ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE XXII, 2021
ISSN 1641–1196
DOI: 10.31648/ft.6929

Agnieszka Laddach*
Szkoła Doktorska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (Polska)

PAWŁA VI I JANA PAWŁA II NAUCZANIE O SEKSUALNOŚCI – ZAŁOŻENIA, RECEPCJA, DYSKUSJA

Streszczenie: Jedną z najważniejszych kwestii współczesnej teologii jest zagadnienie seksualności i płci kulturowej. Według dokumentu *Gaudium et spes* Kościół rzymskokatolicki powinien prowadzić dialog ze światem, którego jest częścią. W związku z tym nie może być pasywnym świadkiem zachodzących przemian, np. w zakresie interpretacji seksualności i teologicznych ich implikacji. Zatem w niniejszym artykule udzielono odpowiedzi na dwa pytania: 1) o czym Paweł VI i Jan Paweł II nauczał w ramach swojej myśli na temat seksualności?; 2) jaka jest recepcja i dyskusja dotycząca tego nauczania? Dodatkowym celem jest także ukazanie dwóch kluczowo odmiennych stron dialogu: wskazanych papieży i autorów niekanonicznych metodologicznych propozycji dotyczących queerowania teologii. Zakłada się bowiem, że ukazanie ich stanowisk może pomóc zrozumieć, w jakim zakresie kreatywne porozumienie pomiędzy dwoma wskazanymi powyżej stronami jest możliwe.

Słowa kluczowe: Paweł VI, Jan Paweł II, seksualność, ciało, teologia ciała, teologia seksualności.

Jedną z najbardziej wymagających społecznie kwestii we współczesnej teologii jest zagadnienie seksualności. Zgodnie ze wskazaniami Soboru Watykańskiego II Kościół jako powszechna wspólnota ludzi ochrzczonych i równocześnie Kościół jako struktura hierarchiczna zobligowany został do dialogu ze światem, którego jest częścią (Sobór Watykański II, 1965, Gaudium et spes 1965, n. 3nn). W związku z tym nie powinien zostać obojętny na przemiany społeczno-kulturowe, które obejmują dwie sfery: 1) normy, wzorce, zachowania człowieka; 2) kulturę symboliczną, zawartą w materialnych wytworach ludzkiej działalności jako efekt wymienionych wzorców, norm, postępowań (Pasierb, 1993, s. 102; 1979, s. 331). W wyniku przemian w kulturze płeć, cielesność, seksualność stały się w teologii zagadnieniami wielowątkowymi. Zaczęto uprawiać np. teologię ciała (Marczewski, 2015; Evert, 2014; Kopycki, 2013; Waldstein, 2012; Mroczkowski, 2008; Kosiewicz, 2007), płci (Soiński, 2015;

*Adres/Address: dr Agnieszka Laddach, ORCID: 0000-0002-2823-8550; e-mail: Laddach@interia.pl

Kupczak, 2013; Kubicki, 2013; Grün, 2007; Hannaford, Jobling, 1999) i teologię feministyczną (Schumacher, 2008; Radzik, 2015; Szwed, 2015), a każda z nich oznacza wieloaspektową refleksję. Genezę ich rozwoju lokuje się w nauczaniu Pawła VI (HV, 1968) i Jana Pawła II (Wojtyła, 1960, 1980; Jan Paweł II, 1981–1998) oraz w komentarzach do niego.

W związku z powyższym przedkładany artykuł ma charakter rekapitulacji badawczej (por. Jucewicz, Machinek, 2009; niniejszy tekst jest próbą poszerzenia myśli zawartej w książce A. Jucewicz i M. Machinek, w kontekście przedstawionych poniżej nowych propozycji metodologicznych w uprawianiu teologii). Celem autorki jest zatem prześledzenie stanowisk dwóch kluczowo odmiennych stron dyskusji: 1) przede wszystkim papieży rozumianych jako reprezentantów teologii kanonicznej i Kościoła rzymskokatolickiego; 2) autorów niekanonicznych wypowiedzi (tzn. tekstów niewynikających z metodologii pisania teologicznych prac zgodnych z wymową i przesłaniem źródeł bezpośrednich, tj. Biblii i Tradycji; oraz z treścią źródeł pośrednich, np. *Magisterium Ecclesiae*). Prześledzenie tych wypowiedzi ma służyć określeniu, na ile pole do dialogu w kwestii seksualności jest między nimi możliwe[1]. Istotne znaczenie podejmowanego tematu, który obecnie budzi w społeczeństwie w Polsce wiele emocji, pośrednio zasygnalizował badacz zagadnień z obszaru teologii fundamentalnej Michał Chaberek. Pisząc o teologii ciała, zaakcentował: „[…] jest co najmniej kilka powodów, dla których dowartościowanie roli ciała stało się konieczne w dwudziestym wieku. Ale od razu trzeba zaznaczyć, że program ten został jedynie zainicjowany i z początku bardzo nieśmiało podjęty tylko w niektórych kręgach kościelnych. Jak przewiduje George Weigel, teologia ciała jest jak bomba z opóźnionym zapłonem, której eksplozja w trzecim milenium jest jeszcze przed nami. Prawdopodobnie większość teologów nie zdaje sobie jeszcze sprawy ze znaczenia tego nurtu w myśli chrześcijańskiej" (Chaberek, 2018, s. 116).

Co istotne, równie kluczowe znaczenie przyznaje się interpretacji seksualności w kontekście przeżywania wiary w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej człowieka współczesnego. Podjęty temat może być zinterpretowany jako kontrowersyjny oraz wymagający. Stanowi on zauważenie swego rodzaju dialogu człowieka z seksualnością. Jest także próbą ukazania interesującego zagadnienia wartego podjęcia głębszej humanistyczno-teologicznej

[1] Oprócz książki A. Jucewicz, M. Machinek, *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, na polskim rynku wydawniczym dostępne są teologiczne publikacje o charakterze przeglądowym i obrazującym nauczanie Kościoła o seksualności, np. o homoseksualizmie, czasami wzbogacone świadectwami osób homoseksualnych o doświadczaniu własnej płciowości (zob. Bolewski, 2013; Comiskey, 2012; Helminiak, 2002; Huk, 1996, 2000). Ponadto odnotować można prace napisane z perspektywy badań socjologicznych i refleksji publicystycznej (zob. Hall, 2016a, 2016b, s. 79–99; Dzierżanowski, 2014; Rucki, 2013; Terlikowski, 2004 i in.; w niniejszym zestawieniu analizie nie podlegają prace z zakresu medycyny ani psychologii).

narracji Kościoła i jego ludzi. Może on być odpowiedzią na uwagę niemieckiego teologa rzymskokatolickiego, ks. Eugena Bisera, który w 1992 r. o sytuacji teologii i głoszenia Słowa Bożego powiedział: „Zasadniczym problemem dzisiejszego Kościoła jest język. Tylko jeszcze nie wszyscy to zauważyli" (Biser, 1992, s. 11, cyt. za: Sikora, 2009, s. 105). Dodatkową wskazówkę w prowadzeniu naukowych dociekań z zakresu teologii ciała i seksualności znajdujemy w wypowiedzi ks. Józefa Hernogi. Zauważa on: „Wolność badań teologicznych w szukaniu lepszego zrozumienia prawdy objawionej powoduje kreatywność uczonych i prowadzi do rozwoju Kościoła. Teologia jest bowiem czymś więcej aniżeli katechezą. Teolog ma zadanie jakby *sapera*: on idzie kilka kroków przed Urzędem Nauczycielskim Kościoła, pracuje dla niego, przygotowuje mu drogę. W dokumentach magisterium Kościoła nie znajduje się praktycznie nic, czego wcześniej nie wypracowaliby teologowie" (Hernoga, 2014, s. 427n). Toteż niniejsza wypowiedź ma zaakcentować potrzebę dialogu Kościoła hierarchicznego, przedstawicieli teologicznych i innych dyscyplin nauki oraz generalnie osób świeckich jako partnerów mających wspólnie wypracować adekwatny pełen szacunku język, konkretne metody pastoralne, a w konsekwencji doskonalszą aktualizację refleksji teologicznej Kościoła rzymskokatolickiego. Konieczność aranżowania takiego dialogu jest nie tylko odpowiedzią Eklezji[2] na wyzwania świata współczesnego, ale także realizacją oczekiwań – jak określił Zbigniew Nosowski, redaktor naczelny czasopisma „Więź" – tzw. wnuków soboru watykańskiego II, czyli pokolenia ludzi, którzy urodzili się w czasach adaptacji postanowień tego soboru na grunt Kościołów partykularnych (Nosowski, 2007, s. 29n). Jak słusznie zauważył Z. Nosowski: „Do »wnuków Soboru« trzeba nie tyle docierać z przesłaniem Soboru, co raczej z nimi trzeba współtworzyć Kościół, który będzie w istocie swej posoborowy. RAZEM z nimi, a nie dla nich!" (Nosowski, 2007, s. 30).

Główne treści nauczania Pawła VI i Jana Pawła II o seksualności

W naukach teologicznych interpretacja seksualności w istotnym zakresie stała się reakcją na rewolucję seksualną zapoczątkowaną w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. w państwach cywilizacji Zachodu. Za symboliczny początek najnowszej refleksji w omawianej materii uznaje się encyklikę Pawła VI *Humanae vitae* z 1968 r. oraz późniejsze teksty opublikowane w odniesieniu do wspomnianego papieskiego dokumentu. Część z nich powstała jako forma rekapitulacji z perspektywy półwiecza od ogłoszenia wymienionej

[2] Słowo *Eklezja* jest w niniejszym tekście używane jest jako synonim wyrazu *Kościół*, aby zbyt często nie powtarzać drugiego z tych terminów.

encykliki (przykłady najnowszej literatury: Cipressa, 2019; Delicata, 2019, s. 51–67; Notare, 2019). Chociaż wspomniane pismo Pawła VI uchodzi za początek najnowszej refleksji dotyczącej teologii ciała uprawianej w naukach teologicznych, nie jest jednak literalnie pierwszą publikacją, w której podjęty został temat znaczenia ciała i seksualności wobec chrześcijańskiej myśli teologicznej. Wcześniejsze ustalenia w tym zakresie podzielono według czterech kategorii mówiących o: 1) podstawowych aspektach istnienia ciała; 2) byciu cielesnym w realizowaniu funkcji życiowych; 3) byciu cielesnym w realizowaniu funkcji teologicznych; 4) byciu ciałem a zarazem osobą, osobowością i uczestnikiem wspólnoty. Literatura zawierająca powyższe kategorie opisu wyraża również wiarę w mistyczną jedność ciała i duszy, choć rozróżnia je jako odrębne byty (Fraleigh, 1968, s. 265–277).

Encyklika Pawła VI *Humanae vitae* zawiera treści z zakresu teologii moralnej. Papież zaakcentował w niej znaczenie życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Ukazał współżycie płciowe między współmałżonkami jako akt miłości. Wskazał na komunię, dialogiczność i szacunek współmałżonków w doświadczaniu przez nich współżycia seksualnego (HV, n. 13). Odniósł się także do kwestii liczby potomstwa: „Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu obezpłodniony i dlatego z istoty swej moralnie zły" (HV, n. 14). Papież uznał także, że uprawianie seksu jest moralnie dopuszczalne wyłącznie między kobietą i mężczyzną połączonymi ze sobą sakramentem małżeństwa. Stosowanie antykoncepcji ocenił jako moralnie uporządkowane, jeśli zakładało ono wyłącznie wykorzystanie naturalnego prawa płodności (HV, n. 11). Tymczasem część duszpasterzy głosiła, że stosowanie różnych form antykoncepcji nie jest grzechem, tylko kwestią intymnej decyzji małżonków. Rzeczone nauczanie Kościoła ogłoszono w dobie rewolucji seksualnej. Dodatkowo wśród członków rozwiniętych krajów popularność zyskiwały idee postmodernizmu. W świetle tych przemian progresiści oczekiwali zmian np. w zakresie moralnego nauczania Kościoła o seksualności. Natomiast konserwatyści zarzucali papieżowi zbytnie otwarcie na problemy współczesnego mu świata, zbyt duże zaufanie człowiekowi.

Potwierdzenie i rozwinięcie nauczania Pawła VI w zakresie moralnej oceny aktywności seksualnych zostało przedstawione przez Jana Pawła II. Jego zainteresowanie tym obszarem życia człowieka było zasygnalizowane jeszcze przed wyborem na biskupa Rzymu (Wojtyła, 1960, 1980). Karol Wojtyła zwrócił uwagę na wzajemną odpowiedzialność i duchowe piękno współmałżonków. Pisząc o seksualności, rozpatrywał ją w kontekście ciała oraz w bezpośrednim odniesieniu do człowieka jako podmiotu, osoby. Własną refleksję lokował w ramach antropologii adekwatnej ukazującej relacyjność i odpowiedzialność czło-

wieka w stosunku do samego siebie, a także drugiej osoby (Pielorz, 2014, s. 102n). W teologicznych rozprawach przypominających formą poetycką medytację wyraził interpretację miłości jako spotkania. Doświadczane w międzyosobowej miłości seksualne zbliżenie współmałżonków ukazał jako duchowe spotkanie i doświadczenie sakramentu miłości. Jak wyjaśniał, sakrament oraz sakramentalność spotyka się z ciałem, jest widzialnym znakiem, zakłada teologię ciała. W konsekwencji więc ciało wchodzi w definicję sakramentu (Jan Paweł II 1998, s. 23), a zatem staje się uczestnikiem *sacrum*. Równocześnie papież nie zmienił wymagającego nauczania w zakresie moralności. Jako moralnie nieuporządkowane wyliczył stosowanie antykoncepcji, bezpośrednią sterylizację, masturbację, seks przedmałżeński, współżycie homoseksualne i sztuczne zapłodnienie (VS, n. 47). W związku z kluczową w historii teologii XX w., z konieczności krótko zaprezentowaną wyżej myślą Pawła VI i Jana Pawła II, zarekomendowano w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* stosowanie seksualnej wstrzemięźliwości dla osób pozostających ze sobą w innej relacji niż współmałżeńskiej (KKK, 2008, 2358n).

Rezultatem analizy nauczania Pawła VI i Jana Pawła II na temat seksualności stał się rozwój badań oraz działalności pastoralnej w zakresie kształtowanych subdyscyplin, takich jak teologia seksualności, małżeństwa i rodziny, teologia ojcostwa i macierzyństwa, teologia dziecka, teologia ciała, duszpasterstwa rodzin, duszpasterstwa par heteronormatywnych, duszpasterstwa osób nieheteronormatywnych.

Myśl papieży o seksualności a niektóre społeczne oczekiwania

Dynamicznie następujące przemiany kulturowe w zakresie interpretacji ludzkiej seksualności, wraz z próbami nagłośnienia problemu epidemii AIDS w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia spowodowały, że Urząd Nauczycielski Kościoła odniósł się do zagadnienia płciowości człowieka[3]. Reakcję Eklezji scharakteryzowała Joanna Szczepankiewicz-Battek, geograf religii, redaktor naukowa książki *Queerowe drogi teologii* (Szczepankiewicz-Battek, 2016). We wstępie do wskazanej pracy autorka uznała, że w Kościele rzymskokatolickim przez wiele lat ignorowany był problem osób LGBTQ+. Zauważyła, że odpowiedzią papieża Jana Pawła II na rewolucję obyczajową II połowy XX w. było potępienie praktyk seksualnych innych niż występujące między kobietą i mężczyzną po zawarciu przez nich sakramentu małżeństwa. Papieski głos został wzmocniony stosownym dokumentem Kongregacji Nauki

[3] Słowo *płciowość* używane jest jako synonim wyrazu *seksualność*, aby zbyt często nie powtarzać drugiego z tych terminów.

Wiary (Kongregacja Nauki Wiary, 1986), sygnowanym m.in. przez kard. Josepha Ratzingera, wybranego w 2005 r. na papieża. W rzeczonym piśmie zasygnalizowano potrzebę sprawowania szczególnej troski nad osobami homoseksualnymi w ramach wyrazu miłości dla grzeszników i potępienia grzechu. W innych dokumentach ocena moralna aktywności seksualnej z inną osobą niż współmałżonkiem nie zmieniła się. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zalecono traktowanie osób nieheteronormatywnych z „szacunkiem i delikatnością", ale równocześnie określono ich „skłonności" jako „obiektywnie moralnie nieuporządkowane", a samą aktywność homoseksualną (podobnie jak aktywność heteroseksualną poza małżeństwem sakramentalnym) – zgodnie z dotychczasowym nauczaniem Kościoła – uznano jako grzech pozbawiający człowieka stanu łaski uświęcającej (KKK, n. 2358). Nauczanie to utrzymał Benedykt XVI. Dodatkowo zakazał przyjmowania homoseksualistów do seminariów duchownych (*Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania,* 2005).

Aktualny obecnie pontyfikat papieża Franciszka dla części jego świadków stał się czasem oczekiwania na liberalizację nauczania moralnego Pawła VI i Jana Pawła II. Jak zrelacjonowała J. Szczepankiewicz-Battek: „Nieheteronormatywni katolicy na całym świecie z nadzieją przyjęli deklarację papieża Franciszka o konieczności zrewidowania stosunku Kościoła do osób homoseksualnych oraz zwołanie przez niego ogólnokościelnego synodu w sprawach rodziny, w trakcie którego dyskutować miano również o sytuacji osób LGBT+ w Kościele. O konieczności zmian nauczania Kościelnego wobec osób nieheteronormatywnych (jak również osób rozwiedzionych, żyjących w ponownych związkach) już od dawna mówiło wielu postępowych teologów, w tym także biskupów i kardynałów" (Szczepankiewicz-Battek, 2016, s. 14).

Synod nie przyniósł spodziewanej przez niektórych gruntownej reformy stosunku Kościoła do przedstawicieli różnych mniejszości seksualnych. Mimo to w opinii publicznej (zwłaszcza w mass mediach) sensację wywołały słowa papieża Franciszka, wypowiedziane 29 czerwca 2013 r. na pokładzie samolotu podczas konferencji prasowej na trasie powrotnej do Rzymu ze Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro w Brazylii: „Jeśli ktoś jest gejem i szuka Boga, i ma dobrą wolę, kim jestem, by go sądzić?" (Janklewicz, 2014). W reakcji na te słowa jedno z najbardziej popularnych amerykańskich pism adresowanych do gejów i lesbijek „The Advocate" uznało Franciszka za człowieka roku 2013. Zdjęcie papieża znalazło się na okładce jednego z numerów tego czasopisma wraz z powyższym cytatem jego wypowiedzi oraz dodanym napisem No H8, czytanym jako „No hate" („Żadnej nienawiści"), być może celowo nawiązującym formą do sposobu zapisu biblijnego *siglum*. Kolejnymi wypowiedziami Ojciec Święty nie zmienił nauczania moralnego o seksualności, ale zwrócił uwagę na język jako styl mówienia o miejscu i roli osób nieheteronormatyw-

nych w Kościele. W apelu do wszystkich ludzi, a zwłaszcza do duszpasterzy, biskup Rzymu zachęcił do wypracowania holistycznego stosunku do osób LGBTQ+. 2 października 2016 r. na pokładzie samolotu w drodze powrotnej do Rzymu z pielgrzymki do Gruzji i Azerbejdżanu powiedział: „Osobom należy towarzyszyć tak, jak czynił to Jezus. Kiedy taka osoba przybędzie do Jezusa, Jezus na pewno nie powie: idź sobie, bo jesteś homoseksualistą". Franciszek zalecił towarzyszenie, rozeznanie i przyjęcie. Równocześnie potępił teorię gender. Uznał, że przeczy ona prawom naturalnym (Bartkiewicz, 2016).

Przejawem potrzeby bardziej twórczego niż dotąd dialogu we wskazanym tematycznym obszarze było oczekiwanie części osób na adhortację apostolską *Amoris laetitia* (AL, 2016). Zwłaszcza w państwach cywilizacji Zachodu spodziewano się, że papież Franciszek zrewiduje stosunek Kościoła do ciała i seksualności, szczególnie wobec osób żyjących poza związkiem małżeńskim (w tym osób LGBT+). Na konieczność zmiany nauczania Kościoła o seksualności wskazywało od dawna grono postępowych teologów, w tym biskupów i kardynałów (Szczepankiewicz-Battek, 2016, s. 14). Adhortacja *Amoris laetitia* została sygnowana 19 marca, w uroczystość św. Józefa, w roku 2016. Numery 250 i 251 wprost odnoszą się do osób homoseksualnych i w zasadzie powtarzają treści zawarte w wywiadach z Franciszkiem. Czytamy w nich: „Kościół przyswaja sobie postawę Pana Jezusa, który w bezgranicznej miłości ofiarował samego siebie każdemu człowiekowi bez wyjątku. Wraz z Ojcami synodalnymi zwróciłem uwagę na sytuację rodzin, które przeżywają doświadczenie posiadania w swoim gronie osoby o skłonności homoseksualnej – doświadczenie niełatwe ani dla rodziców, ani dla dzieci. Dlatego chcemy przede wszystkim potwierdzić, że każda osoba, niezależnie od swojej skłonności seksualnej, musi być szanowana w swej godności i przyjęta z szacunkiem, z troską, by uniknąć «jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji», a zwłaszcza wszelkich form agresji i przemocy. W odniesieniu do rodzin, należy natomiast zapewnić im pełne szacunku towarzyszenie, aby osoby o skłonności homoseksualnej miały konieczną pomoc w zrozumieniu i pełnej realizacji woli Bożej w ich życiu" (AL, n. 250).

Co więcej, w *Amoris laetitia* zanotowano: „W trakcie dyskusji na temat godności i misji rodziny, Ojcowie synodalni zauważyli, że *odnośnie do projektów zrównywania związków osób homoseksualnych z małżeństwem, nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny.* To niedopuszczalne, *aby Kościoły lokalne doznawały nacisków w tej materii oraz aby organizmy międzynarodowe uzależniały pomoc finansową dla krajów ubogich od wprowadzenia praw ustanawiających «małżeństwo» między osobami tej samej płci"* (AL, n. 251).

W adhortacji powtórzono także dotychczasowe treści dotyczące ideologii gender: „Inne wyzwanie wyłania się z różnych form ideologii, ogólnie zwanej *gender*, która *zaprzecza różnicy i naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety. Ukazuje ona społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje podstawy antropologiczne rodziny. Ideologia ta wprowadza projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w całkowitym oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą. Tożsamość człowieka jest zdana na indywidualistyczny wybór, który może się również z czasem zmieniać*. Niepokojący jest fakt, że niektóre ideologie tego typu, utrzymujące, że stanowią odpowiedź na pewne, czasami zrozumiałe aspiracje, starają się ją narzucić jako myśl dominującą określającą nawet edukację dzieci. Nie wolno zapominać, że *płeć biologiczną (sex) oraz rolę społeczno-kulturową płci (gender) można odróżniać, ale nie rozdzielać*. Ponadto *rewolucja biotechnologiczna w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego wprowadziła możliwość manipulowania aktem poczęcia, czyniąc go niezależnym od współżycia płciowego między mężczyzną a kobietą. W ten sposób życie ludzkie i rodzicielstwo stały się czymś, co można tworzyć i niszczyć. Czymś w dużej mierze uzależnionym od życzenia osób lub par*. Czym innym jest zrozumienie ludzkiej słabości i złożoności życia, a czym innym akceptacja ideologii, które domagają się oddzielenia od siebie nierozłącznych aspektów rzeczywistości. Nie popadajmy w grzech usiłowania zastąpienia Stwórcy. Jesteśmy stworzeniami i nie jesteśmy wszechmocni. Rzeczywistość stworzona nas uprzedza i trzeba ją przyjmować jako dar. Równocześnie jesteśmy wezwani do strzeżenia naszego człowieczeństwa, a to oznacza przede wszystkim akceptowanie i respektowanie go takim, jakim zostało stworzone" (AL, n. 56).

Kolejnym ważnym, a zarazem symbolicznym punktem w teologicznej dyskusji na temat seksualności okazała się działalność papieskiego jałmużnika, tj. kard. Konrada Krajewskiego. Wiosną 2020 r. pomógł on grupie transpłciowych prostytutek z Brazylii, Kolumbii i Argentyny, mieszkających w Torvaianica niedaleko Rzymu, którym – w związku z pandemią COVID-19 – zabrakło środków do życia. Co więcej, K. Krajewski w massmediach otrzymał tytuł „Robin Hooda papieża" („Pope's Robin Hood"). Była to spontaniczna reakcja na aktywność jałmużnika, który przywrócił bezdomnym dostawy energii w sposób łamiący prawo (By Reuters, *Vatican's 'Robin Hood' helps*, 2020).

Powyższe przykłady dowodzą, że aktualnie zachodzi zmiana w zakresie pastoralnej myśli i działalności wobec osób doświadczających swojej nieheteronormatywnej seksualnej tożsamości. Inicjatorem tych zmian jest papież Franciszek. Omówione przeobrażenia stanowią kontekst dla narracji reprezentantów drugiej strony dyskusji, tj. autorów nietradycyjnych, niekiedy niekanonicznych wypowiedzi humanistów zajmujących się zagadnieniami z zakresu religii rzymskokatolickiej i płciowości.

Nowe propozycje metodologiczne na temat seksualności i wiary

Poza kolejnymi papieżami głos w dyskusji o interpretacji ludzkiej seksualności zajmują także inni teologowie, a wśród nich duszpasterze. Nie reprezentują wspólnego stanowiska. Wśród propagatorów zmian w zakresie rozumienia płci kulturowej w teologii i Kościele należy odnotować amerykańskiego jezuitę, o. Jamesa Martina, konsultanta Sekretariatu Watykańskiego ds. Komunikacji Stolicy Apostolskiej. J. Martin jest autorem książki *Building a Bridge. How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity* (Martin, 2017). Publikacja wywołała spore poruszenie wśród teologów katolickich i szerzej: chrześcijańskich (Camosy, Martin, 2017). Jej autor sądzi, że należy zmienić m.in. język użyty w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Uważa, że zawarte tam sformułowania zdezaktualizowały się i są niepotrzebnie bolesne dla osób LGBTQ+. Jako przykład zmiany języka na lepsze Martin wskazuje na następujący przypadek: zachęca, aby pisząc w Katechizmie o homoseksualizmie w miejsce pojęcia „wewnętrzne nieuporządkowanie" wprowadzić określenie bardziej pastoralne, jakim jest termin „odmienne/inne uporządkowanie*",* (org. „different order"). Duchowny uważa również, że niektórzy święci w niebie mogą być osobami nieheteronormatywnymi (Merritt, Marti, 2017).

Przykładem większej krytyki myśli Jana Pawła II o seksualności jest artykuł *Theology of Whose Body?* autorstwa Kate M. Grimes, adiunkt teologii na Uniwersytecie Villanova w USA (Grimes, 2016, s. 75–93). Zdaniem badaczki ukazanie przez K. Wojtyłę różnicy płci w sferze biologii, psychiki, duchowości i ontycznego wymiaru istnienia człowieka nie wytrzymuje krytyki w kontekście ustaleń nauki, m.in. w zakresie wiedzy o biologicznych aspektach aktu zapłodnienia (Grimes, 2016, s. 75–84). Uczona stara się dowieść również, że nawet Maryja nie podporządkowuje się wyodrębnionym przez Jana Pawła II kryteriom kobiecości. Jak wskazuje K.M. Grimes, według papieża każdy mężczyzna jest męski (tzn. aktywny, stwórczy, inicjujący działanie), a kobieta – kobieca (czyli bardziej bierna, pasywna, przyjmująca działanie mężczyzny). Zdaniem badaczki ta magisterialna koncepcja komplementarności płciowej zawodzi np. w odniesieniu do Maryi, która objawiła się w Guadalupe, a w konsekwencji wpłynęła na przerwanie dominacji kolonizatorów w Nowym Świecie oraz sprzeciwia się patriarchalnej niewoli kobiecości. W trakcie objawienia Matka Boża ukazała się jako aktywna strona spotkania z człowiekiem, zaś odbiorca jej słów – Aztek, Juan Diego – jako pasywna (przyjął on słowa Matki Bożej i działał zgodnie z jej poleceniem). W rezultacie Maryja ukazała się jako kobieta pełniąca władzę zarówno nad Juanem Diego, jak i innymi mężczyznami – reprezentantami władzy kościelnej. Nie wykazała biernej wrażliwości, a aktywną

inicjację (Grimes, 2016, s. 89; K.M. Grimes powołuje się na ustalenia zawarte w publikacji Elizondo, 2013, s. 8). W związku z powyższym Grimes sądzi, że Jan Paweł II – wyraźnie ostrzegając przed maskulinizacją, tj. aktywnością i sprawczością kobiet – wykluczył objawiającą się w Guadalupe Maryję ze swojej koncepcji kobiecości (Grimes, 2016, s. 92).

Inną z reakcji na ugruntowane w Kościele nauczanie Pawła VI i Jana Pawła II na temat seksualności stało się queerowanie teologii, rozumiane jako powstanie odrębnej myśli w ramach teologii queer. Jej charakterystyki dokonała Marcela Kościańczuk, kulturoznawczyni i badaczka w zakresie gender studies z Uniwersytetu w Leeds w Wielkiej Brytanii. Jako źródła teologii queer uznała: współczesne osiągnięcia nauk społecznych i filozofii (zwłaszcza genderstudies, queer studies) społeczny konstrukcjonizm i dekonstrukcję. Zauważyła, że język tego nowego nurtu jest podobny do innych współczesnych narracji, takich jak teologia doświadczenia, teologia wyzwolenia, teologia LGBT (Kościańczuk, 2016, s. 85).

Kluczowe dla narracji w teologii queer jest „odwracanie obelgi". Termin ten wypracował Gerard Loughlin, pracownik naukowy Wydziału Teologii i Religii Uniwersytetu w Durham w Wielkiej Brytanii (Loughlin, 2007, s. 8). Odwracanie obelgi ma oznaczać „wywracanie na drugą stronę" tradycyjnych spojrzeń na kluczowe teologiczne terminy. Przykładem zastosowania propozycji metodologicznej G. Loughlina jest „zwrot erotyczny" zaproponowany przez Marka Woszczka, filozofa i historyka religii z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W zamierzeniu „zwrot erotyczny" ma destabilizować podstawowe normy eklezjalnej Tradycji i pytać o ich podstawy. Dalsze założenia queerowania teologii są ściśle związane z rozumieniem roli ciała i szerzej – doświadczenia cielesnego. To ostatnie odwołuje się do cierpienia oraz przyjemności, mającej charakter erotyczny. Ciało interpretowane jest jako potencjalnie najbogatsze źródło do rozważań, ponieważ dotyczy codzienności każdego człowieka, bez względu na elementy społeczno-kulturowej tożsamości. Jak sądzi M. Woszczek, autentycznie poważne i dojrzałe potraktowanie przez kluczowych intelektualistów religijnych zwrotu erotycznego ożywiłby teologię chrześcijańską (Kościańczuk, 2016, s. 87; Woszczek, 2013, s. 164). M. Woszczek uznał również, że pierwszym zadaniem teologii queer nie jest „snucie rozważań na temat miejsca *lesbijki*, *geja* czy *osoby trans* w ramach istniejącego dyskursu teologii, ale zdestabilizowanie i podważenie tegoż dyskursu" (Woszczek, 2011, s. 76). Na potrzeby niniejszego wywodu należy zauważyć, że takie założenie zamyka pole do dialogu na linii Kościół rzymskokatolicki – osoby nieheteronormatywne i sprzeciwia się idei włączania, integrowania, duszpasterskiego towarzyszenia ludziom w przeżywaniu własnej tożsamości płciowej. Przyjmuje się, że tradycją Eklezji jest nie burzenie, a ciągłe budowanie; nie sprzeciw wo-

bec własnej przeszłości, a świadomość historyczna i wyciąganie z niej wniosków w ramach ciągłości dziejowej. Nie wyklucza to inicjowania oraz przeprowadzania istotnych zmian. Mają one jednak wynikać z głębokiej refleksji nad przeszłością, a nie z autodestrukcji Tradycji. Kluczowa jest więc świadomość tego, że odnowa uznawana jest za najdawniejszy sposób rekonstruowania się Kościoła.

W związku z powyższym należy zauważyć, że autorzy opracowań na temat queerowania teologii (podobnie jak tzw. teologowie kanoniczni) reprezentują różne stanowiska na temat stopnia wprowadzenia zmian w postrzeganiu zagadnienia seksualności w teologii. Głos w dyskusji zajmują nie tylko absolwenci studiów teologicznych w wydaniu rzymskokatolickim lub szerzej chrześcijańskim. Wypowiadają się także inni uczeni. Wśród nich jest: teolog Marcella Althaus-Reid z Uniwersytetu Edynburskiego (Althaus-Reid, 2004a, 2004b), profesor studiów feministycznych (women's studies) Kathy Rudy z Duke University w Durham w USA (Rudy, 2001, s. 190–222; 2000, s. 195–216; 1997), teolog James Alison (Alison, 1998, 2001; zob. także. *James Alison* [online]), teolog Elizabeth Stuart z Uniwersytetu Winchester (Stuart, 2003, 1995; Stuart, Braunston, Edwards, McMahon, Morrison, 1997; zob. czasopismo „Theology and Sexuality" założone przez E. Stuart – wydawane od 2002 r.) oraz medioznawca Alan McKee z Uniwersytetu w Glasgow (McKee, 1999, s. 235–249; 1997, s. 21–36). Należy zauważyć, że ostatni z wymienionych autorów interpretuje teologię queer jako zbiór utopijnych zwrotów pomocnych w teoretycznej refleksji, ale nie zawsze odpowiadających faktycznej sytuacji ludzi, których ma opisywać (McKee, 1997, s. 23).

Rewolucja czy ewolucja?

Istnieją pewne punkty styczne kontynuatorów myśli Pawła VI i Jana Pawła II o seksualności, krytyków ich ustaleń oraz reprezentantów teologii queer. M. Kościańczuk zauważyła, że w nauczaniu kościelnych hierarchów można dostrzec przejawy trafnej intuicji wskazującej na potrzebę poruszania na ambonie problematyki ciała i seksualności jako klucza do rozumienia duchowości oraz kwestii związanych z głównymi teologicznymi pytaniami (Kościańczuk, 2016, s. 88). W swojej refleksji autorka zauważyła również istotny problem pastoralny, jakim jest wiarygodność głosicieli Słowa Bożego dla odbiorców ich nauk. Krytycznie dokonując generalizacji, zaznaczyła, że ci duszpasterze, którzy tworzą: „jednoznaczne i kategoryczne przekazy w formie nieznoszącej sprzeciwu, wydają się żyć w zupełnie innym świecie niż ten, który jest dookoła nich. […] Można by zastanowić się nawet, czy wypowiedzi osób mających głos (a więc

mężczyzn wysoko usytuowanych w hierarchii kościelnej) nie są niejednokrotnie oderwane od obszaru ich własnych ciał, od ich własnych doświadczeń. Warto postawić sobie w tym miejscu pytanie o to, jaki społeczny sens mają mowy, tak bardzo oderwane od doświadczenia i tak bardzo służące pewnej idei czy instytucji" (Kościańczuk, 2016, s. 89).

W tym miejscu pojawia się więc – być może zaskakujący – wniosek o tym, że istotnym punktem w refleksji kanonicznej (zgodnej z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, wypracowanej w ścisłym nawiązaniu do nauczania Pawła VI i Jana Pawła II) i niekanonicznej teologii seksualności jest pozytywne odniesienie do doświadczeń ciała na rzecz kształtowania ducha, szeroko pojęta wiarygodność autorów narracji o płciowości i ciele oraz nawiązanie do codziennego doświadczenia, zwane w teologii przepowiadania aktualizacją.

Co więcej, zmiany w poruszaniu w teologii problemu seksualności nie dotyczą tylko powstawania nowych rozwiązań teoretycznych, ale także działalności społecznej. J. Szczepankiewicz-Battek zauważa w Polsce istnienie dwóch wspólnot chrześcijańskich, uczestniczących z strukturach międzynarodowych, deklarujących w pełni równouprawnienie osób LGBTQ+, a więc m.in. dopuszczenie ich do funkcji duchownych i udzielanie ślubów parom jednopłciowym. Wspólnotami tymi są: Reformowany Kościół Katolicki i Zjednoczony Kościół Chrześcijański. Jednakże badaczka notuje, że większość osób LGBTQ+ w Polsce i generalnie na świecie optuje za odkrywaniem ich roli i miejsca w istniejących już wspólnotach eklezjalnych, a nie za tworzeniem nowych, potencjalnie pogłębiających podziały i dyskryminacje (Szczepankiewicz-Battek, 2016, s. 14nn). Ostatnia z zaprezentowanych potrzeb tworzy nadzieję na dosłowne oraz metaforyczne budowanie miejsc do dialogu nad kwestią interpretacji seksualności w kontekście wiary chrześcijańskiej, przy uczestnictwie reprezentantów mniejszości i większości. Symbolem tego jest działalność Kościoła rzymskokatolickiego w kierunku specjalistycznego działania pastoralnego adresowanego do osób LGBTQ+. Praca ta może stanowić przykład dialogu bez potrzeby totalnej dekonstrukcji Tradycji Kościoła, artykułowanej przez M. Woszczka.

Symbolicznym wyznacznikiem odnowy publicznej, społecznej dyskusji nad miejscem osób nieheteronormatywnych w Polsce stał się w 2015 r. coming out ks. Krzysztofa Charamsy, sekretarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Nauki Wiary w Watykanie (zob. Charamsa, 2017). Był on szczególnie dyskutowany w mass mediach i niejako przykrył fakt wcześniejszej działalności poszczególnych ludzi, np. księży prowadzących duszpasterstwo adresowane do osób LGBTQ+. Badania na ten temat przeprowadziła psycholog i teolog, Jolanta Próchniewicz, w swojej dysertacji doktorskiej *Kościół katolicki wobec osób homoseksualnych. Polskie doświadczenia i poszukiwania pastoralne* (Próchniewicz, 2006). Należy zauważyć, że praktykę we wskazanym zakre-

sie prowadziła grupa jezuickich duszpasterzy psychologów i psychoterapeutów (o. Józef Augustyn, o. Jacek Prusak, o. Mieczysław Kożuch), inni zakonnicy (o. Wiktor Tokarski OFM), duchowni diecezjalni (ks. Tadeusz Huk) i osoby świeckie (np. Cezary Gawryś, Katarzyna Jabłońska, Agnieszka Kozak) (Wielebski, 2008, s. 212). Istotny głos w dyskusji nad potrzebą duszpasterstwa osób nieheteronormatywnych zajął J. Augustyn, autor książek m.in. z zakresu duchowości i teologii płci (Augustyn, 2009, 2008, 2007, 2002, 1997, 1996). Uznał on, że w Polsce brakuje zorganizowanego duszpasterstwa osób homoseksualnych. Brak ten starają się nadrabiać niektórzy księża w swoich parafiach. J. Augustyn ocenił: „Niestety są to najczęściej *prywatne* inicjatywy poszczególnych księży, co nie zawsze jest korzystne, szczególnie dla tego rodzaju duszpasterstwa. Współbracia kapłani czy też wierni, nie rozumiejąc jaki jest cel i sens takich kontaktów mogą snuć różne *niepotrzebne* domysły. Ksiądz, który wychodzi do tych środowisk, w moim odczuciu, winien mieć mocne oparcie we wspólnocie Kościoła, z której wychodzi. Jego rola winna być jasna i czytelna zarówno dla niego samego, dla wiernych, jak też dla samych osób homoseksualnych" (*Duszpasterstwo osób homoseksualnych...*, [b.r.]).

Autor wypowiedzi zwrócił więc uwagę na wielką potrzebę istnienia zorganizowanego eklezjalnego systemu duszpasterstwa osób nieheteronormatywnych nie tylko ze względu na dobro ich samych, ale i dla dobra duchowego ludzi heteroseksualnych. W dalszych słowach wyraził potrzebę integracji, wynikającej z otwarcia członków środowisk LGBTQ+ na społeczeństwo, a nie zamykanie ich w dosłownych lub metaforycznych gettach.

Jak wyżej wskazano, J. Augustyn nie jest jedynym duszpasterzem współpracującym w Polsce z osobami nieheteronormatywnymi. Dla przykładu, J. Prusak wskazał na potrzebę rekonfiguracji pastoralnych praktyk w kierunku modelu duszpasterstwa związków niesakramentalnych, gdzie osoby homoseksualne mogłyby doświadczyć poczucia solidarności z ludźmi przeżywającymi podobne doświadczenia i możliwość bycia w Kościele (Wielebski, 2008, s. 234). Należy zauważyć, że niektórzy z księży anonimowo podejmują głos w publicznej dyskusji. W związku z tym stwierdzają, że głównym problemem w przypadku prowadzenia omawianej działalności pastoralnej jest brak jawności. Prezbiterzy zwracają uwagę na fakt, iż takie duszpasterstwo nie powinno działać w formie zakonspirowanej, ale być otwarte; jednak otoczenie nie zawsze na to pozwala. Pod pojęciem otoczenia rozumieją zarówno środowisko kościelne, jak i generalnie społeczeństwo (*Nie błądzi ten...*, 2013, s. 11–17).

Podsumowanie

Celem przedłożonego artykułu było prześledzenie stanowisk dwóch kluczowo odmiennych stron dyskusji: 1) Pawła VI i Jana Pawła II oraz kontynuatorów ich myśli jako reprezentantów teologii kanonicznej i Kościoła rzymskokatolickiego; 2) autorów wybranych niekanonicznych wypowiedzi na temat teologii seksualności. Prześledzenie ich wypowiedzi miało służyć określeniu, na ile pole do dialogu w podjętej kwestii jest między nimi możliwe.

Przedstawione powyżej treści wskazują na wypowiedzi papieży i kanonicznych teologów, prezentujące narrację konstruktywistyczną, wypracowaną w ciągu Tradycji Kościoła, w znacznym zakresie dzięki podjęciu i rozwinięciu myśli Pawła VI i Jana Pawła II o seksualności. Równocześnie analiza tych stanowisk wskazała, że autorzy teologii queer agitują dekonstrukcję eklezjalnej narracji. Oba podmioty dyskusji stanowią przykłady odmiennych postaw. W ich kontekście można lokować wypośrodkowane wypowiedzi. Odnotowania wymagają także podejścia absolutnie skrajne, np. całkowicie odrzucające nauczanie papieży lub wykluczające jakąkolwiek możliwość akceptacji osób nieheteronormatywnych w Kościele.

Wobec dokonanego powyżej przeglądu wybranych stanowisk zauważa się dwa istotne punkty do prowadzenia dialogu nad zagadnieniem seksualności w ramach uprawiania teologii spekulatywnej i pastoralnej. Pierwszym punktem jest język rozumiany jako forma komunikacji społecznej. Adekwatny język ma szansę być dowodem dialogu w atmosferze wzajemnego szacunku i chęci dojścia do porozumienia, na co zwrócił uwagę papież Franciszek. Winien być to dialog prowadzony z reprezentantami teologicznych i innych dyscyplin nauki, ludźmi doświadczającymi swojej płciowości w sposób zróżnicowany. Język uwidacznia się w mowie, która nie ma być tylko prezentacją własnego stanowiska, ale przede wszystkim jest przejawem wysłuchania drugiej strony, odpowiedzią dokonaną przez zrozumienie, będące aktem intelektualnym i emocjonalnym.

Drugim istotnym punktem, ważnym dla potencjalnego dialogu nad zagadnieniem seksualności, jest głoszona treść oparta na najbardziej elementarnych założeniach: wiarygodności (nie tylko Ewangelii, ale także samych mówców), odniesieniu do nieteologicznych dyscyplin nauki, aktualizacji, a zwłaszcza na głębokiej humanistycznej interpretacji ciała i cielesności. Jak bowiem zauważono, obie strony wskazanego dialogu, niezależnie od siebie lub pośrednio zależnie, przyznały kluczowe znaczenie ciału w życiu człowieka. W konsekwencji rozwinęły myśl nad zagadnieniem doświadczania cielesnego, roli zmysłów, płciowości, tożsamości seksualnej. Wydaje się więc, że rozpoczęcie dyskusji od kwestii ciała oraz cielesności jako czegoś pozytywnego dla człowieka może stanowić bodziec służący porozumieniu. W tym kontekście należy częściowo

zgodzić się z M. Kościańczuk twierdzącą, że teologia queer, jako teologia sprzeciwu i buntu wobec przeróżnych form dyskryminacji, odwołuje się nie tylko do tradycji poststrukturalnej, ale może być także odczytana jako pozytywna dekonstrukcja chrześcijaństwa, które określa się religią miłości i akceptacji (Kościańczuk, 2016, s. 92). Jednakże, zgodnie z eklezjalnym paradygmatem myślenia, wskazana wyżej dekonstrukcja nie będzie rozumiana skrajnie i totalnie, a jako swego rodzaju rekonstrukcja, czyli przekształcenie się, ewoluowanie, odnowa przez powrót do korzeni, czyli Jezusa Chrystusa.

Szukając więc możliwości do twórczego odniesienia się do myśli Pawła VI i Jana Pawła II na temat seksualności w kontekście wiary człowieka, należy bardziej niż dotychczas wcielić w życie nauczanie papieża Franciszka, tj. działać zgodnie z szacunkiem, otwartością, dialogiem i wzajemnym zrozumieniem; pracować nad adekwatnym językiem; pogłębiać człowieczeństwo własne oraz innych ludzi; potępiać przemoc jako reakcję na tożsamość seksualną; powiększać wiarę jako osobową więź między człowiekiem i Bogiem.

Bibliografia

[By Reuters], 2020, *Vatican's 'Robin Hood' helps feed transsexual prostitutes hit by lockdown*, New York Post, [online], dostęp: 17.11.2020, <https://nypost.com/2020/04/30/vaticans-robin-hood--helps-feed-transexual-prostitutes/>.

Alison James, 1998, *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*, New York.

Alison James, 2001, *Faith Beyond Resentment, Fragments Catholic and Gay*, New York.

Althaus-Reid Marcella, 2004a, *From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God*, London.

Althaus-Reid Marcella, 2004b, *The Queer God*, New York.

Augustyn Józef (red.), 1996, *Ku dojrzałej ludzkiej miłości*, Kraków.

Augustyn Józef (red.), 2007, *Duchowość kobiety*, Kraków.

Augustyn Józef (red.), 2008, *Duchowość mężczyzny*, Kraków.

Augustyn Józef, 1997, *Homoseksualizm a miłość*, Kraków.

Augustyn Józef, 2002, *Głęboko wstrząśnięci. Samooczyszczenie Kościoła*, Kraków.

Augustyn Józef, 2009, *Integracja seksualna. Przewodnik po poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków.

Bartkiewicz Artur, 2016, *Papież Franciszek o homoseksualistach*, w: *Rzeczpospolita* [online], dostęp:23.10.2017,<http://www.rp.pl/Papiez-Franciszek/161009889-Papiez-Franciszek-o-homoseksualistach.html>.

Benedykt XVI, 2005, *Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń,*w *Opoka.pl* [online], dostęp: 7.11.2017,<https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja-seminaria_04112005.html>.

Biser Eugen, 1992, [b.t.], Die Zeit, nr 27, s. 11.

Bolewski Jacek (red.), 2013, *Wyzywająca miłość. Chrześcijanie a homoseksualizm*, Warszawa.

Camosy Charles C., Martin James, 2017, *Q&A: Rev. James Martin contemplates reaction to his book on LGBT Catholics*, „Religion News Service", w: *Religion News Service* [online], dostęp:

28.11.2017,<http://religionnews.com/2017/09/13/qa-rev-james-martin-contemplates-reaction-to-his-book-on-lgbt-catholics/>.
Chaberek Michał, 2018, *Czy teologia ciała jest teologią fundamentalna? O naturze teologii ciała jako dyscypliny poznawczej*, Poznańskie Studia Teologiczne, nr 1, s. 115–127.
Charamsa Krzysztof, 2017, *Kamień węgielny. Mój bunt przeciwko hipokryzji Kościoła*, Warszawa.
Cipressa Salvatore, 2019, *Sessualità, differenza sessuale, generazione: a cinquant'anni da Humanae vitae: atti del XXVII Congresso nazionale dell'ATISM (Torino, 3–6 luglio 2018)*, Cittadella editrice, Assisi.
Comiskey Andrew, 2012, *W poszukiwaniu tożsamości płciowej. Historia byłego homoseksualisty*, Warszawa.
Delicata Nadia, 2019, *Revisiting Humanae Vitae, fifty years later*, w: Elżbieta Osewska (red.), *Strong families – strong societies*, Kraków, s. 51–67.
Duszpasterstwo osób homoseksualnych. Z ojcem Józefem Augustynem SJ rozmawia Paweł Wołowski, [b.r.], w: *Mateusz.pl* [online], dostęp: 23.10.2017, <http://mateusz.pl/czytelnia/ja-duszpasterstwo_o_h.htm>.
Dzierżanowski Marcin, 2014, *Wiara w kolorach tęczy. Jak pogodzić homoseksualność, biseksualność lub transpłciowość z byciem chrześcijaninem*, Warszawa.
Elizondo Virgilio, 2013, *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Maryknoll (NY).
Evert Jason, 2014, *Teologia jej ciała. Odkrywanie piękna i tajemnicy kobiety*, Kraków.
Fraleigh Warren P., 1968, *Meaninigs of the Human Body in Modern Christian Theology*, Research Quarterly. American Association for Health, Physical, Education and Recreation, nr 2, s. 265–277.
Grimes Katie M., 2016, *Theology of Whose Body? Sexual Complementarity, Intersex Conditions, and La Virgen de Guadelupe*, Journal of Feminist Studies in Religion, nr 1, s. 75–93.
Grün Anzelm, 2007, *Walczyć i kochać. Mężczyźni w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Częstochowa.
Hall Dorota, 2016a, *Biseksualność w aktywizmie chrześcijan i chrześcijanek LGBT w Polsce*, Studia Socjologiczne, nr 3, s. 79–99.
Hall Dorota, 2016b, *W poszukiwaniu miejsca. Chrześcijanie LGBT w Polsce*, Warszawa.
Hannaford Robert, Jobling J'annine, 1999, *Theology and the body. Gender, text and ideology*, Leominster.
Helminiak Daniel, 2002, *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, Gdynia.
Hernoga Józef, 2014, *Recepcja soboru watykańskiego II w Niemczech*, w: Michał Białkowski (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, Toruń 2014, s. 413–434.
Huk Tadeusz, 1996, *Kościół wobec homoseksualizmu. Opracowania – świadectwa – dokumenty*, Warszawa.
Huk Tadeusz, 2000, *Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa*, Warszawa.
James Alison [online], dostęp: 28.11.2017, <http://jamesalison.co.uk/>.
Jan Paweł II, 1981–1998, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*, t. 1–4, Lublin.
Jan Paweł II, 1993, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Rzym, wyd. pol. Wrocław 2016.
Jan Paweł II, 1998, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O teologii ciała Jana Pawła II*, t.4, Lublin.
Janklewicz Tomasz, 2014, *Franciszek tak, Kościół nie*, w: *Gość.pl* [online], dostęp: 23.10.2017, <http://gosc.pl/doc/1828336.Franciszek-tak-Kosciol-nie/3>.
Jucewicz Antoni, Machinek Marian (red.), 2009, *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn.
Katechizm Kościoła Katolickiego, 1992, Rzym, wyd. pol. Poznań 2008.

Kongregacja Nauki Wiary, 1986, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, Rzym, wyd. pol. Rzym 1986.
Kopycki Paweł, 2013, *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa.
Kosiewicz Jerzy, 2007, *Myśl wczesnoschrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa.
Kościańczuk Marcela, 2016, *Queerowanie teologii i teologia queer-inkluzywna: utopia czy rzeczywisty projekt antydykryminacyjny?*, w: Joanna Szczepankiewicz-Battek (red.) *Queerowe drogi teologii*, Warszawa, s. 85–98.
Kubicki Roman, 2013, *Ciało jako źródło kultury*, w: Maria Gołębiewska, Andrzej Leder (red.), *Nadawać znaczenie. Uwagi o filozofii kultury*, Warszawa, s. 73–94.
Kupczak Jarosław, 2013, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków.
Loughlin Gerard, 2007, *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford.
Marczewski Robert, 2015, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego kościoła*, Kraków.
Martin James, 2017, *Building a Bridge. How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity*, San Francisco.
McKee Alan, 1999, *Resistance in hopeless'. Assimilating queer theory*, Social Semiotics, nr 2, s. 235–249.
McKee Alan, 1997, *Fairy tales. How we stopped being 'lesbian and gay' and became 'queer'*, Social Semiotics, nr 1, s. 21–36.
Merritt Jonathan, Martin James, 2017, *The Vatican adviser is moving Catholics toward LGBT inclusion*, „Religion News Service", w*: Religion New Service* [online], dostęp: 28.11.2017, <http://religionnews.com/2017/06/06/this-top-vatican-official-is-quietly-moving-catholics-toward-lgbt-inclusion/>.
Mroczkowski Ireneusz, 2018, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa.
Nie błądzi ten, kto nie wyruszył w drogę. Z duszpasterzem osób homoseksualnych rozmawia Dominika Kozłowska, Marzena Zdanowska, 2013, Znak, nr 4, s. 11–17.
Nosowski Zbigniew, 2007, *Polski (po)soborowy rachunek sumienia*, w: K. Półtorak (red.), *Recepcja soboru. Niektóre wyzwania wobec życia i działania Kościoła 40 lat po soborze watykańskim II*, Szczecin, s. 29–56.
Notare Theresa, 2019, *Humanae vitae, 50 years later: Embracing God's vision for marriage, love, and life: A compendium*, Washington D.C.
Franciszek, 2016, Posynodalna adhortacja apostolska *AmorisLaetitia*o miłości w rodzinie, Rzym, wyd. pol. Poznań 2016.
Pasierb Janusz, 1979, *Kościół a aktualne przemiany kultury polskiej*, w: Lucjan Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 331–338.
Pasierb Janusz, 1993, *Miejsce tradycji w kulturze*, Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej, nr 12, s. 102–112.
Paweł VI, 1968, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Rzym, wyd. pol. Kraków 2003.
Pielorz Katarzyna, 2014, *Teologia ciała – koncepcja Jana Pawła II jako odpowiedź na wyzwania współczesnej rodziny*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego, nr 1, s. 101–121.
Próchniewicz Jolanta, 2006, *Kościół katolicki wobec osób homoseksualnych. Polskie doświadczenia i poszukiwania pastoralne*, dysertacja doktorska, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
Radzik Zuzanna, 2015, *Kościół kobiet*, Warszawa.
Rucki Mirosław (red.), 2013, *Bóg kocha homoseksualistów. Teksty publikowane na łamach „Miłujcie się!"*, Poznań.
Rudy Kathy, 1997, *Sex and the Church. Gender, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics*, Boston.
Rudy Kathy, 2000, *Queer theory and feminism*, Women's Studies, nr 2, s. 195–216.

Rudy Kathy, 2001, *Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory*, Feminist Studies, nr 1, s. 190–222.
Schumacher Michele M. (red.), 2008, *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, Warszawa.
Sikora Jerzy, 2009, *Słowo we współczesnym kaznodziejstwie*, w: Witold Kawecki, Katarzyna Flader (red.) *Słowo w kulturze współczesnej*, Warszawa.
Sobór Watykański II, 1965, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, wyd. pol. Poznań 2005.
Soiński Borys J. (red.), 2015, *Płeć i gender w perspektywie psychologii pastoralnej*, Poznań.
Stuart Elizabeth, 1995, *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, London.
Stuart Elizabeth, 2003, *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions and Critical Difference*, London.
Stuart Elizabeth, Braunston Andy, Edwards Malcolm, McMahon John, Morrison Tim, 1997, *Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered Persons*, London.
Szczepankiewicz-Battek Joanna, 2016, *Wprowadzenie*, w: Joanna Szczepankiewicz-Battek (red.), *Queerowe drogi teologii*, Warszawa, s. 7–20.
Szwed Anna, 2015, *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*, Kraków.
Terlikowski Tomasz, 2004, *Tęczowe chrześcijaństwo. Homoseksualna herezja w natarciu*, Halinów.
Waldstein Michael, 2012, *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, Warszawa.
Wielebski Tomasz, 2008, *Duszpasterstwo osób homoseksualnych. Nowe wyzwanie dla Kościoła w Polsce*, Warszawskie Studia Pastoralne, nr 2, s. 212–239.
Wojtyła Karol, 1960, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin.
Wojtyła Karol, 1980, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa, przechodząca chwilami w dramat*, Bydgoszcz.
Woszczek Marek, 2011, *Queerowanie teologii, projekt w realizacji*, Znak, nr 12, s. 73–80.
Woszczek Marek, 2013, *Ogród pośród płomieni. Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa*, Praktyka Teoretyczna, nr 2, s. 163–194.

Paul VI and John Paul II on sexuality. The thought, reception, and discussion

Summary: One of the most important issues in theology today is a gender and sexuality problem. According the Gaudium et spes, The Roman Catholic Church should be in dialogue with the world, which he is a part. Therefore he cannot be apathetic to the various transformations in the world, for example in the social view on sexuality, and its theological implication. Thus, the paper's aim is to answer two questions: 1) what was Paul VI and John Paul II's point on sexuality?; 2) what is the reception and discussion their teaching? The additional goal of the text is to show main comments two different sides of the dialogue: 1) popes; 2) authors of non-canonical methodological approaches within the queer theology. Showing the main comments should help to understand, how much possible is a common creative dialogue on sexuality and gender between the two sides.

Keywords: Paul VI, John Paul II, sexuality, gender, body, theology of the body.

Wykaz skrótów

AL – Papież Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, Rzym 2016, wyd. pol. Poznań 2016.
HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Rzym 1968, wyd. pol. Kraków 2003.
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992, wyd. pol. Poznań 2008.
VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Rzym 1993, wyd. pol. Wrocław 2016.