwanemu ulepszeniem moralnym. Osoby związane z tym trendem myślenia są przekonane, że tradycyjna edukacja moralna jest niewystarczająca i powinniśmy zastosować nowe sposoby ulepszania postaw moralnych ludzi, w szczególności altruizmu, poczucia sprawiedliwości i obniżonego poziomu agresji¹¹. Te nowe sposoby czynienia

¹⁰ *Transhumanist Declaration (2012)*, s. 54.

¹¹ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.

nas lepszymi moralnie polegają zasadniczo na stosowaniu środków farmakologicznych, środków narkotycznych i używek, ale także na poważniejszych interwencjach. Jako przykład możemy wskazać ideę Boga Maszyny¹². Chodzi w niej o potężny biokomputer (komputer kwantowy), który po zintegrowaniu z ludzkimi wewnętrznymi układami biologicznymi miałby swoistą władzę nad myślami i intencjami prowadzącymi do poważniejszych przestępstw, takich jak morderstwo czy gwałt. W zamyśle zwolenników tej innowacji mielibyśmy być tym sposobem chronieni przed poważnymi błędami moralnymi.

Personalistyczna ocena transhumanizmu nie jest prosta. Pojawiają się jednak wyraźne oznaki, że osoba ludzka, jaką znamy z naszego doświadczenia, nie jest traktowana pozytywnie przez transhumanistów i dlatego opowiadają się oni za jej postępującą zmianą i modyfikacją. Istota postludzka – jeśli kiedykolwiek się pojawi – będzie albo bardziej zaawansowaną wersją człowieka, albo radykalnie inną. W obu scenariuszach mamy tendencję do przewyżczania struktury osoby ludzkiej w celu wzmocnienia i uwydatnienia istnienia tej nowej istoty. Istnieje również dążenie do zagwarantowania wyższego poziomu standardów moralnych nie tylko w społeczności postludzi, ale w całym wszechświecie, w tym w innych bytach nie-człowieczych. Ogólnie rzecz ujmując, transhumanizm obejmuje pragnienie urzeczywistnienia pewnego rodzaju super-człowieczeństwa (w wersji miękkiej lub twardej), ale zawsze jest ono proponowane kosztem realnej osoby ludzkiej; w tym sensie transhumanizm jest antypersonalistyczny i pozostaje w wyraźnym konflikcie z Wojtyłowym projektem osoby.

¹² J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, "Monist" 2012, vol. 95, no. 3, s. 412.

Ku wnioskowi końcowym

Z naszych wybranych analiz wynika szereg wniosków. Po pierwsze, Karol Wojtyła miał rację, twierdząc, że filozofia jego czasów zmagala się z kryzysem dotyczącym rozumienia osoby ludzkiej; co więcej, kryzys ten miał charakter bardziej metafizyczny niż etyczny. Próba ponownej oceny tej diagnozy w naszych czasach prowadzi do podobnych wniosków, ale pojawiają się pewne różnice. Patrząc krytycznie na genderyzm, propozycje ekologiczne i transhumanizm, należy przyznać, że w pierwszej kolejności samo istnienie i profil ontologiczny osoby są relatywizowane i kwestionowane; chociaż etyka odgrywa tu istotną rolę i wydaje się, że dzieje się to nawet bardziej intensywnie, niż Wojtyła mógł sobie wyobrazić. We współczesnych atakach na osobę strona etyczna jest bardziej aktywna i być może dominująca. Po drugie, okazuje się, że w genderyzmie, inicjatywach ekologicznych i transhumanizmie etyka nie jest drugorzędnym, lecz pierwszorzędnym punktem odniesienia. Aby uzyskać tolerancję i akceptację dla nowych płci i bytów postludzkich lub nie-człowiecznych, status osoby ludzkiej musi zostać zakwestionowany i zmodyfikowany w znacznym stopniu. Aby być bardziej etycznym w stosunku do innych gatunków w środowisku, aby docenić jego moralne znaczenie, człowiek musi utożsamić się z tymi gatunkami na poziomie metafizycznym i być może stworzyć dla nich więcej fizycznego miejsca poprzez samoograniczenie i depopulację. Zdaje się, że postulaty etyczne dyktują zmiany w ramach fundamentalnego, filozoficznego projektu osoby ludzkiej; lub mówiąc inaczej, w imię etyki mamy „przebudować” naszą metafizyczną strukturę w skromniejszy sposób, a mianowicie po prostu ograniczyć to, kim jesteśmy teraz. Czy taki eksperyment jest naprawdę możliwy?

W historii myśli filozoficznej spotykaliśmy się z podobnymi propozycjami. Na przykład Emmanuel Lévinas opowiadał się za pierwszeństwem etyki przed metafizyką. Jego intencją było jednak podkreślenie roli doświadczenia czyjejś twarzy, co miało oznaczać podmiotowość tej osoby. Według Lévinasa twarz jest bezpośrednio dana, oznacza i manifestuje samą siebie i ma zawsze pozytywną wartość¹³; jest dana w źródłowym doświadczeniu, zanim jesteśmy w stanie określić struktury metafizyczne osoby; to doświadczenie mówi każdemu, na przykład, „nie zabijesz mnie”. W naszym przypadku sytuacja wygląda inaczej. Etyka jest stawiana nie tylko przed metafizyką (w porządku poznawczym), ale jest jej przeciwstawiana, jakby w rodzaju dialektycznej kontrapozycji. Wygląda na to, że to, co wiemy z operacji typowych dla rozumu praktycznego, dyktuje, jak powinien działać rozum teoretyczny. Jeśli tak jest, to jest to całkowita i zbyt daleko idąca zmiana znacznej części zachodniej filozofii.

Na koniec warto zauważyć, że takie agresywne podejście etyczne, oderwane od metafizyki i opresyjne wobec niej, jest dość wątpliwe. Etyki nie można całkowicie oddzielić od metafizyki, ponieważ na pewnym etapie musimy wiedzieć, dlaczego powinniśmy lub nie powinniśmy czynić tego czy tamtego, a mianowicie potrzebujemy uzasadnienia dla naszych decyzji etycznych. Same deklaracje, że istnieje taki a taki imperatyw moralny, nie są wystarczające; jesteśmy racjonalnymi stworzeniami i musimy znać głębokie uzasadnienie naszego moralnego postępowania. Chociaż poznawczy dostęp do tego, co moralne, jest dany bezpośrednio, jego racjonalne uzasadnienie musi

¹³ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, A. Lingis (tłum.), Duquesne University Press, Pittsburgh 1969, s. 71–74; wersja polska: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, M. Kowalska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

pojawić się i zostać prędzej czy później wyartykułowane, a metafizyka jest tego nieodzowną częścią.

Tym sposobem ponownie znajdujemy się w Wojtyłowym punkcie wyjścia i musimy stawić czoła podobnym, choć bardziej zaawansowanym zagrożeniom dla osoby ludzkiej. Nie możemy zaproponować standardowej, jałowej polemiki, aby przeciwstawić się tym negatywnym tendencjom, co było jasnym przekonaniem Wojtyły, ale powinniśmy spróbować dokonać „pewnego rodzaju rekapitulacji nienaruszalnej tajemnicy osoby”. Szukając nowych sposobów, możemy podejść do tego z dwóch stron. Od strony negatywnej powinniśmy unikać przyjmowania skrajnych stanowisk, a mianowicie umniejszania roli etyki lub dialektycznego przeciwstawiania metafizyki etyce. Byłby to błąd analogiczny do tego popełnionego przez genderystów, ekologów i transhumanistów. W związku z tym wymagane jest również podejście pozytywne. Od tej strony powinniśmy starać się pokazać, dlaczego winniśmy myśleć w kategoriach osoby ludzkiej, nie tylko dla nas samych, ale także dla świata, w którym żyjemy. *Osoba i czyn* Wojtyły stanowi dobry przykład tego, jak jego podejście otwiera pozytywny wzorzec myślenia o osobie i jak można filozoficznie wydobyć i ukazać bogactwo osoby, choć istnieją także inne próby, które należy połączyć z projektem Wojtyły¹⁴.

¹⁴ Dobrym tego przykładem jest książka George’a Kateba o ludzkiej godności. Zob. G. Kateb, *Human Dignity*, Belknap Press. An Imprint of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2014.

W obronie osoby. Przeszłość i terażniejszość

Abstrakt

Jako filozof Karol Wojtyła zdawał sobie sprawę, że jednym z głównych problemów współczesnej kultury jest rozumienie osoby ludzkiej. Różne ideologie totalitarne, a także niektóre współczesne szkoły filozoficzne, przyczyniają się do pewnego rodzaju degradacji osoby ludzkiej. Dlatego personalizm i filozofia chrześcijańska muszą odpowiedzieć na ten atak, który zdaniem Wojtyły ma charakter bardziej metafizyczny niż moralny. Niniejszy rozdział przedstawia ocenę zagrożeń dla osoby, jakiej Wojtyła dokonał w swoich czasach, a które tym bardziej ujawniają się w czasach obecnych. Staje się jasne, że polski myśliciel miał rację, a to, co dzieje się w naszej kulturze, potwierdza tę ocenę, a nawet ją zaostrza. Wciąż mają miejsce różne ataki na osobę ludzką, które są bardziej natury metafizycznej niż moralnej. Jednak analizy ostatnich trendów pokazują szczególnie wyraźnie, że w imię uczynienia nas bardziej moralnymi istotami ludzkimi, metafizyczny profil osoby ludzkiej jest relatywizowany i kwestionowany; wydaje się, że etyka jest przeciwstawiana metafizyce i traktowana priorytetowo kosztem tego, kim jesteśmy.

Słowa kluczowe: osoba ludzka, metafizyka, etyka, kryzys antropologiczny, rekapitulacja pojęcia osobowości

In defence of the person. Past and present

Abstract

Karol Wojtyła, as a philosopher, was aware that one of the main problems of contemporary culture is related to the understanding of the human person. Various totalitarian ideologies, as well as some contemporary philosophical schools, contribute to a kind of degradation of the human person. Hence, personalism and Christian philosophy must respond to this attack, which, in Wojtyła's view, is more of a metaphysical than a moral nature. This chapter presents Wojtyła's assessment of the threats to the person in his time, and even more so in our time. It becomes clear that the Polish thinker was right, and what is happening in our culture confirms and even exacerbates this. Various assaults on the human person are still taking place and are more of

a metaphysical than a moral nature. But what analyses of recent trends make particularly apparent is that, in the name of making us more moral human beings, the metaphysical profile of the human person is being relativised and challenged; it seems that ethics is being pitted against metaphysics and prioritised at the expense of who we are.

Keywords: human person, metaphysics, ethics, anthropological crisis, recapitulation of the concept of personhood

Bibliografia

- de Lubac H., *At the Service of the Church. Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings*, A. Englund Nash (tłum.), Ignatius Press, San Francisco 1993.
- Devall B., Session G., *Deep Ecology*, w: *Environmental Ethics. What really Matters, What really Works*, D. Schmidtz, E. Willott (eds.), Oxford University Press, New York 2002, s. 120–125.
- Kateb G., *Human Dignity*, Belknap Press. An Imprint of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2014.
- Leopold A., *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, New York 1970.
- Lévinas E., *Totality and Infinity*, A. Lingis (tłum.), Duquesne University Press, Pittsburgh 1969 [wersja polska: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, M. Kowalska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998].
- Mathews F., *Value in Nature and the Meaning in Life*, w: *Environmental Ethics*, R. Elliot (ed.), Oxford University Press, New York 2002, s. 142–154.
- Næss A., *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement. Summary*, „Inquiry” 1973, vol. 16, s. 95–100.
- Persson I., Savulescu J., *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Savulescu J., Persson I., *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, „Monist” 2012, vol. 95, no. 3, s. 399–421.

Taylor P.W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

Transhumanist Declaration (2012), w: *The Transhumanist Reader*, M. More, N. Vita-More (eds.), Wiley-Blackwell, Malden–Oxford 2013, s. 54–55.

Nota biograficzna

Grzegorz Hołub – prof. dr hab., Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Najważniejsze publikacje: *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków 2018; *Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła*, Peter Lang, Berlin 2021; *Stać się więcej niż człowiekiem. Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2024. Zainteresowania badawcze: bioetyka, filozofia osoby ludzkiej, filozofia Karola Wojtyły. Jest członkiem takich towarzystw naukowych jak: The Council for Research in Values and Philosophy; The American Catholic Philosophical Association; Association of Bioethicists in Central Europe; St. John Paul II Institute, University of St. Thomas (Houston); Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności; Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ; Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Prezbiter archidiecezji krakowskiej.

Juan Manuel Burgos

ORCID: 0000-0002-6662-8963

Uniwersytet CEU San Pablo

Hiszpańskie Stowarzyszenie Personalizmu

Personalizm Wojtyły jako personalizm integralny¹. Przyszłość projektu intelektualnego

Wprowadzenie

Celem niniejszego eseju jest próba zdefiniowania personalizmu Wojtyły oraz przedstawienia możliwości kontynuacji i rozwoju jego dzieła poprzez to, co nazywam personalizmem integralnym.

Zawsze wydawało mi się, że najlepszym sposobem na zrozumienie myśli Wojtyły jest ukazanie złożonej intelektualnej drogi, która doprowadziła go do jego arcydzieła – *Osoby i czynu*. Zatem od tego właśnie miejsca zaczniemy.

¹ Artykuł ukazał się oryginalnie w czasopiśmie „*Questiones Disputatae*” 2019, vol. 9, no. 2, s. 91–111.

1. Biografia intelektualna Karola Wojtyły

Powszechnie wiadomo, że Wojtyła rozpoczął swoją intelektualną podróż jako student filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie przejawiał zainteresowanie światem teatru i poezji. To jednakże decyzja o zostaniu kapłanem wprowadziła go w świat filozofii, a zgodnie z ówczesnymi programami nauczania przeszedł solidną tomistyczną formację, której kulminacją była dysertacja na temat koncepcji wiary u św. Jana od Krzyża, napisana w 1948 roku pod kierunkiem wybitnego tomisty Réginalda Garrigou-Lagrange'a na Angelicum w Rzymie.

Powrócił do Polski, gdzie przystąpił do pracy nad rozprawą habilitacyjną poświęconą twórczości Maxa Schelera, a dokładniej – wartości, jaką przedstawia etyka Schelera dla etyki chrześcijańskiej. Poza konkretnymi rezultatami, które Wojtyła już wówczas osiągnął, badania te miały decydujący wpływ na jego dalszą drogę, ponieważ zmieniły jego intelektualne *itinerarium*, co sam potwierdził:

Tej pracy [na temat Schelera] osobiście bardzo dużo zawdzięczać. Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została teraz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna. Pozwoliło mi to podjąć szereg twórczych prób w tym zakresie. Mam tu na myśli przede wszystkim książkę *Osoba i czyn*. W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu filozoficznego, a to studium wydaje także pewne owoce duszpasterskie².

Scheler wprowadził Wojtyłę w filozoficzny nurt fenomenologii, a za jego pośrednictwem w cały nurt myśli współczesnej. Ponadto dzięki zanurzeniu się w tę filozofię mógł zauważyć, że zawiera ona teoretyczne propozycje o wielkim znaczeniu, które warto podjąć,

² Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2005, s. 65.

w tym: rehabilitację podmiotowości, autonomię, głęboką wizję sumienia itp. Wojtyła już wcześniej dostrzegał pewne niedostatki tomizmu w wymiarze jego orientacji obiektywistycznej, ale dopiero dogłębne studium fenomenologii i jej korzeni (zwłaszcza Kanta i Hume'a) pozwoliło mu uświadomić sobie, że filozofia nowożytna dostarczała ważnych wskazań umożliwiających zaradzenie tym brakom, tak że nie można jej było zbyć – jak to czynili niektórzy neoscholastycy – prostą zbiorową odmową rozumienia jej, postrzegając ją jako błędną pochodną *cogito* nurtu idealistycznego z jego początków. Wojtyła zawsze uważał, że filozofia nowożytna, wychodząc od podmiotu niezakorzonego w bycie, ma błędne i problematyczne przesłanki, ale nie przeszkadzało mu to uznać, że znaczna część jej też antropologicznych przedstawia aspekty godne uwagi, do tego stopnia, że w jakiś sposób dokładniej odzwierciedlają „czym” – albo lepiej – „kim” jest człowiek, ponieważ mówią o nim od wewnątrz, od osobowego „ja”, a nie od zewnętrżności podatnej na asymilację przez świat natury. Było to wielkie odkrycie, którego dokonał dzięki pracy Schelera; miało ono stopniowy, aczkolwiek decydujący wpływ na myślenie Wojtyły³.

Początkowo wywarło wpływ na jego studia etyczne, ponieważ w owym czasie był profesorem tego przedmiotu na Uniwersytecie Lubelskim, a jego badania były ukierunkowane na stworzenie etyki personalistycznej mającej na celu odnowienie etyki tomistycznej poprzez Schelera i częściowo przez Kanta. Niektóre z zagadnień, które Wojtyła rozwijał – a które dały początek tak zwanej Lubelskiej Szkole Etyki – dotyczyły względnej autonomii etyki w stosunku do

³ Praca została opublikowana w 1959 roku pod tytułem *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959.

antropologii, podjęcia doświadczenia moralnego jako punktu wyjścia dla etyki, opracowania normy personalistycznej, badania relacji między wolą a rozumem praktycznym, reperkusji subiektywizmu w etyce, znaczenia wzorców, perfekcjonizmu, itd.⁴ Rezultaty były zadowalające, ale im dalej podążał tą ścieżką, tym bardziej oczywiste stawało się, że etyka domaga się uprzedniej i nieuniknionej refleksji antropologicznej. Opracowanie etyki personalistycznej jako złożenia elementów tomistycznych i fenomenologicznych było po prostu niemożliwe, jeśli nie istniała solidna koncepcja osoby o tych samych cechach. Przypominało to próbę posadowienia budynku na ruchomych fundamentach; zadanie takie było skazane na niepowodzenie. Tylko przy uprzednio założonej koncepcji osoby, która osiągnęła ową integralność, możliwe było opracowanie etyki o podobnych cechach.

Pierwszym krokiem w tym kierunku było dzieło *Miłość i odpowiedzialność* (1960)⁵. Książka ta była oryginalnym esejem na temat etyki seksualnej opartej na adekwatnej wizji relacji między osobami mężczyzny i kobiety. W pracy tej Wojtyła pisze z perspektywy świata zarówno pojęciowego, jak i osobowego: z personalizmu ontologicznego, który przyjął współczesne pojęcia podmiotu, subiektywności, świadomości, samostanowienia, osoby jako celu samego w sobie, itd. I na tej propozycji rozwija oryginalne zagadnienia, takie jak norma personalistyczna, moralny zakaz seksualnej instrumentalizacji osoby, seksualność jako dar, itd. Jednak pomimo tych osiągnięć (znajdujących odzwierciedlenie w sukcesie książki), zasadniczy problem pozostawał nietknięty: podstawowe pojęcia antropologiczne zostały ledwo nakreślone. Wojtyła wykorzystał te koncepcje do wyłożenia

⁴ Studia te zostały zebrane w języku hiszpańskim w: K. Wojtyła, *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2010.

⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1960.

swojej innowacyjnej wizji seksualności, ale ich nie objaśnił ani nie rozwinął. Kwestia ta stała się jednym z punktów, nad którymi rozprawiano na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przy okazji publikacji książki. Niektórzy profesorowie domagali się solidniejszych podstaw antropologicznych dla powstałej perspektywy etycznej. Wydaje się, że ta sytuacja stała się ostatecznym impulsem, który popchnął Karola Wojtyłę w kierunku systematycznego opracowania antropologii.

2. Projekt *Osoba i czyn*

Książka *Osoba i czyn*⁶ ukazała się po raz pierwszy w 1969 roku i stanowi dopełnienie refleksji, którą opisaliśmy powyżej. Etyka personalistyczna potrzebowała antropologii personalistycznej, wobec czego *Osoba i czyn* stała się odpowiedzią Karola Wojtyły na to ogromne wyzwanie intelektualne. Była to znakomita i oryginalna odpowiedź zarówno pod względem koncepcji, jak i realizacji. Zaczynijmy od koncepcji.

Koncepcja ta ma na celu ni mniej, ni więcej tylko odrodzenie antropologii realistycznej w świetle współczesnej myśli, a zwłaszcza fenomenologii w kluczu personalistycznym. Jak już wspomniałem, wykształcenie Wojtyły było ugruntowane w tomizmie i z tej właśnie filozofii przejął wiele założeń – w szczególności jej realizm; z biegiem czasu zdał sobie jednakże sprawę, że opracowanie nowoczesnej antropologii przy użyciu technicznych pojęć systemu arystotelesowsko-tomistycznego (substancja i przypadłości, potencja i akt, hylemorfizm itp.) po prostu nie jest możliwe. Kiedy zostałyby one wykorzystane jako strukturalny fundament antropologii, uniemożliwiłyby zadowalającą integrację nowych elementów, które chciał

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

włączyć: podmiotowości, samoświadomości, autoreferencyjności, „ja”, itd. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że nie może bezkrytycznie przyjmować wkładu współczesnych myślicieli, ponieważ w kilku przypadkach ich analizy prowadziły do idealizmu w takiej czy innej formie. Jego odpowiedź na ten złożony problem była równie śmiała, co ryzykowna: całkowita rekonstrukcja podstawowych pojęć antropologicznych w oparciu o tradycyjne i współczesne elementy, generująca tym samym nową antropologię o charakterze personalistycznym. Jej punktem wyjścia są podstawowe założenia realistyczne i substancyjna część jej treści, ale nie koncepcje arystotelesowsko-tomistyczne. Przy takich założeniach integruje ona nowożytny wkład, dezaktywując jego idealistyczny komponent. W każdym przypadku proces jest dostosowany do określonych cech danego pojęcia, takich jak świadomość, działanie, wolność, potencjalność, zdolność itd.

Nietrudno jest wyobrazić sobie złożoność i ryzyko operacji podjętej w *Osobie i czynie*. Moim zdaniem Wojtyła był w stanie zrealizować swój program dzięki bardzo precyzyjnemu założeniu metodologicznemu: zaangażowaniu w antropologię ontologiczną, która nie jest ani metafizyczna, ani fenomenologiczna, ale czerpie elementy z obu. Zatrzymam się teraz na konkretnym przypadku, aby lepiej unaocznić znaczenie tych stwierdzeń. Kiedy Wojtyła zastanawia się nad tym, jakiego pojęcia działania użyje, jako pierwszy punkt odniesienia przyjmuje, jak zawsze, filozofię tomistyczną i rozważa – co wydaje się logiczne i naturalne – czy powinien użyć tradycyjnego pojęcia aktu, na którym oparłby swoje pojęcie ludzkiego działania. Następnie szczegółowo analizuje pojęcia aktu/możliwości i zauważa, że bardzo adekwatnie odzwierciedlają one dynamizm rzeczywistości. Jak dotąd wszystko zdaje się prowadzić do tradycyjnego zabiegu ugruntowania ludzkiego działania w pojęciu aktu, ale Wojtyła

na tym nie poprzestaje. Jego analiza idzie dalej i prowadzi go do wniosku, że pomimo tych pozytywnych przesłanek, pojęcia te nie są tak naprawdę adekwatne do opisanego dynamizmu podmiotu, ponieważ nie uwzględniają „ja” – sprawcy działania. Akt i możliwość są pojęciami bezosobowymi, które nie mogą odzwierciedlać specyfiki ludzkiego działania: sprawstwa „ja” zdolnego do samostanowienia. W związku z tym Wojtyła postanawia ich nie używać, zastępując je nową koncepcją działania, którą określa jako *actus personae*, i która polega na personalistycznym przysposobieniu klasycznego *actus humanus* poprzez wyraźną integrację samoświadomego podmiotu.

Myszę, że ten przykład jasno pokazuje trzy kroki, które zazwyczaj podejmuje w swojej filozoficznej metodologii: (1) aspekt tradycji (akt/możliwość), (2) włączenie elementu współczesnego (działanie spowodowane przez ja-podmiot), oraz (3) wygenerowanie nowej koncepcji integrującej oba elementy – *actus personae*. Jest to proces, który zostanie wykorzystany w bardzo podobny sposób w podstawowych pojęciach tej pracy: podmiotowe *suppositum* w opozycji do substancji, wola-wolność w opozycji do *appetitus*, sumienie, natura, itd. Całościowym rezultatem jest opracowanie kompletnej i nowej ontologicznej antropologii personalistycznej, która nie jest ani metafizyką, ani fenomenologią.

Stwierdzenie, że Wojtyła nie zajmuje się metafizyką, może być zaskakujące, a nawet szokujące, i jako takie domaga się pewnych wyjaśnień. Przede wszystkim chcę wyjaśnić, iż moim zamierzeniem nie jest twierdzić, jakoby Wojtyła rozwijał filozofię, która porzuca poszukiwanie absolutnych i niewzruszonych prawd. Wręcz przeciwnie, Wojtyła stara się ustalić absolutne i centralne prawdy o osobie. Chcę powiedzieć, że Wojtyła *nie* posługuje się kluczowymi kategoriami metafizyki bytu, z wyjątkiem istoty i aktu bytu. Jest to po

prostu fakt, który można łatwo zweryfikować poprzez lekturę tekstu *Osoby i czynu*, w którym na próżno szukać – by podać choćby dwa przykłady – analizy materialnych i formalnych aspektów rzeczywistości lub opisu struktury arystotelesowskich przyczyn w ludzkim działaniu. Wojtyła w rzeczywistości nie przeprowadza tego typu analizy i wyraźnie stwierdza: „W świetle tego, co powiedziano już we wstępie w studium chodziło o wydobyć z doświadczenia czynu tego, co świadczy o człowieku jako osobie, co tę osobę niejako unaocznia – nie chodziło natomiast o zbudowanie teorii osoby jako bytu, o metafizyczną koncepcję człowieka”⁷. I w świetle tego, co dotychczas stwierdzono, nietrudno jest zrozumieć jego powody. Metafizyka bytu jest wyrażana w kategoriach poprzez pojęcia, których Wojtyła chce unikać, ponieważ uniemożliwiają mu osiągnięcie jednego z jego głównych celów: opracowania antropologii, która mieści w sobie podmiotowość. Pojęcia te dobrze służyły filozofii, ale są niezgodne z odkryciami współczesnej myśli na temat podmiotowości osobowej i jej wymiaru wewnętrznego. Dlatego nie chce i nie może ich używać. Gdy jednak metafizyka przekroczy płaszczyznę kategoryalną, sytuacja ulega zmianie. Wojtyła nie ma nic przeciwko przyjęciu perspektywy metafizycznej w bardziej radykalnej warstwie (istota/akt bytu), chociaż nie zajmuje się tym zagadnieniem obszernie, ponieważ interesuje go antropologia.

Coś podobnego dzieje się z fenomenologią. Wojtyła zna ją bardzo dobrze i w dużej mierze się nią inspirowa, nie jest jednak fenomenologiem: nie używa *epoché*, owego punktu wyjścia, który jest, naszym zdaniem, nieunikniony u każdego fenomenologa⁸. Wojtyłę

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 369.

⁸ J. Seifert, *Discours des Méthodes: The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*, Ontos Verlag, Heusenstamm 2009.

przekonuje nie metoda intuicji istoty, ale raczej indukcja arystotelesowska. Opowiada się nie za poszukiwaniem jakiegokolwiek *a priori*, ale za badaniem doświadczenia (koncepcja wyraźnie odrzucona przez Edmunda Husserla w niektórych jego pracach); optuje za perspektywą ontologiczną daleką od fenomenologii. Wojtyła jest, krótko mówiąc, myślicielem oryginalnym, zakorzenionym w tomizmie i fenomenologii, ale potrafiącym na tych podstawach zbudować coś nowego, solidnego i wyważonego: ontologiczną antropologię personalistyczną na fundamencie tomistycznym i fenomenologicznym⁹.

3. Niektóre kluczowe kategorie *Osoby i czynu*: doświadczenie, świadomość, wolność, uczestnictwo

Aby lepiej zrozumieć i uzasadnić charakterystyczny rys Wojtyłowej antropologii personalistycznej, pokrótce omówimy niektóre z kluczowych kategorii *Osoby i czynu*. Tym sposobem zyskamy również dodatkowe dane, które posłużą nam do oceny jego personalizmu.

3.1. Doświadczenie

Wojtyła w swoisty sposób pojmuje poznanie, oparte na powiązaniu dwóch procesów: doświadczenia i rozumienia¹⁰. Doświadczenie jest elementem podstawowym i głównym, gdyż łączy człowieka

⁹ Por. J.M. Burgos, *The Personalist Philosophy of Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2011. Są tu również pewne elementy Kantowskie, zwłaszcza w etyce.

¹⁰ Szczegółowy opis znajduje się w: J.M. Burgos, *The Method of Karol Wojtyła: A Way between Phenomenology, Personalism, and Metaphysics*, „Analecta Husserliana” 2009, vol. 104, s. 107–129; a także szerzej w: J.M. Burgos, *La experiencia integral: Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015. Zob. także J.M. Burgos, *La vía de la experiencia o la salida del Laberinto*, Rialp, Madrid 2018.

z rzeczywistością w sposób doświadczeniowy. Doświadczenie w rzeczywistości nie jest jedynie działaniem poznawczym, lecz działaniem, w które zaangażowany jest cały człowiek, począwszy od jego „ja”. Oznacza to między innymi, że dla Wojtyły doświadczenie nie jest ani tylko subiektywne, ani tylko obiektywne, ale jednocześnie takie i takie, ponieważ właśnie tym jest człowiek – obiektywną realnością obdarzoną subiektywnością. Z tego powodu twierdzi on, że „[d]oświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”¹¹. Mamy tu do czynienia z mającą kluczowe znaczenie cechą epistemologiczną, która oddziela Wojtyłę od fenomenologii, w szczególności od fenomenologii Husserlowskiej. Bo choć prawdą jest, że Husserl rozpoczyna budowanie swojej koncepcji od odwołania się do doświadczenia, faktem jest też, że kończy ją porzucając je na rzecz intuicji istoty: „[Z]a doświadczenie podstawiamy coś ogólniejszego – «naoczność» – i tym samym odrzucamy utożsamienie nauki w ogóle z nauką doświadczalną”¹². Nie jest trudno ustalić, dlaczego tak się dzieje. Epistemologia Husserla rozpoczęła się od jego dobrze znanej *epoché*, która bierze rzeczywistość w nawias. A przecież koncepcji doświadczenia właściwy jest *bezpośredni* związek z rzeczywistością jako taką, a nie tylko

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 5. Wojtyła kontynuuje: „musi zrodzić się przeświadczenie, że jakakolwiek absolutyzacja jednego z dwóch aspektów doświadczenia człowieka musi ustąpić wobec potrzeby ich wzajemnej relatywizacji”. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 25.

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I.G. Sowiński tłum., IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 63. Stanowisko Husserla różni się od fenomenologii realistycznej (Scheler, Reinach, Seifert). Szczegółową analizę tych kwestii przedstawia: J.M. Burgos, *La experiencia integral*.

z czymś, co jest dane jedynie intencjonalnie. Dlatego Husserl, który chciał odłożyć świat na bok, zdecydował się zastąpić model epistemologiczny oparty na rzeczywistości jako takiej modelem opartym na intuicji istoty oderwanej od kwestii istnienia.

Drugą oryginalną cechą stanowiska Wojtyły jest postawienie na związek rozumu i zmysłów od samego początku wiedzy. Rozum i inteligencja nie czeka, aż zmysły zaoferują jakąś treść, którą za chwilę zrozumie. Wręcz przeciwnie, od samego początku współpracuje ze zmysłami. Jest to kwestia, która oddziela zatem Wojtyłę od Arystotelesa i Akwinaty, dla których poznanie rozpoczyna się jedynie *poprzez* zmysły¹³.

Wojtyła jest natomiast świadom faktu, iż doświadczenie zawsze się zmienia, wobec czego musi zostać ustabilizowane, aby utrwalić naszą wiedzę i byśmy mogli komunikować się z innymi. Uważa on, że proces ten odbywa się poprzez to, co nazywa *zrozumieniem*, które, w bardzo ogólnym ujęciu, realizowane jest poprzez dwa mechanizmy: (1) indukcji oraz (2) eksploatacji lub badania. Zadaniem indukcji jest ustanowienie jedności znaczeniowej (*eidōs*) w wielości doświadczenia, co wiąże się z co najmniej dwiema funkcjami: po pierwsze, umożliwienie kategoryzacji rzeczywistości w sposób, który uczyni świat bardziej zrozumiałym, a po drugie, umożliwienie intersubiektywnej konstrukcji wiedzy poprzez komunikację ujednoliconych znaczeń, czyli kategorii ogólnych lub powszechnych.

¹³ W epistemologii Akwinaty rozum poznaje *tylko* to, co powszechne. Z tego powodu abstrakcja jest absolutnie niezbędna do intelektualnego zrozumienia: „Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individualitatis: unde species intelligibiles nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit”. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, San Paolo Edizioni, Torino 1999, I, q. 14, a. 12, ad 1.

Indukcji musi towarzyszyć eksploatacja bądź badanie, które polega na odkrywaniu bogactwa doświadczenia w celu zakończenia procesu rozumienia. Indukcja odnosi się do badania i odwrotnie – badanie do indukcji, w procesie sprzężenia zwrotnego. Jedność znaczeniowa, *eidōs*, powstaje poprzez ustabilizowanie treści badania, które wydają się posiadać wspólne elementy. Z kolei stabilizacja *eidōs* przez indukcję wymaga dalszych badań, ponieważ każdy postęp w wiedzy zakłada pojawienie się nowych pytań: czy istnieje inny *eidōs* podobny do tego, który został ustanowiony? Czy ten nowy byt należy do tego typu *eidōs*? Czy opis tego *eidōsu* jest właściwy, czy wręcz przeciwnie, należy go przeformułować lub nawet odrzucić? Odpowiedzi na te pytania można znaleźć jedynie w badaniu pierwotnego źródła wiedzy, czyli w badaniu doświadczenia. Tym sposobem proces zaczyna się od nowa.

3.2. Świadomość

Przechodząc teraz do analizy koncepcji świadomości, znajdujemy w niej również bardzo oryginalną perspektywę. Z jednej strony Wojtyła zdaje sobie sprawę, że tradycja filozoficzna dysponuje pewnym rozumieniem świadomości w relacji do aktu, na co zwraca uwagę m.in. Tomasz z Akwinu: „Zdaję sobie sprawę, że wykonuję działania”. Wojtyła jednak również przekonany, że to rozumienie jest bardzo słabe. Ludzka świadomość jest znacznie potężniejsza i bardziej znacząca – co z wielką siłą i powodzeniem podkreśla współczesne myślenie, począwszy od Kartezjusza i jego *cogito*. W rzeczywistości Kartezjusz, za zgodą św. Augustyna, otworzył filozofię na rozważanie świadomości rozumianej jako samoświadomość, jako doświadczenie jaźni, a także jako wymiar związany z jaźnią. Wojty-

ła rozumie, że ten wymiar ma fundamentalne znaczenie dla możliwości uzasadnienia, że człowiek jest osobą. W rzeczywistości tylko wówczas, gdy człowiek posiada właściwą i swoistą podmiotowość, można uzasadnić, że jest wyjątkowy i niepowtarzalny – że jest kimś (tj. osobą) – nie tylko ogólną istotą ludzką, zwykłym przedstawicielem gatunku, ale wyjątkowym kimś.

Jak wiadomo, Kartezjańskie *cogito* nie jest pozbawione problemów. Konstytuując się jako radykalny początek filozofii i zrywając mosty z rzeczywistością, dało początek idealizmowi, a jaźń ewoluowała ku jaźni transcendentalnej (kantowskiej), odróżniającej się od jaźni empirycznej. Wojtyła z pewnością chciał uniknąć tej sytuacji za wszelką cenę i uważał, że najlepszym sposobem na osiągnięcie tego celu jest integracja wkładu tradycji oraz idei współczesnych. Są to podstawy, na których konstruuje swoją koncepcję świadomości, bądź samoświadomości, która składa się z dwóch wymiarów – pierwszego, dzięki któremu człowiek zdaje sobie sprawę z tego, co robi; drugiego i najważniejszego, dzięki któremu człowiek doświadcza siebie jako podmiot: „Zasadniczą funkcją świadomości jest to, że kształtuje ona przeżycie, co pozwala człowiekowi w szczególny sposób doświadczyć własnej podmiotowości”¹⁴.

Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię. Świadomość dla Wojtyły, w przeciwieństwie do tego, z czym mamy do czynienia w fenomenologii, *nie jest intencjonalna*. Nie jest jasne, dlaczego Wojtyła rozumie świadomość w ten sposób. Prawdopodobnie chce uniknąć idealizmu, który mógłby się zrodzić poprzez świadomość zdolną do ukonstytuowania swojego przedmiotu wiedzy. W każdym razie jego stanowisko staje się jasne. Dla Wojtyły świadomość nie jest intencjonalna – świadomość nie wie. Ludzką

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 55.

mocą zdolną do poznania jest rozum i z pewnością to on dokonuje tego w sposób intencjonalny. Świadomość u Wojtyły nie jest intencjonalna; jest tylko i zawsze autoreferencyjna. Być może moglibyśmy ująć świadomość Wojtyły jako studnię, do której wiedza wrzuca to, co wie, aby mogło zostać przekształcone w żywe doświadczenie. Innymi słowy, żyję jako podmiot poprzez moją świadomość bądź samoświadomość; poprzez to, co wiem dzięki mojej wiedzy.

3.3. *Wolność*

Wojtyła wypracował również oryginalną koncepcję *wolności*, opierającą się na pojęciu transcendencji rozumianej jako zdolność człowieka do oddzielenia lub zdystansowania się od swojego działania – ten przymiot ma swój fundament w człowieku, który (w przeciwieństwie do zwierząt) może podejmować działania i być ich pierwotną przyczyną, przez co można odróżnić osoby od zwierząt. Transcendencja ta ma dwa wymiary: *horyzontalny*, utożsamiany z wyborem, którym tradycyjna filozofia zajmowała się dość szczegółowo, oraz autoreferencyjny lub *wertykalny*, na który składa się samostanowienie, które jest nie tylko podstawowym, ale głównym wymiarem wolności. Osoba jest zasadniczo wolna, ponieważ może decydować o sobie – czyli budować (w pewnych granicach) na podstawie własnych decyzji. Być wolnym to przede wszystkim móc decydować o sobie, co z kolei jest możliwe do urzeczywistnienia, ponieważ osoba charakteryzuje się w swej strukturze samo-panowaniem i samo-posiadaniem: „Osoba to ktoś, kto sam siebie posiada”.

Wagę tego przymiotu w antropologii Wojtyły można pojąć w radykalny sposób tylko wówczas, gdy zrozumie się, że określając wolność w ten sposób, Wojtyła jednocześnie określa osobę. W istocie,

w jego koncepcji posiadanie struktury samostanowienia i bycie osobą są pojęciami równoważnymi. Tylko osoba ma tę strukturę, więc posiadanie tej struktury oznacza bycie osobą. Żadna inna istota na świecie jej nie posiada. To pozwala nam lepiej zrozumieć jego stwierdzenie, że „działanie ujawnia osobę”. Ujawnia osobę w tym sensie, że to właśnie proces samostanowienia – który zachodzi tylko w działaniu – pokazuje nam, kim jest podmiot-osoba.

Z drugiej strony, samourzeczywistnienie to rozwój samostanowienia zorientowany na pełnię bądź spełnienie osoby. Zdolność do samostanowienia ma charakter strukturalny, ale jej realizacja może przybrać charakter pozytywny lub negatywny. Mówienie o samourzeczywistnieniu jest zatem mówieniem o etyce, choć nie zawsze w sposób bezpośredni. Żeby natomiast rozmawiać o etyce, trzeba naprawdę rozmawiać. Krótko mówiąc, samourzeczywistnienie polega na samostanowieniu zgodnie z prawdą o osobie przejawianą przez inteligencję za pośrednictwem sumienia moralnego. Sumienie moralne nie ukazuje jednak prawdy jako czegoś jedynie zewnętrznego, ale ujawnia wewnętrzne powiązanie osoby z nią, stanowiąc w ten sposób źródło normatywne. Takie jest pochodzenie – nie heteronomiczne – poczucia powinności pojmowanego jako wezwanie do samourzeczywistnienia w oparciu o pojmowanie samej prawdy. Jest to również źródło odpowiedzialności, która jest niczym innym jak aktywną odpowiedzią – a nie tylko tendencją – człowieka na wartości poprzez samostanowienie. Tym samym w złożony, ale błyskotliwy sposób Wojtyła tworzy bogaty spłot pojęć, które razem wyjaśniają ludzkie działanie jako transcendentne: samostanowienie, spełnienie, odpowiedzialność, powinność, prawda, sumienie moralne oraz szczęście.

3.4. Uczestnictwo

Wskazujemy wreszcie na pojęcie *uczestnictwa*, które Wojtyła rozwija w celu zrozumienia ludzkiego działania w kontekście społecznym, a także w bardzo precyzyjnym sensie. Nie odnosi się to do prostego wykonywania działań razem z innymi, ale do zdolności do samospełnienia poprzez działania podejmowane wspólnie z innymi. Dlatego nie każde działanie podejmowane z innymi jest uczestnictwem, a jedynie takie, które prowadzi do urzeczywistnienia osoby, co jest możliwe tylko wtedy, gdy uwzględnia jej podmiotowość. Wojtyła ma tu na myśli dwa możliwe błędy. Myśli on o konstrukcji społecznej, której brak jakiegokolwiek wpływu na podmiotowość podmiotu, co prowadzi do idei abstrakcyjnego dobra wspólnego, które może nic nie znaczyć dla ludzi. Myśli również o niefortunnej, ale także realnej możliwości relacji międzyludzkich, które negatywnie wpływają na osobę lub – używając terminologii marksistowskiej – alienują. Innymi słowy, relacja interpersonalna lub społeczna może uwzględniać uczestnictwo, gdy prowadzi do osobowego samourzeczywistnienia i dobrostanu społecznego, ale nie jest bezosobowa bądź alienująca.

Ponieważ w ramach założonego celu nie sposób, bym wyczerpał to zagadnienie, powyżej przedstawiony zestaw pojęć daje *przybliżone* wyobrażenie o tonie i stylu Wojtyły. Myślę jednak, że należy go mieć w pamięci, gdyż pozwala lepiej zrozumieć moje stwierdzenie, iż w swojej antropologii Wojtyła nie używa arystotelesowskich kategorii, ale zamiast nich – pojęć wspomnianych powyżej (doświadczenia, świadomości, wolności i uczestnictwa) a także innych zbliżonych. Jak już zauważyliśmy, nie znajdziemy u niego kategorii aktu i potencji, czterech przyczyn, formy i materii itp. Wobec tego stwierdzenie zawarte w zakończeniu jego dzieła nie jest pompatycznym zwieńcze-

niem, ale refleksją nad wykonaną pracą: „[...] chodziło o wydobyć z doświadczenia czynu tego, co świadczy o człowieku jako osobie, co tę osobę niejako unaocznia – nie chodziło natomiast o zbudowanie teorii osoby jako bytu, o metafizyczną koncepcję człowieka”¹⁵.

4. Który personalizm?

Nadszedł czas, by postawić pytanie o personalizm Karola Wojtyły: o jakim personalizmie mówimy? Pytanie to ma sens z dwóch powodów. Po pierwsze, choć personalizm jest jednolitą tradycją filozoficzną, to jednocześnie cechuje go różnorodność. Istnieje wiele rodzajów personalizmu i byłoby interesujące dowiedzieć się, w której z form tej tradycji personalistycznej można umiejscowić Karola Wojtyłę. Po drugie, pytanie to ma znaczenie ze względu na przyszłość intelektualnego projektu Wojtyły. Skoro Wojtyła doskonale wpisuje się w jeden z nurtów personalizmu, to można założyć, że rozwój jego projektu da się wkomponować w rozwój owego nurtu. Ale co, jeśli tak nie jest?

Zacznijmy od odnotowania głównych nurtów personalizmu¹⁶:

1. *Personalizm angloamerykański*. Historycznie rzecz ujmując, był to pierwszy zaproponowany personalizm systematyczny. Jego głównym przedstawicielem jest Borden Parker Bowne,

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 369.

¹⁶ Zob. J.M. Burgos, *An Introduction to Personalism*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2018. Zob. także J. Norgaard Mortensen, *The Common Good: An Introduction to Personalism*, Vernon Press, Wilmington 2017. Osobiście odrzucam zbyt ogólne koncepcje personalizmu obejmujące każdą teorię ukierunkowaną na obronę godności osoby ludzkiej. Dla przykładu pozycja Thomasa O. Buforda, *Personalism*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/personal/> (dostęp: 15.04.2016).

a jego najbardziej charakterystyczną cechą jest idealizm: istnieją tylko osoby ludzkie i osoba boska.

2. *Personalizm fenomenologiczny*. Nurt ten obejmuje filozofów, którzy podążali za wczesnym Husserlem i opracowali realistyczną fenomenologię opartą na osobie. Do nich zalicza się, między innymi, Max Scheler i Dietrich von Hildebrand.
3. *Personalizm wspólnotowy*. Nurt ten podąża za postulatami i postawą Emmanuela Mouniera. Charakteryzuje się naciskiem położonym na działanie i przemianę społeczną, kładąc zarazem mniejszy nacisk na akademickie i filozoficzne aspekty personalizmu.
4. *Personalizm dialogiczny*. Filozofowie dialogu kładą nacisk na interpersonalność, a jego najbardziej emblematycznym reprezentantem jest Martin Buber.
5. *Personalizm tomistyczny lub klasyczny personalizm ontologiczny*. Ta wersja personalizmu jest zakorzeniona w filozofii klasycznej, zwłaszcza w tomizmie. Jego głównym orędownikiem jest Maritain.

Istotne pytanie brzmi: czy Karol Wojtyła mieści się w którymkolwiek z tych nurtów personalizmu?

1. *Personalizm angloamerykański*. Ten typ personalizmu jest idealistyczny. Nie można powiązać Wojtyły z tą tradycją, zważywszy fakt, iż akcentuje on realizm. Bez wątpienia mogą się tu pojawić pewne zbieżności w określonych cechach personalistycznych, ale należy odrzucić możliwość przynależności Wojtyły do tego nurtu.
2. *Personalizm fenomenologiczny*. Przypadek personalizmu fenomenologicznego lub fenomenologii realistycznej jest bardziej złożony, ponieważ Wojtyła trzyma się dosyć blisko Schelera.

Ta bliskość nie oznacza jednakże tożsamości. Wojtyła przyjmuje perspektywę ontologiczną, która jest trudna do pogodzenia z fenomenologią, co prowadzi go na przykład do krytyki aktualizmu Schelera w jego koncepcji osoby, a także jego niezdolności do uznania, że urzeczywistnienie moralnego dobra lub zła zmienia człowieka, który się ich podjął: „Ze względu na swoje fenomenologiczne założenia system Schelera nie może ani uchwycić, ani bezpośrednio wyrazić faktu, że osoba ludzka realizuje to samo dobro lub zło moralne”¹⁷. Istnieją również, jak pokazaliśmy, znaczące różnice w epistemologii, ponieważ Wojtyła, na przykład, nigdy nie posługuje się *epoché* i odrzuca wszystkie rodzaje wiedzy apriorycznej.

3. *Personalizm wspólnotowy*. Personalizm wspólnotowy, którego punktem odniesienia jest Mounier, jest również odległy od Wojtyły, ponieważ w jego twórczości nie znajdujemy żadnego bezpośredniego cytatu z Mouniera. Oczywiście, nie chodzi tu po prostu o nazwiska, choć skądinąd jest to istotna kwestia. Chodzi przede wszystkim o to, że Wojtyła, który zna Mouniera, próbuje – co mu się udaje – wypracować antropologię odmienną od antropologii Mouniera, znacznie bardziej spójną z jego tomistycznymi korzeniami.

¹⁷ K. Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1980, s. 111–112. W przekładzie na język angielski jest to *Valuation on the Possibility of Constructing Christian Ethics on the Basis of Max Scheler's System*. Ta sama idea została rozwinięta w *Wykładach lubelskich*: „Scheler nie wyjaśnia wewnętrznej struktury tego prostego aktu: tego, że człowiek postępuje dobrze lub postępuje źle, że czuje się sprawcą dobrych lub złych czynów i że stąd wynika zasługa lub wina”. K. Wojtyła, *Lecciones de Lublin*, Palabra, Madrid 2014, s. 53. Dochodzi więc do wniosku, że Scheler „zagubił w swoim podejściu konkretny akt etyczny, to znaczy to doświadczenie, w którym z działania osoby rodzą się prawdziwe wartości etyczne”, K. Wojtyła, *Lecciones de Lublin*, s. 61.

4. *Personalizm dialogiczny*. Personalizm dialogiczny (Buber, Ebner, Levinas, Guardini) kładzie mocny nacisk na znaczenie interpersonalności, kluczowej kwestii w całym personalizmie, a zatem także w personalizmie Wojtyły. Jednak wielu dialogicznych personalistów przykłada tak wielką wagę do relacji, że zdają się sugerować pewien rodzaj *relacjonizmu*, w którym osoba jest postrzegana jako *ukonstituowana* poprzez relację. Wojtyła odrzuca ten punkt widzenia. Nie tracąc z oczu relacji, nie ulega wątpliwości, że istnieje ontologiczne pierwszeństwo osoby wobec relacji, co jest wyraźnie wyartykułowane w *Osobie i czynie*:

W dyskusji, która została opublikowana w „Analecta Cracoviensia”, t. 5–6 1973–1974 [...] została wysunięta kontrpropozycja zarówno merytoryczna, jak i metodologiczna *Osoby i czynu*. Ze stanowiska tej kontrpropozycji podstawowym poznaniem człowieka, jako osoby jest to, które wyłania się w jej relacji do innych osób. Autor docenia znaczenie takiego poznania, jednakże po przemyśleniu kontrargumentów nadal stoi na stanowisku, że gruntowne poznanie podmiotu w nim samym (osoby poprzez czyn) otwiera drogę do gruntowniejszego zrozumienia ludzkiej intersubiektywności. Bez takich kategorii jak „samo-posiadanie” czy „samo-panowanie” nigdy nie potrafimy we właściwej proporcji zrozumieć osoby w relacji do innych osób¹⁸.

5. *Personalizm tomistyczny lub klasyczny personalizm ontologiczny*. Wreszcie mamy nurt, który w zasadzie można by uznać za bliższy stanowisku Wojtyły – personalizm tomistyczny lub klasyczny – to znaczy nurt wychodzący od tomizmu otwartego i uznający za stosowne zintegrowanie elementów personalistycznych zawierających idee wniesione przez nowo-

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 334, p. 74.

żytność. Przedstawicielem *par excellence* tego nurtu jest bez wątpienia Maritain, ponieważ jego dojrzałe stanowisko filozoficzne było właśnie takie¹⁹: był myślicielem tomistycznym starającym się włączyć do odnowy tomizmu nowe elementy typu doświadczeniowego, egzystencjalnego i osobowego, ale zawsze był uważany za tomistę, ponieważ wierzył, że tomizm oferuje najlepsze wyjaśnienie rzeczywistości. Wojtyła nie jest jednak myślicielem tomistycznym, dlatego nie można go również zaliczyć do tego nurtu personalistycznego.

Po wyjaśnieniu, dlaczego moim zdaniem Wojtyła nie można uznać za tomistę, powracam do tego ponownie, ponieważ jest to kluczowy punkt mojej argumentacji.

5. Karol Wojtyła a Jacques Maritain: Personalizm integralny a personalizm tomistyczny

Powszechnie wiadomo, że Maritain był jednym z czołowych neotomistów XX wieku i że rozwinął nowe podejście tomistyczne o zabarwieniu personalistycznym. Wskutek złożonego procesu intelektualnego Maritain skryształizował swoją myśl w tym, co możemy określić mianem tomizmu otwartego, czyli tomizmu otwartego na filozoficzne spostrzeżenia XX wieku. Maritain był przekonany, że istota tomizmu jest, by tak rzec, „transcendentna”, czyli niezależna od okresu i epoki. Jednocześnie tomizm musiał być dostosowywany i odnawiany w świetle nowych filozoficznych kierunków i rozstrzygnięć każdego okresu. Zatem ciężko pracował nad odnowieniem tomizmu przy pomocy takich zagadnień personalistycznych jak pod-

¹⁹ Na temat ewolucji myśli Maritaina zob. J.M. Burgos, *Para comprender a Jacques Maritain: Un análisis histórico-crítico*, Mounier, Salamanca 2006.

miotowość, głębsze zastosowanie pojęcia osoby, nowe rozumienie moralności opartej na doświadczeniu²⁰, bardziej egzystencjalistyczne spojrzenie na starą metafizykę, wizja prawa naturalnego, które jest mniej legalistyczne i statyczne²¹, nowa i współczesna koncepcja dobra wspólnego²², personalistyczne spojrzenie na relację między osobą a społeczeństwem, itp.

Maritain zawsze jednak pozostawał tomistą. Zawsze twierdził, że filozofia św. Tomasza z Akwinu nie potrzebuje modyfikacji swoich *fundamentów*, głównych filarów i podstawowych pojęć. Nic więc dziwnego, że *jego opinia o personalizmie jako nurcie filozoficznym była chłodna*:

Nic nie może być bardziej odległe od faktów niż przekonanie, że „personalizm” jest jedną szkołą lub doktryną. Jest to raczej zjawisko polegające na reakcji na dwa przeciwstawne błędy, które nieuchronnie zawiera wysoce nierównowartościowe elementy. Nie mamy do czynienia z doktryną personalistyczną, ale z personalistycznymi dążeniami. Istnieje co najmniej tuzin doktryn personalistycznych, które niekiedy nie mają ze sobą więcej wspólnego niż sam termin „osoba”. Niektóre z nich w rozmaity sposób skłaniają się ku jednemu lub drugiemu z owych przeciwstawnych błędów, między którymi sytuują swoje stanowiska. Niektóre współczesne personalizmy mają skrzywienie nietzscheańskie, inne proudhonowskie; niektóre zmierzają w kierunku dyktatury, a inne anarchii. Zasadniczo personalizm tomistyczny dba o to, aby unikać obu tych skrajnych stanowisk²³.

²⁰ Zob. J. Maritain, *An Introduction to Basic Problems of Moral Philosophy*, Magi, Albany 1990.

²¹ Zob. J. Maritain, *Lectures on Natural Law*, W. Sweet (tłum.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 2016.

²² Zob. J. Maritain, *The Person and the Common Good*, J. Fitzgerald (tłum.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1966.

²³ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, s. 12–13.

Nie jest to jednak opinia Karola Wojtyły. Dla niego personalizm jest nurtem z własną osobowością, w którym oczywiście dla Nietzschego nie ma żadnego miejsca. Jakżeby autor doktryny nadczłowieka mógł być jego częścią? Wypowiedź Maritaina wskazuje, że dla niego personalizm jest *uzupełnieniem* jego filozofii, a nie jej centrum. Jego niewątpliwym fundamentem jest Tomasz z Akwinu, a zatem solidny personalizm nie jest niezbędny. Nie jest tak jednak w przypadku Wojtyły, dla którego Akwinata jest ważnym wsparciem, choć nie ostatecznym fundamentem. Jest to punkt wyjścia, ale nie punkt dojścia, ponieważ Wojtyła rozumie, że musimy iść dalej, co jest możliwe tylko wtedy, gdy zostanie stworzony nowy paradygmat filozoficzny.

Zilustrujmy te rozważania bardzo istotnym pytaniem: pytaniem dotyczącym podmiotowości. Otóż możemy stwierdzić, że Wojtyła zauważa znaczący niedostatek tomizmu w tej kwestii. „[...] koncepcja osoby, z jaką się spotykamy u św. Tomasza – pisze Wojtyła – jest obiektywistyczna. Prawie się może wydawać, że nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu. Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem, i to szczególniejszym podmiotem istnienia i działania, posiada bowiem subsystemę w naturze rozumnej, dlatego jest zdolna do świadomości i samoświadomości. Jednakże św. Tomasz zaledwie ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości. Natomiast na samą analizę świadomości i samoświadomości – co przede wszystkim zajęło uwagę filozofii i psychologii nowożytnej – jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości”²⁴.

²⁴ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 435n.

Stanowisko Wojtyły jest jasne. Jego zdaniem w tomizmie nie ma miejsca na podmiotowość rozumianą jako samoświadomość, co prowadzi nas do trzech możliwych odpowiedzi: (1) można potwierdzić (tomizm tradycyjny), że teza ta nie jest prawdziwa lub że nie jest istotna dla antropologii, tak że tradycyjna struktura tomistyczna jest nadal słuszna; (2) można potwierdzić (personalizm tomistyczny), że teza ta jest prawdziwa, ale można ją rozwiązać w ramach tomizmu, rozszerzając jego struktury i czyniąc je bardziej elastycznymi, ale bez ich zmiany (przypomnijmy, że dla Maritaina tomizm miał pewną transcendentną strukturę, która pozwalała mu dostosowywać się do różnych czasów i kultur); lub (3) teza ta jest prawdziwa, a ponadto nie da się jej rozwiązać w ramach tradycyjnych kategorii tomistycznych (arystotelesowskich), ponieważ kategorie te *nie są w stanie* pomieścić ludzkiej podmiotowości. Dlatego musimy skonstruować nowe kategorie, które zdefiniują nowy paradygmat antropologiczny typu personalistycznego. Oczywiście, kategorie te muszą zachować ontologiczny lub realistyczny charakter – tj. muszą zachować niektóre z kluczowych cech, które gwarantowały arystotelesowskie kategorie, takie jak na przykład subsystemacja lub substancjalność bytu osobowego.

Krótko mówiąc, Wojtyła podziwia Tomasza, ale nie jest ani tomistą, ani tomistycznym personalistą. Kim zatem jest?

6. Personalizm integralny

Wojtyła jest po prostu Wojtyłą. Stoi na stanowisku osobowym, które zostało określone i sformalizowane w *Osobie i czynie*. To jest jego odpowiedź na to pytanie i – dodajmy – jego jedyna odpowiedź, ponieważ Wojtyła nie wyraził wprost swojej opinii na temat perso-

nalizmu. Proponuje antropologię personalistyczną, ale w żadnym miejscu nie wskazuje, co rozumie przez personalizm, jak jego stanowisko filozoficzne jest usytuowane w stosunku do nurtów personalistycznych, jak je rozumie itd. Istnieje znacząca luka kontekstualizacyjna, która naszym zdaniem miała negatywny wpływ na jego pracę, umieszczając ją na ziemi niczyjej. Nie będąc ani tomistą, ani fenomenologiem, nie związał się z żadną z tych tradycji; nawet personaliści nie mogą uniknąć pewnego wrażenia „dystansu”, gdy nie mogą umieścić go w żadnym konkretnym nurcie. Czy istnieje jakieś rozwiązanie tego problemu?

Po latach badań nad dziełem Wojtyły doszedłem do wniosku, że najlepszym i prawdopodobnie jedynym sposobem na zaradzenie tej sytuacji jest stworzenie nowego rodzaju personalizmu, który podąża za myślą Wojtyły. Antropologia Wojtyły jest zarówno wystarczająco potężna, jak i oryginalna, by uzasadnić taką decyzję. Do podjęcia tego kroku potrzebny był jednak jeszcze jeden element: teoria personalizmu zdolna wyjaśnić, czym jest personalizm, jakie są jego główne nurty, a w ich ramach miejsce i rola antropologii Wojtyły. Pracowałem nad tym zadaniem przez ponad dekadę, a kilka lat temu praca ta doprowadziła mnie do wniosku, że mogę zaproponować nowy nurt personalistyczny: personalizm integralny, którego podstawą jest antropologia Karola Wojtyły oraz moja własna teoria personalizmu.

Wymienię niektóre cechy strukturalne tej nowej teorii personalistycznej, które wraz z przedstawionymi tutaj aspektami antropologicznymi pozwalają mi zaproponować całościową wizję wprowadzającą do personalizmu integralnego²⁵.

²⁵ Początkowo określiłem ten nurt jako „współczesny personalizm ontologiczny”. Bardziej kompletny jego wykład można znaleźć w: J.M. Burgos, *El personalismo ontológico moderno: Arquitectónica*, „Quién” 2015, vol. 1, s. 9–27;

6.1. Strukturalne znaczenie nowożytnej koncepcji osoby

Jedną z głównych cech charakteryzujących personalizm jest strukturalna centralność pojęcia osoby w teoretycznej architekturze jej antropologii. Oznacza to, że osoba jest (i musi być) kluczowym pojęciem antropologii oraz etyki. W rzeczywistości istnieje wiele filozofii, w których pojęcie osoby jest istotne, ale nie jest centralnym pojęciem antropologii filozoficznej. W tym przypadku moglibyśmy nazwać je filozofiami osoby, ale nie filozofiami personalistycznymi w sensie personalizmu, który aktualnie przedstawiam²⁶. Ważne jest również podkreślenie, że koncepcja osoby w moim personalizmie jest współczesną, a nie teologiczną czy średniowieczną koncepcją osoby. Jest to koncepcja, która zostaje odnowiona poprzez uwzględnienie ważnych elementów filozofii współczesnej, takich jak podmiotowość, samoświadomość, samostanowienie itp.

6.2. Myślenie według Osoby: Kategorie personalistyczne

Dla starożytnych Greków człowiek był rzeczą w świecie przyrody, z pewnością wyjątkową, ale jednak tylko jedną z rzeczy naturalnych. W kulturze zachodniej, pod wpływem chrześcijaństwa, człowiek wyłonił się ze świata przyrody jako coś radykalnie odmiennego. To radykalne wyłonienie się, które ustanowiło nieprzekraczalną przepaść między osobami a innymi istotami, miało istotne konsekwencje filozoficzne, których nie pojęła filozofia klasyczna (w tym fi-

J.M. Burgos, *El personalismo ontológico moderno: Claves antropológicas*, „Quién” 2015, vol. 2, s. 9–31.

²⁶ Z punktu widzenia personalizmu integralnego *każda* filozofia personalistyczna musi zawierać tę cechę, choć niektórzy personaliści mają znacznie szerszą wizję personalizmu, więc może się zdarzyć tak, że to, co dla nich jest filozofią personalistyczną, dla personalizmu integralnego jest tylko filozofią osoby.

lozofia średniowieczna), nadmiernie zależna od postulatów greckiej metafizyki. Zgodnie z tymi postulatami pierwszym i głównym pojęciem był byt, a pozostałe wynikały z zastosowania analogii. Minerale, rośliny, zwierzęta i w końcu istoty ludzkie – wszystkie były specyficznymi rodzajami istot. Jednak rozumienie osób począwszy od najbardziej ogólnego pojęcia bytu jest zbyt długą i bolesną drogą, na której osoby są rozumiane poprzez ogólne i abstrakcyjne kategorie, które nie oddają sprawiedliwości niektórym z naszych najbardziej unikalnych cech, takich jak podmiotowość, intymność, relacyjność itp. Aby rozwiązać ten problem, personalizm uznaje, że konieczna jest zmiana procesu analizy filozoficznej, począwszy od bezpośredniej analizy osoby, bez pojęciowej ingerencji ze strony innych kontekstów, która powinna prowadzić do opracowania specyficznie personalistycznych kategorii – czyli do kategorii wyłącznych dla osoby ludzkiej, które będą odpowiednio odzwierciedlać cechy charakteryzujące osobę jako unikalny rodzaj bytu.

6.3. Doświadczenie integralne: metoda filozoficzna personalizmu integralnego

Wojtyła był głęboko świadomy znaczenia kwestii metodologicznej. I tak, we wstępie do *Osoby i czynu* przedstawił nową metodologię, której celem było stworzenie nowej ścieżki nie prowadzącej ani do obiektywizmu, ani do subiektywizmu. Ścieżka ta została wytyczona w oparciu o integralną koncepcję doświadczenia, co oznacza, że doświadczenie zawiera jednocześnie elementy przedmiotowe, jak i podmiotowe. Elementy *przedmiotowe* wypływają z wiedzy i percepcji świata zewnętrznego wobec podmiotu, a elementy *podmiotowe* pochodzą z naszego własnego intymnego świata podmiotowości.

Wojtyła uważał, że oba elementy są zawsze i jednocześnie obecne w doświadczeniu, ponieważ „[d]oświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczaając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”²⁷. Zgodnie z propozycją Wojtyły również zmysły i rozum działają jednocześnie; istnieją też dwa różne poziomy wiedzy pierwotnej: doświadczenie i zrozumienie.

Ponieważ jednak Wojtyła przedstawił swoją metodologię jedynie w sposób bardzo syntetyczny i skrótowy, konieczne było głębsze jej rozwinięcie, jeśli personalizm integralny miałby wykorzystać tę propozycję jako swoją charakterystyczną metodologię. Staralem się zrealizować to zadanie, rozszerzając teorię Wojtyły i tworząc coś, co nazwałem metodą doświadczenia integralnego²⁸.

6.4. *Personalizm integralny i metafizyka*

Wreszcie, możemy stwierdzić, że istnieją dwa znaczenia „metafizyki” szczególnie ważne dla personalizmu. Pierwsze z nich rozumie metafizykę jako radykalną i fundamentalną wiedzę, która jest w stanie dać pewność wbrew zmienności czasu i historii, aby osiągnąć istotne zrozumienie rzeczy, które jest w stanie dotrzeć do ich ostatecznych rdzeni (FR 83)²⁹. We wszystkich tych aspektach personalizm integralny może być rozumiany jako filozofia o orientacji me-

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 5.

²⁸ Por. Burgos, *La experiencia integral*. Zob. także krótką wersję w języku angielskim, J.M. Burgos, *Integral Experience: A New Proposal on the Origin of Knowledge*, w: *In the Sphere of the Personal: New Perspectives in the Philosophy of Persons*, S. Smith, J. Beauregard (eds.), Vernon Press, Wilmington 2016, s. 41–59.

²⁹ Zob. FR 83.

tafizycznej lub ontologicznej. Jest to filozofia, która dąży do ujęcia tego, co ostateczne.

Drugie znaczenie, bardziej powszechne w kontekście filozofii klasycznej, rozumie metafizykę jako filozofię bytu Tomasza z Akwinu (i Arystotelesa). W tym przypadku stanowisko personalizmu można podsumować w dwóch punktach. Po pierwsze, personalizm akceptuje filozofię bytu jako ostatnią zasadę wyjaśniającą rzeczywistość za pomocą pojęć istoty i aktu bycia³⁰, ale nie zgadza się z użyciem arystotelesowskich kategorii rozumianych jako powszechniki lub z „deduktywistycznym” wyjaśnianiem rzeczywistości. Powodem tego odrzucenia jest to, że każdy rodzaj bytu – a zwłaszcza osoby – jest *na tyle odmienny, że potrzebuje własnych kategorii*. Swobodne stosowanie ogólnych pojęć – takich jak cztery przyczyny, przypadłości i substancja – do każdego rodzaju bytu jest nieuzasadnionym uproszczeniem; prowadzi do nieporozumienia i osłabia ujęcie wkraczających w tym miejscu kwestii antropologicznych³¹.

7. Refleksje podsumowujące

Przedstawiłem powyżej personalizm antropologiczny Karola Wojtyły, co pozwoliło nam dojść do dwóch ważnych wniosków. Po pierwsze, jest to projekt intelektualny o wielkim zasięgu, ale niewystarczająco znany, między innymi z powodu niemożności wpisania go w którykolwiek z obecnych lub przeszłych nurtów personalizmu.

³⁰ Nie jest tak w przypadku innych podejść personalistycznych, które niekoniecznie odczuwają potrzebę odwoływania się do *esse* w taki czy inny sposób.

³¹ Ten rodzaj problemu został zauważony przez większość personalistów. Jako przykład można podać krytykę Bowne'a wobec klasycznej koncepcji przyczynowości i jego zamiar opracowania koncepcji bardziej personalistycznej. Zob. B. Parker Bowne, *Personalism*, Riverside Press, Cambridge (MA) 1908, rozdz. 4, „Mechanical or Volitional Causality”.

W tej sytuacji postanowiłem stworzyć nowy nurt personalizmu, zdolny pomieścić stanowisko Wojtyły, do czego konieczne było wypracowanie ogólnej teorii personalizmu i szczególnej teorii tego nurtu. Nazwałem go personalizmem integralnym.

Na zakończenie możemy przedstawić kilka pomysłów na temat roli, jaką chrześcijaństwo odgrywa w personalizmie integralnym. Pierwszy związek jest łatwy do ustalenia, ponieważ możemy rozumieć projekt Wojtyły jako jedną z prób podjętych przez dwudziestowiecznych myślicieli chrześcijańskich (Maréchal, Maritain, Stein, Mounier, Guardini i Marías), mających na celu unifikację realistycznych założeń klasycznej tradycji filozoficznej z myśleniem współczesnym. Potrzebę tej unifikacji dostrzegał zresztą nie tylko Wojtyła. Wielu chrześcijańskich myślicieli XX wieku było w pełni świadomych tego, że filozofia inspirowana chrześcijaństwem lub z nim zgodna wymaga głębokiej odnowy, bowiem w przeciwnym razie ryzykuje, że zostanie pokonana przez ogólnie antychrześcijański trend współczesnej filozofii.

Chociaż nie mamy czasu, aby przestudiować wyniki każdej z tych prób³², wystarczy wskazać, że moim zdaniem próba podjęta przez Wojtyłę była jedną z najbardziej udanych, ponieważ (1) analizowała wkład współczesnej filozofii z perspektywy nie tylko krytycznej, ale otwartej na możliwe pozytywne ubogacenie, (2) jego powiązanie fenomenologii z tomizmem nie doprowadziło do zwykłego zestawienia prądów, ale do nowej syntezy filozoficznej, (3) osiągnął antropologię zgodną z chrześcijaństwem, ale również ze oczekiwaniami filozofii współczesnej, co naszym zdaniem czyni ją doskonałym elementem formacji młodych katolickich intelektualistów, oferując nowoczesne narzędzia filozoficzne, które są filozoficznie pewne i wewnętrznie spójne, aczkolwiek nie wprost z chrześcijaństwem.

³² Zob. m.in. G.A. McCool, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*, Fordham University Press, New York 1992.

Osobiście uważam, że w dzisiejszych czasach ten rodzaj głębokiego, choć też nie w pełni wyraźnie zarysowanego związku między chrześcijaństwem a filozofią jest czymś, czego chrześcijaństwo najbardziej potrzebuje. Ktoś mógłby pomyśleć, że tego typu związek może być motywowany strachem przed ujawnieniem lub upublicznieniem swoich chrześcijańskich przekonań, ale tak nie jest. Motywy są inne: (1) implicytny związek z chrześcijaństwem zobowiązuje do zbudowania rygorystycznej filozofii, w której to, co może istnieć jako chrześcijańskie, nie jest negowane, ale musi być potwierdzone w doświadczeniowym (integralnym) źródle; (2) posiadanie tego rodzaju filozofii pozwala na rozsądną argumentację w sferze publicznej bez konieczności uciekania się do otwarcie chrześcijańskich sformułowań, co skądinąd może być dzisiaj bardzo problematyczne, zwłaszcza w Europie; (3) jeśli dana osoba posiada tego rodzaju podstawy, może, jeśli chce, ustanowić wyraźny związek z chrześcijaństwem, podczas gdy odwrotna sytuacja jest znacznie trudniejsza. Ktokolwiek posiada jedynie wyraźnie chrześcijańską antropologię nie będzie w stanie argumentować wyłącznie w kategoriach filozoficznych.

Moim zdaniem tego rodzaju podejście jest dość powszechne w personalizmie (pomyślmy o Maritainie, Mounierze lub Juliánie Mariásie), ale uważam, że jest ono szczególnie obecne u Wojtyły, który oferuje nam (1) tekst filozoficzny *Osoba i czyn*, w którym religia nie jest w centrum uwagi, a także (2) tekst z dziedziny antropologii *teologicznej* zatytułowany *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Zakłada to istnienie u Wojtyły – by tak rzec – pewnej *dwujęzyczności*, czyli możliwości używania dwóch języków do mówienia o tej samej rzeczywistości. Wiemy, że każdy język jest w stanie wyrazić pewne idee lepiej, wyraźniej lub piękniej niż inne, oraz że tylko niektóre języki są w stanie wyrazić pewne konkretne idee. Ale tylko ten, kto jest

poliglotą lub osobą dwujęzyczną może zdecydować, w jakim czasie i w jakim kontekście każdy z nich powinien być używany. Uważam, że owa dwujęzyczność jest cechą, którą powinien dziś legitymować się każdy chrześcijański myśliciel.

O ile nam wiadomo, Wojtyła nie wyraził publicznie swojego stanowiska w tej kwestii. Wydaje mi się jednak, że idee, o których właśnie wspomnieliśmy, dobrze odzwierciedlają jego sposób myślenia. W każdym razie uważamy, że w dzisiejszych czasach jest to dobry sposób na sformalizowanie i zrozumienie relacji między filozofią a chrześcijaństwem, szczególnie w Europie, gdzie, jak wspomniałem, wyraźnie chrześcijańskie sformułowania nie zawsze są dobrze przyjmowane. Wskazaliśmy już jednak, że to odrzucenie nie jest ani jedynym, ani głównym powodem. Każda filozofia musi być krytyczna wobec swoich korzeni i fundamentów; jest to część DNA filozofii. Taki krytycyzm musi być również częścią personalizmu integralnego, ponieważ jest to jedyny sposób na wypracowanie radykalnego fundamentu dla filozofii i antropologii. Jeśli jednak cel ten zostanie osiągnięty, można go z kolei przenieść na inne obszary antropologiczne, takie jak neuroetyka³³ czy psychologia³⁴. Z drugiej strony, jeśli ta filozoficznie ugruntowana antropologia jest w swej strukturze chrześcijańska w tym sensie, że jest *zgodna* z antropologicznym przesłaniem chrześcijaństwa, będziemy w posiadaniu potężnego instrumentu kulturowego, który może mieć ogromny wpływ, jeśli zostanie odpowiednio rozpowszechniony.

³³ J. Beauregard, *Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John Macmurray*, "Journal of Cognition and Neuroethics" 2015, vol. 3, nr 1, s. 13–37; także J. Beauregard, *Philosophical Neuroethics: A Personalist Approach*, Vernon Press, Wilmington 2019.

³⁴ R. Zapién, *La psicología integrativa personalista: Hacia un nuevo paradigma de intervención clínica*, „Quién” 2016, vol. 4, s. 113–137.

Personalizm Wojtyły jako personalizm integralny.

Przyszłość projektu intelektualnego

Abstrakt

Niniejszy esej podejmuje próbę zdefiniowania personalizmu Wojtyły oraz przedstawienia możliwości kontynuacji i rozwoju jego dzieła poprzez to, co autor eseju nazywa personalizmem integralnym. W tym celu najpierw przedstawimy niektóre z kluczowych założeń filozofii i antropologii Karola Wojtyły, tak jak zostały one rozwinięte w jego głównym dziele *Osoba i czyn*. Następnie porównamy je z różnymi typami personalizmów, aby pokazać, że jego filozofia nie pasuje dokładnie do żadnego z nich, zwłaszcza do personalizmu tomistycznego Jacquesa Maritaina. Wreszcie postulowany będzie nowy nurt personalizmu – personalizm integralny, który zdaniem autora nie tylko posłużyłby do precyzyjnego ukazania głównych tez filozoficznych Karola Wojtyły, ale także mógłby je rozwinąć.

Słowa kluczowe: osoba, personalizm, Karol Wojtyła

Wojtyła's Personalism as Integral Personalism.

The Future of an Intellectual Project

Abstract

This essay attempts to define Wojtyła's personalism and to present the possibilities for the continuation and development of his work through what the author of the essay calls integral personalism. To do so, we present first of all some of the main keys of the philosophy and anthropology of Karol Wojtyła as they have been developed in his main work, *The Acting Person*. Later we compare them with the different types of personalism to show that his philosophy does not exactly fit any of them, particularly the Thomistic personalism of Jacques Maritain. Finally, a new stream of personalism is postulated, Integral personalism, which according to the author not only would be able to show with precision the main philosophical theses of Karol Wojtyła but could also develop them.

Keywords: person, personalism, Karol Wojtyła

Bibliografía

- Aquinas Th., *Summa Theologiae*, San Paolo Edizioni, Torino 1999.
- Beauregard J., *Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John Macmurray*, „Journal of Cognition and Neuroethics” 2015, vol. 3, nr 1, s. 13–37.
- Beauregard J., *Philosophical Neuroethics: A Personalist Approach*, Vernon Press, Wilmington 2019.
- Buford Th.O., *Personalism*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/personal/> (dostęp: 15.04.2016).
- Burgos J.M., *La vía de la experiencia o la salida del Laberinto*, Rialp, Madrid 2018.
- Burgos J.M., *An Introduction to Personalism*, Catholic University of America Press, Washington 2018.
- Burgos J.M., *El personalismo ontológico moderno: Claves antropológicas*, „Quién” 2015, vol. 2, s. 9–31.
- Burgos J.M., *El personalismo ontológico moderno: Arquitectónica*, „Quién” 2015, vol. 1, s. 9–27.
- Burgos J.M., *Integral Experience: A New Proposal on the Origin of Knowledge*, w: *In the Sphere of the Personal: New Perspectives in the Philosophy of Persons*, S. Smith, J. Beauregard (eds.), Vernon Press, Wilmington 2016, s. 41–59.
- Burgos J.M., *La experiencia integral: Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015.
- Burgos J.M., *Para comprender a Jacques Maritain: Un análisis histórico-crítico*, Mounier, Salamanca 2006.
- Burgos J.M., *The Method of Karol Wojtyła: A Way between Phenomenology, Personalism, and Metaphysics*, „Analecta Husserliana” 2009, vol. 104, s. 107–129.
- Burgos J.M., *The Personalist Philosophy of Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2011.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I.G. Sowiński (tłum.), IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2005.
- Maritain J., *An Introduction to Basic Problems of Moral Philosophy*, Magi, Albany 1990.
- Maritain J., *Lectures on Natural Law*, W. Sweet (tłum.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 2016.
- Maritain J., *The Person and the Common Good*, J. Fitzgerald (tłum.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1966.

- McCool G.A., *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*, Fordham University Press, New York 1992.
- Mortensen J.N., *The Common Good: An Introduction to Personalism*, Vernon Press, Wilmington 2017.
- Parker Bowne B., *Personalism*, Riverside Press, Cambridge (MA) 1908.
- Seifert J., *Discours des Méthodes: The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*, Ontos Verlag, Heusenstamm 2009.
- Wojtyła K., *Personalizm tomistyczny*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami postawiwał*, Znak, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Lecciones de Lublin*, Palabra, Madrid 2014.
- Wojtyła K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1980.
- Wojtyła K., *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2010.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1960.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- Zapién R., *La psicología integrativa personalista: Hacia un nuevo paradigma de intervención clínica*, „Quién” 2016, vol. 4, s. 113–137.

Nota biograficzna

Juan Manuel Burgos – prof. dr, Universidad Villanueva (Madrid); najważniejsze publikacje: 1) *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014; 2) *An Introduction to Personalism*, CUA Press, Washington DC 2018; 3) *Personalist Anthropology. A Philosophical Guide to Life*, Vernon Press, Wilmington 2021. Zainteresowania badawcze: filozofia osoby ludzkiej, personalizm, Karol Wojtyła.



DOM RODZINNY JANA PAWŁA II





MUZEUM DOM RODZINNY OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II W WADOWICACH

Zapraszamy do odkrywania bogactwa myśli papieskiej Jana Pawła II. Niech dobrym początkiem tej podróży w jej głąb będzie osobiste odwiedzenie jego rodzinnego domu. W miejscu, gdzie ponad sto lat temu przyszedł na świat Karol Wojtyła obecnie znajduje się Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach.

W 2014 roku w kamienicy przy ul. Kościelnej 7 została otwarta nowa wystawa stała, prezentująca całą drogę życia św. Jana Pawła II: od jego narodzin aż do ogłoszenia go świętym Kościoła katolickiego. Sercem Muzeum jest mieszkanie, wynajmowane przez rodziców przyszłego Papieża od 1919 roku. To tam Karol nie tylko przyszedł na świat, ale także spędził pierwsze

osiemnaście lat swojego życia. Mieszkanie składa się z trzech pomieszczeń w układzie amfiladowym: z dużego salonu, mniejszej sypialni oraz kuchni. Wyposażono je w meble z epoki i autentyczne przedmioty używane niegdyś przez rodzinę Wojtyłów, m.in. haftowane przez mamę Emilię ozdobne serwetki, jej posrebrzaną torebkę oraz złoty wisiołek z czterolistną koniczynką, a także zastawę stołową i formę na wielkanocnego baranka. Na ścianie w sypialni wisi pamiątka komunijna małego Karola. Całości dopełniają archiwalne fotografie z rodzinnego albumu Wojtyłów, wśród nich m.in. zdjęcie ślubne rodziców oraz zdjęcia komunijne braci Edmunda i Karola.

Nowoczesna, narracyjna i multimedialna ekspozycja prowadzi przez kolejne etapy życia Karola Wojtyły - Jana Pawła II: od domu w rodzinnych Wadowicach po dom, którym stał się dla niego cały świat. Muzeum jest swoistą podróżą w czasie i opowieścią o człowieku, który dorastając w niewielkim małopolskim miasteczku uczył się szacunku, dialogu, otwartości i zrozumienia dla innych kultur; dla którego rozwój duchowy i intelektualny miał ogromne znaczenie; który w pięknie i sile natury widział piękno i potęgę Boga. Jest to opowieść o człowieku pełnym pasji i radości życia, sportowcu, aktorze i poecie; człowieku szlachetnym, mądrym i odważnym; o kapłanie i pasterzu kochającym młodzież, którą nazwał swoją nadzieją i nadzieją Kościoła, i dla której zainicjował Światowe Dni Młodzieży. Jest to opowieść o prawdziwym świętym, całkowicie oddanym Bogu i ludziom.

Po więcej szczegółów, także tych związanych
z rezerwacją biletów,
zapraszamy na stronę internetową:

www.domjp2.pl



