



ks. Janusz Bujak

„Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”

Chrystologia św. Jana Pawła II

WYBRANE ASPEKTY

„Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”

Chrystologia św. Jana Pawła II

Wybrane aspekty

UNIwersytet Szczeciński
ROZPRAWY I STUDIA T. (MCDXXXV) 1361

Janusz Bujak

„Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”
Chrystologia św. Jana Pawła II
Wybrane aspekty

Szczecin 2025

Rada Wydawnicza

Anna Cedro, Urszula Chęcińska, Katarzyna Jaworska-Biskup, Rafał Klóska,
Maciej Kowalewski, Ewa Mazur-Wierzbicka, Jarosław Nadobnik,
Grzegorz Wejman, Renata Ziemińska, Magdalena Zioło,
Andrzej Skrendo – przewodniczący Rady Wydawniczej,
Elżbieta Zarzycka – dyrektor Wydawnictwa Naukowego

Recenzent

prof. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski

Redakcja językowa

Lucyna Jachym / e-DYTOR

Korekta

Maria Kabata

Skład

Iga Bańkowska

Projekt okładki

Joanna Dubois-Mosora

Zdjęcie na okładce

Bartłomiej Cisoń

Janusz Bujak ORCID 0000-0001-8881-3134



Wersja elektroniczna publikacji dostępna na licencji CC BY-SA 4.0
po 12 miesiącach od daty wprowadzenia do obrotu

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2025

DOI 10.18276/978-83-7972-912-8

ISBN 978-83-7972-912-8 (online)

ISBN 978-83-7972-911-1 (print)

ISSN 0860-2751

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I | Ark. wyd. 10,0 | Ark. druk. 10,5 | Format 170/240

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I. Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa	15
1. Chrześcijaństwo religią zanurzoną w historii	17
2. Świadczenia pozachrześcijańskie o istnieniu Jezusa	20
3. Ewangelie podstawowym źródłem wiedzy o Jezusie Chrystusie	32
4. Zakończenie	36
Rozdział II. Jezus Chrystus <i>Redemptor hominis</i> – Odkupiciel człowieka	39
1. „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”: chrystologia antropologiczna – antropologia chrystologiczna	40
2. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>	42
3. Antropologia chrystocentryczna encykliki <i>Redemptor hominis</i>	48
4. Chrystus wyzwala wolność człowieka	51
5. Zakończenie	57
Rozdział III. Chrystus i Jego Kościół	61
1. Eklezjologia studium <i>U podstaw odnowy</i>	62
2. Synodalność w okresie pontyfikatu Jana Pawła II	65
3. Kościół jako <i>communio</i>	68
4. Eklezjologia eucharystyczna	71
5. Misje, katecheza i nowa ewangelizacja	74
6. Zakończenie	79

Rozdział IV. Maryja – Matka Odkupiciela, Józef – Opiekun Zbawiciela	81
1. Mariologia Soboru Watykańskiego II	81
2. Mariologia w okresie posoborowym	84
3. Nauczanie mariologiczne Jana Pawła II	85
3.1. Encyklika <i>Redemptoris Mater</i>	86
3.2. List apostolski <i>Mulieris dignitatem</i>	90
3.3. List apostolski <i>Rosarium Virginis Mariae</i>	91
3.4. Maryja w encyklice <i>Ecclesia de Eucharistia</i>	93
4. Święty Józef jako Redemptoris Custos	97
5. Zakończenie	102
Rozdział V. Chrystus Odkupicielem mężczyzny i kobiety	105
1. „Teologia ciała” w katechezach Jana Pawła II <i>Mężczyznę i niewiastę stworzył ich</i>	107
2. „Geniusz kobiety” – list apostolski Jana Pawła II <i>Mulieris dignitatem</i>	113
3. Kobieta w rodzinie i w społeczeństwie	117
4. Współdziałanie mężczyzny i kobiety	119
5. Kapłaństwo kobiet	122
6. Zakończenie	127
Rozdział VI. Jezus Chrystus w spotkaniu z innymi religiami	129
1. Czym jest dialog międzyreligijny?	130
2. Misja głoszenia Chrystusa a dialog międzyreligijny	134
3. Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem	136
4. Zakończenie	140
Podsumowanie	143
Bibliografia	145
Streszczenie	163
Abstract	165

Wstęp

Święty Jan Paweł II rozpoczął swój pontyfikat od gorącej prośby skierowanej nie tylko do chrześcijan, ale również do wszystkich ludzi dobrej woli: „Bracia i Siostry, nie bójcie się przysiągnąć Chrystusa i przyjąć Jego władzę, pomóżcie Papieżowi i wszystkim tym, którzy pragną służyć Chrystusowi, służyć człowiekowi i całej ludzkości. Nie bójcie się, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Dla Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie bójcie się! Chrystus wie, co nosi w swoim wnętrzu człowiek. On jeden to wie! Dzisiaj często człowiek nie wie, co kryje się w jego wnętrzu, w głębokości jego duszy i serca. Tak często niepewny sensu życia na tej ziemi i ogarnięty zwątpieniem, które zamienia się w rozpacz. Pozwólcie więc, proszę was, błagam was z pokorą i zaufaniem! Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka! On jeden ma słowa życia, tak, życia wiecznego”¹.

Niewątpliwie cały pontyfikat papieża Jana Pawła II stał pod znakiem głoszenia Jezusa Chrystusa². Swoim chrystocentryzmem potrafił zachwycić nie tylko katolików, ale także protestantów, co poświadcza angielski duchowny John Saward, który został katolikiem, a następnie kapłanem i teologiem dzięki miłości Jana Pawła II do Jezusa Chrystusa³.

¹ Jan Paweł II, *Tekst kazania Ojca Św. Jana Pawła II z dnia 22 października 1978 roku*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne. Pismo urzędowe Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej” XXXIII (1978) 12, s. 359; S. Szczyrba, *Jana Pawła II dobra nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1995), s. 61: homilia papieska inauguracyjna pontyfikat „była wielką proklamacją obecności Chrystusa, który jest i działa”.

² Por. A. Wojtczak, *Chrystologiczna lektura tajemnicy Maryi w ujęciu św. Jana Pawła II*, w: *Colloquia Disputationes. Chrystologiczna perspektywa św. Jana Pawła II*, Poznań 2021, s. 109: „Chrystocentryzm przewija się jak złota nić przez całe jego nauczanie”.

³ Por. J. Saward, *Christ is the Answer: The Christ-centered Teaching of Pope John Paul II*, T.&T. Clark, Edinburgh 1995, s. 133: „The Christocentricity of John Paul II made me a catholic [...] on the mellow October Sunday, I watched and listened on TV to Pope John Paul II as he delivered the homily of his inaugural Mass. ‘Open the door for Christ’, he said, using words which were to become the refrain of his pontificate. I felt personally addressed. Peter was speaking through John Paul. Christ was calling me through Peter”.

Andrzej A. Napiórkowski pisze, że dla Wojtyły pierwszym

locus theologicus jest sam człowiek. Fascynacja fenomenem człowieka [...]. Centrum jego myślenia jest jednak Chrystus w swoim człowieczeństwie i bóstwie. Wszystkie filozoficzne przemyślenia Wojtyły dopiero w Chrystusie osiągają swój cel [...]. Chrystus pokazuje człowiekowi, kim jest człowiek. Ofiara Chrystusa jako najwyższa forma miłości stanowi centralną część myślenia Wojtyły. Tylko ofiara obiecuje człowiekowi prawdziwe spełnienie,

czego potwierdzeniem była pierwsza encyklika *Redemptor hominis*⁴.

Kardynał Angelo Amato, prezentując chrystologiczne katechezy Jana Pawła II, podkreślił, że papież od początku swojego pontyfikatu chciał na nowo postawić w centrum życia i nauczania Kościoła Osobę Jezusa Chrystusa – Odkupiciela człowieka, korygując w ten sposób przesadnie antropocentryczne nastawienie powszechnie obecne w teologii i katechezie w latach siedemdziesiątych XX wieku. Chrystocentryzm jest wyraźnie obecny we wszystkich jego dokumentach papieskich i w przygotowaniach do Roku Jubileuszowego 2000, podkreślał włoski purpurat⁵.

Również dziś świadectwo Jana Pawła II o Jezusie Chrystusie, którego głosił światu od pierwszego do ostatniego dnia swego pontyfikatu, jest potrzebne i aktualne. Skutki pandemii, kryzysu ekonomicznego, wojny na Ukrainie dotyczą wszystkich ludzi. Wielu z nas ogarnia lęk i poczucie niepewności jutra. W którą stronę się zwrócić? Człowiek wierzący powie za św. Piotrem, że odpowiedzią na nasze pytania jest Jezus Chrystus, Syn Boga żywego (por. Mt 16, 16; J 6, 68). Tak uważał również św. Jan Paweł II, który cały swój pontyfikat poświęcił głoszeniu wiary w Jezusa Chrystusa.

Dla papieża z Polski kluczowym wydarzeniem dla jego pontyfikatu i dla życia całego Kościoła był rok 2000, Jubileusz dwutysiąclecia narodzin Zbawiciela, początek trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Symboliczne znaczenie tej daty i konieczność przygotowania Kościoła do roku 2000 uświadomił Janowi Pawłowi II kard. Stefan Wyszyński natychmiast po jego wyborze na Stolicę Piotrową, co Jan Paweł II wielokrotnie potwierdzał. 29 maja 1994 roku podczas modlitwy *Anioł Pański* powiedział:

Raz jeszcze przemyślałem, rozważyłem to wszystko podczas mego pobytu w szpitalu. I raz jeszcze odnalazłem obok siebie wielką postać kard. Wyszyńskiego,

⁴ Por. Andrzej A. Napiórkowski, *Cztery skały. Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek*, Pelplin 2021, s. 99–100.

⁵ Por. A. Amato, *La catechesi cristologica di Giovanni Paolo II*, https://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01101998_p-08_en.html (dostęp: 24.04.2024).

Prymasa Polski (wczoraj minęła trzynasta rocznica jego śmierci). To on powiedział mi na początku pontyfikatu: „Jeśli Bóg cię powołał, masz wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie”. On sam wprowadził Kościół polski w drugie tysiąclecie chrześcijaństwa. Tak mi powiedział kard. Wyszyński. Zrozumiałem wtedy, że mam wprowadzić Kościół Chrystusowy w trzecie tysiąclecie przez modlitwę i wieloraką działalność, ale przekonałem się później, że to nie wystarczy: trzeba było wprowadzić go przez cierpienie – przez zamach trzynastu lat temu i dzisiaj przez tę nową ofiarę.

Zwracając się do Polaków, papież dodał:

jestem mu wdzięczny za to, co mi powiedział na początku pontyfikatu, przez co ukierunkował ten mój rzymski pontyfikat: „Masz wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie”. Niech nas wspiera, niech mnie wspiera sługa Boży Stefan, Kardynał Prymas Polski, na tej drodze, która jest dalszym ciągiem naszej polskiej drogi, naszego polskiego milenium, naszego polskiego doświadczenia⁶.

Powtórzył to raz jeszcze w roku 1997 podczas pielgrzymki do Polski, w Gorzowie Wielkopolskim: „W dniu 16 października 1978 roku, w święto św. Jadwigi Śląskiej, podczas konklawe, po wyborze, Kardynał Prymas, Kardynał Tysiąclecia powiedział do mnie: «Masz teraz wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie»”⁷.

Wielki Jubileusz Roku Dwutysięcznego był przywoływany w wielu dokumentach papieskich, począwszy od pierwszej encykliki Jana Pawła *Redemptor hominis* nr 1, gdzie czytamy:

Zbliżamy się do daty, która przyjmując wszelkie poprawki wymagane przez ścisłość chronologiczną – przypomni nam i odnowi w sposób szczególnie świadomość tej kluczowej prawdy wiary, której dał wyraz św. Jan na początku swej Ewangelii: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14), a na innym miejscu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Jesteśmy więc poniekąd w okresie nowego Adwentu, w okresie oczekiwania⁸.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Rozważajmy tajemnicę Boga*, w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. V, 27 października 1993 – 16 października 1994, Città del Vaticano 1995, s. 348–351.

⁷ Tenże, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, 2 VI 1997, Masz teraz wprowadzić Kościół w nowe tysiąclecie*, <https://episkopat.pl/masz-teraz-wprowadzic-kosciol-w-trzecie-tysiaclecie/> (dostęp: 19.06.2024).

⁸ Tenże, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), nr 1.

Tak więc pontyfikat Jana Pawła II był rodzajem Adwentu, aktywnego oczekiwania na rocznicę narodzin Zbawcy świata. Papież podkreślał szczególną rolę Ducha Świętego w przygotowaniu do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W encyklice *Dominum et Vivificantem* z roku 1986 papież tak mówił o zbliżającym się trzecim tysiącleciu:

Kościół czuje się wezwany do takiego posłannictwa głoszenia Ducha Świętego, gdy przybliża się wraz z rodziną ludzką do końca drugiego tysiąclecia po Chrystusie. Na tle „przemijania nieba i ziemi” szczególnie wymowne stają się słowa, „które nie przemina” (por. Mt 24, 35). Kościół pragnie rozważać te słowa, głosić je wiernym i wszystkim ludziom podczas przygotowań do uroczystego obchodu wielkiego Jubileuszu – który w swoim czasie zostanie ogłoszony – dla zaznaczenia przejścia od drugiego do trzeciego Milenium chrześcijaństwa⁹.

Duch Święty i Jezus Chrystus, posłani przez Ojca, prowadzą nas do progu trzeciego tysiąclecia Kościoła, pisał papież w encyklice o Duchu Świętym nr. 49 i 50: „Do Ducha Świętego zwraca się myśl i serce Kościoła przy końcu dwudziestego wieku i w perspektywie trzeciego tysiąclecia od przyjścia na świat Jezusa Chrystusa, gdy stajemy w obliczu wielkiego Jubileuszu, którym Kościół pragnie uczcić to wydarzenie”¹⁰.

Wielki Jubileusz zakończenia drugiego tysiąclecia, do którego przygotowuje się Kościół, ma bezpośrednio profil chrystologiczny, chodzi bowiem o uczczenie narodzenia Jezusa Chrystusa. Równocześnie jest to profil pneumatologiczny, albowiem tajemnica Wcielenia dokonała się „za sprawą Ducha Świętego”,

wyjaśniał papież¹¹.

W liście apostolskim *Tertio Millennio Adveniente* z 1994 roku nr 23 papież wytłumaczył, że przygotowanie do roku 2000 jest jak gdyby kluczem hermeneutycznym całego jego pontyfikatu:

Obecny pontyfikat już od pierwszego dokumentu mówi o tym Wielkim Jubileuszu w sposób wyraźny, zachęcając do przeżycia tego czasu przygotowania jako „nowego adwentu”. Do tego tematu powraca jeszcze wiele razy, omawiając go obszerniej

⁹ Tenże, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986), nr 2.

¹⁰ Tamże, nr 49.

¹¹ Tamże, nr 50.

w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Nie oznacza to z pewnością jakiegoś nowego milenaryzmu, o jakim mówiło się w związku z pierwszym tysiącleciem, oznacza natomiast szczególną wrażliwość na wszystko, co Duch mówi Kościołowi i Kościołom (por. Ap 2, 7 nn.),

pisał św. Jan Paweł II¹².

Zatem cały pontyfikat Jana Pawła II można odczytać w kluczu przygotowania Kościoła na Jubileusz dwutysiąclecia narodzin Zbawiciela¹³.

Jan Paweł II zawsze starał się ukazywać Jezusa Chrystusa w kontekście trynitarnym. Prawda o Bogu Trójjedynym należała, obok chrystologii, do głównych tematów jego pontyfikatu. Papież trzykrotnie podejmował się ukazania teologicznej i historiozbawczej wykładni Kościoła na temat poszczególnych Osób Trójcy Świętej i ich wzajemnych relacji. Uczynił to najpierw w trzech encyklikach: w pierwszej poświęconej Jezusowi Chrystusowi Odkupicielowi człowieka pt. *Redemptor hominis* (4 marca 1979 roku), w encyklice o Bożym Miłosierdziu *Dives in Misericordia* (30 listopada 1980 roku) i w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986 roku).

Następnie papież ukazał trynitarny wymiar wiary chrześcijańskiej podczas katechez śródownych pt. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* (zapis katechez wygłoszonych w okresie od 5 grudnia 1984 do 20 sierpnia 1986 roku), *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (katechezy wygłoszone w okresie od 27 sierpnia 1986 do 19 kwietnia 1989 roku) i *Wierzę w Ducha Świętego* (katechezy wygłoszone w trakcie śródownych audencji generalnych od 1989 do 1991 roku).

¹² Tenże, List apostolski *Tertio Millennio Adveniente* (10 listopada 1994), nr 23.

¹³ W tym kontekście warto dodać, że również papież Franciszek docenia znaczenie jubileuszów, dlatego na rok 2025 ogłosił Jubileusz 1700-lecia pierwszego Soboru powszechnego, który odbył się w Nicei, w dzisiejszej Turcji, w roku 325. Był to sobór, na którym potwierdzono wiarę w Jego równość w bóstwie z Ojcem, którą podważał Ariusz, i sformułowano wyznanie wiary. 9 maja 2024 roku papież opublikował bullę *Spes non confudit* – „nadzieja zawieść nie może” (Rz 5, 5) – w której ogłosił Jubileusz zwyczajny roku 2025, por. Franciszek, *Spes non confudit*, nr 17, gdzie mowa o celu zwołania Soboru Nicejskiego, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/20240509_spes-non-confudit_bolla-giubileo2025.html (dostęp: 05.09.2024); na temat współczesnego zagrożenia arianizmem por. K. Koch, *Die Einheit kann nur im Glauben gefunden werden*, <https://www.die-tagespost.de/kirche/weltkirche/die-einheit-kann-nur-im-glauben-gefunden-werden-art-251520> (dostęp: 5.09.2024), gdzie przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań zauważa, że współcześnie wielu chrześcijan docenia ludzki wymiar osoby Jezusa z Nazaretu, podczas gdy chrześcijańska wiara w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, a tym samym wiara Kościoła w Chrystusa jest dla nich dużym problemem. Problem ten istnieje przede wszystkim w krajach niemieckojęzycznych, dlatego papież Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że w dzisiejszej sytuacji za często używanym stwierdzeniem „Jezus tak – Kościół nie” kryje się jeszcze głębsze stwierdzenie: „Jezus tak – Syn Boży nie”.

Po raz trzeci papież podjął refleksję nad tajemnicą poszczególnych Osób Trójcy Świętej i całej Trójcy podczas przygotowania do Roku Jubileuszowego 2000: na przełomie 1996 i 1997 roku nauczał o Jezusie Chrystusie, w czasie Adwentu roku 1997 i na początku roku 1998 mówił o osobie Ducha Świętego i wreszcie o Osobie Boga Ojca na przełomie lat 1998 i 1999. Inaczej mówiąc, rok 1997 był poświęcony Osobie Syna Bożego, rok 1998 – Osobie Ducha Świętego i rok 1999 – Osobie Boga Ojca¹⁴.

Oprócz wymienionych dokumentów do chrystologicznego nauczania Jana Pawła II należy dodać *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 października 1992 roku), list apostolski *Tertio Millennio Adveniente* (10 listopada 1994 roku), Deklarację *Dominus Iesus* (6 sierpnia 2000 roku), list apostolski *Novo Millennio Ineunte* (6 stycznia 2001 roku) i list apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (16 października 2002 roku).

Osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieło pojawiają się również w takich dokumentach, jak: list apostolski *Salvifici doloris* (11 lutego 1984 roku), encyklika *Redemptoris Mater* (25 marca 1987 roku), encyklika *Redemptoris missio* (7 grudnia 1990 roku), adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992 roku), list apostolski *Ordinatio sacerdotalis* (22 maja 1994 roku), encyklika *Fides et ratio* (15 października 1998 roku), encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003 roku), w encyklikach o charakterze społecznym: *Laborem exercens* (14 września 1981 roku), *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987 roku) i *Centesimus annus* (1 maja 1991 roku) oraz moralnym: *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993 roku) i *Evangelium vitae* (25 marca 1995 roku).

Książka została poświęcona niektórym aspektom chrystologii św. Jana Pawła II.

W pierwszym rozdziale zostanie ukazany historyczny wymiar osoby Jezusa Chrystusa w nauczaniu św. Jana Pawła II. Papież był świadom, że nie tylko w przeszłości, ale i dziś pojawiają się błędy dotyczące historycznego istnienia Jezusa Chrystusa, Jego narodzin, śmierci i zmartwychwstania, na które w swoim magisterium starał się odpowiedzieć.

W rozdziale drugim przedstawiono Jezusa Chrystusa jako jedynego Odkupiciela człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. Punktem wyjścia jest nauczanie Soboru Watykańskiego, zwłaszcza konstytucji *Gaudium et spes* nr 22, które papież rozwinął w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*.

Rozdział trzeci dotyczy Kościoła Jezusa Chrystusa. Jana Pawła II spojrzenie na Kościół ukształtowało się w czasie Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym, co wyraziło się w czasie jego pontyfikatu w promocji synodalności, postawieniu

¹⁴ Por. H. Sobeczko, *Przygotowanie do Jubileuszu Roku 2000*, „Roczniki Teologiczne” XLVI (1999) 8, s. 8–10.

akcentu na rozumieniu Kościoła jako komunii, a co za tym idzie – na eklezjologii eucharystycznej oraz na wezwaniu wierzących do nowego zapału misyjnego i ewangelizacyjnego.

W rozdziale czwartym przedstawiono nauczanie papieża na temat dwóch osób najbliższych Jezusowi w czasie Jego ziemskiego życia: Maryi i Józefa, którym papież poświęcił dwie encykliki: *Redemptoris Mater* – Matka Odkupiciela i *Redemptoris Custos* – Opiekun Odkupiciela.

Rozdział piąty nosi tytuł *Chrystus Odkupicielem ludzkiej płciowości* i dotyczy tej części nauczania Jana Pawła II, którą niekiedy nazywa się w skrócie „teologią ciała”. Kwestia ta jest związana z rozumieniem miejsca kobiety w świecie i w Kościele, z ruchem feministycznym i żądaniami kapłaństwa kobiet oraz z relacją mężczyzny i kobiety w małżeństwie sakramentalnym, w której ludzka płciowość doznaje rzeczywistego odkupienia.

W rozdziale szóstym omówiono spotkanie chrześcijaństwa z innymi religiami i jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa. Jest to temat bardzo aktualny, zważywszy na obecność przedstawicieli wielu religii również w naszym kraju. Jan Paweł II podkreślał, że należy ze sobą łączyć misję głoszenia Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela z dialogiem międzyreligijnym, który także jest częścią ewangelizacji.

Tam gdzie autor monografii korzystał ze swoich wcześniejszych opracowań, zostało to zaznaczone w przypisach.

Na koniec raz jeszcze przypomnijmy, że w roku 2025 obchodzimy Jubileusz 1700-lecia soboru w Nicei, pierwszego ekumenicznego zgromadzenia biskupów w roku 325, na którym wobec herezji ariańskiej potwierdzono wiarę w bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego i nierozdzielną Tróję.

Tym bardziej warto przypomnieć chrystologiczne nauczanie św. Jana Pawła II, który w czasie swojego całego pontyfikatu realizował zdanie wybrane jako motto Jubileuszowego Roku 2000: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, Ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

Rozdział I

Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa

Do czasów nowożytnych historyczne istnienie Jezusa nie było podawane w wątpliwość. Nawet jeśli autorzy Talmudu¹⁵ czy Celsus¹⁶ uważali Jezusa za zwykłego człowieka, do tego oszusta i bluźniercę, to potwierdzali jednocześnie, że rzeczywiście istniał.

Historyczne istnienie Jezusa zaczęło być podważane przede wszystkim od XVIII wieku, kiedy to luterański profesor języków orientalnych z Hamburga, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), w swoich pismach, opublikowanych po jego śmierci przez Gottholda E. Lessinga, dowodził, że Ewangelie nie zostały spisane przez tych, których dotychczas uważano za ich autorów, ale są dziełem o wiele późniejszym i anonimowym¹⁷. Po nim wielu innych autorów, często powodowanych chęcią obalenia chrześcijaństwa, podawało różne argumenty za mitycznym charakterem Ewangelii¹⁸.

¹⁵ Por. M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013; tenże, *Jezus i chrześcijaństwo w Talmudzie*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 167–184; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 49–56.

¹⁶ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, s. 55, 164.

¹⁷ Por. J. Kulisz, *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989, s. 9–13. Początki krytyczno-liberalnego podejścia do Ewangelii i historycznego Jezusa sięgają XVI wieku, u samych twórców reformacji. W XVII wieku H. Grotius i B. Spinoza zaczęli kwestionować autorytet Pisma św. W reakcji na protestancką zasadę *sola scriptura* zaczęto pytać o Pismo św. i jego autorytet. W XVIII wieku odrzucali autorytet Pisma św. angielscy deiści, którzy w imię myślenia naukowego odrzucali wszystko, co nadprzyrodzone. Głosili oni, że Pismo św. nie jest tekstem objawionym, ale przeciwnie, pełnym błędów, rozumem zaś można poznać jedynie to, że istnieje Bóg-Stwórca i dusza nieśmiertelna. To dwa dogmaty deizmu, które rozwinęli autorzy z Niemiec i z Francji. Reimarus był drugim po Marcinie Lutrze „ogniwnem prowadzącym do racjonalizmu, którego kolebką były Niemcy”. Jezus według Hermanna S. Reimarus chciał założyć swoje królestwo, ale zginął na krzyżu. Uczniowie ogłosili, że zmarły wskrzesił i zaczęli z Niego czynić Boga, ale zarówno Jezus, jak i apostołowie oszukali ludzi.

¹⁸ H. Seweryniak, *Apologia Pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 73–80. Wśród wielu hipotez, które kwestionowały historyczne istnienie Jezusa, można wyliczyć cztery najważniejsze: *idealistyczną*, *synkretyczną*, *symboliczną* i *socjalną*. Hipoteza *idealistyczna* opierała się na filozofii idealistycznej Hegla, a jej głównym przedstawicielem był D.F. Strauss. Widzi on w Ewangeliach opisaną

Jan Paweł II w swoim nauczaniu, zwłaszcza związanym z przygotowaniem i przeżywaniem Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 od narodzin Zbawiciela, często odnosił się do historycznego istnienia Jezusa Chrystusa, potwierdzał je i podkreślał jego znaczenie. Wiedział bowiem, że od tego, czy Jezus z Nazaretu istniał rzeczywiście, zależy wiara chrześcijańska i wszystkie dogmaty chrystologiczne z najważniejszym na czele, czyli zmartwychwstaniem.

Papież już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* z 4 marca 1979 roku zaprosił Kościół i wszystkich ludzi dobrej woli do przygotowania się do Jubileuszu Roku 2000. Pisał w niej:

Oto bowiem czas, w którym Bóg w swoich tajemniczych zamiarach powierzył mi po moim umiłowanym Poprzedniku Janie Pawle I posługę powszechną związaną ze Stolicą św. Piotra w Rzymie, ogromnie się już przybliżył do roku dwutysięcznego. Trudno jeszcze w tej chwili powiedzieć, co będzie oznaczał ów rok na zegarze dziejów ludzkości, jaką okaże się datą dla poszczególnych ludów i narodów, krajów i kontynentów, choć zapewne niejedno staramy się już teraz przewidywać. Dla Kościoła, dla Ludu Bożego, który – chociaż nierównomiernie – rozprzestrzenił się już jednak na całą ziemię aż po jej krańce, będzie to rok wielkiego Jubileuszu. Zbliżamy się do daty, która przyjmując wszelkie poprawki wymagane przez ścisłość chronologiczną – przypomni nam i odnowi w sposób szczególny świadomość tej kluczowej prawdy wiary, której dał wyraz św. Jan na początku swej Ewangelii: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14), a na innym miejscu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat,

na sposób mitologiczny ideę religijną o jedności Boga z ludźmi, a nie historię Jezusa z Nazaretu. Według tej hipotezy Ewangelie powstały nie wcześniej niż w II wieku, po wytworzeniu się mitu o Jezusie. Jednak nie można jako fundament badań historycznych brać założeń filozoficznych, w przeciwnym wypadku dochodzi do ideologizacji historii. Hipoteza *synkretyczna* widzi chrześcijaństwo jako naturalny efekt ewolucji z religii pogańskich, a w Jezusie bóstwo podobne do innych bóstw starożytności (Adonis, Mitra, Ozyrys). Głównym przedstawicielem tej hipotezy był Arthur Drews. Podobna hipoteza pojawiła się po odkryciu pism z Qumran. Profesor paryskiej Sorbony, André-Louis Dupont-Sommer, widział Jezusa z Nazaretu jako kopię Mistrza Sprawiedliwości ze wspólnoty z Qumran. Sam autor tego pomysłu po bardziej gruntownych studiach odwołał go jednak. Według hipotezy *symbolicznej* postać Jezusa z Nazaretu trzeba traktować symbolicznie, jako obraz rzeczywistości transcendentnej, która tkwi w każdym z nas. Wyznawcami tej hipotezy byli m.in. Andrzej Niemojewski, P. Jensen czy B. Smith. Hipoteza *socjalna* jest skutkiem marksizmu-leninizmu, materialistycznego pojmowania historii i rozwoju społeczeństw na zasadzie baza (stosunki ekonomiczne i społeczne) – nadbudowa (kultura, religia). Zgodnie z tą hipotezą powstanie chrześcijaństwa było związane nie z jakąś jednostką, ale z uwarunkowaniami społeczno-ekonomicznymi, a konkretnie z rozkładem cesarstwa rzymskiego w I wieku. Ludzie ubodzy, niewolnicy i proletariatuszali wybawienia w religii i wytworzyli sobie obraz Jezusa idealnego; miesięcznik „Znak” (kwiecień 2009) poświęcił kilka artykułów zagadnieniu Jezusa historii i Chrystusa wiary. Na temat dowodów na historyczne istnienie Jezusa pisze P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012, s. 92–100.

że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Jesteśmy więc poniekąd w okresie nowego Adwentu, w okresie oczekiwania. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1 n.), przez Syna-Słowo, który stał się człowiekiem i narodził się z Dziewicy (RH 1).

Jan Paweł II wiele uczynił, aby przygotować wewnętrznie, duchowo, ale również intelektualnie chrześcijan na obchody rocznicy narodzin Zbawiciela, wskazując na Jezusa Chrystusa, Boga – Człowieka¹⁹. Jak zauważa wybitny biblista, kard. Albert Vanhoye, pierwszy i ostatni rozdział listu apostolskiego *Tertio Millennio Adveniente* podpisany 10 listopada 1994 roku i wydany w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 cytuje zdanie z listu do Hebrajczyków 13, 8: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, Ten sam także na wieki”, natomiast pierwszy rok przygotowań do Jubileuszu, poświęcony Osobie Zbawiciela, nosił tytuł „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i zawsze”²⁰. Można to zdanie uznać za osobiste *Credo* Jana Pawła II, które pozostawił kolejnym pokoleniom chrześcijan.

1. Chrześcijaństwo religią zanurzoną w historii

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, opublikowanym 6 stycznia 2001 roku jako rodzaj podsumowania wydarzeń roku 2000, a zarazem „mapa drogowa” Kościoła w trzecim tysiącleciu, papież Jan Paweł II podkreślił, że czas Wielkiego Jubileuszu udowodnił, że osoba i przesłanie Jezusa Chrystusa są wciąż aktualne:

Bóg Ojciec „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2). *W tych dniach!* Tak, Jubileusz pozwolił nam odczuć, że dwa tysiące lat historii nie umniejszyły bynajmniej świeżości owego „dzisiaj”, w którym aniołowie przynieśli

¹⁹ Por. A. Bussoni, *Jubileusz Roku 2000. Rok łaski i miłosierdzia*, Warszawa 2000, gdzie autor wyjaśnia, czym jest jubileusz chrześcijański, jaka jest jego historia, czym się różni jubileusz zwyczajny od nadzwyczajnych, czym jest odpust jubileuszowy i jakie są warunki jego otrzymania; M. Rusecki, *Teologiczne podstawy Jubileuszu Roku 2000 w świetle „Tertio Millennio Adveniente”*, w: „*Tertio Millennio Adveniente*”. U progu trzeciego tysiąclecia, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 22–24; B. Kumor, *Pojęcie Roku Świętego w historii Kościoła*, w: „*Tertio Millennio Adveniente*”. U progu..., s. 77–84; A. Galuzzi, *Obchody Roku Świętego w historii Kościoła*, w: „*Tertio Millennio Adveniente*”. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Sandomierz 1995, s. 79–119; G. Brunelli, *The Great Jubilee of Pope Wojtyła*, „*Italian Politics*” 16 (2000) 1, s. 151–167.

²⁰ Por. A. Vanhoye, „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki”. *Rok Święty jako celebrowanie tajemnicy zbawienia*, w: „*Tertio Millennio Adveniente*”. Komentarz..., s. 65.

pasterzom wspomniał wieść o narodzinach Jezusa w Betlejem: „dzisiaj w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan” (Łk 2, 11). Mimo upływu dwóch tysięcy lat pozostają w mocy słowa, którymi Jezus ogłosił swoją misję, przemawiając w nazaretańskiej synagodze do swoich zdumionych ziomeków i odnosząc do siebie prorocтво Izajasza: „Dzisiaj spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Minęły dwa tysiące lat, ale dla człowieka grzesznego, potrzebującego miłosierdzia – a któż nim nie jest? – wciąż źródłem pocieszenia jest owo „dzisiaj” zbawienia, które na Krzyżu otworzyło bramy Królestwa Bożego dobremu łotrowi: „Zaprawdę, powiadam ci: Dzisiaj ze Mną będziesz w raju” (Łk 23, 43)²¹.

Przygotowanie i celebrowanie Wielkiego Jubileuszu nie było przejawem tendencji millenarystycznych w Kościele katolickim, ale wyrazem świadomości, że chrześcijaństwo jest zanurzone w historii:

Dzięki zbieżności tego Jubileuszu z początkiem nowego tysiąclecia mogliśmy z pewnością wyraźniej dostrzec miejsce tajemnicy Chrystusa na rozległym tle historii zbawienia, nie ulegając bynajmniej milenarystycznym mrzonkom. *Chrześcijaństwo jest religią zanurzoną w historii!* Właśnie bowiem na płaszczyźnie historii Bóg zechciał zawrzeć przymierze z Izraelem i w ten sposób przygotować narodziny Syna z łona Maryi „w pełni czasu” (por. Ga 4, 4). W swojej tajemnicy boskiej i ludzkiej Chrystus stanowi fundament i centrum historii, jest jej sensem i ostatecznym celem. To przecież przez Niego, Słowo i obraz Ojca, „wszystko się stało” (por. J 1, 3; Kol 1, 15). Jego Wcielenie, uwieńczone tajemnicą paschalną i darem Ducha Świętego, jest pulsującym sercem czasu, jest tajemniczą godziną, w której Królestwo Boże przybliżyło się (por. Mk 1, 15), a nawet więcej – zapuściło korzenie w naszej historii niczym ziarno zasiane po to, aby stało się wielkim drzewem (por. Mk 4, 30-32)²².

Historyczny wymiar chrześcijaństwa wyraża również proces „oczyszczania pamięci”, którego kulminacją była celebrowanie pokutna z 12 marca 2000 roku, będąca prośbą o przebaczenie grzechów dzieci Kościoła popełnionych w ciągu dwóch tysięcy lat:

Abyśmy mogli wnikać w tajemnicę czystszyimi oczyma, w Roku Jubileuszowym silny akcent położony został na *prośbę o przebaczenie*. Dotyczyła ona nie tylko poszczególnych ludzi, którzy zastanawiali się nad własnym życiem, aby błagać o miłosierdzie

²¹ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001), nr 4.

²² Tamże, nr 5.

i dar specjalnego odpustu, ale także całego Kościoła, który pragnął przypomnieć sobie wszystkie niewierności, jakimi w ciągu wieków wielu jego synów skaziło oblicze Oblubienicy Chrystusa.

Do tego rachunku sumienia przygotowywaliśmy się od dawna, świadomi, że skoro do Kościoła należą także grzesznicy, to jest on „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia”. Konferencje naukowe pomogły nam skupić uwagę na zjawiskach z minionych dwóch tysiącleci, w których ewangeliczny duch nie zawsze jaśniał pełnym blaskiem. Nie sposób zapomnieć przejmującej *Liturgii z 12 marca 2000 r.*, podczas której ja sam, wpatrując się w Bazylicę św. Piotra w wizerunek Ukrzyżowanego, w imieniu Kościoła prosiłem o przebaczenie za grzechy wszystkich jego dzieci. To „oczyszczenie pamięci” dodało nam sił w drodze ku przyszłości i zarazem sprawiło, że z większą pokorą i czujnością przeżywamy naszą wierność Ewangelii²³.

Historyczny wymiar chrześcijaństwa wyraża się również w historii świętości, tak długiej jak istnienie Kościoła. Rok 2000 był okazją do wspomnienia i oddania czci świętym i męczennikom XX wieku, również w wymiarze ekumenicznym:

Szczerza postawa pokutna nie przeszkodziła nam jednak oddawać chwały Panu za wszystko, czego dokonał w kolejnych wiekach, zwłaszcza zaś w minionym stuleciu, wzbudzając w swoim Kościele *wielką rzeszę świętych i męczenników*. Dla niektórych z nich Rok Święty był także rokiem beatyfikacji lub kanonizacji. Świętość – zarówno w życiu papieży, którzy są znanymi postaciami historycznymi, jak i w życiu skromnych wiernych świeckich i duchownych, pochodzących z wszystkich kontynentów globu – okazała się rzeczywistością, która lepiej niż cokolwiek innego wyraża tajemnicę Kościoła. To wymowne orędzie, przemawiające bez słów, jest żywym objawieniem oblicza Chrystusa.

Z okazji Roku Świętego uczyniono też wiele, aby zgromadzić *cenne pamiątki Świadców wiary XX wieku*. Wspominaliśmy ich uroczystie 7 maja 2000 r. wraz z przedstawicielami innych Kościołów i Wspólnot kościelnych w sugestywnej scenerii Koloseum, które jest symbolem dawnych prześladowań. Tego dziedzictwa nie wolno roztrwoić, ale trzeba je uczynić przedmiotem nieustającego dziękczynienia i wytrwałego naśladowania²⁴.

²³ Tamże, nr 6; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Rzym 2000; Wypowiedź kard. Rogera Etchegaraya na temat dokumentu „Pamięć i pojednanie”, „L'Osservatore Romano” 6 (2000), s. 46–47; Wypowiedź kard. Josepha Ratzintera, „L'Osservatore Romano” 6 (2000), s. 47–49; B. Forte, *Kościół katolicki wobec win przeszłości*, „Studia Gdańskie” XIII (2000), s. 15–26.

²⁴ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 7.

Ważnym punktem obchodów Jubileuszu 2000 narodzin Zbawiciela były pielgrzymki Jana Pawła II do miejsc związanych z objawieniem się Boga w Starym i Nowym Testamencie. Papież nie mógł, z powodu wojny, dotrzeć do Ur chaldejskiego, udał się jednak na Górę Synaj, Górę Nebo i do Ziemi Świętej:

Czyż mógłbym też nie wspomnieć o „moim” osobistym Jubileuszu obchodzonym na drogach Ziemi Świętej? Pragnąłem go rozpocząć od Ur chaldejskiego, aby jakby namacalnie przejść śladami Abrahama „ojca naszej wiary” (por. Rz 4, 11-16). Musiałem jednak zadowolić się jedynie duchową wędrówką, podczas sugestywnej „Liturgii Słowa” celebrowanej 23 lutego w watykańskiej Auli Pawła VI. Niedługo potem miała miejsce już prawdziwa pielgrzymka szlakiem wyznaczonym przez historię zbawienia. Z radością stanąłem na Górze Synaj, w scenerii, która towarzyszyła przekazaniu daru Dekalogu i zawarciu pierwszego Przymierza. Miesiąc później na nowo wyruszyłem w drogę, aby zatrzymać się na Górze Nebo, a następnie udać się do miejsc, które uświęcił swą obecnością Odkupiciel. Trudno wyrazić wzruszenie, jakiego doznałem, gdy dane mi było uczcić miejsca narodzin i życia Chrystusa w Betlejem i w Nazarecie, gdy sprawowałem Eucharystię w Wieczerniku, czyli właśnie tam, gdzie została ustanowiona, i gdy rozważałem tajemnicę Krzyża na Golgocie, gdzie On oddał za nas życie²⁵.

2. Świadczenia pozachrześcijańskie o istnieniu Jezusa

Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio Millennio Adveniente* podpisanym 10 listopada 1994 roku i wydanym w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 przypomina informacje dotyczące innych świadectw o Jezusie niż Ewangelie. W punkcie 5 TMA czytamy, że historyczne istnienie Jezusa znalazło swoje potwierdzenie w pismach takich historyków, jak Józef Flawiusz, Tacyt i Swetoniusz, a także w liście Pliniusza Młodszego do Trajana:

To „stanie się jednym z nas” Syna Bożego dokonało się w tak wielkim upokorzeniu, że nie dziwi nas fakt, iż historiografia pogańska, zajmująca się doniosłymi wydarzeniami i wybitnymi postaciami, poświęciła mu początkowo zaledwie nikłe, chociaż znaczące wzmianki. Wiadomości o Chrystusie znajdują się na przykład w *Dawnych dziejach Izraela*, napisanych w Rzymie przez historyka Józefa Flawiusza w latach 93–94, a przede wszystkim w *Rocznikach* Tacyta, zredagowanych w latach 115–120.

²⁵ Tamże, nr 13.

Historyk ów, pisząc o pożarze Rzymu w 64 roku, o wzniecenie którego Neron niesłusznie obwiniał chrześcijan, czyni wyraźną wzmiankę o Chrystusie, „który za panowania Tyberiusza był skazany na śmierć przez prokuratora Poncjusza Piłata”. Także Swetoniusz w życiorysie cezara Klaudiusza, napisanym około 121 roku, informuje nas o wygnaniu Żydów z Rzymu, dlatego że „podburzeni przez niejakiego Chrestosa wzniecali często rozruchy”. Wśród komentatorów rozpowszechniło się przekonanie, że ten tekst odnosi się do Jezusa Chrystusa, który stał się przyczyną sporu w łonie żydowskiej wspólnoty w Rzymie. Na uwagę zasługuje, jako dowód szybkiego rozpowszechniania się chrześcijaństwa, także świadectwo Pliniusza Młodszego, rządcy Bitynii, który zawiadamia cezara Trajana, między rokiem 111 a 113, że wielka rzesza ludzi miała zwyczaj gromadzić się razem „w ustalonym dniu przed świtem i śpiewać hymn do Chrystusa jako do Boga” (TMA nr 5).

Józef Flawiusz

Pierwszego papież wymienia Józefa Flawiusza (ok. 37–103)²⁶. Rzeczywiście, najwcześniejsze wyraźne przekazy historyczne o osobie Jezusa przekazuje nam ten żydowsko-rzymski historyk, który był najpierw członkiem Sanhedrynu, następnie namiestnikiem Galilei i dowódcą wojsk żydowskich w czasie powstania antyrzymskiego (66–73), a później doradcą w służbie cesarza Wespazjana i jego syna Tytusa²⁷. Napisał on wiele dzieł, które mają duże znaczenie historyczne: *Wojna żydowska*, *Przeciw Apionowi*, *Autobiografia*. W swoim dziele *Dawne dzieje Izraela* (albo *Starożytności żydowskie*) (93–94), w którym opowiada historię Żydów od Abrahama aż do jego czasów, Józef pisze o Herodzie, jego związku z Herodiadą oraz o Janie Chrzcicielu i jego śmierci.

Flawiusz najpierw obszernie pisze o romansie Heroda z Herodiadą i jego politycznych konsekwencjach:

Około tego czasu doszło do zatargu między Aretasem, królem Petry, i Herodem z takiej oto przyczyny. Tetrarcha Herod poślubił córkę Aretasa i żył z nią w małżeństwie już od dłuższego czasu. Wyruszając do Rzymu, zajechał do swego brata Heroda

²⁶ Por. M. Starowieyski, *Józef Flawiusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 168–169.

²⁷ Por. A. Nicolotti, *Giuseppe Flavio*, <http://www.orarel.com/cristianesimo/jesus/fonti/flavio.htm> (dostęp: 30.01.2023); H. Seweryniak, *Apologia pokolenia IPIL...*, s. 93–98; J. Lewandowski, *Testimonium Flavianum – odparcie wszystkich zarzutów oraz argumenty za autentycznością*, https://www.apologetyka.info/ateizm/testimonium-flavianum-odparcie-wszystkich-zarzutow-ora-raz-argumenty-za-autentycznoscia,835.htm#_ftn1 (dostęp: 31.01.2023).

zrodzonego z innej matki, gdyż ów Herod był synem córki arcykapłana Szymona. Tu zapłonął uczuciem do jego żony Herodiady, która była córką brata ich obydwu, Arystobula, a siostrą Agryppy Wielkiego, i ośmielił się nawet nakłaniać ją do małżeństwa. Po uzyskaniu jej zgody umówili się, że Herodiada po jego powrocie z Rzymu przeniesie się do jego domu, a on ze swej strony w myśl tego porozumienia oddali córkę Aretasa. Zawarłszy taką umowę, Herod odpłynął do Rzymu, a gdy powrócił po załatwieniu spraw, dla których tam się wyprawił, żona jego dowiedziawszy się o tej umowie z Herodiadą, prosiła, nim zorientował się, że już wie o wszystkim, aby wysłał ją do Macherontu (była to twierdza leżąca na pograniczu terenów podległych Herodowi i Aretasowi), nie zdradzając się zupełnie ze swymi zamiarami. Toteż wysłał ją tam, nie podejrzewając, że może cokolwiek wiedzieć. Po przybyciu na miejsce (już wcześniej bowiem przekazała wiadomość o tym do Macherontu, który znajdował się na terenie podległym jej ojcu) zastała wszystko przygotowane do dalszej drogi przez dowódcę twierdzy. Udała się stąd do Arabii przekazywana kolejno od jednego dowódcy twierdzy do drugiego i w krótkim czasie dostała się do ojca, któremu opowiedziała o zamysłach Heroda: to był początek ich wzajemnej wrogości zaostrejzonej jeszcze sporem o granice ziemi Gamalickiej. Obaj przeto ściągnęli wojsko i rozpoczęli wojnę, której nie prowadzili sami, lecz przez swoich dowódców. W stoczonej bitwie Herod utracił całe wojsko, gdyż zdradzony został przez zbiegów, którzy wprawdzie pochodzili z tetrarchii Filipa, lecz służyli na żołdzie Heroda. Ten zaś napisał o tym do Tyberiusza, który rozgniewany poczynaniami Aretasa wydał rozkaz Witeliuszowi, aby wszczął z nim wojnę i bądź żywego dostał i spętanego do niego przyprowadził, bądź przesłał mu głowę zabitego. Takie polecenie wydał Tyberiusz zarządcy Syrii²⁸.

Następnie Józef opisuje śmierć Jana Chrzciciela z ręki Heroda:

Niektórzy Judejczycy uważali, że to Bóg wytracił wojsko Heroda, sprawiedliwie wymierzając królowi karę za zgładzenie Jana, zwanego „Chrzcicielem”. Ów Jan, którego kazał zabić Herod, był zacnym mężem, zachęcał Judejczyków, by kształcili w sobie cnotę i by do chrztu przystępowali zachowując sprawiedliwość w stosunkach wzajemnych i gorliwie czcząc Boga. Miły Bogu będzie taki chrzest, głosił, jeśli potraktują go nie jako przebłaganie za jakieś występki, ale jako oczyszczenie ciała, duszę już przedtem dogłębnie oczyściwszy sprawiedliwością. Gdy zewsząd nadciągały rzesze, bo nauki Jana roznieciły wśród ludzi niesłychany entuzjazm, Herod uląkł się,

²⁸ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1962, XVIII, V, 1, s. 845–846.

by tak wielki autorytet owego męża nie popchnął ich do buntu przeciw władzy; wyglądało bowiem na to, że na wezwanie Jana gotowi byłiby ważyć się na wszystko. Dlatego wołał raczej pozbyć się go, zanim zażegwi on jakiś niepokój w państwie, niż potem, wobec nieodwołalnych już wydarzeń, być zmuszonym do zmiany postępowania. Z powodu więc takiego podejrzenia Heroda, spętano Jana i zaprowadzono do wyżej wspomnianej twierdzy Macheront, gdzie go też zabito, a Judejczycy potem uznali, iż zagłada wojska była pomstą Bożą na Herodzie za śmierć owego męża²⁹.

Żydowski historyk opisuje również bezprawne skazanie na śmierć Jakuba zwanego Mniejszym, brata Pańskiego, przez arcykapłana Annasza w roku 62:

Cezar, otrzymawszy wiadomość o śmierci Festusa, wysłał do Judei jako prokuratora Albinusa. Król natomiast pozbawił godności arcykapłańskiej Józefa i następcą jego na tym urzędzie mianował syna Ananosa (Annasza), o tym samym, co ojciec, imieniu. Ten starszy Ananos (Annasz) miał dostąpić wielkiego szczęścia. Wszyscy bowiem jego synowie (a było ich pięciu) byli arcykapłanami Bożymi, a on sam poprzednio przez długi czas piastował tę godność, co nie zdarzyło się żadnemu z naszych arcykapłanów. Młodszy Ananos (Annasz), który jak powiedzieliśmy, otrzymał godność arcykapłańską, był z usposobienia człowiekiem hardym i niezwykle zuchwałym. Należał do sekty Saduceuszów, którzy wyróżniali się spośród innych Żydów surowością poglądów, jak już o tym mówiliśmy. Otóż Ananos (Annasz) będąc człowiekiem takiego charakteru i sądząc, że nadarzyła się dogodna sposobność, ponieważ zmarł Festus, a Albinus był jeszcze w drodze, zwołał sanhedryn i stawiał przed sądem Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o naruszenie Prawa i skazał na ukamienowanie. Lecz szlachetniejsi obywatele miasta i gorliwi strażnicy Prawa oburzyli się tym postępkiem. Wysłali przeto potajemnie poselstwo do króla, żądając, aby listownie napomniał Ananosa (Annasza) i nie pozwolił mu popełniać takich czynów na przyszłość, gdyż to, czego się poprzednio dopuścił, były to postęпки niesprawiedliwe. Niektórzy z nich nawet wyszli na spotkanie Albinusa, który właśnie przybywał z Aleksandrii, i przedstawili mu, że Ananos (Annasz) nie miał prawa bez jego wiedzy zwoływać sanhedrynu. Albinus przychylił się do ich zdania i napisał w gniewnym tonie list do Ananosa (Annasza), grożąc mu ukaraniem. Z tej przyczyny król Agryppa pozbawił go godności arcykapłańskiej, którą piastował przez trzy miesiące, a na jego miejsce powołał Jezusa (Jozuego), syna Damnajosa (Damneusza)³⁰.

²⁹ Tamże, XVIII, V, 2, s. 864.

³⁰ Tamże, XX, IX, 1, s. 956.

W księdze *Dawne dzieje Izraela* znajduje się tekst zwany *Testimonium Flavianum*, który budzi wielkie emocje ze względu na swoje bezpośrednie odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa:

W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też pogan. On to był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. Albowiem trzeciego dnia ukazał im się znów jako żywy, jak to o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiadali boscy prorocy. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali tę nazwę³¹.

Jak pisze ks. Henryk Seweryniak:

W tej postaci tekst występuje w najstarszych zachowanych rękopisach księgi: *Cod. Ambrosianum* 370 F 128 (zawiera księgi 11–20, X–XI w.), *Cod. Vaticanus Graecus* 148 (zawiera *De bello Judaico* i samo *Testimonium*, X–XI w.). Euzebiusz (zm. 340) w trzech różnych dziełach przytacza fragment również w tej postaci. Określono ją w piśmiennictwie chrześcijańskim mianem *Testimonium Flavianum*, „świadcstwem flawiańskim”, w przekonaniu, że znany pisarz żydowski i rzymski potwierdzał nie tylko fakty z życia Jezusa, ale nadto uznawał (wyznawał?) Jego mesjanizm³².

W XVI wieku luterkański teolog Lucas Osiander jako pierwszy podważył autentyczność tekstu *Testimonium Flavianum*, twierdząc, że gdyby Józef Flawiusz go napisał, oznaczałoby to, że był chrześcijaninem³³. Za nim wielu innych uznało, że tekst jest chrześcijańskim falsyfikatem, choć nie brakowało znanych uczonych, którzy bronili jego autentyczności, m.in. F.K. Burkitt, A. von Harnack, C.G. Bretschneider i R.H.J. Schutt. Duża część uczonych natomiast nie oceniała *Testimonium* jako całkowicie apokryficznego dzieła chrześcijanina, który wstawił je do historii Józefa,

³¹ Tamże, XVIII, III, 3, s. 841; H. Seweryniak, *Świadcstwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 167,

³² H. Seweryniak, *Świadcstwo i sens...*, s. 167; J. Radożycki, *Świadcstwo Józefa Flawiusza o Chrystusie (Testimonium Flavianum – Antiq. 18, 62-63). Stan obecny zagadnienia autentyczności tekstu i próby rekonstrukcji formy pierwotnej*, w: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. II, Warszawa 2001, s. 884–897.

³³ Por. M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań nad źródłami poznania Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artymiuk, Płock 2018, s. 24.

ale uważała je za fragment interpolowany, odkrywając w nim dzieło chrześcijańskiej ręki, która dobrowolnie lub mimowolnie dokonała retuszu autentycznego tekstu. Zauważono, że gdyby fragment o Jezusie został sfabrykowany przez chrześcijańskiego interpolatora, prawdopodobnie zostałby wstawiony bezpośrednio po relacji Józefa o Janie Chrzcicielu, podczas gdy u żydowskiego historyka wzmianka o Jezusie nie następuje po relacji na temat Jana. Z drugiej strony byłoby dziwne, gdyby Józef pominął zupełnie Jezusa, biorąc pod uwagę, że zajmuje się Janem Chrzcicielem, Jakubem i innymi postaciami znanymi z Nowego Testamentu. Niemożliwe jest również, by chrześcijaństwo było mu zupełnie nieznane, ponieważ w czasach jego pobytu w Rzymie wyznawcami Chrystusa byli nawet członkowie rodziny cesarskiej, podkreśla Andrea Nicolotti. Kiedy Józef pisze o Jakubie, zamiast wymienić imię jego ojca w celu jego identyfikacji (Jakub syn...), nazywa go „bratem Jezusa zwanego Chrystusem”, nie dodając nic więcej, co sugeruje, że postać ta była już znana jego czytelnikom.

Decydujący przełom w analizie tekstu przyniosło w 1971 roku odkrycie przez profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie Schlomo Pinesa w *Historii powszechnej* napisanej w Syrii w X wieku przez chrześcijańskiego biskupa i historyka Agapiosa z Hierapolis (zm. po 942), arabskiego tłumaczenia *Testimonium*³⁴. Stanowi on lepszy tekst od dotychczas znanego z *Dawnych dziejów Izraela*, ale zgodny z myślą Józefa i pozbawiony tych chrześcijańskich przeróbek, które zostały zakwestionowane przez krytyków. Zdawał się więc potwierdzać zarówno merytoryczną autentyczność fragmentu, jak i teorię tych, którzy już wcześniej wysunęli hipotezę o późniejszej interpolacji, stosując jedynie metody krytyki wewnętrznej. Tłumaczenie tekstu arabskiego brzmi następująco:

Podobnie Józef Hebrajczyk. Mówi on bowiem w traktatach, które napisał na temat rządu Żydów [inna lekcja: „na temat nieszczęść Żydów”]. W tym czasie był tam człowiek mądry, którego nazywano Jezusem. Jego sposób życia był przykładny i słynął on z cnotliwości. I wielu ludzi spośród Żydów i innych narodów stało się jego uczniami. Piłat skazał go na ukrzyżowanie i śmierć. Ale ci, którzy stali się jego uczniami, nie opuścili grona jego wyznawców [inna lekcja: „głosili jego naukę”]. Opowiadali, że ukazał się im trzy dni po swoim ukrzyżowaniu i że był żywy; toteż był on, być może, Mesjaszem, o którym prorocy opowiadali cudowne rzeczy³⁵.

³⁴ Por. S. Pinas, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Jerusalem 1971, s. 16.

³⁵ Cytat za: H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 169.

Jak wynika z porównania obu tekstów, mamy w nich do czynienia z tymi samymi informacjami; o ile jednak w tekście greckim Józef zdaje się relacjonować w pierwszej osobie „chrześcijańskie” rozważania o Jezusie, tak jakby je podzielał, o tyle w arabskim ogranicza się wyłącznie do zrelacjonowania tego, co o Jezusie donosili jego uczniowie. Oba teksty świadczą, że Józef Flawiusz był przekonany o historycznym istnieniu tego, kogo w obu tekstach nazywa „mędrcom”.

Znaczenie tego „czystsze” tekstu polega na tym, że jest on dziełem chrześcijańskiego biskupa, a trudno sobie wyobrazić, by u chrześcijańskiego pisarza tekst Józefa został zmodyfikowany w sensie pomniejszającym Osobę Jezusa. Dlatego Agapiusz miał zapewne przed sobą lepszą wersję tekstu Józefa, co nie oznacza, że miał dostęp do oryginału. W rzeczywistości jego wersja jest tłumaczeniem z języka syryjskiego, być może również skażone jakąś interwencją redakcyjną.

W świetle tego wszystkiego, co zostało powiedziane, współcześni krytycy zgadzają się, że fragment *Testimonium* jest zasadniczo autentyczny w swojej historycznej relacji o Jezusie, nawet jeśli przed IV wiekiem uległ chrześcijańskim interpolacjom. Najważniejsze, co nas interesuje, to fakt, że Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* wymienia trzy postacie występujące w Ewangeliach, a mianowicie Jana Chrzciela, Jakuba Mniejszego i samego Jezusa, umiejscawiając działalność i śmierć tego ostatniego z rąk Poncjusza Piłata z powodu donosu ówczesnych władz żydowskich na rok około 30 n.e., pisze Nicolotti³⁶.

Polski badacz tekstu *Testimonium Flavianum*, Jan Radożycki, proponuje następującą wersję interesującego nas fragmentu:

W tym czasie stał się (przyczyną nowych zaburzeń niejaki) Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmują prawdę. Zjednał sobie wielu Żydów, jak też Greków. On to (uchodził za niego, lecz nie) był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni miłujący go (uczniowie) nie przestali (o nim głosić, że) trzeciego dnia ukazał im się znów jako żywy, co o nim, jak i wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiedzieli boscy prorocy. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje plemię chrześcijan, którzy od niego otrzymali tę nazwę³⁷.

³⁶ Por. A. Nicolotti, *Giuseppe Flavio...*

³⁷ J. Radożycki, *Świadektwo Józefa Flawiusza o Chrystusie (Testimonium Flavianum – Antiq. 18, 62-63)...*, s. 897; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg...*, s. 36–49.

Pliniusz Młodszy

Ks. Marek Skierkowski, pisząc o rzymskich świadectwach na temat Jezusa Chrystusa, przypomina, że św. Justyn (zm. 165) w swojej pierwszej *Apologii* powoływał się na dokumenty pochodzące z okresu rządów Poncjusza Piłata. Również Tertulian (zm. po 220) twierdził, że Piłat, przekonany do chrześcijaństwa, przedstawił cesarzowi Tyberiuszowi informacje na temat Jezusa³⁸. Nie mamy jednak dostępu do tych dokumentów. Inaczej jest w przypadku dzieł rzymskich historyków, Tacyta i Swetoniusza, oraz listu Pliniusza Młodszego do Trajana. Pliniusz (61–112/113)³⁹, pełniąc funkcję zarządcy prowincji Bitynii, napisał około roku 112 list do cesarza Trajana, w którym pisze o istnieniu chrześcijan i swoich wątpliwościach związanych ze sposobem, w jaki powinien wobec nich postępować:

Nigdy nie uczestniczyłem dotychczas przy prowadzeniu śledztwa w stosunku do chrześcijan; dlatego nie wiem, co i w jakim stopniu podlega karze ani jak przeprowadzać takie śledztwo? Niemą także zastanawiałem się nad tym, czy stanowi tu jakąś różnicę wiek, czy też niezależnie od wieku młodzi nie różnią się niczym od bardziej dorosłych? czy przebacza się tym, którzy żałują swoich czynów, czy temu, kto zasadniczo był chrześcijaninem, nie pomaga to, że od tej wiary odstąpił? czy samo miano chrześcijanin – o ile byłby wolny od przestępstw – podlega karze, czy też dopiero przestępstwa wynikające z tego wyznania karze podlegają. Dotychczas w stosunku do tych, których przyprowadzano do mnie, jakoby byli chrześcijanami, stosowałem taki sposób postępowania: pytałem ich samych, czy są chrześcijanami. Kiedy przyznawali się do tego, pytałem po raz drugi i po raz trzeci, grożąc karą śmierci. Trwających uparcie przy swoim kazałem odprowadzać na śmierć. Nie miałem bowiem wątpliwości, że należy karać upór i niedającą się przełamać krnąbrność. Byli znów inni, których opanował podobny oblęd – ale jako obywateli rzymskich (zrobiłem odpowiednią uwagę) uważałem, że należy odesłać do Rzymu. Wkrótce, w tym okresie, kiedy załatwiano te sprawy, pojawiły się różne formy oskarżeń, ponieważ przestępstwo to zaczęło się rozszerzać.

Następnie Pliniusz donosi o aresztowaniach podejrzanych o wyznawanie chrześcijaństwa dokonanych na podstawie donosów i próbach, którym podejrzani byli poddawani. Chodziło mianowicie o powtarzanie imion bogów, składanie ofiar z kadzidła

³⁸ Por. M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 9.

³⁹ Por. A. Eckmann, *Pliniusz Młodszy, Caius Plinius Caecilius Secundus Minor*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XV, Lublin 2011, kol. 820–821.

i wina przed portretem cesarza i bluźnierstwa wypowiedane przeciw Chrystusowi. Niektórzy czynili to bez wahania, i ci byli zwalniani, inni

mówili, że są chrześcijanami, i zaraz potem zaprzeczali temu, mówiąc, że wprawdzie byli, lecz zerwali z tym, niektórzy – przed trzema laty, inni – że wcześniej, niektórzy nawet mówili, że przed laty dwudziestu. Ci wszyscy uczcili twój portret, i wizerunki bogów, i złorzeczyli Chrystusowi. Zapewniali zaś, że ich największą winą czy błędem było to, że mieli zwyczaj z nastaniem dnia, o świcie, zbierać się i śpiewać na zmianę pieśń ku czci Chrystusa jako boga i że związali się przysięgą nie co do jakichś występków, lecz że nie będą popełniać kradzieży, rozbojów, cudzołóstwa, że nie będą składać fałszywej przysięgi, że nie będą wobec żądających zwrotu powierzonej im własności zapierać się, że ją otrzymali. Po tych obrzędach zazwyczaj rozchodzili się, po czym znowu zbierali w celu przyjęcia wspólnego posiłku, lecz niewinnego; ale – jak mówili – zaprzestali to robić po wydaniu przeze mnie edyktu, w którym – zgodnie z twoim zaleceniem – zabroniłem wszelkich heterii⁴⁰.

Tacyt

Kolejnym autorem przytaczanym przez Jana Pawła II w liście apostolskim *Tertio Millennio Adveniente* jest rzymski historyk Tacyt (ok. 56–120)⁴¹, który około roku 112 napisał szesnaście ksiąg *Annales – Roczników*, opisujących historię Imperium Rzymskiego od śmierci Augusta (14 rok przed narodzeniem Chrystusa) do śmierci Nerona (68 rok po narodzeniu Chrystusa)⁴².

W roku 64 wybuchł pożar Rzymu, o którego wywołanie powszechnie oskarżano cesarza Nerona. Tacyt opisuje, w jaki sposób Neron starał się pomóc ofiarom pożaru i zdjąć z siebie podejrzenie o jego wywołanie:

Atoli ani pod wpływem zabiegów ludzkich, ani darowizn cesarza i ofiar błagalnych na rzecz bogów nie ustępowała hańbiąca pogłoska i nadal wierzono, że pożar był nakazany. Aby ją więc usunąć, podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukanymi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywał. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania

⁴⁰ M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 11–12; L. Winniczuk, *Pliniusz Młodszy w świetle swoich listów i mów*, Warszawa 1987, s. 413–414.

⁴¹ Por. L. Trzcionkowski, *Tacyt, Publius Cornelius Tacitus Caecina*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, kol. 439–440.

⁴² Por. A. Nicolotti, *Cornelio Tacito*, <http://www.orarel.com/cristianesimo/jesus/fonti/tacito.htm> (dostęp: 30.01.2023).

Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Pilatusa; a przytłumiony na razie zgubny zabobon znowu wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęgło, lecz także w stolicy, dokąd wszystko, co potworne albo sromotne, zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników. Schwytano więc naprzód tych, którzy tę wiarę publicznie wyznawali, potem na podstawie ich zeznań ogromne mnóstwo innych, i udowodniono im nie tyle zbrodnię podpalenia, ile nienawiść ku rodzajowi ludzkiemu. A śmierci ich przydano to urągowisko, że okryci skórami dzikich zwierząt ginęli rozszarpywani przez psy albo przybici do krzyżów, [albo przeznaczeni na pastwę płomieni i] gdy zabrakło dnia, palili się służąc za nocne pochodnie. Na to widowisko ofiarował Neron swój park i wydał igrzysko w cyrku, gdzie w przebraniu woźnicy z tłumem się mieszał lub na wozie stawał. Stąd, chociaż ci ludzie byli winni i zasługiwali na najsurowsze kary, budziła się ku nim litość, jako że nie dla pożytku państwa, lecz dla zadośćuczynienia okrucieństwu jednego człowieka byli traceni⁴³.

Z opisu Tacyty dowiadujemy się przede wszystkim, że w tym okresie wspólnota chrześcijańska w Rzymie liczyła znaczną liczbę członków, gdyż *ingens multitudo* z pewnością oznacza znaczną liczbę. Następnie, daje nam również pewien wgląd w to, w jaki sposób pogański Rzym postrzegał nową wiarę.

Tacyt zauważa, że chrześcijanie byli nie lubiani przez ludzi z powodu ich nikczemnych czynów, a ich wiara była godnym potępienia przesądem. Opisuje ich jako przestępców zasługujących na najsurowsze kary, oskarża ich również o nienawiść do rodzaju ludzkiego.

Chrześcijaństwo było w oczach pogan *superstitio nova*, a chrześcijanie byli *moli-tores rerum novarum*, ponieważ wprowadzili kult i sposób życia całkiem odmienny od tradycyjnego. *Superstitio* nie jest już, w języku rzymskim, synonimem *religio*, ale jest jej przeciwieństwem; *superstitiones* to obce lub nowatorskie kultury, które nie odpowiadają tradycji przodków (*mos maiorum*) i nie uzyskały publicznego uznania, pisze Nicolotti. Tak więc od czasów starożytnych prawo, którego autorstwo zostało przypisane królowi Numie, a o którym donosił Cynceron, mówiło: „Niech nikt nie ma żadnych nowych ani obcych bóstw własnych, które nie są publicznie uznane”. *Superstitiones* określa się w ten sposób wszystkie kultury orientalne, których nieumiarkowany charakter (*immodicus*) nie może nie wzbudzać instynktownej nieufności w oczach wykształconego Rzymianina. Chrześcijaństwo jest więc obcym przesądem, co więcej, obarczonym ekscesem właściwym kultom orientalnym; jest „nowym przesądem”, tak że nie posiada nawet cechy starożytności, którą Rzymianie zawsze traktowali z wielkim szacunkiem.

⁴³ Tacyt, *Roczniki od zgonu boskiego Augusta*, ks. XV, w: *Dzieła*, t. I, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957, s. 460–461; por. M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 16–17.

Winę chrześcijan streszcza wyrażenie „nienawiść ku rodzajowi ludzkiemu”. Stanowili oni odrębną grupę w społeczeństwie cesarstwa, wyobcowaną z życia publicznego i wspólnej religijności, która była elementem więzi społecznej. Odmowa wyznawania religii państwowej była postrzegana jako akt wywrotowości politycznej, podobnie jak skłonność do odrzucania tradycyjnych zwyczajów i instytucji oraz alienacji z życia publicznego.

Nieliczne słowa Tacyty odnoszące się do Jezusa Chrystusa świadczą o tym, że jest on dobrze poinformowany w tym zakresie, a źródło, z którego czerpał, musiało być w tej kwestii niezwykle dokładne, choć nie jest to Nowy Testament⁴⁴.

Swetoniusz

Ostatnim świadkiem istnienia Chrystusa wspomnianym przez papieża jest Swetoniusz (ok. 70–126)⁴⁵. W swoim dziele *Żywoty dwunastu cesarów* (*De vita duodecim Caesarum libri VIII*) napisanym około roku 120, w którym zawarł dwanaście biografii cesarzy od Cezara do Domicjana, pozostawia nam dwie wzmianki dotyczące chrześcijan. Pierwszą z nich znajdujemy w życiu Klaudiusza (41–54): „Żydów wypędził z Rzymu za to, że bezustannie wichrzyli, podżegani przez Chrestosa”. Najprawdopodobniej chodziło o dekret Klaudiusza z roku 49/50, o czym pisał również św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* 18, 1-2: Paweł „Potem opuścił Ateny i przybył do Koryntu. Znalazł tam pewnego Żyda, imieniem Akwila, rodem z Pontu, który z żoną Prysyllą przybył niedawno z Italii, ponieważ Klaudiusz wysiedlił z Rzymu wszystkich Żydów”⁴⁶.

Drugą wzmiankę o chrześcijanach Swetoniusz umieszcza w żywocie Nerona. Podsumowuje w kilku słowach to, co zostało już obszerniej opowiedziane przez Tacytę, z którym zgadza się, gdy chodzi o oskarżenie chrześcijan o *superstitio nova ac malefica*: „Ukarano torturami chrześcijan, wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu”⁴⁷.

Papież w liście apostołskim *Tertio Millennio Adveniente* nie wspomina o innych świadectwach pozachrześcijańskich o Chrystusie, które są jednak powszechnie przytaczane w literaturze teologiczno-fundamentalnej i apologetycznej.

⁴⁴ Por. A. Nicolotti, *Cornelio Tacito...*; M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 17.

⁴⁵ Por. R. Sawa, *Swetoniusz, Gaius Suetonius Tranquillus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, Lublin 2013, kol. 1252–1253.

⁴⁶ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 177; M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 19–20.

⁴⁷ Por. A. Nicolotti, *Cornelio Tacito...*; M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 19.

Mara bar Serapion

Papież nie pisze o świadectwie Mara bar Serapiona, warto jednak o nim wspomnieć. W XIX wieku Anglik Cureton odkrył list syryjskiego filozofa stoickiego Mary bar Serapiona pochodzącego z Samosaty (dzisiejsza Turcja). Filozof, przebywając w rzymskim więzieniu, napisał około roku 73 list do swojego syna przebywającego w Edessie⁴⁸.

Pisał on w nim o trzech mędrkach, bohaterach niesprawiedliwie potraktowanych przez swoich współobywateli, za co spotkała ich kara. Wymienia Sokratesa, Pitagorasa i „mądręgo króla” Żydów, którym najprawdopodobniej był Jezus:

jakiej korzyści doznali Ateńczycy z tego, że zabili Sokratesa, co zostało im odpłacone klęską głodu i zarazą? Albo mieszkańcy wyspy Samos, spaliwszy Pitagorasa, za co ich cały kraj w jednej chwili został przykryty piaskiem? Albo Żydzi z zamordowania ich mądrego króla, za co wkrótce zostali pozbawieni królestwa? Albowiem słusznie pomścił Bóg każdego z tych mędrców: Ateńczycy pomarli z głodu, mieszkańców Samos pochłonęło morze, Żydzi – pozabijani lub wygnani ze swojego królestwa – żyją w rozproszeniu. A jednak dzięki Platonowi nie umarł Sokrates, dzięki statule Hery – Pitagoras, dzięki nowym prawom, które dał – mądry król⁴⁹.

Jest (co najmniej) sześć rzeczy, które Mara bar Serapion mówi nam o tym mądrym królu:

Był Żydem (ponieważ był ich mądrym królem).

Był mądry.

Był królem.

Uchwalał nowe prawa (lub był nauczycielem).

Został zabity przez Żydów.

Żydowskie królestwo upadło z powodu jego śmierci.

Wszystkie te określenia znajdują potwierdzenie w Nowym Testamencie⁵⁰.

⁴⁸ Por. M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań...*, s. 20–21; I. Ramelli, *La lettera di Mara bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali*, „Stylos” 13 (2004), s. 77–103.

⁴⁹ Cytat za: H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 164; tenże, *Apologia pokolenia JPPII...*, s. 93; P. Moskal, *Apologia religii katolickiej...*, s. 92; por. I. Ramelli, *La lettera di Mara bar Serapion...*, s. 20–23.

⁵⁰ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 163–165.

3. Ewangelie podstawowym źródłem wiedzy o Jezusie Chrystusie

Papież Jan Paweł II, przygotowując Kościół do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, zaplanował trzyletnie bezpośrednie przygotowanie „od 1997 do 1999 roku. Struktura ideowa tego trzylecia, *skupiona wokół Chrystusa*, Syna Bożego, który stał się człowiekiem, musi mieć charakter teologiczny, a ściślej *trynitarny*”, podkreślał w liście apostołskim *Tertio Millennio Adveniente* nr 39.

W kolejnym, 40. punkcie listu Jan Paweł II wyjaśniał, że:

W pierwszym roku, 1997, tematem refleksji będzie zatem Chrystus, Słowo Ojca, które stało się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego. Należy bowiem zwrócić uwagę na wybitnie chrystologiczny charakter Jubileuszu, podczas którego będziemy świętować Wcielenie Syna Bożego, tajemnicę zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ogólny temat tego roku, proponowany przez wielu Kardynałów i Biskupów, brzmi: „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel Świata, wczoraj, dziś i na wieki” (por. Hbr 13, 8) (TMA 40)⁵¹.

Lepsze poznanie Jezusa Chrystusa wymaga sięgnięcia po Pismo Święte, podkreślał papież, ponieważ Ewangelie, „które chociaż są dokumentami wiary, to jednak w całym swym przekazie posiadają wartość również jako świadectwa historyczne” (TMA 5). Dlatego, „[a]by poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni – szczególnie w tym roku – *powrócić z odnowionym zapałem do Biblii*, „czy to przez świętą Liturgię, przepełnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce” (DV 25)” (TMA 40).

Pomocą w zgłębianiu tajemnicy Jezusa Chrystusa powinien być również *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jako że *sola scriptura* nie wystarcza do właściwego zrozumienia Jego osoby⁵²:

Pierwszy rok będzie zatem czasem sprzyjającym ponownemu odkryciu *katechezy* – jej pierwotnego sensu i wartości jako „nauki Apostołów” (por. Dz 2, 42) o osobie Jezusa Chrystusa i o Jego tajemnicy zbawienia. Bardzo przydatne będzie tu pogłębione studium *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który przedstawia „wiernie i w sposób uporządkowany [...] naukę Pisma Świętego, Tradycji żyjącej w Kościele

⁵¹ Por. A. Amato, *Jezus Chrystus centrum historii zbawienia i życia Kościoła*, „*Tertio Millennio Adveniente*”. Komentarz..., s. 139–162.

⁵² Por. S. Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura?*, Poznań 2022.

i autentycznego Magisterium, a także duchowe dziedzictwo Ojców i świętych Kościoła, aby umożliwić lepsze poznanie chrześcijańskiego misterium i ożywienie wiary Ludu Bożego” (konstytucja apostolska *Fidei depositum*) (TMA nr 42).

Papież zachęca również, by wyjaśnić wiernym błędne poglądy na temat osoby Jezusa Chrystusa: „Realizm wymaga, by nie zaniedbać także pouczenia wiernych o błędnych poglądach na temat osoby Chrystusa i właściwie naświetlić różne formy sprzeciwu wobec Niego i wobec Kościoła” (TMA 42).

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* nr 17 nn. papież po raz kolejny zaprasza do kontemplacji oblicza Jezusa Chrystusa na podstawie nauczania Pisma Świętego i Tradycji apostolskiej:

Kontemplacja oblicza Chrystusa winna czerpać inspirację z tego, co mówi o Nim Pismo Święte, które od pierwszej do ostatniej strony przeniknięte jest Jego tajemnicą, ukazywaną w niejasnym zarysie w Starym Testamencie, a w pełni objawioną w Nowym, co pozwala św. Hieronimowi orzec stanowczo, że „nieznajomość Pisma to nieznajomość samego Chrystusa”. Zachowując więc z Pismem Świętym, otwieramy się na działanie Ducha (por. J 15, 26), z którego teksty biblijne biorą początek, a zarazem na *świadectwo Apostołów* (por. J 15, 27), którzy bezpośrednio zetknęli się z Chrystusem, Słowem życia, widzieli Go na własne oczy, słyszeli własnymi uszami, dotykali rękoma (por. 1 J 1, 1). Za pośrednictwem Apostołów dotarła do nas ich wizja wiary potwierdzona przez konkretne świadectwo historyczne: świadectwo prawdziwe, które Ewangelie – choć poddane zostały złożonemu procesowi redakcyjnemu i choć miały służyć przede wszystkim katechezie – przekazują nam w sposób w pełni wiarygodny (NMI nr 17).

Papież w liście apostolskim *Novo Millennio Ineunte* potwierdza również historyczną wiarygodność Ewangelii:

Ewangelie bowiem nie chcą uchodzić za wyczerpującą biografię Jezusa, odpowiadającą normom współczesnych nauk historycznych. Mimo to *wylaniające się z nich oblicze Nazarejczyka ma solidny fundament historyczny*, ponieważ tworząc go, Ewangelieści starali się gromadzić wiarygodne świadectwa (por. Łk 1, 3) i opierać się na dokumentach, które poddane zostały wnikliwemu rozeznaniu Kościoła. Właśnie z tych najwcześniejszych świadectw zaczerpnęli i pod wpływem oświecającego działania Ducha Świętego pojęli po ludzku zaskakującą prawdę o dziewiczych narodzinach Jezusa z Maryi, małżonki Józefa. Od tych, którzy znali Go w okresie około trzydziestu lat, jakie spędził w Nazarecie (por. Łk 3, 23), uzyskali wiadomości o życiu tego

„syna cieśli” (Mt 13, 55), który sam stał się „cieślą” i którego powiązania rodzinne były wszystkim wiadome (por. Mk 6, 3). Zdobyli świadectwa o Jego religijności, która kazała Mu udawać się wraz z krewnymi z doroczną pielgrzymką do świątyni jerozolimskiej (por. Łk 2, 41), a przede wszystkim skłaniała do częstego odwiedzania synagogi w rodzinnym mieście (por. Łk 4, 16).

Wiadomości stają się później bogatsze – choć nadal nie składają się na systematyczną i szczegółową relację – gdy przechodzimy do okresu działalności publicznej, rozpoczynającej się w momencie, kiedy młody Galilejczyk przyjmuje w Jordanie chrzest od Jana Chrzciciela, a umocniony świadectwem z wysoka i świadomością, że jest „synem umiłowanym” (Łk 3, 22), zaczyna przepowiadać nadejście Królestwa Bożego, nauczając o jego zasadach i jego mocy słowami oraz poprzez znaki łaski i miłosierdzia. Ewangelie zatem ukazują Go nam, jak przemierza miasta i wioski, prowadząc z sobą dwunastu Apostołów, których sam wybrał (por. Mk 3, 13-19), oraz grupę kobiet, które im usługują (por. Łk 8, 2-3), i przyciągając tłumy, które Go szukają i idą za Nim, chorych, którzy pragną zaznać Jego uzdrawiającej mocy, i rozmówców, którzy z różnym pożytkiem słuchają Jego słów.

Ewangeliczna relacja skupia się potem na opisie narastającego napięcia, jakie wytwarza się między Jezusem a głównymi ugrupowaniami religijnymi Jego epoki, aż po ostateczny konflikt, którego dramatyczny epilog dokonuje się na Golgocie. Jest to godzina ciemności, po której wschodzi nowa, promienna jutrzienka nieprzemijającego dnia. Końcowe rozdziały Ewangelii ukazują zatem Nazarejczyka jako zwycięzcę śmierci, opisują Jego pusty grób i idą za Nim szlakiem kolejnych objawień, w których uczniowie, najpierw pełni wątpliwości i zdumienia, a potem niewymownej radości, spotykają Go żywego i jaśniejącego chwałą, otrzymują od Niego dar Ducha Świętego (por. J 20, 22) oraz nakaz głoszenia Ewangelii „wszystkim narodom” (por. Mt 28, 19) (NMI nr 18).

Historyczność Jezusa Chrystusa została potwierdzona przez Jana Pawła II również w „tajemnicach światła” zawartych w liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae* ogłoszonym 16 października 2002 roku:

Różaniec w formie, jaka przyjęła się w najbardziej rozpowszechnionej praktyce, zatwierdzonej przez władze kościelne, wskazuje tylko niektóre spośród tak licznych tajemnic życia Chrystusa. Taki wybór podyktował pierwotny schemat tej modlitwy, nawiązujący do liczby 150 Psalmów.

Uważam jednak, że aby rozwinąć chrystologiczny wymiar różańca, stosowne byłoby uzupełnienie, które – pozostawione swobodnemu wyborowi jednostek

i wspólnot – pozwoliliby objąć także *tajemnice życia publicznego Chrystusa* między chrztem w Jordanie a męką. W tych właśnie tajemnicach kontemplujemy ważne aspekty Osoby Chrystusa jako Tego, kto definitywnie objawił Boga. On jest Tym, który – ogłoszony przy chrzcie umiłowanym Synem Ojca – zwiastuje nadejście Królestwa, świadczy o nim swymi czynami, obwieszcza jego wymogi. To w latach życia publicznego *misterium Chrystusa objawia się ze specjalnego tytułu jako tajemnica światła*: „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (J 9, 5).

Aby różaniec w pełniejszy sposób można było nazwać „streszczeniem Ewangelii”, jest zatem stosowne, żeby po przypomnieniu Wcielenia i ukrytego życia Chrystusa (*tajemnice radosne*), a przed zatrzymaniem się nad cierpieniami męki (*tajemnice bolesne*) i nad triumfem zmartwychwstania (*tajemnice chwalebne*) rozważać również pewne momenty życia publicznego o szczególnej wadze (*tajemnice światła*). To uzupełnienie o nowe tajemnice, w niczym nie szkodząc żadnemu z istotnych aspektów tradycyjnego układu tej modlitwy, ma sprawić, że będzie ona przeżywana w duchowości chrześcijańskiej z nowym zainteresowaniem jako rzeczywiste wprowadzenie w głębię Serca Jezusa Chrystusa, oceanu radości i światła, boleści i chwały⁵³.

Papież następnie wyjaśnia, które wydarzenia z życia publicznego Jezusa Chrystusa powinny wejść w skład „tajemnic światła”:

Pragnąc wskazać wspólnocie chrześcijańskiej pięć znamiennych momentów – tajemnic „pełnych światłości” – tej fazy życia Chrystusa, uważam, że słusznie można by za nie uznać: 1. Jego chrzest w Jordanie; 2. objawienie siebie na weselu w Kanie; 3. głoszenie Królestwa Bożego i wzywanie do nawrócenia; 4. przemienienie na górze Tabor; 5. ustanowienie Eucharystii, będącej sakramentalnym wyrazem misterium paschalnego (RVM nr 21)⁵⁴.

Jakie znaczenie dla zrozumienia Chrystusa i naszego życia chrześcijańskiego mają nowe tajemnice różańcowe?

Po pierwsze, Tajemnice Światła pozwalają wejść głębiej nie tylko w niektóre wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa, ale odnoszą się również do najważniejszych momentów w ziemskim życiu chrześcijanina, a mianowicie do przyjmowania przez niego sakramentów. Chrzest Chrystusa w Jordanie przypomina nam o naszym odrodzeniu w Chrystusie. Cud w Kanie przypomina o sakramencie małżeństwa.

⁵³ Jan Paweł II, *Rosarium Virginis Mariae* (16 października 2002), nr 19.

⁵⁴ Por. L. Król, *Teologia różańcowych tajemnic światła*, „Studia Włocławskie” 6 (2003), s. 274–285.

Chrystusowe głoszenie Królestwa i wezwanie do nawrócenia przywodzą na myśl trzy sakramenty: bierzmowanie, które umacnia do dawania świadectwa Ewangelii; sakrament pojednania, który następuje po nawróceniu; oraz namaszczenie chorych, którego Apostołowie udzielili podczas swojej pierwszej misji głoszenia Ewangelii (Mk 6, 13). Ustanowienie Eucharystii przypomina nam nie tylko o Eucharystii, ale także o sakramencie święceń, który Chrystus ustanowił w czasie Ostatniej Wieczerzy. Tajemnica Przemienienia podsumowuje wszystkie siedem sakramentów, ponieważ mają one na celu przemienienie nas przez łaskę do wiecznej chwały.

Po drugie, Tajemnice Światła są odpowiedzią na zaprzeczanie przez tzw. racjonalistów istnieniu Jezusa i Jego cudom. Potwierdzają one najważniejsze wydarzenia ziemskiej posługi naszego Pana – objawienie Jego boskiego synostwa podczas chrztu, Jego boskiej mocy w pierwszym z Jego znaków, Jego panowanie w głoszeniu Królestwa, Jego przyszlą chwałę w Przemienieniu i Jego Rzeczywistą Obecność w Sakramencie Ołtarza⁵⁵.

4. Zakończenie

Święty Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu przygotowywał Kościół do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, w którym Kościół katolicki uroczyście wspomniał narodziny Zbawiciela świata, wejście w historię Boskiego Logosu⁵⁶.

W swoich dokumentach, poczynawszy od pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, papież przypominał o zbliżającym się wydarzeniu roku 2000 i jego wymiarze historycznym i teologicznym. W swoim nauczaniu podkreślał, że Syn Boży rzeczywiście stał się człowiekiem, narodził się, umarł i zmartwychwstał. Ziemski wymiar Jego działalności papież podkreślił w Tajemnicach Światła dodanych do modlitwy różańcowej.

Papież, przypominając o historycznym istnieniu Jezusa Chrystusa, odpowiadał na fałszywą narrację zaprzeczającą Jego istnieniu, która była wspierana zarówno przez ideologię marksistowską, jak i niektóre współczesne kierunki nauk biblijnych, które wprowadzały rozróżnienie i przepaść pomiędzy „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”, podważały historyczną wiarygodność Ewangelii lub redukowały

⁵⁵ Por. B. Knapke, *Disputed Question: The Luminous Mysteries?*, <https://www.dominicanajournal.org/disputed-question-the-luminous-mysteries/> (dostęp: 19.06.2024).

⁵⁶ Por. J. Stefański, *Wielki Jubileusz Roku 2000 w perspektywie historyczno-liturgicznej*, „Seminare” 16 (2000), s. 23–33.

Osobę Jezusa Chrystusa jedynie do poziomu człowieka, odmawiając Mu natury boskiej⁵⁷.

Niewątpliwą zasługą Jana Pawła II jest przywoływanie dowodów na istnienie Jezusa zarówno ze strony historyków żydowskich, jak i rzymskich, takich jak Józef Flawiusz, Swetoniusz i inni, oraz podkreślania znaczenia Ewangelii jako podstawowego źródła wiedzy o Jezusie Chrystusie. Ogromną pomocą w kształtowaniu właściwego obrazu Jezusa Chrystusa jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*, którego chrystologia odpowiada na pytania stawiane przez współczesnego człowieka o Osobę i dzieło zbawcze Jezusa z Nazaretu.

⁵⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Geneza zagadnienia „Jezus historii a Chrystus wiary”*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 9–20. Autor wskazuje na trzy etapy rozwoju tego zagadnienia: okres przedbultmannowski, okres Bultmanna i szkoły historii form oraz okres *Third Quest*; S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza”* (1 Pt 3,15), Brescia 2002, s. 321–369.

Rozdział II

Jezus Chrystus *Redemptor hominis* – Odkupiciel człowieka

Richard A. Spinello w swoim komentarzu do encyklik Jana Pawła II zauważa, że podstawowym problemem współczesnej i postmodernistycznej kultury jest to, że człowiek nie rozumie już samego siebie. Świadom tego problemu był Jan Paweł II, który podkreślał w swojej pierwszej encyklice, że konieczne jest przypomnienie „prawdy o człowieku” w świetle Jezusa Chrystusa (RH 13). We wszystkich czterech encyklikach papież wyjaśnia, że współczesny człowiek stracił z oczu Stwórcę, dając się uwieść przekonaniu, że sam stanowi centrum wszechświata. Fałszywe obietnice składane przez takich filozofów, jak Karol Marks, Zygmunt Freud czy Jean Paul Sartre, którzy obiecywali doczesną rozkosz poprzez przyjemność, nieskrępowaną wolność lub egalitarną utopię, nie spełniły się, a jedynie wzmocniły poczucie pustki. Na przekór propozycjom marksizmu, strukturalizmu, ateistycznych idei postoświeceniowych Jan Paweł II zaproponował antropologię, która była nowa, a jednocześnie w ciągłości z całą doktryną chrześcijańską. Zwiastunem tej alternatywnej wobec dominującej mody antropologii była pierwsza encyklika *Redemptor hominis*. Jest ona teologiczną preambułą dla „nowej antropologii”, która wyrasta z filozoficznej gleby obecnej w pismach Karola Wojtyły sprzed wyboru na Stolicę Piotrową. Antropologia ta rozwijana jest w kolejnych encyklikach, które dają nam całościowy obraz osoby ludzkiej⁵⁸.

⁵⁸ Por. R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II. An Introduction and Commentary*, Lanham, MD 2012, s. X.

1. „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”: chrystologia antropologiczna – antropologia chrystologiczna

Pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* doczekała się wielu komentarzy polskich teologów⁵⁹. Wynikało to z jej programowego charakteru, ale również z nowości, jaką ze sobą niosła. Wielu odczytywało ją jako dokument o charakterze antropocentrycznym, jednak papież już w tytule encykliki wskazał na właściwe jej rozumienie: w centrum dokumentu jest *Odkupiciel człowieka*, Jezus Chrystus, a następnie konkretny człowiek potrzebujący zbawienia⁶⁰.

Postawienie Osoby Jezusa Chrystusa w centrum nauczania Jana Pawła II można było dostrzec nie tylko w jego homilii podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat, ale również na kilka miesięcy przed publikacją encykliki *Redemptor hominis*, mianowicie podczas podróży do Meksyku, w czasie której 28 stycznia 1979 roku papież wygłosił niezwykle ważne przemówienie do biskupów zgromadzonych w Puebla de los Angeles na III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej „Ewangelizacja w teraźniejszości i przyszłości Ameryki Łacińskiej”⁶¹. Celem konferencji było nadanie Kościołowi nowego impulsu, wychodząc od adhortacji apostolskiej *Evangelium nuntiandi* Pawła VI⁶².

⁵⁹ Można wymienić komentarze do encykliki naukowców z przynajmniej trzech ośrodków: Krakowa, Lublina i Wrocławia, por. Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Kraków 1980 z artykułami takich autorów, jak S. Grzybek, J. Chmiel, A. Nossol, M. Jaworski, F. Dylus, S. Nowak; Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1982, z tekstami S. Kamińskiego, Z. Zdybickiej, A. Nossola, W. Hryniewiczza i S. Nagiego; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław 1994.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 1: „Idąc za nauką Soboru Watykańskiego II i odpowiadając na szczególną potrzebę czasów, w których żyjemy, poświęciłem encyklikę *Redemptor hominis* prawdzie o człowieku, która w pełni i do końca odsłania się w Chrystusie”; G. Barth, *Elementy hermeneutyki chrystologicznej w encyklice „Redemptor hominis”*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 1 (2009), s. 46–47, 53–54; M. Chmielewski, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013, s. 132: „Już pierwsze zdanie encykliki: «Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii»... odsłania jednoznacznie personalistyczny i zarazem chrystocentryczny charakter myśli Jana Pawła II. Jest tam bowiem mowa nie o odkupieniu ludzkości w ogóle (*Redemptor hominum* – odkupiciel ludzi), a więc człowieka *in abstracto*, lecz o odkupieniu konkretnych ludzi w ich historyczno-społecznych uwarunkowaniach (*Redemptor hominis* – Odkupiciel człowieka)”. Autor z jednej strony podkreśla, że *Redemptor hominis* to „encyklika o człowieku”, z drugiej zaś pisze, że antropologia encykliki jest głęboko osadzona w chrystocentryzmie i teocentryzmie i ta synteza stanowi istotną nowość encykliki (s. 136).

⁶¹ Por. L.F. Mateo-Seco, *Cristo, Redentor del hombre (Análisis de la cristología contenida en la «trilogía trinitaria» de Juan Pablo II)*, „Scripta Theologica” 2–3 (1988), s. 524–525.

⁶² Por. J. Bujak, *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio/Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych” 15 (2020), s. 123–124.

W swoim przemówieniu inauguracyjnym III Konferencję CELAM Jan Paweł II mówił do biskupów Ameryki Łacińskiej: „Od was, pasterzy, wierni waszych krajów spodziewają się i żądają przede wszystkim pilnego i gorliwego przekazywania im prawdy o Jezusie Chrystusie. Prawda ta stanowi centrum ewangelizacji i jej istotną treść”⁶³. Papież odniósł się również do „nowego odczytania Ewangelii”, które w rzeczywistości polega na pomijaniu prawdy o bóstwie Chrystusa i przedstawianiu Go jako działacza politycznego zaangażowanego w walkę klas. Taki obraz jednak nie zgadza się z katechezą Kościoła⁶⁴. Papież przypomniał biskupom, że wobec błędnych antropologii wynikających z humanizmu ateistycznego należy głosić prawdę o człowieku, który jest obrazem Boga. Właśnie z tego rodzaju antropologii wynika postawa obrony i promocji godności człowieka, którą powinni odznaczać się pasterze⁶⁵.

Tak więc przemówienie w Puebla de los Angeles zawierało w sobie już najważniejsze treści rozwinięte w encyklice *Redemptor hominis*, które koncentrują się na Jezusie Chrystusie – jedynym Odkupicielu i na człowieku, którego nie można zrozumieć bez Chrystusa (por. *Redemptor hominis* nr 8).

Hiszpański teolog Antonio Aranda wskazywał na istnienie ścisłego związku pomiędzy chrystologią i antropologią nie tylko w *Redemptor hominis*, ale we wszystkich czternastu encyklikach Jana Pawła II⁶⁶ i można dodać – w całym jego nauczaniu. Ten sposób myślenia i spojrzenia na człowieka ma oczywiście swoje korzenie w formacji duchowo-intelektualnej Karola Wojtyły/Jana Pawła II, do której należy myśl tomistyczna poznawana w czasie studiów seminaryjnych w Krakowie i doktoranckich w Rzymie, rozumienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża, filozofia fenomenologiczna w myśli Maxa Schelera, personalizm⁶⁷ i Sobór Watykański II, a zwłaszcza konstytucja

⁶³ Jan Paweł II, *Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej* wygłoszone w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Puebla de los Angeles. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, w: tenże, *Nauczanie papieskie II*, 1 rok 1979 (styczeń–czerwiec), Poznań: Pallottinum 1990, s. 84; por. K. Kaproń, *50 lat soborowej odnowy w Kościele Ameryki Łacińskiej*, w: *Studia Soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń–Łoś: GroupMedia 2015, s. 591–593.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej...*, s. 85.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, tamże, s. 89, 91–94.

⁶⁶ Por. A. Aranda, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II. Un análisis del tema en sus catorce encíclicas*, „Scripta Theologica” 1 (2007), s. 37.

⁶⁷ Por. Z. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, w: Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 116–118: elementy personalizmu Karola Wojtyły są dostępne poznaniu „opartym na ludzkim doświadczeniu bez odwoływania się

o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, przy której powstaniu biskup Wojtyła pracował wraz z innymi teologami⁶⁸.

W najważniejszych tekstach papieskich metafizyka, fenomenologia, mistycyzm i objawienie łączą się w spójną całość, układającą się w klucz do rozwikłania tajemnicy ludzkiej osoby. W encyklice *Fides et ratio* nr 44 papież nazywa św. Tomasza „apostolem prawdy”, ale tytuł ten z pewnością należy się również samemu Janowi Pawłowi II ze względu na jego trud ukazywania integralnej antropologii, podkreśla Richard Spinello⁶⁹.

2. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*

Jest to najdłuższy i najdłużej dyskutowany dokument soborowy, zwany początkowo *schematem XIII*. Prace nad konstytucją rozpoczęły się w lutym 1963 roku⁷⁰. Dyskusję nad projektem zapoczątkowano podczas trzeciej sesji soboru, 20 października

do Objawienia. Stąd ich charakter uniwersalny i przeciwstawiający się już na płaszczyźnie naturalnej wielu współczesnym wizjom człowieka, które niewłaściwie odczytują prawdę o człowieku, nie uwzględniając transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do świata natury i społeczności, zagrażając jej autonomii i tworząc współczesną cywilizację i kulturę, która doprowadziła do wielkich zagrożeń dla samego człowieka przez prymat techniki nad etyką, kształtowanie postawy konsumpcyjnej, przez podporządkowanie człowieka własnym celom społeczności, a więc przez instrumentalizowanie osoby ludzkiej, która ze swej natury domaga się, by była właściwym celem działania, a nie narzędziem – środkiem do osiągnięcia jakichś innych celów”. Na humanizmy, które zagubiły najważniejszy, transcendentny wymiar człowieka, Jan Paweł II „odpowiada humanizmem, który nie tylko nie wyklucza Boga, ale który jedynie przez Chrystusa jest zagwarantowany i w którym Chrystus stanowi jedyną drogę prowadzącą do pełnego rozwoju człowieka, do jego pełnego wyzwolenia”; R. Skrzypczak, *Personalista na soborze. Karola Wojtyły klucz do odczytania i realizacji Vaticanum II*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad, red. M. Białkowski, Toruń 2023, s. 84–87. Na s. 84 czytamy: „Podejście personalistyczne – w przekonaniu Wojtyły – stanowi jeden z uprzywilejowanych horyzontów myślenia o chrześcijańskich tajemnicach”; R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II...*, s. 10–17. Spinello uważa, że chociaż Wojtyła ostatecznie odrzucił możliwość zbudowania etyki na podstawie myśli Maxa Schelera z powodu jej subiektywizmu, zawdzięcza mu przynajmniej trzy idee, które będą obecne w całym jego późniejszym życiu intelektualnym: akcent postawiony na osobę; osoba doświadcza siebie w działaniu; metoda fenomenologiczna w wyjaśnianiu tajemnicy osoby ludzkiej.

⁶⁸ Por. F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: „*Redemptor hominis*”. Tekst i komentarze, Kraków 1980, s. 138; R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Kraków 2020, gdzie od s. 87 nn. mamy relację ze spotkania Komisji pracującej nad tekstem *Gaudium et spes* w Aricci; na s. 286–309 autor zawarł wypowiedzi biskupa Wojtyły w imieniu episkopatu Polski na temat schematu dokumentu o Kościele w świecie współczesnym.

⁶⁹ Por. R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II...*, s. XI.

⁷⁰ Por. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo 1964–1965*, vol. IV, Roma 1966, s. 242–243.

1964 roku, i trwała do 10 listopada, czyli od 105. do 119. kongregacji generalnej⁷¹. W okresie pomiędzy trzecią a czwartą i ostatnią sesją soboru (31 stycznia – 6 lutego 1965 roku) w Ariccia niedaleko Rzymu spotkali się członkowie Centralnej Podkomisji Redakcyjnej, których zadaniem było opracowanie tekstu przyszłej konstytucji. Karol Wojtyła i Jean Daniélou mieli za zadanie przygotować rozdział antropologiczny przyszłej konstytucji duszpasterskiej, który poprzedzałby część doktrynalną. Opracowali go, wprowadzając tematy, które były mniej obecne w poprzednich schematach dokumentu, takie jak na przykład obraz Boga w człowieku i świadomość moralna osoby ludzkiej⁷².

Z okazji trzydziestej rocznicy uchwalenia konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, 8 listopada 1995 roku, papież powiedział:

W istocie muszę wyznać, że *Gaudium et spes* jest mi szczególnie droga, nie tylko ze względu na tematykę, jaką podejmuje, ale również na bezpośredni udział, jaki dane mi było mieć w jej opracowaniu. Jako młody biskup z Krakowa byłem bowiem członkiem podkomisji ustanowionej w celu rozważenia „znaków czasu”, zaś od listopada 1964 r. powołany zostałem w skład centralnej podkomisji, która miała się zająć redakcją tekstu. Właśnie bezpośrednia znajomość genezy *Gaudium et spes* pozwoliła mi w pełni docenić jej proroczą wartość i w dużej mierze podjąć jej tematykę w moim nauczaniu, poczynając od pierwszej encykliki *Redemptor hominis*. Zawierając w niej dziedzictwo soborowej konstytucji, chciałem raz jeszcze potwierdzić, że natura i przeznaczenie ludzkości i świata nie mogą zostać w pełni ukazane inaczej, jak tylko w świetle Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego⁷³.

George Weigel w artykule *Ocalić „Gaudium et spes”*. *Nowy humanizm Jana Pawła II* podkreśla, że z perspektywy lat dokument *O Kościele w świecie współczesnym* jawi się jako fotografia Kościoła i świata w momencie powstawania konstytucji, dziś natomiast większość jego wypowiedzi jest już nieaktualnych i przestarzałych. To co jest wciąż aktualne, to antropologia *Gaudium et spes*, próba zrozumienia kondycji człowieka⁷⁴. Za główne wyzwanie i zagrożenie ojcowie soborowi uznali marksizm

⁷¹ Por. tamże, s. 245–369; J. Bujak, *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości*, Szczecin 2013, s. 80–81.

⁷² Por. A. Aranda, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II...*, s. 53–54.

⁷³ Jan Paweł II, *Soborowa konstytucja „Gaudium et spes” po 30 latach*, „L'Osservatore Romano” 1 (1996), s. 40; por. A. Aranda, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II...*, s. 52–53.

⁷⁴ Por. G. Weigel, *Ocalić „Gaudium et spes”*. *Nowy humanizm Jana Pawła II*, „Ethos” 4 (2012), s. 55.

i egzystencjalizm Sartre'a, jednak dziś, jak uważa Weigel, największym problemem jest utylitaryzm Jeremy'ego Bentham'a i jego zwolenników. Dokument nie wspomina o feminizmie, aborcji i ruchu gejowskim, transhumanizmie i innych zjawiskach, które dziś są czymś powszechnym. *Gaudium et spes* bierze pod uwagę problem przeludnienia, podczas gdy dziś widzimy, że głównym problemem jest brak zastępowalności pokoleń w Europie i innych krajach Zachodu. Rok 1968 i „zmiana paradygmatu”, jaka nastąpiła w wyniku rewolucji studenckiej na Zachodzie, wykazała krótkowzroczność analizy sytuacji „współczesnego świata” zawartej w konstytucji o Kościele w świecie współczesnym⁷⁵.

Karol Wojtyła był przekonany, że „[t]ym, czego potrzebuje świat współczesny [...], jest integralna wizja osoby ludzkiej, szlachetniejsza i bardziej całościowa niż inne sposoby rozumienia człowieka, które wówczas proponowano”⁷⁶. Jako biskup pomocniczy Krakowa Wojtyła dał temu wyraz w propozycjach tematów, które według niego należałoby poruszyć na Soborze:

- 1) relacja Boga do każdego człowieka;
- 2) natura Kościoła;
- 3) świeccy w Kościele;
- 4) formacja duchownych;
- 5) celibat duchownych;
- 6) formacja seminaryjna;
- 7) reforma życia zakonnego;
- 8) kwestia języka łacińskiego w liturgii;
- 9) aktualizacja *Kodeksu Prawa Kanonicznego*⁷⁷.

Według Weigla z propozycji biskupa Karola Wojtyły wynikało, że

kluczowym tematem w tych czasach jest osoba ludzka: istota wyjątkowa, żyjąca w świecie materialnym, ale mająca głębokie tęsknoty duchowe, będąca tajemnicą dla siebie samej i dla drugich, stworzenie, którego godność wypływa z życia wewnętrznego, naznaczonego obrazem i podobieństwem Bożym. Świat chce usłyszeć, co Kościół ma do powiedzenia o osobie ludzkiej i ludzkiej kondycji, zwłaszcza w świetle innych propozycji – „naukowych, pozytywistycznych, dialektycznych” – które uważają się za humanistyczne i przedstawiają siebie jako drogi wyzwolenia⁷⁸.

⁷⁵ Por. tamże, s. 57–59; J. Bujak, *Sobór Watykański II...*, s. 126–142.

⁷⁶ G. Weigel, *Ocalić „Gaudium et spes”...*, s. 63.

⁷⁷ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II...*, Warszawa 2011, s. 57–58, 375–369.

⁷⁸ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 205–206.

Jak bowiem wytłumaczyć w świetle idei humanistycznych „rzeźnię” pierwszej i drugiej wojny światowej, obozy koncentracyjne i gułagi? „Innymi słowy bp Karol Wojtyła proponował, by cały projekt Soboru Watykańskiego II osnuć właśnie wokół kwestii antropologicznej”⁷⁹.

Na Sobór Watykański II biskup Karol Wojtyła przyjeżdża jako personalista, który stara się połączyć antropologię św. Tomasza z Akwinu, św. Jana od Krzyża z fenomenologicznym spojrzeniem na człowieka Maxa Schelera⁸⁰. Podczas trwania soboru uczy się również od innych, m.in. od Henri de Lubaca spojrzenia na człowieka z perspektywy biblijnej i patrystycznej, jako stworzonego na obraz Boga – *imago Dei*.

Ojcowie soborowi zauważyli, jak ważne jest spojrzenie na człowieka w perspektywie obrazu Boga. W konstytucji *Gaudium et spes* w ten właśnie sposób zdefiniowali osobę ludzką, stwierdzając, że doktryna *imago Dei* jest fundamentem antropologii chrześcijańskiej⁸¹. Rozpatrując dokument jako całość, można zauważyć, że jednym z jego filarów jest spojrzenie na osobę ludzką w świetle Osoby Jezusa Chrystusa, lub, innymi słowy, antropologia chrystocentryczna. To ukierunkowanie jest szczególnie widoczne w różnych fragmentach Konstytucji, takich jak nr. 10, 22, 24, 32, 38–39, 40–41 i 45, które będą bardzo obecne w posoborowym Magisterium. W Chrystusie, podkreśla *Gaudium et spes*, leży klucz, centrum i cel całej ludzkiej historii; tylko On w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi i odkrywa wzniosłość jego powołania⁸².

Ojcowie soborowi najpełniej przedstawili swoje nauczanie na temat człowieka jako *imago Dei* i *imago* w *Gaudium et spes* nr. 12 i 22.

W *Gaudium et spes* nr 12 czytamy:

Pismo Święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony „na obraz Boży”, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz?

⁷⁹ Tenże, *Ocalić „Gaudium et spes”...*, s. 64.

⁸⁰ J. Bujak, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej i teologicznej*, Szczecin 2022, s. 175–176.

⁸¹ Por. tenże, *Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji o Kościele współczesnym „Gaudium et spes” 22 Soboru Watykańskiego II*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 16 (2011), s. 19; M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1982, s. 67.

⁸² Por. A. Aranda, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II...*, s. 55; F. Brancaccio, *Antropologia di Comunione. L'attualità della Gaudium et Spes*, Soveria Mannelli 2006, s. 11: „Dziś, ponad 40 lat po Soborze, istnieje tendencja do rozpoznawania w jego antropologii najcenniejszego dziedzictwa pozostawionego nam przez *Gaudium et spes*”.

Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8, 5-7). Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwijać swoich uzdolnień. Bóg przeto, jak znowu czytamy na świętych Kartach, widział „wszystko, co uczynił, a było bardzo dobre” (Rz 1, 31).⁸³

Wychodząc od stworzenia na obraz Boga, dokument zamierza umotywować godność człowieka, wydobywając z samego obrazu istotne cechy jego istoty, które zostały tu ledwie naszkicowane: zdolność do poznania i kochania, panowanie nad stworzeniem, życie we wspólnocie i relacji. Typowe relacje międzyludzkie są definiowane jako „obraz” wobec Boga, jako „panowanie” wobec stworzenia, jako „komunia” wobec innych osób. W projekcie stworzenia relacje międzyludzkie zbiegają się zatem w celu urzeczywistnienia wielkiego dzieła kosmicznej harmonii, w którym każda stworzona rzecz jest ściśle powiązana z innymi, zgodnie ze specyfiką własnego bytu i funkcji. Konieczne jest zatem sprecyzowanie, w jaki sposób GS odczytuje byt człowieka w kontekście stworzonej harmonii (GS 12): jaka jest więź człowieka z innymi i jak ta relacyjność wpływa na określenie i realizację jego specyficznego bytu na obraz samego siebie, w realizacji jego specyficznego bytu na obraz Boga⁸³.

Dla Karola Wojtyły/Jana Pawła II kluczowym tekstem był jednak fragment z 22. punktu konstytucji, który najpełniej wyraża soborową antropologię w świetle chrystologii:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie [...]. Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15; por. 2 Kor 4, 4), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował,

⁸³ Por. F. Brancaccio, *Antropologia di Comunione...*, s. 41–42.

ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”⁸⁴.

Fragment ten na tle innych tekstów soborowych występuje najczęściej w tekstach i przemówieniach papieskich.

Wpływ myślenia soborowego na osobę ludzką widać w głównym dziele filozoficznym Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, które ukazało się w 1969 roku, zauważa Antonio Aranda. Książka powstała w zasadniczych zarysach podczas soboru i jako próba przedstawienia, z perspektywy analizy filozoficznej, koncepcji człowieka obecnej w dokumentach soborowych. Soborowa doktryna antropologiczna jest niewątpliwie kluczowym czynnikiem w dojrzewaniu myśli Wojtyły na temat godności osoby ludzkiej, uznania jej obiektywnej wartości, wielkości jej wolności i jej osobowego odniesienia do prawdy⁸⁵.

Drugim ważnym dziełem napisanym jako komentarz do dokumentów soborowych była książka *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, która ujrzała światło dzienne w roku 1972. W obu tych dziełach obecne były tematy, które po wyborze na Stolicę Piotrową Jan Paweł II przekazywał w swoim nauczaniu: wielkość i godność osoby ludzkiej jako obrazu Boga, prawda i wolność, osoba jako dar, obrona rodziny jako związku osób i fundamentu społeczeństwa, kształtowanie chrześcijańskiego sumienia i postaw, które rzutują na społeczeństwo zawsze w świetle tajemnicy Odkupiciela, ku któremu pragnął skierować spojrzenie Kościoła i świata⁸⁶.

Temat jedności chrystologii i antropologii wybrzmiał po raz pierwszy w pełni w nauczaniu Jana Pawła II w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, ponieważ tylko Chrystus, czyniąc się człowiekiem i jednocząc się w pewien sposób z każdym człowiekiem, w pełni objawił tajemnicę człowieka. Nie jest to oczywiście samowystarczalny antropocentryzm, ale wizja człowieka radykalnie otwartego na to, co najwyższe: antropocentryzm, który zaczyna się od stwierdzenia, że można zrozumieć, kim jest człowiek, tylko patrząc na Jezusa Chrystusa, w którym ludzkie stworzenie, stworzone na obraz Boga, w pełni się urzeczywistnia⁸⁷.

⁸⁴ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 60–65; Jan Paweł II, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Warszawa 2007, s. 122–123, 141–147.

⁸⁵ Por. A. Aranda, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II...*, s. 57.

⁸⁶ Por. tamże, s. 62.

⁸⁷ Por. tamże, s. 67.

3. Antropologia chrystocentryczna encykliki *Redemptor hominis*

Wspomniany 22. punkt *Gaudium et spes*, który niewątpliwie stanowi serce *Redemptor hominis*, z czasem stanie się także centralnym punktem całego pontyfikatu. Papież w RH 8 przytoczył najważniejszy dla niego fragment *Gaudium et spes* nr 22, kończąc go słowami: *Redemptor hominis!*⁸⁸

Chrystus, Obraz Ojca, objawia człowieka samemu człowiekowi; Chrystus zjednoczył się swoim wcieleniem z każdym człowiekiem. Papież postawił przed Kościołem zadanie, by człowieka „ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć [...] do Chrystusa” (RH 10). I jeszcze w RH 14:

Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” [...], ten *człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia⁸⁹.

Na pytanie retoryczne, jak Kościół obecnie powinien postępować, w którym iść kierunku, jak przygotować się do Jubileuszu Roku 2000, papież odpowiada: „Jeden zwrot ducha, jeden kierunek umysłu, woli i serca: *ad Christum Redemptorem hominis, ad Christum Redemptorem mundi*” (RH 7). Jest zadanie dla Kościoła, który „«jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego» (LG 1),

⁸⁸ Ponieważ tajemnica człowieka wyjaśnia się w Chrystusie (GS 22; RH 8), koncepcje filozoficzne, które próbują zrozumieć człowieka bez Chrystusa, są niepełne, a nawet błędne. Píše o tym Jan Paweł w swojej encyklice *Centesimus annus* nr 13 odnośnie do socjalizmu: „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej”; Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 9: „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”; por. W. Pieja, *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat błędu antropologicznego*, „Polonia Sacra” 2 (2020), s. 134–135, 137.

⁸⁹ Por. A. Aranda, *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II...*, s. 71–72.

którego źródłem jest On! On Sam! Redemptor!” (RH 7). W nauczaniu Jana Pawła II skierowanie się ku Chrystusowi jest równocześnie zwróceniem się ku człowiekowi, pisze ks. Jan Krucina w swoim komentarzu do encykliki⁹⁰. Papież swoją pierwszą encykliką nie tylko dokonał korekty pewnego antropocentryzmu, ale również swego rodzaju „eklezjolatrii”, która panowała w XX wieku, nazywanym przecież „wiekiem Kościoła”⁹¹. W to miejsce papież proponuje zwrot ku Chrystusowi, w którym człowiek odnajduje siebie samego: „W Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył – i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania” (RH 11). „Tę przede wszystkim drogę wskazał nam Chrystus Pan, gdy – jak głosi Sobór – «On, Syn Boży, przez wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*» (GS 22). Kościół widzi więc swoje podstawowe zadanie w tym, aby to zjednoczenie nieustannie mogło się urzeczywistniać i odnawiać” (RH 13)⁹².

Według Kruciny „Zwrot proklamowany przez Jana Pawła II ku Chrystusowi, a przez Chrystusa ku człowiekowi można uważać za pewien przełom – stanowi cezurę, która od triumfalizmu i przeakcentowania instytucji i struktur prowadzi do kształtowania postaw, do budowania osobowości poprzez kształtowanie wzmożonej samodzielności chrześcijan oraz ich dojrzałej odpowiedzialności”⁹³.

⁹⁰ Por. J. Krucina, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Wrocław 1994, s. 102–103; S. Kamiński, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 84.

⁹¹ Por. J. Bujak, *Teologia katolicka przed Soborem Watykańskim II. Wybrane zagadnienia*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II *człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, red. M. Białkowski, Toruń 2023, s. 27.

⁹² Por. W. Wołyniec, „Mysterium incarnationis” w chrystologii bł. Jana Pawła II, w: *Colloquia Disputationes 21. Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 142–145, gdzie autor wskazuje na owoce *mysterium incarnationis*, takie jak stworzenie nowego człowieka, odnowienie godności człowieka i jego natury, zjednoczenie się Syna Bożego z każdym człowiekiem, przyjęcie przez Syna Bożego wraz z naturą ludzką tego, co jest z nią związane: kultury i pracy.

⁹³ J. Krucina, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*..., s. 104. Na s. 105 wrocławski teolog dodał, że dla papieża „sprawy instrumentalne i instytucjonalne mają charakter wtórny [...] O wiele ważniejsze jest epokowe posłanie Kościoła zmierzające do zbliżenia i zjednoczenia całego rodzaju ludzkiego, zbudowane na odnowionych postawach i zachowaniach”; takie spojrzenie na myśl Jana Pawła II potwierdza Z. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 125–128, gdzie lubelska filozof stwierdza, że pośród akcentów postawionych przez papież w *Redemptor hominis* „[p]rzede wszystkim należy wymienić prymat życia duchowego w stosunku do innych

Jednocześnie papież nie wyklucza pośrednictwa Kościoła, ale je potwierdza. Jak podkreślał ks. Stanisław Nagy w swoim komentarzu do *Redemptor hominis*, Jan Paweł II w swojej encyklice nie omawia całej chrystologii. „Głównymi obiektami zainteresowania encykliki są: człowiek objęty tajemnicą zbawienia oraz Chrystus – Zbawiciel, główne źródło i sprawca tego zbawienia. Te właśnie dwa tematy z całym bogactwem, jakie się w nich kryje, zostały omówione w kontekście prawdy o Kościele”⁹⁴. Jeśli zbawienie polega na spotkaniu z Chrystusem, to drogą do Chrystusa jest Kościół, sakrament zbawienia⁹⁵. Jest podstawowym zadaniem „Kościoła we wszystkich epokach, a w szczególności w epoce naszej, aby skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie. Przez to samo dotykamy równocześnie największej głębi człowieka: ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw. Tajemnica Chrystusa u podstaw Misji Kościoła i Chrześcijaństwa” (RH 10), podkreślał papież.

Zatem drogą do Boga jest Jezus Chrystus. Tą drogą zmierza Kościół (por. RH 13). Jednak poprzez fakt, że Syn Boży we wcieleniu zjednoczył się z każdym człowiekiem, „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (RH 14, por. RH 19, 21)⁹⁶.

dziedzin życia” (por. RH 16: „Chodzi o to, aby – jak to sformułował współczesny myśliciel, a powtórzył Sobór – nie tyle «więcej mieć», ile «bardziej być»”).

⁹⁴ S. Nagy SCJ, *Problem Kościoła w encyklice „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 198.

⁹⁵ Por. tamże, s. 199; S. Grzybek, *Kerygmatyczne wartości encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 69: „Człowiek, zdaniem Jana Pawła II, musi dążyć do odnalezienia w sobie Chrystusa. Pomaga mu w tym Kościół [...]. Zwrócenie przez Papieża współczesnemu człowiekowi uwagi na Kościół jest niezwykle cenne i bardzo na czasie, ponieważ ukazuje nam wszystkim drogę, którą krocząc, możemy osiągnąć zbawienie wieczne”; J. Chmiel, *Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 75: papież uczy, że Chrystus jest drogą Kościoła do domu Ojca i do człowieka. Ale również człowiek jest drogą Kościoła ze względu na wcielenie. „Drogi Boskie i drogi ludzkie łączą się w drogach Kościoła”.

⁹⁶ M. Jaworski, *Antropologia dla Boga*, w: „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 134; T. Węclawski, *Chrystologia Jana Pawła II w kontekście współczesnych nurtów chrystologicznych*, w: *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* 1 (2006), s. 42–43.

4. Chrystus wyzwala wolność człowieka

Po grzechu pierworodnym człowiek nie stracił rozumu ani wolnej woli, ale zostały one bardzo osłabione. Ciemność i nieład potrzebują światła i porządku. Chrystus, który jest Prawdą, oświeca ludzki umysł i kształtuje jego wolność tak, by mogła stać się tym, do czego została stworzona. Sama wolność musi zostać wyzwolona i wolność tę przynosi wcielony Syn Boży, ponieważ „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Gal 5, 1)⁹⁷.

Tymczasem od renesansu, a zwłaszcza oświecenia, jesteśmy świadkami zaprzeczania istnieniu związku pomiędzy chrześcijaństwem a wolnością⁹⁸. Zaprzeczał istnieniu wolnej woli również Marcin Luter, twórca protestantyzmu⁹⁹. Dla niektórych moralność chrześcijańska ma stanowić zagrożenie dla wolności człowieka, z nią zatem należy przede wszystkim walczyć. Dla innych sam Bóg ma prowadzić do alienacji człowieka, dlatego jedynie odrzucenie Boga miałoby prowadzić do wolności¹⁰⁰, co Fryderyk Nietzsche wyraził w słowach: „Bóg umarł”¹⁰¹.

⁹⁷ J. Saward, *Christi is the Answer...*, s. 92.

⁹⁸ W tej części rozważań o wolności korzystam z mojego artykułu: J. Bujak, *Relacja wolności ludzkiej i prawa Dekalogu w myśli Jana Pawła II*, w: *Dziesięć Słów. Aktualność nauczania św. Jana Pawła II. W 30. rocznicę IV Pielgrzymki do Ojczyzny*, red. R. Mazur, Kielce 2021, s. 70–82, który został uzupełniony o wybrane pozycje bibliograficzne.

⁹⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html (dostęp: 18.09.2024), nr 6; J. Bujak, *Marcina Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, „Studia Paradyskie” 23 (2013), s. 10: „Idąc za Lutrem, należy stwierdzić, że Bóg, który sam sprawuje absolutną władzę i z nikim się nią nie dzieli, czyni z człowieka bezwolną istotę, która ślepo wykonuje boskie przykazania. Z tego względu ludzkie czyny nie mogą podlegać ocenie moralnej, nie ma też mowy o współpracy człowieka z Bogiem. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy uznamy, że Bóg jest zapominającą o sobie miłością, która pragnie być przy i z ludźmi. Teza Lutra o absolutnej władzy Boga i niewolnej woli człowieka nieuchronnie prowadzi do wniosku sformułowanego przez niemieckiego reformatora, że to Bóg i tylko On jest źródłem zarówno dobra, jak i zła, ponieważ to Bóg czyni wszystko we wszystkich [...]. Aby zobrażać, jak bardzo wola człowieka jest „niewolna”, Luter porównuje ją do „jucznego zwierzęcia”: jeśli siedzi na nim Bóg, chce ono tego, czego chce Bóg, jeśli szatan – chce ono tego, co nakazuje mu szatan. Nie od człowieka zależy, czy jest poddany jednemu lub drugiemu jeźdźcowi, ale to sami jeźdźcy walczą o niego. Człowiek pozostaje biernym przedmiotem walki Boga z szatanem o niego”.

¹⁰⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu...*, nr 18.

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991, sekcja 125: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmożliwsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew? Jakaż woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziemy musieli wynaleźć? Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi?”.

O tego rodzaju postawie mówił Jan Paweł II w Warszawie 9 czerwca 1991 roku, stwierdzając, że „w tak zwanych czasach nowożytnych” w myśli europejskiej Chrystus ze swoim przesłaniem wolności, które zbudowało ducha europejskiego, został wzięty w nawias. Pojawiła się nowa mentalność, której esencja wyraża się w słowach: „Myślimy tak, żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał”¹⁰².

Papież wrócił do tego tematu we Wrocławiu 1 czerwca 1997 roku, gdy w homilii na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego stwierdził, że dzisiejszemu człowiekowi usiłuje się wmówić, że Bóg i Kościół stanowią największe przeszkody na drodze do osiągnięcia doskonałej wolności, że Kościół boi się wolnego człowieka, nie rozumie go i dlatego jest wrogo nastawiony do wolności. Papież zauważył bezpodstawność takiego twierdzenia, wskazując na fakt, że właśnie w Polsce Kościół wiele razy udowodnił, że jest „stróżem wolności”, bo „Kościół wierzy, że do wolności wyzwolił nas Chrystus” (Gal 5, 1)¹⁰³.

Odrzucenie w imię ludzkiej wolności Boga, Jego Kościoła, Dekalogu, prowadzi jednak do pojawiania się coraz to nowych form zniewolenia i wypaczenia nawet tego, co na początku wydawało się bez skazy. Jest tak, ponieważ

[i]llekroć człowiek pragnie się wyzwolić od prawa moralnego i uniezależnić od Boga, bynajmniej nie uzyskuje swej wolności, lecz ją niszczy. W miarę oddalania się od prawdy staje się łupem samowoli; stosunki braterskie między ludźmi ulegają zniszczeniu, ustępując miejsca terrorowi, nienawiści i lękowi¹⁰⁴.

Wypaczone formy rozumienia wolności wyrażają się w pojmowaniu jej jedynie jako swobody od przymusu, gwałtu czy represji pochodzących z zewnątrz. Jest to zatem wolność na poziomie natury. W takim rozumieniu wolność to działanie według wewnętrznych skłonności, a jej brak – to niemożliwość ich zaspokajania¹⁰⁵.

Niekiedy wolność jest rozumiana jako niezależność od uwarunkowań, indeterminizm, np. od biologii, co może prowadzić do negowania znaczenia płciowości. Głoszenie absolutnego indeterminizmu przejawia się również w negowaniu kategorii

¹⁰² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego*, Warszawa, 9 czerwca 1991, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997 – 1999. Przemówienia i homilie*, oprac. red. J. Poniewierski, Kraków 1999, s. 755.

¹⁰³ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, 1 czerwca 1997, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997 – 1999...*, s. 879.

¹⁰⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu...*, nr 19.

¹⁰⁵ Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 225–226.

dobra i zła, prawdy, etyki i moralności. Zwłaszcza to ostatnie bardzo niepokoiło papieża. W książce *Pamięć i tożsamość* czytamy, że

[t]o, co dziś groźne, to próba oddzielenia wolności od etyki, tzn. od wymiaru dobra i zła moralnego. Dziś koncentruje się uwagę na samej wolności, mówiąc: ważne jest to, by być wolnym i używać tej wolności w sposób nieskrępowany, zgodnie z własnymi zachciankami. Jest to przejaw prymitywnego liberalizmu¹⁰⁶.

Indeterminizm głosi, że człowiek ma prawo stwarzania nowych sensów i wartości, np. tworzenia nowych definicji człowieka, małżeństwa, rodziny. Papież Jan Paweł II mówił o takiej postawie już w swojej pierwszej encyklice z 4 marca 1979 roku, w której pisał, że „W naszych czasach nieraz błędnie się mniema, że wolność sama jest dla siebie celem, że człowiek jest wolny, kiedy jej używa w jakikolwiek sposób, że do tego należy dążyć w życiu jednostek i społeczeństw” (RH 21).

Na antypodach indeterminizmu znajduje się determinizm, o którym pisał Jan Paweł II w *Veritatis splendor* nr 33, podkreślając, że w dzisiejszej kulturze panuje paradoksalna sprzeczność: z jednej strony przypisuje ona wolności nieomalże absolutne znaczenie, z drugiej ją kwestionuje, skupiając się na uwarunkowaniach, którym każdy człowiek podlega (psychologiczne, społeczne), i na tej podstawie wyciągając pochopne wnioski polegające na negowaniu ludzkiej wolności. Negacja wolności prowadzi do negacji odpowiedzialności i przenoszenia jej na warunku rodzinne czy społeczne¹⁰⁷.

Do największych zagrożeń wolności należy, według Jana Pawła II, rozerwanie związku pomiędzy wolnością a prawdą, co zawsze prowadzi do relatywizmu moralnego i nowych rodzajów niewoli¹⁰⁸. Wolność osiąga swoją pełnię tylko wtedy, gdy przylgnie do prawdy. To właśnie oznaczają słowa Pana Jezusa: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Nie istnieje wolność bez prawdy¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 41–42.

¹⁰⁷ Tenże, Encyklika *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, s. 562–563, (533–637) nr 33: „Dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem «nauk o człowieku» słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności [...]. Niektórzy jednak posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności”.

¹⁰⁸ Por. A. Dulles, *John Paul II and the Truth about Freedom*, August 1995, <https://www.firstthings.com/article/1995/08/john-paul-ii-and-the-truth-about-freedom> (dostęp: 22.06.2024): „The rootedness of freedom in the truth has been a constant and central theme in the writings of John Paul II. Already in 1964, as a young bishop at Vatican II, Karol Wojtyła criticized the draft of the declaration on religious freedom because it did not sufficiently emphasize the connection between freedom and truth”.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Blask wiary...*, s. 227–228.

W encyklice *Veritatis splendor* nr 32 Jan Paweł II podkreślał, że w niektórych nurtach myśli współczesnej traktuje się indywidualne sumienie jako najwyższą instancję osądu moralnego, poza którą nie istnieje żadna inna. Sumienie każdego człowieka miałoby w sposób nieomylny decydować o tym, co jest dobre, a co złe. Niesłusznie związane ze sobą obowiązki kierowania się własnym sumieniem z tezą, że „osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia”. W ten sposób kryterium prawdy zostało zastąpione kryterium szczerości, autentyczności, byciu „w zgodzie z sobą samym”. To doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej koncepcji sumienia i osądu moralnego. Sumienie jednostki może odąd autonomicznie oceniać dobro i zło i działanie zgodnie lub sprzecznie z nim. Taka wizja sumienia ściśle łączy się z etyką indywidualistyczną, zgodnie z którą „każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”¹¹⁰.

W odpowiedzi na to papież w *Veritatis splendor* nr 87 wskazuje na ścisły związek wolności i prawdy, którą jest sam Chrystus:

Chrystus objawia przede wszystkim, że warunkiem autentycznej wolności jest szczere i otwarte uznanie prawdy: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). To prawda pozwala zachować wolność wobec władzy i daje moc, by przyjąć męczeństwo. Potwierdza to Jezus przed Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). Prawdziwi czciciele winni zatem oddawać Bogu cześć „w Duchu i w prawdzie” (J 4, 23): *w ten sposób stają się wolni* (s. 93). Wiąż z prawdą oraz oddawanie czci Bogu objawia się w Jezusie Chrystusie jako najgłębsze źródło wolności. Jezus objawia ponadto – i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami – że wolność urzeczywistnia się przez *miłość*, to znaczy przez *dar z siebie*. Ten, który mówi: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13), dobrowolnie idzie na Mękę (por. Mt 26, 46) i posłuszny Ojcu oddaje na krzyżu życie za wszystkich ludzi (por. Flp 2, 6-11). Tak więc kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie w pełni zrozumieć, czym jest wolność: darem z siebie w *śłużbie Bogu i braciom*”.

Człowiek odnajduje siebie w Trójjedynym Bogu, który jest misterium miłości dającej siebie. Wolność zostaje wyzwolona w spotkaniu wolności i prawdy, tzn. w krzyżu¹¹¹.

¹¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*..., s. 562, nr 32; J. Merecki, T. Styczeń, *Veritatis splendor – encyklika o wolności*, w: *W prawdzie ku wolności (W kręgu encykliki „Veritatis splendor”)*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 208–211; R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II...*, s. 158–159.

¹¹¹ Por. R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II...*, s. 136, gdzie amerykański myśliciel, komentując encyklikę *Fides et ratio*, zauważył, że jeśli nie ma prawdy, ku której wolność mogłaby się

W encyklice *Fides et ratio* nr 90 papież stwierdził kategorycznie: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”.

George Weigel „Zwrócił uwagę, że papież szybko rozszyfrował nowe zagrożenia, które pojawiły się po zimnej wojnie i większość dekady lat 90. poświęcił na wyjaśnianie, że wolność oderwana od prawdy moralnej niszczy samą siebie”¹¹².

W czterechsetlecie konsekracji polskiego kościoła pw. Stanisława Biskupa i Męczennika w Rzymie, w niedzielę 28 czerwca 1992 roku Jan Paweł II powiedział, że

spór o ludzką wolność, o jej kształt, nabrał w naszych czasach szczególnie dramatycznego charakteru. Dzisiaj bronić człowieka, znaczy bronić autentycznego rozumienia jego wolności – rozumienia ewangelicznego. Apostoł ostrzega: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału” (Ga 5, 13). Słowa zasługujące na szczególnie podkreślenie. Poszerzył się bowiem dzisiaj niezmiernie zakres nadużyć wolności, co prowadzi do nowych form zniewolenia – tym niebezpieczniejszych, że ukrytych pod pozorami wolności. Oto paradoks, oto głęboki dramat naszych czasów: w imię wolności – zniewolenie. Jaka jest więc droga wyjścia? Jak dzisiaj obronić dar wolności? Jak we współczesnym świecie być naprawdę wolnym – tą wolnością, którą ofiarował nam Chrystus?”¹¹³.

Dlatego jak najbardziej aktualne są słowa papieża, że dziś wolność sama potrzebuje wyzwolenia¹¹⁴.

kierować, wolność traci swój fundament. Bez prawdy obiektywnej człowiek idzie w kierunku antropologii negatywnej, uprawionej przez Sartre’a i Nietzschego, którzy głosili, że człowiek jest czystą wolnością lub arbitralną wolą mocy. Tymczasem, aby być wolnym, człowiek potrzebuje prawdy. Na tych dwóch fundamentach papież opiera swoją antropologię; I. Balcerczyk, *Filary wolności. Aksjologiczny wymiar wolności w myśli Jana Pawła II*, w: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności*, t. 3, red. O. Górecki, Łódź 2019, s. 428–434; S. Nagy, *Wolność człowieka w ujęciu świętego Jana Pawła II*, „Państwo i Społeczeństwo” IV (2004) 4, s. 86–97.

¹¹² G. Weigel, *Weigel: papieska przełomowa „teologia ciała”*, 13 października 2001, <https://ekai.pl/weigel-papieska-przelomowa-teologia-ciala/> (dostęp: 9.03.2021); P. Kupczak, *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 1, s. 112–116.

¹¹³ Por. Jan Paweł II, *Czterechsetlecie Polskiego Kościoła św. Stanisława B.M. w Rzymie. Wolni, aby mówić – wolni, aby służyć*, 28.06.1992, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I: *Przemówienia i wypowiedzi (poza pielgrzymkami)*, Kraków 1999, s. 58–59.

¹¹⁴ Tenże, *Encyklika Veritatis splendor...*, s. 608, nr 86: „Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On «wyswobodził nas ku wolności» (por. Gał 5, 1)”.

Jan Paweł II doceniał wrażliwość współczesnych ludzi na pragnienie bycia wolnymi, sam bowiem przez cały okres swojego pontyfikatu głosił jej potrzebę dla rozwoju człowieka i narodów. Jeszcze 10 stycznia 2005 roku, niespełna trzy miesiące przed swoją śmiercią, powiedział do ambasadorów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej, że temat wolności jest mu niezwykle drogi ze względu na dzieje narodu, z którego pochodzi¹¹⁵.

Wolność według Karola Wojtyły/Jana Pawła II jest związana z takimi wartościami, jak godność człowieka, powinność i służba bliźniemu. Wolność nie jest wartością najwyższą, ale jedną z podstawowych, prowadzi bowiem do realizacji wartości jeszcze wyższych, np. miłości. Dlatego najważniejszym przejawem wolności nie jest realizacja kaprysu, lecz akt miłości, świadomy dar z siebie samego.

Wolność, aby budowała, a nie niszczyła, domaga się ładu moralnego w sferze wartości, prawdy i dobra. Gdy zabraknie wartości moralnych, wolność umiera, a człowiek z wolnego staje się niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości, podkreślał papież. Prawdziwa wolność wyraża się w służbie i darze z siebie, i tylko tak pojęta wolność jest twórcza, buduje więzi międzyludzkie, jednoczy, a nie dzieli¹¹⁶.

Podsumowując swoją pierwszą pielgrzymkę do wolnej Polski (1–9 czerwca 1991 roku), której tematem był Dekalog, papież powiedział do rodaków przybyłych do Watykanu:

Wprawdzie tu i ówdzie po moim pobycie w Polsce odezwały się głosy krytyczne w stosunku do takiego rozumienia wolności [opartego na Dekalogu – przyp. autora], jednakże powtarzam to raz jeszcze: nie ma wolności prawdziwej poza tą, do której

¹¹⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *List Pastorski Episkopatu Polski na IX Dzień Papieski „Jan Paweł II – Papież wolności”*, Łomża, 19 czerwca 2009 rok, <https://episkopat.pl/jan-pawel-ii-papiez-wolnosci/> (dostęp: 9.03.2021): „Pragnę na koniec wspomnieć o wyzwaniu wolności. Jak wiecie, temat ten jest mi niezwykle drogi ze względu na dzieje narodu, z którego się wywodzę. [...] Wolność państw jest święta, muszą one bowiem być wolne, aby mogły wywiązywać się ze swojego pierwszorzędnego obowiązku, jakim jest obrona nie tylko życia, ale i wolności swoich obywateli we wszystkich jej uprawnionych przejawach» (10 stycznia 2005 r.); podczas homilii wygłoszonej 1 czerwca 1997 r. we Wrocławiu na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego Jan Paweł II powiedział, że słowo „wolność” jest nam, Polakom, szczególnie drogie, wywołuje ono mocniejsze bicie serca, ponieważ „w minionych dziesięcioleciach trzeba było za nią płacić bardzo wysoką cenę”, Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 878–879.

¹¹⁶ Por. J. Bujak, *Relacja wolności ludzkiej i prawa Dekalogu...*, s. 76; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 237–238; A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 225 nn.; tenże, *Jan Paweł II i prawda o wolności*, „Teologia Polityczna. Rocznik Filozoficzny”, nr 3/jesień 2005 – lato 2006, s. 256, gdzie amerykański kardynał pisze, że dla Jana Pawła II najdoskonalszym przykładem ludzkiej wolności są męczennicy, którzy dają świadectwo prawdzie swoim życiem.

wyzwała nas Chrystus. To jest ważne dla nas. To jest nawet jakoś ważne dla tych, którzy nie wierzą. Dla nich też, bo oni też mogą dobrze albo źle użyć wolności. I daj Boże, by wszyscy jej użyli zawsze dobrze. To znaczy żeby użyli tej wolności, opierając się na tym, co jest prawdziwym dobrem¹¹⁷.

W czasie tego samego spotkania papież przytoczył swoją pierwszą encyklikę *Redemptor hominis* nr 21, gdzie mowa jest o błędnym rozumieniu wolności traktowanej jako cel sam w sobie, wolności niczym nieograniczonej, „poniekąd dzikiej”. Tymczasem wolność jest dobrem, gdy prowadzi do tego, co jest dobrem prawdziwym, czyli do miłości, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie¹¹⁸.

Jan Paweł II podkreślał, że Dekalog i dwa przykazania miłości czynią nas rzeczywiście wolnymi. W czasie swojej pielgrzymki przypominał, że odzyskanie wolności politycznej to nie wszystko, ponieważ obecnie zagrożona jest nasza wolność duchowa, dlatego życzył wszystkim Polakom „tej wolności, która prawdziwie wyzwala, tej wolności, do której wyzwala nas Chrystus”¹¹⁹.

5. Zakończenie

Karol Wojtyła/Jan Paweł II w swojej refleksji filozoficznej, etycznej, w posłudze kapłana, biskupa, a następnie papieża starał się odpowiedzieć na najgłębsze pytania stawiane przez człowieka w świetle Chrystusa. Najważniejszym dokumentem Soboru Watykańskiego II była dla niego konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, przy której powstaniu pracował, a w niej zdanie z nr. 22.: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”. To zdanie, według Karola Wojtyły/Jana Pawła II jest kluczem do rozwiązania problemów współczesnego człowieka: jest nim Jezus Chrystus. Jako papież dał wyraz swemu chrystocentryzmowi

¹¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Audienca dla polskich pielgrzymów. Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość...*, s. 406.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 405; Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (4 marca 1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 49–50, nr 21; R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II...*, s. 75–76; Spinello wskazuje na *Redemptor hominis* nr 12, w którym papież mówi o wolności. Papież podkreśla, że prawda jest istotnym warunkiem wolności, a Prawdą tą jest tylko Jezus, który daje wolność. Chrystus wyzwala nas od grzechu do wolności polegającej na prawdzie i byciu dla”.

¹¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Audienca dla polskich pielgrzymów. Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość...*, s. 405–406; S. Rosik, *Dekalog jako norma życia i wolności...*, s. 10–21; J. Bujak, *Relacja wolności ludzkiej i prawa Dekalogu...*, s. 82–83.

już w pierwszych wypowiedziach i dokumentach, szczególnie w encyklice *Redemptor hominis*. Dla Jana Pawła II, jako Polaka i chrześcijanina, kluczową kwestią była sprawa wolności, która potrzebuje nieustannego wyzwania od błędnych sposobów rozumienia jej jako np. samowoli lub braku odniesienia do norm moralnych. Papież w swoich dokumentach podkreślał, że nie istnieje wolność bez prawdy, prawdy moralnej, a ostatecznie bez Chrystusa, który powiedział o sobie: „Ja jestem Prawdą” (por. J 14, 6).

Jan Paweł II całym swoim posługiwaniem głosił Jezusa Chrystusa. W swoim nauczaniu papież potwierdzał nauczanie Kościoła o bóstwie i człowieczeństwie wcielonego Syna Bożego, obficie korzystając z Pisma Świętego. Można powiedzieć, że papież „oddychał” Pismem Świętym, a jego nauczanie było nieustannym komentarzem i konfrontowaniem się z tekstami biblijnymi, z których wydobywał „rzeczy stare i nowe” (por. Mt 13, 52). Przy tym oczywiste było, że w jego nauczaniu chrześcijaństwo nie jest, jak islam czy judaizm, „religią księgi”, ale Osoby, Jezusa Chrystusa.

Chrytologia Jana Pawła II ma wymiar ontologiczny: papież odpowiadał nieustannie na pytanie: „A wy, za kogo mnie uważacie?” (Mt 16, 15; Mk 8, 29), odpowiadał na pytanie o to, kim jest Jezus Chrystus.

Jednocześnie papież nieustannie podkreślał zbawczy, soteriologiczny charakter posłannictwa Jezusa Chrystusa, który przyszedł, „aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10), odpowiadał na pytanie: Kim jest dla mnie, co dla mnie uczynił? Dopiero w Nim człowiek może odnaleźć samego siebie i odpowiedź na pytania: Kim jestem? Skąd przychodzę? Jaki jest cel mojego życia? Właśnie z tego powodu w nauczaniu Jana Pawła II wciąż na nowo powraca zdanie z *Gaudium et spes* nr 22, które mówi, że

[t]ajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszedłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie.

Chrystus w nauczaniu Jana Pawła II jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem w określonym czasie i miejscu, Odkupicielem człowieka, który założył Kościół, który kontynuuje zbawcze dzieło Chrystusa, dlatego „człowiek jest drogą Kościoła” (por. RH 14). Dla Jana Pawła II Kościół nie istnieje bez Maryi – Matki Odkupiciela i św. Józefa – Opiekuna Zbawiciela. Maryja była dla Jana Pawła II Tą, Której oddał się całkowicie – *Totus Tuus*, co zaznaczył w swoim papieskim herbie.

Jezus Chrystus jest nie tylko Odkupicielem jako takiego, ale człowieka jako mężczyzny i kobiety w całej pełni ich miłości duchowej i cielesnej. Według Karola Wojtyły/Jana Pawła II również w sferze miłości małżeńskiej konieczna jest obecność zbawczej łaski Chrystusa.

Wreszcie Jezus Chrystus wychodzi naprzeciw ludziom wszystkich kultur i narodów, którym chce nieść wolność poprzez swój Kościół, swoich uczniów, których posyła, by nauczali wszystkie narody i udzielali im chrztu w imię Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jan Paweł II łączył umiejętnie dialog międzyreligijny z misją głoszenia Chrystusa, podkreślał konieczność katechezy i nowej ewangelizacji, która przypomni chrzest i chrześcijaństwo tym, którzy o nich zapomnieli.

Chrystologia Jana Pawła II obejmuje wszystkie obszary życia ludzkiego, które znajdują swoją pełnię, gdy otworzą się na Chrystusa, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia” (Dz 4, 12).

Rozdział III

Chrystus i Jego Kościół

Jana Pawła II rozumienie Kościoła ukształtowało się w czasie Soboru Watykańskiego II¹²⁰, w którym biskup Karol Wojtyła uczestniczył od początku do końca, co wcale nie było oczywiste, zważywszy na przeszkody stawiane biskupom przez władze komunistyczne¹²¹. Sobór, mówił papież w wywiadzie z Vittorio Messori, „był wielkim przeżyciem Kościoła, czy też – jak wówczas się mówiło – «seminarium Ducha Świętego». Na Soborze Duch Święty mówił Kościołowi całemu o jego powszechności”¹²².

Owocem udziału w wydarzeniu Soboru była książka pod tytułem *U podstaw odnowy* opublikowana w roku 1972 jako pewne wprowadzenie do synodu Archidiecezji Krakowskiej (1975–1979), którą papież określił jako „próbę spłacenia długu, jaki każdy biskup zaciągnął wobec Ducha Świętego, uczestnicząc w Soborze”. Refleksja krakowskiego kardynała nad realizacją Vaticanum II była również odpowiedzią na tendencyjne interpretacje soboru, które nie pojawiły się dopiero po nim, „ale w pewnym sensie Sobór zastał je już w świecie, a nawet w Kościele, jako pewne dyspozycje albo antydyspozycje do jego przyjęcia i zrozumienia, a także wprowadzania w życie”¹²³.

¹²⁰ Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 87: „Karol Wojtyła zyskał dojrzałe spojrzenie na Kościół podczas obrad Drugiego Soboru Watykańskiego, w którym brał udział. Eklezjologia stanowi jądro jego książki *U podstaw odnowy*, napisanej z myślą o wprowadzeniu reform soborowych w archidiecezji krakowskiej. Dodatkowym źródłem informacji o poglądach Jana Pawła II na Kościół są katechezy poświęcone eklezjologii, wygłoszone w okresie między lipcem 1991 a sierpniem 1995 roku [...]. Wojtyła skupia się na nauce Pisma Świętego oraz Soboru Watykańskiego II, wiążąc swoją wizję eklezjologiczną z przedstawianym już wcześniej chrystocentryzmem oraz dynamicznym personalizmem”.

¹²¹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 123.

¹²² Tamże, s. 125; R. Skrzypczak, *Sobór przyszedł we właściwym momencie*, w: R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Kraków 2020, s. 17.

¹²³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*..., s. 123–124; A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 15 (2021) 2, s. 121: kard. Wojtyła „[k]rytycznie oceniał synody, które odbywały się w tamtym czasie w krajach zachodnich, widząc w nich zgromadzenia «dyskusyjno-ustawodawcze»”.

Podobnie jak w przypadku „teologii ciała” zaproponowanej przez Jana Pawła II w katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, również jego spojrzenie na Kościół było *in nuce* zawarte w jego refleksji jako kapłana i biskupa, czego żywym świadectwem było studium *U podstaw odnowy*.

1. Eklezjologia studium *U podstaw odnowy*

Warto zapytać, jaką wizję Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II prezentuje kardynał Karol Wojtyła w książce *U podstaw odnowy* i czy idee w niej zawarte odnajdziemy w jego papieskim nauczaniu i sposobie sprawowania urzędu Piotrowego¹²⁴?

W zakończeniu książki krakowski kardynał wyjaśnia, że studium to nie ma charakteru praktycznego, nie odpowiada na pytanie „jak”?, ale „co”? Najważniejsze pytanie soboru brzmiało: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* Kościele, co mówisz o samym sobie? Chodzi w nim o pytanie o wiarę członków Kościoła dziś, współcześnie. W tym kierunku należy iść w realizacji Soboru. „Sobór zarysował taką postać wiary, jaka odpowiada całej egzystencji współczesnego chrześcijanina. I dlatego też w realizacji Soboru chodzi nade wszystko o wzbogacenie tej wiary”, o świadectwo wiary (KDK 21). W swoim studium autor skupił się na „analizie nauczania Vaticanum II pod kątem kształtowania świadomości i postaw współczesnego chrześcijanina”. Na tym polega realizacja soboru, jego „inicjacja”, uważał Karol Wojtyła¹²⁵.

Przyszły papież podkreślał, że konstytucja *Lumen gentium* „jest poniekąd kluczem do całości myśli soborowej, w niej też odkrywamy główny system tych dróg wzbogacenia wiary, które biegną od Vaticanum II ku przyszłości [...]. Najwłaściwszym dopełnieniem Konstytucji dogmatycznej jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, zaczynająca się od słów *Gaudium et spes*”¹²⁶.

¹²⁴ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.

¹²⁵ Por. tamże, s. 296–297.

¹²⁶ Tamże, s. 23. Szczególnie bliska była Karolowi Wojtyłce/Janowi Pawłowi II konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, ponieważ podczas trzeciej sesji soboru znalazł się w zespole przygotowującym tzw. Schemat XIII, który później przybrał kształt konstytucji. „Niezapomniane pozostaje w mej pamięci spotkanie w Ariccia pod Rzymem, w styczniu 1965 roku. Zaciągnąłem też osobiste długi wdzięczności w stosunku do Kard. Gabriela-Marii Garrone’a za jego istotną pomoc w opracowaniu nowego dokumentu. To samo pragnę powiedzieć o innych biskupach, a także o teologach, których miałem szczęście spotkać przy tym samym warsztacie pracy. Szczególnie wiele zawdzięczam Ojcu Yves Congarowi i Ojcu Henriemu de Lubac [...]. Od tego czasu szczególnie się z Ojcem de Lubac zaprzyjaźniłem”, Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 124; więcej na temat prac zespołu w Aricci nad *Gaudium et spes* por. R. Skrzypczak, *Sobór przyszedł we właściwym momencie...*, s. 87–95.

Kościół, pisał Wojtyła, był na Soborze traktowany nie tylko jako „przedmiot” wiary, ale również jako „podmiot”, wspólnota. Kościół jest wspólnotą z Bogiem (wymiar pionowy) i wspólnotą otwartą na wszystkich ludzi (poziomy wymiar Kościoła). Wymiar poziomy wynika z pionowego, ponieważ „Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4) (s. 24), której głoszenie nie wyklucza dialogu z tymi, którym się głosi Ewangelię. Wierzimy również w Kościół jako „przedmiot” wyznania wiary. W *Credo* pojawia się on po wyznaniu wiary w Tróję Świętą, w stworzenie, objawienie i odkupienie. „Prawdy wiary nie tylko łączą się ze sobą, ale wzajemnie się przenikają. Rzeczywistości Kościoła nie sposób pojąć bez wszystkiego, co *Credo* wyraża przed nią i po niej”¹²⁷.

W swoim opracowaniu Wojtyła najchętniej odnosi się do takich obrazów Kościoła, jak Lud Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa, sakrament i komunია¹²⁸. Nie zapomina jednak, że istnieje ścisły związek pomiędzy Ciałem Mistycznym Chrystusa a Ludem Bożym: „Kościół jest równocześnie jednym i drugim”, choć w konstytucji *Lumen gentium* bardziej obecny jest obraz Ludu Bożego, który uczestniczy w Chrystusowym posłannictwie proroka, kapłana i króla¹²⁹. Związek tych dwóch modeli Kościoła jest istotny, podkreśla Avery Dulles, ponieważ samo Mistyczne Ciało mogłoby wskazywać na Kościół jako organizm biologiczny, z zapomnieniem o osobach, które tworzą Kościół, natomiast sam Lud Boży mógłby prowadzić do rozumienia Kościoła w kategoriach socjologicznych. Kościół zatem ma wymiar wertykalny i horyzontalny¹³⁰.

Mówiąc o Kościele, Karol Wojtyła przypomina nauczanie soboru, który głosi, „że główną podstawą budowania wspólnoty Kościoła jest Eucharystia” (por. KK 17; DK 5–6). Odniesienie do komunii eucharystycznej i komunii Kościoła prowadzi do potwierdzenia jego widzialnego aspektu i służebnej roli hierarchii w Kościele: „Ta pierwsza – «eucharystyczna» zasada budowania Kościoła jako wspólnoty zawiera

¹²⁷ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 25–26.

¹²⁸ Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 90–92: „Wydaje się, że komunია jest ulubioną kategorią eklezjologii Jana Pawła II” (por. ChL 19). Kategoria komunii oznacza coś więcej niż tylko wspólnotę psychologiczną czy socjologiczną. Kościół jest połączony więzami duchowymi, których sprawcą jest Duch Święty wylany na wszystkich wierzących. Trójca Święta jako *communio personarum* jest ostatecznym wzorem Kościoła. Papież za LG 6 chętnie określa Kościół jako Bożą rodzinę, podkreślając w ten sposób więzi osobowe w Kościele. „Wyróżnikiem więzi rodzinnych jest osobowa miłość i troska skierowana ku każdemu członkowi z osobna” (s. 91). Ta miłość jest owocem działania Boga. „Wierni miłują się nawzajem miłością, która pochodzi od Trójcy Przenajświętszej”. O Kościele jako rodzinie papież pisze również w adhortacji *Familiaris consortio* nr. 21 i 49.

¹²⁹ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 62–60; S. Jaśkiewicz, *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 10–12.

¹³⁰ Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 89.

w sobie równocześnie moment hierarchiczny. Gromadzenie Ludu Bożego jest ściśle związane z urzędem i posłannictwem tych, którzy otrzymali od Chrystusa władzę sprawowania Eucharystii” (por. KK 26). Rozdział III *Lumen gentium* poświęcony hierarchii w Kościele, a zwłaszcza episkopatowi przedstawia urząd biskupa jako służbę, *diakonię* na rzecz wspólnoty Kościoła¹³¹. Dzięki hierarchii Kościół lokalny i Kościół powszechny, wymiar lokalny i powszechny Kościoła wzajemnie się przenikają (por. LG 26). Biskupi realizują kolegialność „afektywną” i „efektywną”, szczególnie podczas synodu biskupów.

Kościół jednak buduje nie tylko hierarchia, ale i dary charyzmatyczne, które jednak podlegają hierarchii, na którą składa się biskup Rzymu i biskupi w poszczególnych diecezjach pojedynczo i wspólnie. Karol Wojtyła podkreślał w *U podstaw odnowy* apostołstwo świeckich i znaczenie współpracy kapłanów i świeckich w budowaniu Kościoła¹³². Wojtyła nie widzi żadnego przeciwieństwa ani konfliktu pomiędzy hierarchią a świeckimi, kapłaństwem urzędowym i chrzcielnym, Kościołem jako Ludem Bożym a komunią. Jako uczestnik soboru i świadek powszechności Kościoła dostrzega również misyjny wymiar jego działalności przedstawiony zwłaszcza w dekreście *Ad gentes*¹³³.

Jan Paweł II zasiadł na katedrze św. Piotra jako biskup i teolog z jasno ukształtowanym obrazem Kościoła. Kard. Dulles zauważał, że „[j]ako personalista, Wojtyła podporządkowuje wymiar instytucjonalny i zewnętrzny wymiarowi wspólnotowemu i duchowemu. Niejednokrotnie posługuje się kategorią sakramentu, aby zintegrować aspekt widzialny z niewidzialnym, zewnętrzny z wewnętrznym”. Kościół w wizji Karola Wojtyły/Jana Pawła II jest zawsze w misji, w ruchu, w stanie ewangelizacji¹³⁴. „Kościół, o którym mówi Wojtyła, nie jest skupiony wyłącznie na sobie i zatroskany o własne struktury oraz działania. Kościół znajduje się nieprzerwanie w stanie misji; jego zadanie polega na głoszeniu Dobrej Nowiny wszystkim narodom”¹³⁵.

Spośród wielu aspektów eklezjologii zawartych w pracy *U podstaw odnowy* i wprowadzonych w życie na poziomie Kościoła powszechnego w czasie pontyfikatu Jana Pawła II można wskazać synody biskupów, eklezjologię komunii zaproponowaną na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w roku 1985, eklezjologię zbudowaną

¹³¹ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 105–109, 261.

¹³² Por. tamże, s. 263–278.

¹³³ Por. tamże, s. 280–287.

¹³⁴ Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 99.

¹³⁵ Por. tamże, s. 107; *Nie lękajcie się! André Frossard. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 170–218; w rozmowie z francuskim dziennikarzem papież odpowiada na pytania dotyczące takich zagadnień, jak: podejście Kościoła do ubogich i teologii wyzwolenia, związek kapłaństwa i Eucharystii, Kościół w historii, kwestia katechezy i apostołstwa, Kościół Mistyczne Ciało Chrystusa i Lud Boży, podziały i jedność wśród chrześcijan.

na Eucharystii i wokół niej oraz misyjny wymiar Kościoła, który realizuje się zarówno w głoszeniu Ewangelii *ad gentes*, jak i w nowej ewangelizacji skierowanej do narodów niegdyś chrześcijańskich, a dziś zsekularyzowanych.

2. Synodalność w okresie pontyfikatu Jana Pawła II

Niewątpliwie wielką zasługą Soboru Watykańskiego II było podkreślenie kolegalności biskupów *sub et cum Petro*, wyrażającej się m.in. w ich aktywności synodalnej¹³⁶. W celu ponownego ożywienia praktyki synodalnej na poziomie Kościoła powszechnego papież Paweł VI 18 listopada 1965 roku ustanowił Synod Biskupów dla Kościoła powszechnego podlegający bezpośrednio władzy papieża, którego zadaniem było służenie mu radą.

Karol Wojtyła brał udział we wszystkich synodach biskupów zwołanych przez papieża Pawła VI: w roku 1967, 1969, 1971, 1974 i 1977, był więc dobrze obeznany ze specyfiką tej formy kolegalności¹³⁷.

Jan Paweł II podkreślał, że synodalność jest ściśle związana z rozumieniem Kościoła jako komunii. Z okazji Jubileuszu Roku 2000, podsumowując dzieło wprowadzania w życie nauczania soboru o Kościele jako komunii, stwierdził, że – choć dokonano już niemało –

[z] pewnością jednak wiele należy jeszcze zrobić, aby jak najlepiej wykorzystać możliwości tych koniecznych instytucji służących komunii [...], gdy trzeba szybko i skutecznie rozwiązywać problemy, z jakimi styka się Kościół w niezwykle dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości naszej epoki¹³⁸.

W ciągu ponad pięćdziesięciu lat, które upłynęły od ostatniego Soboru aż do dzisiaj, świadomość Kościoła jako komunii wzrosła w szerokich obszarach Ludu Bożego i pojawiły się pozytywne doświadczenia synodalności na poziomie diecezjalnym, regionalnym i uniwersalnym¹³⁹.

¹³⁶ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II...*, s. 109–130, tu: s. 111–113.

¹³⁷ Por. T. Rozkrut, *Znaczenie Synodu Biskupów dla współczesnego Kościoła*, „Rocznik Nauk Prawnych” XXI (2011) 1, s. 229; A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II...*, s. 118.

¹³⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte...*, nr 6.

¹³⁹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, 2018, nr 41, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-mi>

Już w swojej pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II podał pewną syntezę relacji pomiędzy kolegialnością, strukturami synodalnymi i komunijnym wymiarem Kościoła. W punkcie piątym encykliki czytamy:

Jest to Kościół – wbrew pozorom – o wiele bardziej zjednoczony wspólnotą służby i świadomością apostołatu. Owo zjednoczenie wyrasta z przypomnianej przez Sobór Watykański II zasady kolegialności, którą sam Chrystus Pan zaszczerpił w apostołskim Gronie Dwunastu z Piotrem na czele i którą ciągle odnawia w stale na całym okręgu ziemi rosnącym Kolegium Biskupów, skupionych wokół Następcy św. Piotra i poddanych Jego kierownictwu. Tę to zasadę kolegialności Episkopatu Sobór nie tylko przypomniał, ale niesłuchanie ożywił, zapowiadając między innymi ustanowienie stałej Instytucji, którą Paweł VI definitywnie określił, powołując do życia Synod Biskupów. Działalność tego Synodu nadała jakby nowy wymiar całemu pasterzowaniu Pawła VI, a z kolei odezwała się żywym echem od pierwszych dni pontyfikatu Jana Pawła I, jak też jego niegodnego Następcy (RH 5).

Papież przypomniał, że owocem synodu biskupów była adhortacja *Evangelii nuntiandii* oraz nadzwyczajny synod na temat katechezy zwołany niespełna rok przed śmiercią Pawła VI. Jan Paweł II wspominał w swojej encyklice o takich formach kolegialności i synodalności, jak Konferencje Biskupów, różne struktury synodalne o charakterze międzynarodowym czy kontynentalnym, współpraca biskupów w ramach metropolii aż po rady kapłańskie i formy organizacji laikatu.

Trzeba to wszystko sobie uświadomić na początku nowego pontyfikatu, dziękując Bogu, wyrażając żywą zachętę wszystkim Braciom i Siostram, wdzięczną w końcu pamięcią otaczając dzieło Soboru Watykańskiego II oraz wielkich Poprzedników, którzy dali początek tej nowej fali życia Kościoła. Jest ona potężniejsza od symptomów zwątpienia, załamania, kryzysu (RH 5).

Sam Jan Paweł II zwołał sześć Zebrań Generalnych Zwyczajnych Synodu Biskupów, jedno Zebranie Generalne Nadzwyczajne Synodu Biskupów, sześć Synodów Kontynentalnych jako przygotowanie do Roku Jubileuszowego 2000¹⁴⁰. W sumie zwołał piętnaście synodów biskupów. Struktury synodalne Jan Paweł II postrzegał

sji-kosciola-pdf/ (dostęp: 3.09.2024); J. Bujak, *Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej*, „Collectanea Theologica” 91 (2021) 1, s. 53.

¹⁴⁰ Por. T. Rozkrut, *Znaczenie Synodu Biskupów dla współczesnego Kościoła...*, s. 229–231; A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II...*, s. 118–119.

jako dobre narzędzie wprowadzania komunijnego wymiaru Kościoła, który zaowocuje współpracą duchownych i świeckich oraz nowym zapalem ewangelizacyjnym¹⁴¹.

Współcześnie niektórzy teologowie (Hermann J. Pottmeyer, Hervé Legrand) zarzucają Janowi Pawłowi II, że w czasie swego pontyfikatu w niedostateczny sposób wprowadzał w życie eklezjologię komunii i kierował Kościołem w sposób centralistyczny, opierając się na eklezjologii uniwersalistycznej. Przejawem tego miałyby być *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku kan. 336¹⁴², Instrukcja o synodach diecezjalnych *De synodiis dioecesis agendis* z 1997 roku¹⁴³, motu proprio *Apostolos suos*¹⁴⁴ i *Ad tuendam fidem*¹⁴⁵ z 1998 roku, które miałyby ograniczać znaczenie konferencji episkopatu, pozbawiając ich nauczanie znaczenia magisterium zwyczajnego, czy wreszcie dokument Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio*¹⁴⁶ z 1992 roku, gdzie w punkcie 9 mówi się o pierwszeństwie ontologicznym i chronologicznym Kościoła powszechnego wobec Kościołów partykularnych, relatywizując sformułowanie *in quibus et ex quibus* konstytucji *Lumen gentium* nr 23. Legrande uważa, że należy odnowić związek pomiędzy *collegium episcoporum* i *communio ecclesiarum* i wprowadzić w życie autentyczną interpretację III rozdziału *Lumen gentium*¹⁴⁷.

¹⁴¹ Por. A. Dobrzyński, *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II...*, s. 128–129.

¹⁴² Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 336: „Kolegium Biskupów, którego głową jest Papież, a członkami biskupi na mocy sakramentalnej konsekracji oraz hierarchicznej wspólnoty z głową Kolegium i członkami”; T. Söding, *Synodalität aus katholischer Sicht. Auf der Suche nach neuen Dynamiken*, „Catholica” 74 (2020) 2, s. 94–95. Autor uważa, że formy synodalności przewidziane przez *Kodeks Prawa Kanonicznego* mają charakter klerykalny i powodują strukturalne problemy, gdy chodzi o zaangażowanie świeckich, dlatego konieczna jest odnowa struktur w celu odnalezienia bardziej otwartych form synodalności; J. Bujak, *Nauczanie papieża Franciszka o synodalności...*, s. 56.

¹⁴³ Por. Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, *Instrukcja o synodach diecezjalnych* (19.03.1997), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł* 2, red. M. Sitarz, A. Romanko, U. Wasilewicz, P. Zajac, Lublin 2013, s. 517–557.

¹⁴⁴ Por. Jan Paweł II, List apostolski motu proprio o naturze teologicznej i prawnej konferencji episkopatów *Apostolos suos* (21.05.1998), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 286–301.

¹⁴⁵ Por. Jan Paweł II, „List apostolski *Ad tuendam fidem*”, *L'Osservatore Romano* 10 (1998), s. 13–14.

¹⁴⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Communio notio* (28.05.1992), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 2010, s. 390–401.

¹⁴⁷ Por. H. Legrande, *Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, collegium episcoporum*, w: *La riforma e le riforme nella Chiesa*, red. A. Spadaro, C.M. Galli, Brescia 2016, s. 161–174. Podobnego zdania jest włoski eklezjolog G. Canobbio, *Sulla Sinodalità*, „Teologia” 41(2016), s. 249–261, a także Roberto Repole, który uważa, że wraz z Franciszkiem powrócił temat synodalności rozumiany jako konstytutywny wymiar Kościoła. Za najbardziej znamienity przykład odwrótu od eklezjologii soborowej za pontyfikatu Jana Pawła II Repole uznaje dokument Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio*, w którym zostało potwierdzone ontologiczne i czasowe pierwszeństwo Kościoła powszechnego względem Kościołów lokalnych; por. R. Repole, *Per una Chiesa a misura*

Według wspomnianych teologów papież Franciszek, głosząc potrzebę wzmocnienia synodalności Kościoła, powraca do autentycznej myśli ojców Soboru Watykańskiego i dokonuje przejścia od eklezjologii uniwersalistycznej do eklezjologii Kościoła lokalnego, rozwijanej już od ponad czterdziestu lat w katolicko-prawosławnym dialogu teologicznym¹⁴⁸.

3. Kościół jako *communio*

Po Soborze Watykańskim II dominującym modelem Kościoła dla wielu teologów stała się kategoria Ludu Bożego, która jednak była często rozumiana w sposób jednostronnie horyzontalny. Eklezjologia Ludu Bożego była podstawową kategorią rozumienia Kościoła w refleksji i praktyce „teologii wyzwolenia”, która próbowała łączyć ogień z wodą, czyli Ewangelię z ideami marksistowskimi. Po soborze w Kościele szerzyły się również inne błędy, który prowadziły do negowania istoty katolicyzmu. Problemem było również wskazanie właściwej hermeneutyki w odczytaniu dokumentów soborowych i ich aplikacji¹⁴⁹.

Jan Paweł II wykorzystał dwudziestą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, aby zwołać Nadzwyczajny Synod Biskupów dla oceny dotychczasowej recepcji Vaticanum II. Warto przypomnieć, że jego inicjatywa została skrytykowana zarówno przez tradycjonalistów, jak i progresistów. Pierwsi, z arcybiskupem Marcelem Lefebvrem, odrzucali reformy posoborowe, drudzy obawiali się powrotu do okresu przedsoborowego. Jan Paweł II wraz z ówczesnym Prefektem Kongregacji Nauki Wiary kardynałem Josephem Ratzingerem stanęli przed niezwykle trudnym zadaniem ocalenia dziedzictwa Soboru Watykańskiego II.

Synod, trwający od 24 listopada 1985 do 8 grudnia 1985 roku, zatwierdził dwa dokumenty: Przesłanie dla Ludu Bożego – *Nos, episcopi*, oraz Raport końcowy – *Exeunte coetu secundo*. W pierwszym dokumencie biskupi wskazali, że Sobór Watykański II był darem Bożym dla Kościoła i świata, który nie został jeszcze w pełni

di Vangelo. *L'ecclesiologia nel magistero di papa Francesco*, w: *Papa Francesco. Quale teologia?* red. A. Cozzi, R. Repole, G. Piana, Assisi 2016, s. 69–129. Dokument wywołał gorącą debatę teologiczną, w której naprzeciw siebie wystąpili dwaj niemieccy kardynałowie Kurii Rzymskiej: kard. W. Kasper, który bronił pierwszeństwa Kościołów lokalnych, i kard. J. Ratzinger, który uzasadniał ontologiczne pierwszeństwo Kościoła powszechnego, por. J. Bujak, *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) 1, s. 39–55.

¹⁴⁸ Por. J. Bujak, *Nauczanie papieża Franciszka o synodalności...*, s. 54–57.

¹⁴⁹ Por. tenże, *Hermeneutyka Soboru Watykańskiego II w twórczości biskupa Agostino Marchetto*, „Społeczeństwo” 139 (2017) 3, s. 144–159.

zrealizowany, a którego pozytywne rezultaty, pomimo pewnych błędów w okresie posoborowym, można już dostrzec. Potrzebny był jednak – zdaniem ojców synodalnych – większy wysiłek, aby pojąć znaczenie Soboru Watykańskiego II w całości. Drugi dokument został podzielony na dwie części: Sobór, jako główny cel Synodu, oraz niektóre kwestie eklezjologiczne. Z raportu końcowego pierwsza część jest niewątpliwie najbardziej istotna, zwłaszcza dla wskazania kryteriów hermeneutycznych¹⁵⁰.

W swoim przesłaniu do wiernych Kościoła *Nos, episcopi* z 7 grudnia 1985 roku biskupi obrządków wschodniego i łacińskiego podkreślili, że Sobór Watykański II jest darem Boga dla Kościoła i świata, źródłem ofiarowanym przez Ducha Świętego Kościołowi na dziś i na jutro. Nie skupiają się na błędach, pomyłkach i niedociągnięciach, które z powodu grzechu i ludzkiej słabości były okazją do cierpienia Ludu Bożego. Dzisiejszy Kościół znajduje w soborze światło i siłę, które Chrystus obiecał dać swoim w każdym wieku historii¹⁵¹.

W Raporcie końcowym synodu, opublikowanym 8 grudnia 1985 roku, czytamy, że celem synodu było uroczyste wspomnienie soboru, weryfikacja sposobu wprowadzania w życie jego dokumentów oraz promocja Vaticanum II¹⁵². Biskupi jednogłośnie potwierdzili również, że sobór w sposób prawowity i właściwy wyraża i interpretuje depozyt wiary, jaki znajduje się w Piśmie Świętym i żywej tradycji Kościoła. Zgodnie uznali, że należy w dalszym ciągu promować znajomość soboru zarówno co do litery, jak i ducha. W ten sposób dokona się nowy postęp w akceptacji soboru, tj. w jego duchowym uwewnętrznieniu i praktycznym zastosowaniu¹⁵³.

Sam Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* opublikowanej w roku 2003 tak pisał na temat synodu z roku 1985:

Zgromadzenie nadzwyczajne Synodu Biskupów w 1985 r. uznało „eklezjologię komunii” za centralną i podstawową ideę zawartą w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Kościół pielgrzymujący tu na ziemi jest wezwany do podtrzymywania i pogłębiania zarówno komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i komunii między wiernymi.

¹⁵⁰ Por. F.S. Venuto, *Il Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985: un momento significativo del processo recettivo del Concilio Vaticano II*, „Archivio Teologico Torinese” 19 (2013) 2, s. 378–407.

¹⁵¹ Por. Assembleia straordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Messaggio al Popolo di Dio* (7 XII 1985), „Romana. Bolettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei” 1 (1985) 1, s. 63–64.

¹⁵² Por. Assembleia straordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relatio finalis* (8 XII 1985), „Romana. Bolettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei” 1 (1985) 1, s. 67.

¹⁵³ Por. Assembleia straordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relatio finalis* (8 XII 1985)..., s. 68.

W dążeniu do tego celu ma do dyspozycji Słowo i sakramenty, przede wszystkim Eucharystię, dzięki której Kościół „ustawicznie żywi się i wzrasta”, i w której jednocześnie sam siebie wyraża. Nie przez przypadek więc pojęcie *komunia* stało się szczególnym określeniem tego wyjątkowego sakramentu¹⁵⁴.

Obecnie eklezjologia Ludu Bożego powraca i jest przez wielu teologów traktowana jako klucz hermeneutyczny do zrozumienia eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Niektórzy teologowie uważają, że eklezjologia Ludu Bożego, która rozwijała się zarówno przed Soborem Watykańskim II, jak i po jego zakończeniu w Ameryce Południowej i w Europie Zachodniej, została stłumiona przez Jana Pawła II, który wraz z kard. Ratzingerem zastąpił ją eklezjologią komunii na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w roku 1985 oraz w dokumentach, które powstały po jego zakończeniu, m.in. w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Communione et notio* z 1992 roku, w posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis*, również z roku 1992, czy Instrukcji *Ecclesiae de mysterio* z roku 1997¹⁵⁵. Do tego nurtu należy zaliczyć dokumenty krytyczne wobec teologii wyzwolenia, przede wszystkim Instrukcję Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis nuntius* z roku 1984¹⁵⁶.

Eklezjologia komunii nie zaprzecza jednak eklezjologii Ludu Bożego, ale jak zostało to powiedziane wcześniej, Karol Wojtyła/Jan Paweł II dostrzegał ich komplementarność, podobnie jak innych modeli Kościoła, z których żaden nie wyczerpuje tajemnicy Oblubienicy Baranka. Nie należy patrzeć na różne eklezjologie jako na rywalizujące ze sobą wizje Kościoła. Potwierdzają to katechezy o Kościele, w których papież, rozważając, czym jest Kościół w Piśmie Świętym, cztery z nich wygłosił właśnie na temat Ludu Bożego, po nich zaś mówił o Kościele jako Ciele Chrystusa, tajemnicy i sakramencie, i Oblubienicy¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003), nr 34.

¹⁵⁵ Por. U. Sartorio, *Sinodalità per una Chiesa in riforma*, „Studia Patavina” 66 (2019), s. 287–289; S. Noceti, *Indispensabile e, ora, possibile*, „Il Regno – Attualità” 22 (2016), s. 685; S. Noceti, *Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità*, „Concilium” 54 (2018) 3, s. 25–28; G. Canobbio, *Sulla Sinodalità*, „Teologia” 41 (2016), s. 249; Canobbio stwierdza, że od dłuższego już czasu teologowie ostrzegają, że Kościół wraca do centralistycznej wizji autorytetu, podczas gdy powinien aktualizować wymiar *communio* w relacjach pomiędzy wiernymi.

¹⁵⁶ Por. J. Bujak, *Teologiczne podstawy synodalności*, w: *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M.J. Tutak, ks. T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 56–59.

¹⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, Kraków–Ząbki 1999, s. 48–74.

4. Eklezjologia eucharystyczna

Pewnego rodzaju syntezą nauczania Jana Pawła na temat eklezjologii komunii i relacji Kościoła i Eucharystii była jego ostatnia encyklika *Ecclesia de Eucharistia* opublikowana w Wielki Czwartek 17 kwietnia 2003 roku, w Roku Różańca i 25. roku pontyfikatu.

Już we wprowadzeniu papież napisał, że „Kościół rodzi się z tajemnicy paschalnej. Właśnie dlatego Eucharystia, która w najwyższym stopniu jest sakramentem tajemnicy paschalnej, *stanowi centrum życia eklezjalnego*” (EE 3).

Fundamentem i źródłem Kościoła jest całe *Triduum paschalne*, ale niejako zawiera się ono, jest uprzedzone i „skoncentrowane” na zawsze w darze Eucharystii. W tym darze Jezus Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej. W nim ustanowił tajemniczą „równoczesność” między tamtym *Triduum* i wszystkimi mijającymi wiekami (EE 5).

Drugi rozdział dokumentu papież zatytułował *Eucharystia buduje Kościół*. W jaki sposób?

Ilekcroć sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża, w której „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego Odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10, 17). Istnieje *związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła*. Ewangelisci precyzują, iż na Ostatniej Wieczery wokół Jezusa zgromadziło się dwunastu Apostołów (por. Mt 26, 26; Mk 14, 17; Łk 22, 14). Jest to szczegół o dużym znaczeniu, ponieważ Apostołowie „stali się zalążkami nowego Izraela, a równocześnie początkiem świętej hierarchii”. Ofiarując im jako pokarm swoje Ciało i swoją Krew, Chrystus wprowadził ich w tajemniczy sposób w Ofiarę, w której wkrótce na Kalwarii miał złożyć samego siebie. Analogicznie, jak Przymierze na Synaju, przypieczętowane ofiarą i pokropieniem krwią, podobnie gesty i słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczery kładły fundamenty nowej wspólnoty mesjańskiej, Ludu Nowego Przymierza. Apostołowie przyjmując w Wieczerniku zaproszenie Jezusa: „Bierzcie i jedzcie [...]. Bierzcie i pijcie z niego wszyscy [...]” (Mt 26, 26-27), weszli z Nim po raz pierwszy w Komunię sakramentalną. Od tej chwili aż do końca czasów Kościół buduje się przez tę Komunię sakramentalną z Synem Bożym, który się za nas wydał: „To czyńcie na moją pamiątkę [...]. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24-25; por. Łk 22, 19) (EE 21).

W rozdziale trzecim zatytułowanym *Apostolski charakter Eucharystii i Kościoła* papież wskazuje na podobieństwo tych dwóch sakramentów w odniesieniu do apostołskości. Tak jak w *Credo nicejsko-konstantynopolańskim* wyznajemy wiarę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski, tak możemy również o Eucharystii powiedzieć, że jest jedna, święta w najwyższym stopniu, powszechna i apostołska. Właśnie na ten ostatni przymiot papież zwraca uwagę w swojej encyklice (EE 26).

W *Ecclesia de Eucharistia* 27–28 papież uczy, że Kościół i Eucharystia mają charakter apostołski w potrójny sposób:

1. Kościół „z jednej strony, «był i pozostaje oparty na fundamencie Apostołów (Ef 2, 20)». Apostołowie są również u podstaw Eucharystii, nie w takim sensie, że sakrament ten nie miałby pochodzić od samego Chrystusa, ale dlatego, że został powierzony Apostołom przez Jezusa, a przez nich i ich następców przekazany nam. Kościół, sprawując Eucharystię na przestrzeni wieków, nieustannie zachowuje ciągłość działania Apostołów, posłusznych zaleceniu Pana”.
2. Kościół „zachowuje i przekazuje, z pomocą Ducha Świętego, który w nim mieszka, nauczanie, dobry depozyt i zdrowe zasady usłyszane od Apostołów». Także w tym drugim znaczeniu Eucharystia jest apostołska, ponieważ jest sprawowana zgodnie z wiarą Apostołów [...]. Wiara ta pozostaje niezmienną, i jest dla Kościoła rzeczą istotną, aby taką była zachowana”.
3. Kościół jest apostołski dzięki sukcesji apostołskiej, która zakłada sakrament święceń. „Sukcesja ta jest niezbędna, aby Kościół istniał w sensie właściwym i pełnym”. Również Eucharystia wymaga sakramentu święceń, LG 10: „kapłan zaś na mocy swoich święceń jest tym, który «w osobie Chrystusa sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu». Dlatego też w *Mszale Rzymskiej* jest przepisane, że wyłącznie kapłan wymawia słowa modlitwy eucharystycznej, podczas gdy lud łączy się z wiarą w milczeniu”.

A zatem Eucharystia ma wymiar apostołski ze względu na ustanowienie Jej przez Chrystusa i przekazanie Apostołom, ze względu na sprawowanie Jej przez Kościół zgodnie z wiarą Apostołów i dzięki sukcesji apostołskiej, sakramentowi święceń, który jest niezbędny do sprawowania Eucharystii¹⁵⁸.

Czwarty rozdział encykliki pt. *Eucharystia a komunika kościelna* mówi o dwóch rodzajach komunii, które są owocem Eucharystii: niewidzialnej, czyli życia łaski w człowieku (EE 37), i widzialnej, o której uczy Sobór Watykański II w konstytucji o Kościele *Lumen gentium* 14:

¹⁵⁸ Por. L. Siwecki, *Eklezjologia eucharystyczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” IV (2005) 1, s. 55–57.

Do społeczności Kościoła wcielani są w pełni ci, którzy mając Ducha Chrystusa, przyjmują całą jego strukturę i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają z Chrystusem, który rządzi nim przez papieża i biskupów, złączeni więzami wyznania wiary, sakramentów i kościelnego zwierzchnictwa oraz komunii (LG 14) (EE 38)¹⁵⁹.

Ze względu na widzialny charakter komunii każda celebracja eucharystyczna powinna być otwarta na cały Kościół i sprawowana w komunii z papieżem i biskupem (EE 39). „Eucharystia tworzy komunię i wychowuje do komunii”, której sprzeciwiają się podziały, o czym pisał św. Paweł do Koryntian (EE 40).

Eucharystia przypomina również o dramacie podziału wśród chrześcijan i wzywa do jedności. Nie jest możliwa jeszcze koncelebracja pomiędzy chrześcijanami z różnych Kościołów i wspólnot kościelnych, ale pojedyncze osoby spoza Kościoła katolickiego mogą przystępować do Komunii św. w określonych okolicznościach i pod pewnymi warunkami (por. EE 43–46).

W zakończeniu dokumentu papież raz jeszcze wraca do tematu ekumenizmu: Droga, jaką Kościół kroczy w tych pierwszych latach trzeciego tysiąclecia, jest także *drogą odnowionego zaangażowania ekumenicznego*. Ostatnie dziesięciolecia drugiego tysiąclecia, zakończonego Wielkim Jubileuszem, skierowały nas w tę stronę, zachęcając wszystkich ochrzczonych do odpowiedzi na modlitwę Jezusa: *ut unum sint* (J 17, 11). Jest to długa droga, z wieloma przeszkodami, które przerastają ludzkie zdolności; mamy jednak Eucharystię i wobec niej możemy w głębi serca usłyszeć, jakby skierowane do nas, te same słowa, jakie usłyszał prorok Eliasza: „Wstań, jedź, bo przed tobą długa droga” (1 Krl 19, 7). Skarb Eucharystii, który Pan oddał do naszej dyspozycji, zachęca do dążenia ku mecie, jaką jest pełne dzielenie się nią z wszystkimi braćmi, z którymi łączy nas wspólny chrzest. Aby nie utracić tego skarbu, potrzeba jednak poszanowania wymogów wypływających z faktu, że jest on sakramentem komunii w wierze i w sukcesji apostoelskiej (EE 61).

¹⁵⁹ Temat pełnej przynależności do Kościoła był bardzo ważny dla Karola Wojtyły/Jana Pawła II, por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 89; komentując LG 14, Wojtyła pisze: „Mowa jest o tych, którzy przynależą do Kościoła, którzy do jego społeczności «wcieleni są w pełni». Do nich też odnosi się kategoria *ad intra* [...]. Okazuje się, że również i sama przynależność do Kościoła może być czysto zewnętrzna, pozbawiona wewnętrznych elementów przynależności do Ludu Bożego, które stawiają człowieka wewnątrz całego porządku zbawienia. Wtedy to zewnętrzne *ad intra* bez wewnętrznego obciąża katolika większą jeszcze odpowiedzialnością. Widać stąd, jak każdy musi starać się o to, aby zewnętrznemu *ad intra* odpowiadało w pełni wewnętrzne”.

Ma to oczywiście szczególne znaczenie dla dialogu katolicko-prawosławnego, ponieważ Kościoły wschodnie – mimo odrzucenia prymatu papieża – zachowały sukcesję apostołską, a tym samym również Eucharystię.

5. Misje, katecheza i nowa ewangelizacja

W książce *Pamięć i tożsamość* wydanej w lutym 2005 roku papież w rozmowie z dwoma polskimi filozofami, ks. Józefem Tischnerem i Krzysztofem Michalskim, odpowiadając na pytanie o najważniejsze zadania Kościoła w obecnym świecie, Jan Paweł II stwierdził:

Potrzebna jest dziś olbrzymia praca Kościoła. Potrzebne jest zwłaszcza apostołstwo świeckich, to, o którym mówi II Sobór Watykański. Niezbędnie konieczna jest pogłębiona świadomość misyjna. Kościół w Europie i na wszystkich kontynentach musi sobie zdawać sprawę z tego, że jest wszędzie i zawsze Kościołem misyjnym (*in statu missionis*). Misja należy do jego natury tak bardzo, że nigdy i nigdzie, nawet w krajach o ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej, Kościół nie może nie być misyjny¹⁶⁰.

Papież był świadom oporu, jaki u wielu osób budzi instytucja Kościoła. Wyjaśniał jednak, że hasło głoszone przez niektórych: „Chrystus tak – Kościół nie!” tylko pozornie otwiera na Chrystusa. „Chrystus bowiem, jeżeli jest rzeczywiście akceptowany, zawsze kształtuje Kościół, który jest Jego Ciałem mistycznym. Nie ma Chrystusa bez wcielenia, nie ma Chrystusa bez Kościoła. Wcielenie Syna Bożego w ludzką naturę ma z Jego woli swoje przedłużenie” w Kościele, obiecał On bowiem: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). „Oczywiście, Kościół jako ludzka instytucja potrzebuje wciąż oczyszczenia i odnowy”, podkreślał papież, „[j]ednakże Kościół jako Ciało Chrystusa jest warunkiem Chrystusowej obecności i działania w świecie”¹⁶¹.

Misje, ewangelizacja należą do kodu genetycznego chrześcijan, którzy powinni uczynić swoimi słowa św. Pawła: „Głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2); „Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16), ponieważ nie ma innego imienia niż Jezus, w którym moglibyśmy być zbawieni (por. Dz 4, 12).

¹⁶⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 119.

¹⁶¹ Tamże, s. 120–121.

Papież przykładał dużą wagę zarówno do misji *ad gentes*, czyli do ludzi, którzy jeszcze nie znają Ewangelii, jak i przypominania o Jezusie Chrystusie społeczeństwom, które mają długą tradycję wiary chrześcijańskiej, ale ją utraciły całkowicie lub częściowo. Podczas swojej pierwszej podróży apostolskiej do Francji 1 czerwca 1980 roku papież postawił dramatyczne pytanie: „Francjo, najstarsza cório Kościoła, czy jesteś wierna obietnicom twego chrztu? [...] Francjo, cório Kościoła, nauczycielko ludów, czy jesteś wierna, dla dobra człowieka, przymierzu z odwieczną mądrością?”¹⁶².

To pytanie papież stawiał w taki czy inny sposób wielu krajom o starej tradycji chrześcijańskiej, które jednak obecnie ulegają sekularyzacji. To im właśnie proponował „nową ewangelizację”. Sformułowanie to zostało użyte po raz pierwszy przez Jana Pawła II w Nowej Hucie 9 czerwca 1979 roku¹⁶³, a następnie podczas pielgrzymki na Haiti 9 marca 1983 roku. Jednak sama idea nowej ewangelizacji ma dłuższą historię, o czym świadczy m.in. *Enchiridion Nowej Ewangelizacji* opublikowany w 2012 roku, który obejmuje nauczanie Magisterium Kościoła w latach 1939–2012, czyli od Piusa XII do Benedykta XVI¹⁶⁴.

W przemówieniu Jana Pawła II wygłoszonym do biskupów portugalskich 13 maja 1991 roku, które można uznać za programowe, gdy chodzi o ewangelizację Europy, papież podkreślił, że „Kościół trzeciego tysiąclecia zrodzi się z ponownej ewangelizacji, którą trzeba podjąć” (pkt 3). „Europa, stara i nowa ziemia ewangelizacji, łaknie – czasem nieświadomie – odrodzenia duchowego” (pkt 4)¹⁶⁵.

W opublikowanej rok wcześniej (7 grudnia 1990 roku) encyklice na temat misyjnego posłannictwa Kościoła papież podkreślał, że podjęcie misji ożywia i umacnia wiarę tych, którzy ją głoszą, dlatego Kościół musi być misyjny: „pragnę, kontynuując specyficzne Magisterium moich poprzedników, wezwać Kościół do odnowy

¹⁶² B. Lecomte, *Pasterz*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 466.

¹⁶³ Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” XLII (1995) 6, s. 135–136; I. Celary, *Dzieło nowej ewangelizacji w ujęciu papieża Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne” 2 (2006), s. 185.

¹⁶⁴ Por. Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939–2012*, Città del Vaticano 2012; Synod Biskupów. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (dostęp: 4.09.2024); K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja w Polsce...*, s. 141–142.

¹⁶⁵ Jan Paweł II, *W światłach Fatimy nowa ewangelizacja Europy. Przemówienie Ojca Świętego wygłoszone 13 maja do biskupów portugalskich*, „L'Osservatore Romano” 7 (1991), s. 24–25; por. J. Bujak, *Aktualność orędzia fatimskiego w świetle postulatów Nowej Ewangelizacji*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 21 (2014), s. 116.

zaangażowania misyjnego. Jest ono nastawione przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana! Nowa ewangelizacja ludów chrześcijańskich znajdzie natchnienie i oparcie w oddaniu się działalności misyjnej” (RMs 2).

Mam wrażenie, że nadszedł moment zaangażowania wszystkich sił kościelnych w nową ewangelizację i w misję wśród narodów. Nikt wierzący w Chrystusa, żadna instytucja Kościoła nie może uchylić się od tego najpoważniejszego obowiązku: głoszenia Chrystusa wszystkim ludom (RMs 3).

W punkcie 30 swojej encykliki papież wyraźnie mówi o dwóch formach ewangelizacji: „Dziś Kościół musi stawić czoło innym wyzwaniom, kierując się ku nowym horyzontom zarówno w pierwszej misji wśród narodów, jak i w nowej ewangelizacji ludów, którym Chrystus był już przepowiadany” (RMs 30).

W punkcie 33 papież wymienił trzy konteksty, w których głoszona jest Ewangelia: misje *ad gentes*, normalna praca duszpasterska wśród wierzących i nowa ewangelizacja wśród tych, którzy wiarę utracili:

Patrząc na dzisiejszy świat z punktu widzenia ewangelizacji, można wyróżnić trzy sytuacje. Przede wszystkim ta, ku której kieruje się działalność misyjna Kościoła: narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi. To jest w ścisłym sensie misja *ad gentes*. Istnieją dalej wspólnoty chrześcijańskie, które posiadają odpowiednie i solidne struktury kościelne, mają żarliwość wiary i życia, promieniują świadectwem danym Ewangelii w swym środowisku i czują się zobowiązane do misji powszechnej. W nich prowadzona jest działalność duszpasterska Kościoła. Istnieje wreszcie sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba „nowej ewangelizacji” albo „re-ewangelizacji” (RMs 33)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Papież Benedykt XVI podjął myśl Jana Pawła II, zwołując Synod o Nowej Ewangelizacji (7–28 października 2012 r.) w pięćdziesiątą rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II. Rozpoczynając prace synodalne, papież wyjaśnił, że ewangelizacja dotyczy trzech obszarów głoszenia

Papież mówił o konieczności podjęcia nowej ewangelizacji kontynentu europejskiego w adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa* (28 czerwca 2003 roku). Przypomniiał, że wezwanie do nowej ewangelizacji Starego Kontynentu wybrzmiało już podczas Synodu Biskupów zwołanego w roku 1991 po upadku komunizmu. Na kolejnym Synodzie z roku 1999 potrzeba nowej ewangelizacji okazała się jeszcze pilniejsza (EinE 2). Najważniejszym problemem Europy, jaki dostrzegli ojcowie synodalni, była pokusa gaśnięcia nadziei wśród mieszkańców Europy. Do tego dochodzi, pisał papież, utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, „któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię” (EinE 7). „Z tą utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się swego rodzaju *lęk przed przyszłością*” (EinE 8). Postawa braku nadziei jest wynikiem prób „narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa” i „*milczącej apostazji*» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EinE 9)¹⁶⁷.

Do takiego Kościoła papież skierował wezwanie: „*Kościołe w Europie, czeka cię zadanie «nowej ewangelizacji! Umiej odnaleźć entuzjazm głoszenia»*” (EinE 45).

Dave Nodar odpowiedzialny za dzieło ewangelizacji w archidiecezji Baltimore w roku 2000 wskazał na główne cechy nowej ewangelizacji wynikające z nauczania Jana Pawła II. Po pierwsze, nowa ewangelizacja jest chrystocentryczna, jest głoszeniem Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela. Po drugie, do jej realizacji są wezwani wszyscy ochrzczeni, cały lud Boży, nie zaś wyłącznie księża, siostry zakonne czy niektórzy świeccy. Po trzecie, ewangelizacja dotyczy zarówno nieochrzczonych, jak i ochrzczonych, którzy odeszli od swoich przyrzeczeń chrzcielnych. Po czwarte, celem ewangelizacji są zarówno pojedyncze osoby, jak i całe społeczeństwa i kultury. Po piąte, ewangelizacja nie oznacza wyłącznie głoszenia kerygmatu, ale ma prowadzić do poznania całego nauczania Kościoła. W końcu nowa ewangelizacja domaga się

Ewangelii: *ad gentes*, czyli głoszenia Ewangelii tym, którzy jeszcze nie znają Jezusa Chrystusa i Jego orędzia zbawienia; *nowa ewangelizacja* w sensie ścisłym, która skierowana jest do osób, które chociaż zostały ochrzczone, oddaliły się od Kościoła i żyją bez odniesienia do praktyki chrześcijańskiej, *etsi Deus non daretur*; wreszcie trzeci rodzaj ewangelizacji – to działalność duszpasterska i katechetyczna skierowana do wiernych z naszych wspólnot parafialnych, por. Benedykt XVI, *Kościół istnieje po to, by ewangelizować. Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” 11 (2012), s. 17–19; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 803; M. Zborowski, *Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację*, „Annales Misiologicie Posnanienses” 25 (2020), s. 58–60.

¹⁶⁷ Por. C. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, „Kultura – Media – Teologia” 2 (2010), s. 145.

wypracowania duchowości misyjnej, która będzie charakterystyczna dla całego Kościoła, dla wszystkich ochrzczonych¹⁶⁸.

Dla Jana Pawła II wzorem zaangażowania misyjnego i umiejętnego wprowadzania Ewangelii w kulturę byli święci bracia Konstantyn (826–869) i Michał (ok. 815–885), czyli Cyryl i Metody, których w roku 1980 ogłosił współpatronami Europy. Nieprzypadkowo 22 kwietnia 1990 roku w Welehradzie w kościele świętych Cyryla i Metodego Jan Paweł II zapowiedział zwołanie pierwszego synodu biskupów na temat nowej ewangelizacji Starego Kontynentu¹⁶⁹. Z okazji 1100-lecia śmierci Metodego w roku 885, Jan Paweł II ogłosił rok jubileuszowy, w czasie którego (2 czerwca 1985 roku) podpisał encyklikę *Slavorum apostoli*¹⁷⁰, która stanowi syntezę myśli cyrylo-metodiańskiej papieża. Podkreślał w niej, że Bracia Sołuńscy są wzorem inkulturacji Ewangelii w kontekstach, w jakich jest głoszona¹⁷¹.

Emília Hrabovec zauważa, że myśl cyrylo-metodiańską Jana Pawła II należy umieścić w szerszym kontekście jego wizji odbudowania jedności Europy, podzielonej w początkach jego pontyfikatu na dwa bloki – wschodni i zachodni. Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał, że Europa narodziła się i została utworzona na wierze chrześcijańskiej, która stanowi „duszę” Europy i jej limfę życiową. Chrześcijaństwo jest prawdziwym źródłem jedności ludów Europy. Sama ekonomia i polityka nie są w stanie zbudować prawdziwej jedności europejskiej; narody słowiańskie z wschodniej części kontynentu, które weszły na scenę historii wraz z przyjęciem chrztu, od ponad tysiąca lat stanowią integralną część Europy. Aby odbudować jedność kontynentu, konieczne jest oddanie głosu ludom słowiańskim, często spychanym na margines i zapomnianym, i udostępnić ich bogactwa duchowe całemu kontynentowi. W tym sensie papież uważał wybór papieża Słowianina za opatrnościowy¹⁷². Bracia Sołuńscy

¹⁶⁸ Por. D. Nodar, *What are Characteristics of the New Evangelization?* https://www.laikos.org/Characteristics_New_%20Evangelization.htm (dostęp: 4.09.2024).

¹⁶⁹ Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja w Polsce...*, s. 144.

¹⁷⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 217–252.

¹⁷¹ Por. C. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II...*, s. 147–148.

¹⁷² Por. E. Hrabovec, *Giovanni Paolo II, il culto cirillo-metodiano e la visione europea*, w: *I santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150° anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, a cura di Emilia Hrabovec, Pierantonio Piatti, Rita Tolomeo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, s. 322; M.A. Kopiec, *L'evangelizzazione nell'enciclica Slavorum Apostoli e l'impegno di Giovanni Paolo II per l'identità europea e l'unità dei cristiani*, „Studia Elbląskie” XX (2019), s. 364–370.

wpisują się zatem w ideę nowej ewangelizacji Europy, rozszerzając spojrzenie na całą Europę, zachodnią i wschodnią.

W swoim nauczaniu papież Jan Paweł II chętnie odwoływał się do metafory „dwóch płuc” Europy, która wskazuje na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie, ale również na narody słowiańskie i te, które żyją na zachodzie Europy. Po raz pierwszy użył tej metafory 31 maja 1980 roku w Paryżu podczas spotkania z przedstawicielami niekatolickich wyznań chrześcijańskich. Nawiązał w ten sposób do słów rosyjskiego poety i konwertyty z prawosławia na katolicyzm Wiaczesława Iwanowa¹⁷³.

Na tożsamość europejską składa się bowiem nie tylko tradycja zachodnia, której symbolem jest św. Benedykt, ale również wschodnia, reprezentowana przez św. św. Cyryla i Metodego. Papież Polak wskazywał na zasługi Braci Sołuńskich dla ewangelizacji i kultury narodów słowiańskich. Ich metoda misyjna, którą papież określa mianem inkulturacji, jest wzorem również dla współczesnego Kościoła w głoszeniu Dobrej Nowiny nie tylko ludom, które nie znają jeszcze Chrystusa, ale również tym, zwłaszcza w Europie, które odeszły od wiary chrześcijańskiej. Święci Cyryl i Metody, według Jana Pawła II, są zachętą dla współczesnego Kościoła nie tylko do misji, ale i do nowej ewangelizacji, do poszukiwania języka, również w sensie metaforycznym, w którym współczesny człowiek przyjmie prawdę Ewangelii¹⁷⁴.

6. Zakończenie

Nauczanie o Kościele Jana Pawła II jest niezwykle bogate, zakorzenione w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w całej Tradycji Kościoła, otwarte na dialog ekumeniczny (metafora „dwóch płuc”) i nową ewangelizację narodów, które kiedyś przyjęły Ewangelię, a obecnie są dalekie od Kościoła Chrystusa.

¹⁷³ Por. Jan Paweł II, *Lutetiae Parisiorum ad Christianos fratres a Sede Apostolica seiunctos*, „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), s. 704: „Je dois aussi dire que ma visite fraternelle au Patriarche œcuménique de Constantinople m’a donné beaucoup d’espérance. Je me suis trouvé très bien dans cette atmosphère, dans ce milieu qui évidemment constitue une grande réalité spirituelle. Une réalité complémentaire: on ne peut pas respirer en chrétien, je dirai plus, en catholique, avec un seul poumon; il faut avoir deux poumons, c’est-à-dire oriental et occidental. Ceci pour évoquer seulement cette visite à Constantinople”; K. Pek, *Dwa płuca – model chrześcijańskiej kultury według Wiaczesława Iwanowa i Jana Pawła II*, „Studia Oecumenica” 11 (2011), s. 331–334; P. Rojek, *Ekumenizm radykalny: Papież Jan Paweł II i Włodzimierz Sołowiow*, „Roczniki Humanistyczne” LXX (2022) 7, s. 16–19.

¹⁷⁴ Por. J. Bujak, *The Mission of the Thessaloniki Brothers as the Example of the Inculturation of the Christian Faith in the Teaching of John Paul II*, „Forum Teologiczne” XXIV (2023), s. 79–80, 84–85.

O dojrzałości jego spojrzenia na Kościół jeszcze przed wyborem na Stolicę Piotrową świadczy książka *U podstaw odnowy*, będąca studium nad eklezjologią Soboru Watykańskiego II i próbą jego aplikacji w archidiecezji krakowskiej.

Papież w swoim nauczaniu postrzegał Kościół jako sakrament, rodzinę, nowy Lud Boży, a najważniejszym obrazem była komunია, o której mówił Nadzwyczajny Synod Biskupów z roku 1985. Eklezjologia komunii prowadzi do eklezjologii eucharystycznej, tak ważnej dla dialogu katolicko-prawosławnego.

Jan Paweł II był przekonany o konieczności wprowadzania w życie kolegalności biskupów pod przewodnictwem Piotra i w tym celu często zwoływał biskupów dla omówienia ważnych dla Kościoła kwestii.

Rozdział IV

Maryja – Matka Odkupiciela, Józef – Opiekun Zbawiciela

Nadrzędne miejsce, jakie zajmuje w nauczaniu Jana Pawła II Jezus Chrystus, jest wyraźnie obecne również w jego mariologii i józefologii. Encyklika o Matce Najświętszej nosi tytuł *Redemptoris Mater* – Matka Odkupiciela, natomiast encyklika o św. Józefie *Redemptoris Custos* – Opiekun Odkupiciela. To Jezus Chrystus – *Redemptor*-Odkupiciel jest sensem życia i powołania swoich ziemskich Rodziców i On nadaje sens ich misji w dziejach zbawienia.

Podobnie jak w przypadku innych zagadnień, tak i w refleksji mariologicznej papież Jan Paweł II sięgał do nauczania Soboru Watykańskiego II, dlatego aby lepiej zrozumieć nauczanie papieża poświęcone Maryi, należy sięgnąć do dokumentów ostatniego soboru.

1. Mariologia Soboru Watykańskiego II¹⁷⁵

„Mariologia soborowa jest zawarta przede wszystkim w rozdziale VIII *Lumen gentium*, ale również w 18 innych miejscach w dokumentach soborowych mowa jest o Bogurodzicy¹⁷⁶. Jednak to właśnie VIII rozdział *Lumen gentium* jest najważniejszym

¹⁷⁵ Część mariologiczna tego podrozdziału powstała na podstawie książki: J. Bujak, *Trynitarne i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2019, s. 39–94.

¹⁷⁶ Por. S. De Fiores, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-spirituale al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1995, s. 253–258. Włoski mariolog wymienia następujące dokumenty: obecność Maryi w roku liturgicznym: SC 103; pobożność maryjna wśród chrześcijan niekatolików: LG 15; Maryja przykładem dla osób konsekrowanych: LG 46; relacja Kościoła pielgrzymującego z Maryją i świętymi: LG 50; Kościoły wschodnie i wcielenie Słowa: UR 14; Maryja w liturgii chrześcijan wschodnich: UR 15; podejście do Maryi w teologii protestanckiej: UR 20; Maryja a jedność chrześcijan: OE 30; Maryja i formacja do kapłaństwa: OT 8; Maryja i odnowa życia zakonnego: PC 25; cześć muzułmanów dla Maryi: NA 3; Maryja i naród żydowski: NA 4; Maryja i medytacja słowa Bożego: DV 8; Maryja i apostołstwo świeckich: AA 4; Matka Wiecznego Kapłana i pomoc prezbiterów: PO 18; Maryja i misja Ducha Świętego: AG 4; Królowa Apostołów i działalność misyjna: AG 42; Maryja i włączenie Syna Bożego do rodzaju ludzkiego: GS 22; Kobiety, żywy obraz Maryi: Przesłanie Soboru do kobiet (8.12.1965).

mariologicznym tekstem soborowym”, syntezą nauczania Kościoła katolickiego na temat Bogurodzicy¹⁷⁷.

Ósmy i ostatni rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele składa się z pięciu części i osiemnastu paragrafów, od 52 do 69. Misterium Maryi jest w nim ukazane w relacji zarówno do Chrystusa Zbawiciela, jak i do Kościoła, jak na to wskazuje tytuł rozdziału: *Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*¹⁷⁸.

Wstęp (LG 52–54) mówi o wymiarze trynitarnym i soteriologicznym pełni czasów (por. Gal 4, 4-5), w której Słowo przyjęło ludzkie ciało z Dziewicy mocą Ducha Świętego, aby uczynić ludzi dziećmi Bożymi. To misterium Bożej łaskawości jest kontynuowane w Kościele, którego członkowie, oprócz tego, że teologalnie przynależą do Chrystusa i są w komunii ze świętymi, powinni również oddawać cześć Matce Boga.

W drugiej sekcji (LG 55–59), która nosi tytuł *Rola błogosławionej Dziewicy w ekonomii zbawienia*, konstytucja rozpatruje wkład Maryi w urzeczywistnienie się wydarzenia Chrystusa Zbawiciela. Przytaczając ewangeliczne opowiadania o dzieciństwie i działalności mesjańskiej Chrystusa, Sobór podkreśla, że Maryja była zawsze zjednoczona ze swoim Zbawicielem, Panem i Synem, jako Matka i jako Służebnica. Była z Nim zjednoczona w dziele zbawienia, od momentu wcielenia aż po śmierć na krzyżu.

Trzecia część ósmego rozdziału, zatytułowana *Błogosławiona Dziewica i Kościół*, wychodzi od Jezusa Chrystusa Jedyne Pośrednika (por. 1 Tm 2, 5-6), a następnie naucza na temat relacji pomiędzy macierzyńską rolą Maryi a pośrednictwem Chrystusa (LG 60), polegającą na Jej podporządkowanej i wiernej współpracy ze zbawczym dziełem Chrystusa (LG 61) oraz Jej wstawienictwie z nieba (LG 62). Sobór podkreśla przynależność Maryi do Kościoła (LG 53), stawia Ją za wzór i przykład cnót dla chrześcijan (LG 53, 63, 65), którzy uważają Maryję za swoją umiłowaną Matkę (LG 65), widzi w Matce Pana początek i typ Kościoła, zarówno gdy chodzi o Jej kondycję stworzenia, które potrzebuje odkupienia (LG 53), jak i Jej wniebowzięcie (LG 63, 68):

I oto Kościół, rozważając Jej tajemniczą świętość i naśladowując Jej miłość oraz spełniając wiernie wolę Ojca, dzięki przyjmowanemu z wiarą słowu Bożemu sam także staje się matką: przez przepowiadanie bowiem i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych” (LG 64).

¹⁷⁷ J. Bujak, *Trynitarne i antropologiczne aspekty...*, s. 40–41.

¹⁷⁸ Por. A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016, s. 88–90. Na s. 88 czytamy, że „[t]ekst konstytucji okazał się kopernikańskim przełomem w tej materii, gdyż odwrócono w nim perspektywę mówienia o Maryi: Matkę Jezusa umieszczono w Kościele, po stronie wierzących, czyli uznano ją za potrzebującą odkupienia tak jak my”.

Z kolejnego paragrafu pt. *Kult Błogosławionej Dziewicy w Kościele* dowiadujemy się, w jaki sposób powinno być rozumiane i praktykowane zarówno przepowiadanie, jak i pobożność maryjna członków Kościoła (LG 66–67). Cześć względem Matki Chrystusa, zwłaszcza w ciągu roku liturgicznego (por. *Sacrosanctum Concilium* 103), nie jest czymś dowolnym, ponieważ Kościół został o nim pouczony przez Ducha Świętego. Kult maryjny, zwłaszcza liturgiczny, jest zawsze związany z wydarzeniem Zbawiciela, od którego zależy, którego jest wspomnieniem i od którego różni się w sposób istotny (*essentialiter*: LG 66).

W ostatniej sekcji: *Maryja znakiem niezawodnej nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego* (LG 68–69), Sobór wskazuje na Matkę Jezusa jako znak i ikonę nadziei eschatologicznej (LG 68). Dojrzała nadzieja ma swoje źródło w wydarzeniu „pełni czasów” (Gal 4, 4), w Tym, który został posłany przez Ojca „wszelkiej pociechy” (por. 2 Kor 1, 3). Chrystus ogłasza w Duchu Prawdy nadzieję na przyszłość, która jest związana z Bogiem. Maryja, będąca „wielkim znakiem” (por. Ap 12, 1), niesie nadzieję Kościołowi będącemu obecnie w stanie kenozy i pielgrzymującemu w czasie¹⁷⁹. W LG nr 69 Sobór wyraża radość, „że także wśród braci odłączonych nie brak takich, co Matce Pana i Zbawiciela okazują cześć należną, szczególnie wśród chrześcijan wschodnich, którzy z gorącym zapałem i pobożnie współuczestniczą w kulcie Bogarodzicy zawsze Dziewicy”.

Ponieważ niektórzy ojcowie soborowi wyrażali wątpliwości co do tytułu Maryi Matki Kościoła, z drugiej zaś strony wielu biskupów, w tym polscy, prosili papieża o ogłoszenie tego tytułu, Paweł VI w przemówieniu na zakończenie trzeciej sesji soboru, 21 listopada 1964 roku, ogłosił Maryję Matką Kościoła, którego jest zarazem pierwszym i najznamienitszym członkiem¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Por. S.M. Perrella, *L'immagine teologica di Maria, oggi, Il contributo del magistero e della teologia*, w: *La Vergine Maria dal Rinascimento a oggi: itinerari mariani dei due Millenni*, red. E.M. Toniolo, Roma 1999 s. 121–125.

¹⁸⁰ Por. D. Bertetto, *I rapporti tra Maria e la Chiesa nel Concilio Vaticano II*, w: *Maria e la Chiesa oggi. Atti del 5. Simposio Internazionale (Roma, ottobre 1984)*, Roma–Bologna 1985, s. 389–393; autor podaje za i przeciw tytułowi Maryi „Matki Kościoła” w czasie trwania obrad soboru. Z powodu braku jednomyślności wśród ojców soboru, papież nie zdecydował się na włączenie tego tytułu do konstytucji *Lumen gentium*; J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 329: Papież powiedział: „nadszedł czas, aby ogłosić to, co tak wielu wiernych z całego świata pragnie [...]”. Zatem «ku chwale Błogosławionej Dziewicy i dla naszego pocieszenia ogłaszamy ją Matką Kościoła»; J.-P. Torrell, *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013, s. 174–187; francuski dominikanin przytacza teksty tradycji teologicznej na temat tytułu „Matka Kościoła”, następnie wymienia przyczyny sprzeciwu wobec tego tytułu i rozwiązanie podane przez Sobór Watykański II; w końcu podaje argumentację papieża Pawła VI za przyjęciem tytułu „Matki Kościoła”.

2. Mariologia w okresie posoborowym

Na Zachodzie po soborze przychodzi kryzys mariologii, jej faza apofatyczna, „dekada bez Maryi”, która trwała od 1964 do 1974 roku, lub jak chcą inni, w latach 1965–1975 lub 1966–1975, czyli w okresie pomiędzy ogłoszeniem *Lumen gentium* lub zakończeniem soboru a publikacją przez Pawła VI adhortacji apostolskiej *Marialis cultus*. Ks. Czesław S. Bartnik pisze:

W II połowie XX wieku, na przełomie II i III tysiąclecia, wraz z głębokimi przeobrażeniami chrześcijaństwa przyszedł kryzys w mariologii i w życiu maryjnym, chociaż ma on jednocześnie pewne cechy kryzysu oczyszczenia i wzrostu. Najgłębszy chyba kryzys wystąpił w latach 1960–1980, tuż po Soborze Watykańskim II. Miał on miejsce głównie w krajach, w których zaczął się również rozwijać sekularyzm, skrajny liberalizm i postmodernizm (ponowoczesność – kwestionująca „ład” modernistyczny), a więc we Francji, w Niemczech, Holandii, Anglii, w Skandynawii¹⁸¹.

Do przejawów kryzysu w zakresie mariologii można zaliczyć lekceważenie prawd wiary dotyczących Maryi, a w konsekwencji niezdolność dostrzeżenia Jej uczestnictwa w historii zbawienia; uznanie, że kult maryjny przysłania cześć należną Bogu Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym; przeciwstawianie sobie pobożności liturgicznej i pobożności ludowej; porzucanie praktyk pobożnościowych, tłumacząc to ich przestarzałą formą. Bez żadnej przesady można stwierdzić, że na tym polu wykorzeniano stare drzewa, nie troszcząc się o sadzenie nowych, burzono stare struktury bez budowania nowych; niesłusznie uznano, że kult maryjny sprzeciwia się modnym w okresie posoborowym kierunkom w Kościele, takim jak zaangażowanie w życie społeczne, w walkę z każdą formą niesprawiedliwości i ucisku, z analfabetyzmem i ubóstwem, bezrobociem i głodem, rasizmem i marginalizacją kobiet, nierównością pomiędzy krajami bogatymi i biednymi. Krytykowano obecność elementów pobożności maryjnej w życiu zakonnym¹⁸².

¹⁸¹ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 15.

¹⁸² Por. S.M. Perrella, *L'immagine teologica di Maria, oggi...*, s. 133–134. Włoski mariolog podkreśla, że kryzys dotknął przede wszystkim duchowieństwo, zakonników, osoby zaangażowane w Kościele i katolickie elity intelektualne. Tradycyjne formy pobożności maryjnej wielu instytutów i rodzin zakonnych zostały w dużej części odrzucone, ponieważ uznano je za przestarzałe. Kryzys ten łączył w pewien sposób z licznymi odejściami z zakonów i brakiem nowych powołań. Giuseppe M. Fontanella podaje, że w ciągu 40 lat (1965–2005) większość

Tym antymaryjnym postawom obecnym w teologii i w praktyce pobożnościowej starał się zaradzić papież Paweł VI, który po Soborze Watykańskim II często przypominał w swoim nauczaniu o roli Maryi w życiu Chrystusa i w Kościele. Papież podkreślił znaczenie Maryi dla życia chrześcijańskiego w trzech dokumentach poświęconych różańcowi: w encyklikach *Mense maio* z 1965, *Christi Matri* z 1966 i w adhortacji apostolskiej *Recurrens mensis* z 1969 roku, w dwóch adhortacjach apostolskich: *Signum magnum* z 1967 i *Marialis cultus* z 1974 roku¹⁸³ oraz w *Wyznaniu wiary*, które wypowiedział 30 czerwca 1968 roku, na zakończenie jubileuszu XIX wieków od męczeństwa Apostołów Piotra i Pawła i na zakończenie Roku Wiary¹⁸⁴.

3. Nauczanie mariologiczne Jana Pawła II

Teologowie są zgodni co do tego, że żaden papież przed Janem Pawłem II nie zostawił Kościołowi tak wielkiego i głębokiego nauczania mariologicznego¹⁸⁵. Spośród nauczania papieskiego należy wyróżnić przede wszystkim encyklikę *Redemptoris Mater* z 25 marca 1987 roku, adhortację apostolską *Mulieris dignitatem* z 1988 roku, cykl 70 katechez maryjnych (6 września 1995 – 12 listopada 1997 roku), list apostolski *Rosarium Virginis Mariae* z 2002 roku i VI rozdział encykliki *Ecclesia de Eucharistia* z 2003 roku. Do tego dochodzą niezliczone przemówienia i homilie z okazji świąt maryjnych i katechezy przed modlitwą Anioł Pański¹⁸⁶.

zakonów na Zachodzie straciła ponad jedną trzecią swoich członków (około 35%). Najbardziej krytyczna faza przypadła na lata 1965–1975, kiedy 75% zgromadzeń straciło ponad 20% członków, G.M. Fontanella, *Il decreto „Perfectae caritatis” sulla vita religiosa. Dove ci hanno condotto gli esperimenti pastorali?*, w: *Concilio Ecumenico Vaticano II un Concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica. Per un’ermeneutica del Vaticano II alla luce della Tradizione della Chiesa*, red. S.M. Manelli, S.M. Lanzetta, Frigento 2011, s. 291–315.

¹⁸³ Por. J. Kumala, *Geneza adhortacji „Marialis cultus”*, w: *Recepcja „Marialis cultus” w Polsce. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego Licheń 12–13 marca 2004 roku*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 22–26; A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna...*, s. 193–198.

¹⁸⁴ Por. Paweł VI, *Wyznanie wiary (Credo)*, Pallottinum, Poznań 1971; tenże, *Wyznanie wiary ułożone przez papieża Pawła VI. Credo Ludu Bożego*, http://www.duchprawdy.com/wyznanie_wiary_papieza_pawla_vi.htm (dostęp: 27.02.2018).

¹⁸⁵ Por. S. De Fiores, *Giovanni Paolo II*, w: *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. III, Bologna 2008, s. 324.

¹⁸⁶ Por. A. Amato, *I magistero mariano di Giovanni Paolo II nel quadro del magistero conciliare e postconciliare*, s. 89; <http://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine26/pdf/03-Amato2005.def.pdf> (dostęp: 17.09.2024).

3.1. Encyklika *Redemptoris Mater*

Encyklika, ogłoszona przez Jana Pawła II 25 marca 1987 roku na rozpoczęcie Roku Maryjnego, jest niewątpliwie jego najważniejszym maryjnym dokumentem¹⁸⁷. Papież rozwija w niej głęboką refleksję nad rolą, którą Maryja odgrywa w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, w życiu Kościoła i każdego wierzącego. Dokument jest duchową medytacją nad objawieniem misterium maryjnego, w którym nie chodzi jedynie o „doktrynę wiary”, ale również o „życie wiary” (por. RM 48).

W liście apostołskim *Tertio Millennio Adveniente* nr 26, wspominając najważniejsze wydarzenia jego pontyfikatu prowadzące do Roku Jubileuszowego 2000, papież wymienił Rok Maryjny 1987/1988 i encyklikę *Redemptoris Mater*, która „przypomniała soborową naukę o obecności Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła: Syn Boży, dwa tysiące lat temu, stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego i narodził się z Niepokalanej Dziewicy Maryi”¹⁸⁸.

Struktura encykliki oparta jest w pewien sposób na VIII rozdziale konstytucji *Lumen gentium*. Składa się ona z *Wprowadzenia* (RM 1–6), trzech rozdziałów noszących tytuły: *Maryja w tajemnicy Chrystusa* (RM 7–24), *Bogarodzica pośrodku pielgrzymującego Kościoła* (RM 25–37) i *Pośrednictwo macierzyńskie* (RM 38–50) oraz z *Zakończenia* (RM 51–52).

Dwa najważniejsze tematy obecne w encyklice to wiara Maryi i Jej pośrednictwo.

W pierwszym rozdziale pt. *Łaski pełna* (RM 7–11) papież ukazuje Maryję jako obdarzoną pełnią darów Bożych (RM 7), nie wychodzi jednak od Ewangelii, ale od Ef 1, 3: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie”. Wyłącznie dzięki wyjątkowemu obdarzeniu łaską Maryja może bardziej niż inni stać się służebnicą Pańską. Oznacza to, że Maryja, chociaż przynależy do odkupionej ludzkości, musiała zostać zbawiona wcześniej od wszystkich, tzn. zachowana od grzechu pierworodnego w perspektywie Bożego Macierzyństwa¹⁸⁹. Papież umieszcza Maryję w ramach historii zbawienia, podkreślając Jej ścisły związek z Synem – Zbawicielem i z Kościołem, w którym jest Ona obecna jako Ta, która bierze udział w walce z wężem, którego głowę zmiażdżył Jej Syn, ale który wciąż toczy

¹⁸⁷ Por. S.M. Perrella, *Giovanni Paolo II „Doctor Marianus” del nostro tempo (1978–2005). I. A cinque anni dalla morte per una memoria grata*, „Antoniano” 2 (2010), s. 198.

¹⁸⁸ Por. R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II. An Introduction and Commentary*, A Sheed & Ward Book 2012, s. 98.

¹⁸⁹ Por. Editoriale, *La mariologia tra il passato e il futuro. L'impulso della «Redemptoris Mater»*, „La Civiltà Cattolica”, vol. II (1988), s. 319–320.

wojnę przeciw wierzącym w Niego. W tej walce Maryja jest dla Kościoła „znakiem niezawodnej nadziei” (RM 11)¹⁹⁰.

Z pełni łaski, którą była obdarzona Bogarodzica, wynika drugi rozdział encykliki – *Błogosławiona, która uwierzyła* (RM 12–19). Temat pielgrzymki wiary, podejmowany kilkakrotnie w encyklice przez papieża, z zaskakującymi analogiami pomiędzy wiarą Abrahama i Maryi i określeniami prawie ryzykownymi, kiedy mówi, że pod krzyżem Maryja znajduje się wobec zaprzeczenia słów Zwiastowania: „będzie On wielki [...]” (por. nr. 14, 16, 18), był jednym z najbardziej docenionych fragmentów przez protestantów. Ci jednak wciąż mają trudności z przejściem od traktowania Maryi jako „siostry w wierze” do Maryi jako „matki” wszystkich nas, których przyjęła od Syna pod krzyżem. Eklezjologia jest bowiem wewnętrznie maryjna, ponieważ ma swoje początki w Nazarecie, w godności *Theotokos*, a swoje zwieńczenie znajduje pod krzyżem, kiedy Syn, powierzając nas Jej w Janie, ustanowił Ją Matką wszystkich ludzi¹⁹¹.

Trzecia część encykliki – *Oto Matka Twoja* – mówi o macierzyńskim pośrednictwie Maryi. Jan Paweł II dokonuje w nim teologicznej medytacji nad rolą Maryi w dziele zbawczym Chrystusa i Jej wstawiennictwem za Kościołem i poszczególnymi chrześcijanami. „Macierzyńskie pośrednictwo” to jeden z podstawowych tematów encykliki Jana Pawła II. Śladem Soboru papież przypomina, że pośrednicząca funkcja Maryi, tytuły, które są Jej nadawane w Kościele: „Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki [...], niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika” (LG 62; RM 40–41). Papież uczy, że pośrednictwo Maryi jest uczestnictwem w dziele jedynego Pośrednika. Komentatorzy zwrócili uwagę, że Jan Paweł II na nowo posłużył się tytułem „Pośredniczki” w odniesieniu do Maryi, którego unikał Sobór, podkreślając, że już sama tylko macierzyńska funkcja Maryi jest specyficzną formą pośrednictwa: „Macierzyństwo Maryi, przeniknięte do głębi oblubieńczą postawą «służebnicy Pańskiej», stanowi pierwszy i podstawowy wymiar owego pośrednictwa, które w odniesieniu do Niej Kościół wyznaje i głosi [...]” (RM 39)¹⁹².

¹⁹⁰ Por. S. Grzybek, *Maryja przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 33–41.

¹⁹¹ Por. Editoriale, *La mariologia tra il passato e il futuro...*, s. 320. Kalwiński teolog Karl Barth przez wiele lat twierdził, że mariologia to „pasożytnicza narośl”, którą trzeba usunąć, ponieważ zagraża protestanckiej zasadzie *solus Christus* (s. 317); J. Bujak, *Uczestnictwo Maryi w kenozie i wywyższeniu Chrystusa*, „Rocznik Skrzatuski” 1 (2013), s. 13–25.

¹⁹² Por. S. Koperek, *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 27–30; L. Balter, *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 121–135;

„Macierzyńskie pośrednictwo” znajduje swój wyraz na Golgocie, kiedy Chrystus, ofiarując swoje ciało otrzymane od Maryi dla zbawienia wszystkich ludzi, wskazuje na Maryję jako nową Ewę, która wraz z Nim, nowym Adamem, zrodzi nowy Lud Boży. U stóp krzyża Dziewica-Matka Jezusa staje się *Sponsa Verbi*, a w konsekwencji *Mater Ecclesia*. Termin „niewiasta”, którym Jezusa zwraca się do Maryi, ma tu ogromne znaczenie, ponieważ, jak już mówił pierwszy Adam o Ewie, jest ona niezbędnym dopełnieniem Adama: ciało z mego ciała, matka żyjących, ponieważ dzieci są wyrazem spełnienia jedności duchowej i fizycznej mężczyzny i kobiety. Papież w swojej encyklice w numerach 21 i 45 wyraźnie mówi, że Dziewica Maryja jest jednocześnie Matką Jezusa i *Sponsa Verbi*. W taki sposób przedstawia Ją Jan w swojej Ewangelii, który w drugim rozdziale pisze, że w Kanie był Jezus i Jego Matka, następnie przytacza ich dialog, w którym słowa Jezusa, gdyby nie rozumieć ich w sposób głębszy, byłyby obraźliwe dla matki. Nazywa On Ją bowiem „niewiastą” i wydaje się odrzucać Jej prośbę.

„Godzina”, o której mówi Jezus, nadejdzie na Kalwarii, tam narodzi się nowa ludzkość. Na Krzyżu, nowym drzewie życia, Słowo odezwie się do Matki, już nie jako tylko swojej Matki, ale jako zapowiedzi Kościoła; nazwie Ją „niewiastą” i powierza Jej Jana jako syna. Hugo Rahner podkreśla, że nie chodzi tu o troskę o przyszłość Maryi, ale o narodziny Kościoła. W Janie obecna jest nowa ludzkość, która rodzi się z Chrystusa ukrzyżowanego i Maryi pod krzyżem, ludzkość zawierzona opiece nowej Ewy, małżonki z Apokalipsy, jako mistyczny syn. W taki sposób, pisze Rahner, patrystyka zawsze rozumiała słowa umierającego Jezusa. Zarówno Orygenes, jak i św. Ambroży mówili, że Maryja i Kościół to jedno w tym momencie,

W. Życiński, *Pośrednictwo Maryi w dziele łączności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem uwielbionym*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz...*, s. 195–204; C.S. Bartnik, *Matka Boża...*, s. 306–307, gdzie lubelski profesor podkreśla, iż mariologia soborowa była pewnym kompromisem ekumenicznym względem protestantów, czego przejawem była m.in. rezygnacja z tytułu „Pośredniczki”, który w konstytucji *Lumen gentium* występuje tylko raz, w numerze 62. Jan Paweł II odbudowuje mariologię katolicką, przywracając również tytuł „Pośredniczki”. Jest to istotne dla całej teologii, ponieważ odrzucanie „realnego udziału Matki Bożej w dziele odkupienia i Jej roli Pośredniczki, także w rozdawnictwie łask, wydaje się być nową formą doketyzmu, według którego nie byłaby rzeczywistą Matką Syna, i formą predystynacjonizmu, według którego człowiek w odkupieniu byłby absolutnie bierny, również absolutnie pasywna byłaby i Matka Zbawiciela”. Tymczasem Boże macierzyństwo Maryi „jest podstawą do tego, aby Maryja mogła być łącznikiem między ludźmi a Jej Synem Odkupicielem”. Oczywiście Jej pośrednictwo różni się od pośrednictwa Syna. „Jest to pośrednictwo «wstawiennicze» i «macierzyńskie» (por. *Redemptoris Mater* 38–39, 49,4). Różnica polega na tym, że Jego pośrednictwo jest zstępujące, z góry, od Boga ku człowiekowi, ku ludzkości, Maryi pośrednictwo natomiast jest wstępujące, czyli idzie od człowieka, od ludzkości, przez Syna do Boga. W tym sensie zawiera się ono w macierzyństwie względem Odkupiciela”; A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna...*, s. 159–165; R. Kuczer, *Macierzyńskie pośrednictwo Maryi w nauczaniu Jana Pawła II, „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1, s. 328–375.*

ponieważ na krzyżu dokonuje się to, co zostało obiecanie w raju: potomek kobiety miażdży głowę węża i czyni to wciąż na nowo; dlatego Maryja jest typem i wzorem Kościoła. Ta doktryna biblijno-patrystyczna, która mimo trudności zawsze była zachowana w Tradycji Wschodu i Zachodu, teraz została podjęta i potwierdzona w encyklice Jana Pawła II, który, na podstawie wiary Maryi postawionej w centrum rozważań papieża, robi krok naprzód względem mariologii soborowej, potwierdzając, że Maryja jest wzorem, a nawet pierwowzorem wiary Kościoła (nr 42). Jeśli mówimy, że Kościół może zrodzić poprzez sakramenty do nowego bożego życia, i w ten sposób posiada macierzyństwo w Duchu Świętym, wtedy, pisze papież, „Maryja nie tylko jest tutaj wzorem – pierwowzorem – dla Kościoła, ale czymś o wiele wyższym. Równocześnie bowiem «współdziała Ona swą macierzyńską miłością w rodzeniu i wychowywaniu» synów i córek Kościoła-Matki” (nr 44). I tak jak Jej relacja z Jezusem, Jej Synem według ciała, była całkowicie osobista, podobnie Jej macierzyńska relacja do każdego chrześcijanina, „Każde bowiem z dzieci jest zrodzone w sposób jedyny i niepowtarzalny, zarówno dla matki, jak dla dziecka” (nr 45). Mamy tu pogłębienie tego, co Pismo Święte i Tradycja od zawsze uczyły i co starożytnie powiedzenie streszczało w słowach: *ad Iesum per Mariam (in Spiritu Sancto)*¹⁹³.

Podobnie jak w pozostałych encyklikach, również w tej papież kieruje wzrok ku Trzeciemu Tysiącleciu, które stanowi dla niego rodzaj przełomu historyczno-zbawczego, wydarzenia pełnego znaczenia, w którym Kościół zwraca się do Matki Zbawiciela jako „Gwiazdy Zarannej”¹⁹⁴.

Nowość tego dokumentu papieskiego w porównaniu z encyklikami maryjnymi jego poprzedników wynika z faktu, że papież w wyrażeniu „błogosławiona, która uwierzyła” odnajduje jakby klucz (*tamquam clavem*) do tajemnicy Maryi (RM 19). Innymi słowy – kluczem jest również sformułowanie „pełna łaski”. W obu określeniach ukazuje się nam prawda o Maryi, która uwierzyła (por. RM 12) jako pierwsza, dlatego w pewnym sensie chrześcijanie uczestniczą w wierze Maryi (por. RM 27)¹⁹⁵.

¹⁹³ Por. Editoriale, *La mariologia tra il passato e il futuro...*, s. 320–323.

¹⁹⁴ Por. S. Koperek, *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”...*, s. 17: „Encyklika ta jest niejako teologicznym Wprowadzeniem do Roku Maryjnego, który ma stanowić «nowy adwent», przygotowanie do milenijnego jubileuszu narodzenia Jezusa Chrystusa, mającego się rozpocząć wraz z nowym, 2000 rokiem”.

¹⁹⁵ Por. S.M. Perrella, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)...*, s. 135–136; S. Koperek, *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”...*, s. 21: „Ojciec Święty już we wstępie zaznaczył, że pragnie «nawiązać w encyklice – nade wszystko do owej pielgrzymki wiary» Maryi. I to jest ten wiodący temat encykliki, temat prowadzący niejako do sanktuarium Serca Maryi. Jej życia wewnętrznego, Jej dynamicznej wiary, wiary ogarniającej całe życie, stanowiącej fundament odniesienie do Boga i ludzi, wiary zdumiewającej, wiernej, heroicznej”; T. Siudy, *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 46–48.

3.2. List apostolski *Mulieris dignitatem*

Dokument ten został podpisany przez papieża Jana Pawła II 15 sierpnia 1988 roku, na zakończenie Roku Maryjnego. W całym swoim nauczaniu, ale zwłaszcza w tym dokumencie papież podkreślił, że Maryja ukazuje kobietom w wyjątkowy sposób ich godność i powołanie, jednocześnie zachęcając mężczyzn do uznania szczególnego „geniuszu kobiety”, tak często pomijanego¹⁹⁶.

Po wprowadzeniu (MD 1–3), w drugim paragrafie zatytułowanym *Niewiasta – Bogurodzica (Theotokos)* – papież stwierdza, że narodziny Zbawiciela z Niewiasty – Maryi wskazują na niezwykłą godność każdej kobiety, Maryja jest bowiem najpełniejszym wyrazem ludzkiego powołania (nr. 4–5).

Czwarty rozdział nosi tytuł *Ewa – Maryja* (MD 9–11). Papież ukazuje w nim dramat grzechu pierworodnego, jego skutki dla relacji mężczyzny i kobiety oraz dzieło odkupienia, które dokonało się przez Chrystusa przy współudziale Maryi. Papież stwierdza, że pierwszym i najważniejszym skutkiem grzechu pierworodnego jest zerwanie przyjaźni z Bogiem (MD 9). Grzech pierworodny uderza jednak również w relacje między mężczyzną a kobietą, których „jedność dwojga” będzie odtąd stale zagrożona (MD 10). W MD nr 11 Jan Paweł II przypomina, że Księga Rodzaju mówi nie tylko o grzechu, ale również daje *pierwszą zapowiedź zwycięstwa nad złem, nad grzechem*. Świadczą o tym słowa, jakie czytamy w Księdze Rodzaju (3, 15), zwykle nazywane *Protoewangelią*: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”. Fragment ten mówi o przyszłym Zbawicielu i Jego Matce, o nieprzyjaźni „ojca kłamstwa” (por. J 8, 44) z Odkupicielem i „niewiastą”. Pod imieniem „niewiasty” mieszczą się dwie kobiety: Ewa i Maryja, które będą ze sobą zestawiane na zasadzie przeciwieństw: „Ewa jako «matka wszystkich żyjących» (por. Rdz 3, 20) jest *świadkiem biblijnego «początku»*, w którym zawiera się prawda o stworzeniu człowieka na obraz

¹⁹⁶ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15.08.1988), w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Ślabek, t. I, Kraków 1997, 80–141, nr 30: „W naszej epoce zdobycze wiedzy i techniki pozwalają osiągnąć nieznany przedtem stopień dobrobytu materialnego dla jednych, co niestety niesie z sobą równoczesne zepchnięcie na margines innych. W taki sposób ten postęp jednostronny może również oznaczać stopniowy zanik wrażliwości na człowieka, na to, co istotowo ludzkie. W tym sensie przede wszystkim nasze czasy oczekują na objawienie się owego „geniuszu” kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że „największa jest miłość” (1 Kor 13, 13)”; nr 31: „Kościół składa dzięki za wszystkie przejawy kobiecego „geniuszu” w ciągu dziejów, pośród wszystkich ludów i narodów; składa dzięki za wszystkie charyzmaty, jakie Duch Święty udziela niewiastom w historii Ludu Bożego, za wszystkie zwycięstwa, jakie zawdzięcza ich wierze, nadziei i miłości: składa dzięki za wszystkie *owoce kobiecej świętości*”.

i podobieństwo Boga i prawda o grzechu pierworodnym. Maryja jest *świadkiem nowego «początku» i «nowego stworzenia»* (por. 2 Kor 5, 17) (MD 11).

Szósty rozdział pt. *Macierzyństwo – dziewictwo* (MD 17–22) ukazuje dwa podstawowe wymiary powołania kobiety, oba spełnione w osobie Maryi, Dziewicy i Matce. Powołanie do macierzyństwa i dziewictwa dopełniają się i tłumaczą nawzajem (MD 17): w macierzyństwie kobieta odnajduje siebie przez bezinteresowny dar z siebie (MD 18–19), podobnie jak w wypadku dziewictwa, które jest macierzyństwem według Ducha (MD 20–21).

Cały dokument jest przeniknięty symbolicznym archetypem najwyższej godności kobiety w czasie i w wieczności, którym jest Maryja Dziewica. Maryja jawi się jako kobiecość nieskażona fałszem grzechu, kobiecość zbawcza, która odzyskała swoją integralność, kobiecość, która równoważy wymiar męski w Kościele reprezentowany przez Piotra i udziela Kościołowi wymiaru maryjnego. Wymiar kobiecy jest konieczny dla Kościoła, również na poziomie instytucjonalnym i duszpasterskim¹⁹⁷.

3.3. List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*

Jan Paweł II poświęcił modlitwie różańcowej list apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (16 października 2002 roku). Różaniec, podkreśla papież, jest maryjną drogą do komunii z Jezusem, ponieważ uczy nas kontemplacji (RVM 28) i patrzenia na własne życie w świetle Jego życia (RVM 2)¹⁹⁸. Kard. Angelo Amato za Janem Pawłem wskazuje na pięć etapów kontemplacji Chrystusa z Maryją w modlitwie różańcowej, które stanowią prawdziwą drogę duchowego rozwoju i dojrzewania, potwierdzoną przez wielu wiernych i świętych.

Pierwszym krokiem, o którym pisze papież, jest wspomnianie, które jednak nie jest wyłącznie uprzytomnianiem sobie przeszłości, ale aktualizacją dzieł dokonanych przez Boga w historii zbawienia. Aktualizacja ta dokonuje się szczególnie w liturgii, która jest działaniem zbawczym w najwyższym tego słowa znaczeniu, natomiast modlitwa różańcowa, jako medytacja wraz z Maryją nad tajemnicą Chrystusa, jest ich zbawczą kontemplacją. W ten sposób, dzięki uczestnictwu w liturgii i odmawianiu Różańca, wierny modli się nieustannie, jak tego chce Pismo Święte, i asymiluje do swojego życia misterium zbawienia: „Zagłębianie się, tajemnica po tajemnicy, w życie Odkupiciela sprawia bowiem, że to, co On zdziałał, a liturgia aktualizuje, zostaje dogłębnie przyswojone i kształtuje egzystencję” (RVM 13).

¹⁹⁷ Por. S.M. Perrella, Giovanni Paolo II „*Doctor Marianus*” del nostro tempo (1978–2005)…, s. 209.

¹⁹⁸ Por. A. Amato, *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II*..., s. 97.

Drugi krok to uczenie się Chrystusa od Maryi. Jeśli Jezus jest Mistrzem w najwyższym tego słowa znaczeniu, Objawiającym i Objawieniem, należy nie tylko uczyć się tego, co objawił, ale również Jego samego. W tym dziele nie ma większego eksperta od Maryi, jako że spośród ludzi nikt lepiej niż Ona nie zna Chrystusa, nikt lepiej niż Ona nie wprowadzi nas w głęboką znajomość Jego misterium. „Przechodzić z Maryją przez sceny różańca to jakby być w «szkole» Maryi, by czytać Chrystusa, by wnikać w Jego tajemnice, by zrozumieć Jego przesłanie” (RVM 14).

Uczenie się Chrystusa prowadzi do upodobnienia się do Niego (por. Flp 2, 5; Rz 13, 14; Gal 3, 27) przez Maryję. Różaniec pozwala Maryi wychować i kształtować nas z matczyną troską, aż Chrystus nie zostanie w nas w pełni uformowany (por. Gal 4, 19). Maryja nie przeszkadza w bezpośrednim dostępie do Chrystusa, ale go ułatwia (RVM 15). Ponieważ Maryja jest stworzeniem najbardziej podobnym do Jezusa, wynika z tego, spośród wszystkich praktyk pobożnych ta, która prowadzi duszę do największego upodobnienia się do Chrystusa, jest nabożeństwo do Maryi Panny, Jego Najświętszej Matki. Im bardziej kto się Jej poświęca, tym bardziej poświęca się Jezusowi, pisze Jan Paweł, powołując się na św. Ludwika Grignion de Montfort.

Czwarty element modlitwy różańcowej to prośby zanoszone do Jezusa, do których nas zachęca sam Zbawiciel: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Mt 7, 7). Tego rodzaju modlitwy uczymy się w różańcu, a wytrwałe błaganie Matki Bożej opiera się na ufności, że tak jak w Kanie Galilejskiej, również dziś może Ona wszystko uzyskać u serca swego Syna. Papież przytacza sformułowanie bł. Bartola Longo, że Maryja jest „wszechmocna z łaski” (RVM 16).

Piąty element modlitwy różańcowej wymieniany przez papieża to głoszenie Chrystusa:

Kiedy bowiem w modlitwie różańcowej uwzględni się odpowiednio wszystkie elementy, aby medytacja była skuteczna, zwłaszcza przy odmawianiu wspólnotowym w parafiach i sanktuariach, powstaje *szczególna sposobność katechezy*, którą duszpasterze winni umieć wykorzystać (RVM 17).

W minionych wiekach modlitwa ta była używana, zwłaszcza przez dominikanów, do obrony prawdziwej wiary przed herezjami.

Dziś stoimy wobec nowych wyzwań – podkreślał Jan Paweł II. Czemuż nie wziąć znowu do ręki koronki z wiarą tych, którzy byli przed nami? Różaniec zachowuje całą swą moc i pozostaje narzędziem nie do pominięcia pośród środków duszpasterskich każdego dobrego głosiciela Ewangelii (RVM 17).

Różaniec jest w stanie połączyć w harmonijną całość modlitwę i życie, kontemplację i działanie, wzrost duchowy z dojrzałością ludzką, osobiste uświęcenie z działalnością apostolską. Jest on prawdziwym kompendium Ewangelii, prostą, ale bardzo skuteczną pomocą w postępie duchowym, drogą, którą idziemy wraz z Maryją ku Jezusowi¹⁹⁹.

3.4. Maryja w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*

Papież wielokrotnie nauczał o relacji Maryi z Jezusem Eucharystycznym, m.in. w swojej encyklice *Redemptoris Mater* nr 44, w liście *Rosarium Virginis Mariae* nr 21 (ustanowienie tajemnic światła), zwłaszcza zaś w VI rozdziale encykliki *Ecclesia de Eucharistia* pt. *W szkole Maryi, niewiasty eucharystycznej* (EE 53–58)²⁰⁰. Już na początku dokumentu Jan Paweł II zachęcał do kontemplowania oblicza Jezusa Chrystusa jak Maryja i wraz z Maryją, szczególnie w Eucharystii, ponieważ: „Kontemplowanie Chrystusa zakłada umiejętność rozpoznawania Go, gdziekolwiek się objawia, obecny na różne sposoby, ale przede wszystkim w żywym sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi” (EE 6)²⁰¹.

Encyklika, która była ostatnią, czternastą encykliką Jana Pawła II, podpisaną 17 kwietnia 2003 roku, nie ukazuje w sposób chronologiczny życia Maryi i Jezusa, ale można na podstawie tekstu dokumentu ukazać poszczególne etapy rozwoju relacji Maryi i Syna Bożego w świetle Eucharystii. Relacja ta rozpoczyna się w momencie zwiastowania. Jan Paweł II podkreśla, że Maryja wierzy w Słowo, które stało się ciałem w Jej łonie i w ten sposób uczy chrześcijan wiary w prawdziwą obecność Chrystusa w Eucharystii (EE 55).

Udając się do swojej krewnej Elżbiety, Maryja staje się jak gdyby pierwszym tabernakulum, przybytkiem Boga. Wskazując na podobieństwo pomiędzy przeniesieniem Arki do domu Obed-Edoma i wizytą u Elżbiety, Łukasz pragnie pokazać, że Maryja jest Arką Nowego Przymierza, nienaruszonym miejscem obecności Boga. Papież odczytuje tekst św. Łukasza o wizycie Maryi u swojej krewnej jako zapowiedź tego, co wydarzy się w Eucharystii, która zostanie umieszczona w kościołach w tabernakulum, aby ją adorować. W obu wypadkach obecność Chrystusa jest ukryta:

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 98–101.

²⁰⁰ Por. S.M. Perrella, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27). *La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo 2007, s. 405.

²⁰¹ Por. P. Piasecki, *Maryjna duchowość eucharystyczna*, „Salvatoris Mater” 12 (2010) 1–2, s. 93–94.

Kiedy nawiedzając Elżbietę nosi w łonie Słowo, które stało się ciałem, Maryja w pewnym sensie jest „tabernakulum” – pierwszym „tabernakulum” w historii, w którym Syn Boży (jeszcze niewidoczny dla ludzkich oczu) pozwala się adorować Elżbiecie, niejako „promieniając” swoim światłem poprzez oczy i głos Maryi” (EE 55)²⁰².

Trzeci epizod z życia Maryi, o którym pisze Jan Paweł II, to kantyk *Magnificat* (EE 58). Papież wskazuje na zbieżności pomiędzy celebracją eucharystyczną i *Magnificat*: 1) uwielbienie i dziękczynienie, ponieważ zarówno w kantyku Maryi, jak i w Eucharystii wznosi się dziękczynienie Ojcu „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”; 2) pamiątka wcielenia. W obu wspomina się cuda zdziałane przez Boga w historii zbawienia: w *Magnificat* celebruje się wcielenie, „wielkie rzeczy”, jakie Bóg uczynił Maryi; w Eucharystii aktualizuje się misterium paschalne Chrystusa; 3) wymiar eschatologiczny, nakierowanie na nową ziemię i nowe niebo²⁰³.

Czwarte wydarzenie z życia Jezusa i Maryi to ofiarowanie Syna w świątyni jerozolimskiej, które było zapowiedzią ofiary krzyżowej. Maryja w tym wydarzeniu uczy miłości i ofiary, dwóch postaw koniecznych do owocnego uczestnictwa w Eucharystii, podkreśla Stefano De Fiores (EE 55–56).

Wesele w Kanie Galilejskiej to apel Maryi o zaufanie Jej Synowi: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2, 5). Papież odczytuje to wydarzenie w perspektywie sprawowania Eucharystii:

Z matczyną troską, poświadczoną podczas wesela w Kanie, Maryja wydaje się nam mówić: „Nie wahajcie się, zaufajcie słowu mojego Syna. On, który mógł przemienić wodę w wino, ma moc uczynić z chleba i wina swoje Ciało i swoją Krew, ofiarując wierzącym w tej tajemnicy żywą pamiątkę swej Paschy, aby w ten sposób uczynić z siebie „chleb życia” (EE 54).

Maryja uczestniczyła w misterium paschalnym, którego pamiątką jest Eucharystia, gdy osobiście stała pod krzyżem (EE 56). Encyklika nie rozwija tego tematu, tej „godziny”, w której Maryja jest obecna; przypomina jedynie gest, którego Chrystus dokonał dla Matki i ze względu na nas:

²⁰² Por. S. De Fiores, *Eucaristia*, w: *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. I, Bologna 2006, s. 677.

²⁰³ Por. A. Valentini, *Maria nella comunità delle origini che celebra l'Eucaristia*, w: *Con Maria „donna eucaristica” adoriamo il Dio-con-noi. Atti del 16° Colloquio internazionale di mariologia, Civitavecchia-Tarquinia, 24–26 maggio 2004*, red. G. Picu, E. Vidau, Roma 2006, s. 36; P. Piasecki, *Maryjna duchowość eucharystyczna...*, s. 99–101.

W „pamiętce” Kalwarii jest obecne to wszystko, czego Chrystus dokonał przez swoją mękę i śmierć. A zatem nie brakuje również tego, *co Chrystus uczynił dla Matki* ku naszemu pożytkowi. To Jej właśnie powierza umiłowanego ucznia, a w nim powierza każdego z nas: „Oto syn Twój!”. Podobnie mówi do każdego z nas: „Oto Matka twoja!” (por. J 19, 26-27)” (EE 57).

We Mszy św. jest również miejsce na wspomnienie tego powierzenia spod krzyża:

Przeżywanie w Eucharystii pamiętki śmierci Chrystusa zakłada także nieustanne przyjmowanie tego daru. Oznacza to, że – na wzór Jana – przyjmujemy do siebie Tę, która za każdym razem jest nam dawana za Matkę. Oznacza jednocześnie podjęcie zadania upodabniania się do Chrystusa w szkole Matki i zgodę na to, aby nam towarzyszyła (EE 57)²⁰⁴.

Wreszcie, jest Ona obecna przy „łamaniu chleba” w pierwszej wspólnotie chrześcijańskiej.

Jan Paweł przypomina, że przygotowanie się Maryi w czasie całego życia Jezusa do sprawowania Eucharystii „w okresie popaschalnym – wyrazi się w Jej uczestnictwie w sprawowanej przez Apostołów celebracji eucharystycznej – «pamiętce» męki” (EE 56).

O obecności Maryi w Wieczerniku w Wielki Czwartek Ewangelie nie wspominają, wiadomo jednak, że Maryja miała zwyczaj każdego roku udawać się do Jerozolimy na święto Paschy (Łk 2, 41). Zwyczaj ten zachowała również wtedy, gdy Chrystus został ukrzyżowany. Była bowiem w Jerozolimie w Wielki Piątek (J 19, 25-27). Można przypuszczać, że była tam już w Wielki Czwartek. Jeśli wzięła udział w Ostatniej Wieczerzy, podczas której Chrystus powiedział: „bierzcie i jedzcie”, nie była jednak adresatem słów: „to czyńcie na Moją pamiętkę”, zauważa De Fiores. Ponieważ Ewangelie milczą, musimy odwołać się do zwyczajów żydowskich, a tradycja obchodzenia Paschy przewidywała również udział kobiet, dla nich przygotowywano osobny pokój. Wieczerza paschalna gromadziła całą rodzinę, najmłodszy pytał o znaczenie rytu (Wj 12, 3-4.26), a matka rodziny zapalała lampę, co było sygnałem do rozpoczęcia wieczerzy paschalnej²⁰⁵.

²⁰⁴ Por. Z. Janiec, *Maryja wzorem uczestnictwa we Mszy Świętej*, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 177-178.

²⁰⁵ Por. A. Amato, *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, San Paolo 2000, s. 109. Włoski mariolog przytacza opinię R. Laurentin, *Marie et l'eucharistie*, „Etudes Mariales” 36-37 (1979-1980), s. 17, który na pytanie o obecność Maryi na Ostatniej Wieczerzy odpowiada, że nie można tego wykluczyć z dwóch powodów: 1) według J 19, 27 Maryja była w Jerozolimie

Bardziej pewna jest obecność Maryi przy „łamaniu chleba” w Kościele pierwotnym (Dz 2, 42), co oznacza Eucharystię. Dzieje Apostolskie mówią o Maryi jako Tej, która wraz z innymi „trwała na modlitwie” (Dz 1, 14) w oczekiwaniu na Ducha Świętego²⁰⁶. Nie mogło Jej z pewnością zabraknąć w celebracjach eucharystycznych pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej: „Tej obecności nie mogło oczywiście brakować podczas sprawowania Eucharystii wśród wiernych pierwszego pokolenia chrześcijan, z gorliwością trwających «w łamaniu chleba» (Dz 2, 42)” (EE 53)²⁰⁷.

Papież stara się wnikać w uczucia Maryi, która w Eucharystii przyjmowała ciało swego Syna:

Jak wyobrazić sobie uczucia Maryi, która słyszała z ust Piotra, Jana, Jakuba i innych Apostołów słowa z Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19)? To Ciało, wydane na ofiarę i ponownie uobecnione w znakach sakramentalnych, było tym samym ciałem, które poczęło się w Jej łonie!

właśnie w tych dniach; 2) zgodnie ze zwyczajem żydowskim podczas uczty paschalnej do matki należało, i tak jest do dziś, zapalenie świec; możliwe, że Maryja podczas Ostatniej Wieczerzy również to uczyniła.

²⁰⁶ Por. A. Valentini, *Maria nella comunità delle origini che celebra l'Eucaristia...*, s. 15, 32–35. Egzegeta wychodzi od fragmentu z Dz 1, 14: „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego”. Podkreśla, że jest to jedyny fragment księgi Dziejów Apostolskich, w którym jest wymieniona Maryja, Matka Jezusa. Nie jest przypadkiem, że Łukasz mówi o Niej na początku Ewangelii i Dziejów Apostolskich, czyli w opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa i początkach Kościoła. Maryja w wizji Łukasza jest osobą nie tylko indywidualną, ale wspólnotową, która zawiera w sobie, w sposób misteryjny, lecz skuteczny, lud przymierza – tak jak kiedyś Abraham – dzięki swemu posłuszeństwu. Jest córą Syjonu (por. Sof 3, 14–15; Zach 2, 14; 9, 9), która wyśpiewuje zbawienie (Łk 1, 46–55). Łukasz pragnie podkreślić kontynuację pomiędzy Jezusem historycznym, narodzonym z Ducha Świętego przy współpracy Maryi, i narodzeniem Kościoła dzięki temu samemu Duchowi, przy obecności Maryi nazwanej Matką Jezusa, który jest „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Jest Ona Matką Tego, którego wspólnota w wierze przyjęła jako Pana chwały, który posyła Ducha i któremu trzeba dać świadectwo aż po krańce ziemi. W dalszych rozdziałach Maryja nie będzie już wymieniana, ale rozdział pierwszy jest programowy dla całej księgi i życia Kościoła. Jest Ona obecna we wspólnocie wierzących jako Matka Jezusa wszędzie tam, gdzie są obecni świadkowie Zmartwychwstałego, gdziekolwiek gromadzą się ludzie, wraz z apostołami, w oczekiwaniu na Ducha Pana; S. De Fiores, *Con Maria celebriamo, adoriamo e viviamo il Dio-con-noi*, w: *Con Maria „donna eucaristica” adoriamo il Dio-con-noi. Atti del 16° Colloquio internazionale di mariologia, Civita-vecchia-Tarquinia, 24–26 maggio 2004*, red. G. Picu, E. Vidau, Roma 2006, s. 229–230, gdzie autor, podobnie jak A. Valentini, podkreśla obecność Maryi nie tylko w Wieczerniku podczas zesłania Ducha Świętego, ale również podczas celebracji pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, opisanych w Dz 2, 42.46–47.

²⁰⁷ Por. S. Hareźga, *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa (Dz 1,13–14; 2.1.42)*, „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1, s. 30–33.

Przyjmowanie Eucharystii musiało oznaczać dla Maryi niejako powtórne przyjęcie w Jej łonie serca, które biło rytmem Jej serca, ponownym przeżywaniem tego, czego osobiście doświadczyła pod krzyżem (EE 56)²⁰⁸.

Papież w *Zakończeniu* (nr. 59–62) przytacza fragment hymnu eucharystycznego *Ave, verum corpus natum de Maria Virgine* (EE 59), który wyraża tożsamość eucharystycznego ciała Chrystusa z tym otrzymanym w łonie Najświętszej Maryi Panny²⁰⁹ i tekstu „św. Tomasza z Akwinu, doskonałego teologa i zarazem gorliwego kantora Chrystusa eucharystycznego”: *Bone pastor, panis vere, Iesu, nostri miserere...* (EE 62), który podkreśla eschatologiczny wymiar Eucharystii.

4. Święty Józef jako *Redemptoris Custos*²¹⁰

Giuseppe Mattanza podkreśla, że nauczanie św. Jana Pawła II o św. Józefie jest najbogatsze spośród nauczania wszystkich innych papieży. Św. Józef jest obecny w 340 przemówieniach papieskich, 196 homiliach, 105 rozważaniach podczas modlitwy *Anioł Pański*, 33 pozdrowieniach, 33 przesłaniach, 32 listach apostołskich, 20 dekretach, 16 listach, 11 konstytucjach apostołskich, 8 adhortacjach apostołskich, 5 encyklikach, 3 przemówieniach, 3 modlitwach, 2 aktach zawierzenia, 2 listach dekretalnych, 1 dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii, 1 przesłaniu radiowym, 1 medytacji, 1 przedmowie, 1 podziękowaniu, 1 telegramie, w sumie w 815 wypowiedziach²¹¹.

Oprócz długiego pontyfikatu na tak dużą liczbę dokumentów wpłynęła z pewnością osobista cześć, jaką Jan Paweł II żywił do św. Józefa już od czasów swojej młodości. W książce *Wstańcie, chodźmy!* tak pisze:

Dla mnie także kult św. Józefa łączy się z doświadczeniami przeżywanymi w Krakowie. Blisko pałacu biskupiego są przy ulicy Poselskiej siostry bernardynki. Mają w swoim kościele, pod wezwaniem właśnie św. Józefa, stałe wystawienie Najświętszego

²⁰⁸ Por. S. De Fiores, *Eucaristia...*, s. 678–680; G. Casiraghi, *La Vergine Maria e l'Eucaristia*, Milano 1990.

²⁰⁹ Por. B. Ferdek, *Boże macierzyństwo Maryi a Eucharystia*, „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1, s. 34, 40–44.

²¹⁰ Paragraf ten powstał na podstawie książki: J. Bujak, „Idźcie do Józefa” (Rdz 41,55). *Nauczanie papieży o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Poznań 2021, s. 118–128.

²¹¹ Por. G.A. Mattanza, *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia, nel magistero pontificio di Pio IX ai giorni nostri*, Siena 2019, s. 498–499.

Sakramentu. Chodziłem tam w wolnych chwilach i modliłem się, a mój wzrok często wędrował w kierunku bardzo czczonego w tym kościele, pięknego obrazu przybranego ojca Jezusa [...]. Lubiłem rozważać o św. Józefie w kontekście Świętej Rodziny: Jezus, Maryja, Józef. Wzywałem ich razem do pomocy w różnych sprawach. Rozumiem dobrze tę jedność i miłość Świętej Rodziny: trzy serca, jedna miłość. Szczególnie duszpasterstwo rodzin zawierałem św. Józefowi²¹².

Jednak początki jego czci dla św. Józefa mają miejsce w jego rodzinnym mieście, w Wadowicach, gdzie znajduje się kościół oo. karmelitów, a w nim cudowny obraz św. Józefa słynący łaskami, któremu 16 października 2003 roku, z okazji 25-lecia swego pontyfikatu, papież ofiarował swój pierścień, który został umieszczony w obrazie św. Józefa²¹³.

Najważniejszym dokumentem Jana Pawła II na temat św. Józefa była adhortacja apostolska *Redemptoris Custos* z 15 sierpnia 1989 roku²¹⁴. W adhortacji napisanej z okazji stulecia encykliki *Quamquam pluries* Leona XIII Jan Paweł II wyraźnie umieszcza Józefa w sercu misterium Zbawienia: „Bóg wezwał św. Józefa, aby służył bezpośrednio osobie i misji Jezusa *poprzez sprawowanie swego ojcostwa*: właśnie w ten sposób Józef współuczestniczy w pełni czasów w wielkiej tajemnicy odkupienia i jest prawdziwie «sługą zbawienia»” (nr 8). Papież ma nadzieję, że dzięki refleksjom zawartym w adhortacji „lud chrześcijański nie tylko jeszcze gorliwiej będzie się uciekał do św. Józefa i ufnie wzywał jego opieki, ale także będzie miał zawsze przed oczyma jego pokorną, dojrzałą służbę i udział w ekonomii zbawienia” (nr 1).

²¹² Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 108.

²¹³ Por. G.A. Mattanza, *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia...*, s. 499.

²¹⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos*, 15 sierpnia 1989, Poznań 1989; T. Stramare, *A vent'anni dalla „Redemptoris custos”*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego*. Kalisz/Polska, 27 września–4 października 2009, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 37; znakomity józefolog zauważał, że nieprzypadkowo dokumenty papieskie dotyczące św. Józefa są ogłaszane w uroczystości maryjne: dekret Świętej Kongregacji Obrzędów *Quemadmodum Deus*, którym Pius IX ogłaszał św. Józefa Patronem Kościoła powszechnego, został opublikowany z datą 8 grudnia 1870 roku, czyli w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, który to dogmat ogłosił ten sam papież w roku 1854; Leon XIII promulgował encyklikę *Quamquam pluries* 15 sierpnia 1889 roku, w uroczystość Wniebowzięcia NMP, papież Jan Paweł II encyklikę *Redemptoris Custos* podpisał również 15 sierpnia 1989 roku, sto lat po dokumencie Leona XIII na temat św. Józefa. Nie jest przypadkiem, że św. Józef zostaje przedstawiony w święta swojej Oblubienicy Maryi i wraz z Nią, ponieważ oboje służyli tej samej tajemnicy zbawienia (s. 37–50); T. Stramare, *Tajemnice życia ukrytego Jezusa w centrum teologii Redemptoris Custos*, w: *Święty Józef. Sługa Zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 44: adhortację apostolską *Redemptoris custos* „należy uznać za «magna charta» nauki o św. Józefie”.

Jak podkreśla Mattanza, dokument ten zamyka trylogię poświęconą Świętej Rodzinie. Pierwsza encyklika Jana Pawła II, *Redemptor hominis* (1979), dotyczyła Osoby Zbawiciela człowieka – Jezusa Chrystusa. W 1987 roku na rozpoczęcie Roku Maryjnego papież opublikował encyklikę poświęconą Maryi *Redemptoris Mater* – Matka Odkupiciela²¹⁵. Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos* dotyczyła głowy Świętej Rodziny – św. Józefa. Wszystkie trzy dokumenty w centrum stawiają Osobę Zbawiciela, z którym w Jego dziele zbawczym współpracowała na pierwszym miejscu Bogurodzica Dziewica Maryja, a zaraz po niej Jej Przeczysty Oblubieniec i domniemany ojciec Jezusa – św. Józef²¹⁶.

Redemptoris Custos składa się z Wprowadzenia (nr 1) i sześciu rozdziałów: I. *Zapisy Ewangelii* (nr. 2–3); II. *Powiernik tajemnicy Boga samego* (nr. 4–16); III. *Mąż sprawiedliwy – Oblubieniec* (nr. 17–21); IV. *Praca wyrazem miłości* (nr. 22–24); V. *Prymat życia wewnętrznego* (nr. 25–27); VI. *Patron Kościoła naszych czasów* (nr. 28–32).

W pierwszym rozdziale papież rozważa „zwiastowanie Józefa” (Mt 1, 20-21) w odniesieniu do zwiastowania Maryi (Łk 1, 6-38). Oba opisy wyjaśniają boskie pochodzenie Jezusa i Jego poczęcie z Ducha Świętego. Ukazują również posłuszeństwo woli Bożej zarówno Maryi, jak i Józefa. W powołaniu św. Józefa widać wyraźnie pierwszeństwo Jezusa Chrystusa – Zbawiciela człowieka i współpracę człowieka.

W drugim rozdziale papież wychodzi od sceny nawiedzenia przez Maryję św. Elżbiety, która wypowiada błogosławieństwo (Łk 1, 45). Papież podkreśla, że „w pewien sposób można by błogosławieństwo to odnieść również do Józefa, ponieważ odpowiedział on twierdząco na słowo Boga, przekazane mu w rozstrzygającym momencie” (nr 4) i okazał posłuszeństwo Bogu przez wiarę. Papież podkreśla, że małżeństwo Maryi i Józefa było zawarte w planach Bożych i miało na celu troskę o Dziecię Jezus:

²¹⁵ Por. J. Bujak, *Trynitarne i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2019, s. 71–74.

²¹⁶ Por. G.A. Mattanza, *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia...*, s. 520–521; T. Wilski, *Charakter udziału świętego Józefa w dziele zbawienia*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia...*, s. 27–43. Autor wskazuje na 8. i 15. punkt adhortacji *Redemptoris Custos* jako na *novum* w rozumieniu udziału Ciesli z Nazaretu w dziele zbawienia. Autor stwierdza, że św. Józef, jako ojciec Jezusa Chrystusa, uczestniczy rzeczywiście w dziele zbawienia. Uczestniczy nie tylko przez doskonałość osobowego zaangażowania, nie jest też to uczestnictwo tylko pośrednie (przez pośredni, zewnętrzny związek z tym dziełem), ale uczestniczy w samym wnętrzu tego dzieła i uczestniczy w nim rzeczywiście oraz bezpośrednio.

Bóg wybrał Józefa na małżonka Maryi właśnie po to, by zapewnić Jezusowi ojcowską opiekę. Wynika stąd, że ojcostwo Józefa – więź, która łączy go najściślej z Chrystusem, szczytem wszelkiego wybrania i przeznaczenia (por. Rz 8, 28-29) – dokonuje się poprzez małżeństwo z Maryją, to znaczy przez rodzinę (nr 7)²¹⁷.

Następnie papież wskazuje na epizody z dzieciństwa Jezusa opisane w Ewangeliach, w których wyraźnie ukazana jest ojcowska troska i odpowiedzialność św. Józefa za Dziecię Jezus: spis ludności (nr 9), narodziny w Betlejem (nr 10), obrzezanie i nadanie imienia (nr. 11–12), ofiarowanie Jezusa w świątyni (nr 13), ucieczka do Egiptu (nr 14), odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni (nr 15), zadania Józefa jako opiekuna i wychowawcy Jezusa w Nazarecie (nr 16).

Rozdział trzeci ukazuje relację Maryi i Józefa, w której ujawniła się jego cecha „męża sprawiedliwego” i Oblubieńca Dziewicy Maryi. Papież pisze, że właśnie małżeństwo z Maryją stanowi źródło szczególnej godności Józefa i jego praw wobec Jezusa (nr 20)²¹⁸. Było to jednak małżeństwo dziewicze, które potwierdza, że

„Dziewictwo i celibat dla królestwa Bożego nie tylko nie stoją w sprzeczności z godnością małżeństwa, ale ją zakładają i potwierdzają. Małżeństwo i dziewictwo to dwa sposoby wyrażania i przeżywania jedynej Tajemnicy Przymierza Boga ze swym ludem”, które jest komunią miłości między Bogiem i ludźmi (nr 20)²¹⁹.

Ich miłość, wypróbowana w ubóstwie Betlejem, pobycie w Egipcie, a następnie w codzienności Nazaretu, jest wzorem dla wszystkich rodzin.

W tej Rodzinie Józef jest ojcem. Nie jest to ojcostwo pochodzące ze zrodzenia, ale nie jest ono „pozorne” czy też tylko „zastępcze”. Posiada pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa, ojcowskiego posłannictwa w rodzinie. Zawiera się w tym konsekwencja jedności hipostatycznej: Człowiek przyjęty (homo assumptus) do jedności

²¹⁷ Por. E. Llamas, *La teología de San José, y su patrocinio en la Iglesia*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września – 4 października 2009...*, s. 65–74; E. Llamas, *Teología del santo José y su papel de protector del templo*, „Kaliskie Studia Teologiczne” VIII (2009/2010), s. 47–60, gdzie autor rozwija myśl o predestynacji Maryi i Józefa do służby wcieleniu Syna Bożego osobno i wspólnie, jako małżonków.

²¹⁸ Por. R. Kempniak, *Maryja i Józef – prawdziwe małżeństwo. Studium biblijne*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia...*, s. 114–124.

²¹⁹ Por. J. Bujak, *Tożsamość kapłanów i osób konsekrowanych w świetle powołania św. Józefa*, w: „*Caritas Christi urget nos*”. *Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022, s. 52–55; B. Castilla de Cortázar, *Dziewicze macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny i dziewicze ojcostwo świętego Józefa*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia...*, s. 135–148.

Boskiej Osoby Słowa-Syna – Jezus Chrystus. Wraz z takim „przyjęciem” (*assumptio*) człowieczeństwa w Chrystusie *zostaje także „przyjęte” wszystko, co ludzkie, a w szczególności – rodzina*, jako pierwszy wymiar Jego bytowania na ziemi. W tym kontekście zostaje również „przyjęte” ludzkie ojcostwo Józefa (nr 21)²²⁰.

Rozdział czwarty ukazuje św. Józefa jako człowieka pracy, która była codziennością całej Rodziny nazaretańskiej. Papież podkreśla jednak, że jego praca była wyrazem miłości do Maryi i Jezusa. Osobę Józefa Rzemieślnika albo Robotnika Kościół podkreślił poprzez wspomnienie liturgiczne w dniu 1 maja.

Praca ludzka (w szczególności praca fizyczna) znalazła szczególne miejsce w Ewangelii. Wraz z człowieczeństwem Syna Bożego została ona przyjęta do tajemnicy Wcielenia. Została też w szczególny sposób odkupiona. Józef z Nazaretu przez swój warsztat, przy którym pracował razem z Jezusem, przybliżył ludzką pracę do tajemnicy Odkupienia” (nr 22).

Również my jesteśmy zaproszeni, by wykonywać pracę z miłości i z miłością.

Rozdział piąty podkreśla *Prymat życia wewnętrznego* w życiu św. Józefa. To nie praca była sensem i celem jego życia. Jego istotą była kontemplacja. Nieprzypadkowo

Nad pracą Cieśli w domu nazaretańskim rozpościera się ten sam klimat milczenia, który towarzyszy wszystkiemu, co jest związane z postacią Józefa. *Milczenie to równocześnie w sposób szczególny odsłania wewnętrzny profil* tej postaci. Ewangelie mówią wyłącznie o tym, co Józef „uczynił”. Jednakże w tych osłoniętych milczeniem „uczynkach” Józefa pozwalają odkryć klimat *głębokiej kontemplacji*: Józef obcował na co dzień z tajemnicą „od wieków ukrytą w Bogu”, która „zamieszkała” pod dachem jego domu. Można zrozumieć, dlaczego św. Teresa od Jezusa, wielka reformatorka kontemplacyjnego Karmelu, stała się szczególną odnowicielką kultu św. Józefa w zachodnim chrześcijaństwie (nr 25).

Dzięki takiej postawie „[w] Józefie urzeczywistnia się także idealne przezwyciężenie pozornego napięcia między życiem czynnym i kontemplacyjnym, możliwe dla tego, kto posiadał doskonałą miłość” (nr 27). W Józefie zostają pogodzone powołania Marty i Marii, do życia aktywnego i kontemplacyjnego²²¹.

²²⁰ Por. B. Kochaniewicz, *Teologiczna ikona św. Józefa w ujęciu Jana Pawła II*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 40 (2021), s. 68–70; J. Bujak, *Tożsamość kapłanów i osób konsekrowanych...*, s. 56–58.

²²¹ Por. J. Stöhr, *Św. Józef i połączenie życia czynnego z kontemplacyjnym („actio” i „contemplatio”)*, „Kaliskie Studia Teologiczne” VIII (2009/2010), s. 337–353.

Szósty i ostatni rozdział pt. *Patron Kościoła naszych czasów* przypomina, że papież Pius IX ogłosił św. Józefa Patronem Kościoła katolickiego w czasach szczególnie trudnych dla Kościoła (nr 28). Ale orędownictwo świętego Patriarchy jest wciąż potrzebne Kościołowi „nie tylko dla obrony przeciw pojawiającym się zagrożeniom, ale także i przede wszystkim dla umocnienia go w podejmowaniu zadania ewangelizacji świata i nowej ewangelizacji” (nr 29). Jan Paweł II przypomniał modlitwę Leona XIII z encykliki *Quamquam pluries* i podkreślił, że dziś

także mamy *wiele powodów, aby tak samo się modlić*: „Oddał od nas, ukochany Ojczy, wszelką zarazę błędów i zepsucia [...], przybądź nam łaskawie z pomocą niebiańską w walce z mocami ciemności [...], a jak niegdyś uratowałeś Dziecię Jezus od niebezpieczeństwa, które groziło Jego życiu, tak teraz broń Kościoła Bożego od wrogich zasadzek i wszelkiej przeciwności”. Dziś też mamy *nieustanne powody* do tego, *aby św. Józefowi polecać każdego człowieka* (nr 31)²²².

Podsumowując nauczanie św. Jana Pawła II o św. Józefie, należy podkreślić, że papież wskazuje na niego jako na przykład doskonałej realizacji powołania męża, ojca, człowieka pracy, wzoru głosiciela Ewangelii dzięki dziewiczemu małżeństwu z Maryją Panną i opieką nad Synem Bożym, który stał się członkiem ludzkiej rodziny²²³.

5. Zakończenie

Mariologia i józefologia św. Jana Pawła II ma charakter chrystologiczny: Syn Boży, który stał się człowiekiem, powierzonym Maryi i Józefowi, jest w centrum ich życia. Maryja jest Matką Odkupiciela, św. Józef jest Opiekunem Odkupiciela i dziewiczym Oblubieńcem Najświętszej Maryi Panny. Maryja jest Matką Kościoła, ale jest również jego członkiem, chociaż najznajmniejszym, ponieważ została odkupiona – zachowana od grzechu pierworodnego i wzięta do chwały nieba. Również św. Józef jest ściśle

²²² Por. J. Jezierski, *Św. Józef w Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris custos”*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 219–226; R. Zgorzelak, *Święty Józef w nauczaniu bł. Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia...*, s. 431–452; M. Wiśniewski, *Józefologiczne orędzie św. Jana Pawła II dla Kościoła i świata z sanktuarium św. Józefa w Kaliszu*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia...*, s. 462–471.

²²³ Por. G.A. Mattanza, *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia...*, s. 520–531.

związany z Kościołem – jest jego patronem, opiekunem, tak jak był opiekunem jego Założyciela.

Mariologia i józefologia Jana Pawła II mają również wymiar antropologiczny: Maryja jest wzorem wiary dla każdego ucznia Chrystusa, zwłaszcza dla kobiet, które mogą w Niej odnaleźć i potwierdzić swoją godność i powołanie, zarówno do życia w dziewictwie ofiarowanym Bogu, jak i w macierzyństwie. Św. Józef natomiast jest wzorem i opiekunem mężczyzn, a konkretnie kapłanów, mężów, ojców, ludzi pracy. Jest również patronem dobrej śmierci.

Te wszystkie cechy odnajdziemy w nauczaniu św. Jana Pawła II o Bogurodzicy Dziewicy i Jej Przeczystym Małżonku.

Rozdział V

Chrystus Odkupicielem mężczyzny i kobiety²²⁴

Jan Paweł II należy do pokolenia polskich personalistów związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, na którym wykładał w latach 1954–1978 na Wydziale Filozofii antropologię i etykę.

Jak podkreśla Stanisław Kowalczyk, personalizm Karola Wojtyły oparty jest na dwóch fundamentach: na filozofii tomistycznej i fenomenologii. Będąc wiernym etyce tomistycznej, Wojtyła posłużył się metodą fenomenologiczną, zgodnie z którą przyjął doświadczenie jako punkt wyjścia etyki²²⁵. Poznał ją dogłębnie podczas przygotowywania rozprawy habilitacyjnej pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (1959)²²⁶ i zastosował ponownie w sposób wyraźny w dziele *Osoba i czyn*.

Hiszpański filozof personalista Juan Manuel Burgos wskazuje na cztery etapy rozwoju myśli filozoficznej Karola Wojtyły. Pierwszy „obejmuje mniej więcej lata pięćdziesiąte do siedemdziesiątych. Powstały wówczas przede wszystkim opracowania dotyczące etyki filozoficznej i ludzkiej miłości”, w tym książka *Miłość i odpowiedzialność*. Drugi okres jego twórczości wyróżnia się dziełem *Osoba i czyn*, w którym „przeszedł w sposób naturalny od etyki do antropologii”. W trzecim okresie swojej pracy filozoficznej, który przypadł na lata siedemdziesiąte, Wojtyła pracował nad filozofią społeczną. Badał takie kwestie, jak „intersubiektywność – podmiotowość, wspólnota osób, ojcostwo i macierzyństwo, a także relacja międzypokoleniowa”.

²²⁴ Rozdział powstał na podstawie książek: J. Bujak, *Wprowadzenie do antropologii...*, i tenże, *Człowiek jako „imago Dei”. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007.

²²⁵ Por. R. Buttiglione, *Appendice. Quindici anni di studi sul pensiero di Karol Wojtyła*, w: tenże, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano 1998, s. 391–405; J. Kupczak, *Źródła myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 15–31; A. Półtawski, *Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia...*, s. 33–40.

²²⁶ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 422–425; R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 374–384.

Czwarty okres jego rozwoju to czas pontyfikatu, który wykorzystał do podjęcia oryginalnej refleksji „na temat ludzkiej miłości widzianej z perspektywy teologicznej, ale o nastawieniu antropologicznym”²²⁷.

Na każdym z tych etapów Karol Wojtyła/Jan Paweł II starał się udzielić odpowiedzi na pytania o ludzką płciowość, seksualność, małżeństwo, stawiane przez osoby zanurzone w ówczesnym świecie. W pierwszych dwóch dziesięcioleciach swojego kapłaństwa i posługi naukowej wyzwania pochodziły ze strony marksizmu dominującego w Polsce, z jego odrzuceniem religii, Boga, Kościoła i jego sakramentów, z promowaniem rozwiązłości seksualnej i rozwodów. Na błędną antropologię materialistyczną Karol Wojtyła odpowiadał „antropologią adekwatną”, która afirmowała całego człowieka, jego duszę, ciało, seksualność²²⁸.

W okresie Soboru Watykańskiego II i po jego zakończeniu Wojtyła włączył się w debatę nad znaczeniem ludzkiej płodności, co zaowocowało powstaniem tzw. *Memoariału krakowskiego*, będącego naukową refleksją przeznaczoną dla papieża Pawła VI, który przygotowywał dokument na ten temat. W 1968 roku papież opublikował encyklikę *Humanae vitae* na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa²²⁹. W czasie swojego pontyfikatu Jan Paweł II w katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* i w innych dokumentach odpowiadał na kolejne wyzwania, takie jak radykalny feminizm, aborcja czy ideologia gender.

²²⁷ J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 112–117.

²²⁸ Por. G. Marengo, *Antropologia adekwatna w Katechezach o ludzkiej miłości. Kierunki refleksji*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 148. Autor cytuje fragment trzynastej katechezy Jana Pawła II na temat teologii małżeństwa, w której czytamy: „Jeśli opis stworzenia człowieka w obu swych wersjach, jahwistycznej i kapłańskiej, pozwala nam ustalić pierwotne znaczenie samotności, jedności i nagości, to tym samym pozwala także odnaleźć się na terenie adekwatnej antropologii, która stara się zrozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”; Jan Paweł II, *Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Katechezy*, cz. I, Kraków 2007, s. 124. Papież podkreśla, że kluczem do zrozumienia prawdy o człowieku jest teologiczne pojęcie „obrazu Boga”.

²²⁹ Por. K. Meissner, *Przedślowie. Historia i przedstawienie dokumentu*, w: *Memoriał krakowski oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”*, Poznań 2012, s. 7; P.S. Gałuszka, *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*, Warszawa 2018, s. 222–245.

1. „Teologia ciała” w katechezach Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*

Najbardziej rozpoznawanym dziełem Karola Wojtyły jest monografia *Miłość i odpowiedzialność*, która ukazała się po raz pierwszy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1960 roku. Biskup krakowski podjął w niej temat moralności seksualnej, która może się wyrażać w pełny sposób jedynie w kontekście miłości pojętej jako dar z siebie, nie zaś w formie „używania” drugiej osoby. Wojtyła ukazuje, że akt seksualny można przeżywać jako „akt człowieka”, na poziomie instynktów, albo jako „akt ludzki” o szczególnym moralnym charakterze²³⁰. Akt seksualny staje się „aktem ludzkim”, kiedy spotykają się w nim nie tylko dwa ciała, ale dwie osoby, które pogłębiają swoją więź osobową, stając się dla siebie „darem”. Mężczyzna i kobieta uczą się stawiania dla siebie darem najpełniej w wymagającej szkole małżeństwa. Tam również jest miejsce na odpowiedzialne korzystanie z naturalnego cyklu płodności kobiety w planowaniu liczby dzieci²³¹.

Korzystając ze swojego wcześniejszego dorobku naukowego i doświadczenia duszpasterskiego, w latach 1979–1984 papież wygłosił 129 katechez środowych opublikowanych pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, znanych lepiej pod nazwą *teologia ciała*.

Georg Weigel określa wizję seksualności przedstawioną w katechezach mianem „teologicznej bomby zegarowej”:

Jeśli teologia ciała Jana Pawła zostanie potraktowana tak poważnie, jak na to zasługuje, może się okazać przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka [...]. Teologia ciała Jana Pawła niesie skutki dla całej teologii. Domaga się od nas, byśmy rozumieli seksualność jako sposób pojmowania istoty tego, co ludzkie – a przez to z kolei postrzegali część z tego, co Boskie. W teologii ciała nasze bycie w ciele „na początku” – jako mężczyźni i kobiety – stanowi okno ukazujące naturę i zamiary Boga Stwórcy²³².

²³⁰ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 186.

²³¹ Por. tamże, s. 186–188.

²³² Tamże, s. 433. Więcej na temat teologii ciała w: C. Anderson, J. Granados, *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011; W. Chudy, *Jan Paweł II o teologii ciała*, „Znak” 32 (1980), nr 11 (317), s. 1393–1412; M. Healy, *Mężczyźni i kobiety są z raju. Przewodnik po teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. J. Jaworska, Warszawa 2008; J. Kupczak, *Dar i komunika. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006; C. West, *Teologia ciała dla początkujących*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009.

W swoich katechezach na temat małżeństwa, rodziny i płciowości człowieka papież odwołuje się do dwóch opisów stworzenia człowieka zawartych w Rdz 1–3, czyni to jednak w świetle nauczania Jezusa Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa zawartego w Mt 19, 3-8 i Mk 10, 2-9²³³. Katechezy mają zatem sens wybitnie chrystologiczny, ponieważ kluczem do zrozumienia Rdz 1, 27: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” jest właśnie On, „Pierworodny z całego stworzenia” (por. Kol 1, 15).

Katechezy środowe wygłoszone w okresie od 5 października 1979 do 2 kwietnia 1980 roku, od 11 listopada 1981 do 9 lutego 1983 roku i od 23 maja do 28 listopada 1984 roku podzielone są na dwie części: pierwsza dotyczy „słów Chrystusa”, Jego nauczania ukazanego w trzech grupach tematycznych: o jedności i nierozzerwalności małżeństwa w odniesieniu do Księgi Rodzaju; o pożądaniu, sercu człowieka i czystości serca i ciała w odniesieniu do Kazania na Górze; o przeznaczeniu ludzkiego ciała do zmartwychwstania, a w tym kontekście do powołania do bezżenności dla królestwa niebieskiego (s. 9–261).

Druga część katechez nosi tytuł *Sakrament* i podzielona jest na trzy rozdziały. Pierwszy odnosi się do nauczania św. Pawła o małżeństwie jako sakramencie (Ef 5, 21-33) w kontekście Rdz 2, 24: „Przeto opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem”, drugi ukazuje znaczenie „mowy ciała” w świetle Pieśni nad Pieśniami i Księgi Tobiasza, trzeci zaś dotyczy problemów etycznych związanych z „mową ciała”, takich jak odpowiedzialne rodzicielstwo, antykoncepcja, cnota wstrzemięźliwości w pożyciu małżeńskim (s. 265–392)²³⁴.

„Teologia ciała” to, inaczej mówiąc, pozytywne spojrzenie na małżeństwo i relacje małżonków na każdym poziomie. Nauczanie Jana Pawła II jest całkowicie wolne

od jakichkolwiek śladów gardzącego cielesnością manicheizmu. Małżeństwo zostaje ukazane jako droga uświęcenia, także w ciele i poprzez ciało. Małżonkowie chrześcijańscy, którzy jednoczą się w całkowitej komunii ducha, serca i ciała, otwarci na przyjęcie nowego życia, poprzez łaskę otrzymaną w sakramencie małżeństwa przyczyniają się do świętości Kościoła oraz włączają się w tajemnicę obcowania świętych.

²³³ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 9.

²³⁴ Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna i kobieta w ujęciu katechez środowych Jana Pawła II*, w: *Rodzina – Wychowanie – Przyszłość*, red. E. Osewska, J. Stala, Kraków 2020, s. 231–232; Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. J. Urbaniak, Poznań 2008, s. 47–48; M. Waldstein, *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2012, s. 14–16, 147–176.

Nowość spojrzenia Jana Pawła II na ludzką cielesność w małżeństwie sakramentalnym polega według Yves’a Semena na tym, że

do tej pory ludzka seksualność była przedstawiana jedynie w świetle swojej biologicznej celowości, a więc jako środek służący posiadaniu potomstwa, odtąd spogląda się na nią przede wszystkim w kontekście pierwotnego zamiaru Boga co do ludzkiego ciała – ciała odkupionego i powołanego do zmartwychwstania²³⁵.

Rzeczywiście, Jan Paweł II w swoich katechezach jasno odrzucał zarzut manicheizmu w nauczaniu Kościoła na temat ludzkiej płciowości²³⁶. W katechezie środowowej wygłoszonej 22 października 1980 roku podkreślił on, że fałszywy jest pogląd, jakoby nauczanie Kościoła prowadziło do „zaprzeczenia wartości ludzkiej płci”, lub najwyżej ją tolerowało z powodu „konieczności prokreacji”²³⁷.

W cytowanej katechezie papież Jan Paweł II rozważał słowa Chrystusa z Kazań na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. A Ja powiadam wam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się z nią cudzołóstwa dopuścił (w stosunku do niej) w swoim sercu” (Mt 5, 27-28). Wyjaśniał swoim słuchaczom, że „[s]łowa te posiadają kluczowe znaczenie dla całej zawartej w nauce Chrystusa teologii ciała”²³⁸. Jednocześnie nie należy ich rozumieć na sposób manichejski, jako „potępienie” ciała w jego wymiarze męskości i żeńskości. Na zakończenie katechez raz

²³⁵ Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II...*, s. 48; autor, idąc śladem *Katechez* Jana Pawła II, ukazuje ludzką seksualność w pięciu rozdziałach zatytułowanych: *Jan Paweł II: nowatorskie podejście do seksualności; Ludzka seksualność w planie Bożym; Grzech, pragnienie i pożądliwość; Małżeństwo, odkupienie i zmartwychwstanie ciała; Seksualność a świętość*; M. Waldstein, *Sens ciała...*, s. 135, gdzie amerykański filozof podkreśla, że Jan Paweł II pragnął udzielić odpowiedzi na redukcjonistyczne spojrzenie Kartezjusza na ludzkie ciało. „W ujęciu negatywnym odpowiedź Jana Pawła II na Kartezjusza brzmi: «Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii». W ujęciu pozytywnym odpowiedź brzmi: «Najgłębszym źródłem jego poznania jest Słowo, które stało się ciałem»”. Mówi o tym konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II nr 22,1: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”; również J. Merecki, *Ciało jako sakrament osoby*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 172–173, wskazuje na kontekst historyczno-kulturowy refleksji filozoficzno-teologicznej Karola Wojtyły/Jana Pawła II, jakim była m.in. kartezjańska antropologia dualistyczna.

²³⁶ Por. J. Bujak, *Nauczanie Papieża Franciszka o małżeństwie i rodzinie w posynodalnej adhortacji „Amoris Laetitia” w świetle Magisterium Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2017), s. 38–39, 44–47.

²³⁷ Por. Jan Paweł II, *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy. Audycja generalna*, środa 22 października 1980, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 509–511.

²³⁸ Tamże, s. 510.

jeszcze podkreślił, że „manichejski sposób rozumienia i wartościowania ciała i płci człowieka jest zasadniczo obcy Ewangelii, jest niezgodny z właściwym sensem tych słów z Kazania na Górze, jakie wypowiedział Chrystus. Wezwanie do przewyciężenia pożądliwości ciała płynie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci i jej tylko służy. Gdyby ktoś chciał w tym właśnie widzieć manicheizm, byłby w zasadniczym błędzie”²³⁹.

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że chrześcijaństwo odrzuca manicheizm pojęty jako pogarda dla ciała.

W katechezie środowej wygłoszonej 24 września 1980 roku papież mówił: „Potrzeba seksualna małżonków nie jest obiektem pogardy, i «nie chodzi żadną miarą o zakwestionowanie owej potrzeby»”²⁴⁰.

Jest to kolejna katecheza poświęcona analizie słów Chrystusa z Kazania na Górze Mt 5, 27-28 na temat pożądliwości i cudzołóstwa. Jan Paweł II wyjaśniał w niej mechanizm, który sprawia, że kobieta w oczach mężczyzny z podmiotu staje się przedmiotem pożądania. W rzeczywistości jednak to sam mężczyzna, jeśli zgodzi się w swojej woli, w swoim sercu, na ocenę kobiety tylko w kategoriach pożądania, zostaje przez swoje pożądanie opanowany. Papież stwierdził, że

[k]iedy mówimy o „pożądaniu” jako o przeobrażeniu samej intencjonalności bytowania konkretnego, np. mężczyzny, dla którego (wedle Mt 5, 27-28) określona kobieta staje się tylko przedmiotem możliwego zaspokojenia „potrzeby seksualnej” związanej z jego męskością, wówczas nie chodzi nam żadną miarą o zakwestionowanie owej potrzeby jako obiektywnego wymiaru natury ludzkiej z właściwą jej celowością prokreacyjną. Słowa Chrystusa z Kazania na Górze (w swoim całym, bliższym i dalszym kontekście) są jak najdalej od manicheizmu, tak jak daleka jest od niego cała autentyczna tradycja chrześcijańska²⁴¹.

Jan Paweł II podkreśla, że chodzi tu „o osobowy sposób bytowania człowieka, mężczyzny i kobiety”, w którym to bytowaniu jest miejsce również na potrzebę seksualną, która powinna „służyć kształtowaniu «komunijnej» jedności wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety”. Papież Jan Paweł II nauczał, że mężczyzna i kobieta mają obowiązek dążyć do stawiania się wzajemnym darem dla siebie, czemu

²³⁹ Tamże, 510–511.

²⁴⁰ Jan Paweł II, *Z chwilą opanowania woli – „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby. Audycja generalna, środa 24 września 1980, w: Nauczanie papieskie III,2, rok 1980, Poznań–Warszawa 1986, s. 377–379.*

²⁴¹ Tamże, s. 378.

sprzeciwia się traktowanie drugiej osoby jako przedmiotu zaspokojenia pożądania seksualnego²⁴².

Jan Paweł II wyjaśniał również błędną ocenę bezżenności dla królestwa niebieskiego, traktowanej niekiedy również jako przejaw pogardy dla ludzkiej seksualności. W jednej ze swoich katechez papież kontynuował rozważania na temat znaczenia słów Chrystusa o bezżenności „dla królestwa niebieskiego” (Mt 19, 10-12)²⁴³.

Papież podkreślił, że przede wszystkim należy odrzucić wszelkie próby manichejskiej interpretacji tych słów. Nie chodzi w nich o „niższość” małżeństwa ze względu na „ciało”, na łączenie się w nim małżonków tak ściśle, że stają się „jednym ciałem” (por. Rdz 2, 24). Również św. Paweł w 1 Kor 7 nie rozumiał wyższości dziewictwa czy celibatu ze względu na powstrzymywanie się od małżeńskiej „jedności w ciełe”. Bezżenność jest czymś wartościowym ze względu na „królestwo niebieskie”, a nie z powodu „niższości” małżeńskiej „jedności w ciełe”.

Jan Paweł II podkreślał, że oba „stany”: małżeński i bezżenny, nie są sobie przeciwstawne, ale komplementarne, nie tworzą dwóch obozów w Kościele: bardziej doskonałych, czyli celibatariuszy, i mniej doskonałych, czyli żyjących w małżeństwie. Oba te powołania „wzajemnie się tłumaczą i wzajemnie dopełniają”, oba też mają orientację eschatologiczną, jak cała wspólnota Kościoła²⁴⁴.

Papież potwierdził, że

[j]eśli wedle pewnej tradycji teologicznej mówi się o stanie doskonałości (*status perfectionis*), to nie ze względu na samą bezżenność, ale cały kształt życia wedle rad ewangelicznych (ubóstwo, czystość i posłuszeństwo), skoro życie wedle tych rad odpowiada Chrystusowemu wezwaniu do doskonałości („Jeśli chcesz być doskonałym”, (por. Mt 19, 21).

Ponieważ jednak miarą doskonałości chrześcijańskiej jest miłość, to jest ona dostępna dla wszystkich; osoba nieżyjąca w „stanie doskonałości”, w zakonie, ale „w świecie”, może osiągnąć wyższy stopień doskonałości od osoby żyjącej w „stanie doskonałości”. Nie zmienia to faktu, jak pisze papież, że „Rady ewangeliczne jednak niewątpliwie dopomagają w osiągnięciu większej miłości”. Natomiast duchem rad ewangelicznych może żyć każdy, zarówno ten, kto żyje „w zakonie”, jak i „w świecie”²⁴⁵.

²⁴² Por. tamże.

²⁴³ Jan Paweł II, *Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa*, środa 14 kwietnia 1982, w: *Nauczanie papieskie V, 1, rok 1982*, Poznań 1993, s. 524–526.

²⁴⁴ Por. tamże, s. 525.

²⁴⁵ Tamże.

Papież Jan Paweł II podkreślał, że małżeństwo i bezżenność „dla królestwa niebieskiego” w świetle Mt 19, 11-12 należy rozumieć jako dwa komplementarne powołania w Kościele: małżonkowie powinni dążyć do wierności jednemu Oblubieńcowi-Chrystusowi, osoby ślubujące bezżenność natomiast są wezwane do rozwijania duchowego „ojcostwa” i „macierzyństwa”²⁴⁶.

W innej ze swoich katechez papież mówił, że Chrystus pośrednio wskazuje na wyższość bezżenności dla królestwa niebieskiego nad małżeństwem. „Jednakże wprost tego nie wyraża. Dopiero Paweł powie o tych, którzy wybierają małżeństwo, że «dobrze» czynią, o gotowych zaś żyć w dobrowolnym bezżenstwie powie, że «lepiej czynią» (por. 1 Kor 7, 38)”²⁴⁷.

Jan Paweł II zauważa, że

takie jest też stanowisko całej tradycji, zarówno doktrynalnej, jak i pastoralnej. Owa „wyższość bezżenności w stosunku do małżeństwa nie oznacza nigdy w autentycznej tradycji Kościoła jakiegoś upośledzenia małżeństwa czy pomniejszenia jego istotnej wartości. Nie oznacza też żadną miarą jakiegoś pośredniego bodaj przejścia na pozycje manichejskie [...]. Ewangeliczna i autentycznie chrześcijańska wyższość dziewictwa, bezżenności, jest konsekwentnie podyktowana względem na królestwo niebieskie”.

Słowa Chrystusa z Mt 19, 11-12 wskazują na takie właśnie podstawy wyższości bezżenstwa, nie ma w nich natomiast żadnych podstaw do deprecjacji małżeństwa²⁴⁸.

²⁴⁶ Por. tamże, s. 525–526.

²⁴⁷ Jan Paweł II, *Beżżenność dla Królestwa Niebieskiego czy deprecjacja małżeństwa?*, środa 7 kwietnia 1982, w: *Nauczanie papieskie V*, 1, rok 1982, Poznań 1993, s. 507.

²⁴⁸ Tamże, s. 507–508; por. „*Breviarium Fidei*”. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 505, gdzie pośród wypowiedzi Soboru Trydenckiego na temat sakramentu małżeństwa znajdziemy również tę w kanonie 10: „Jeśli ktokolwiek twierdzi, że stan małżeński jest ponad stan dziewiczy bądź celibat, i że nie jest lepiej i szczęśliwiej pozostać w dziewictwie lub celibacie niż być związanym węzłem małżeńskim [por. Mt 19, 11 n.; 1 Kor 7, 23 n., 38–40] – n.b.w.” (BF 605; DH 1810); 1 Kor 7, 7 – 8, 38; Ap 14, 4; Sobór Watykański II, dekret *Optatam totius*, 10: „Obowiązki i godność małżeństwa chrześcijańskiego, które przedstawia miłość między Chrystusem a Kościołem (por. Ef 5, 22–33), niech alumnii należycie poznają, niech jednak uświadomią sobie wyższość dziewictwa poświęconego Chrystusowi, tak aby po przemyślanym dobrze i wielkodusznym wyborze, poświęcili się Panu z całkowitym oddaniem ciała i duszy”.

2. „Geniusz kobiety” – list apostolski Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*

Jan Paweł II kontynuował swoje nauczanie na temat relacji mężczyzny i kobiety w wielu innych dokumentach, w których odpowiadał na aktualne wyzwania swego czasu. Był on autorem sformułowania „nowy feminizm” i zwolennikiem ewangelicznego przepracowania i przyjęcia przez Kościół tego, co jest pozytywne w ruchach feministycznych²⁴⁹. Papież odnosił się do tych kwestii m.in. w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* z 1988 roku²⁵⁰ i w Liście (przesłaniu) z roku 1995 *It is with genuine pleasure* do Gertrude Mongelli, Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobietom. Nauczanie Jana Pawła II zawarte w katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* odzwierciedla dokument Kongregacji Nauki Wiary z 31 maja 2004 roku pt. *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu kobiety i mężczyzny w Kościele i społeczeństwie*.

Dokument *Mulieris dignitatem*, pisze Ojciec Święty we wprowadzeniu, jest owocem Synodu Biskupów z 1987 roku, poświęconego „powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II”, synodu, który odbył się w ramach Roku Maryjnego (nr. 1–2).

W drugiej części listu apostolskiego, zatytułowanej *Niewiasta – Bogurodzica* (*Theotokos*), papież stwierdza, że narodziny Zbawiciela z Niewiasty – Maryi wskazują na niezwykłą godność każdej kobiety, Maryja jest bowiem najpełniejszym wyrazem ludzkiego powołania (nr. 4–5).

W trzeciej części papież mówi o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. Z pierwszego opisu stworzenia (Rdz 1, 27-28) wynika, że oboje, mężczyzna i kobieta, są stworzeni na obraz Boga, oboje też są osobami, ponieważ zostali stworzeni na obraz Boga, który jest osobą. Drugi opis stworzenia (Rdz 2, 18-25), choć napisany innym, przenośnym i symbolicznym językiem, również stwierdza równość mężczyzny i kobiety w człowieczeństwie. Kobieta i mężczyzna są „jednością dwojga”, a „*Niewiasta jest drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie*” (nr 6) – pisze papież. Podobieństwo do Boga, oprócz rozumności, przejawia się również w relacyjnym wymiarze człowieka, w tym, że nie jest dobrze dla człowieka „bytować samotnie”.

²⁴⁹ Por. J. Bujak, *Człowiek jako „imago Dei”. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 288–305.

²⁵⁰ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15.08.1988), w: *Wybór Listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, 80–141.

Chodzi tu o relację wzajemną: mężczyzny do kobiety oraz kobiety do mężczyzny. Być osobą na obraz i podobieństwo Boga – oznacza także bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego „ja”. Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trój-jedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Ten relacyjny wymiar człowieka oznacza, że mężczyzna i kobieta nie tylko istnieją „obok siebie”, ale również „dla siebie”, są dla siebie wzajemnie pomocą, przede wszystkim w wymiarze „bycia człowiekiem”. Jan Paweł II odwołuje się do soborowego dokumentu *Gaudium et spes*, który stwierdza, że człowiek w pełni może zrealizować siebie jedynie przez bezinteresowny dar z siebie samego (GS 24) (nr 7).

Następnie papież zwraca uwagę na analogiczność antropomorficznego języka Pisma Świętego o Bogu, która to analogiczność, nieodpowiedniość, wskazuje pośrednio, że oboje, mężczyzna i kobieta, zostali stworzeni na obraz Boga, któremu przypisywane są cechy zarówno męskie, jak i żeńskie (nr 8)²⁵¹.

Czwarta część, zatytułowana *Ewa – Maryja*, jest poświęcona dramatowi grzechu pierworodnego, jego skutkom dla relacji mężczyzna–kobieta oraz dziełu odkupienia, które dokonało się przez Maryję. Papież stwierdza, że pierwszym i najważniejszym skutkiem grzechu pierworodnego jest zerwanie przyjaźni z Bogiem (nr 9), ale uderza on również w relację między mężczyzną a kobietą, których „jedność dwojga” będzie odąd stale zagrożona. Zagrożenie to widać szczególnie u kobiety, ponieważ „panowanie” mężczyzny nad nią, o którym mowa w Rdz 3, 16, wskazuje na brak równości m.in. na niekorzyść kobiety, choć „panowanie” to umniejsza także mężczyznę²⁵².

²⁵¹ Por. I. de la Potterie, *Antropomorfismo e simbolismo del linguaggio biblico sulla relazione uomo-donna*, w: *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della „Mulieris dignitatem”*. Testo e commenti, Città del Vaticano 1989, s. 112–114; belgijski biblista, wychodząc od listu apostołskiego Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*, wyjaśnia, że cechy żeńskie przypisywane Bogu w Piśmie Świętym, zwłaszcza u Iz 42, 14 (rodząca kobietę); Iz 49, 15 (macierzyństwo Boga) i inne, należy rozumieć jako proste porównania (*jak matka... jak rodząca zakrzyknę*). Nie ma bowiem w Piśmie Świętym tekstów, które by określały Boga w sposób formalny lub bezpośredni jako kobietę, małżonkę lub matkę. Takie określenia Boga, „żeńskie”, były bowiem charakterystyczne dla pogańskiego politeizmu, który czcił bóstwa męskie i żeńskie, lub dla różnych form starożytnego gnostycyzmu (np. niebiańskie pary w systemie Walentyniana). Dlatego, kiedy Biblia mówi o Bogu jako matce, jest to metafora. Cechą bowiem matki jest poczęcie *z kogo innego*, jak podkreśla św. Tomasz w S.Th. II II, 23,8, ad 3. A kto mógłby być tym „innym” dla Boga? Bóg zatem nie „pocyna”, ale „rodzi”. Spekulacje nad żeńskim charakterem Boga mogłyby doprowadzić nas do popadnięcia w schematy starożytnego pogaństwa, pisze de la Potterie, natomiast imieniem własnym Boga jest bez wątpienia „Ojciec”. Tak nauczali m.in. Cyryl Aleksandryjski, Tomasz z Akwinu i również Jan Paweł II w liście apostołskim *Mulieris dignitatem*. Cechą Ojca jest rodzenie, nie w sensie fizycznym, ale w sensie udzielania życia, komunikowania siebie samego.

²⁵² Por. J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, „Ateneum Kapłańskie” 145 (2005) 3, 450–459.

Jednak sprzeciw kobiet wobec tego „panowania” nie może prowadzić do ich „maskulinizacji”, podkreśla papież.

W imię wyzwolenia się od „panowania” mężczyzny kobieta nie może dążyć do tego, by – wbrew swojej kobiecej „oryginalności” – przyswajać sobie męskie atrybuty. Zachodzi uzasadniona obawa, że na tej drodze kobieta nie „spełni siebie”, może natomiast *zatracić i wypaczyć to, co stanowi o jej istotnym bogactwie*. A jest to bogactwo ogromne,

podkreśla Jan Paweł II. Kobieta nie posiada mniej darów od mężczyzny, ale posiada inne, związane z jej byciem „obrazem i podobieństwem” do Boga, i te właśnie powinna ona rozwijać (nr 10).

Piąty rozdział dokumentu nosi tytuł *Jezus Chrystus*. Papież wydobywa w nim to, co Ewangelie mówią o relacji Jezusa do kobiet, co rzeczywistość odkupienia oznacza dla godności i powołania kobiecego. Jezus Chrystus – pisze Ojciec Święty – „stał się wobec swoich współczesnych *rzecznikiem prawdziwej godności kobiety oraz odpowiadającego tej godności powołania*” (nr 12). Słowa i czyny Jezusa zapisane w Ewangeliach wyrażają zawsze należyty kobiecie szacunek i cześć. Nowość Jego postępowania uwidacznia się zwłaszcza w postawie wobec kobiet określanych z pogardą jako grzesznice i cudzołżnice, których nie potępiał, ale wzywał do przemiany życia (nr 13). Kobieta pochwycona na cudzołóstwie (J 8, 3-11) jest obrazem ogólnoludzkim: kobieta zostaje pozostawiona sama sobie, pod pręgierzem grzechów, natomiast mężczyzna unika odpowiedzialności za swoje czyny. Jezus wskazuje tu na odpowiedzialność mężczyzn wobec kobiet, na jej godność, macierzyństwo, powołanie (nr 14).

Czyny i słowa Jezusa są konkretnym sprzeciwem wobec wszystkiego, co uwłacza godności kobiety, te zaś czują się w Jego obecności „wyzwolone” przez prawdę, którą On im objawia, nawet jeśli jest to prawda o ich grzeszności. Powierza kobietom sprawy Boże, zarezerwowane w społeczności żydowskiej jedynie dla mężczyzn. Z Samarytanki – grzesznicy czyni „ucznia”, który następnie głosi innym to, czego doświadczył (nr 15). Kobiety są pierwszymi świadkami zmartwychwstania, a Maria Magdalena była nazywana, m.in. przez św. Tomasza z Akwinu, „apostołką apostołów” (nr 16).

Szósty rozdział zatytułowany jest *Macierzyństwo – dziewictwo*. Papież ukazuje w nim dwa podstawowe wymiary powołania kobiety, oba spełnione w osobie Maryi, Dziewicy i Matce. Powołanie do macierzyństwa i dziewictwa dopełniają się i tłumaczą nawzajem (nr 17). W macierzyństwie kobieta odnajduje siebie przez bezinteresowny dar z siebie (nr. 18–19), podobnie jak w wypadku dziewictwa, które jest macierzyństwem według Ducha (nr. 20–21).

Kolejny rozdział, *Kościół – Oblubienicą Chrystusa*, poświęcony jest wyjaśnieniu w kategoriach Przymierza faktu wyboru przez Chrystusa jedynie mężczyzn do sprawowania Eucharystii. Chrystus, zawsze suwerenny w swoim postępowaniu, niepoddający się w traktowaniu kobiet panującym obyczajom, świadomie wybiera na apostołów jedynie mężczyzn, pisze Jan Paweł II. Powierzając w Wieczerniku jedynie apostołom sprawowanie Eucharystii, Chrystus chciał przedłużyć zamierzoną przez Boga relację pomiędzy Oblubieńcem-Bogiem a Oblubienicą-Kościółem z planu stworzenia również na plan odkupienia. To w Eucharystii, najwyraźniej gdy ją sprawują mężczyźni, wyraża się relacja Chrystusa-Oblubieńca do Kościoła-Oblubienicy, kapłan bowiem sprawuje ją *in persona Christi* (nr 26).

Nie oznacza to mniejszego znaczenia kobiet w Kościele. Przez chrzest każdy, również kobieta, wnosi do Kościoła swoje specyficzne dary i charyzmaty, jak na to wskazują święte niewiasty zawsze obecne w dziejach Kościoła (nr 27).

Ósmy rozdział listu, pt. *Największą jest miłość*, podkreśla, że godność kobiety mierzy się porządkiem miłości, który jest jednocześnie porządkiem sprawiedliwości i miłości. Jej godność wiąże się z miłością, którą otrzymuje jako kobieta i którą obdarza (nr. 29–30). Papież mówi o szczególnej moralnej sile kobiety, która wynika ze świadomości, że Bóg powierza jej człowieka, każdego, ale szczególnie słabego, potrzebującego pomocy.

W naszej epoce zdobycze wiedzy i techniki pozwalają osiągnąć nieznany przedtem stopień dobrobytu materialnego dla jednych, co niestety niesie z sobą równoczesne zepchnięcie na margines innych. W taki sposób ten postęp jednostronny może również oznaczać stopniowy *zanik wrażliwości na człowieka, na to, co istotowo ludzkie*. W tym sensie przede wszystkim nasze czasy *oczekują na objawienie się* owego „geniuszu” kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że „największa jest miłość” (1 Kor 13, 13) (nr 30).

W ostatnim rozdziale dokumentu, zatytułowanym *Gdybyś знаła dar Boży*, papież dziękuje wszystkim kobietom i każdej z osobna, matkom, siostrom, żonom, kobietom poświęconym Bogu w dziewictwie, za ich kobiece „geniusz”, za wszystkie owoce kobiecej świętości w dziejach Kościoła (nr 31).

3. Kobieta w rodzinie i w społeczeństwie

Papież zwrócił się w przesłaniu pt. *It is with genuine pleasure* do Gertrude Mongello, Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji poświęconej kobiecie, mającej odbyć się w Pekinie we wrześniu 1995 roku²⁵³. Przypomniwał w nim, że

[r]ozwiązania problemów podejmowanych na forum konferencji, jeśli mają być uczciwe i trwałe, muszą być oparte na uznaniu wrodzonej, niezbywalnej godności kobiet oraz znaczenia ich obecności i uczestnictwa we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Powodzenie konferencji zależeć będzie od tego, czy zdoła ona zaproponować autentyczną wizję godności kobiet i ich aspiracji – wizję, która stanie się inspiracją i oparciem dla obiektywnych i realistycznych odpowiedzi na zmagania, cierpienia i frustracje, które nadal są nieodłączną częścią życia zbyt wielu kobiet (nr 2).

Ojciec Święty przypomniwał, że fundamentem powszechnych praw człowieka jest uznanie godności każdej ludzkiej istoty, a dla ludzi wierzących ta godność i wynikające z niej prawa są zakorzenione w prawdzie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (nr 2).

Papież podkreślił, że równa godność nie oznacza „tożsamości” z mężczyznami. Taka koncepcja tożsamości zubożyłaby jedynie kobiety i całe społeczeństwo, zniekształcając lub niszcząc niepowtarzalne bogactwo i wewnętrzną wartość kobiecości. Według nauczania Kościoła mężczyźni i kobiety zostali powołani przez Stwórcę, by żyć we wzajemnej głębokiej komunii, poznając jedni drugich i składając siebie w darze, działając razem dla dobra wspólnego i uzupełniając się dzięki komplementarności cech kobiecych i męskich. Jan Paweł II przypomniwał, że człowiek doświadcza swojej godności nie dzięki potwierdzeniu jej w prawie, ale dzięki konkretnemu oparciu materialnemu, emocjonalnemu i duchowemu, które znalazł w swojej rodzinie. Żadna odpowiedź na problemy kobiet nie może abstrahować od roli kobiety w rodzinie, ani lekceważyć faktu, że każde nowe życie jest bez reszty powierzone trosce i opiece kobiety, która nosi je w łonie. Dlatego fałszywy jest pogląd, jakoby macierzyństwo zniewalało kobietę, że oddanie się rodzinie, a zwłaszcza dzieciom, nie pozwala jej

²⁵³ Jan Paweł II, List (Przesłanie) *It is with genuine pleasure* do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie (26.05.1995), w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, 210–215. Na temat kontekstu listu (przesłania), jakim była IV Światowa Konferencja poświęcona Kobiecie, która odbyła się w Pekinie we wrześniu 1995 roku, por. G. Weigel, *Świadek nadziei...*, s. 975–983.

zrealizować własnych aspiracji. Należy popierać obecność matki w rodzinie, ale także „przypominać mężom i ojcom o ich obowiązkach” (nr 3).

Rolą kobiet jest – według papieża – humanizacja świata. Dlatego trzeba zapewnić im udział w życiu społecznym i politycznym, zwłaszcza tam, gdzie go brak. „Potrzebne są głębokie zmiany w zachowaniach i w organizacji społecznej, które ułatwią udział kobiet w życiu publicznym, a zarazem umożliwią kobietom i mężczyznom spełnianie ich szczególnych obowiązków wobec rodzin” (nr 5).

Papież pisze, że w sytuacji kryzysowej, gdy „określone grupy czy klasy są systematycznie odsuwane od tych dóbr albo gdzie społeczności i całe kraje nie mają podstawowej infrastruktury społecznej i możliwości rozwoju ekonomicznego, pierwszymi ofiarami marginalizacji są kobiety i dzieci”. Mimo to często właśnie one

zachowują ostatki ludzkiej godności, bronią rodziny, przekazują wartości kulturowe i religijne, stawiając czoło sytuacjom głębokiego ubóstwa, zniszczeniom spowodowanym przez konflikty i wojny oraz przez tragedię migracji, czasem wymuszonej. Historia jest pisana prawie wyłącznie jako opowieść o dokonaniach mężczyzn, podczas gdy jej najlepsza część jest bardzo często kształtowana przez wytrwałe i konsekwentne działanie kobiet na rzecz dobra” (nr 6).

Dlatego mężczyźni mają wobec kobiet ogromny dług do spłacenia w dziedzinie obrony życia i każdej innej dziedziny społecznej (nr 6).

Jan Paweł II przypomina o wyzysku ekonomicznym, jakiemu podlegają kobiety i dzieci w krajach mniej rozwiniętych, gdy muszą one pracować „za darmo lub za niewielkie wynagrodzenie, pozbawione praw pracowniczych i wszelkich zabezpieczeń”. Do tego dochodzi seksualne wykorzystanie kobiet i dzieci, do czego przyczynia się „banalizacja płciowości, zwłaszcza w środkach przekazu, oraz przyjęcie w niektórych społeczeństwach wizji seksualności wolnej od wszelkich ograniczeń moralnych i odpowiedzialności”. Taka postawa „szkodzi przede wszystkim kobietom, pomnażając problemy, jakim muszą one stawiać czoło, aby zachować godność osobistą i nadal służyć życiu” (nr 7).

Zdaniem papieża konieczne jest umocnienie roli kobiety w rodzinie, a zarazem „stworzenie jej takich warunków, by mogła wykorzystywać swoje talenty w procesie budowania społeczeństwa i cieszyć się pełnią swoich praw” (nr 8).

4. Współdziałanie mężczyzny i kobiety

Pewnym podsumowaniem i syntezą nauczania Jana Pawła II na temat relacji mężczyzn i kobiet był dokument z 2004 roku, podpisany przez kard. kard. Josepha Ratzingera i Angela Amato²⁵⁴. We wprowadzeniu i w pierwszym rozdziale dokumentu czytamy, że pragnie on udzielić odpowiedzi na niektóre współczesne koncepcje antropologiczne, które nie przyczyniają się do autentycznego promowania kobiety. Zamiarem autorów dokumentu było również pogłębienie tematyki antropologicznej, zwłaszcza w obszarze relacji mężczyzny i kobiety, w samym Kościele katolickim, a także podjęcie dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli (nr 1).

W pierwszej części dokumentu mowa jest o dwóch głównych błędnych tendencjach powstałych w ramach feminizmu, związanych z rozumieniem płci i relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą. Pierwsza tendencja antagonizuje kobiety i mężczyzn, czyniąc kobietę nieprzyjacielem mężczyzny i każąc jej z nim rywalizować o władzę, co oczywiście odbija się negatywnie na życiu rodzinnym. Druga tendencja jest konsekwencją pierwszej: aby uniknąć konfliktów i panowania jednej płci nad drugą podważa się znaczenie płci (*sex*), a podkreśla rodzaj (*gender*), który jest najważniejszy. W ten sposób niweluje się różnicę pomiędzy mężczyzną a kobietą, ojcem i matką, heteroseksualizmem i homoseksualizmem (nr 2)²⁵⁵.

Głębszą przyczyną tych tendencji jest pragnienie wyzwolenia się od uwarunkowań biologicznych, którym podlega człowiek. Każdy mógłby – czy nawet powinien – stać się tym, kim chce być, pokonując uwarunkowania związane z biologią (nr 3).

²⁵⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, Poznań 2005.

²⁵⁵ Por. K. Swanson, *L'ideologia femminista oggi: è possibile oggi parlare di post-femminismo?* w: Pontificium Consilium Pro Laicis, *Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarietà. Seminario di studio, Vaticano 30–31 gennaio 2004*, Città del Vaticano 2005, s. 45. Autorka artykułu zauważa, że feminizm postmodernistyczny jest dziś obecny przede wszystkim w feminizmie akademickim. „Feminizm post-modernistyczny pojmuję męskość i kobiecość jako kategorie kulturowe (lub konstrukcje społeczne), podległe dyskusjom i zmianom. Jest to odmiana feminizmu anty-esencjalistycznego, opartego na filozofiach przed-modernistycznych, które odrzucają rzeczywistość obiektywną i krytykują koncepcję, zgodnie z którą istnieje tylko jedno znaczenie – jak twierdzi tradycja filozoficzna pojęta jako całość, ale również niektóre feministki – pojęcia «kobieta», lub też powszechna kondycja kobiety (por. Jane Gallop, Luce Irigaray, Bell Hooks). Ten typ feminizmu neguje zatem istnienie koncepcji kobiecości, jak również, że istnieje coś takiego jak uniwersalna kondycja kobieca”; M.A. Peeters, *Lo stato attuale delle proposte e del dibattito*, w: Pontificium Consilium Pro Laicis, *Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarietà. Seminario di studio, Vaticano 30–31 gennaio 2004*, Città del Vaticano 2005, s. 79–104; autorka przedstawia kluczowe zjawiska związane z feminizmem XX wieku i jego promocji przez ONZ, takie jak ideologia *gender*, równość i władza, reprodukcja.

Taka koncepcja sprawia, że Pismo Święte jest traktowane jako dzieło napisane przez mężczyzn i dlatego umacniające ucisk kobiet, stąd należy je na nowo zinterpretować lub nawet odrzucić antropologię biblijną. Idee te nie biorą również wystarczająco pod uwagę faktu, że Syn Boży stał się człowiekiem jako mężczyzna (nr 4).

W drugiej części dokumentu przedstawione zostały główne tezy antropologii biblijnej na temat relacji mężczyzny i kobiety. Wobec pomieszania pojęć w tej materii autorzy dokumentu proponują, opierając się na liście apostoelskim *Mulieris dignitatem* Jana Pawła II, najpierw powrócić do antropologii biblijnej zawartej w rozdziałach 1–3 Księgi Rodzaju. „[Z]najdują się one [te rozdziały] w kontekście tej «zasady» biblijnej, według której prawda objawiona o człowieku na «obraz i podobieństwo Boga» stanowi niezmienny *fundament całej antropologii chrześcijańskiej*”.

Dokument na pierwszym miejscu odwołuje się do opowiadania o stworzeniu z Rdz 1, 1 – 2, 4. „Ludzkość jest tu przedstawiona jako zróżnicowana od pierwszego momentu swego istnienia, w relacji między mężczyzną i kobietą. Jest to ludzkość płciowa w swej naturze, która zostaje zadeklarowana jednoznacznie «obrazem Boga»” (nr 5). Drugie opowiadanie (Rdz 2, 4-25) również potwierdza znaczenie różnicy płciowej oraz dopełnianie się mężczyzny i kobiety, jako że ta została dana mężczyźnie jako „pomoc” w sensie egzystencjalnym (nr 6).

Te dane biblijne pozwalają nam wyciągnąć kilka wniosków z zakresu antropologii biblijnej – czytamy w dokumencie. Po pierwsze, zarówno mężczyzna, jak i kobieta są w równym stopniu osobami, ponieważ oboje zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Są sobie równi w godności, ale komplementarni z punktu widzenia fizycznego, psychologicznego i ontologicznego. Komplementarność ta może zostać określona jako jedność-w-dwoistości relacyjnej, którą tylko grzech może uczynić konfliktogenną. W jaki sposób można uzdrowić zranioną relację mężczyzny i kobiety? (nr 8).

W Starym Testamencie dokonuje się to za pośrednictwem przymierza Boga z Izraelem, które jest prototypem przymierza między mężczyzną a kobietą (nr 9). Swoje wypełnienie zapowiedzi te znajdują w Nowym Testamencie w relacji Maryi, wybranej córki Syjonu i nowego Izraela, i Jezusa, który wypełnia obrazy Boga jako małżonka obecne w Starym Przymierzu. Kontynuuje i rozwija tę symbolikę św. Paweł, porównując w liście do Efezjan małżeństwo do przymierza między Chrystusem a Jego Kościołem (nr 10).

W Kościele, dzięki sakramentom, małżonkowie chrześcijańscy mogą uniknąć relacji naznaczonych pożądliwością i tendencją do podporządkowania sobie drugiej osoby, które wprowadził do małżeństwa grzech pierworodny (nr 11).

W trzeciej części dokumentu mowa jest o aktualnych wartościach kobiecych obecnych w życiu społecznym. Chodzi tu przede wszystkim o szczególną „zdolność dla drugiego”, którą z natury swej kobieta jest obdarzona. „Wbrew pewnym prądom feministycznym, które roszczą wymagania «dla samej siebie», kobieta zachowuje bardzo silną intuicję, że to, co najlepsze w jej bycie, stanowią działania skierowane na zradzanie drugiego, jego wzrost i ochronę”, czytamy w liście (nr 13). Wynika to z fizycznej zdolności kobiety do dawania życia, ponieważ macierzyństwo jest kluczem do zrozumienia jej tożsamości. Nie chodzi tu jedynie o macierzyństwo fizyczne, ale o to, co Jan Paweł II określił mianem „geniuszu kobiety”, tzn. o jej aktywną obecność w rodzinie. Trzeba pamiętać, że kobiecie trudniej niż mężczyźnie połączyć funkcje rodzinne i pracę zawodową, dlatego na poziomie prawa, ale jeszcze bardziej mentalności, należy zrobić wszystko, by kobiety, które chcą poświęcić się całkowicie rodzinie, mogły to uczynić, a te, które chcą pogodzić pracę zawodową z obecnością w rodzinie, by mogły również to zrealizować (nr. 13–14).

Ostatnia – czwarta część poświęcona jest kwestii wartości kobiecych w życiu Kościoła. Dokument zauważa, że zwłaszcza dziś kobieta jest szczególnie ważna w Kościele. Czym jest Kościół, tego uczymy się od Maryi, jej postawa wobec Syna od początku Kościoła była uznawana za wzorzec dla wszystkich wierzących, nie tylko dla kobiet. Maryja swoją postawą zachęca Kościół do wsłuchiwania się w słowo Boże i do przyjmowania go z wiarą. Od Maryi – Matki Jezusa, Kościół uczy się poznawać swojego Mistrza w sposób intymny, uczy się miłości i pokory (nr 15).

Nie oznacza to zachęcania kobiet do bierności wobec świata, w którym panuje chęć dominacji nad drugim, jak twierdziły pewne – przeszłe już – feministyczne teorie. Kościół od Chrystusa uczy się, że panować oznacza służyć. Chociaż Maryja i jej postawa jest wzorem dla każdego wierzącego, to szczególnie jednak dla kobiety w sposób naturalny i intensywny. „W ten sposób kobiety mają do spełnienia rolę o najwyższej wadze w życiu eklezjalnym, przypominając ową dyspozycję wszystkim ochrzczonym, i w swoisty i jedyny sposób przyczyniając się do ukazywania prawdziwego oblicza Kościoła, oblubienicy Chrystusa i matki wierzących”. Tu jest również najgłębsze wyjaśnienie, dlaczego zarezerwowanie święceń kapłańskich jedynie dla mężczyzn nie przeszkadza im w dostępie do serca Kościoła. Ich zadaniem jest ukazywać, w jaki sposób „Oblubienica musi odpowiadać miłością na miłość Oblubieńca” (nr 16).

5. Kapłaństwo kobiet²⁵⁶

Problematyka kapłaństwa kobiet wiąże się z wieloma kwestiami: teologiczną, społeczną, historyczną, ekumeniczną.

Niemiecki teolog Gisbert Greshake zauważa, że w dwutysiącletniej historii Kościoła zawsze panowało przekonanie, że Jezus, który do grona apostołów nie włączył żadnej kobiety, chciał w ten sposób wskazać, że urząd kapłański w Kościele pełnić mogą wyłącznie mężczyźni. Dopiero w XIX wieku w Kościołach protestanckich w Stanach Zjednoczonych zaczęto nieśmiało wspominać o możliwości wyświęcania kobiet. Jednak prawdziwy początek dyskusji na ten temat przypada na wiek XX²⁵⁷ i wiąże się z przyspieszeniem procesu emancypacji kobiet oraz z powstaniem ruchu feministycznego. Feminizm z kolei stanowi szersze tło i fundament dla teologii feministycznej, która narodziła się najpierw w świecie protestanckim²⁵⁸. Dla teologów wywodzących się z Kościołów reformacji teologicznym argumentem za kapłaństwem kobiet było powszechne kapłaństwo wiernych, wynikające z chrztu świętego. Odwołując się do słów św. Pawła, utrzymują oni, że od momentu chrztu w Chrystusie „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety” (Gal 3, 28). Konsekwencją takiego podejścia jest twierdzenie, że dostęp kobiet do kapłaństwa urzędowego to nie tylko możliwość, ale wręcz konieczność²⁵⁹.

Pierwszym Kościołem protestanckim, który oficjalnie zgodził się ordynować kobiety, był Kościół luterancki w Szwecji. Parlament tego kraju podjął decyzję o kapłaństwie kobiet w roku 1958, a w 1960 pierwsze trzy kobiety otrzymały ordynację²⁶⁰.

²⁵⁶ Por. J. Bujak, *Problem kapłaństwa kobiet w nauczaniu Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II – „Inter insigniores” i „Ordinatio sacerdotalis”*, w: *Ty jesteś kapłanem na wieki. Opracowania o kapłaństwie...*, red. Z. Kroplewski, A. Offmański, Szczecin 2006, s. 147–162.

²⁵⁷ Por. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Herder 2000, s. 155.

²⁵⁸ Por. M. Zielińska, *Kobieta surfowanie po trzech falach*, „Znak” 4 (2005), s. 17–21; Z. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, w: *Kobieta w Kościele i w społeczeństwie*, red. I. Dec, Warszawa 2004, s. 98–102, gdzie w sposób syntetyczny ukazane są trzy główne etapy (fale) rozwoju feminizmu; K. Michalczak, *Świeccy i kapłaństwo*. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara, Poznań 2001, s. 234–238, 239–240; autor przedstawia początki dążeń kobiet do bycia duchownymi w Kościołach i wspólnotach kościelnych wywodzących się z reformacji oraz negatywną ocenę tychże dążeń przez Congara.

²⁵⁹ Por. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit...*, s. 155–156.

²⁶⁰ Por. A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Torino 2006, s. 390–391.

Postulaty wprowadzenia kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim pojawiły się już w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, nasiliły się jednak w pierwszym dziesięcioleciu po jego zakończeniu. Napływały przede wszystkim z Holandii, Belgii, Kanady, Szwajcarii, Niemiec Federalnych, Austrii i Stanów Zjednoczonych. W 1971 roku odbył się w Rzymie pierwszy po Soborze synod biskupów poświęcony kapłaństwu urzędowemu. Podczas obrad biskupi poruszyli m.in. kwestię kapłaństwa kobiet, która w krajach Zachodu stała się coraz bardziej paląca. Z zewnątrz docierały do biskupów apele o zmianę sposobu myślenia, ponieważ nawet jeśli kobiety mogą uczestniczyć i uczestniczą w wielu dziełach Kościoła, to zamyka się przed nimi dostęp do dwóch najważniejszych obszarów jego życia – do kapłaństwa i władzy. Jednakże w dokumencie końcowym synodu nie nawiązano do tej dyskusji²⁶¹.

Według Greshakego decydującą rolę w postulowaniu dopuszczenia kobiet do kapłaństwa sakramentalnego odegrały trzy czynniki: teologia kapłaństwa wspólnego wynikającego z chrztu świętego, bardziej „funkcjonalna” niż ontologiczna koncepcja urzędu oraz wpływ teologii feministycznej²⁶².

Odpowiedzią na nie była podpisana 15 października 1976 roku przez papieża Pawła VI deklaracja *Inter insigniores*, która była pierwszym w historii Kościoła katolickiego dokumentem, który wyjaśniał przyczyny niedopuszczenia kobiet do kapłaństwa urzędowego²⁶³. Deklaracja została opublikowana w styczniu 1977 roku. Wkrótce po niej ukazał się komentarz, ukazujący tło historyczne dokumentu²⁶⁴.

Po omówieniu przyczyn, które sprawiły, że konieczne było opublikowanie dokumentu, deklaracja wymienia trzy powody przemawiające za nieudzielaniem kobietom święceń kapłańskich.

Pierwszy to nieprzerwana tradycja Kościoła katolickiego, który „nigdy nie uważał, że kobietom można ważnie udzielić święceń kapłańskich lub biskupich”²⁶⁵. Tylko niektóre sekty w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (głównie gnostyckie) były przychylne udzielaniu kobietom święceń kapłańskich, ale ojcowie Kościoła, św. Ireneusz, Tertulian, Firmilian z Cezarei, Orygenes, potępiali tę praktykę²⁶⁶.

²⁶¹ Por. tamże, s. 75–77.

²⁶² Por. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit...*, s. 157; M. Zielińska, *Kobiece surfowanie po trzech falach...*, s. 19; A.J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 1998, s. 15.

²⁶³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 110–122.

²⁶⁴ Por. *Un commento alla dichiarazione*, w: Congregazione per la dottrina della fede, *Dall’ „Inter insigniores” all’ „Ordinatio sacerdotalis”*, Vaticano 1996, s. 61–85.

²⁶⁵ Tamże, s. 112.

²⁶⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu...*, s. 112.

Kolejnym powodem braku zgody na święcenia kobiet jest decyzja Chrystusa, który na apostołów wybrał tylko mężczyzn, aczkolwiek Jego zachowanie wobec kobiet było zupełnie inne niż ogólnie przyjęte w owych czasach²⁶⁷.

Trzeci argument wiąże się z praktyką apostołów. Pozostali oni wierni decyzji Mistrza i dlatego na miejsce Judasza wybrali innego mężczyznę – Macieja. Głosząc Ewangelię w środowisku greckim, zrezygnowali z zachowywania Prawa Mojżeszowego. Gdyby byli przekonani, że mogą dokonać zmian także w kwestii włączenia kobiet do stanu kapłańskiego, z pewnością by to uczynili, ponieważ Grecy często powierzali urząd kapłański kobietom. Z listów św. Pawła dowiadujemy się o kobietach – współpracownicach apostoła w głoszeniu Ewangelii²⁶⁸.

Deklaracja *Inter insigniores* Pawła VI nie zakończyła dyskusji nad kapłaństwem kobiet w Kościele katolickim. Pod koniec lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych nasiliły się żądania ze strony niektórych teologów, uniwersytetów i organizacji kobiecych z Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, by zaprzestać z dyskryminacją i wprowadzić kapłaństwo kobiet również w Kościele katolickim²⁶⁹.

Papież Jan Paweł II – podejmując dziedzictwo Pawła VI – z jednej strony bronił stanowiska Kościoła odnośnie do sakramentu kapłaństwa w duchu *Inter insigniores*, z drugiej zaś wskazywał na godność i ogromną rolę kobiety, która ma szczególne miejsce w Kościele, mimo niemożliwości otrzymania święceń kapłańskich²⁷⁰. Papież za wzór stawiał kobietom Maryję, Dziewicę i Matkę, która jest Królową Apostołów, mimo że do grona Dwunastu nie należała²⁷¹.

15 sierpnia 1988 roku, na zakończenie Roku Maryjnego, Jan Paweł II podpisał list apostolski *Mulieris dignitatem*, w którym tak argumentuje katolickie rozumienie kapłaństwa:

²⁶⁷ Por. tamże, s. 113; C. Hill, *Udzielanie święceń kapłańskich kobietom w świetle dialogu katolicko-anglikańskiego*, „Przegląd Powszechny” 11 (1992), s. 270; A. Piola, *Donna e sacerdozio...*, s. 84–85, gdzie czytamy, iż Kongregacja Doktryny Wiary zleciła Papieskiej Komisji Biblijnej wyjaśnienie roli kobiety w Piśmie Świętym jako pomoc w wy tłumaczeniu kwestii kapłaństwa kobiet. Komisja stwierdziła, że w świetle samego Nowego Testamentu nie można jednoznacznie wydać opinii za lub przeciw.

²⁶⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu...*, s. 114.

²⁶⁹ Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 451–459; niemiecki teolog uznaje całą argumentację obecną w *Inter insigniores* za bezpodstawną, widząc w decyzji za kapłaństwem kobiet lub przeciw niemu jedynie problem dojrzałości Kościoła. Trwanie przy opinii wyrażonej w *Inter insigniores* uważa za dowód na to, że Kościół jest wciąż bardziej jeszcze związany ze środowiskiem kulturowo-historycznym niż z Ewangelią i teologią.

²⁷⁰ Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 80 (1988) 110, s. 198 nn.

²⁷¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu...*, s. 113–114.

Na szerokim tle „wielkiej tajemnicy”, która wyraża się w oblubieńczym stosunku Chrystusa do Kościoła, można także w sposób właściwy zrozumieć fakt powołania „Dwunastu”. *Powołując samych mężczyzn na swych Apostołów*, Chrystus uczynił to *w sposób całkowicie wolny i suwerenny*. Uczynił to z taką samą wolnością, z jaką w całym swoim postępowaniu uwydatniał godność i powołanie kobiety, nie dostosowując się do panującego obyczaju i tradycji usankcjonowanej ówczesnym ustawodawstwem (*Mulieris dignitatem* 26)²⁷².

W 1987 roku w Rzymie odbył się synod biskupów poświęcony roli ludzi świeckich w Kościele. Podczas prowadzonych dyskusji podjęto również temat kapłaństwa kobiet²⁷³. W adhortacji posynodalnej *Christifideles laici* podpisanej 30 grudnia 1988 roku papież Jan Paweł II nawiązał do tych polemik:

Jeśli chodzi o uczestnictwo w apostolskiej misji Kościoła, nie ulega wątpliwości, że na mocy Chrztu i Bierzmowania kobieta – tak jak mężczyzna – otrzymuje udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa, Kapłana, Proroka i Króla, a zatem zostaje upoważniona i włączona do uczestnictwa w podstawowym apostołacie Kościoła: *w ewangelizacji* [...]. Kobieta w ramach uczestnictwa w życiu i misji Kościoła nie może otrzymać święceń kapłańskich i dlatego nie może spełniać funkcji wynikających z kapłaństwa sakramentalnego. Źródło tej dyspozycji Kościół zawsze widział w całkowicie wolnej i suwerennej decyzji Jezusa Chrystusa, który na swoich Apostołów powołał samych mężczyzn. Wyjaśnieniem owej dyspozycji może być stosunek Chrystusa-Oblubieńca do Kościoła-Oblubienicy. Mówimy tu o *funkcji*, nie zaś o *godności* i *świętości* [...]. Jednakże – jak powiedział Paweł VI – jeśli „nie możemy zmienić stanowiska naszego Pana, ani wezwania, które skierował On do kobiet, to powinniśmy uznawać i popierać ich rolę w misji ewangelizacyjnej i w życiu chrześcijańskiej wspólnoty”. Rzeczą absolutnie konieczną jest przejście od *teoretycznego uznania* aktywnej i odpowiedzialnej obecności kobiety w Kościele do *praktycznej realizacji* [...]. Należy na przykład przemyśleć sprawę udziału kobiet w radach duszpasterskich diecezji i parafii, a także w synodach diecezjalnych i synodach partykularnych²⁷⁴.

²⁷² Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*..., nr 26.

²⁷³ Por. A. Piola, *Donna e sacerdozio*..., s. 99–100.

²⁷⁴ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1989, n. 51.

W uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22 maja 1994 roku, Jan Paweł II podpisał list apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, w którym potwierdził naukę o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom²⁷⁵. Wraz z listem ukazała się *Nota wprowadzająca do Listu Apostolskiego „Ordinatio sacerdotalis”*, w której wyjaśniono, że argumentacja listu oparta na trzech fundamentach: przykładzie Chrystusa, praktyce apostolskiej i stałym nauczaniu Kościoła²⁷⁶. W *Ordinatio sacerdotalis* Jan Paweł II przypomniał i potwierdził treść nauczania zawartego w deklaracji Pawła VI *Inter insigniores*, a także w *Mulieris dignitatem* odnośnie do roli kobiet w Kościele. Papież stwierdził jednoznacznie:

aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22, 32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne (*definitive tenenda*)²⁷⁷.

Jan Paweł II zamknął w ten sposób dalsze dyskusje na ten temat. Zdecydowane stanowisko papieskie potwierdziła odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary na pytanie anonimowego biskupa: czy list naucza w sposób nieomyślny, czy należy do depozytu wiary? Odpowiedź ta brzmiała twierdząco: chodzi o doktrynę nieomyślną, która wymaga definitywnego przyjęcia²⁷⁸.

Stwierdzając w sposób definitywny niemożliwość udzielania święceń kapłańskich kobietom, papież Jan Paweł II w kolejnych dokumentach podkreślał godność kobiety. Jego nauczanie zmierzało do rzeczywistej emancypacji kobiet w społeczeństwie i świecie, jednak nie za cenę odejścia od prawdy o człowieku, który został stworzony jako mężczyzna i kobieta, równy w godności, lecz z różnymi zadaniami do spełnienia.

Papież Jan Paweł II był orędownikiem „nowego feminizmu” zapoczątkowanego przez Pawła VI²⁷⁹. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II napisał, że

²⁷⁵ Tenże, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” papieża Jana Pawła II o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 8 (1994), s. 7–9.

²⁷⁶ Por. *Nota wprowadzająca do Listu Apostolskiego „Ordinatio sacerdotalis”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 8 (1994), s. 9–10.

²⁷⁷ Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis”...*, nr 4, s. 8.

²⁷⁸ Por. A. Piola, *Donna e sacerdozio...*, s. 35–38.

²⁷⁹ Por. Z. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm...*, s. 109.

w dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyciężenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku²⁸⁰.

Jan Paweł II, podejmując „kwestię kobiecą”, podkreślał konieczność uznania równości kobiety i mężczyzny w ich ludzkiej godności; zróżnicowania płci, które jest źródłem rozwoju; dostrzeżenie „geniuszu kobiecego” w społeczeństwie i w Kościele²⁸¹.

6. Zakończenie

Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał pozytywne znaczenie stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety. W swoim nauczaniu wyjaśniał wartość ludzkiej płciowości, pożycia małżeńskiego, które jest wyrazem postawy „posiadania siebie w dawaniu siebie”. Wobec tendencji pomniejszających znaczenie kobiety i prowadzących do ich maskulinizacji nauczał o godności kobiet, dla których wzorem jest Maryja Panna, o „geniuszu kobiecym”, który prowadzi do humanizacji życia społecznego. Podkreślał ogromne znaczenie kobiet w Kościele, na wzór Maryi, która nie była apostołem ani kapłanem, a mimo to Jej rola w dziele zbawienia jest niezaprzeczalna.

²⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Wrocław 1995, n. 99, s. 182–183.

²⁸¹ Por. Z. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm...*, s. 110.

Rozdział VI

Jezus Chrystus w spotkaniu z innymi religiami

Dialog Kościoła katolickiego z religiami niechrześcijańskimi we współczesnym rozumieniu został zapoczątkowany na Soborze Watykańskim II *Deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, przyjętą w czasie czwartej i ostatniej sesji soboru, 28 października 1965 roku²⁸³. Punkt drugi *Nostra aetate* stwierdza:

Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi jednak i jest zobowiązany nieustannie głosić Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą (por. 2 Kor 5,18-19)”²⁸⁴.

Sobór Watykański II z jednej strony uczy nas szacunku do innych religii ze względu na obecne w nich wartości ludzkie i duchowe, z drugiej zaś przypomina, że w religiach są braki i błędy, które domagają się oczyszczenia przez słowo Ewangelii (por. dekret *Ad gentes* nr 9)²⁸⁵. Opierając się na tym właśnie dokumencie, a także dopowiedzeniach,

²⁸³ Por. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo 1964–1965*, vol. IV, Roma 1966, s. 81–82; R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010, s. 401–403; J.W. O'Malley SJ, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 293–301; R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Kraków–Dębogóra 2010, s. 217–223; J. Orlandis, *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, tłum. P. Skibiński, Radom 2007, s. 59–61.

²⁸⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 73, 75, gdzie papież na pytanie Vittoria Messori o wielość religii odpowiedział, że treść deklaracji *Nostra aetate* (W naszej epoce) „jest autentycznym przekazem Tradycji. Tak myśleli Ojcowie Kościoła od najdawniejszych czasów”. Punkt drugi dokumentu, który mówi o obecności promieni Prawdy – Chrystusa w religiach niechrześcijańskich odwołuje się do „od dawna zakorzenionego w Tradycji przeświadczenia o tak zwanych *semina Verbi* (nasion Słowa). Te *semina* są obecne we wszystkich religiach”, podkreśla papież.

²⁸⁵ Por. J. Bujak, *Kapłan w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 91–99.

które znajdziemy w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i dekreście o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, papież Jan Paweł II mówi o dwóch postawach, jakie należy zająć wobec religii niechrześcijańskich: dialogu i misji.

1. Czym jest dialog międzyreligijny?

Papież Paweł VI w swojej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam*, opublikowanej jeszcze przed deklaracją *Nostra aetate*, stwierdził, że wzorem wszelkiego dialogu jest Bóg, który przez Objawienie wszedł w zbawczy dialog z ludzkością (*Ecclesiam suam* 70). To On pierwszy go rozpoczął, wyszedł nam naprzeciw w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, w Którym dialog ten osiągnął swoją pełnię. Jeśli chrześcijanie chcą być uczniami Boga, to powinni na Jego wzór jako pierwsi wychodzić z propozycją dialogu, nie dla korzyści, ale z miłości do tych, którzy są daleko od Boga i od Kościoła, podkreślił papież (*Ecclesiam suam* 71–74). Paweł VI, mówiąc o partnerach dialogu, wskazuje na trzy kręgi: najszerszy to cała ludzkość, drugi krąg to wierzący w Boga, tzn. przedstawiciele różnych religii niechrześcijańskich, i wreszcie trzeci krąg to bracia odłączeni, chrześcijanie (*Ecclesiam suam* 96, 107–110, por. *Gaudium et spes* 92).

Kardynał Karol Wojtyła w swojej książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* stwierdza, że Sobór Watykański II pragnął udzielić odpowiedzi na pytanie, „co znaczy być wierzącym, być członkiem Kościoła?”²⁸⁶. Na to pytanie sobór odpowiada: „to być przeświadczonym o prawdzie Objawienia i równocześnie zdolnym do dialogu”. Zatem wiara i dialog nie wykluczają się wzajemnie, przeciwnie, ich współistnienie jest konieczne. Człowiek wierzący jest człowiekiem dialogu, ponieważ dialog, o którym mówi sobór, jest rodzajem dawania świadectwa o wierze i życiu chrześcijańskim. Zdolność do dialogu z każdym człowiekiem, wierzącym i niewierzącym, jest rodzajem „egzaminu z duchowej dojrzałości”, dojrzałości z rozumności wiary, ale i z miłości do ludzi o innych poglądach. Egzamin ten nie jest łatwy, „łatwiejsza z pewnością byłaby wiara «bez dialogu», zauważa K. Wojtyła. Jednakże sobór, który stara się odpowiedzieć na pytanie: co znaczy być wierzącym, członkiem Kościoła – nie może nas zwolnić od tego egzaminu”²⁸⁷. Według soboru (por. *Lumen gentium* 3; *Gaudium et spes* 92) tego rodzaju dialog ubogaca wiarę, ponieważ umacnia dojrzałość przekonań i ożywia wiarę przez miłość²⁸⁸.

²⁸⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 17.

²⁸⁷ Por. tamże, s. 20–21.

²⁸⁸ Por. Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z 19 maja 1991 roku, *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu*

Wśród form dialogu międzyreligijnego możemy wyróżnić cztery podstawowe: dialog życia, dialog czynów, dialog wymiany teologicznej i dialog doświadczenia religijnego²⁸⁹.

W encyklice *Redemptoris missio*, opublikowanej 7 grudnia 1990 roku w 25. rocznicę przyjęcia przez Sobór Watykański II deklaracji *Nostra aetate*, Jan Paweł II dodaje, że dialog rozciąga się

od wymiany pomiędzy znawcami tradycji religijnych czy ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazywania sobie wzajemnych doświadczeń duchowych do tak zwanego „dialogu w codziennym życiu” (RMs 57)²⁹⁰.

Zarazem w tej samej encyklice papież podkreślił, że dialog międzyreligijny jest jeszcze jednym z przejawów misji Kościoła; jego celem jest ukazanie „ziaren Słowa” o „promieniach prawdy” obecnych

w poszczególnych osobach i w tradycjach religijnych ludzkości [...]. Inne religie stanowią pozytywne wezwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich (RMs 56)²⁹¹.

Papież podkreśla, że każdy z uczestników dialogu „musi być konsekwentny względem własnych tradycji i przekonań religijnych i otwarty na zrozumienie ich u innych, bez obłudy czy zamykania się w sobie, ale z poczuciem prawdy, pokory, uczciwości,

międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii, Tarnów 1993, nr 2, gdzie czytamy, że głoszenie Ewangelii i dialog są pojmowane jako części składowe jednej misji ewangelizacyjnej Kościoła. „Jedno i drugie zmierza do przekazywania prawdy o zbawieniu”.

²⁸⁹ Por. Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z 19 maja 1991 roku, *Dialog i głoszenie...*, nr 42.

²⁹⁰ Por. Z. Kubacki, *Czy dialog jest Kościołowi potrzebny?*, „Tygodnik Powszechny” 4.02.2001, s. 10.

²⁹¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 6: „W inny sposób i w innej mierze należy odnieść to samo do działalności mającej na celu zbliżenie z przedstawicielami innych religii, pozachrześcijańskich, wyrażającej się w dialogu, w spotkaniach, we wspólnej modlitwie, w odkrywaniu tych skarbów ludzkiej osobowości, których – jak dobrze wiemy – nie brak również wyznawcom tych religii. A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich – będące również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa – nie mogłoby wprowadzić w zakłopotanie chrześcijan, tak nieraz zbyt skłonnych do powątpiewania w prawdy objawione przez Boga i głoszone przez Kościół, zbyt pochopnych w rozluźnianiu zasad moralności i torowaniu dróg etycznego «permisywizmu»?”.

świadomy, że dialog może wzbogacić każdego. Nie może tu być żadnej rezygnacji ani irenizmu, lecz wzajemne świadectwo dla wspólnego postępu na drodze poszukiwań i doświadczeń religijnych, a jednocześnie dla pokonania uprzedzeń, nietolerancji i nieporozumień (RMs 56)²⁹².

Ks. Paolo Scarafoni zauważa, że w ostatniej dekadzie swego pontyfikatu Jan Paweł II akcentował pozytywne elementy religii niechrześcijańskich, co można dostrzec zwłaszcza w posynodalnych adhortacjach apostolskich *Ecclesia in Africa* (1995), *Ecclesia in America* (1999), *Ecclesia in Asia* (1999) i *Ecclesia in Oceania* (2001). W dokumencie *Ecclesia in Asia* podjęto temat pluralizmu religijnego na kontynencie azjatyckim:

Azja jest także kolebką największych religii świata – judaizmu, chrześcijaństwa, islamu i hinduizmu. Tutaj powstało też wiele innych duchowych tradycji, takich jak: buddyzm, taoizm, konfucjanizm, parsyzm, zaratusztrianizm, dżinizm, sikhizm i szintoizm. Poza tym miliony ludzi wyznają religie tradycyjne lub rodowe o różnych stopniach struktur dotyczących obrzędów i oficjalnego nauczania religijnego. Kościół żywi głęboki szacunek do tych tradycji i próbuje nawiązać szczerzy dialog z ich zwolennikami. Zawarte w nich wartości religijne oczekują swego dopełnienia w Jezusie Chrystusie²⁹³.

Zatem papież wyrażał szacunek dla innych religii, a zarazem przekonanie, że potrzebują one Jezusa Chrystusa.

W encyklice *Fides et Ratio* nr 1 papież wskazuje na pytania o sens życia, które stawiają sobie ludzie żyjący w różnych kulturach i wyznający różne religie:

Wystarczy zresztą przyrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczynali stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?* Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela,

²⁹² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis...*, nr 6: „Szlachetna jest gotowość rozumienia każdego człowieka, analizowania każdego systemu, przyznawania racji wszystkiemu co słuszne – nie może ona jednak oznaczać gubienia pewności własnej wiary ani też podkopywania zasad moralności, których brak bardzo szybko daje się odczuć w życiu całych społeczeństw, również po swych opłakanych skutkach”; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 263.

²⁹³ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Asia* (6 listopada 1999); P. Scarafoni, *Giovanni Paolo II e il dialogo interreligioso*, <https://www.clerus.org/clerus/dati/2002-12/17-999999/12DIITA.html> (dostęp: 17.06.2024).

znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach; spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankary i Buddy; są obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu²⁹⁴.

Dla Jana Pawła II jednym z ważnych wymiarów dialogu międzyreligijnego była współpraca na rzecz pokoju na świecie. Znalazła ona swój szczególny wyraz podczas Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 października 1986 i 24 stycznia 2002 roku), w trakcie którego papież Jan Paweł II wraz z przedstawicielami innych Kościołów chrześcijańskich i religii światowych modlił się w tej intencji²⁹⁵. Jednocześnie spotkania te były realizacją przekonania wyrażonego w encyklice *Dominum et Vivificantem* nr 65, gdzie papież pisał, że „gdziekolwiek ktoś modli się na świecie, tam jest Duch Święty, ożywcze tchnienie modlitwy”.

Warto jednak wspomnieć o problemach związanych z organizacją tego pierwszego spotkania modlitewnego.

Jednak nie wszyscy obecni wówczas na miejscu tego spotkania wspominali je w sposób tak bezproblemowy. Np. kardynał Silvio Oddi, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa oraz legat papieski do bazyliki w Asyżu, jeszcze po latach opowiadał z bólem: „Byłem świadkiem profanacji. Widziałem buddystów tańczących wokół ołtarza, na którym na miejscu przeznaczonym dla Chrystusa ustawiono posążek Buddy... Nie krzyczałem, ale zgorszenie było w moim sercu. Widać było wyraźnie dezorientację na twarzach katolików uczestniczących w ceremonii”²⁹⁶.

Benedykt XVI podczas trzeciego spotkania w Asyżu 27 października 2011 roku starał się mu nadać nie charakter spotkania modlitewnego, ale spotkania kultur i ludzi dobrej woli.

²⁹⁴ Tenże, Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998).

²⁹⁵ Por. tenże, *Przemówienie papieża Jana Pawła II na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój*, w: *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, Warszawa 1989, s. 52–60.

²⁹⁶ P. Milcarek, *Problemy z Asyżem*, <https://www.rp.pl/opinie-polityczno-spoeczne/art-14139811-problemy-z-asyzem> (dostęp: 17.06.2024).

2. Misja głoszenia Chrystusa a dialog międzyreligijny

Papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* nr 55 jasno stwierdził, że dialog międzyreligijny jest jedną z form misji ewangelizacyjnej Kościoła. Należy go rozumieć jako metodę do wzajemnego poznania i ubogacenia. Tak rozumiany dialog nie jest sprzeczny z misją *ad gentes*, dlatego też domaga się wierności własnym przekonaniom religijnym, a zarazem otwartości na innych, „bez obłądy czy zamykania się w sobie, ale z poczuciem prawdy, pokory, uczciwości”, ze świadomością, że dialog ubogaca obie strony.

Również dokument *Dialog i głoszenie* Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z 19 maja 1991 roku nr. 40 i 50 podkreślają, że dialog międzyreligijny nie polega jedynie na budowaniu przyjaznych relacji, ale jest daniem świadectwa o swojej wierze i zaproszeniem do otwarcia się na dar Boga, który staje się nim dla nas w osobie Jezusa Chrystusa. Właściwie pojęty dialog nie tylko nie osłabi wiary chrześcijańskiej, ale sprawi, że chrześcijanie staną się bardziej świadomi tego, w co i w Kogo wierzą.

Konieczność głoszenia Jezusa Chrystusa wszystkim narodom związana jest z pytaniem o możliwość zbawienia w religiach niechrześcijańskich poza Kościołem. Jan Paweł II podkreślał, że chociaż wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą być zbawieni przez Chrystusa niezależnie od Kościoła i jego sakramentów, to jednak trzeba pamiętać, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i że tylko w nim znajduje się pełnię środków zbawczych²⁹⁷. Amerykański teolog i kard. Avery Dulles podkreślał, że według papieża:

Choć ludzie dobrej woli mogą osiągnąć zbawienie, nie znając Chrystusa lub nie będąc członkami Kościoła, to nikt nie może być zbawiony bez Chrystusa i bez ukierunkowania na Kościół. Kościół otrzymał od Boga zadanie głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom. W planie Bożym katolicyzm, z racji posiadania szczególnego dziedzictwa doktrynalnego i sakramentalnego, jest zwykłym środkiem zbawienia dla ludzi. Kościół zobowiązany jest pomagać wyznawcom wszystkich religii w przewyżczeniu błędów i ograniczeń oraz uczyć ich, że Chrystus stanowi dopełnienie tego, co dobre i zbawienne w ich nauce oraz praktykach religijnych²⁹⁸.

²⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*..., nr 55; konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 16.

²⁹⁸ A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 262–263; Jan Paweł II, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 22.12.1986, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11–12 (1986), s. 15, 32.

Papież w swojej misyjnej encyklice podkreśla, że konieczność głoszenia Jezusa Chrystusa każdemu człowiekowi nie narusza wolności drugiego człowieka:

Głoszenie i dawanie świadectwa o Chrystusie, gdy dokonują się z poszanowaniem dla sumień, nie naruszają wolności. Wiara jest propozycją pozostawioną wolnemu wyborowi człowieka, należy ją jednak stawiać, ponieważ „reszta ma prawo do poznania bogactw tajemnicy Chrystusa, w którym, jak sądzimy, cała ludzkość znaleźć może w nadszpodziewanej pełni to wszystko, czego szuka po omacku na temat Boga, człowieka i jego przeznaczenia, życia i śmierci, a także prawdy [...]. Dlatego Kościół zachowuje swój zapal misyjny, a także pragnie go zintensyfikować w obecnej chwili dziejowej”. Należy jednak jeszcze powiedzieć za soborem, że z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy (RMs 8).

„Na pytanie: „Dlaczego misje?”, odpowiadamy z wiarą i doświadczeniem Kościoła, że otwarcie się na miłość Chrystusa jest prawdziwym wyzwoleniem. W Nim i tylko w Nim zostajemy wyzwoleni od wszelkiej alienacji i zagubienia, od zniewolenia przez moce grzechu i śmierci” (RMs 11). Papież jest przekonany, że głoszenie Ewangelii ma na celu chrześcijańskie nawrócenie i wyzwolenie, którego potrzebują wszyscy ludzie. Wszyscy ludzie mają prawo do „radikalnej nowości” życia, którą daje Chrystus. Chrystus nie jest luksusem ani kimś, kogo możemy ignorować. Bez Niego nasze życie jest niekompletne i niepełne, dlatego ludzie muszą usłyszeć tę Dobrą Nowinę ze względu na ich wolność i rozwój (por. RMs 31–40)²⁹⁹.

²⁹⁹ Por. R.A. Spinello, *The Encyclicals of John Paul II. An Introduction and Commentary*, A Sheed & Ward Book 2012, s. 188–195; R. Słupek, *Dialog międzyreligijny a głoszenie wyjątkowości objawienia i zbawczej Jezusa Chrystusa. Odpowiedź Jana Pawła II na posoborowe wyzwania*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne*, red. B. Ferdek, Wrocław 2016, s. 68–75; tenże, *Aktualność nakazu misyjnego w kontekście zbawczej wartości religii pozachrześcijańskich*, „Colloquia Theologica” 3 (2010), s. 144–149; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w ostatnich dokumentach Kościoła*, „Studia Theologia Varsaviensia” 35 (1997) 1, s. 131–133.

3. Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem

W nauczaniu św. Jana Pawła II, do którego można również zaliczyć dokumenty Stolicy Apostolskiej z okresu jego pontyfikatu, na temat centralnego miejsca Chrystusa i Jego Kościoła w dialogu międzyreligijnym, znajdziemy odpowiedź na niektóre błędne albo niejasne poglądy teologiczne, które podważały konieczność osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. Kard. Dulles podkreślał, że „Papież nie chce zgodzić się na pluralizm relatywistyczny. Ludzkość – jak naucza – ma tylko jeden początek i jedno przeznaczenie. Wszyscy ludzie, stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, odnajdują siebie samych tylko w relacji do Chrystusa, Zbawiciela wszystkich”³⁰⁰.

Wynikiem takiej relatywizującej osobę Jezusa Chrystusa postawy było powątpiewanie w konieczność misji *ad gentes*, skoro można się zbawić w religiach pozachrześcijańskich. Jan Paweł II odpowiadał na to w encyklice *Redemptoris missio*: „Dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła” (RMs 55). Mimo wysiłków Jana Pawła II poglądy te wciąż są obecne w Kościele katolickim, podkreśla Roman Słupek³⁰¹.

Do poglądów, które pomniejszają powszechne znaczenie zbawcze Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, należy tzw. pluralistyczna teologia religii, odsuwająca Jezusa Chrystusa z centrum dialogu międzyreligijnego, a w Jego miejsce stawia Boga, który byłby wspólnym mianownikiem możliwym do zaakceptowania zarówno dla żydów, jak i muzułmanów, a także przedstawicieli innych religii, co wiąże się w sposób nieunikniony z odrzuceniem wiary w Tróję Świętą. Do zwolenników tego nurtu należą m.in. anglikański teolog John Hick, rabin Irving Greenberg, Raimon Panikkar, Paul Knitter, Hans Küng, Jacques Dupuis i inni³⁰².

W odpowiedzi na te poglądy Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała w 1997 roku dokument *Chrześcijaństwo a religie*³⁰³.

³⁰⁰ Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 262; M. Żmudziński, *Jan Paweł II – „Pontifex Maximus” dialogu międzyreligijnego*, „Studia Gdańskie” XXX (2012), s. 179–180.

³⁰¹ Por. R. Słupek, *Dialog międzyreligijny...*, s. 65–66.

³⁰² Por. Z. Kubacki, *Opcje pluralistyczne w teologii religii*, „Studia Theologica Varsoviensia” 47 (2009) 2, s. 111–138; Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa 2018, s. 126–147; B. Ferdek, *Deklaracja „Dominus Iesus” jako współczesne wyznanie wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) 1, s. 40–47 (39–55); I.S. Ledwoń, *Pluralistyczna teologii religii*, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2 (2007), s. 35–54; T. Dola, *Krytyka pluralistycznej teologii religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2 (2007), s. 63–76.

³⁰³ Por. L. Ladaria, *Chrześcijaństwo a religie. Prezentacja dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20120308_ladaria_pl.html (dostęp: 18.06.2024); Międzynarodowa Komisja Teologiczna,

Luis Ladaria z Towarzystwa Jezusowego, prezentując dokument, przypomniał, że Sobór Watykański II pozytywnie odniósł się do religii niechrześcijańskich, czego dowodem są m.in. paragrafy 16–17 konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, deklaracja *Nostra aetate* lub dekret *Ad gentes* 9, 11. Niestety, stwierdził hiszpański purpurat, wbrew intencjom twórców tych dokumentów i ich literze

w niektórych środowiskach, w latach posoborowych, rozprzestrzenił się relatywizm religijny, którego główną tezą było twierdzenie, jakoby wszystkie religie posiadały tę samą wartość w drodze do zbawienia. Owocem tych przekonań było osłabienie zapału misyjnego oraz podawanie w wątpliwość jedynego i powszechnego pośrednictwa Chrystusa.

Z tego między innymi powodu Jan Paweł II w roku 1990, w 25. rocznicę ogłoszenia dekretu *Ad gentes* i 15. rocznicę adhortacji apostolskiej *Evangelii Nuntiandi* Pawła VI, ogłosił encyklikę *Redemptoris missio*, w której podkreślił obowiązek głoszenia Chrystusa przez Kościół i „szersze uznanie innych kultur i religii w kontekście jedynej i powszechnej mediacji Chrystusa” z drugiej strony. Jednocześnie stwierdził:

pozytywne i otwarte podejście do innych religii w żaden sposób nie powinno jednak skłaniać do relatywizacji treści wiary. Dokumenty Magisterium Kościoła, poczynawszy od Soboru Watykańskiego II, wskazują na „niezaprzeczalny fakt powszechnej zbawczej woli Boga oraz jedynej i powszechnej mediacji Chrystusa”. Urząd Nauczycielski Kościoła potwierdza, że „że nie ma innej drogi do Ojca, jak tylko Jezus, i że tylko w Kościele, który jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (por. LG 1), który trwa w Kościele katolickim (por. LG 8), można znaleźć pełnię narzędzi zbawienia, którą Bóg daje w swojej nieskończonej dobroci”³⁰⁴.

Dokument MTK *Chrześcijaństwo a religie* mówi o trzech postawach, które były lub są zajmowane przez teologów wobec innych religii: ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm, czemu odpowiada eklezjocentryzm, chrystocentryzm, teocentryzm. „Teologowie katoliccy [...] nie bronią już *eklozjocentryzmu* ekskluzywnego, będącego owocem określonego systemu teologicznego lub błędnego rozumienia aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus*”. Drugie stanowisko, które łączy chrystocentryzm i inkluzywizm, jest dziś najpowszechniejsze wśród teologów: „w religiach może być dostępne

Chrześcijaństwo a religie (1997), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_pl.html (dostęp: 18.06.2024).

³⁰⁴ L. Ladaria, *Chrześcijaństwo a religie*...

zbawienie, lecz zaprzecza ich zbawczej autonomii z powodu jedynego i powszechnego zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa”. Teocentryzm i pluralizm religijny odrzuca zarówno eklezjocentryzm, jak i chrystocentryzm, „i ostatecznie zmierza do ułatwienia zjednoczenia wszystkich religii we wspólnym działaniu na rzecz pokoju i sprawiedliwości w świecie”³⁰⁵.

Najważniejszą konsekwencją takiej koncepcji jest to, że Jezusa Chrystusa nie można by uważać za jedynego i wyłącznego pośrednika. Jedynie dla chrześcijan byłby On ludzką formą Boga, która umożliwia spotkanie człowieka z Bogiem, jakkolwiek nie w sposób wyłączny [...]. Ponieważ *Logos* jest kimś większym niż Jezus, może wcielić się także w założycieli innych religii”³⁰⁶.

Tymczasem, podkreślają autorzy dokumentu:

Nowy Testament ukazuje nam zarazem powszechność zbawczej woli Boga i związek zbawczy z odkupieńczym dziełem Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika. Ludzie osiągają zbawienie, o ile uznają i przyjmują w wierze Jezusa, Syna Bożego. To orędzie zwraca się do wszystkich bez wyjątku. Niektóre teksty mogą sugerować, iż zbawcze znaczenie Jezusa odnosi się do każdego człowieka, i może obejmować także tych, którzy Go nie znają. Ograniczanie zbawczej woli Boga, dopuszczenie pośrednictw paralelnych w stosunku do pośrednictwa Jezusa, przypisywanie tego powszechnego pośrednictwa wiecznemu *Logosowi*, nieutożsamianemu z Jezusem, są nie do pogodzenia z orędziem Nowego Testamentu³⁰⁷.

Wynika z tego, że „[l]udzie mogą zbawić się jedynie w Jezusie, i dlatego chrześcijaństwo posiada jasne roszczenie powszechne. Orędzie chrześcijańskie jest więc zwrócone ku wszystkim ludziom i wszystkim powinno być głoszone”, a pośrednikiem do Chrystusa jest Kościół: „Jedynie w Kościele, który pozostaje w ciągłości historycznej z Jezusem, można w pełni przeżywać Jego misterium. Dlatego Kościół koniecznie musi głosić Chrystusa”³⁰⁸.

Według Ladarii trudno jest mówić z całą pewnością o istnieniu elementów zbawczych w innych religiach „ze względu na niejednoznaczność fenomenu religijnego”³⁰⁹.

³⁰⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie...*, nr. 10–12.

³⁰⁶ Tamże, nr 21.

³⁰⁷ Tamże, nr 39.

³⁰⁸ Tamże, nr 49a, c.

³⁰⁹ L. Ladaria, *Chrześcijaństwo a religie...*

Podsumowując swoje refleksje nad dokumentem *Chrześcijaństwo a religie*, hiszpański jezuita stwierdził, że

[z] jednej strony Komisja Teologiczna w swoim dokumencie stara się z szacunkiem przedstawić wartość religii zgodnie z najnowszym nauczaniem magisterium. Jednocześnie unika wszelkich relatywizmów, nie mówi o religiach, jako o drogach zbawienia, nawet, jeżeli uznaje możliwość, że niektóre aspekty tych religii, dla ich wyznawców, mogą być pomocne w tym względzie. Ale jednocześnie jest rzeczą jasną, że nie zawierają one tylko rzeczy dobrych, ale także posiadają braki, przekłamania i błędy. Nawet, jeżeli mogą one odbijać pewne promienie Prawdy, ale nie posiadają jednak Prawdy w pełni. Przede wszystkim podkreśla się jasno, że wszystko to, co jest dobre i wartościowe, pochodzi od Chrystusa i Ducha Świętego, który został wylany po zmartwychwstaniu. Jedyne pośrednictwo „człowieka, Chrystusa Jezusa” (1 Tym 2, 5) jest zawsze konieczne. On jest jedyną drogą, która prowadzi do Ojca (J 14, 6) i nie są prawdziwe drogi, które nie prowadzą przez Niego. Nie ma dróg równoległych lub komplementarnych. Z tego powodu dla nikogo nie może być obojętne spotkanie z Chrystusem i wejście do jego Kościoła, który jest Jego Ciałem. Z tego też powodu Kościół ma obowiązek nieustannie głosić Chrystusa tym, którzy go nie znają, aż do Jego chwalebnego ukazania się na końcu czasów, kiedy osądzi On żywych i umarłych³¹⁰.

6 sierpnia 2000 roku Kongregacja Nauki Wiary, której przewodniczył kard. Joseph Ratzinger, za aprobatą Jana Pawła II opublikowała dokument *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*³¹¹. Nieprzypadkowo dokument ten ukazał się w roku Wielkiego Jubileuszu. Ks. Marian Rusecki wśród przyczyn publikacji tego dokumentu wymienił ujmowanie zbawienia w teologii wyzwolenia w kategoriach społeczno-politycznych, a w religiologii stawianie wszystkich religii na tym samym poziomie. Przedstawiciele tzw. pluralistycznej teologii religii głosili, że „każda religia ma własne drogi zbawienia i swoich pośredników zbawienia, podobnie jak chrześcijaństwo ma Jezusa Chrystusa”³¹². Podtytuł dokumentu wyraża

³¹⁰ Tamże.

³¹¹ Por. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary „*Dominus Iesus*”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, nr 21, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 9–33; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html (dostęp: 18.06.2024).

³¹² M. Rusecki, *Wprowadzenie*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 5; tenże, *Tło i okoliczności powstania deklaracji „Dominus Iesus”*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*..., s. 36–37; Deklaracja wymienia cztery najważniejsze błędy występujące w teologii

jego istotę: *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. „Te dwie fundamentalne prawdy chrześcijańskie implikują wszystkie inne”, podkreślał lubelski teolog³¹³.

Wobec błędnych teorii na temat zbawczego znaczenia religii niechrześcijańskich Kongregacja Nauki Wiary w deklaracji *Dominus Iesus* nr 22 wyjaśnia, że równość, która jest jednym z filarów dialogu, dotyczy równości w godności osobistej partnerów dialogu, nie zaś równości wszystkich religii pod względem prawdziwości ich doktryny³¹⁴.

4. Zakończenie

Papież Jan Paweł II był człowiekiem dialogu, co wyrażało się w jego otwartości na drugiego człowieka, niezależnie od tego, do jakiego należał narodu, kultury czy religii. Postawa papieża wynikała z cech jego osobowości, wychowania, ale również, a może przede wszystkim z wiary w to, że każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Ogromny wpływ wywarł na niego również Sobór Watykański II, w którego dokumentach mowa jest o religiach niechrześcijańskich, które zawierają w sobie *semina Verbi*, ziarna Słowa-Logosu, który stał się człowiekiem – Jezusem z Nazaretu³¹⁵.

Jednocześnie Jan Paweł II podkreślał, że wyznawcy religii niechrześcijańskich potrzebują Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Religie te, które zawierają w sobie „promienie prawdy” i „ziarna Słowa” potrzebują pełnej prawdy o Bogu i człowieku, które przyniósł Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel człowieka.

pluralistycznej: „(1) zrównywanie wszystkich religii, (2) negowanie jedyności i wyłączności zbawienia w Jezusie Chrystusie, (3) podważanie rangi Kościoła katolickiego w dziele przekazywania i aktualizowania Objawienia i dzieł zbawczych oraz (4) potrzeba pracy misyjnej” (35–55); Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus...*, nr 4: „Nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę)”.

³¹³ M. Rusecki, *Wprowadzenie...*, s. 6.

³¹⁴ Por. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary „*Dominus Iesus*”. *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, nr 21..., s. 31–32; J. Bujak, *Kapłan w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym...*, s. 91–95.

³¹⁵ Por. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 131–134, 139–141.

Zatem w stosunku do religii niechrześcijańskich Jan Paweł II prezentował postawę dialogu i misji, czego wyrazem były jego gesty, słowa i nauczanie zawarte w dokumentach, wśród których wyróżnia się encyklika *Redemptoris missio* i dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* oraz deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*.

W postawie i nauczaniu Jana Pawła II nie ma śladu relatywizmu, jest za to widoczny chrystocentryzm i gorliwość w niesieniu Dobrej Nowiny o zbawieniu dostępnym w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele dla każdego człowieka³¹⁶. Dialog powinien być prowadzony z przekonaniem, że zwyczajną drogą do zbawienia jest Kościół, w którym jest pełnia środków zbawienia (RMs 55), a kryterium pozwalającym odróżnić uznawanie dobra i prawdy poza Kościołem od obojętności i relatywizmu jest gotowość do poniesienia męczeństwa za wiarę (RMs 11)³¹⁷.

³¹⁶ Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 265: „w swojej teologii religii, podobnie jak w dziedzinie ekumenizmu, Jan Paweł II kieruje się przekonaniem, że trynitarny chrystocentryzm jest prawdziwym uniwersalizmem. Papież naucza, że wszyscy ludzie są powołani do wzrastania w jedność z Bogiem przez Jezusa Chrystusa oraz że Duch Święty pobudza każdego człowieka do poszukiwania prawdy obecnej w żyjącym Chrystusie – dzięki temu możemy liczyć na coś więcej niż tylko pluralizm odmiennych stanowisk czy amorficzny synkretyzm [...]. Pełnia prawdy udzielona w Jezusie Chrystusie nie stanowi przeszkody dla dialogu i współpracy, wręcz przeciwnie – tylko ta prawda jest nadzieją i obietnicą sukcesu w działalności na rzecz ekumenizmu”.

³¹⁷ Por. J. Seward, *Christ is the Answer: The Christ-centered Teaching of Pope John Paul II*, T.&T. Clark, Edinburgh 1995, s. 110–111; J. Perszon, *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2 (2007), s. 137; H. Seweryniak, *Ku syntezie: chrystologia fundamentalna w perspektywie myśli Jana Pawła II*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 1 (2006), s. 210–211.

Podsumowanie

Jan Paweł II całym swoim posługiwaniem głosił Jezusa Chrystusa. W swoim nauczaniu papież potwierdzał nauczanie Kościoła o bóstwie i człowieczeństwie wcielonego Syna Bożego, obficie korzystając z Pisma Świętego. Można powiedzieć, że papież „oddychał” Pismem Świętym, a jego nauczanie było nieustannym komentarzem i konfrontowaniem się z tekstami biblijnymi, z których wydobywał „rzeczy stare i nowe” (por. Mt 13, 52). Przy tym oczywiste było, że w jego nauczaniu chrześcijaństwo nie jest, jak islam czy judaizm, „religią księgi”, ale Osoby, Jezusa Chrystusa.

Chrystologia Jana Pawła II ma wymiar ontologiczny: papież odpowiadał nieustannie na pytanie: „A wy, za kogo mnie uważacie?” (Mt 16, 15; Mk 8, 29), odpowiadał na pytanie o to, kim jest Jezus Chrystus.

Jednocześnie papież nieustannie podkreślał zbawczy, soteriologiczny charakter posłannictwa Jezusa Chrystusa, który przyszedł, „aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10), odpowiadał na pytanie: kim jest dla mnie, co dla mnie uczynił? Dopiero w Nim człowiek może odnaleźć samego siebie i odpowiedź na pytania: Kim jestem? Skąd przychodzę? Jaki jest cel mojego życia? Właśnie z tego powodu w nauczaniu Jana Pawła II wciąż na nowo powraca zdanie z *Gaudium et spes* nr 22, które mówi, że:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie.

Chrystus w nauczaniu Jana Pawła II jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem w określonym czasie i miejscu, Odkupicielem człowieka, który założył Kościół, który kontynuuje zbawcze dzieło Chrystusa, dlatego „człowiek jest drogą Kościoła” (por. RH 14). Dla Jana Pawła II Kościół nie istnieje bez Maryi – Matki Odkupiciela i św. Józefa – Opiekuna Zbawiciela. Maryja była dla Jana Pawła II Tą, Której oddał się całkowicie – *Totus Tuus*, co zaznaczył w swoim papieskim herbie.

Jezus Chrystus jest nie tylko Odkupicielem jako takiego, ale człowieka jako mężczyzny i kobiety w całej pełni ich miłości duchowej i cielesnej. Według Karola Wojtyły/Jana Pawła II również w sferze miłości małżeńskiej konieczna jest obecność zbawczej łaski Chrystusa.

Wreszcie Jezus Chrystus wychodzi naprzeciw ludziom wszystkich kultur i narodów, którym chce nieść wolność poprzez swój Kościół, swoich uczniów, których posyła, by nauczali wszystkie narody i udzielali im chrztu w imię Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jan Paweł II łączył umiejętnie dialog międzyreligijny z misją głoszenia Chrystusa, podkreślał konieczność katechezy i nowej ewangelizacji, która przypomni chrzest i chrześcijaństwo tym, którzy o nich zapomnieli.

Chrystologia Jana Pawła II obejmuje wszystkie obszary życia ludzkiego, które znajdują swoją pełnię, gdy otworzą się na Chrystusa, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia” (Dz 4, 12).

Bibliografia

- Amato A., *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II nel quadro del magistero conciliare e postconciliare*, <http://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine26/pdf/03-Amato2005.def.pdf> (dostęp: 17.09.2024).
- Amato A., *Jezus Chrystus centrum historii zbawienia i życia Kościoła, „Tertio Millennio Adveniente”. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, red. A. Amato i in., Sandomierz 1995.
- Amato A., *La catechesi cristologica di Giovanni Paolo II*, https://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01101998_p-08_en.html (dostęp: 24.04.2024).
- Amato A., *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, San Paolo 2000.
- Anderson C., Granados J., *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011.
- Aranda A., *La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II. Un análisis del tema en sus catorce encíclicas*, „Scripta Theologica” 1 (2007), s. 37–72.
- Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Messaggio al Popolo di Dio* (7 XII 1985), „Romana. Bolettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei” 1 (1985) 1, s. 63–67.
- Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relatio finalis* (8 XII 1985), „Romana. Bolettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei” 1 (1985) 1, s. 67–84.
- Balcerczyk I., *Filary wolności. Aksjologiczny wymiar wolności w myśli Jana Pawła II*, w: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności*, t. 3, red. O. Górecki, Łódź 2019, s. 423–442.
- Balter L., *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 121–135.
- Barth G., *Elementy hermeneutyki chrystologicznej w encyklice „Redemptor hominis”*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 1 (2009), s. 45–57.
- Benedykt XVI, *Kościół istnieje po to, by ewangelizować. Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” 11 (2012), s. 17–19.

- Bertetto D., *I rapporti tra Maria e la Chiesa nel Concilio Vaticano II*, w: *Maria e la Chiesa oggi. Atti del 5. Simposio Internazionale (Roma, ottobre 1984)*, Roma–Bologna 1985, s. 373–399.
- Brancaccio F., *Antropologia di Comunione. L'attualità della Gaudium et Spes*, Soveria Mannelli 2006.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- Brunelli G., *The Great Jubilee of Pope Wojtyła*, „Italian Politics” 16 (2000) 1, s. 151–167.
- Bujak J., *Aktualność orędzia fatimskiego w świetle postulatu Nowej Ewangelizacji*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 21 (2014), s. 105–121.
- Bujak J., *Człowiek jako „imago Dei”. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007.
- Bujak J., „Idźcie do Józefa” (Rdz 41,55). *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Poznań 2021.
- Bujak J., *Hermeneutyka Soboru Watykańskiego II w twórczości biskupa Agostino Marchetto*, „Społeczeństwo” 139 (2017) 3, s. 144–159.
- Bujak J., *Kapłan w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2010.
- Bujak J., *Marcina Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, „Studia Paradyskie” 23 (2013), s. 7–20.
- Bujak J., *Nauczanie Papieża Franciszka o małżeństwie i rodzinie w posynodalnej adhortacji „Amoris Laetitia” w świetle Magisterium Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2017), s. 33–56.
- Bujak J., *Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej*, „Collectanea Theologica” 91 (2021) 1, s. 51–76.
- Bujak J., *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio/Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych” 15 (2020), s. 119–138.
- Bujak J., *Problem kapłaństwa kobiet w nauczaniu Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II – „Inter insigniores” i „Ordinatio sacerdotalis”*, w: *Ty jesteś kapłanem na wieki*, red. Z. Kroplewski, A. Offmański, Szczecin 2006, s. 147–162.
- Bujak J., *Relacja wolności ludzkiej i prawa Dekalogu w myśli Jana Pawła II*, w: *Dzieśięć Słów. Aktualność nauczania św. Pawła II. W 30. rocznicę IV Pielgrzymki do Ojczyzny*, red. R. Mazur, Kielce 2021, s. 60–88.
- Bujak J., *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości*, Szczecin 2013.
- Bujak J., *Teologia katolicka przed Soborem Watykańskim II. Wybrane zagadnienia*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, red. M. Białkowski, Toruń 2023, s. 15–42.

- Bujak J., *Teologiczne podstawy synodalności*, w: *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M.J. Tutak, ks. T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 49–69.
- Bujak J., *The Mission of the Thessaloniki Brothers as the Example of the Inculturation of the Christian Faith in the Teaching of John Paul II*, „Forum Teologiczne” XXIV (2023), s. 73–88.
- Bujak J., *Tożsamość kapłanów i osób konsekrowanych w świetle powołania św. Józefa*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022, s. 51–64.
- Bujak J., *Trynitarne i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2019.
- Bujak J., *Uczestnictwo Maryi w kenozie i wywyższeniu Chrystusa*, „Rocznik Skrzatuski” 1 (2013), s. 13–25.
- Bujak J., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej i teologicznej*, Szczecin 2022.
- Bujak J., *Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji o Kościele współczesnym „Gaudium et spes” 22 Soboru Watykańskiego II*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 16 (2011), s. 19–31.
- Bujak, J., *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) 1, s. 39–55.
- Burgos J.M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Bussoni A., *Jubileusz Roku 2000. Rok łaski i miłosierdzia*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2000.
- Buttiglione R., *Appendice. Quindici anni di studi sul pensiero di Karol Wojtyła*, w: *tenże, Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano 1998, s. 391–405.
- Buttiglione R., *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996.
- Canobbio, G., *Sulla Sinodalità*, „Teologia” 41 (2016), s. 249–273.
- Caprile G., *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo 1964–1965*, vol. IV, Roma 1966.
- Casiraghi G., *La Vergine Maria e l'Eucaristia*, Milano 1990.
- Castilla de Cortázar B., *Dziewicze macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny i dziewicze ojcostwo świętego Józefa*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 135–148.
- Celary I., *Dzieło nowej ewangelizacji w ujęciu papieża Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne” 2 (2006), s. 182–192.
- Chmiel J., *Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 71–76.
- Chmielewski M., *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013.
- Chudy W., *Jan Paweł II o teologii ciała*, „Znak” 32 (1980) 11, s. 1393–1412.

- Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary, „*Dominus Iesus*”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 9–33.
- Dobrzyński A., *Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 15 (2021) 2, s. 109–130.
- Dola T., *Krytyka pluralistycznej teologii religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2 (2007), s. 63–76.
- Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003.
- Dulles A., *Jan Paweł II i prawda o wolności*, „Teologia Polityczna. Rocznik Filozoficzny” nr 3/jesień 2005 – lato 2006, s. 253–262.
- Dulles A., *John Paul II and the Truth about Freedom*, August 1995, <https://www.first-things.com/article/1995/08/john-paul-ii-and-the-truth-about-freedom> (dostęp: 22.06.2024).
- Dylus F., *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: „*Redemptor hominis*”. Tekst i komentarze, Kraków 1980, s. 137–143.
- Eckmann A., *Pliniusz Młodszy, Caius Plinius Caecilius Secundus Minor*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XV, Lublin 2011, kol. 820–821.
- Editoriale, *La mariologia tra il passato e il futuro. L'impulso della «Redemptoris Mater»*, „La Civiltà Cattolica”, vol. II (1988), s. 313–323.
- Ferdek B., *Boże macierzyństwo Maryi a Eucharystia*, „*Salvatoris Mater*” 7 (2005) 1, s. 33–44.
- Ferdek B., *Deklaracja „Dominus Iesus” jako współczesne wyznanie wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) 1, s. 39–55.
- Fiores De S., *Con Maria celebriamo, adoriamo e viviamo il Dio-con-noi*, w: *Con Maria „donna eucaristica” adoriamo il Dio-con-noi. Atti del 16° Colloquio internazionale di mariologia, Civitavecchia-Tarquinia, 24–26 maggio 2004*, red. G. Picu, E. Vidau, Roma 2006, s. 227–237.
- Fiores De S., *Giovanni Paolo II*, w: *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. III, Bologna 2008, s. 318–349.
- Fiores De S., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-spirituale al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1995.
- Fiores De S., *Maria*, w: *Nuovissimo Dizionario*, vol. I, Bologna 2006, s. 669–694.
- Flick M., Alszeghy Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1982.
- Fontanella G.M., *Il decreto „Perfectae caritatis” sulla vita religiosa. Dove ci hanno condotto gli esperimenti pastorali?*, w: *Concilio Ecumenico Vaticano II un Concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica. Per un’ermeneutica del Vaticano II alla luce della Tradizione della Chiesa*, red. S.M. Manelli, S.M. Lanzetta, Frigento 2011, s. 291–315.

- Forte B., *Kościół katolicki wobec win przeszłości*, „Studia Gdańskie” XIII (2000), s. 15–26.
- Franciszek, *Spes non confudit* – „nadzieja zawieść nie może” (Rz 5,5), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/20240509_spes-non-confudit_bolla-giubileo2025.html (dostęp: 05.09.2024).
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Gałuszka P.S., *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*, Warszawa 2018.
- Galuzzi A., *Obchody Roku Świętego w historii Kościoła, „Tertio Millennio Adveniente”. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 79–119.
- Greshake G., *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Herder 2000.
- Grzybek S., *Kerygmaticzne wartości encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”, w: „Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 63–70.
- Grzybek S., *Maryja przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”, red. S. Grzybek*, Kraków 1988, s. 33–41.
- Harężga S., *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa (Dz 1,13–14; 2.1.42), „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1*, s. 20–33.
- Healy M., *Mężczyźni i kobiety są z raju. Przewodnik po teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. J. Jaworska, Warszawa 2008.
- Hill Ch., *Udzielanie święceń kapłańskich kobietom w świetle dialogu katolicko-anglikańskiego*, „Przegląd Powszechny” 11 (1992), s. 267–284.
- Hrabovec E., *Giovanni Paolo II, il culto cirillo-metodiano e la visione europea*, w: *I santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente. Raccolta di studi in occasione del 1150° anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863–2013)*, a cura di Emilia Hrabovec, Pierantonio Piatti, Rita Tolomeo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, s. 319–347.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (28 czerwca 2003).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Redemptoris custos*, 15 sierpnia 1989, Poznań 1989.
- Jan Paweł II, *Beżzenność dla Królestwa Niebieskiego czy deprecjacja małżeństwa?*, środa 7 kwietnia 1982, w: *Nauczanie papieskie V, 1, rok 1982*, Poznań 1993, s. 505–508.
- Jan Paweł II, *Czterechsetlecie Polskiego Kościoła św. Stanisława B.M. w Rzymie. Wolni, aby miłować – wolni, aby służyć*, 28.06.1992, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II, t. I: Przemówienia i wypowiedzi (poza pielgrzymkami)*, Kraków 1999, s. 58–59.

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30 listopada 1980).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003).
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25 marca 1995).
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979).
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli* (2 czerwca 1985), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996, s. 217–252.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996, s. 533–637.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego*, Warszawa 9 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997 – 1999*, Kraków 1999, s. 750–756.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, 1 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997 – 1999*, Kraków 1999, s. 874–883.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników*, 2 VI 1997, „Masz teraz wprowadzić Kościół w nowe tysiąclecie”, <https://episkopat.pl/masz-teraz-wprowadzic-kosciol-w-trzecie-tysiaclecie/> (dostęp: 19.06.2024).
- Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, Kraków–Ząbki 1999.
- Jan Paweł II, *Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa*, środa 14 kwietnia 1982, w: *Nauczanie papieskie V*, I, rok 1982, Poznań 1993, s. 524–526.
- Jan Paweł II, List (Przesłanie) *It is with genuine pleasure* do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie (26.05.1995), w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, t. I, Kraków 1997, s. 210–215.
- Jan Paweł II, List apostolski *Ad tuendam fidem*, „L'Osservatore Romano” 10 (1998), s. 13–14.
- Jan Paweł II, List apostolski *motu proprio* o naturze teologicznej i prawnej konferencji episkopatów *Apostolos suos* (21.05.1998), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 286–301.
- Jan Paweł II, List apostolski „*Mulieris dignitatem*” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15.08.1988), w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, t. I, Kraków 1997, 80–141.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio Ineunte* (6 stycznia 2001).

- Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” papieża Jana Pawła II o udzieleniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 8 (1994), s. 7–9.
- Jan Paweł II, *List apostolski Tertio Millennio Adveniente* (10 listopada 1994).
- Jan Paweł II, *Lutetiae Parisiorum ad Christianos fratres a Sede Apostolica seiunctos*, „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), s. 702–706.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1989.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Asia* (6 listopada 1999).
- Jan Paweł II, *Przekroczy próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 22.12.1986, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11–12 (1986), s. 15, 32.
- Jan Paweł II, *Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej wygłoszone w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Puebla de los Angeles. Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie II*, 1 rok 1979 (styczeń–czerwiec), Poznań 1990, s. 83–95.
- Jan Paweł II, *Przemówienie papieża Jana Pawła II na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój*, w: *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, Warszawa 1989, s. 52–60.
- Jan Paweł II, *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Kraków 1980.
- Jan Paweł II, *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Lublin 1982.
- Jan Paweł II, *Redemptoris missio* (7 grudnia 1990).
- Jan Paweł II, *Rosarium Virginis Mariae* (16 października 2002).
- Jan Paweł II, *Rozważajmy tajemnicę Boga*, w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. V, 27 października 1993–16 października 1994, Città del Vaticano 1995.
- Jan Paweł II, *Soborowa konstytucja „Gaudium et spes” po 30 latach*, „L'Osservatore Romano” 1 (1996), s. 40–42.
- Jan Paweł II, *Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Katechezy*, cz. I, Kraków 2007, s. 124–126.
- Jan Paweł II, *Tekst kazania Ojca Św. Jana Pawła II z dnia 22 października 1978 roku*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne. Pismo urzędowe Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej” XXXIII (1978) 12, s. 357–360.

- Jan Paweł II, *W świątłach Fatimy nowa ewangelizacja Europy. Przemówienie Ojca Świętego wygłoszone 13 maja do biskupów portugalskich*, „L'Osservatore Romano” 7 (1991), s. 24–25.
- Jan Paweł II, *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy. Audienca generalna, środa 22 października 1980*, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 509–511.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, *Z chwilą opanowania woli – „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby. Audienca generalna, środa 24 września 1980*, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 377–379.
- Jan Paweł II, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Warszawa 2007.
- Janiec Z., *Maryja wzorem uczestnictwa we Mszy Świętej*, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 171–179.
- Jaśkiewicz S., *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 7–32.
- Jaworski M., *Antropologia dla Boga*, w: „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 128–136.
- Jezierski J., *Św. Józef w Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris custos”*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 219–226.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1962.
- Kamiński S., *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, w: Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 75–87.
- Kapron K., *50 lat soborowej odnowy w Kościele Ameryki Łacińskiej*, w: *Studia Soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2015, s. 563–609.
- Kempiak R., *Maryja i Józef – prawdziwe małżeństwo. Studium biblijne*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 114–124.
- Knapke B., *Disputed Question: The Luminous Mysteries?* <https://www.dominicana-journal.org/disputed-question-the-luminous-mysteries/> (dostęp: 19.06.2024).
- Koch K., *Die Einheit kann nur im Glauben gefunden werden*, <https://www.die-tage-spost.de/kirche/weltkirche/die-einheit-kann-nur-im-glauben-gefunden-werden-art-251520> (dostęp: 05.09.2024).
- Kochaniewicz B., *Teologiczna ikona św. Józefa w ujęciu Jana Pawła II*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 40 (2021), s. 65–77.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.

- Konferencja Episkopatu Polski, *List Pasterski Episkopatu Polski na IX Dzień Papieski „Jan Paweł II – Papież wolności”*, Łomża, 19 czerwca 2009 rok, <https://episkopat.pl/jan-pawel-ii-papiez-wolnosci/> (dostęp: 09.03.2021).
- Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, *Instrukcja o synodach diecezjalnych (19.03.1997)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł 2*, red. M. Sitarz, A. Romanko, U. Wasilewicz, P. Zając, Lublin 2013, s. 517–557.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 110–122.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html (dostęp: 18.09.2024).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Communio notio (28.05.1992)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 2010, s. 390–401.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, Poznań 2005.
- Koperek S., *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 17–32.
- Kopiec M.A., *L’evangelizzazione nell’enciclica Slavorum Apostoli e l’impegno di Giovanni Paolo II per l’identità europea e l’unità dei cristiani*, „Studia Elbląskie” XX (2019), s. 364–370.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- Król L., *Teologia różańcowych tajemnic światła*, „Studia Włocławskie” 6 (2003), s. 274–285.
- Krucina J., *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Wrocław 1994, s. 97–127.
- Krzyszowski Z., *Jedyność, powszechność i jedność Kościoła*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 113–125.
- Kubacki Z., *Czy dialog jest Kościołowi potrzebny?*, „Tygodnik Powszechny” 4.02.2001, s. 10.
- Kubacki Z., *Opcje pluralistyczne w teologii religii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47 (2009) 2, s. 111–138.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa 2018.
- Kuczer R., *Macierzyńskie pośrednictwo Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1, s. 328–375.

- Kudasiewicz J., *Geneza zagadnienia „Jezus historii a Chrystus wiary”*, w: Józef Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 9–20.
- Kułaczkowski J., *Następstwa grzechu pierwotnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, „Ateneum Kapłańskie” 145 (2005) 3, s. 450–459.
- Kulisz J., *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989.
- Kumala J., *Geneza adhortacji „Marialis cultus”*, w: *Recepcja „Marialis cultus” w Polsce. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego Licheń 12–13 marca 2004 roku*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 11–38.
- Kumor B., *Pojęcie Roku Świętego w historii Kościoła*, w: „*Tertio Millennio Adveniente*”. *U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 77–84.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
- Kupczak J., *Źródła myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 15–31.
- Kupczak P., *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 1, s. 107–121.
- Ladaria L., *Chrześcijaństwo a religie. Prezentacja dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20120308_ladaria_pl.html (dostęp: 18.06.2024).
- Lecomte B., *Pasterz*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006.
- Ledwoń I.S., *Pluralistyczna teologii religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2 (2007), s. 35–54.
- Legrande H., *Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, collegium episcoporum*, w: *La riforma e le riforme nella Chiesa*, red. A. Spadaro, C.M. Galli, Brescia 2016, s. 159–188.
- Lewandowski J., „*Testimonium Flavianum*” – *odparcie wszystkich zarzutów oraz argumenty za autentycznością*, https://www.apologetyka.info/ateizm/testimonium-flavianum-odparcie-wszystkich-zarzutow-oraz-argumenty-za-autentycznoscia,835.htm#_ftn1 (dostęp: 31.01.2023).
- Llamas E., *La teología de San José, y su patrocinio en la Iglesia*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września–4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 65–74.
- Llamas E., *Teologia świętego Józefa i jego opieka nad Kościołem*, „Kaliskie Studia Teologiczne” VIII (2009/2010), s. 47–60.
- Marengo G., *Antropologia adekwatna w Katechezach o ludzkiej miłości. Kierunki refleksji*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 148–170.

- Mateo-Seco L.F., *Cristo, Redentor del hombre (Análisis de la cristología contenida en la «trilogía trinitaria» de Juan Pablo II)*, „Scripta Theologica” 2–3 (1988), s. 523–549.
- Mattanza G.A., *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia, nel magistero pontificio di Pio IX ai giorni nostri*, Siena 2019.
- Mattei de R., *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.
- Meissner K., *Przedślowie. Historia i przedstawienie dokumentu*, w: *Memoriał krakowski oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”*, Poznań 2012, s. 7–12.
- Merecki J., *Ciało jako sakrament osoby*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 171–184.
- Merecki J., Styczeń T., *„Veritatis splendor” – encyklika o wolności*, w: *W prawdzie ku wolności (W kręgu encykliki „Veritatis splendor”)*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 208–211.
- Michalczak K., *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*, Poznań 2001.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie* (1997), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_pl.html (dostęp: 18.06.2024).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Rzym 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, 2018, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisa-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/> (dostęp: 3.09.2024).
- Mierziński B., *Mężczyzna i kobieta w ujęciu katechez środowych Jana Pawła II*, w: *Rodzina – Wychowanie – Przyszłość*, red. E. Osewska, J. Stala, Kraków 2020, s. 229–257.
- Milcarek P., *Problemy z Asyżem*, <https://www.rp.pl/opinie-polityczno-spoleczne/art14139811-problemy-z-asyzem> (dostęp: 17.06.2024).
- Moskal P., *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012.
- Nagy S. SCJ, *Problem Kościoła w encyklice „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 197–210.
- Nagy S., *Wolność człowieka w ujęciu świętego Jana Pawła II*, „Państwo i Społeczeństwo” IV (2004) 4, s. 83–87.
- Napiórkowski A.A., *Cztery skały. Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek*, Pelplin 2021.
- Nicolotti A., *Cornelio Tacito*, <http://www.orarel.com/cristianesimo/jesus/fonti/tacito.htm> (dostęp: 30.01.2023).

- Nicolotti A., *Giuseppe Flavio*, <http://www.orarel.com/cristianesimo/jesus/fonti/flavio.htm> (dostęp: 30.01.2023).
- Nie lękajcie się! André Frossard. Rozmowy z Janem Pawłem II, tłum. A. Turowiczowa, Libreria Editrice Vaticana 1982.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991.
- Noceti S., *Indispensabile e, ora, possibile*, „Il Regno – Attualità” 22 (2016), s. 681–690.
- Noceti S., *Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità*, „Concilium” 54 (2018) 3, s. 21–36.
- Nodar D., *What are Characteristics of the New Evangelization?*, https://www.laikos.org/Characteristics_New_%20Evangelization.htm (dostęp: 4.09.2024).
- Nota wprowadzająca do Listu Apostolskiego „*Ordinatio sacerdotalis*”, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 8 (1994), s. 9–10.
- Nowak A.J., *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 1998.
- O'Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Orlandis J., *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, tłum. P. Skibiński, Radom 2007.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.
- Parzyszek C., *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, „Kultura – Media – Teologia” 2 (2010), s. 135–151.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary (Credo)*, Poznań 1971.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary ułożone przez papieża Pawła VI. Credo Ludu Bożego*, http://www.duchprawdy.com/wyznanie_wiary_papieza_pawla_vi.htm (dostęp: 27.02.2018).
- Pawlina K., *Nowa ewangelizacja w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” XLII (1995) 6, s. 135–149.
- Peeters M.A., *Lo stato attuale delle proposte e del dibattito*, w: Pontificium Consilium Pro Laicis, *Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarietà. Seminario di studio*, Vaticano 30–31 gennaio 2004, Città del Vaticano 2005, s. 79–104.
- Pek K., *Dwa płuca – model chrześcijańskiej kultury według Władysława Iwanowa i Jana Pawła II*, „Studia Oecumenica” 11 (2011), s. 331–334.
- Perrella S.M., *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo 2007.
- Perrella S.M., *Giovanni Paolo II „Doctor Marianus” del nostro tempo (1978–2005). I. A cinque anni dalla morte per una memoria grata*, „Antonianum” 2 (2010), s. 189–220.
- Perrella S.M., *L'immagine teologica di Maria, oggi, Il contributo del magistero e della teologia*, w: *La Vergine Maria dal Rinascimento a oggi: itinerari mariani dei due Millenni*, red. E.M. Toniolo, Roma 1999, s. 103–168.

- Perszon J., *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2 (2007), s. 115–137.
- Piasecki P., *Maryjna duchowość eucharystyczna*, „Salvatoris Mater” 12 (2010) 1–2, s. 92–104.
- Pieja W., *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat błędu antropologicznego*, „Polonia Sacra” 2 (2020), s. 133–146.
- Pié-Ninot S., *La teologia fondamentale. “Rendere ragione della speranza”* (1 Pt 3,15), Editrice Queriniana, Brescia 2002.
- Pinas S., *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Jerusalem 1971.
- Piola A., *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell’ordinazione delle donne*, Torino 2006.
- Póltawski A., *Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły*, w: Jan Paweł II. *Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 33–40.
- Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939–2012*, Città del Vaticano 2012.
- Potterrie de la I., *Antropomorfismo e simbolismo del linguaggio biblico sulla relazione uomo-donna*, w: *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della „Mulieris dignitatem”*. Testo e commenti, Città del Vaticano 1989, s. 112–114.
- Rada Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Tarnów 1993.
- Radożycki J., *Świadectwo Józefa Flawiusza o Chrystusie (Testimonium Flavianum – Antiq. 18, 62-63). Stan obecny zagadnienia autentyczności tekstu i próby rekonstrukcji formy pierwotnej*, w: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. II, Warszawa 2001, s. 884–897.
- Ramelli I., *La lettera di Mara bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali*, „Stylos” 13 (2004), s. 77–103.
- Repole R., *Per una Chiesa a misura di Vangelo. L’ecclesiologia nel magistero di papa Francesco*, w: *Papa Francesco. Quale teologia?*, red. A. Cozzi, R. Repole, G. Piana, Assisi 2016, s. 69–126.
- Rojek P., *Ekumenizm radykalny: Papież Jan Paweł II i Włodzimierz Sołowiow*, „Roczniki Humanistyczne” LXX (2022) 7, s. 9–27.
- Rozkrut T., *Znaczenie Synodu Biskupów dla współczesnego Kościoła*, „Rocznik Nauk Prawnych” XXI (2011) 1, s. 227–243.
- Rusecki M., *Teologiczne podstawy Jubileuszu Roku 2000 w świetle „Tertio Millennio Adveniente”*, w: „Tertio Millennio Adveniente”. *U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 17–29.

- Rusecki M., *Tło i okoliczności powstania deklaracji „Dominus Iesus”*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 35–55.
- Rusecki M., *Wprowadzenie*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 5–8.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 129–161.
- Sartorio U., *Sinodalità per una Chiesa in riforma*, „*Studia Patavina*” 66 (2019), s. 279–292.
- Sawa R., *Swetoniusz, Gaius Suetonius Tranquillus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, Lublin 2013, kol. 1252–1253.
- Saward J., *Christ is the Answer: The Christ-centered Teaching of Pope John Paul II*, T.& T. Clark, Edinburgh 1995.
- Scarafoni P., *Giovanni Paolo II e il dialogo interreligioso*, <https://www.clerus.org/clerus/dati/2002-12/17-999999/12DIITA.html> (dostęp: 17.06.2024).
- Semen Y., *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. J. Urbaniak, Poznań 2008.
- Seweryniak H., *Apologia Pokolenia JP II*, Płock 2006.
- Seweryniak H., *Ku syntezie: chrystologia fundamentalna w perspektywie myśli Jana Pawła II*, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 1 (2006), s. 197–216.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Siwecki L., *Eklezjologia eucharystyczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” IV (2005) 1, s. 43–58.
- Skierkowski M., *Problemy i perspektywy współczesnych badań na źródłami poznania Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 7–69.
- Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Kraków 2020.
- Skrzypczak R., *Personalista na soborze. Karola Wojtyły klucz do odczytania i realizacji Vaticanum II*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II człowiek Soboru Watykańskiego II. W 60. rocznicę inauguracji obrad*, red. M. Białkowski, Toruń 2023, s. 81–100.
- Słupek R., *Aktualność nakazu misyjnego w kontekście zbawczej wartości religii pozachrześcijańskich*, „*Colloquia Theologica*” 3 (2010), s. 144–149.
- Słupek R., *Dialog międzyreligijny a głoszenie wyjątkowości objawieniowej i zbawczej Jezusa Chrystusa. Odpowiedź Jana Pawła II na posoborowe wyzwania*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne*, red. B. Ferdek, Wrocław 2016, s. 63–75.
- Sobeczko H., *Przygotowanie do Jubileuszu Roku 2000*, „*Roczniki Teologiczne*” XLVI (1999) 8, s. 5–22.

- Söding T., *Synodalität aus katholischer Sicht. Auf der Suche nach neuen Dynamiken*, „Catholica” 74 (2020) 2, s. 93–111.
- Spinello R.A., *The Encyclicals of John Paul II. An Introduction and Commentary*, Lanham, MD 2012.
- Starowieyski M., *Józef Flawiusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 168–169.
- Stefański J., *Wielki Jubileusz Roku 2000 w perspektywie historyczno-liturgicznej*, „Seminare” 16 (2000), s. 23–33.
- Stöhr J., *Św. Józef i połączenie życia czynnego z kontemplacyjnym („actio” i „contemplatio”)*, „Kaliskie Studia Teologiczne” VIII (2009/2010), s. 337–353.
- Stramare T., *A vent’anni dalla „Redemptoris custos”*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września–4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 37–50.
- Stramare T., *Tajemnice życia ukrytego Jezusa w centrum teologii „Redemptoris Custos”*, w: *Święty Józef. Sługa Zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 44–58.
- Swanson K., *L’ideologia femminista oggi: è possibile oggi parlare di post-femminismo?*, w: *Pontificium Consilium Pro Laicis, Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarità. Seminario di studio, Vaticano 30–31 gennaio 2004*, Città del Vaticano 2005, s. 39–49.
- Synod Biskupów. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (dostęp: 04.09.2024).
- Szczyrba S., *Jana Pawła II dobra nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1995), s. 49–64.
- Szmydki R., *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, „Ate-neum Kapłańskie” 80 (1988) 110, s. 198–207.
- Tacyt, *Roczniki od zgonu boskiego Augusta*, ks. XV, w: *Tacyt, Dzieła*, t. I, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957.
- Torrell J.-P., *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013.
- Trzcionkowski L., *Tacyt, Publius Cornelius Tacitus Caecina*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, kol. 439–440.
- Un commento alla dichiarazione*, w: *Congregazione per la dottrina della fede, Dall’„Inter insigniores” all’„Ordinatio sacerdotalis”*, Vaticano 1996, s. 61–85.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w ostatnich dokumentach Kościoła*, „Studia Theologia Varsaviensia” 35 (1997) 1, s. 127–142.

- Valentini A., *Maria nella comunità delle origini che celebra l'Eucaristia*, w: *Con Maria „donna eucaristica” adoriamo il Dio-con-noi. Atti del 16° Colloquio internazionale di mariologia, Civitavecchia-Tarquini, 24–26 maggio 2004*, red. G. Picu, E. Vidau, Roma 2006, s. 15–39.
- Vanhoye A., „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki”. *Rok Święty jako celebrazja tajemnicy zbawienia*, w: „*Tertio Millennio Adveniente*”. *Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 65–77.
- Venuto F.S., *Il Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985: un momento significativo del processo recettivo del Concilio Vaticano II*, „*Archivio Teologico Torinese*” 19 (2013) 2, s. 378–407.
- Waldstein M., *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2012.
- Węclawski T., *Chrystologia Jana Pawła II w kontekście współczesnych nurtów chrystologicznych*, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 1 (2006), s. 41–58.
- Weigel G., *Ocalić „Gaudium et spes”*. *Nowy humanizm Jana Pawła II*, „*Ethos*” 4 (2012), s. 52–69.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Weigel G., *Weigel: papieska przelomowa „teologia ciała”*, 13 października 2001, <https://ekai.pl/weigel-papieska-przelomowa-teologia-ciala/> (dostęp: 09.03.2021).
- West C., *Teologia ciała dla początkujących*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009.
- Wilski T., *Charakter udziału świętego Józefa w dziele zbawienia*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 22–43.
- Wiltgen R.M., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Kraków–Dębogóra 2010.
- Winniczuk L., *Pliniusz Młodszy w świetle swoich listów i mów*, Warszawa 1987.
- Wiśniewski M., *Józefologiczne orędzie św. Jana Pawła II dla Kościoła i świata z sanktuarium św. Józefa w Kaliszu*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 462–471.
- Wojtczak A., *Chrystologiczna lektura tajemnicy Maryi w ujęciu św. Jana Pawła II*, w: *Colloquia Disputationes. Chrystologiczna perspektywa św. Jana Pawła II*, Poznań 2021, s. 109–136.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.
- Wołyniec W., „*Mysterium incarnationis*” w chrystologii bł. Jana Pawła II, w: *Colloquia Disputationes 21. Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 135–146.
- Wróbel M.S., *Jezus i chrześcijaństwo w Talmudzie*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 167–184.

- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.
- Wypowiedź kard. Josepha Ratzintera, „L'Osservatore Romano” 6 (2000), s. 47–49.
- Wypowiedź kard. Rogera Etchegaraya na temat dokumentu „Pamięć i pojednanie”, „L'Osservatore Romano” 6 (2000), s. 46–47.
- Zatwardnicki S., *Biblia po katolicku, czyli dlaczego nie sola Scriptura?*, Poznań 2022.
- Zborowski M., *Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację*, „Annales Misio-logici Posnanienses” 25 (2020), s. 57–69.
- Zdybicka Z., *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, w: Jan Paweł II, „Redemptor hominis”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 111–128.
- Zdybicka Z., *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, w: *Kobieta w Kościele i w społeczeństwie*, red. I. Dec, Warszawa 2004, s. 98–102.
- Zgorzelak R., *Święty Józef w nauczaniu bł. Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, w: *Święty Józef. Sługa zbawienia*, red. A. Latoń, Poznań 2021, s. 431–452.
- Zielińska M., *Kobiece surfowanie po trzech falach*, „Znak” 4 (2005), s. 17–21.
- Żmudziński M., *Jan Paweł II – „Pontifex Maximus” dialogu międzyreligijnego*, „Studia Gdańskie” XXX (2012), s. 175–186.
- Życiński W., *Pośrednictwo Maryi w dziele łączności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem uwielbionym*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 195–204.

Streszczenie

„Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”

Chrystologia św. Jana Pawła II

Wybrane aspekty

Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu postawił w centrum życia i nauczania Kościoła Osobę Jezusa Chrystusa – Odkupiciela człowieka. Chrystocentryzm jest wyraźnie obecny we wszystkich jego dokumentach papieskich i w przygotowaniach do Roku Jubileuszowego 2000.

Wielki Jubileusz Roku Dwutysięcznego był przywoływany w wielu dokumentach papieskich, poczynawszy od pierwszej encykliki Jana Pawła *Redemptor hominis* nr 1, gdzie czytamy: „Zbliżamy się do daty, która przyjmując wszelkie poprawki wymagane przez ścisłość chronologiczną – przypomni nam i odnowi w sposób szczególny świadomość tej kluczowej prawdy wiary, której dał wyraz św. Jan na początku swej Ewangelii: «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas» (J 1, 14), a na innym miejscu: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne» (J 3, 16)”.

Sześć rozdziałów książki ukazuje wybrane aspekty chrystologii św. Jana Pawła II. Pierwszy rozdział przedstawia historyczny wymiar osoby Jezusa Chrystusa w nauczaniu św. Jana Pawła II. Rozdział drugi ukazuje Jezusa Chrystusa jako jedynego Odkupiciela człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. Rozdział trzeci dotyczy Kościoła Jezusa Chrystusa. Jana Pawła II spojrzenie na Kościół ukształtowało się w czasie Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym, co wyraziło się w czasie jego pontyfikatu w promocji synodalności, postawieniu akcentu na rozumieniu Kościoła jako komunii, a co za tym idzie – na eklezjologii eucharystycznej oraz na wezwaniu wierzących do nowego zapału misyjnego i ewangelizacyjnego. Rozdział czwarty ukazuje nauczanie papieża na temat Maryi i Józefa, którym papież poświęcił dwie encykliki: *Redemptoris Mater* – Matka Odkupiciela i *Redemptoris Custos* – Opiekun Odkupiciela. Rozdział piąty dotyczy tej części nauczania Jana Pawła II, którą niekiedy nazywa się w skrócie „teologią ciała” i propozycją „nowego feminizmu”. Rozdział szósty mówi o spotkaniu chrześcijaństwa z innymi religiami.

Jan Paweł II podkreślał, że należy ze sobą łączyć misję głoszenia Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela z dialogiem międzyreligijnym, który również jest częścią ewangelizacji.

Książka wpisuje się w obchody 1700-lecia pierwszego soboru ekumenicznego w Nicei, którego jubileusz przypada na rok 2025, na którym wobec herezji ariańskiej potwierdzono wiarę w bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego i nierozdzielną Tróję.

Tym bardziej warto przypomnieć chrystologiczne nauczanie św. Jana Pawła II, który w czasie swojego całego pontyfikatu realizował słowa wybrane na motto Jubileuszowego Roku 2000: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, Ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

Słowa kluczowe: chrystologia, dialog międzyreligijny, eklezjologia, Jan Paweł II, Jezus Chrystus, Maryja, synodalność

Abstract

“Open the doors for Christ!”

Christology of Saint John Paul II

Selected aspects

From the beginning of his pontificate, John Paul II placed at the center of the life and teaching of the Church the Person of Jesus Christ – the Redeemer of man. Christocentrism is clearly present in all his papal documents and in the preparations for the Jubilee Year 2000.

The Great Jubilee of the Bicentennial Year has been alluded to in many papal documents, starting with John Paul’s first encyclical *Redemptor hominis* No. 1, where we read: “We are already approaching that date, which, without prejudice to all the corrections imposed by chronological exactitude, will recall and reawaken in us in a special way our awareness of the key truth of faith which Saint John expressed at the beginning of his Gospel: ‘The Word became flesh and dwelt among us’ (J 1:14), and elsewhere: ‘God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should not perish but have eternal life’ (J 3:16)”.

The book’s six chapters reveal selected aspects of St. John Paul II’s Christology.

The first chapter shows the historical dimension of the person of Jesus Christ in the teaching of St. John Paul II. The second chapter shows Jesus Christ as the only Redeemer of man in the teaching of John Paul II. The third chapter deals with the Church of Jesus Christ. John Paul II’s view of the Church was shaped by the Second Vatican Council and the post-conciliar period, as expressed during his pontificate in the promotion of synodality, his emphasis on understanding the Church as a communion and, consequently, on Eucharistic ecclesiology, and his call to believers for a new missionary and evangelistic zeal. The fourth chapter reveals the Pope’s teaching on Mary and Joseph, to whom the Pope dedicated two encyclicals: *Redemptoris Mater* – Mother of the Redeemer and *Redemptoris Custos* – Guardian of the Redeemer. Chapter five deals with that part of John Paul II’s teaching which is sometimes referred to as the “theology of the body” and the proposal of a “new feminism” for short. Chapter six talks about Christianity’s

encounter with other religions. John Paul II stressed that the mission of proclaiming Jesus Christ as the only Savior should be combined with interreligious dialogue, which is also part of evangelization.

The book is part of the celebration of the 1700th anniversary of the First Ecumenical Council of Nice, whose jubilee year is 2025, at which, in the face of the Arian heresy, belief in the deity and humanity of the Son of God and the indivisible Trinity was affirmed.

This makes it all the more worthwhile to recall the Christological teaching of St. John Paul II, who throughout his pontificate carried out the words chosen as the motto for the Jubilee Year 2000: “Jesus Christ is the same yesterday, today, and forever” (Hebrews 13:8).

Keywords: Christology, interreligious dialogue, ecclesiology, John Paul II, Jesus Christ, Jubilee, synodality

Ks. Janusz Bujak urodził się w 1967 roku w Wejherowie. Święcenia kapłańskie przyjął w roku 1992. W latach 1994–2004 odbył studia doktoranckie z zakresu teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W 2008 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych na Wydziale Teologicznym KUL w Lublinie. W 2020 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Andrzej Duda nadał ks. dr. hab. Januszowi Bujakowi tytuł profesora nauk teologicznych. Od 2004 roku jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego.



71-101 Szczecin, ul. Mickiewicza 64
tel. 91 444 20 06, 91 444 20 09
e-mail: wydawnictwo@usz.edu.pl
www.wn.usz.edu.pl

ISBN 978-83-7972-912-8 (online)
ISBN 978-83-7972-911-1 (print)



9 788379 729111