

Kościół osoby

Wypowiedzi Karola Wojtyły na ekumenicznym

Soborze Watykańskim II*

Aby lepiej zrozumieć ludzkie racje wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, należy niewątpliwie zbadać jego uczestnictwo w ekumenicznym Soborze Watykańskim II. Najpierw jako biskup pomocniczy i wikariusz kapitulny, a następnie jako arcybiskup Krakowa, Karol Wojtyła należał do grona tych, którzy wnieśli szczególny wkład w prace Soboru: obfity pod względem wystąpień soborowych i wyjątkowo bogaty i wszechstronny pod względem doktrynalnym³¹³.

Właśnie podczas Soboru, od samego jego początku, ojcowie mogli obserwować kulturową jakość syntezy doktrynalnej, stanowiącej podstawę licznych wypowiedzi Wojtyły³¹⁴. Już biskupi polscy, zwłaszcza w drugim etapie Soboru, uznali jego kulturowe i duszpasterskie przywództwo, nałożyli bowiem na niego odpowiedzialność za przygotowywanie w ich imieniu dokumentów odnoszących się do różnych aspektów obrad Soboru oraz zabieranie głosu podczas zgromadzeń ogólnych³¹⁵. Wyrazem szczególnego uznania dla jego przymiotów jako myśliciela i człowieka Kościoła, które znalazły swój wyraz w licznych precyzyjnych wypowiedziach na temat schematu „De Ecclesia” oraz kwestii religijnej, była jego nominacja podczas Soboru (we wrześniu 1964 roku) na członka Podkomisji „Znaki Czasu”, zajmującej się przygotowaniem pierwszej redakcji tak zwanej „Expositio”, wprowadzającej do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym³¹⁶.

Fakty te - oraz inne rzymskie obowiązki kardynała Wojtyły, takie jak uczestnictwo w obradach Synodu Biskupów i rekolekcje dla Kurii Rzymskiej ogłoszone w roku 1976 - prowadzą do wniosku, że wielu kardynałów uczestniczących w konklawe w październiku 1978 roku miało okazję, zwłaszcza podczas Soboru, poznać osobowość, wszechstronną formację kulturalną, zaangażowanie duszpasterskie Karola Wojtyły oraz prezentowaną przez niego syntezę doktrynalną. Wieczorem 16

* Tłumaczenie z łaciny fragmentów wystąpień soborowych Karola Wojtyły - Andrzej Budzisz.

³¹³ Kiedy przeglądamy *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1978; cytowane dalej jako *Acta synodalia*), uderza nas zarówno liczba wypowiedzi Karola Wojtyły, jak i ich solidne przygotowanie. Niewielu ojców zabierało głos na forum Zgromadzenia Ogólnego równie często jak krakowski biskup. Ponadto liczne *animadversiones scriptae* wskazują, że systematycznie poświęcał pracom Soboru wiele konstruktywnej uwagi. Pogląd ten podzielają: Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010; J. Grootaers, *De Vatican II à Jean-Paul II: le grand tournant de l'Église catholique*, Paris: Le Centurion, 1981; Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Paris: Cerf, 2002.

³¹⁴ Por. A. Perzyński, *Il principio personalistico nel pensiero ecclesiologicalo di Karol Wojtyła*, Roma: Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino, 1990. Termin „wypowiedzi” odnosimy zarówno do *allocutiones*, jak i do *animadversiones scriptae*.

³¹⁵ Mowa tutaj o dwóch *allocutiones*: pierwsza została ogłoszona 21 X 1964 na forum CVI Zgromadzenia Ogólnego (zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 5, s. 298-300), druga - 22 IX 1965 na forum CXXXIII Zgromadzenia Ogólnego (zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 1, s. 11-13). Trzy *animadversiones scriptae*, sporządzone w imieniu polskiego Episkopatu, są następujące: *Acta synodalia*, t. III, cz. 1, s. 613-617; tamże, t. III, cz. 5, s. 680-683; tamże, t. III, cz. 7, s. 380-382.

³¹⁶ Por. Ch. Moeller, *Die Geschichte der Pastoral-Konstitution*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1968, s. 242-278, zwłaszcza 262.

października 1978 roku zaskoczenie tych, którzy znali historię Soboru, musiało być znacznie mniejsze niż zdumienie świata, środków masowego przekazu i znacznej części chrześcijan - w tym także księży i biskupów.

Acta synodalia, zawierające całą dokumentację soborową, pozwalają nam zapoznać się z wszystkimi wypowiedziami Wojtyły, zgodnie z porządkiem ich przygotowania i przebiegiem Soboru.

Pierwszą z nich jest odpowiedź na pytanie przesłane Wojtyłe przez kardynała Domenico Tardiniego, przewodniczącego Papieskiej Komisji Przedprzygotowawczej Ekumenicznego Soboru Watykańskiego II. Bardzo młody biskup pomocniczy Krakowa przedstawia w niej dosyć szczegółowo swoje oczekiwania dotyczące tematów, które należy podjąć, i odpowiednio je uzasadnia.

W czasie prac Soboru Wojtyła występował dwadzieścia dwa razy; osiem z tych wypowiedzi to *allocutiones* wygłoszone na forum zgromadzeń ogólnych podczas każdego z czterech etapów obrad Soboru³¹⁷. Trzy z czternastu *animadversiones scriptae* można praktycznie uznać za *allocutiones*, ponieważ Wojtyła miał je wygłosić na posiedzeniu zgromadzenia ogólnego, lecz chociaż był na liście mówców, nie mógł lub nie uważał za stosowne zabrać głosu³¹⁸. Dwie z ośmiu *allocutiones* oraz prawdopodobnie trzy *animadversiones scriptae* zostały wygłoszone w imieniu Episkopatu Polski³¹⁹. Do listy tej należy dodać dwie wypowiedzi pisemne. Jedna przypisywana jest w *Acta synodalia* bezpośrednio polskiemu biskupom, lecz została przedstawiona przez Karola Wojtyłę i Jana Jaroszewicza. Drugą podpisało wielu ojców soborowych, przedstawiciele dwudziestu trzech Konferencji lub zespołów Konferencji Episkopatów z pięciu kontynentów; tekst ten zawiera prośbę do Ojca Świętego o zwołanie czwartej sesji Soboru, wymaganej przez projekt *De Ecclesia in mundo huius temporis*. Prośba ta, jak wiadomo, została spełniona³²⁰.

Wojtyłe można przypisać wypowiedzi związane z przygotowaniem dokumentów dotyczących liturgii, Objawienia, komunikacji społecznej, Kościoła, ekumenizmu, wolności religijnej, apostołstwa świeckich, Kościoła w świecie współczesnym, posługi i życia duchowieństwa.

Nie jest naszym zamiarem przeprowadzenie historyczno-krytycznej analizy wkładu, jaki wniósł Karol Wojtyła w prace Soboru ekumenicznego. Wymagałoby to nie tylko dokładnej znajomości samych wypowiedzi, lecz także tekstów naukowych, w których przedstawiono zakładaną

³¹⁷ Są to następujące *allocutiones*: Zgromadzenie Ogólne XIV, 7 XI 1962 (zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. 2, s. 314 n.); Zgromadzenie Ogólne XXIV, 21 XI 1962 (zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. 3, s. 294); Zgromadzenie Ogólne LII, 21 X 1963 (zob. *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 154-157); Zgromadzenie Ogólne LXXXVIII, 25 IX 1964 (zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 530-532); Zgromadzenie Ogólne XCVII, 8 X 1964 (zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 4, s. 69-70); Zgromadzenie Ogólne CVI, 21 X 1964 (zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 5, s. 298-300); Zgromadzenie Ogólne CXXXIII, 22 IX 1965 (zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 11-13); Zgromadzenie Ogólne CXXXVII, 28 IX 1965 (zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 660-663).

³¹⁸ Zgromadzenie Ogólne XXVII, 26 XI 1962 (zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. III, s. 609); Zgromadzenie Ogólne XXXVI, 7 XII 1962 (zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. IV, s. 598 n.); Zgromadzenie Ogólne CLIII, 26 X 1965 - jest to ostatnia sesja Zgromadzenia Ogólnego Soboru obejmująca dyskusję (zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 5, s. 519). Inne *animadversiones scriptae* dotyczą określonych posiedzeń Zgromadzenia Ogólnego. Pozostałe zostały przesłane, a więc zostały pomyślane i spisane w czasie przerw w pracach Soboru.

³¹⁹ Zob. przypis 315. Należy dodać, że *animadversiones scriptae* zawarte w *Acta synodalia* (t. IV, cz. 3, s. 349 n.) są odpowiedzią na zapytanie *coetus auditorum*.

³²⁰ Zob. *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 856 n.; tamże, t. III, cz. 5, s. 508 n.

w tych wypowiedziach syntezę doktrynalną, a także analizy ewentualnych zmian w projektach dokumentów soborowych, co pozwoliłoby ocenić rzeczywisty wpływ Wojtyły. Oprócz wiedzy o ewolucji tekstów soborowych konieczna byłaby również rekonstrukcja najważniejszych kontaktów i dyskusji Wojtyły z innymi ojcami, ekspertami i audytorami Soboru, a zwłaszcza z przedstawicielami polskiego Episkopatu³²¹. Musiałaby to więc być analiza bardzo złożona, wymagająca nie tylko właściwej interpretacji Soboru, lecz także zbadania jego wpływu na Karola Wojtyłę - wówczas arcybiskupa, dzisiaj Papieża.

W tym miejscu chcemy tylko przedstawić i teologicznie zinterpretować główne wątki doktrynalne w soborowych wypowiedziach Karola Wojtyły.

1. Propozycje

W wieku zaledwie trzydziestu dziewięciu lat, jako biskup pomocniczy Krakowa, Wojtyła przedstawia w obszernej odpowiedzi na pytanie Komisji Przedprzygotowawczej swoje dezyderaty dotyczące treści Soboru i uzasadnia je doktrynalnie.

Waga tego dokumentu związana jest z dwoma czynnikami: zewnętrznym i wewnętrznym.

Zewnętrzną racją doniosłości tego dokumentu jest fakt, że można w nim odnaleźć przekonania, motywy i głębokie aspiracje Wojtyły odzwierciedlające ówczesny klimat panujący w kręgach intelektualnych Krakowa - w których spełniał on znaczącą rolę - oraz jego zaangażowanie duszpasterskie związane z funkcją biskupa pomocniczego. Krótko mówiąc, odkrywamy głębokie przekonania biskupa tytularnego Ombi w ich, by tak rzec, „stanie pierwotnym”, zanim jeszcze opatrnościowa przygoda Soboru wprowadziła go w szeroki horyzont relacji i dyskusji, które z pewnością zarówno dla niego, jak i dla innych ojców Soboru były okazją do wyjątkowego doświadczenia *sentire cum Ecclesia*: „Historia Soboru [...] przebiegała [...], jako szczególne wydarzenie, poprzez dusze wszystkich biskupów w nim uczestniczących; była treścią ich myśli, ich odpowiedzialności, była niezwykłym doświadczeniem i przeżyciem”³²².

Rację wewnętrzną stanowi natura i głębia doktrynalnej syntezy, z której czerpane są argumenty na rzecz treści przedkładanych Komisji Przedprzygotowawczej. Wojtyła przedstawia nowe zagadnienia, które mogą stać się tematem obrad Soboru: nadprzyrodzona tajemnica Boga i Jego osobowa komunია z każdym stworzeniem, natura Kościoła, laikat i apostołstwo świeckich, formacja duchowieństwa, kwestia celibatu, wychowania seminaryjnego, kryzys i odrodzenie zgromadzeń religijnych, relacje między językiem łacińskim a językiem narodowym w liturgii, rewizja *Kodeksu prawa kanonicznego*.

Według Wojtyły najpilniejszą potrzebę Kościoła można syntetycznie ująć w następujący sposób: „Ukazać transcendentálny [...] porządek duchowy, i to dosyć zdecydowanie”³²³, sytuację

³²¹ Wzmianki na ten temat znajdują się między innymi w tekstach przywołanych w przypisie 313.

³²² W o j t y ł a, *U podstaw odnowy*, s. 5.

³²³ „Transcendentalem [...] ordinem spiritualem exponere et satis quidem fortiter”. *Acta et*

bowiem, w której żyje Kościół, cechuje wzrastający materializm. Zasadnicza treść tego transcendentnego porządku duchowego określona jest przez relację między tajemnicą Boga a człowiekiem stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Uczestnictwo osoby w życiu Trójcy rzuca światło na chrześcijański personalizm oparty ponadto na filozoficznym wymogu odróżnienia człowieka - właśnie jako osoby - od innych nieosobowych bytów należących do świata widzialnego.

Natura osoby ludzkiej przejawia się w każdym związku, lecz przede wszystkim w relacji do Boga osobowego, który sam jest wiecznym wydarzeniem relacji i wymiany w łonie Trójcy Świętej. Trójca jako najwyższa osobowa relacja, uczestnictwa w której dostępuje się przez łaskę, ukazuje cel chrześcijańskiego personalizmu: świętość, czyli doskonałe zjednoczenie z Bogiem w wizji uszczęśliwiającej. Każda postawa człowieka i każda doktryna etyczna, aż po przykazanie miłości, które przewyższa je wszystkie, mają swój fundament w tej teologiczno-filozoficznej koncepcji osoby: „Chrześcijański personalizm stanowi także fundament całej doktryny etycznej, która nauczana jest przez Kościół w oparciu o Ewangelię”³²⁴. Z tej podstawowej refleksji nad nadprzyrodzonym porządkiem duchowym, do którego należy człowiek, wynika konieczność ponownego przemyślenia przez Kościół jego prawdziwej natury, a przede wszystkim jego obecności w świecie współczesnym. Najwłaściwsze samorozumienie Kościoła wypływa, według Wojtyły, z dogłębnej analizy sensu nauczania o mistycznym Ciele Chrystusa. Wyłącznie jako Ciało mistyczne Kościół może właściwie realizować cel ekumeniczny, gdyż tylko w ten sposób może zrozumieć swoją jedność. Jeśli jest *Ciałem mistycznym*, jest *jeden i jedyny*: należą do niego zarówno członki zdrowe, jak i chore („[...] ze względu na herezję, która jest grzechem przeciwko wierze, i na schizmę, która jest przeciwko miłości”³²⁵). Analogicznie jak ciało Chrystusa, chwalebne wyłącznie w niebie, na ziemi zaś ranione i poniewierane, Ciało mistyczne Chrystusa, żyjąc na ziemi, cierpi. Jesteśmy zatem zobowiązani do troski o zdrowie wszystkich jego członków.

Zaangażowanie ekumeniczne, na które jednoznacznie wskazuje takie sformułowanie doktryny Ciała mistycznego, ujawnia również troskę duszpasterską, która przenikała wszystkie soborowe wypowiedzi Wojtyły. Gdy proponuje on, by Sobór przemyślał „problem osoby i jej pozycji w świecie” („problema personae eiusque situationis in mundo”), problem określany jako „najbardziej naglący” („maximae expetitur”) przez współczesnych, często ulegających nadmiernej wierze humanistycznej albo rozpaczcy wobec egzystencji człowieka, jego wniosek bliski jest tej wrażliwości Soboru, która doprowadzi do powstania Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym³²⁶.

Od tajemnicy Trójcy ku Kościołowi ujmowanemu z pozycji duszpasterza zatroskanego o osobę, z którą Kościół prowadzi dialog, tak jak prowadzi go Bóg, Stwórca i Odkupiciel - oto układ

documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepreparatoria), Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961, t. II, cz. 2, s. 741-748, zwłaszcza s. 741.

³²⁴ „Personalismus christianus fundamentum etiam constituit totius doctrinae ethicae, quae Evangelio innixa semper ab Ecclesia catholica docetur”. Tamże, s. 742.

³²⁵ „[...] ratione haereseos, quae est contra fidem peccatum, et schismatis quod contra charitatem”. Tamże, s. 743.

³²⁶ Zob. tamże, s. 742.

odniesienia, w którym młody biskup z Krakowa umieszcza swoje sugestie dotyczące życia świeckich, kapłanów i członków zgromadzeń religijnych. Nie podejmując głębiej tego tematu, należy w tym miejscu odnotować pojawienie się tendencji - podczas Soboru wyrażanej wprost jako przekonanie - do podkreślania roli wiernych, których zadaniem jest „budowanie ciała Chrystusa” („aedificatio corporis Christi”)³²⁷. W ten sposób położony zostaje fundament refleksji pod teologiczno-pastoralne zrozumienie znaczenia stanu życia osoby świeckiej, zakonnej i kapłana.

Przy głębszej analizie widzimy, że omawiany tekst zbudowany jest wokół trzech podstawowych zagadnień teologicznych: Kościoła, koncepcji osoby i postawy duszpasterskiej. Komunikowana tajemnica Trójcy konstytuuje człowieka, dosłownie ustanawia jego byt jako osoby, stwarza go i towarzyszy mu w drodze ku jego celowi - doskonałemu szczęściu (wizji uszczęśliwiającej), włączając go w tajemnicę Kościoła - mistyczne Ciało Chrystusa. Dlatego Sobór jest wezwany do wzbudzenia w Kościele samoświadomości wybitnie duszpasterskiej, to znaczy do badania warunków, które pozwolą mu urzeczywistnić jego zbawczą obecność dla osoby żyjącej w dzisiejszym świecie.

Pod koniec dokładnej lektury wszystkich wypowiedzi Wojtyły na Soborze te trzy czynniki doktrynalne jawią się jako stałe elementy przemyśleń prezentowanych ojcom soborowym. Oto dlatego przyjęcie tych trzech kluczowych tematów za punkt wyjścia syntezy doktryny zawartej w tekstach Wojtyły wydaje się naturalne.

2. Eklezjologia: zadaniem Kościoła jest „servitium salutis aeternae”

Podstawowa troska Wojtyły, ujawniająca się w jego sposobie podejścia do tajemnicy Kościoła, jest natury soteriologicznej, a zatem wybitnie duszpasterskiej.

Całość zbawczego dzieła, które dokonało się na krzyżu Chrystusa, jest jedynym założeniem, które może wyjaśnić samo istnienie Kościoła. Świat uzyskał na zawsze sens *chrześcijański* wyłącznie dlatego, że dzieło stworzenia zostało włączone w dzieło Odkupienia zgodnie z dynamizmem, który prowadzi aż do „consummatum est” na krzyżu³²⁸. Objawia się w ten sposób do końca zadanie Kościoła, który na nowo przedstawia osobie propozycję zbawienia: „[...] służba dla Kościoła jest służbą dla wiecznego zbawienia”³²⁹. Kościół bowiem może proponować światu różne dary, lecz nigdy nie wolno mu zaprzestać przedstawiania prawdy i moralności jako drogi do świętości, która jest celem dzieła zbawienia.

³²⁷ „Chodzi zwłaszcza o ciągle zwiększanie pracy ewangelizacyjnej, nie zaś o jakiś spór na temat kompetencji kleru i laikatu katolickiego” („Agitur utique de labore evangelico magis ac magis augendo, non autem de quadam lite super competentiam cleri et laicatus catholici”). Tamże, s. 744.

³²⁸ „Ten zaś boży sposób przyjmowania dzieła stworzenia w dziele Odkupienia przez Krzyż określił niejako na zawsze chrześcijańskie znaczenie słowa «świat»” („Iste autem modus divinus assumendi opus Creationis in opere Redemptionis per Crucem determinavit aequaliter sed pro semper christianam significationem «mundi»”). *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 661.

³²⁹ „[...] servitium Ecclesiae est servitium salutis aeternae”. Tamże.

Świętość Kościoła i świętość w Kościele ujmowana jest przez Wojtyłę jako uczestnictwo osoby w świętości samej Trójcy, świętości będącej boskim rytmem, którym żyje Kościół. Jest to tym ważniejsze, im lepiej rozumiemy, że świętość Kościoła ujawnia się w osobach, którym łaska uświęcająca pomaga wzrastać w życiu Bożym³³⁰.

To powszechne powołanie do świętości, które przyjmuje różne postaci, ma pięć etapów: prymat miłości jako najważniejszego czynnika uświęcającego; doskonałość godności osoby ludzkiej przez cnoty teologiczne i moralne; asceza, która wychowuje do czystości i *firmitas* w kontemplacji Boga; wartość sakramentów, zwłaszcza kapłaństwa, małżeństwa i bierzmowania, które unaocniają społeczny wymiar świętości; wreszcie uznanie trzech rad ewangelicznych, które w różnych stanach życia przybierają różne postaci³³¹.

Z perspektywy tego soteriologicznego dążenia, dzięki któremu Kościół Chrystusa w historii umożliwia człowiekowi dostęp do tajemnicy Krzyża i Odkupienia, Wojtyła podejmuje refleksję nad naturą Kościoła jako takiego. W różnych jego wypowiedziach widoczne są trzy główne wątki tej refleksji: mistyczne Ciało Chrystusa, lud Boży i Maryja.

Pojęcie mistycznego ciała Chrystusa stanowi niewątpliwie, przynajmniej do czasów Soboru, punkt wyjścia Wojtyłowskiej wizji eklezjologicznej³³². Wojtyła, chociaż uwzględnia tradycję doktrynalną i teologiczną sprzed Soboru, dokonuje personalistycznego przeformułowania tego pojęcia. Jeszcze raz troska o człowieka i o jego zbawienie prowadzi Wojtyłę do stwierdzenia, że osoba ludzka stanowi komórkę mistycznego Ciała Chrystusa właśnie dlatego, że w Kościele osoba spotyka swoje powołanie do świętości, czyli do pełnej komunii z Trójcą, i otrzymuje pomoc w jego wypełnieniu. Stąd silne podkreślanie konieczności uświadomienia osobie tego powołania, które zawsze jest powołaniem eklezjalnym, gdyż bez Kościoła świętość okazuje się dla człowieka nieosiągalna. Z jednej strony położenie akcentu na osobę jako komórkę Ciała mistycznego - Kościoła - pozwala przezwyciężyć religijny indywidualizm, z drugiej zaś lepiej odpowiada coraz pilniejszej potrzebie przyjmowania osobistej odpowiedzialności w świecie współczesnym³³³.

Pojęcie ludu Bożego, które Wikariusz kapitulny Krakowa uznaje za odpowiednie do opisu społecznego charakteru Kościoła, wymaga pogłębienia tak, aby wyjaśnić jego naturę *societas perfecta*

³³⁰ „Powołanie do świętości ma swój, że tak powiem, boski rytm, którym żyje cały Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa” („Vocatio ad sanctitatem habet - ut ita dicam - suum rythmum divinum, quo tota vivit Ecclesia ut Christi Corpus mysticum”). *Acta synodalia*, t. II, cz. 4, s. 340.

³³¹ Zob. tamże, s. 341 n.

³³² Potwierdzenie można znaleźć między innymi w następującym fragmencie: „Mistyczne Ciało Chrystusa [...] bardziej [...] niż obraz - jest bowiem określeniem samej natury Kościoła w aspekcie chrystologicznym i jednocześnie w aspekcie tajemnic Wcielenia i Odkupienia” („Corpus Christi mysticum [...] plus [...] quam imago - est enim determinatio ipsius naturae Ecclesiae sub aspectu christologico et simul sub aspectu mysteriorum Incarnationis et Redemptionis”). *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 857. Nie zmienia to faktu, że Wojtyła z dużym zainteresowaniem przyjął pojęcie *ludu Bożego* i że interesująco rozwinął jego aspekty ontologiczne, teologii *człowieka wierzącego*, hierarchiczne, mariologiczne oraz, ze szczególną przenikliwością, ekumeniczne (zobacz dalsze przypisy). Już wówczas, zgodnie z aktualną dziś refleksją eklezjologiczną, dostrzegł konieczność ścisłego związania pojęć Ciała mistycznego i ludu Bożego dla lepszego zrozumienia tajemnicy Kościoła. Koncepcje i rozwój współczesnej eklezjologii omawiają w swoich pracach J. P. Paget, Louis Bouyer i Joseph Ratzinger.

³³³ Zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. 4, s. 598 n.

w porządku nadprzyrodzonym. Konieczne jest dogłębne zbadanie jego nadprzyrodzonego charakteru, na mocy którego, przez wiarę i łaskę sakramentów, według logiki tajemnicy Wcielenia, Kościół objawia się jako rzeczywistość jednocześnie społecznie znacząca i transcendentna. Należy też pokazać hierarchiczną strukturę ludu Bożego, która pozwala na odpowiednie eklezjalne wykorzystanie tego pojęcia.

W związku z tym należy odnotować, że w wypowiedzi na forum Zgromadzenia Ogólnego LII z 21 października 1963 roku, Wojtyła stwierdza, że pojęcie ludu Bożego jest najbardziej uniwersalne. Dlatego hierarchiczna struktura Kościoła zakłada ukonstytuowanie się ludu Bożego. Stąd propozycja umieszczenia w projekcie dokumentu o Kościele zagadnienia ludu Bożego przed zagadnieniem jego hierarchicznej konstytucji³³⁴.

Namysł nad naturą Kościoła, a zwłaszcza nad relacją między Ciałem mistycznym Chrystusa a ludem Bożym, zostanie dalej pogłębiony podczas realizacji postanowień Soboru Watykańskiego II w archidiecezji krakowskiej. Istotne rozwinięcie doktrynalne tych dwóch pojęć oraz głównych aspektów nauczania Soboru zostało utrwalone w znanej książce *U podstaw odnowy*³³⁵.

W swoich licznych wypowiedziach na Soborze w związku ze schematem „De Ecclesia” Wojtyła wydaje się przedstawiać wyjątkową propozycję, zmierzając do teologicznej syntezy tych tematów podstawowych dla zrozumienia tajemnicy Kościoła. Jest to propozycja rozwinięta we wspomnianym tomie, propozycja, która jeszcze dzisiaj stanowi jedną z najbardziej przekonujących i niepochoptych prób syntezy (na jaką nie zdobyli się dotąd komentatorzy *Lumen gentium*) różnych elementów, które współkonstytuują samoświadomość Kościoła wyrażoną przez Vaticanum II w pierwszych dwóch rozdziałach Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Aby bowiem opracować wyważoną eklezjologię na podstawie *Lumen gentium*, należy dokonać syntezy co najmniej pięciu czynników, które Konstytucja dogmatyczna przedstawia jako kluczowe dla opisu Kościoła: tajemnicy, sakramentu, Ciała mistycznego Chrystusa, ludu Bożego, komunii. Niełatwo znaleźć skuteczny sposób powiązania tych elementów, sposób, który nie dopuszczałby do przewagi jednego z nich nad pozostałymi.

Aby wydobyć głęboki związek między pojęciem Ciała mistycznego Chrystusa, na którym opiera się tajemnica Kościoła, i ludu Bożego, związek prawdziwie odzwierciedlający jej dynamikę, Wojtyła proponuje odwołanie się do mariologii. Pozwala to także lepiej spełnić wymóg przyznania nauczaniu o Maryi Dziewicy właściwego miejsca i odpowiedniego rozwinięcia mariologii. Wojtyła i wszyscy biskupi polscy sugerowali nadanie jej roli zwornika między rozdziałem pierwszym o

³³⁴ „Szczególnie wydaje się, że bardziej odpowiednie są rozważania o ludzie Bożym w rozdz. II, zanim mówi się o hierarchicznej konstytucji Kościoła czy o episkopacie [...] Hierarchiczna konstytucja Kościoła zakłada konstytucję ludu Bożego” („Praesertim autem aptius videtur tractari de populo Dei in cap. II antequam de hierarchica Ecclesiae constitutione, seu episcopatu fit sermo [...] Constitutio hierarchica Ecclesiae supponit constitutionem populi Dei”) *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 154. Należy zauważyć, że wzmianka o Kościele jako *societas perfecta* odnosi się do nadprzyrodzonego wymiaru ludu Bożego, nie do jego widzialnego wymiaru społecznego. Wypowiedzi soborowe Wojtyły wskazują więc, że przedstawianie jego eklezjologii jako przestarzałej i statycznej jest nieuzasadnione i powierzchowne.

³³⁵ Por. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy*, s. 98-135.

tajemnicy Kościoła a rozdziałem drugim o ludzie Bożym³³⁶. Szczególnie pomocne w zrozumieniu soteriologicznego znaczenia Kościoła jest podkreślenie faktu, że Maryja jest jednocześnie Matką głowy Ciała mistycznego i Matką wszystkich jego członków, wszystkich „komórek”³³⁷. Powszechne macierzyństwo Dziewicy uwydatnia macierzyństwo samego Kościoła. Wyraża się ono przez dążenie do rzeczywistego włączenia każdego z jego dzieci w Chrystusa, Syna Bożego - lecz także Syna Maryi.

W szczególności podkreślano, by starając się zrozumieć samą tajemnicę Kościoła, nie umniejszać - przez umieszczenie na końcu Konstytucji dogmatycznej o Kościele - doniosłości mariologii. Munus Dziewicy, Bożej Rodzicielki, polega bowiem na budowaniu ciała mistycznego Chrystusa, tak jak początkowo było nim wydanie na świat Jego ciała fizycznego³³⁸. Macierzyństwo Kościoła jawi się zatem jako element podtrzymujący ciało mistyczne Chrystusa, jest jednak także bramą, która pozwala człowiekowi wejść do nowego ludu Bożego, którego Kościół jest archetypem³³⁹.

W ten sposób z pierwszej serii wypowiedzi wyłania się, oczywiście fragmentarycznie, oryginalna synteza teologiczna. Zaczyna nabierać kształtów eklezjologia, w której zbiegają się wszystkie tajemnice chrześcijaństwa: od Trójcy Świętej przez chrystologię i mariologię po eschatologię. Teksty te przynaglają również do przemyślenia całej eklezjologii według klucza personalistycznego i mariologicznego.

Przyjmując takie założenia i podążając za rytmem i logiką rozwoju refleksji doktrynalnej Soboru, Wojtyła otwiera przed sobą drogę ku przemyśleniu podstawowych aspektów życia Kościoła, wśród których podkreślić należy przede wszystkim jego misję w świecie współczesnym, następnie profil człowieka wierzącego w różnych stanach życia i wreszcie akcentowanie pilnej potrzeby apostołatu czy też misji Kościoła.

Ponieważ najważniejsze myśli na temat znaczenia działalności duszpasterskiej Kościoła zostały wyrażone przez Wojtyłę w wypowiedziach odnoszących się do obecności Kościoła w świecie współczesnym, zgodnie z duszpasterskim charakterem poświęconej temu zagadnieniu konstytucji zajmijmy się tym w ostatniej części tego studium, poświęconej właśnie duszpasterstwu.

Dwa inne wspomniane tutaj aspekty są u Wojtyły ściśle ze sobą związane. To właśnie pilna potrzeba apostołstwa, które w Kościele dotyczy wszystkich, a nie tylko osób „duchownych” - jak sądziliśmy w przeszłości - pozwala na ukazanie tego, co jest wspólne wszystkim wierzącym i co stanowi podstawę specyfiki każdego z trzech stanów życia: kapłańskiego, świeckiego i zakonnego³⁴⁰.

Punktem wyjścia wszelkiej działalności apostołskiej jest świadomość dobra, jakie człowiek może osiągnąć na mocy dzieła Stwórcy, jeśli zdecyduje się postępować zgodnie z głębokimi

³³⁶ Zob. *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 856 n.

³³⁷ „Najświętsza Maryja jest w Kościele - Mistycznym Ciele Chrystusa jako Matka Głowy i Matka wszystkich członków ciała” („*Maria Beatissima sit in Ecclesia - Corpore Christi Mystico tamquam Mater Capitis et Mater omnium membrorum et cellularum Corporis*”). *Acta synodalia*, t. I, cz. 4, s. 598.

³³⁸ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 178.

³³⁹ „Jej macierzyństwo stanowi najgłębsze zespolenie Mistycznego Ciała Chrystusa” („*Maternitas eius constituit intimam iuncturam Corporis Christi Mystici*”). *Acta synodalia*, t. I, cz. 4, s. 599.

³⁴⁰ „Apostołat świeckich ukazuje się tu w swojej powszechności jako to, co powinno być połączone z żywą wiarą każdego chrześcijanina” („*Apostolatus laicorum praesentatur hic in sua universalitate tamquam id, quod cum fide viva cuiusvis christiani est coniungendum*”). *Acta synodalia*, t. III, cz. 4, s. 69.

zamiarami Boga (secundum eius mentem), które zostały nam ujawnione przez dzieło Jego wcielonego Syna. „Podstawowym warunkiem apostołatu, zrodzonym z silnej wiary w tajemnice stworzenia, Wcielenia i Odkupienia, wydaje się pewien umiarkowany optymizm”³⁴¹. Mocą chrztu i bierzmowania, źródeł podstawowych praw i obowiązków wszystkich członków ludu Bożego, osoba, która również wewnątrz różnych społeczności pozostaje podstawowym czynnikiem apostołstwa, wezwana jest do wykazania poprzez świadectwo głębokiej odpowiedniości człowieczeństwa i chrześcijaństwa³⁴².

W tym kontekście szczególnie interesujące wydaje się podkreślenie potrzeby podjęcia przez Sobór tematu relacji kapłaństwa całego ludu Bożego i kapłaństwa służebnego. Według Wojtyły Sobór powinien zaakcentować nie tylko konieczną i istotną różnicę, lecz także równie konieczną jedność. Uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, wspólne wszystkim chrześcijanom, powinno być ujmowane w jego wewnętrznym związku z kapłaństwem służebnym, inaczej bowiem niemożliwe jest pełne wyjaśnienie natury ludu Bożego. Wojtyła wskazuje tutaj na stwierdzenie: „każdy kapłan spośród ludzi wzięty dla ludzi jest ustanowiony” („omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur”), w którym wyrażona została bliska i głęboka więź między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem hierarchicznym. W imię Chrystusa Kościół wybiera z ludu Bożego następców *Dwunastu*, którzy zostali ustanowieni dla ludu Bożego, co jest szczególnym przejawem jego nadprzyrodzonego życia³⁴³. Możliwe staje się zatem wyprowadzenie z uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym, wspólnym wszystkim chrześcijanom, zadania apostołstwa, które nie może się sprowadzać do biernego posiadania wiary. Właśnie kapłaństwo powszechne daje początek powołaniu osoby ochrzczonej do przekazywania - mocą wiary i miłości - prawdy, którą spotkała³⁴⁴. Poza tym wspólne kapłaństwo odsłania się jako źródło apostołstwa właśnie dlatego, że dzięki niemu wszyscy wierni są wezwani do świętości poprzez praktykowanie cnót teologicznych i moralnych oraz przyjęcie - przy zachowaniu odpowiednich różnic - rad ewangelicznych.

W takim horyzoncie umieszcza Wojtyła swoje wypowiedzi o specyfice poszczególnych stanów życia w Kościele i stwierdza, że ich zróżnicowanie jest konieczne i zrozumiałe tylko w kontekście najbardziej uniwersalnego pojęcia ludu Bożego. Pierwszeństwo powołania do świętości całego ludu Bożego, płynącego ze *wspólnego kapłaństwa*, przed szczególnymi postaciami świętości, płynącymi z *charakteru stanów*, uzyskuje swoją wagę dzięki pojęciu *człowieka wierzącego* - pojęcia, za pomocą którego opisane zostało powszechne uczestnictwo chrześcijanina w ludzie Bożym oraz w Ciele mistycznym Chrystusa³⁴⁵.

Również refleksja Wojtyły nad życiem Kościoła zawiera wizję wybitnie dynamiczną. Tak jak głęboka natura Kościoła była rozważana w odniesieniu do swojego celu, świętości, ostatecznie tożsamej z wizją uszczęśliwiającą, tak też sens życia Kościoła, a zwłaszcza przynależności do niego,

³⁴¹ „Conditio primaria apostołatus praecipue videtur esse quidam optimismus moderatus ex firma fide mysteriorum Creationis, Incarnationis et Redemptionis orta”. *Acta synodalia*, t. III, cz. 4, s. 788.

³⁴² Zob. tamże, s. 788 n.

³⁴³ Zob. *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 156.

³⁴⁴ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 4, s. 69.

³⁴⁵ Zob. *Acta synodalia*, t. II, cz. 3, s. 156; tamże, t. III, cz. 4, s. 70; tamże, t. II, cz. 4, s. 340-342.

ujmowany jest w odniesieniu do jego dynamiki misyjnej czy apostołskiej. Z pewnością właśnie ta ciągła troska, aby zachować duszpasterską naturę Kościoła, jego bycie - w ślad za Chrystusem - „dla wszystkich ludzi”, inspirowała młodego biskupa do przekraczania granic pewnej zbyt ciasnej teologii *stanów życia*, „przechylonej” w kierunku różnic między nimi i specyfiki każdego z nich. Dzięki temu sformułował on *teologię wierzącego*, która lepiej wyraża jedność wewnętrznego życia Kościoła i jednocześnie pozwala na głębsze zrozumienie specyfiki każdego stanu życia.

3. Antropologia: personalizm integralny

Syntetyczne przedstawienie Wojtyłowskiego nauczania o osobie na podstawie wypowiedzi soborowych nie jest sprawą łatwą, antropologia ta bowiem wyznacza jeden z uprzywilejowanych horyzontów, w których prowadzona jest refleksja nad tajemnicami chrześcijaństwa i zadaniem chrześcijanina w świecie. Temat osoby pojawia się bardzo często niemal we wszystkich wypowiedziach Wojtyły na Soborze. Aby znaleźć adekwatne wyjaśnienie centralnego znaczenia tego tematu, nie trzeba zgłębiać przede wszystkim zagadnienia tak zwanego *przewrotu antropologicznego*, który - zdaniem wielu - wyróżnia teologię posoborową³⁴⁶. Powody doniosłości tematu osoby należą do porządku doktrynalnego i praktycznego, i wydają się tylko częściowo związane z przebiegiem dyskusji w obrębie teologii jako nauki w ciągu ostatnich trzydziestu lat.

Za najważniejszy element motywacji Wojtyły należy uznać wrażliwość duszpasterską, która prowadzi go do ujęcia wydarzenia chrześcijaństwa jako *salus personarum* i uznania pilnej potrzeby, obecnej we współczesnym chrześcijaństwie - potrzeby spotkania człowieka z Chrystusem, człowieka rozumianego jako całość obejmująca konieczne elementy metafizyczne, dynamizmy etyczne oraz oddziaływania społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne. Jeśli geniuszem chrześcijaństwa jest *Chrystus, który objawia człowieka człowiekowi*, Kościół powinien z wrażliwością Maryi pochylać się nad każdym człowiekiem, aby go poznać - samego w sobie i w jego związkach ze światem - i w ten sposób podnieść go ku przeznaczonej mu nadprzyrodzonej łasce: ku uczestnictwu w życiu Trójcy Świętej³⁴⁷.

Elementu doktrynalnego o kapitalnym znaczeniu należy również szukać we wrażliwości i w kompetencji etycznej Wojtyły, które doprowadziły go do głębokiej refleksji nad tomizmem, stale krytycznie zestawianym z fenomenologią, zwłaszcza Schelerowską, z marksizmem i filozoficznymi teoriami świadomości³⁴⁸. Wyjaśnia to centralne miejsce tematu osoby, który może w ten sposób uzyskać doniosłość teologiczną, filozoficzną i praktyczną, stanowiąc początek tak zwanego

³⁴⁶ Por. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi: Cittadella, 1973, s. 5-9.

³⁴⁷ „Szczególnie jednak ta świętość Kościoła ukazuje się w osobach ludzkich, sprawiając, że wzrastają w życiu bożym z pomocą łaski uświęcającej. Kościół, tak jak Święte Miasto, szuka dobra każdej duszy i jak najczulsza Matka opiekuje się i wspiera” („Specialiter tamen haec sanctitas Ecclesiae in personis humanis apparet, crescere eos faciens in vita divina ope gratiae sanctificantis. Sic Ecclesia, ut Civitas Sancta, bonum uniuscuiusque animae quaerit, et tamquam Mater tenerrima diligentissime procurat et subministrat”). *Acta synodalia*, t. II, cz. 4, s. 340.

³⁴⁸ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn; t e n ż e, Miłość i odpowiedzialność*.

personalizmu integralnego. Jest to zatem antropologia wyjątkowa na tle rozległego obszaru katolickich badań antropologicznych ostatnich dziesięcioleci³⁴⁹.

Teologiczny fundament Wojtyłowskiej koncepcji osoby jest trojaki. Osoba konstytuuje się wyłącznie w relacji z drugim. W tym sensie szczyt tożsamości osobowej znajdujemy w Trójcy Świętej. Osoba rozpoznaje siebie jako osobę dopiero wtedy, gdy dostrzega, że została wprowadzona przez Chrystusa w dynamizm trwałych relacji między Osobami Trójcy³⁵⁰. Takie uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej stało się możliwe dzięki szczególnemu związkowi między pochodzeniem Syna a Jego zbawczą misją, kulminującą w Krzyżu i w Zmartwychwstaniu. To Chrystus zatem objawia osobie jej głęboką tożsamość, a objawienie to dokonuje się poprzez wcielenie do Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa, którego komórką - według Wojtyły - jest osoba. Nie tylko. Kościół jest obecny w świecie przede wszystkim przez świętość osoby; świętość zaś jest faktem, który oczywiście zakłada wiarę i łaskę sakramentów, lecz także wolność i odpowiedzialność osoby. Personalizm Wojtyłowski wyrastający z „personalizmu” trynitarnego, który w Chrystusie i w Kościele wychodzi człowiekowi naprzeciw, to personalizm, który w eschatologicznie rozumianej świętości znajduje swoją adekwatną realizację³⁵¹.

Jest to zatem personalizm teologiczny, lecz nie wyłącznie, ponieważ na tych mocnych podstawach buduje Wojtyła pełną filozoficzną wizję osoby i jej czynu. Chociaż pozostaje on zakorzeniony w filozofii bytu, postuluje konieczność wyraźnego zaznaczenia różnicy między człowiekiem, który jest osobą, a innymi bytami - bytami, które nie są osobowe. Zdolność człowieka do poszukiwania świętości w prawdzie i w wolności oraz wszystkie tej zdolności implikacje powinny - według Wojtyły - stanowić bazę dla filozofii adekwatnej, takiej, która nie będzie się ograniczać do zastosowania doktryny hylemorfizmu do zagadnienia duszy jako formy ciała, lecz umożliwi dogłębne zbadanie etycznych konsekwencji personalizmu³⁵².

Punktem wyjścia etyki, jak czytamy w wypowiedziach soborowych, jest godność osoby, która płynie jednocześnie z jej natury i z jej doskonałości, „która opiera się na cnotach teologicznych i moralnych, a jednocześnie zakłada uświęcającą łaskę Bożą i dary Ducha Świętego”³⁵³. Doskonałość zaś osiągnana jest przez kształtowanie *postaw*, które dokonuje się poprzez poszukiwanie prawdy w wolności³⁵⁴. Ze świadomości przeznaczenia do świętości, która implikuje uznanie powszechnej godności osoby, wypływa odpowiedzialność chrześcijanina, zarówno w porządku jego uświęcania, jak i w porządku afirmacji praw osoby w społeczeństwie³⁵⁵.

³⁴⁹ Na temat teoretycznego i praktycznego znaczenia antropologii Wojtyły zob.: Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 278-317.

³⁵⁰ Zob. *Acta synodalia*, t. II, cz. 4, s. 340.

³⁵¹ Zob. tamże, s. 341 n.

³⁵² Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 531 n.; tamże, t. IV, cz. 2, s. 11-13.

³⁵³ „[...] quae in virtutibus theologicis et moralibus consistit, ac simul gratiam Dei sanctificantem et dona Spiritus Sancti supponit”. *Acta synodalia*, t. II, cz. 4, s. 341.

³⁵⁴ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 838 n.

³⁵⁵ Zob. tamże, s. 531.

Wychodząc od tej zależności o charakterze subiektywnym i osobowym, Wojtyła postuluje obiektywną zależność między naturalnym porządkiem moralnym, który jest źródłem praw osoby w społeczeństwie, a porządkiem ustanowionym przez przykazanie miłości. Jeśli prawa człowieka wynikające z prawa naturalnego nie nakładają innych ograniczeń niż te płynące z prawa moralnego, które - chociaż naturalne - jest prawem Bożym, uniwersalizm etyczny płynący z tej wizji powinien sprawić, że chrześcijanin dążący do objęcia imperatywem miłości porządku naturalnego nie będzie odczuwał swojego zadania jako ograniczenia³⁵⁶. Powinien natomiast czuć się wezwany do ponownego przemyślenia niezbywalnej zasady sprawiedliwości rozdzielczej w kontekście radykalnie bezinteresownej zasady miłości; powinien przy tym być świadomy, że pierwsza z nich wskutek spotkania z drugą zyska na jakości, nie tracąc nic na uniwersalności³⁵⁷. Tak pojęta doktryna antropologiczna znalazła zastosowanie już w soborowych wypowiedziach Biskupa z Krakowa na temat wolności religijnej. Wojtyła poświęca tej kwestii co najmniej pięć wypowiedzi podczas obrad Soboru, powraca do nich także kilkakrotnie przy innych okazjach. Jego główną troską jest właściwe określenie adresata, do którego kierowane są teksty o wolności religijnej.

Inaczej należy zwracać się do braci chrześcijan w perspektywie ekumenicznej, inaczej zaś do tych, których zadaniem jest zagwarantowanie wolności i praw osoby ludzkiej w społeczeństwie obywatelskim. W pierwszym przypadku związek między wolnością a prawdą powinien być wyraźnie podkreślany po to, aby odbiorca przyswoił sobie ewangeliczne stwierdzenie: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Jeśli chcemy we właściwy sposób dążyć do celu, jakim jest ekumenizm, czyli uwolnienie chrześcijaństwa od wszelkich podziałów, należy uznać, że jedność jest możliwa tylko dzięki poznaniu prawdy³⁵⁸. Stwierdzenie to dla Wojtyły nabiera podstawowego charakteru metodologicznego, ponieważ pokazuje, że w dialogu ekumenicznym zasada tolerancji jest niewystarczająca i niewłaściwa. Zasada ta w tej dziedzinie mogłaby przyjąć zbyt redukcyjny charakter i nie tylko nie wspomagałaby procesu przewycięzania podziałów, lecz mogłaby je nawet wzmocnić.

Zasada tolerancji ma inne znaczenie i inną funkcję, kiedy bronimy prawa do wolności religijnej w społeczeństwie obywatelskim. W tym przypadku staje się ona podstawowym prawem człowieka religijnego w społeczeństwie, prawem, które powinno być zagwarantowane we wszystkich państwach, nawet tam, gdzie religia wskutek wpływu poglądów ateistyczno-materialistycznych może być uważana za czystą alienację³⁵⁹. Aby uzyskać tę metodologiczną jasność, Wojtyła proponuje odróżnienie dyskursu o wolności religijnej w kontekście ekumenicznym od dyskursu w kontekście społecznym oraz omówienie tych dwóch aspektów wolności religijnej w dwóch odrębnych dokumentach³⁶⁰.

³⁵⁶ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 5, s. 680-683.

³⁵⁷ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 838 n.; tamże, t. III, cz. 3, s. 766.

³⁵⁸ „Stosunek wolności do prawdy ma bardzo wielką wagę w działalności ekumenicznej” („*Relatio libertatis ad veritatem maximi est momenti in actione oecumenica*”). *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 531.

³⁵⁹ Zob. tamże.

³⁶⁰ „Jeśli zaś chodzi o wolność religijną w znaczeniu obywatelskim, to ośmielam się zaproponować, aby tę sprawę jako podstawowy problem przedstawić dokładniej w schemacie «O ekumenizmie», w specjalnym paragrafie - potem zaś umieścić w schemacie «O obecności Kościoła w świecie współczesnym»

Podstawowym zadaniem Soboru jest, według Wojtyły, pogłębienie zrozumienia wolności religijnej w społeczeństwie w oparciu o doktrynę objawioną. Prowadzi to nieuchronnie do badania przede wszystkim teologicznego i etycznego znaczenia Soboru, od którego zależy sens prawny, ze świadomością, że chociaż nauka o wolności religijnej dotyczy władzy państwowej, jeszcze bardziej radykalnie dotyczy ona samej osoby ludzkiej³⁶¹. Właściwe ujęcie racjonalnej natury człowieka, której kulminacją stanowi *religio*, jest adekwatnym antropologicznym punktem wyjścia dla zrozumienia sensu wolności religijnej i wszystkich jej implikacji etyczno-osobowych, etyczno-społecznych i prawnych³⁶². Arcybiskup Krakowa głosi, że religia wyraża się „w dobrowolnym przywiązaniu umysłu ludzkiego do Boga, które jest całkowicie osobiste i świadome, i rodzi się z dążenia do prawdy”³⁶³. To niezbywalne dążenie do prawdy zawarte w postawie człowieka wobec Boga jest szczytem ludzkiej racjonalności i w sposób konieczny wymaga wolności. W tym sensie, według Wojtyły, zadaniem Soboru jest wypracowanie rzetelnego nauczania o człowieku, nauczania, które potrafiłoby wykazać, że postawa religijna stanowi pełnię jego rozumności, jego spełnienie - a nie jego alienację³⁶⁴.

Przyjąwszy takie założenie - które niewątpliwie wymagałoby szerszego omówienia - nietrudno jest stwierdzić, że wolność religijna w jej wymiarze etycznym i prawnym jest niezbywalną potrzebą każdego człowieka, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego. Sobór powinien więc, zdaniem Wojtyły, zatrzymać się z jednej strony przy odpowiedzialności, której takie fundamentalne prawo wymaga od osoby, a z drugiej - przy warunkach realizacji tego prawa, które są przedmiotem troski prawodawcy i władzy państwowej.

W związku z odpowiedzialnością osoby Wojtyła podkreśla trzy sprawy. Przede wszystkim należy zmierzać do największej możliwej odpowiedzialności właśnie dlatego, że prawo, o którym mowa - prawo do wolności religijnej - jest pierwotne i podstawowe, związane z Bogiem i z naturą człowieka. Po drugie, odpowiedzialność ta nabiera szczególnej wagi w odniesieniu do współżycia społecznego. Właśnie na tej płaszczyźnie człowiek nie może ograniczyć się do biernego rozumienia prawa do wolności religijnej, lecz powinien je odpowiedzialnie realizować, co pokazuje żywa tradycja Kościoła, tradycja męczenników i wyznawców wiary. Odpowiedzialność wreszcie jawi się tutaj jako szczyt i konieczne dopełnienie wolności³⁶⁵.

Kościół natomiast w dialogu ze światem współczesnym powinien wzywać do obrony wszystkich praw osoby związanych z wolnością religijną i dotyczących prawdy. Warto je przypomnieć: prawo do poznania prawdy, do jej przekazywania, do komunikowania jej innym (co

(„Si autem agitur de libertate religiosa in sensu civico, tunc proponere audeo, ut quaestio haec in schemate De Oecumenismo cap. V tractetur magis distincte, in speciali paragrapho - postea autem, ut ponatur in schemate de praesentia Ecclesiae in mundo hodierno tamquam problema fundamentale”). *Acta synodalia*, t. III, cz. 3, s. 766.

³⁶¹ Zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 12 n.

³⁶² Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 531 n.

³⁶³ „[...] in libera mentis humanae ad Deum adhaesione, quae est omnino personalis et conscientiosa, et ex appetitu oritur veritatis”. Tamże, s. 532.

³⁶⁴ „Trzeba, aby osoba ludzka okazała się w rzeczywistej godności swojej rozumnej natury, religia zaś jako szczyt owej natury” („Oportet, ut persona humana appareat in reali sublimitate suae naturae rationalis, religio autem ut culmen istius naturae”). Tamże, s. 531 n.

³⁶⁵ Zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 12.

implikuje szacunek dla chrześcijańskiej koncepcji wychowania na jego różnych etapach), prawo do życia - nie tylko osobistego i prywatnego, lecz także wspólnotowego i publicznego, i tak dalej³⁶⁶.

Podsumowując: głębsze zrozumienie wolności religijnej wydaje się wyrazistym przykładem refleksji antropologicznej Wojtyły zawartej w jego wypowiedziach soborowych. Przykład ten unaocznia ścisły związek między antropologią a etyką. Na płaszczyźnie metodologicznej doktryna wolności religijnej implikuje etykę opartą na stanowisku, które nazwaliśmy *personalizmem integralnym*.

4. Duszpasterstwo: obecność Kościoła w świecie

Każda adekwatna teologia powinna uważać siebie za teologię pastoralną. Naukowy status teologii nie powinien nigdy, nawet niezamierzenie, odrywać jej od żywej wiary Kościoła. Nie zamierzamy tutaj zaprzeczać doniosłości teologii pastoralnej rozumianej jako specyficzna dyscyplina należąca do korpusu wiedzy teologicznej, jeśli nie oznacza to tworzenia czy nawet usprawiedliwiania rozżewu często występującego między tak zwaną teologią systematyczną czy spekulatywną a doświadczeniem Kościoła.

Twierdzenie, że teologia sama przez się jest pastoralna, oznacza właściwą refleksję nad metodą i praktyką teologii, lecz przede wszystkim implikuje pewną postawę teologa: przekonanie, że jego charyzmat wyraża się w służbie wspólnocie Kościoła. Dyscyplina naukowa, zawsze potrzebna, nie powinna być pozbawiona troski duszpasterskiej. Innymi słowy, refleksja teologiczna jest wezwana - w całości i wyłącznie - do służby głoszeniu zbawczego wydarzenia Kościoła w świecie, a zatem ostatecznie - duszpasterstwu.

Wypowiedzi Wojtyły na Soborze, do których w tym miejscu musimy się ograniczyć, stanowią niezwykle przykładowy przykład tak rozumianej teologii pastoralnej. Niewątpliwie taka wrażliwość najpierw Biskupa pomocniczego, później Arcybiskupa, płynie ze szczególnego doświadczenia diecezji krakowskiej i całego Kościoła polskiego, gdzie jedność wiary i życia, czyli każdego gestu i jego znaczenia, wydaje się szczególna. W tym kontekście intelekt unika, właśnie dzięki doniosłości i sposobowi życia Kościoła, awangardowych ucieczek i pozwala się łatwo nakłonić do wykonywania swojego właściwego zadania, którym jest doktrynalne oświeclanie znaczenia niesionego przez każdy gest³⁶⁷.

Jak już mówiliśmy w związku z personalizmem, duszpasterstwo w wypowiedziach soborowych Wojtyły pojawia się nie tylko jako temat, lecz także i przede wszystkim jako nieustanna troska, ogarniająca jednym horyzontem wszystkie omawiane aspekty doktrynalne.

³⁶⁶ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 2, s. 532.

³⁶⁷ Zob. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 27-47. Doniosłość pastoralnej natury teologii widoczna jest już w pierwszych wypowiedziach Wojtyły na Soborze: o liturgii (zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. 2, s. 314 n.), o środkach komunikacji (zob. *Acta synodalia*, t. I, cz. 3, s. 609).

Z punktu widzenia samego tematu okazją, która skłoniła Wojtyłę podczas Soboru do refleksji o duszpasterstwie, była niewątpliwie skierowana do niego propozycja opracowania tak zwanego „Schematu 13”, czyli projektu Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Temu właśnie dokumentowi w fazie przygotowań, za którą Wojtyła przyjął odpowiedzialność we wrześniu 1964 roku, poświęca krakowski Arcybiskup sześć wypowiedzi³⁶⁸. W tekstach tych, podobnie jak w wypowiedziach o problemie wolności religijnej czy też na temat innych dokumentów, większą wagę przywiązuje do wyrażenia swojego stanowiska w sprawie sposobów duszpasterskiej obecności Kościoła niż w kwestiach merytorycznych.

Niewątpliwie w jego wypowiedziach o „Schemacie 13” nie brakuje interesujących rozważań nad problemem rodziny, kultury czy sytuacji gospodarczej, są one jednak drugorzędne w stosunku do jego kompleksowej propozycji metodologicznej przeznaczanej do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Punktem wyjścia tej refleksji metodologicznej jest stwierdzenie: „Kiedy zaś schemat wykazuje charakter pastoralny, wtedy odpowiednio jego głównym zainteresowaniem jest osoba ludzka [...] Wszelka bowiem troska duszpasterska zakłada osobę ludzką, po części podmiotowo, po części przedmiotowo. Również każda duszpasterska gorliwość, każdy apostołat, czy to kapłański, czy świecki, zmierza do tego, aby osoba ludzka w każdej relacji: z samą sobą, z innymi, ze światem, rozumiała i wyrażała czynem prawdę o swoim niezwykłym powołaniu”³⁶⁹. Z faktu, że każde działanie Kościoła jest działaniem duszpasterskim dlatego, że jego adresatem jest człowiek, wypływa jedna z podstawowych konsekwencji: kiedy mowa o „świecie”, należy w istocie myśleć o dzisiejszym człowieku, który żyje w różnych „światach”, w różnych systemach ekonomicznych, społecznych i politycznych³⁷⁰. Krakowski Arcybiskup dąży zatem do poddania świata człowiekowi, zgodnie z logiką stworzenia, uważając świat za przedłużenie samego człowieka przez jego liczne działania duchowe i materialne. Pozwala to Wojtyśle na dynamiczną recepcję kategorii świata, na postrzeganie go jako rzeczywistości mnogiej, zawierającej różne składniki, systemy czy ideologie.

Z serii rozważań na temat związku między duszpasterstwem, człowiekiem i światem wypływa podstawowa konsekwencja metodologiczna: jeśli Kościół chce być duszpasterski, trzeba, „aby się okazał obecny w tym świecie”³⁷¹. W tym miejscu warto prześledzić refleksję zawartą w wypowiedziach kardynała Wojtyły na temat sposobu tej obecności.

Przed wszystkim Kościół, uznawszy autonomię rzeczywistości ziemskich, nie może owej obecności usprawiedliwić - sądząc, że w ten sposób usprawiedliwia sam siebie - ograniczając się do

³⁶⁸ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 5, s. 298-300; tamże, t. III, cz. 5, s. 680-683; tamże, t. III, cz. 7, s. 380-382; tamże, t. IV, cz. 2, s. 660-663; tamże, t. IV, cz. 3, s. 242 n., tamże, t. IV, cz. 3, s. 349 n.

³⁶⁹ „Cum autem schema indolem pastorem prae se fert, tunc convenienter occupatio eius principalis est de persona humana [...] Omnis enim pastoralis sollicitudo personam humanam ex parte subiecti et obiecti praesupponit. Omnis etiam pastoralis navitas, omnis apostolatus sive sacerdotalis, sive laicorum, ad hunc procedit finem, ut persona humana in omni relatione cum seipsa, cum aliis, cum mundo, intelligat et actu exprimat veritatem de sua integra vocatione”. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 660.

³⁷⁰ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 5, s. 300.

³⁷¹ „[...] ut sese praesentem in hoc mundo ostendat”. Tamże.

stwierdzenia swojej gotowości do wspierania rozwoju świata³⁷². Zadaniem dialogu ze światem jest wprowadzenie weń na nowo głębokiej dynamiki *conversatio* Boga z ludźmi w Chrystusie. Odkupienie objawia, że dzieło stworzenia zostało dopełnione w dziele Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa³⁷³. Nadaje to światu szczególny chrześcijański sens - i nadaje go raz na zawsze. Dlatego właśnie wyłącznie Odkupienie pozwala nam zrozumieć cel duszpasterstwa. W konsekwencji zadaniem duszpasterstwa jest potwierdzać i głosić, że dzieło odkupieńcze Chrystusa jest nie tylko spełnieniem dzieła stworzenia, lecz przede wszystkim objawieniem novum ważnego dla historii i dla świata. Za sprawą tego novum świat powinien osiągnąć swoje ostateczne spełnienie³⁷⁴.

W niektórych swoich wypowiedziach Wojtyła sugeruje nawet, jaki powinien być język teologiczny, żeby można go było uznać za prawdziwie pastoralny. Język taki powinien spełniać trzy warunki. Przede wszystkim powinien posługiwać się - jak nauczyciel, który naucza - metodą heurystyczną, pozwalającą dzisiejszemu człowiekowi „znaleźć prawdę jakby we własnej wiedzy”³⁷⁵. Po drugie, należy porzucić klerykalny sposób myślenia, prowadzący do nadmiernego uzalania się nad złą przyszłością, ku której zmierza świat, czy do zbyt łatwego przypisywania Kościołowi wszystkiego, co w świecie dobre. Nie należy się wreszcie ograniczać do głoszenia doktryny, lecz dowodzić jej racjonalności za pomocą odpowiednich argumentów, dostosowanych do mentalności dzisiejszego człowieka³⁷⁶.

Jest to możliwe tylko pod warunkiem właściwego używania rozumu w horyzoncie wiary. Tylko ten sposób gwarantuje, że będziemy zawsze przedstawiać światu nowość wydarzenia chrześcijaństwa, ukazując jednocześnie całą jego zgodność z naturą człowieka.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć fragment wypowiedzi Wojtyły, w której jego wizja metody duszpasterskiej została poddana testowi delikatnego problemu wychowawczego. W jednej ze swoich wypowiedzi, związanej z projektem dokumentu o apostołstwie świeckich, zastanawia się on nad kryzysem świata młodzieży, określając go jako poważny kryzys nieufności, spowodowany ostatnią wojną, obozami koncentracyjnymi, zagrożeniem atomowym, i opisuje tę nieufność w następujący sposób: „Pytanie pierwsze, które dręczy młodzież, dotyczy sensu istnienia własnego i w ogóle ludzkiego” („Quaestio prima, quae [...] iuvenes perturbat, est de sensu existentiae propriae et humanae in genere”). Wielkie pytania o sens egzystencji własnej i wszystkich ludzi powinny zatem, według krakowskiego Biskupa, stać się punktem wyjścia propozycji pedagogicznej. Powinna ona ponadto uwzględniać trzy czynniki. Należy pamiętać, że szczególne światło na radykalne pytanie o byt rzuca wzajemne oddziaływanie młodzieży i środowiska, które nabiera w związku z tym szczególnej wagi wychowawczej; ważne jest także zniechęcenie do zrzeszania się w imię doktryny lub

³⁷² Zob. *Acta synodalia*, t. IV, cz. 2, s. 661.

³⁷³ Zob. tamże.

³⁷⁴ „Dzieło Odkupienia stanowi element właściwy i konstytutywny schematu «O Kościele w świecie», przez co ten schemat jest duszpasterski” („Opus Redemptionis constituit elementum proprium et constitutum schematis «de Ecclesia in mundo», in quantum hoc schema pastorale est”). Tamże.

³⁷⁵ „[...] veritatem quasi ex suis invenire”. *Acta synodalia*, t. III, cz. 5, s. 299.

³⁷⁶ „To wszystko stanowi przeszkodę w dialogu ze światem; wtedy pozostaje monolog” („Haec omnia quasi «a priori» obstaculum ponunt dialogo cum mundo; tunc remanet soliloquium”). Tamże.

ideologii oraz poczucie absolutnej konieczności, towarzyszące młodym w poszukiwaniu tego, co autentyczne, oraz płynące stąd ryzyko, że w poszukiwaniu tym poświęcą dobro i prawdę³⁷⁷. Diagnoza taka, wyrażona w dziesięciu wierszach tekstu, świadczy o wielkiej wrażliwości duszpasterskiej Wojtyły.

Podobną opinię mogą również uzasadnić inne uwagi duszpasterskie, zwłaszcza wzmianki o apostołstwie wśród intelektualistów³⁷⁸. Precyzyjne wycucie odbiorcy i jego sytuacji egzystencjalnej oraz proponowanie wprost całej treści Objawienia chrześcijańskiego cechują naturalne sposoby obecności Kościoła w świecie i w każdej sytuacji kulturowej i społecznej umożliwiając autentyczny dialog.

Wkładem Wojtyły w soborową debatę są niewątpliwie interesujące przemyślenia doktrynalne. Z pewnością dwa ich podstawowe aspekty zasługują na głębszą analizę. Przede wszystkim należałoby je osadzić w kontekście złożonego i oryginalnego systemu filozoficznego, opracowanego przez Autora, zanim został papieżem³⁷⁹. Następnie za pomocą historycznych badań krytycznych należałoby ustalić rzeczywisty wpływ Wojtyły na Sobór oraz wpływ Soboru na Wojtyłę. Te rodzaje dociekań rzuciłyby więcej światła na osobowość tego, który - wezwany przez Ducha Świętego pewnego październikowego wieczoru przed dwudziestu pięciu laty - prowadzi Kościół Boży i jest codziennym znakiem sprzeciwu dla chrześcijan i dla świata.

³⁷⁷ Zob. *Acta synodalia*, t. III, cz. 4, s. 789.

³⁷⁸ Zob. tamże.

³⁷⁹ Dokonał tego znakomicie Rocco Buttiglione w cytowanej już pracy na temat myśli Karola Wojtyły.