

KOŚCIÓŁ W SPLURALIZOWANYM ŚWIECIE Wpływ Karola Wojtyły na nauczanie Vaticanum Secundum o ekumenizmie i dialogu międzyreligijnym

Chrześcijański personalizm Karola Wojtyły stawia w centrum postrzegania i oceny wszelkiej rzeczywistości osobę ludzką. Punktem wyjścia jego soborowych rozważań była godność osoby oraz jej wyjątkowość wśród bytów widzialnych, motywem wiodącym zaś – wewnętrzna celowość osoby. Bóg Trójjedyny nadaje człowiekowi osobowy status istnienia i towarzyszy mu na drodze do jego pełnej realizacji, czyli do świętości, a dokonuje tego poprzez wszczepienie człowieka w system Ciała Chrystusowego.

CZŁOWIEK SOBÓRU

Był ostatnim papieżem z grona Ojców soborowych. „Przez swoje teksty uzmysławia nam, co rzeczywiście było zamiarem Soboru, a co nim nie było”¹ – powiedział o Janie Pawle II papież Benedykt XVI. Sobór, w przekonaniu Karola Wojtyły, miał być „pełną mocy odpowiedzią Boga na kryzys naszej epoki”², na kryzys, który w swej najjaskrawszej postaci przejawia się w „*milczącej apostazji*» człowieka sytego”³, a którego istota polega na tym, iż ów człowiek pyta o sens, o przyczynę, o tajemnicę próbuje zastąpić ideologiami⁴. Nie wolno zadowalać się, według niego, „prostym streszczaniem dokumentów i poinformowaniem o ich treści” kolejnych pokoleń. Sobór domaga się od nas „wytrwałego, pokornego i twórczego zarazem udziału w skutecznym przeprowadzaniu tychże treści w świadomości Kościoła” – pisał w liście do Jerzego Turowicza 18 marca 1968 roku, dodając, że „*twórczość taka ma znamię apostołstwa*”⁵. Wojtyła nazywał ją *i n i c j a c j ą* w *S o b ó r* – warunek udanej reformy Kościoła.

¹ Fragment wywiadu udzielonego Telewizji Polskiej przez Ojca Świętego Benedykta XVI (Castel Gandolfo, 20 IX 2005). Wywiad ten, przeprowadzony przez o. Andrzeja Majewskiego SJ, został wyemitowany w telewizji publicznej 16 X 2005. Zob. <http://www.kosciol.pl/article.php/2005101621511940>.

² H. de L u b a c, *Memoria intorno alle mie opere*, tłum. E. Brambilla, Jaca Book, Milano 1992, s. 454 (tłum. fragm. – R.S.).

³ J a n P a w e ł II, *Adhortacja Ecclesia in Europa*, nr 9.

⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005, s. 13.

⁵ List kard. Karola Wojtyły do Jerzego Turowicza z 18 III 1968, w: *Miłość, dialog, spór. Korespondencja Karola Wojtyły – Jana Pawła II z Jerzym Turowiczem*, „Tygodnik Powszechny”, dodatek z 28 III 2006.

Dziś owoc aktywności soborowej Karola Wojtyły, obejmujący 26 dokumentów (24 wystąpienia w auli soborowej, odpowiedź na ankietę kardynała Domenica Tardiniego w fazie przedprzygotowawczej (w grudniu 1959 roku) oraz tak zwany krakowski projekt Schematu XIII, przyszłej konstytucji *Gaudium et spes* z roku 1964), w połączeniu z całym nauczaniem Jana Pawła II (około osiemdziesięciu tysięcy stron) może posłużyć za klucz hermeneutyczny, coś w rodzaju kodu dostępu pozwalającego zrozumieć przesłanie tamtego nauczania.

Według Angela Scoli, arcybiskupa Mediolanu, „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 doktrynalnym”⁶. W ślad za tym kardynał Scola konstatuje: „Niewielu ojców zabierało głos na forum Zgromadzenia Ogólnego równie często jak krakowski Biskup”⁷. Karol Wojtyła był w tamtej epoce pierwszym – i być może jedynym – polskim biskupem, w którym podczas Soboru widziano nie tylko świadka cierpienia uciśnionego przez komunistów Kościoła, ale uczestnika, który wnosi nowe, świeże spojrzenie, nowe doświadczenie i pewne ożywcze wartości do Kościoła powszechnego. Obserwowano rosnące zainteresowanie osobą arcybiskupa Wojtyły w Rzymie. „Jeśli istniał jakiś człowiek, który wierzył w Sobór Watykański II i miał żelazną wolę realizacji jego postanowień, to był nim Karol Wojtyła”⁸ – oceniał kardynał Giovanni Benelli, najważniejszy „rywal” przyszłego papieża Jana Pawła II podczas konklawe w październiku 1978 roku.

SOBÓR DUSZPASTERSKI I EKUMENICZNY

Sobór Watykański II przebiegał w czterech sesjach. Odbyło się 168 posiedzeń plenarnych, ogłoszono 147 relacji prezentujących projekty uchwał i 2212 przemówień podczas dyskusji, złożono 4361 interwencji pisemnych, przeprowadzono 538 głosowań. W rezultacie tego powstało 16 dokumentów soborowych: 4 konstytucje, 9 dekretów i 3 deklaracje⁹.

⁶ A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II, Lublin 2010, s. 119.

⁷ Tamże, przyp. 13.

⁸ Cyt. za: A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, s. 170 (tłum. fragm. – R.S.).

⁹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, tłum. tekstów łac. M.T. Szczepański, tekstów franc. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 62n. Na temat statystyk por. m.in. R. A ub e r t, G. F e d a l t o, D. Q u a g l i o n i, *Storia dei Concili*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, s. 229-264; J.W. O' M a l l e y, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2012, s. 40; A. M i c h a l i k, *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*, Wydaw-

W zamierzeniu papieża Jana XXIII Vaticanum Secundum miało być soborem o charakterze duszpasterskim i ekumenicznym. W centrum uwagi znalazło się bowiem nie tyle odkrywanie czy „dogmatyczne” potwierdzanie nowych treści wiary, ile poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, jak usprawnić sposób jej przekazywania i uwiarygodnienia. Papież ten był przekonany, że nowy Sobór okaże się „nowym Zesłaniem Ducha Świętego”¹⁰ i pozwoli odnaleźć nowy język porozumienia się wyznawców Chrystusa. W czerwcu 1960 roku, obok dziesięciu komisji pracujących nad schematami przyszłych uchwał soborowych, powołał do istnienia Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Poza Ojcami (3058 osób) w Soborze wzięli udział eksperci teologiczni (łac. *periti* – na początku 201, a pod koniec Soboru 434 znawców), a także obserwatorzy z innych Kościołów chrześcijańskich, niepozostających w jedności z Rzymem. Kościoły anglikański i protestanckie chętnie to zaproszenie przyjęły, lecz Kościoły prawosławne, w tym rosyjski Kościół prawosławny, Kościół koptyjski w Egipcie czy Kościół etiopski, bardziej ostrożne, przysłały swych delegatów dopiero na trzecią sesję (w roku 1964). W pierwszej sesji Soboru brało udział czterdziestu dziewięciu obserwatorów, w czwartej zaś już stu trzech, w tym trzydziestu anglikanów i protestantów, a także przedstawiciele Kościoła starokatolickiego, kwaków, kongregacjonalistów i metodystów, członkowie Międzynarodowego Stowarzyszenia Wolnego Chrześcijaństwa, Światowej Rady Kościołów z Genewy oraz piętnaście osób zaproszonych przez Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, wśród nich dwóch braci z ekumenicznej wspólnoty w Taizé i luterkański teolog Oscar Cullmann z Bazylei. I choć nie mieli oni prawa głosu na zgromadzeniu, to jednak mogli zgłaszać swoje propozycje do projektów za pośrednictwem Sekretariatu do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, który w tym celu organizował dla nich cotygodniowe spotkania z biskupami i ekspertami¹¹.

Inną grupę osób zaangażowanych w Sobór stanowili audytorzy, czyli świeccy chrześcijanie, zazwyczaj liderzy międzynarodowych organizacji katolickich. Liczba audytorów z trzynastu osób podczas drugiej sesji wzrosła do trzydziestu dwóch w końcowej fazie Soboru. W tej grupie znalazło się piętnaście kobiet, spośród których osiem było zakonnicami. W sumie w Vaticanum

nictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2006, s. 26-31; G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*, „La Civiltà Cattolica” 1966, nr 69.

¹⁰ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, seria I, *Antepreparatoria*, t. 1, w: *Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960, s. 19, 24 (tłum. fragm. – R.S.).

¹¹ Por. Ph. Chénau, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, s. 51-60; R. Minnerath, *Sobory*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 134n. Pełną, oficjalną listę ekspertów soborowych zawierają opublikowane w 1980 roku *Indices* do tomów 1-4 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1970-1999, s. 937-949).

Secundum wzięło udział ponad pięćdziesięciu audytorów. Z Polski zaproszenie otrzymali dr Mieczysław Habicht oraz prof. Stefan Świeżawski.

Arcybiskup Karol Wojtyła współpracował przy opracowywaniu projektu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Według Stefana Świeżawskiego, „jego dziełem jest współtworzenie nowej koncepcji Kościoła, opracowywał nowe rozumienie tajemnicy paschalnej”¹². Pewien francuski watykanista utrzymywał natomiast, że Wojtyła – wraz z kard. Franzem Kōnigiem i kard. Augustinem Bea – był autorem ostatecznego brzmienia deklaracji *Nostra aetate*¹³. Zostawił też swój ślad na Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, był promotorem Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, lecz główny jego wkład w Sobór Watykański II wiąże się z wpływem, jaki wywarł na ostateczny kształt Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

BUDOWANIE RELACJI

Wydaje się, że w pierwszych 69 projektach przygotowanych pod obrady Soboru przez odpowiednie komisje zagadnienia ekumeniczne nie zajmowały ważnego miejsca. W grudniu 1962 roku zlecono Sekretariatowi do spraw Popierania Jedności opracowanie schematu biorącego pod uwagę zagadnienia jedności podzielonych Kościołów, stosunku Kościoła do niechrześcijan, zwłaszcza do Żydów, oraz wolności religijnej. Z czasem dwa ostatnie tematy zostały wyłączone z projektu, aby można było poświęcić im oddzielne dokumenty. Gorąca dyskusja o stosunku Kościoła do Żydów wzbudziła obawy chrześcijan pochodzących z krajów arabskich. Przyczyniło się to do rozszerzenia debaty o kwestię stosunku Kościoła do innych religii niechrześcijańskich, co z kolei zaważyło na przyszłej deklaracji *Nostra aetate*. Z kolei temat wolności religijnej został rozwinięty w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Pytania o jedność chrześcijan doczekały się odpowiedzi w postaci Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, uchwalonego przez Sobór wraz z Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* na zakończenie trzeciej sesji soborowej 21 listopada 1964 roku.

Dekret *Unitatis redintegratio*, odnosząc się do wysiłków na rzecz jedności podejmowanych pod natchnieniem Ducha Świętego (por. nr 1), wyznaczał trzy główne kryteria pracy ekumenicznej. Są nimi: wiara w Boga Trójjedyne,

¹² Określanie tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Świeżawskim rozmawiają Anna Karoń-Ostrowska i Józef Majewski, w: *Dzieci Soboru zadają pytania*, red. Z. Nosowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 49.

¹³ Zob. tekst M. Le Montego w „Savoir et servir” (1995, nr 57, s. 67-77).

wyznawanie Jezusa jako Pana i Zbawiciela oraz wspólnotowy, eklezjalny charakter tego wyznawania. Tym, co konstytuuje jedność wyznawców Chrystusa, są Jego wcielenie, Jego modlitwa o jedność, a także ustanowienie Eucharystii. Zasadą jedności Kościoła, przenikającą wszelką jego aktywność, jest Duch Święty.

Rozłąmy i podziały występujące między chrześcijanami stanowią pewne historyczne i duchowe dziedzictwo. Ci, którzy „rodzą się w takich społecznościach i przepojeni są wiarą Chrystusową” (nr 3), nie ponoszą za nie winy. Autorzy dokumentu nie koncentrowali się przede wszystkim na wymogach konwersji, poświęcają raczej uwagę ludziom wiary, którzy garną się do Chrystusa i mogą znaleźć do Niego drogę. To pozytywne, chrystocentryczne nastawienie pomogło dostrzec niuanse w tym, co określane jest jako odłączenie się od Kościoła katolickiego. W dokumencie padają słowa o odłączeniu „od pełnej wspólnoty” (tamże) z Kościołem, a więc nie o całkowitym odłączeniu. Stwierdza się wręcz, że wszyscy, którzy przyjęli chrzest, pozostają „w jakiejś, choć niedoskonałej, wspólnocie (communio) z Kościołem katolickim” (tamże). O byciu Kościołem decyduje bowiem wiara w Chrystusa i właściwie przyjęty chrzest. Z tego powodu należy dostrzegać w innych wspólnotach chrześcijańskich autentyczne elementy kościelności, występujące poza widzialną strukturą Kościoła rzymskokatolickiego. Wskutek podziałów Kościół „nie może [...] urzeczywistnić właściwej sobie pełnej powszechności” (nr 4); należy uznać, że „Kościółami i wspólnotami odłączonymi” Chrystus posługuje się jako „środkami zbawienia” (nr 3).

Ruch ekumeniczny przebiega dwutorowo: rozwija się do wewnątrz, to znaczy drogą nawrócenia, czyli „oczyszczania się i odnawiania z dnia na dzień”, ukazując tym samym – w wolności i łączeniu w jedno różnorodnych przejawów żywotności wiary – „powszechność i apostołskość Kościoła” (nr 4), ale rozwija się także na zewnątrz. Ta druga perspektywa łączy się z zaproszeniem, aby katolicy „z radością rozpoznawali i cenili płynące ze wspólnego dziedzictwa prawdziwie chrześcijańskie dobra, które znajdują się u naszych braci odłączonych” (tamże). Prawdziwa troska o jedność wymaga zatem dostrzegania „istniejącej już w pewnej mierze braterskiej łączności między wszystkimi chrześcijanami” (nr 5).

Początek soborowego zainteresowania dialogiem międzyreligijnym stanowiło zlecenie przez Jana XXIII kardynałowi Augustinowi Bei 18 września 1960 roku przygotowania deklaracji o Żydach. Tragedia holokaustu, zagłada narodu wybranego w samym sercu chrześcijańskiej Europy, domagała się odpowiedzi w świetle wiary. Niemniej wątpliwości niektórych uczestników Soboru budziło powierzenie przygotowania deklaracji Sekretariatowi do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Ponadto zawężenie tematyki dialogu do relacji z Żydami narzucało pytania o inne religie, z którymi chrześcijanie rozproszeni po świecie

muszą odnaleźć pewien konsens. Dyskusja rozgorzała również wokół sposobu umieszczenia wypowiedzi na ten temat w dokumentach Soboru: czy ma się ona pojawić jako czwarty rozdział dekretu o jedności chrześcijan (jak początkowo planowano), czy jako dołączony do dekretu aneks, czy raczej należy włączyć ją do korpusu konstytucji o Kościele. Głos przedstawicieli Kościołów z Trzeciego Świata zaważył na nadaniu przyszłej deklaracji bardziej uniwersalnego charakteru określającego relacje chrześcijan do świata innych wierzeń i religii. W takim kształcie została ona przyjęta przez Sobór 28 października 1965 roku jako Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

Dokument nie stanowi jednostronnej deklaracji o ekspansji chrześcijaństwa na świat ani też o rezygnacji z chrystianizacji świata, jest raczej wyrazem refleksji nad ważnym znakiem czasu, jakim okazało się społeczeństwo globalne, wspólnota ludzi o zasięgu światowym. Zadania Kościoła nie zostały określone ani jako konfrontacyjne ani jako separatystyczne – wręcz przeciwnie: jednym z elementów misji Kościoła w świecie, zgodnie z przypowieścią o soli nadającej smak, jest „umacnianie jedności i miłości między ludźmi oraz między narodami” (nr 1). Efektem zetknięcia się samoświadomości Kościoła, który jest „w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁴, z refleksją nad współczesnością naznaczoną wojnami i rewolucjami było pragnienie pochylenia się nad tym, co – jak czytamy w *Nostra aetate* – „jest ludziom wspólne i prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu” (nr 1). Pytania o to, kim jest człowiek, o sens i cel życia, o dobro, zło, cierpienie, prawdziwe szczęście, śmierć, winę i karę prowadzą ludzi do pytań religijnych. Te natomiast skłoniły Ojców soborowych do pozytywnej oceny doświadczenia religijnego i zadeklarowania w tym świetle, że Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w innych religiach jest prawdziwe i święte (por. tamże, nr 2). A „choć pod wieloma względami [ich zasady i wartości] różnią się od tych, których sam przestrzega i które zaleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (tamże). Tą prawdą jest oczywiście Jezus Chrystus, w którym urzeczywistnia się wola Boża – wola zbawienia każdego człowieka na tej ziemi. Chrześcijańskie orędzie wiary nie jest skierowane przeciw religiom, ale do nich. Chrześcijanie mogą przedstawić innym własne świadectwo wiary jedynie przy nastawieniu na dialog. Spotkanie z odmienną świadomością duchową zmusza też Kościół do głębszego wglądu we własną wiarę.

Szczególną rolę odgrywa pod tym względem spotkanie ze światem żydowskim: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama”

¹⁴ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

(tamże, nr 4). Kościół ma swe źródło w Izraelu. Do Żydów bowiem, jak pisze św. Paweł, należy „nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice”, a sam Jezus „z nich również jest według ciała” (tamże; por. Rz 9, 5). I choć sprzeciwiali się głoszonej przez Jezusa Ewangelii i nie uznali Go za Zbawiciela, objęci są miłością Boga, ponieważ Jego obietnica wybraństwa i zbawienia jest nieodwołalna (por. Rz 11, 29). Na tej podstawie Kościół oczekuje dnia, „w którym wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana” (*Nostra aetate*, nr 4). Ostateczną intencją Soboru związaną z ogłoszeniem tej deklaracji była świadomość konieczności uszanowania godności każdego człowieka stworzonego na obraz Boga, a w związku z tym również ludzkiej wolności w poszukiwaniu prawdy.

PODEJŚCIE PERSONALISTYCZNE

Nie wiadomo, czy Karol Wojtyła był bezpośrednio zaangażowany w określanie szczegółów dialogu ekumenicznego czy międzyreligijnego, jakiego chciał Sobór. Jego udział w debatach poświęconych redagowaniu wspomnianych tu dokumentów dotyczył wypracowywania filozoficznych i teologicznych pojęć nieodzownych dla praxis Kościoła w tym aspekcie. Skoncentruję się na trzech szczególnie ważnych dla arcybiskupa Wojtyły pojęciach, obecnych w treści jego soborowych interwencji: „osoba”, „wolność” i „dialog”. Pełnią one fundamentalną rolę podczas wyznaczania praktycznych wektorów misyjnej aktywności Kościoła tak, gdy chodzi o poszukiwanie dróg do jedności z wyznawcami Chrystusa niebędącymi katolikami, jak i o budowanie mostów porozumienia z wyznawcami innych religii, a także z ludźmi negującymi istnienie Boga.

Osoba – to temat obecny we wszystkich wystąpieniach soborowych Karola Wojtyły. Już w roku 1959, odpowiadając na rozesłaną przez kardynała Domenico Tardiniego ankietę dotyczącą zagadnień, którymi winien zająć się przyszły Sobór, młody, trzydziestodwuletni Biskup krakowski w swym siedmiostronicowym tekście zaproponował personalizm chrześcijański jako zasadę opracowania i prezentacji nauczania Kościoła¹⁵. W środowisku coraz bardziej zlaicyzowanym Kościół winien dokonać atrakcyjnej i wiarygodnej auto-prezentacji, podkreślając przy tym swój nadprzyrodzony porządek duchowy. Chodzi o pokazanie, co dzieje się z człowiekiem w Kościele, w ramach którego dochodzi do przybliżenia tajemnicy Boga samoświadomości człowieka.

Chrześcijański personalizm Karola Wojtyły stawia w centrum postrzegania i oceny wszelkiej rzeczywistości osobę ludzką. Punktem wyjścia jego sobo-

¹⁵ Por. S k r z y p c z a k, dz. cyt., s. 357-369. Cytaty z soborowych wystąpień Karola Wojtyły przytaczam za tą publikacją.

rowych rozważań była godność osoby oraz jej wyjątkowość wśród bytów wi-
dzialnych, motywem wiodącym zaś – wewnętrzna celowość osoby. Domagał
się zastosowania zasady personalizmu, zgodnie z którą „wartością nadrzędną
jest [...] to, co udoskonala osobę ludzką”¹⁶. Świat kultury winien stworzyć
człowiekowi warunki udoskonalenia osoby, Kościół natomiast jest środowi-
skiem jej uświęcenia. Powołanie do świętości ma zawsze swój ściśle osobowy
charakter. Wychodząc od duchowego wymiaru człowieka – w myśl starożytnej
zasady gnothi seauton: poznaj samego siebie – Kościół może poznać swą na-
turę i sens istnienia w świecie. Dlatego też niezmiennym przedmiotem troski
i wrażliwości Kościoła winna być „osoba ludzka i jej sytuacja w świecie”¹⁷.

Bóg Trójjedyny nadaje człowiekowi osobowy status istnienia i towarzy-
szy mu na drodze do jego pełnej realizacji, czyli do świętości, a dokonuje
tego poprzez wszczęcie człowieka w system Ciała Chrystusowego. Tak
pojęty Kościół nie jest już tylko instytucją czy stowarzyszeniem wierzących,
ale środowiskiem osobotwórczym proponującym zbawienie ludziom żyjącym
w świecie – także formalnie od wiary oddalonym. W Bogu pojmowanym
jako Trójca Osób ujawnia się ostatecznie tożsamość osobowa człowieka. To
rozstrzygnięcie wprowadza człowieka w tajemnicę osobowego istnienia, pole-
gającą na tym, że każda z osób w komunii żyje w osobie „drugiego” poprzez
dar z samej siebie. Trójca Święta jako paradygmat wszelkich relacji między-
osobowych jest zarazem przyczyną i wzorcem wszelkiego życia wspólnotowe-
go. Wspólnota bowiem nie jest czymś dodanym do osoby, niejako zewnętrznym,
ale wynika z jej wewnętrznej natury. Dlatego osoba w zjednoczeniu z drugą
widzi objawienie samej siebie. Zradykalizowana poprzez relację z Chrystusem
realizacja osobowej istoty człowieka (chrześcijanina) stanowi zatem źródło
wspólnotowej konstytucji Kościoła, w obrębie którego Chrystus wprowadza
ludzi w dynamikę trwałych relacji interpersonalnych właściwych dla Trójcy
Świętej¹⁸. Zważywszy na te treści wypowiedzi soborowych Karola Wojtyły,
jego personalizm teologiczny można nazwać trynitarnym albo relacyjnym.

Człowiek najpełniej odnajduje samego siebie w Chrystusie. To fundamen-
talne stwierdzenie konstytucji *Gaudium et spes* (por. nr 22) prawdopodobnie
zawdzięcza swój kształt właśnie Wojtyłe. Według niego Chrystus nie jest
Zbawicielem jedynie chrześcijan, ale – dzięki nim – także wszystkich ludzi
na ziemi w takim znaczeniu, że w Chrystusie każda osoba może osiągnąć
swą ontologiczną i moralną pełnię. W wypowiedzi Wojtyłowej nie istnieje
„człowiek” oraz „chrześcijanin”. Człowiek bowiem w sposób tajemniczy speł-

¹⁶ Tamże, s. 191.

¹⁷ *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum: Europa*, w: *Acta et documenta Concilio Oecum-
enico Vaticano II apparando*, seria I, *Antepreparatoria*, t. 2, s. 742.

¹⁸ Por. Skrzypczak, dz. cyt., s. 221-229.

nia się w swojej strukturze osobowej i wspólnotowej, będąc chrześcijaninem. Propozycja misyjna Kościoła nie sprowadza się zatem do szukania nowych zwolenników takiej czy innej koncepcji religijnej, ale oznacza podarowaną przez Boga każdemu człowiekowi szansę na przeżycie jego człowieczeństwa w pełnym wymiarze. Dlatego też „nie są bez winy ci, którzy dobrowolnie utrzymują Boga z dala od swych serc” (tamże, nr 19). Gorliwość apostołska wzrasta na podłożu żywej wiary i stanowi kryterium dojrzałości osoby w Chrystusie. Misja Kościoła w pierwszym rzędzie polega na świadectwie chrześcijan o odkupieńczej mocy ofiary Chrystusa.

Według tradycyjnej chrystologii w osobie naszego Zbawiciela zjednoczyły się doskonale, choć nie mieszały ze sobą, natura ludzka i natura Boska. Analogicznie można przyjąć, że w człowieku istnieje porządek osobowy oraz porządek natury nieosobowej. Człowiek nie zdoła osiągnąć osobowego spełnienia jedynie dzięki własnej energii i wysiłkowi własnej natury – potrzebuje pomocy Chrystusa. W tym kontekście należy powiedzieć, że Kościół ani nie pozostaje obcy światu (nie ma przepaści między naturą a łaską), ani się z nim nie utożsamia (nie jest tak, że natura i łaska stanowią jedno), lecz służy jako miejsce, w którym Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi pragnącemu przekroczyć granice własnej natury. Dlatego pierwszą, najważniejszą misją Kościoła posłanego do świata jest głoszenie zbawienia wiecznego, wykraczającego poza immanentne cele tego świata. Dzięki Kościołowi osoba – poprzez udział w boskiej naturze Chrystusa (autotranscendencję) – integruje się pełniej w swym człowieczeństwie. Tak samo i Kościół – im bardziej transcenduje dzieje człowieka, tym mocniej się w nich zakorzenia.

KOŚCIÓŁ POSŁANY DO ŚWIATA

Od 20 października do 10 listopada 1964 roku w ramach debaty na temat Schematu XIII (przyszłej konstytucji *Gaudium et spes*) przy okazji omawiania postulatów nowej strategii kontaktu Kościoła ze światem doszło do konfliktu między dwoma spolaryzowanymi stanowiskami. Zwolennicy otwarcia na świat twierdzili, że należy „obalić sztuczne mury lęku”¹⁹, skończyć ze strategią skorupa czy oblężonej twierdzy²⁰. Przeciwnicy przestrzegali przed skutkami takiego otwarcia, obawiając się, że osłabi ono chrześcijaństwo i pozbawi je autentyczności, doprowadzi do lęku i ustępstw wobec argumentów nowoczesności. Głos Wojtyły w tej debacie zabrzmiał oryginalnie. „Świat” dla krakowskiego

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Abbattere i bastioni*, Edizioni Borla, Roma 1966 (tłum. fragm. – R.S.).

²⁰ Por. Y. Congar, *Rozmowy jesienne*, tłum. M. Deskur, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2001, s. 9.

Biskupa oznaczał środowisko życia konkretnych osób, twierdził on zatem, że trzeba by mówić nie o jednym, a o wielu „światach”, w których Kościół współczesny żyje i działa. Skoro jednak Sobór postanowił zwrócić się do tak pojmowanego świata, winien wyzbyć się postawy autorytatywnego pouczenia, zwłaszcza monologu, i raczej zaangażować się wraz ze światem w poszukiwanie prawdziwych i sprawiedliwych rozwiązań tych spraw, które dla ludzi są trudne. Obecność Kościoła w świecie winna charakteryzować się umiejętnością wsłuchania się w człowieka oraz zdolnością do zaprezentowania mu pełnej treści chrześcijańskiego Objawienia. Karol Wojtyła zaproponował Ojcom soborowym metodę heurystyczną, która pozwala spełnić ten postulat: nie tyle eksponować znajomość pełnej prawdy czy jej posiadanie, ile raczej – podejmując dialog – okazać troskę o drugiego, o to, by odnalazł prawdę i ją sobie przyswoił. Wojtyła uzasadniał, że w ten sposób Sobór będzie mógł pokazać światu, że chrześcijański punkt widzenia ma charakter racjonalny i że Kościół, podejmując problemy, otwarty jest na dialog. A ponadto, że Objawienie Boże respektuje i dowartościowuje to, co ludzkie w człowieku. Według Wojtyły argumentów rozumu nie wolno zastępować moralizmem czy pouczeniem, stąd jego apel o porzucenie tak zwanej mentalności kościelnej kruchty²¹ (czyli narzekania na zło w świecie i przypisywania sobie cudzego dobra). Kościół winien mieć pełną świadomość swojej misji w świecie; wykazywać gotowość z jednej strony wspierania jego rozwoju, z drugiej zaś głoszenia i ukazywania światu odkupienia w Chrystusie.

DIALOG I WOLNOŚĆ

6 sierpnia 1964 roku Paweł VI ogłosił encyklikę *Ecclesiam suam*, podsumowując dotychczasowy dorobek Soboru słowem „dialog” (posłużył się nim siedemdziesiąt siedem razy). Papież zagadnieniu dialogu poświęcił niemal dwie trzecie dokumentu. Encyklika ta zainspirowała Ojców soborowych. Według arcybiskupa Wojtyły dialog winien być zasadniczym sposobem działania Kościoła „na zewnątrz”, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijan innych wyznań²². Jest też metodą współczesnego apostołstwa, które bierze początek z dialogu chrześcijanina z Ojcem, przez Chrystusa, w Duchu Świętym. Karol Wojtyła mówił o potrzebie dialogu wewnętrznego między członkami Kościoła, szczególnie podkreślając rangę dialogu pokoleń²³. Uważał, że warunkiem owocnego dialogu jest przedstawianie racji i argumentów w sposób pozwalający trafić do przekonania interlokutora – należy zatem unikać paternalistycz-

²¹ Por. Skrzypczak, dz. cyt., s. 282-288.

²² Por. tamże, s. 249-251.

²³ Por. tamże, s. 268-273.

nego pouczenia czy moralizowania. Dialog zakłada skoncentrowanie uwagi na osobie i na osiągnięciu jej dobra bez uciekania się do niepotrzebnego i mało skutecznego teoretyzowania – jak zauważa sam Wojtyła, nie prowadzi się dialogu z pojęciem małżeństwa, ale z konkretnymi małżonkami²⁴.

Prowadzenie dialogu możliwe jest tylko w warunkach wolności religijnej. Zagadnienia wolności oraz dialogu religijnego zostały początkowo włączone w treść dokumentu noszącego roboczy tytuł *De oecumenismo*. W kwietniu 1964 roku zaproponowano wydzielenie tych zagadnień ze schematu o ekumenizmie i opracowanie odrębnej deklaracji soborowej. Tło sporu o ów tekst stanowiły dwie krańcowo odmienne koncepcje wolności religijnej. Nauczanie papieskie w wieku dziewiętnastym i na początku wieku dwudziestego odzwierciedlało myśl katolicką utrzymującą, że prawo do wolności ma jedynie prawda, a zatem tylko Kościół katolicki, jako depozytariusz prawdy, ma prawo domagać się wolności. Inne, a więc błędne poglądy zasługują na „tolerancję”. Odpowiadał takiemu myśleniu ideał społeczny katolickiego państwa, w którym normy współżycia określane zostają przez Kościół, a rozwój fałszywych doktryn jest blokowany, ponieważ mogą one przeszkodzić wiernym w osiągnięciu zbawienia. W takim państwie toleruje się inne wyznania, zakazane jest jednak rozprzestrzenianie „błędnych” twierdzeń. Podobne poglądy prezentował *Syllabus* ogłoszony przez Piusa IX w roku 1864.

Nowy dokument soborowy natomiast oparty był na podwójnym aksjomacie: primo – niech nikt nie czuje się przymuszony do przyjęcia wiary; secundo – niech nikt nikomu nie odmawia swobody wyznawania. Taka wolność – uważano – nie może służyć indyferentyzmowi i relatywizmowi, wcale bowiem nie zwalnia człowieka z wypełniania powinności wobec Boga. Novum soborowego projektu polegało na tym, że tego, czego Kościół domagał się dla siebie, domagał się też dla każdego człowieka. W debacie nad tym tekstem Karol Wojtyła zaproponował odróżnienie wolności w aspekcie religijnym od wolności w aspekcie cywilnym. Dostrzegał potrzebę rozróżnienia adresatów, do których Sobór zamierza się zwrócić. Jeśli bowiem mają to być bracia chrześcijanie, należy podkreślić związek między wolnością a prawdą. Chrześcijaństwo może uwolnić się od wciąż trwających podziałów jedynie przez uznanie twierdzenia, że jedność da się osiągnąć tylko w prawdzie. Stosowanie zasady tolerancji w tej dziedzinie nie służyłoby przezwyciężeniu podziałów, ale prowadziłoby do ich wzmocnienia; jej sens jest negatywny: pozwala na istnienie czegoś, co uznano za błąd. Wobec społeczności świeckiej – twierdził krakowski teolog – należy zastosować zasadę tolerancji; wolność religii wręcz się tego domaga²⁵. Zasada tolerancji stanowi bowiem fundamentalne

²⁴ Por. tamże, s. 333n.

²⁵ Por. tamże, s. 251-253.

prawo człowieka wierzącego, które winno być zagwarantowane przez każde państwo, również przez państwo o charakterze marksistowsko-ateistycznym. Jeśli jednak tolerancję pojmuje się jako zasadę niemającą ograniczeń, stosowanie jej może mieć skutek antyreligijny. W imię tej zasady można się będzie bowiem domagać uznania równoprawności wszystkich opinii bez względu na ich prawdziwość i godziwość.

Wolność religijna jest według krakowskiego Arcybiskupa niezbywalnym prawem osoby, gdyż stanowi najwyższy przejaw wolności osoby ludzkiej: „Dlatego – przekonywał w auli soborowej – mówiąc o wolności religijnej, trzeba każdemu dokładnie przedstawiać osobę ludzką, o której nie można myśleć żadną miarą jako o instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ to właśnie osoba jest ich celem. Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury”²⁶. Człowiek, wbrew teoriom marksistowskim i laicystycznym, „przez religię nie jest alienowany, lecz samego siebie spełnia. Tej prawdy oczekują zarówno wierzący, jak i niewierzący”²⁷ – twierdził Wojtyła. Wypowiedzi te wskazują, że zgodnie z najgłębszym przekonaniem przyszłego papieża Jana Pawła II kwestia wolności religijnej winna być rozstrzygana w perspektywie ścisłego związku wolności z prawdą oraz struktury osoby. Wolność spełnia się tylko dzięki sile prawdy. Negowanie ścisłej zależności wolności ludzkiej od prawdy prowadzi do relatywizmu i indywidualizmu. W tym miejscu Karol Wojtyła zdawał się wkraczać w obszar tez, które współcześnie bywają kontestowane w oparciu o przekonanie, że domaganie się prawdy godzi w ludzką wolność, a odwoływanie się do prawdy grozi ograniczeniem wolności. Tymczasem wolność bez treści, bez odniesienia do prawdy, bez tego, co stanowi jej kryterium, przeradza się w anarchię i pustoszy życie człowieka.

Karol Wojtyła w centrum swej soborowej wypowiedzi o wolności postawił zdanie Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Racjonalna natura człowieka wyposaża go w zdolność do „przekraczania” każdego określonego punktu widzenia. Dlatego też ratio prowadzi do religio. Wojtyła przekonywał Ojców soborowych: „Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury, polega bowiem na wolnym przylgnięciu umysłu ludzkiego do Boga, które jest wszak osobiste, świadome i rodzi się z pragnienia prawdy”²⁸. Nastawienie religijne oznacza więc pełnię racjonalności człowieka, nie zaś alienację, jak chcieli marksiści i zwolennicy teorii, że wiara pozostaje w sprzeczności z wiedzą. Skoro wolność religijna wiąże się z prawem człowieka do osiągnięcia

²⁶ Tamże, s. 253n.

²⁷ Tamże, s. 255.

²⁸ Tamże, s. 253.

prawdy, to Kościół winien domagać się respektowania innych praw człowieka: do poznania prawdy, do przekazywania jej innym, do wyznawania własnych przekonań, do wychowywania potomstwa w zgodzie z nimi, do życia prywatnego oraz publicznego czy do swobody wypowiedzi. Jedynym ograniczeniem wolności religijnej może być „zasada zachowywania prawa moralnego”²⁹.

Wojtyła odniósł się do prawdy w perspektywie personalistycznej. Rozpoznanie prawdy to nie tylko proces intelektualny, to wydarzenie przeżywane przez całego człowieka. Powinność szukania prawdy i podporządkowania się prawdzie rodzi się we wnętrzu osoby. Osoba realizuje się przez czyn wolny. Człowiek w swoim działaniu winien kierować się rozumem i wolą, zgodnie ze swą osobową naturą. Tylko czynowi osobowemu można przypisać wartość moralną. Nie wolno więc zacierać różnicy między porządkiem osobowym a porządkiem natury pozaosobowej, jak czynią to naturaliści. Nowość nauczania soborowego i jego filozoficzna oryginalność polega na przewyżczeniu opozycji między chrześcijaństwem a nowoczesnością. We współczesnej filozofii panuje przekonanie, że chrześcijaństwo oraz filozofia bytu, stanowiąca teoretyczną podbudowę, nie potrafią sprostać doświadczeniu samoświadomości i doświadczeniu wolności współczesnego człowieka. Sobór Watykański II pokazał jednak nowy horyzont myślenia chrześcijańskiego: filozofią przyszłości będzie filozofia osoby, zakorzeniona w filozofii bytu i otwarta na transcendencję religijną. Karol Wojtyła, angażując się w przygotowanie argumentów do soborowej deklaracji o wolności religijnej, miał z pewnością na uwadze wielkie duszpasterskie pytanie Kościoła: W jaki sposób współcześni ludzie mogą stać się w pełni wolnymi i rozumnymi istotami?³⁰ Stanowi ono wielkie wyzwanie zarówno dla teologów, jak i dla pasterzy.

WOBEC ATEIZMU

Po raz ostatni Wojtyła zabrał publicznie głos na Soborze 28 września 1965 roku. W opinii biografa papieża Jana Pawła II George’a Weigla przemówienie to uważane było przez niektórych za „najbardziej pamiętne na II Soborze Watykańskim”³¹. Dotyczyło dyskusji nad projektem przyszłej konstytucji *Gaudium et spes* o stosunku Kościoła do współczesności. Krakowski Arcybiskup domagał się w nim rzetelnego zdefiniowania fenomenu ateizmu. W przekonaniu francuskiego uczestnika debaty Henriego de Lubaca Ojcowie

²⁹ Tamże, 314.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Sobór a praca teologów*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979, s. 220.

³¹ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2000, s. 216.

soborowi – w przeciwieństwie do Wojtyły – nie zdawali sobie sprawy z tego nowego zagrożenia. Przyszły Papież zwrócił baczną uwagę na źródła ateizmu. Według Wojtyły postawa ateistyczna wynika bądź z wewnętrznych przekonań osoby, bądź też zostaje narzucona społeczeństwu przez władzę publiczną. Co więcej, krakowski Biskup zaznaczał, iż tylko w pierwszym przypadku można myśleć pozytywnie o dialogu Kościoła z ateistami. Negacja Boga stanowi przejaw wewnętrznego stanu osoby ludzkiej. Sposobem na jego przełamanie jest wzmacnianie wartości osobowych w człowieku, co ostatecznie można osiągnąć w spotkaniu z Chrystusem. Słabym punktem ateizującego systemu komunistycznego, na co zwracał uwagę przyszły Papież, jest mglista antropologia. W liście do o. Henriego de Lubaca Wojtyła pisał: „Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast jałowych polemik przeciwstawić coś w rodzaju «rekapitulacji» nienaruszalnej tajemnicy osoby”³².

Jeśli negacja Boga jawi się jako „problem osoby ludzkiej w jej wnętrzu”³³, należy podjąć z nią dialog – takie zalecenie wynika z duszpasterskiego profilu Soboru. Ateizm wtrąca w samotność i oddziałuje destrukcyjnie na człowieka. Dzieje się tak, ponieważ pozbawia on osobę ludzką ważnego wymiaru, jakim jest świadomość osobistej nieśmiertelności. W aksjologicznej pustce autotranscendencja osoby może prowadzić do wynaturzonej formy życia społecznego, którą Wojtyła upatruje w kolektywizmie. Stąd groźny fenomen faszystowskiego ubóstwiania państwa, nazistowska gloryfikacja wyższości rasowej czy komunistyczna dyktatura proletariatu i jednej partii. Główny cel obecności Kościoła w świecie – tłumaczył Wojtyła – polegający na ukazaniu, że relacja z Bogiem w najwyższym stopniu pomaga człowiekowi odbudować jego wewnętrzną wartość oraz szacunek dla świata, w którym żyje, może równocześnie okazać się antidotum na ateizm naszych czasów.

³² Cyt. za: tenże, dz. cyt., s. 223.

³³ Skrzypczak, dz. cyt., s. 329.