

Jarosław Kupczak OP (Kraków)

Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii *communio personarum* Jana Pawła II

Jedną z najważniejszych obecnie debat w teologii katolickiej dotyczy relacji między pontyfikatem Jana Pawła II a Soborem Watykańskim II. W dyskusji tej możemy wskazać na dwa podstawowe stanowiska. Pierwsze z nich, prezentowane między innymi przez George'a Weigela w jego monumentalnej i trudnej do przecenienia książce *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, głosi, że obecny Pontyfikat dokonuje zarówno wiarygodnej interpretacji jak też wprowadza w życie teologię i postanowienia ostatniego Soboru¹. Inne stanowisko, mające wielu przedstawicieli wśród teologów i publicystów, duchownych i świeckich, zwraca uwagę na różnice akcentów między optymistycznie oceniającą bieg ludzkiej historii i podkreślającą konieczność dialogu Kościoła ze światem teologią *Vaticanum Secundum* a dokonaniem obecnego Pontyfikatu².

Wskazana powyżej debata przybiera wiele form, które uzależnione są od miejsca jej prowadzenia i rodzaju włączających się

¹ George Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000.

² Taka właśnie teza jest obecna w głośniejszej pracy Petera Hebblethwaite'a, *Paul VI. The first modern Pope* (New York 1993), gdzie reprezentujący ducha drugiego Soboru Watykańskiego Paweł VI przeciwstawiony jest Janowi Pawłowi II, który zdaniem Hebblethwaite'a doprowadził do zatrzymania reform rozpoczętych przez ostatni Sobór. Również portugalski jezuita Herminio Rico przeciwstawia *Vaticanum Secundum* i obecny Pontyfikat w książce *John Paul II and the legacy of Dignitatis Humanae* (Washington D.C. 2002). Moja krytyczna recenzja tej książki ukaze się jesienią 2003 roku w miesięczniku „Znak”.

w nią dyskutantów. Dyskusja taka inaczej przebiega w środowisku publicystów, dziennikarzy i komentatorów politycznych, a inaczej wśród teologów. Dyskutanci z tej pierwszej grupy patrzą na Kościół jak na każdą inną ludzką instytucję i społeczność, a w jego dokonywanej z zewnątrz ocenie używają kategorii politycznych i socjologicznych, na przykład: „liberalny” i „konserwatywny”³. Dla patrzącego natomiast na rzeczywistość w świetle wiary teologa zarówno prace każdego soboru powszechnego jak też wypowiedzi i dokonania każdego kolejnego biskupa Rzymu są komplementarnymi sposobami przejawiania się głosu i woli Boga w ludzkiej historii⁴. Ze względu na istnienie jednego, Boskiego źródła wielorakiej aktywności Kościoła różnice akcentów w różnych oficjalnych wypowiedziach i dokonaniach Kościoła nie mogą więc być sobie przeciwstawiane i interpretowane polemicznie. Raczej uzupełniają się one i wzajemnie wyjaśniają oraz interpretują.

Artykuł ten jest owocem pracy teologa. Jego celem jest wskazanie na istnienie ścisłego związku między pracami Soboru Watykańskiego II i teologią Jana Pawła II poprzez refleksję nad teologicznym znaczeniem pojęcia *communio personarum* (komunia osób). Pojęcie to jest jednym z filarów teologicznej antropologii Jana Pawła II, zwłaszcza w jego rozważaniach dotyczących teologii małżeństwa i rodziny. Szczególne znaczenie tego pojęcia dla papieskiej refleksji ukazuje się wyjątkowo jasno w dwóch dokumentach: w Katechezach Środowych, ogłoszonych od września 1979 roku do listopada 1984 roku, oraz w adhortacji apostołskiej

³ Dużo uwagi problemowi zniekształcania obrazu Kościoła, a zwłaszcza Pontyfikatu Jana Pawła II przez mass media poświęca w swojej refleksji Maciej Zięba OP; por. zwłaszcza jego artykuł: *W krzywym zwierciadle. Media wobec Pontyfikatu Jana Pawła II* w: Maciej Zięba OP, *Demokracja i anty-ewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Poznań 1997, s. 18–37.

⁴ Katolicka teologia wypracowała precyzyjne sformułowania, których celem jest wskazanie na znaczenie oficjalnych i prywatnych wypowiedzi różnych gremiów i osób w Kościele w odniesieniu do oficjalnej nauki Kościoła (por. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary „O powołaniu teologa w Kościele”*, 15–17, 23–24, „*L’Osservatore Romano*” 11 [1990] 5, s. 3–5, Jared Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków 1995, s. 100–111, 127–129).

Familiaris consortio z 1981 roku. Wielu komentatorów nauczania i dokonań obecnego Pontyfikatu podkreśla, że papieska teologia małżeństwa i rodziny zbudowana wokół diskutowanego w tej pracy pojęcia stanowi jedną z najbardziej oryginalnych i znaczących kontrybucji Jana Pawła II do katolickiej teologii⁵.

Niniejszy artykuł, bardziej niż zadaniem całościowego przedstawienia teologii *communio personarum* w ujęciu Jana Pawła II⁶, pragnie zająć się pytaniem o źródła tej teorii. Zdaniem autora artykułu, podstawowym źródłem papieskiej teologii komunii osób jest filozoficzna i teologiczna refleksja Karola Wojtyły dokonana przed rokiem 1978. Fakt zakorzenienia papieskiej teologii komunii osób w filozoficznych i teologicznych poszukiwaniach Wojtyły pozwala nam zrozumieć przyczyny oryginalności tej teologii oraz dostarcza narzędzi do jej interpretacji.

Tytuł niniejszego artykułu zwraca uwagę na znaczenie Soboru Watykańskiego II dla papieskiej teologii *communio personarum*. Przed rozpoczęciem Soboru w publikacjach i wypowiedziach Wojtyły nie znajdujemy użytego *expressis verbis* pojęcia „komunia osób”. Przyczyny pojawienia się tego pojęcia w myśli Wojtyły wiążą się bezpośrednio z udziałem krakowskiego biskupa w pracach Soboru. Publikacje Wojtyły z okresu trwania Soboru, a zwłaszcza jego książka *U podstaw odnowy* z 1972 roku⁷, ukazują, jak znaczący wpływ na jego refleksję wywarła zwłaszcza soborowa teologia *communio*. Właśnie tej inspiracji zawdzięczamy rozwój teologii komunii osób w ujęciu Wojtyły, a później Jana Pawła II. Pojęcie *communio personarum* zaczęło być używane *expressis verbis* przez Wojtyłę po zakończeniu Soboru, przede wszystkim w jego rozważaniach z dziedziny teologii małżeństwa i rodziny, zaś w latach 70. znalazło się w centrum jego teologicznej antropologii.

⁵ G. Weigel, *Śiadek nadziei...*, dz. cyt., s. 433–34; Mary Shivanandan, *Crossing the threshold of love. A new vision of the marriage in the light of John Paul II's anthropology*, Washington D.C. 2002, s. 271–74.

⁶ Zagadnienie to zostanie przedstawione w innej publikacji.

⁷ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

Niniejsza praca składa się z czterech części. W pierwszej zajmę się analizą antropologii filozoficznej Wojtyły tworzonej przed Soborem Watykańskim II, część druga poświęcona będzie teologii soborowej w kontekście interesującego nas tutaj pojęcia, w części trzeciej wskażę na wpływ soborowej teologii *communio* na refleksję Wojtyły w latach 70. Całościowe przedstawienie papieskiej teologii *communio personarum* przekracza możliwości tej pracy; niemniej, w części czwartej ukazę, jak we wspomnianych wyżej dokumentach Jan Paweł II wykorzystuje swe intuicje z okresu przed początkiem Pontyfikatu do zbudowania oryginalnej antropologii teologicznej.

Filozoficzna antropologia Karola Wojtyły

Jak zostało powiedziane powyżej, przed Soborem Watykańskim II Wojtyła nie używa pojęcia *communio personarum*. Z drugiej jednak strony, filozoficzna analiza ludzkiej miłości, zawarta przede wszystkim w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku, dostarczyła Wojtyłę pojęć, które po Soborze posłużyły mu do opisanía istoty komunii osób. Najważniejsze z tych pojęć to: afirmacja drugiej osoby, dar, miłość oblubieńcza i zjednoczenie w miłości. Pojęcie *communio personarum*, które w latach 70. znalazło się w centrum antropologicznej refleksji Wojtyły, wypełni się treścią opisaną przez obszar znaczeniowy każdego z tych pojęć. Dlatego też, dla potrzeb dalszych analiz, postaram się zarysować znaczenie każdego z nich.

Centralną część książki *Miłość i odpowiedzialność* tworzy wszechstronna: metafizyczna, psychologiczna i etyczna analiza miłości. Wojtyła rozpoczyna od analizy metafizycznej, która oparta jest na klasycznym, arystotelesowsko-tomistycznym rozróżnieniu między czterema rodzajami miłości: upodobania, pożądliwości, życzliwości i przyjaźni⁸.

⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 69-87. Nie ma potrzeby, aby w tym miejscu przedstawić analizę każdej z czterech form miłości. Czy-

Wojtyła dodaje do tego opisu piąty, najwyższy rodzaj miłości: miłość oblubieńczą⁹.

Zdaniem autora książki *Miłość i odpowiedzialność* miłość oblubieńcza jest najpełniejszą i najbardziej radykalną formą miłości, gdyż polega na oddaniu kochanej osobie samego siebie, własnego „ja” i uczynieniu „owego nieprzekazywalnego «ja»” czyją własnością¹⁰. Wojtyła zwraca uwagę, że tak rozumiana miłość oblubieńcza dodaje do życzliwości (*amor benevolentiae* – pragnienie dobra dla drugiego) osobiste zaangażowanie i oddanie kochanej osobie. Takie zaangażowanie i przekroczenie chłodnego dystansu może się realizować w wielu sytuacjach: oddaniu matki dla dziecka, stosunku lekarza do chorego czy też nauczyciela do ucznia. Niemniej, dwie relacje, w których najpełniej objawia się istota miłości oblubieńczej, to: oddanie się człowieka Bogu oraz wzajemne oddanie się sobie mężczyzny i kobiety w małżeństwie.

Miłość oblubieńcza człowieka do Boga jest widziana przez Wojtyłę w kontekście tajemnicy stworzenia i odkupienia. Czytamy w książce *Miłość i odpowiedzialność*: „prawa Stwórcy sięgają w stworzeniu bardzo daleko: jest ono w całości własnością Stwórcy”¹¹. Filozoficznym uzasadnieniem tego „prawa własności” Stwórcy wobec człowieka jest nieprzekazywalność i unikalność każdej ludzkiej osoby: „osoba jako taka jest nieprzekazywalna al-

telnik znajdzie ją w książce R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, 151–160 (por. też: J. Kupczak OP, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 79–88). Klasyczny opis tomistycznych źródeł omawianej teorii można odnaleźć w: J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995, t. II/1, s. 196–206. Por. również słynną współczesną reinterpretację omawianej teorii: C. S. Lewis, *Cztery miłości*, Warszawa 1973.

⁹ W ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, przyjaźń (*amicitia*) jest najwyższą, najbardziej szlachetną formą miłości między osobami. Wojtyła nie neguje tego twierdzenia w książce *Miłość i odpowiedzialność*; miłość oblubieńcza jest tam przedstawiona jako najwyższy etap rozwoju przyjaźni. Dzięki swej metodzie fenomenologicznej i zastosowaniu pojęcia „daru”, Wojtyła jest zdolny do opisu fenomenu ludzkiej przyjaźni w innych słowach niż to znajdujemy w arystotelesowsko-tomistycznej tradycji.

¹⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 89.

¹¹ Tamże, s. 223.

teri incommunicabilis, jest panią siebie samej, należy do siebie, a oprócz tego tylko do Stwórcy, na tej zasadzie, że jest stworzeniem”¹². Ta unikalność każdej ludzkiej osoby wobec Boga – innym określeniem, jakiego używa tu Wojtyła jest „dziewiczość osoby” – umożliwia oddanie się człowieka Bogu, które jest odpowiedzią na oddanie się Boga człowiekowi, widziane zwłaszcza w świetle tajemnicy Odkupienia. Czytamy w omawianej książce: „dusza ludzka, która jest oblubienicą Boga, sama oddaje mu się wyłącznie”¹³.

Drugim uprzywilejowanym miejscem realizowania się miłości oblubieńczej jest małżeńska miłość mężczyzny i kobiety. Podobnie jak w przypadku miłości do Boga, również miłość oblubieńcza pomiędzy ludźmi jest wzajemnym oddaniem się sobie i wzajemnym przyjęciem tego oddania, co prowadzi do wzajemnej przynależności i zjednoczenia osób. Znakiem i środkiem do zjednoczenia osób w małżeństwie jest zjednoczenie seksualne. Wojtyła podkreśla, że warunkiem miłości oblubieńczej jest afirmacja, uznanie ponad-seksualnej wartości drugiej osoby:

symptomatyczną dla miłości umiejętność dawania i przyjmowania posiada taki mężczyzna, którego stosunek do kobiety przeniknięty jest gruntowną afirmacją wartości osoby tej kobiety; posiada tę umiejętność również taka kobieta, której stosunek do mężczyzny przeniknięty jest afirmacją wartości osoby tego mężczyzny. Podstawa taka stwarza najbardziej wewnętrzny klimat oddania – osobowy klimat całej miłości oblubieńczej. Ta rzetelna zdolność afirmacji osoby potrzebna jest obojgu, a potrzebna jest zarówno dlatego, aby oddanie własnej osoby było pełnowartościowe, jak też dlatego, aby przyjęcie tego oddania było takie samo¹⁴.

Soborowa teologia *communio*

Communio jest jednym z podstawowych pojęć w teologii Soboru Watykańskiego II; zwłaszcza w dziedzinie eklezjologii, której najpełniejszy wykład znajdujemy w konstytucji dogmatycznej

¹² Tamże, s. 224.

¹³ Tamże, s. 225.

¹⁴ Tamże, s. 115.

o Kościele *Lumen gentium*. Spośród wielu komentarzy i analiz soborowej teologii *communio* szczególnie cenną dla zawartych w tym artykule refleksji jest książka *U podstaw odnowy*, wydana po raz pierwszy w 1972 roku¹⁵. Książka ta została napisana przez aktywnego uczestnika Soboru, krakowskiego arcybiskupa Karola Wojtyłę, w celu przybliżenia dorobku *Vaticanum Secundum* swojemu lokalnemu kościołowi w perspektywie rozpoczynającego się wówczas Synodu Archidiecezji Krakowskiej¹⁶. Refleksje Wojtyły we wskazanej książce ukazują, jak ważna stała się dla niego soborowa teologia komunii. Dlatego też warto – przynajmniej w skrócie – im się przyjrzeć.

Pojęcie *communio* pojawia się w dokumentach Soboru przede wszystkim w refleksji eklezjologicznej, w kontekście pytania o rodzaj jedności panującej w Kościele. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* wyraźnie podkreśla nadprzyrodzony i trynitarny charakter tej jedności: „Cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK 4)¹⁷. Wojtyła tak komentuje tę wypowiedź Soboru: „Rzeczywistość Chrystusowego odkupienia trwa w Kościele, to znaczy w ludziach, którzy dzięki wewnętrznemu i skutecznemu działaniu Ducha Świętego zrastają się w jeden Lud. Jedność, jaką Lud ten stanowi, jest jednością ludzi zespolonych w duchowej wspólnotcie,

¹⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972. Inne komentarze do soborowej teologii *communio*: W. Kasper, *The Church as communio*, „Communio – International Catholic Review” 13 (1986), s. 100–118, H. Doering, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der okumenischen Theologie*, [w:] *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, herausg. Josef Schreiter, Würzburg 1988, s. 439–470, J. Ratzinger, *Communio – program*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 12 (1992) 5, s. 5–17, M. Figura, *Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 20 (2000) 2, s. 38–58.

¹⁶ A. Kubiś, *Preface*, [w:] K. Wojtyła, *Sources of renewal. The implementation of Vatican II*, trans. P. S. Falla, San Francisco 1980, s. 4.

¹⁷ Wszystkie cytaty z dokumentów Soboru Watykańskiego II pochodzą z: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1967.

ale treść i zasada wspólnoty tego Ludu jest Boża”¹⁸. Krakowski arcybiskup zwraca uwagę, że natura Kościoła bardziej niż przez słowo „społeczność” (*communitas*) opisana jest przez słowo *communio*¹⁹. *Communio* oznacza więc taki rodzaj jedności, który możliwy jest jedynie między osobami i który tworzy się poprzez płynący z miłości wzajemny dar z siebie. *Communio* wskazuje w ten sposób na wewnętrzny dynamizm, który istnieje we wspólnocie: wielość i złożoność podmiotów buduje jedność, która równocześnie zachowuje pluralizm i różność kochających się osób²⁰.

Jedno z podstawowych znaczeń *communio* ma więc charakter antropologiczny: *communio personarum* oznacza jedność, do której zdolne są tylko kochające się i obdarowujące się sobą osoby. W kontekście eklezjologicznym pojęcie *communio* uzyskuje swoją moc i głębię dzięki zawierającemu się w nim odniesieniu teologicznemu do Trójjedynego Boga, do *communio personarum Trinitatis*. Soborowa konstytucja *Lumen gentium* ukazuje wspólnotę wiernych, *communio personarum* w Kościele, jako dzieło Trójcy Świętej, przez które wierni uczestniczą w życiu Boga:

Jeden Lud Boży jest obecny we wszystkich narodach ziemi, ponieważ jego obywatele, którzy wzięci są ze wszystkich narodów, należą do królestwa, którego natura nie jest ziemska, ale niebiańska. Wszyscy wierni rozproszeni po całej ziemi są w komunii (*communio*) ze sobą nawzajem

¹⁸ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 99.

¹⁹ Por. tamże, s. 105. W artykule *Rodzina jako „communio personarum”* z 1974 roku, Wojtyła zwraca uwagę, że jedynym polskim tłumaczeniem łacińskiego *communio* jest wyraz „komunia”, który jednakże używany jest przede wszystkim w odniesieniu do przyjęcia Najświętszego Sakramentu podczas Mszy świętej (por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66 [1974] 85, s. 353). Ponieważ inne określenia, na przykład „wspólnota”, zubożają łacińskie znaczenie słowa, Wojtyła często w swoich refleksjach używa oryginalnego wyrażenia „*communio*” nie tłumacząc go na język polski. Tę samą zasadę przyjmujemy w tym artykule. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że w późniejszych publikacjach Wojtyły z lat 70. oraz w Katechezach Środowych Jana Pawła II, autor bardziej konsekwentnie używa polskiego słowa „komunia” do wskazania na wszystkie znaczenia związane z łacińskim *communio*.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 123.

w Duchu Świętym tak, że ten, który mieszka w Rzymie, wie, że inni należą do tego samego ciała (KK 13).

Interpretując naukę Soboru, Wojtyła podkreśla w swojej książce, że ochrzczeni są wezwani do udziału w życiu Trójcy Świętej nie tylko jako jednostki, ale też jako wspólnota²¹. Sposobem tego uczestniczenia w życiu Trójjedynego Boga jest *communio*; stąd też Sobór naucza, że istnieje „pewne podobieństwo między jednością Osób Bożych a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości” (KDK 24).

Wojtyła zwraca uwagę, że Sobór używa pojęcia *communio* w dwóch jeszcze innych eklezjologicznych znaczeniach, kiedy mówi o *communio munerum* i *communio ecclesiarum*. Skoro Kościół jest przede wszystkim wspólnotą miłości – *communio*, to każdy urząd, funkcja i powołanie w Kościele powinny być widziane jako uczestnictwo w tej jednej wymianie miłości i służby (*diakonia*). Tak mówi o tym konstytucja dogmatyczna o Kościele:

Albowiem członkowie Ludu Bożego powołani są do wzajemnego udzielania sobie dóbr i również do poszczególnych Kościołów odnoszą się słowa Apostoła: „Jak każdy otrzymał łaskę, tak niech służy jeden drugiemu na wzór dobrych szafarzy rozlicznej łaski Bożej” (1 P 4, 10) (KK 13).

Wojtyła komentuje:

Jeśli pojęcie „stanu” czy „funkcji” w Kościele zawiera treść właśnie personalistyczną, jeśli mówi bodaj pośrednio o wzajemnym stosunku wspólnoty i osoby, to właśnie dzięki rzeczywistości *communio* jako tej więzi, która stanowi o wspólnotcie Kościoła – Ludu Bożego. Wyznacza ona też właściwe miejsce w tej wspólnotcie nie tylko poszczególnym „stanom” czy „grupom społecznym”, takim jak hierarchia, świeccy, czy zakony, ale równocześnie poszczególnym osobom w Kościele²².

Wojtyła podkreśla, że taki sposób interpretacji dotyczy wszystkich urzędów (*munus*) w Kościele, co pozwala patrzeć na Kościół jako na *communio munerum*.

²¹ Por. tamże, s. 121–22.

²² Tamże, s. 122.

Sobór Watykański II patrzy na Kościół powszechny jako na pewną całość, na którą składa się bogactwo tradycji Kościołów lokalnych:

Zachowując właściwe miejsce we wspólnocie (*communio*) Kościoła widzimy także Kościoły partykularne, które zachowują własne tradycje bez uprzedzeń w stosunku do katedry Piotra, która przewodniczy w miłości nad całym zgromadzeniem (KDK 13).

Dlatego też prymat Piotra w Kościele powinien być widziany w kontekście prawdy o kolegialności biskupów - pasterzy Kościołów lokalnych; tłumacząc tę prawdę arcybiskup krakowski odwołuje się do pojęcia *communio*: „Lud Boży - to Kościół, a Kościół - to także wspólnota Kościołów (*communio ecclesiarum*), która kształtuje się poprzez „komunię” Biskupów - Pasterzy”²³.

W swoim komentarzu do teologii Soboru Watykańskiego II, napisanym dla swojego Kościoła lokalnego, arcybiskup Wojtyła wyróżnia więc cztery głęboko powiązane ze sobą znaczenia pojęcia *communio*: ludzka wspólnota osób (*communio personarum*), wspólnota osób Trójcy Świętej (*communio Sanctissime Trinitatis*), wspólnota urzędów w Kościele (*communio munerum*) i wspólnota Kościołów lokalnych (*communio ecclesiarum*)²⁴. Możemy mówić więc o analogiczności pojęcia „*communio*”; jego treść realizuje się w różny sposób na różnych ukazanych powyżej ontologicznych poziomach: wspólnoty ludzkiej, wspólnoty Bytu Absolutnego, wspólnoty ochrzczonych i wspólnoty Kościołów. W każdym z tych wymiarów *communio* wskazuje na specyficzny, głęboki rodzaj jedności, który może być uzyskany jedynie przez miłość.

Teologia małżeństwa i rodziny Karola Wojtyły

Udział w pracach *Vaticanum Secundum* pomógł arcybiskupowi Wojtyle w pogłębieniu refleksji nad rzeczywistością *communio*

²³ Tamże, s. 132.

²⁴ Por. tamże, s. 121-22.

personarum. Śladem tego są trzy artykuły opublikowane przez niego w latach 70.: *O znaczeniu miłości oblubieńczej* („Roczniki Filozoficzne” 1974), *Rodzina jako „communio personarum”* („Ateneum Kapłańskie” 1974) i *Rodzicielstwo a „communio personarum”* („Ateneum Kapłańskie” 1975). Analiza tych publikacji ukazuje kierunek, w którym rozwijała się refleksja Wojtyły w interesującej nas tutaj dziedzinie.

Pierwszy z wymienionych artykułów jest najbliższy klimatowi rozważań zawartych w książce *Miłość i odpowiedzialność*; sam autor określa go za pomocą augustyńskiego określenia *retractatio* wskazując, że zamierza ponownie poddać refleksji tematy z książki opublikowanej przed 14 laty²⁵. Niemniej, w opisie miłości oblubieńczej w rozważanym artykule zauważamy niewątpliwy wpływ teologii Soboru Watykańskiego II; podstawowym teologicznym punktem odniesienia w rozważaniach Wojtyły staje się wypowiedź konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego (KDK 24).

Nawiązując do tej wypowiedzi Soboru, Wojtyła po raz pierwszy używa *expressis verbis* określenia „prawo daru”, które podsumowuje i streszcza jego dawne rozważania o dawaniu i przyjmowaniu jako istocie miłości oblubieńczej:

Z tego, kim człowiek jest jako osoba, czyli byt, który sam siebie posiada i sam sobie panuje, wynika, że może on „siebie dać”, może siebie uczynić darem dla drugich, nie naruszając przez to właściwego sobie statusu ontycznego. „Prawo daru” wpisane jest niejako w sam byt osoby²⁶.

²⁵ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) 2, s. 162.

²⁶ Tamże, s. 166. Wojtyła zwraca uwagę, że moment dawania, służenia i poświęcenia realizuje się w każdej miłości; niemniej „między różnymi formami miłości istnieje różnica co do stopnia «pełności» tego oddania” (tamże, 168). Miłość oblubieńcza wskazuje na pełnię daru, która może być rozważana w znacze-

Analogicznie do analiz, które znajdujemy w książce *Miłość i odpowiedzialność*, Wojtyła pisze, że miłość oblubieńcza prowadzi do zjednoczenia osób. Odwołując się jednakże do soborowej konstytucji *Gaudium et spes* nazywa on po raz pierwszy małżeńskie zjednoczenie mężczyzny i kobiety *communio personarum*:

„Prawo daru”, które Bóg jako Stwórca wpisał w byt ludzkiej osoby, mężczyzny i kobiety, a którego znaczenie jako Odkupiciel potwierdził i pogłębił w świadomości każdego człowieka, stanowi właściwą podstawę owej *communio personarum*²⁷.

W artykule *Rodzina jako „communio personarum” Próba interpretacji teologicznej* z 1975 roku Wojtyła podkreśla, że punktem wyjścia teologicznej antropologii jest prawda o podobieństwie człowieka do Boga, która powinna być widziana w dwóch perspektywach: indywidualnej i społecznej²⁸. Z jednej strony, każda ludzka osoba w swojej rozumności i wolności jest obrazem Boga; z drugiej – Wojtyła odwołuje się do soborowej konstytucji *Gaudium et spes* – istnieje „pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych, zjednoczonych w prawdzie i miłości” (KDK 24). Wojtyła podsumowuje prawdę o dwojakim podobieństwie do Boga: „Człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami”²⁹. Zdaniem krakowskiego arcybiskupa, to „uzdolnienie do wspólnoty z innymi osobami” nie może być rozumiane jedynie jako zdolność człowieka do życia społecznego, ale jako coś znacznie głębszego – jako zdolność do tworzenia *communio personarum*.

niu intensywnym, gdy mamy do czynienia z jednorazowym aktem miłości heroicznej, bądź ekstensywnym, gdy decyzja oddania się drugiej osobie rozumiana jest jako wybór powołania w wymiarze całego życia.

²⁷ Tamże, s. 170. Tekst konstytucji, na który wskazuje Wojtyła, brzmi następująco: „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku «mężczyznę i niewiastę stworzył ich» (Rdz 1, 27); a zespolenie ich (*consociatio*) stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (*communio personarum*)” (KDK 12).

²⁸ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum” Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) 3, s. 349.

²⁹ Tamże, s. 350.

Wojtyła powtarza, że postawa, która tworzy komunie osób polega na bezinteresownym darze z siebie. Teologicznym punktem odniesienia dla tego twierdzenia jest cytowany już fragment soborowej konstytucji *Gaudium et spes* o tym, że człowiek „nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). W swojej analizie daru Wojtyła podkreśla jego bezinteresowny, nie-uitylitarny charakter, który jest warunkiem spełnienia siebie, obiecywanego przez tekst soborowy:

Otóż w relacji komunijnej, jaka zachodzi między osobami, 'urzeczywistnia się owo samo-spełnienie poprzez wzajemny dar z siebie, który posiada charakter bezinteresowny. Osoba jest zdolna do takiego daru (...), ponieważ jej własnością jest samo-posiadanie: tylko ten może siebie dać, kto sam siebie posiada. Równocześnie zaś ów dar posiada charakter bezinteresowny – i przez to właśnie zasługuje w pełni na nazwę daru. Gdyby służył jakimś „interesom” po jednej lub po drugiej stronie, już nie byłby darem, byłby może korzyścią, czy nawet pożytkiem, ale darem by nie był³⁰.

W artykule *Rodzicielstwo a „communio personarum”* z 1975 roku Wojtyła zwraca uwagę, że również fakt stania się mężczyzny ojcem i kobiety matką może być opisany jako nowa forma komunii osób:

ponieważ owo związanie i spełnienie przez rodzicielstwo zachodzi w mężczyźnie dzięki kobiecie, a w kobiecie dzięki mężczyźnie – dlatego też w zupełnie nowy sposób, niejako w nowym wymiarze, kształtuje się cały nowy układ *communio personarum*³¹.

Również dla rodzicielskiego *communio* istotna jest dynamika wzajemnego „oddania i przyjęcia”: mąż ma przyjąć macierzyństwo swej żony, a żona ojcostwo swego męża. Zdaniem Wojtyły, to wzajemne przyjęcie siebie ma fundamentalne znaczenie etyczne w małżeństwie; dla męża oznacza przede wszystkim akcepta-

³⁰ Tamże, 354.

³¹ K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975) 1, s. 17.

cję płodności i macierzyńskiego powołania żony, co wiąże się z otwarciem na pojawienie się nowego życia³².

Oblubieńczy miłość męża i żony sprawia, że małżeństwo staje się rodziną w momencie poczęcia nowego życia. Wojtyła opisuje, w jaki sposób poczęcie dziecka, które jest „obdarowaniem człowieczeństwem przez rodziców”, ubogaca małżeńskie *communio personarum*:

dziecko – choć pozbawione przez długi czas osobowej pełni działania – wchodzi od razu do wspólnoty jako osoba, to znaczy jako ktoś uzdolniony nie tylko do przyjmowania, ale także do dawania. Tak więc nowy mały członek rodziny od samego początku obdarowuje swoich rodziców, a także, jeśli nie jest pierwszym dzieckiem, i rodzeństwo – swoim człowieczeństwem. Poszerza krąg tego obdarowania, jaki istniał przed jego urodzeniem i wnosi weń nową, całkowicie oryginalną, treść³³.

W analizie krakowskiego arcybiskupa rodzina ukazuje się niezastąpionym miejscem nie tylko jeśli chodzi o jej zadania prokreacyjne, ale także personalistyczne, które dotyczą dojrzewania ludzkich osobowości i tworzenia autentycznych, prawdziwych osobowych relacji – chrześcijańskiej *communio*.

³² Tamże, s. 18–19.

³³ Tamże, s. 21. W omawianym artykule Wojtyła przedstawia ciekawy filozoficzny opis procesu wychowania dziecka. Proces ten, który prowadzi do rozwoju małżeńskiej i rodzinnej *communio*, jest określony przez autora jako „obdarowanie tego małego – stopniowo rozwijającego się człowieka – dojrzałym człowieczeństwem” (tamże, s. 22). Dziecko pojawia się więc w małżeństwie jako osoba i dar, który staje się dla rodziców zadaniem w procesie wychowania. Proces wychowania opisany jest przez Wojtyłę w kontekście miłości oblubieńczej: „rodzina jako *communio personarum* oraz rodzicielstwo jako szczególny jej element domaga się daru całego człowieka – daru poniekąd niepodzielnego” (tamże, s. 24). W tym kontekście zrozumiałą jest więc końcowy wniosek Wojtyły o koniecznym związku wychowania w rodzinie z samo-wychowaniem; rodzice wychowując swoje dzieci „sami również przez te dzieci w dalszym ciągu się wychowują” (tamże).

Głównym źródłem do poznania papieskiego rozumienia *communio personarum* są katechezy Jana Pawła II wygłoszone w Watykanie podczas śródowych audiencji generalnych w latach 1979–1984³⁴. Treść Katechez wykazuje wiele podobieństw z teologią komunii osób tworzoną przez Karola Wojtyłę przed rokiem 1978; podobne znaczenie przypisane jest takim pojęciom, jak: dar, miłość oblubieńcza, afirmacja osoby, samo-posiadanie, przymus popędu seksualnego etc.³⁵ Papieska teologia daru twórczo rozwija te intuicje, które zawarte były we wcześniejszych publikacjach Wojtyły. We wprowadzeniu do Katechez Papież podkreśla więc, że ludzka *communio personarum* inaczej się kształtuje w każdym z trzech okresów istnienia człowieka: okresie sprawiedliwości pierwotnej, okresie po grzechu pierworodnym, który jest naznaczony przez etos odkupienia, oraz okresie eschatologicznym – czasie zmartwychwstania, do którego wezwany jest człowiek³⁶.

Jan Paweł II pochylając się nad opisem stworzenia człowieka zawartym w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju zauważa, że jednym z pierwszych doświadczeń stworzonego Adama jest doświadczenie samotności. Adam jest obdarowany stwo-

³⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano, 1986.

³⁵ W zamierzeniu arcybiskupa Wojtyły artykuły omawiane w poprzedniej części tego artykułu miały stać się częścią planowanej książki o teologii rodziny (por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 347). Książka ta nie powstała przed rokiem 1978. Kilkanaście lat później Jan Paweł II przyznał, że materiały, które miały złożyć się na planowaną książkę, wykorzystał w Katechezach Śródowych o teologii ciała (por. G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 425).

³⁶ Papież używa niekiedy w Katechezach Śródowych tradycyjnego, metafizycznego nazewnictwa tych trzech epok: *natura integra*, *natura lapsa*, oraz *natura redempta* (por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, s. 17–18). Niemniej, w swojej analizie Papież preferuje wybór innego języka, który koncentruje się na opisie wewnętrznego przeżycia i podmiotowości człowieka. Zdaniem autora Katechez Śródowych, każda z tych trzech teologicznych epok ludzkości jest w jakiś sposób obecna w doświadczeniu człowieka, w jego pamięci i przeżyciu.

rzeniem, ale równocześnie zauważa on w darze stworzenia pewien brak, który dał o sobie znać poprzez jego dojmujące uczucie samotności – tekst biblijny informuje o tym w lakonicznym zdaniu: „nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). Samotność Adama nie pozwala mu być w pełni częścią daru stworzenia, gdyż nie znajduje on wokół siebie nikogo dla kogo sam mógłby stać się darem. Dar odsłania więc, zdaniem Papieża, „szczególną prawidłowość osobowego bytowania”; być człowiekiem w pełni to być „z kimś”, a jeszcze bardziej być „dla kogoś”. Dlatego też stworzenie Ewy stało się dla Adama punktem zwrotnym, wówczas bowiem „stwórcze obdarowanie płynące z miłości dosięgło pierwotnej świadomości człowieka, stając się – wyczuwalnym nawet przez archaiczny tekst – przeżyciem wzajemnego daru”³⁷.

W sposób bardzo podobny do swojej oryginalnej i nowatorskiej antropologii teologicznej tworzonej przed rokiem 1979 Jan Paweł II mówi w Katechezach Środowych o *communio personarum* przez odniesienie do pojęcia daru. Czytamy w Katechezach: „komunia osób oznacza bytowanie we wzajemnym «dla», w relacji wzajemnego daru”³⁸. Papież zwraca uwagę, że w ujęciu Księgi Rodzaju w tworzeniu *communio personarum* Adama i Ewy fundamentalną rolę odgrywa ciało:

Łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem (Rdz 2, 24). Papież mówi o „wcielonej komunii osób”, gdzie w różności i komplementarności płci „kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość”³⁹.

³⁷ Tamże, s. 60.

³⁸ Tamże, s. 58.

³⁹ Tamże, s. 42. Ciało „pomaga” więc pierwszym małżonkom w odnalezieniu się w komunijnej wspólnotcie osób i staje się „konstytutywnym momentem ich jedności, gdy stają się mężem i żoną” (tamże, s. 44). Ze względu na rolę ciała w budowaniu i wyrażaniu miłości oblubieńczej między małżonkami Papież mówi o oblubieńczym i jednoczącym sensie ciała. Czytamy w Katechezach: „Ciało wyrażające kobiecość «dla» męskości i wzajemnie męskość «dla» kobiecości ujawnia wzajemność i komunijność osób” (tamże, s. 59).

Jan Paweł II podkreśla, że ważna prawda o „komunijnej wspólnocie” Adama i Ewy zawarta jest w stwierdzeniu Księgi Rodzaju, że „choć mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25). Nagość i brak wstydu wskazują na fakt wzajemnej, osobowej afirmacji Adama i Ewy:

„Nie odczuwali wzajemnie wstydu” może w tej relacji oznaczać (...) tylko taką głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe, w tym, co widzialnie kobiece i męskie, poprzez którą konstituuje się „osobowa intymność” wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości⁴⁰.

Przed grzechem pierworodnym wzajemna nagość nie przeszkadza Adamowi i Ewie w patrzeniu na siebie jako na osoby; ich spojrzenie nie zatrzymuje się tylko na wartości seksualnej drugiej osoby, nagość jest w pewnym sensie „przezroczysta” – widać przez nią osobę. Papież podkreśla, że dzięki swojej niewinności Adam i Ewa, „świadomi prokreacyjnych możliwości swojego ciała i płci”, byli wewnątrznie wolni od „przymusu ciała i płci”, od przymusu popędu seksualnego. W swojej wzajemnej relacji Adam i Ewa byli „wolni wolnością daru”⁴¹.

Jan Paweł II pisze, że grzech pierworodny radykalnie zakwestionował spontaniczność i wolność daru w relacji Adama i Ewy; biblijnym śladem tej prawdy jest zmiana znaczenia nagości i pojawienie się wstydu seksualnego: „Wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3, 7). Zdaniem Papieża, pojawienie się wstydu seksualnego i zmiana znaczenia pierwotnej nagości

⁴⁰ Tamże, s. 52–53.

⁴¹ Tamże, s. 62. Autor Katechez Środowych tak precyzuje rozumienie użytego w tym kontekście pojęcia wolności: „Wolność rozumiemy w tym miejscu przede wszystkim jako posiadanie siebie samego (samoposiadanie). W tej postaci bowiem jest ona nieodzowna, ażeby człowiek mógł «siebie dawać», ażeby mógł stawać się darem, ażeby (nawiązując do słów Soboru) mógł «odnajdywać siebie poprzez bezinteresowny dar z siebie» (KDK, 24)” – Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt., s. 62.

świadczy o utracie pierwotnej pewności, że ciało ludzkie przez swoją męskość i kobiecość jest takim właśnie „tworzywem” komunii osób, że ją „po prostu” wyraża, że służy jej urzeczywistnianiu (...). Plciowość stała się „przeszkodą” w osobowym odniesieniu mężczyzny do kobiety⁴².

Załamanie się pierwotnego *communio personarum* prowadzi do potrzeby

ukrycia się przed „drugim” ze swoim ciałem, z tym, co stanowi o jego kobiecości/męskości. Konieczność ta oznacza podstawowy brak zawieszenia, co samo już wskazuje na załamanie się pierwotnie „komunijnego” odniesienia⁴³.

Po grzechu pierworodnym prowadząca do *communio personarum* dynamika wzajemnego daru staje się dla mężczyzny i kobiety celem pracy duchowej, który jest możliwy do osiągnięcia jedynie przez współpracę z Chrystusową łaską Odkupienia.

Trzeci wymiar ludzkiego *communio personarum* ma charakter eschatologiczny i dotyczy rzeczywistości Zmartwychwstania. Odnosząc się do słów Chrystusa, że uczestnicy Zmartwychwstania są „równi aniołom” i są „dziećmi Bożymi” (por. Łk 20, 36), Jan Paweł II zgodnie z tradycyjną nauką chrześcijaństwa określa ten nowy, eschatologiczny stan człowieka jako przebóstwienie czyli „uczestnictwo w naturze Bożej, udział w życiu wewnętrznym Boga samego, przeniknięcie i nasycenie tego, co istotowo człowiecze, tym, co istotowo Boże”, które będzie „owocem łaski, czyli udzielania się Boga w samym Jego Bóstwie nie tylko duszy, ale całej duchowo-cieleśnej podmiotowości człowieka”⁴⁴. Równocześnie Papież interpretuje ludzkie uczestnictwo w Zmartwychwstaniu używając kategorii *communio personarum*: „prebóstwienie będzie nowym ukształtowaniem całej podmiotowości osobowej na miarę zjednoczenia z Bogiem w Jego trynitarnej tajemnicy i obcowania z Nim w doskonałej komunii (*communio*) osób”⁴⁵. Ludzkie zjedno-

⁴² Tamże, s. 122.

⁴³ Tamże, s. 123.

⁴⁴ Tamże, s. 266.

⁴⁵ Tamże.

czenie z Bogiem będzie więc miłosnym uczestnictwem w wewnętrznym *communio* Trójjedynego Boga⁴⁶.

Teologia *communio personarum* Jana Pawła II nie ogranicza się do opisanego małżeństwa i rodziny. Prowadzące do komunii osób prawo daru, na które wskazują wielokrotnie cytowane przez Papieża słowa *Vaticanum Secundum* o tym, że człowiek „nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24), dotyczy każdej osoby, także osób żyjących poza małżeństwem. W trzeciej części Katechez Środowych, które dotyczą komunii osób w eschatologicznej perspektywie Zmartwychwstania, Papież podkreśla, że bezinteresowny dar stanowi również istotę życia w czystości:

człowiek, wybierając bezżenność dla królestwa niebieskiego, czyni to ze świadomością, że w ten sposób może „inaczej” niż w małżeństwie, a poniekąd nawet „bardziej” niż w małżeństwie, urzeczywistnić siebie, stając się bezinteresownym darem dla drugich⁴⁷.

W poświęconej życiu konsekrowanemu adhortacji *Vita consecrata* z 1996 roku Papież pisze, że człowiek żyjący trzema radami ewangelicznymi odzwierciedla tę dynamikę daru, która istnieje wewnątrz Trójcy Świętej oraz buduje *communio personarum* we wspólnocie zakonnej i Kościele⁴⁸.

⁴⁶ „Eschatologiczna komunia (*communio*) człowieka z Bogiem ukonstytuowana przez miłość doskonałego zjednoczenia będzie się żywić na gruncie doskonałego widzenia «twarzą w twarz» oglądem tej najdoskonalszej, bo czysto Boskiej komunii, jaką jest trynitarna komunia Osób w jedności samego Bóstwa” (tamże, s. 267–268).

⁴⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, dz. cyt., s. 300.

⁴⁸ Tenże, *Vita consecrata*, 21. Por. Jarosław Kupczak, *Hospitalitas consecrata* jako wyraz nadprzyrodzonej miłości, w: *Hospitalitas consecrata*, red. Kazimierz Wójtowicz, Kraków 2003, s. 133. O wielu wymiarach widzenia życia zakonnego jako *communio* mówią artykuły zebrane w opracowaniu: *Communio consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002.

Uwagi końcowe

Walter Kasper podkreśla, że *communio* jest jedną z najważniejszych idei teologicznych Soboru Watykańskiego II, tego – używając określenia Karla Rahnera – „Soboru Kościoła o Kościele”⁴⁹. Warto zwrócić uwagę, że taka interpretacja eklezjologii ostatniego Soboru nie była powszechnie przyjmowana przez teologów w latach 60. i 70. ubiegłego wieku, kiedy o eklezjologii ostatniego Soboru myślano raczej przez pryzmat pojęcia „Lud Boży”⁵⁰. Hermann-Joseph Pottmeyer zauważa, że *communio* stało się centralnym pojęciem w interpretowaniu nauki o Kościele ostatniego Soboru dopiero od Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 roku, zwołanego przez Jana Pawła II w 20. rocznicę zakończenia prac Soboru⁵¹. W kontekście tej historii interpretacji eklezjologii *Vaticanum Secundum* warto zwrócić uwagę na nowatorski charakter myślenia o Soborze, jaki zaprezentował w swojej książce *U podstaw odnowy* ówczesny arcybiskup Krakowa, Karol Wojtyła. Wszechstronnie analizowane w wymiarze antropologicznym, etycznym, trynitarnym i eklezjologicznym pojęcie *communio* już wówczas, w roku 1972, było podstawą myślenia Wojtyły o Soborze⁵².

Jedną z ważnych dziedzin, w których dokonała się odnowa teologii po Soborze Watykańskim II, była również teologia małżeństwa i rodziny. Pod wpływem dokumentów soborowych, a zwłaszcza konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, przedsoborowe, jurydyczne my-

⁴⁹ W. Kasper, *The Church as communio...*, dz. cyt., s. 102.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Communio – program*, s. 10; tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań 1990, s. 25–27; A. Nichols, *The theology of Joseph Ratzinger. An introductory study*, Edinburgh 1988, 250.

⁵¹ H.-J. Pottmeyer, *Kościół – Lud Boży, communio, sacrament. Konkurencyjne czy przystawalne eklezjologiczne idee przewodnie?*, „Vita Academica” nr 3–4 (15–16) 2003, s. 10; Figura, *Kościół i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 42.

⁵² Na ten nowatorski charakter książki *U podstaw odnowy* zwrócił uwagę profesor Pottmeyer w swoim wykładzie, jaki wygłosił na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w dniu 9 maja 2003 roku (por. Pottmeyer, *iw.*, s. 13).

ślenie o małżeństwie jako o „kontrakcie małżeńskim” zostało zastąpione przez biblijną teologię przymierza oraz obecne w tekście *Gaudium et spes* określenie małżeństwa jako „wspólnoty życia i miłości”⁵³. W nurcie odnowy posoborowej pojawiły się liczne postulaty stworzenia nowej, zakorzenionej w Biblii i nauce Ojców Kościoła teologii małżeństwa i rodziny⁵⁴.

Można powiedzieć, że ledwie naszkicowana w tym artykule teologia *communio personarum* Jana Pawła II jest próbą wyjścia na przeciw postulatów tworzenia nowej teologii małżeństwa. Zakorzeniona w Biblii, teologia ta podejmuje myślenie charakterystyczne dla soborowej eklezjologii *communio*, przez co ułatwia widzenie małżeństwa i rodziny jako części Kościoła, jako Kościół domowy (*Ecclesia domestica*). Widziane w wielości swych wskazanych przez Jana Pawła II znaczeń, pojęcie *communio personarum* może stać się inspiracją dla rozważań podejmowanych na gruncie teologii małżeństwa i rodziny, etyki małżeńskiej oraz teologicznej antropologii. Należy życzyć sobie, aby to wezwanie zostało podjęte przez teologów w Polsce i na świecie.

Importance of the Second Vatican Council for John Paul II's Theology of *Communio Personarum* Summary

One of the most interesting and inspiring achievements in the thought of John Paul II is his theology *communio personarum*. The aim of this paper is to refer to the two basic sources of this theology: the anthropology of Karol Wojtyła created before 1978 and the *communio*

⁵³ Por. P. F. Palmer, *Konieczność teologii małżeństwa*, „Communio - Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1981) 5, s. 13-31.

⁵⁴ Por. J. Bajda, *Rodzina w planie Bożym*, „Communio - Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1981) 5, s. 3-12.

theology characteristic of the Second Vatican Council. The paper shows how the *communio* theology of the Council provided a direction in the 70s for archbishop Wojtyła's reflection in the field of ecclesiology, theological anthropology, sexual ethics and the theology of marriage and family. The reflection thus started before the beginning of the pontificate of the present pope has been consistently continued, developed and presented by John Paul II in many documents, speeches and homilies. It seems a matter of considerable importance to show the inspiration of the Council, now the debate on the relationship between the Second Vatican Council and the theology and achievements of the present pontificate is in full swing.