Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Ośrodek Badań nad Myślą
Jana Pawła II

INSTYTUT DIALOGU
MIĘDZYKULTUROWEGO
im. Jana Pawła II w Krakowie

Instytucja Kultury Województwa Małopolskiego

Organizatorzy Instytutu:

Centrum
Jana Pawła II
„Nie lękajcie się!"

Studia nad myślą Jana Pawła II
vol. 18

Redaktor serii
prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP

Rada naukowa serii:
ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski
ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII
ks. prof. dr hab. Józef Makselon
Agata Szuta – dyr. Instytutu Dialogu Międzykulturowego
ks. prof. dr hab. Andrzej Witko

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku

ks. Bogusław Kastelik
Aneta Krupka
Jarosław Kupczak OP

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2018

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Projekt okładki
Monika Winiarska

Korekta
Janusz Poniewierski

Redakcja techniczna
Studio et cura
Joanna Pędzich-Opioła

Copyright © 2018 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017.

Publikacja, współfinansowana przez Instytut Dialogu Międzykulturowego
im. Jana Pawła II w Krakowie, powstała przy współpracy z Centrum Myśli
Jana Pawła II w Warszawie.

ISBN 978-83-7438-665-4 (druk)
ISBN 978-83-7438-666-1 (online)
DOI: http://dx.doi.org/10.15633/9788374386661

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks (12) 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Wykaz skrótów dzieł Karola Wojtyły

BNB – *Brat naszego Boga*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 314–393.
CPO – *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991.
EE – *Elementarz etyczny*, w: Karol Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 129–185.
MO – *Miłość i odpowiedzialność,* Lublin 2010.
OC – *Osoba i czyn,* w: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne,* Lublin 2000, s. 43–345.
OM – *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.
PS – *Przed sklepem jubilera*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty*, *szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 393–447.
RIC – *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.
UPO – *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.
WL – *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006.

Wykaz skrótów dzieł Jana Pawła II[1]

CA – Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
DM – Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
DV – Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 1986.
EV – Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.

[1] Wszystkie dokumenty Jana Pawła II, których źródło bibliograficzne nie jest wskazane w wykazie skrótów, są cytowane z oficjalnej strony Stolicy Apostolskiej: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it.html.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

FC – Adhortacja apostolska *Familiaris consortio,* 1981.
FR – Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
LE – Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
LR – List do Rodzin *Gratissimam sane*, 1994.
MD – List apostolski *Mulieris dignitatem*, 1988.
MN – „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*". *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
RH – Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
SRS – Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
TRZ – *Tryptyk rzymski*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice*. *Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 509–529.
VS – Encyklika *Veritatis splendor*,1993.

Wykaz innych skrótów

GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

SŁOWO WSTĘPNE

„Nie wolno myśleć tylko jednym odłamem prawdy, trzeba myśleć całą prawdą" – tak Karol Wojtyła ustami postaci świętego Alberta w sztuce *Brat naszego Boga* odpierał i przekraczał agitację swojego rewolucyjnie nastawionego towarzysza. Można by to zdanie uznać za jedno z tych, które dogłębnie charakteryzują styl myślenia i działania późniejszego papieża Jan Pawła II, na równi z najważniejszą, streszczającą jego zdaniem całą naukę Ewangelii frazą, przytoczoną w rozmowie z André Frossardem: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32)[1]. Znamienne dla niego dążenie do poznania i w miarę możliwości nazwania pełnej prawdy, przekazywanie jej i wdrażanie w praktykę życia realizowało się we wszystkich istotnych płaszczyznach zaangażowania jego intelektu: zarówno w dziedzinie poezji, określonej później swoistą nazwą „poezji myśli", jak i ściśle naukowej refleksji filozoficznej oraz teologiczno-duszpasterskiej. Szczególnym centrum, rdzeniem tych poszukiwań, zawsze była myśl o człowieku – antropologia. Jan Paweł II szczególnie mocno podkreślał, że postępowanie człowieka zawsze „zakłada sposób myślenia i opiera się na nim"[2], jeśli zatem od sposobu tego postępowania zależy szczęście doczesne i wieczne ludzi, potrzeba najpierw prawidłowego myślenia, aby z niego mogło wyniknąć prawidłowe działanie.

1. Zewnętrzna i wewnętrzna metoda interpretacji człowieka

Wszystkie nauki chcą odkryć, czym w swoim postępowaniu kieruje się człowiek, chcą go – dla różnych celów – zrozumieć i przewidzieć. Tego rodzaju

[1] A. Frossard, *Portret Jana Pawła II*, Kraków 1990, s. 72.
[2] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 133.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

rozumienie okazuje się niegasnącą ambicją człowieka, tak w odniesieniu do poszczególnych osób (czy siebie, czy drugiego), jak i w stosunku do zbiorowości różnego rodzaju. Próby zrozumienia działania człowieka identyfikują jego zachowania na wielu różnych poziomach, zwracając uwagę na rozmaite elementy zachowań: świadome i nieświadome, indywidualne i kulturowe, związane ze światem wartości i celów lub potrzeb i popędów. Różne dziedziny nauki rozmaicie konfigurują te elementy w definiowane obszary swoich zainteresowań, konstruując wielorakie siatki interpretacyjne, przykładane następnie do różnych sfer i przestrzeni do życia społecznego i osobistego – potencjał wyjaśniający tych twierdzeń bywa jednak, niezależnie od wysokich aspiracji autorów, bardzo zróżnicowany. Analiza myśli Wojtyły wskazuje, że tego, kim jest i do czego dąży poszczególny człowiek, lepiej i głębiej dowiadujemy się, docierając do treści ich wewnętrznego myślowego pejzażu, ostatecznie ujmowanego w kategoriach filozoficznych, niż nakładając na nie interpretacje zewnętrzne.

Poznawanie ludzkiego wnętrza zakłada umiejętność posługiwania się tak metodą filozoficzną, jak i protofilozoficzną (w tym znaczeniu, w jakim mit stanowi pierwowzór refleksji mądrościowej[3]). Myślenie „całą prawdą" wymaga bowiem od człowieka wielkich nakładów wysiłku, wnikliwości i czasu, zarówno ze strony intelektu, jak i jego narzędzia – języka. Upraszczając więc nieco to wielkie zadanie, ludzie sięgają po środki komunikacji bardziej pojemne znaczeniowo: obrazy, przypowieści i metafory. Mają one przywilej zawierania złożonych twierdzeń w prostych ujęciach, choć jednocześnie narażone są również na ryzyko częściowego tylko przystawania do rzeczywistości, którą mają oddać. O człowieku można przecież powiedzieć, że jest „myślącą trzciną" (jak Pascal) lub „liną rozpiętą między zwierzęciem a nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią" (jak Nietzsche) – i każda z tych metafor ujmie jakiś obraz rzeczywistości, jakiś złożony element ludzkiego życia, w sposób adekwatny przynajmniej do doświadczeń autorów tych słów, choć również pewnie i tych, którzy owe wizje decydują się z nimi dzielić. Wszystkie tego rodzaju zdania i wyobrażenia – zaczerpnięte z mediów, zasłyszane od osób uznanych za ważne, przekazywane w postaci interpretacyjnych schematów stereotypów lub innego rodzaju wiedzy fragmentarycznej – które poszczególne osoby przyjmują za prawdziwe i poprawne opisy rzeczywistości, kształtują swoistą wewnętrzną „mapę" świata, przyjmującą funkcję orientowania w postrzeganiu, rozumieniu i poruszaniu się po rzeczywistości. Będące częścią tej mapy sądy,

[3] Por. MN, s. 14–16.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

przekonania, obrazy i metafory związane z sensem życia i człowieczeństwa stanowią istotną część horyzontu znaczeń aksjologicznych, wyznaczających ważne elementy wewnętrznej perspektywy celów i wartości.

Ku tego rodzaju próbom zrozumienia człowieka zwracają się często te nauki, które obierają go za przedmiot materialny swojego zainteresowania, skupiając się na roli języka, narracji i nadawanego indywidualnie lub społecznie sensu w działaniach ludzkich. Można jednak pogłębić rozumienie tego osobistego horyzontu myślowego i uznać, że skoro znajdują się w nim przekonania aksjologiczne, to z konieczności muszą im towarzyszyć – a w sensie logicznym poprzedzać je – przekonania ontologiczne, epistemologiczne i antropologiczne. W znaczeniu kształtowania własnej struktury poznawczej, niezależnie od tego, ile konstrukcja ta miałaby luk, błędów lub niespójności, każdy człowiek jest zatem filozofem, w sposób ukryty lub jawny, świadomy lub nie. Bez wyobrażenia punktów, przestrzeni i horyzontu odniesienia, niemożliwe jest dla człowieka podejmowanie działań. Praktyczna zatem funkcja refleksji nad tego rodzaju horyzontami, czy to w wymiarze wspólnoty, czy jednostki, związana jest przede wszystkim nie z ich rolą tworzenia „tła" decyzji osoby, ale z ich rolą orientowania kierunku życia i wyborów człowieka. Tak właśnie w medytacji *Promieniowanie ojcostwa* Wojtyła wskazuje, że przekonania te kształtują się w wyniku doświadczeń – własnych i cudzych – i że sens bycia człowiekiem zależny jest od kierunku rozwoju, dążenia ku jednej lub drugiej granicy:

> wszyscy [ludzie] przechodzą: każdy z nich niesie w sobie nieuświadomioną treść, która nazywa się człowieczeństwem. Z tym łączy się bolesne doświadczenie tylu pokoleń. Czy można w nim się ukryć? Czy trzeba je wręcz przeciwnie, wydobyć z ukrycia jak przedmiot, który się podziwia lub też którym się gardzi? O, człowieczeństwo, które możesz być wypełnione po samą swą górną granicę lub wyniszczone po samą dolną! Jaka jest odległość tych granic?[4]

2. Sedno człowieczeństwa

Sprawdzenie, na ile osobista wizja człowieczeństwa przystaje do rzeczywistości, dokonuje się nie tylko na poziomie powrotu do bardziej mozolnego

[4] K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 448.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wysiłku intelektualnego i przekładania konkretnego doświadczenia na pojęcia abstrakcyjne, ale też na poziomie konsekwencji praktycznych, jakie wypływają z określonego ujęcia człowieka i uwidaczniają się w ludzkich działaniach. Można więc z pewnym prawdopodobieństwem (adekwatnym do uznania dla słów „po owocach ich poznacie") przyjąć, że ludzie, którzy w swoim życiu zrealizowali wiele niekwestionowalnego dobra, kierowali się wizją człowieka, Boga i świata bardziej adekwatną niż ci, którym z różnych powodów tej samej miary spełnienia i sensu nie udało się osiągnąć. Ta właśnie przesłanka kieruje uwagę ku postaci Karola Wojtyły – Jana Pawła II, zwłaszcza że cała jego twórczość jest również przepojona świadomością związku myślenia z działaniem i koniecznością wyrażenia treści wewnętrznej w adekwatnym do niej postępowaniu. W *Myśl jest przestrzenią dziwną* autor zaznacza ten problem na samym początku rozważania:

> Lecz nie tylko zmaganie z obrazem, który trzeba dźwigać w swoich myślach,
> z podobieństwem tych wszystkich przedmiotów, z których człowiek wewnętrznie się składa,
> czyny nasze czyż zdołają ogarnąć, i to ogarnąć aż do dna,
> te wszystkie głębokie prawdy, nad którymi myśleć nam wypada?[5]

Zarówno w sferze metafor i obrazów, jak i w obszarze precyzyjnego myślenia filozoficznego zagadnienie sensu, tożsamości i istoty człowieczeństwa stanowiło wątek stałej refleksji Wojtyły. Odpowiedź na pytanie o to, kim jest człowiek, była nieustannym wątkiem każdego rodzaju twórczości, którą podejmował i jako poeta, i jako filozof, i jako teolog – choć nie od samego początku swojej twórczej działalności. Wątki związane z człowieczeństwem pojawiają się dopiero po II wojnie światowej, zapoczątkowane przez powstający w latach 1944–50 dramat *Brat naszego Boga*, w którym główny bohater nosi imię Adam, to właśnie, które przewijać się będzie przez wszystkie kolejne rozważania Wojtyły o człowieku (choć w tym akurat wypadku imię to w istocie odpowiadało opisywanej postaci historycznej). Skoro więc na początku lat 80. w wywiadzie dla André Frossarda Jan Paweł II wspominał, że jego „stopniowe ześrodkowanie uwagi na człowieku, na «niezwykłości» osoby, zrodziło się bar-

[5] K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 107.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

dziej z doświadczenia i dzielenia doświadczeń z innymi niż z samej lektury”[6], można domniemywać, iż te doświadczenia, tak osobiste, jak i dzielone, mogły mieć swoje korzenie w doświadczeniach ludzkiego heroizmu i bestialstwa czasu wojny. Wanda Półtawska, opisując swoje poszukiwanie intelektualne i duchowe, które doprowadziło ją do późniejszej przyjaźni z Wojtyłą, ten właśnie motyw podaje jako przewodni – inspirowane traumą obozu koncentracyjnego poszukiwanie klucza do rozwiązania zagadki człowieczeństwa:

> [Człowiek] zdominowany przez brutalną siłę, a przecież zdolny do wewnętrznej wolności. Zdeterminowany przez fizjologię swojego ciała, zwyciężony bólem fizycznym, chłodem i głodem, a przecież zdolny do powstrzymywania tych wszystkich przymusów ciała! […] Do jakiego stopnia zależny od ciała? […] Nie było wokół mnie kogoś, kto mógłby odpowiedzieć na dręczące mnie pytanie[7].

Te wszystkie pytania – tak Wandy Półtawskiej, jak i wielu innych osób – Wojtyła podjął i poddał własnej refleksji.

Jeśliby te jego rozważania uporządkować, najpierw w kluczu metafor, by później przejść do filozofii, trzeba by stwierdzić, że opisywanemu przezeń człowiekowi przydawane jest wiele obrazów, ale aż do ostatniego poematu nie otrzymuje on właściwej sobie metafory. W *Bracie naszego Boga*, *Promieniowaniu ojcostwa* oraz *Przed sklepem jubilera* występuje pod imieniem Adam, oznaczającym „wspólny mianownik wszystkich ludzi”. W *Tryptyku rzymskim* jednak otrzymuje on nowe określenie: Adam okazuje się być „imieniem zdumienia”, wyraźnie odróżnialnym od bytów niezdumiewających się:

> Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół
> i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
> lecz zdumiewa się człowiek!
> Próg, który świat w nim przekracza,
> jest progiem zdumienia.
> (Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”).[8]

---

[6] A. Frossard, *„Nie lękajcie się!”. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1982, s. 18.

[7] W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Częstochowa 2008, s. 28–29.

[8] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 510.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Metafora zdumienia z jednej strony wskazuje na możliwość klasycznej interpretacji człowieka jako bytu poznającego i filozofującego, zgodnie z Arystotelesowskim przekonaniem, że ludzie oddają się filozofowaniu pod wpływem zdziwienia[9], z drugiej jednak strony zaznacza (również w duchu Arystotelesa), iż najważniejszą cechą człowieka jest zdolność poznania kontemplacyjnego, nie tylko logicznego. Jeśli konstytutywną charakterystyką człowieka nie jest *logos*, a *nous* – raczej zdolność kontemplacji niż mowa i rozum – to z jednej strony wskazuje ona na tego rodzaju zdolność poznania, która jest bezpośrednim docieraniem do istoty rzeczy, a nie tylko jej dyskursywnym roztrząsaniem, z drugiej zaś odnosi się do takiego rodzaju rozumowania, które poddaje się ujęciu słownemu, ale jednocześnie je przekracza[10]. Tej niemożności pełnego wyrażenia myśli Wojtyła dawał również świadectwo w swojej poezji:

> Bywa nieraz, że w ciągu rozmowy stajemy w obliczu prawd,
> dla których brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku –
> bo równocześnie czujemy: żadne słowo, gest ani znak –
> nie uniesie całego obrazu,
> w który wejść musimy samotni, by się zmagać podobnie jak Jakub
> („Myśl jest przestrzenią dziwną").[11]

Nie w niewyrażalności pełnej prawdy można jednak upatrywać najgłębszego sensu rozpoznania człowieka jako bytu zadziwiającego się, bytu wchodzącego w kontemplację – ale właśnie w możliwości pojmowania tej prawdy.

3. Człowiek dążący do prawdy

Interpretacja jednej metafory, zaczerpniętej wprawdzie z ostatniego i znamiennego wiersza analizowanego autora mogłaby wydawać się wątpliwą podstawą dla uznania zdolności do poznania pełnej prawdy za kluczową cechę człowieka – mogłaby, gdyby Karol Wojtyła nie potwierdził tego przekonania swoimi innymi deklaracjami oraz stylem myślenia i twórczością naukową. O pracach filozoficznych Wojtyły mówi się, że są bardzo szczegółowe, zbyt

[9] Arystoteles, *Metafizyka*, 982b.

[10] Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 32.

[11] K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 107.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wymagające dla nieprzygotowanego czytelnika. Wedle anegdot, lektura *Osoby i czynu* powinna – ze względu na objętość tej książki, trudny język i konieczną do jej przebrnięcia cierpliwość – zostać uznana za element czyśćcowego pokutowania za doczesne grzechy. W świetle poetyckich rozważań Wojtyły o relacji prawdy, słowa i myśli można jednak przyjąć, że filozoficzna szczegółowość autora najwięcej ma wspólnego z rzetelnością dążenia do oddania prawdy w całej jej głębi, ze zmaganiem się z problemem niewyrażalności bogactwa rzeczywistości, z ambicją i poczuciem misji ujęcia jej w możliwej pełni. Dążenie bowiem do uchwycenia prawdy wydaje się w pismach Wojtyły wcześniejsze niż zainteresowanie antropologiczne – już jako dziewiętnastolatek we wstępie do swoich sonetów ujawniał niepokój, czy jego wiersze sprostają tej mierze: „Tworzone w bólu i trwodze, tworzone w wątpieniu nieustannym, że to nie-Prawda, złud bawisko, igrzysko rymów – i nic. Ale jakaś moc duszna mówiła: To prawda, – może nie prawda świata, ale prawda twoja. Takąś ją obrał i ujrzał. Mów!”[12].

W metarefleksjnej perspektywie pracy nad własnymi dziełami zagadnienie prawdy nie jest jednak przez Wojtyłę w kategoriach epistemologicznych problematyzowane osobno – prawda nie stanowi dla niego dylematu w odniesieniu do jej osiągalności, kryteriów czy warunków poznania, a jedynie (i aż) normę prowadzonej refleksji i przedstawianej analizy. Postulat zgodności myśli z rzeczywistością, *adaequatio rei et intellectus* jest fundamentalną presupozycją realistyczną, wyrażaną wśród założeń o statusie tez, nie zaś pytań. Tak w *Miłości i odpowiedzialności* w pierwszym akapicie zagadnieniu temu poświęcone zostaje pół zdania („[idzie o to], aby od pierwszych słów zaakcentować w tej książce obiektywizm, a wraz z nim realizm”[13]), zaś w *Osobie i czynie* porównywalny zamysł opisany zostaje krótką, otwierającą całe dzieło frazą: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka”[14]. Do stworzenia całościowego ujęcia antropologii adekwatnej doprowadziło Wojtyłę nie samo dążenie do zrozumienie człowieka, ale pragnienie ujęcia go w całej prawdzie: głębokie zrozumienie go i wytłumaczenie w tym, „co istotowo ludzkie”[15].

---

[12] K. Wojtyła, *sonety - zarysy*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 29.

[13] MO, s. 23.

[14] OC, s. 51.

[15] MN, s. 55.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Dążeniu do pełnej prawdy w zdecydowany sposób była również podporządkowana metoda myślenia Wojtyły, wyrażająca się w uwzględnianiu możliwie najbogatszych źródeł poznania. Ta wielka „potrzeba syntezy"[16] – według określenia Józefa Tischnera – wyraziła się poprzez specyficzną dla niego interpretacją zarówno tradycji myśli subiektywistycznej, jak i obiektywistycznej, która pozwoliła na pełniejsze ujęcie tajemnicy człowieka, rozwijające jednocześnie oba te kierunki filozoficzne. Wojtyła konsekwentnie wyrażał przekonanie o „zasadniczej ciągłości i jednorodności filozofii człowieka – bez względu na to, czy jest ona uprawiana «z pozycji» tzw. filozofii bytu, czy też tzw. filozofii świadomości"[17]. Przeciwstawiając się jednostronności ujęć, proponowanych przez zradykalizowane wersje tych filozofii, podkreślał, iż prawdziwa integracja opozycji dokonuje się w samym człowieku, który jest zarówno bytem, jak na to wskazuje metafizyka, jak i poznającym podmiotem, co podkreśla fenomenologia. Doświadczenie człowieka, jak pisał Wojtyła, przekracza „linię demarkacyjną między ujęciem subiektywistycznym (idealistycznym) a obiektywistycznym (realistycznym) w antropologii i etyce"[18].

Dążenie to spotkało się z nie końca pozytywnym przyjęciem i pełną akceptacją w środowisku filozoficznym: przekroczenie granic obu tradycyjnych nurtów refleksji poznawczej zaowocowało niepewnością kategoryzacyjną: czy myśl Wojtyły stanowi rodzaj „tomizmu fenomenologizującego" czy też „fenomenologii tomizującej"?[19]. Zarzuty te wydają się wynikać z niewystarczającego rozróżnienia pomiędzy metodą argumentacji i treścią dowodu przeprowadzanej analizy, bowiem co do treści Wojtyła nie zmieniał stanowisk wypracowanych przez klasyczną metafizykę (choć niekiedy je rozbudowywał). Warto zwrócić uwagę, że jego metoda pracy naukowej odpowiadała w pełni temu, co Sobór Watykański II wyraził w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (w której redagowaniu brał czynny udział podczas prac soboru):

> badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę

[16] Por. J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn"*, „Analecta Cracoviensia" 5–6 (1973–1974), s. 86.

[17] OC, s. 78.

[18] K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia,* dz. cyt., s. 437.

[19] Por. A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn"*, „Analecta Cracoviensia" 5–6 (1973–1974), s. 153–157.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga[20].

Założeniem centralnym Wojtyły było dotarcie do obiektywnej prawdy o człowieku i w tym może też należy upatrywać jednej z najważniejszych przestrzeni wpływu Karola Wojtyły na naukę, zwłaszcza tę inspirowaną filozofią świadomości: dzięki swojej analizie pokazał on, w jaki sposób można ją oprzeć na realizmie. Wkład ten jest tym istotniejszy, że fenomenologia, począwszy od swojego twórcy Husserla, po analizowanego przez Wojtyłę Schelera, ma systematyczną tendencję do odbijania się od założenia „powrotu do rzeczy" i ulatywania w przestwory idealizmu.

Powrót do realizmu jest powrotem do człowieka, wiernością człowiekowi, wejściem w prawdę jego bytu zamiast nakładania na niego zewnętrznej siatki interpretacyjnej. Wojtyła zdawał sobie sprawę z wagi tego przedsięwzięcia intelektualnego, któremu swoimi pracami nadał szczególny kierunek. Z jednej strony miał pełną świadomość społecznych konsekwencji błędnych teorii człowieka – choć błędem tym były częściej ujęcia fragmentaryczne niż zdecydowanie zafałszowane. Całkowicie niedyplomatycznie określał je mianem „filozofii zła" i wskazywał na nie jako na źródła ideologii, niszczących cywilizację europejską[21]. Z drugiej strony promował i umacniał te kierunki refleksji, które dzięki doświadczeniu człowieka, moralności i religii zmierzały ku ujęciu „antropologii integralnej"[22]. Dopiero ujęcie integralne, rozumienie pełne, uchwycenie wszystkich istotnych elementów konstytutywnych człowieczeństwa pozwala na stworzenie właściwego i mocnego fundamentu rozumienia dla prawidłowego działania – tak indywidualnego, osobistego, jak i społecznego, relacyjnego.

4. Człowieczeństwo integralne

Antropologia Wojtyły nie zatrzymuje się na samym człowieku jako wyodrębnionym wycinku świata – obejmuje wszystkie sfery rzeczywistości, od Boga, przez osobę i jej relacje, aż do wizji natury, której człowiek jest częścią, oraz świata, który ma on przekształcać. Rozumienie integralne człowieka

[20] GS 36.

[21] Por. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2011, s. 13–17.

[22] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 45–46.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

dla Jana Pawła II zasadza się jednak na nieusuwalnym odniesieniu osoby do Boga, konstytutywnym dla tożsamości ludzkiej we wszystkich jej wymiarach. W dniu inauguracji papież mówił do wiernych, że to „Chrystus wie, co jest w człowieku" – i że jest to wiedza głębsza niż ta, którą ma człowiek sam o sobie, a co dopiero o innych ludziach. Dlatego to w Chrystusie znajdują się odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka – i On sam ich udziela, sam będąc również odpowiedzią[23]. Jan Paweł II za fundament swojej antropologii przyjmuje słowa Soboru Watykańskiego II: „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego"[24], a słowa Piłata o Jezusie „oto człowiek" (J 19, 5) wskazuje jako „zasadniczą prawdę", łączącą Jezusa z każdym człowiekiem[25].

Antropologiczną miarą człowieka jest Chrystus–Bóg, dobro najwyższe, które zgodnie z obfitującą naturą dobra („bonum diffusivum sui") pragnie udzielać się osobom Trójcy Świętej i ludziom, zatem cała koncepcja integralnego człowieczeństwa nosi charakterystyczny rys alterocentryczny: „człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie"[26]. Jednym z najczęściej przywoływanych przez Jana Pawła II zdań nauczania soborowego były słowa „człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego"[27]. W tym realizuje się przykazanie miłości Boga i bliźniego, przezwyciężanie grzechu pierworodnego i naśladowanie Chrystusa – drogi człowieka. Przez to człowiek staje się bardziej człowiekiem i na tyle, na ile wchodzi w tę tajemnicę, staje się w pełni człowiekiem – co opisuje rozbudowana koncepcja etycznego stawania się osoby: człowiek swoimi czynami sam siebie stwarza, co dla Wojtyły oznacza przede wszystkim nieusuwalnie rys moralny – człowiek nie tylko „staje się «kimś» i «jakimś» przez swoje czyny"[28], ale staje się realnie (a nie wyłącznie w przeżyciu własnej świadomości) moralnie zły lub dobry. Tę samą ideę wyraża lapidarnie postać Adama w dramacie *Przed sklepem jubilera*: „Miłość […] ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy. I ciężar całego losu".

[23] VS 2.
[24] GS 22.
[25] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 91.
[26] Tamże, s. 150.
[27] GS 24.
[28] OC, s. 146.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Integralne człowieczeństwo, dojrzewanie ku pełni i owocowanie tego rozwoju to cecha osobowości Karola Wojtyły. Jak opisywał jeden z jego najbliższych przyjaciół, Andrzej Półtawski:

> To był człowiek, który nie tylko głosił teorie opisujące człowieka. On po prostu szanował każdego człowieka. Nie było takiej osoby, którą by gardził czy niepoważnie traktował. To nie był tylko człowiek piszący filozoficzne dzieła, w których przedstawiał opis świata i wynikające z tego opisu wnioski. On żył tak, jak pisał[29].

Swoista służebność antropologii wobec etyki, pierwszeństwo prawidłowego myślenia przed dobrym i mądrym postępowaniem widoczne jest przede wszystkim w życiu Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Swoje poetyckie rozważanie *Myśl jest przestrzenią dziwną* zakończył wyrażeniem nadziei na przetrwanie istoty czynów:

> Jeżeli zaś nasze dni wypełniają uczynki zwyczajne,
> w których ciągle samo wnętrze c z y n u niedostępny przesłania gest,
> to jednak żywimy tę pewność, że kiedyś gest ów odpadnie,
> a zostanie w uczynkach naszych tylko to, co naprawdę jest.[30]

Śmiało można powiedzieć, że treść jego czynów okazała się adekwatna i do potrzeb ludzi, z którymi pozostawał w relacjach, i do momentu historii świata, i do celu ostatecznego – zjednoczenia z Bogiem.

5. Idea książki

Wczytując się w *Promieniowanie ojcostwa*, dramat Karola Wojtyły z roku 1964, Wanda Półtawska notowała w swoich medytacjach, iż „z tej treści bije najgłębsza troska o «dno» człowieka, o jego przeznaczenie, o jego los"[31]. Tę myśl można by rozszerzyć nie tylko na Wojtyłowe dramaty czy poezje, ale i na wszystkie jego dzieła filozoficzne, teologiczne i duszpasterskie, a w dalszej perspektywie także i na całe jego życie, wypełnione troską o ludzi i „szuka-

[29] K. Tadej, *Blask świętości: nieznane wspomnienia o Janie Pawle II*, Warszawa 2006, s. 193.
[30] K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 111.
[31] W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje*, dz. cyt., s. 162.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

niem ich", jak to określił ostatniego dnia swego życia. Pracownikom Instytutu Badań Naukowych Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie wydało się ważne przypominanie tego aspektu życia i nauczania papieża zarówno tym, którzy podzielają jego troskę, jak i tym, którzy chcą pogłębić własne rozumienie człowieka czy to w odniesieniu do własnego życia, czy też w kontekście refleksji naukowej. To właśnie wśród nich zrodziła się idea powstania tej książki. O jej napisanie poprosiliśmy pracowników Katedry Antropologii Teologicznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Wybór piętnastu kategorii, dotyczących centralnych tematów nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II na temat człowieka i zaprezentowanych w niniejszej książce, nie stanowi na pewno pełnego katalogu wszystkich pojęć antropologii papieża. Przyjęta metoda badawcza polega przede wszystkim na opieraniu się na tekstach źródłowych, w mniejszym stopniu zaś na odwoływaniu się do komentarzy i opracowań. Podstawowym materiałem analizy są filozoficzne dzieła Karola Wojtyły, ze szczególnym uwzględnieniem monografii *Osoba i czyn*, skupiającej wszystkie główne wątki refleksji autora. Kolejne ważne źródła stanowią habilitacyjna rozprawa Wojtyły *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, spisane przezeń wykłady, głoszone na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1954/55–1956/57 (*Wykłady lubelskie*), oraz *Miłość i odpowiedzialność*, ostatni z serii wykładów uniwersyteckich, stanowiący unikalną analizę uzasadniania ponadutylitarnej wartości osoby. Wśród pozycji duszpastersko-nauczycielskich warto zauważyć cykl katechez dla młodzieży akademickiej, wydany pod tytułem *Rozważania o istocie człowieka*, oraz *Elementarz etyczny* – serię artykułów publikowanych w „Tygodniku Powszechnym". Teologiczne rozważania papieża zawarte są przede wszystkim w dokumentach z okresu pontyfikatu, spośród których ze względu na potrzeby niniejszych analiz szczególnie wyróżniono encykliki *Redemptor hominis*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae* oraz *Fides et ratio*. Zupełnie szczególne miejsce wśrod dzieł Karola Wojtyły – Jana Pawła II zajmuje wydany w formie książki cykl katechez dla małżonków *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* – synteza nauczania filozoficznego i teologicznego autora w poetyckim, a niekiedy nawet mistycznym ujęciu analizowanych rzeczywistości. Niniejsza publikacja nie aspiruje do skategoryzowania jej w polu czysto teologicznym lub wyłącznie filozoficznym, ale pragnie oddać antropologię adekwatną analizowanego autora w całym jej bogactwie, zawartym również w uprawianej przezeń „poezji myśli", wspomnieniach biograficznych czy homiliach. W rozmowie prywatnej

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

profesor Andrzej Półtawski podsumował ostatnio myśl Wojtyły określeniem, że „ta filozofia jest bardzo prosta, ale trzeba dokonać wyboru w życiu – na tym polega ta adekwacja teorii do życia człowieka". Osobistego i głębokiego doświadczenia tej właśnie adekwatności życzą sobie samym i wszystkim czytelnikom autorzy i organizatorzy wydania niniejszej publikacji.

Teresa Mazan
Centrum Myśli Jana Pawła II (Warszawa)

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

CIAŁO

Ciało jest jednym z podstawowych filozoficznych i teologicznych tematów w intelektualnym dziedzictwie Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Nasz autor od samego początku podkreśla, że ciało jest integralnym elementem osoby ludzkiej. Nie należy go traktować jako więzienia duszy – jak chciała tradycja platońska. Nie jest ono też jakimś substratem, którego można dowolnie używać. W tych negatywnych stwierdzeniach zawiera się polemika Wojtyły z nurtami filozoficznymi, które odnosiły się do ciała wrogo. Z jednej strony jest to dualizm, przeciwstawiający duszę ciału, a z drugiej materializm, który uznaje ciało jedynie za coś biologicznego, pozbawionego znaczenia[1]. Oprócz inspiracji filozoficznych dla powyższego tematu ważny był fakt, że początkujący duszpasterz i naukowiec bardzo szybko znalazł się w kręgu oddziaływania ludzi młodych, którzy stawiali trudne pytania o rolę cielesności i właściwe jej usytuowanie w miłości erotycznej, małżeńskiej i rodzicielskiej. Również kontekst tragedii II wojny światowej domagał się ukazania nowej antropologii, która przywróci człowiekowi jego prawdziwą godność. Szczególnie zaś chodziło o ciało, które stało się przedmiotem nieludzkich eksperymentów oraz zostało użyte jako surowiec w różnych dziedzinach przemysłu. Z tymi problemami przyjdzie się zmierzyć naszemu autorowi.

1. Filozofia ludzkiego ciała

Opisując ciało, Wojtyła posługuje się początkowo instrumentarium wypracowanym przede wszystkim przez tradycję arystotelesowsko-tomistyczną,

[1] Por. J. Merecki, *Ciało jako sakrament osoby*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 172–176.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

dla której człowiek jest bytem złożonym z duszy i ciała[2]. Stanowisko to uzupełni później o odkrycia fenomenologii, która zajmuje się szeroko rozumianym doświadczeniem. To doświadczenie staje się punktem wyjścia, ponieważ dla Wojtyły liczy się nade wszystko człowiek konkretny, istniejący realnie, w danym kontekście historycznym[3]. Dla antropologii to ważne postulaty, ponieważ dają nadzieję na całościowy opis. Od początku Wojtyła angażuje w swoją metodę dane Objawienia chrześcijańskiego, które o człowieku i jego cielesności mówią bardzo wiele. To złożone podejście metodologiczne ujawnia kunszt naszego autora, który pragnąc dotrzeć do istoty człowieka korzysta z wielu metod.

Poszukiwanie wspomnianej „istoty" znajdujemy po raz pierwszy w skrypcie, który Wojtyła napisał w 1951 roku, pracując z młodzieżą przy parafii Świętego Floriana w Krakowie. *Rozważania o istocie człowieka* są streszczeniem cotygodniowych wykładów, w których poruszone zostały zagadnienia antropologiczne w ich filozoficznym i teologicznym kontekście. Dowiadujemy się z nich, że tajemnica osoby ludzkiej ukryta jest w duszy człowieka. Tej zaś nie poznajemy wprost i bezpośrednio, lecz pośrednio, poprzez ciało. To poznanie ma charakterystyczny kierunek: ze skutków wnioskujemy o przyczynie – z przejawów ciała o duchowej przyczynie. Tego rodzaju poznanie ma charakter aposterioryczny[4].

Przyglądając się ludzkim przeżyciom, młody filozof zwraca uwagę na ich sfery i stopnie. Mówiąc, że coś „przeżywam", komunikuję, że coś się we mnie dzieje; we mnie jako osobie, ale również w poszczególnych sferach mnie: może być przeżycie w sferze zmysłowej, intelektualnej, wolitywnej, itd. To przeżycie będzie miało swoje stopnie i natężenie. Przeżycia mają charakter poznawczy i pożądawczy. Pierwsze wiążą się z intelektem, drugie z wolą. Przeżycia poznawcze prowadzą zazwyczaj do powstawania pożądania: pragniemy tego, co poznaliśmy jako dobre. Sferę pożądań (*appetitus*) Wojtyła dzieli według następującego klucza: pożądanie naturalne, które wynika z samego faktu bycia człowiekiem i ujawnia się w nim jako popędy i instynkty oraz pożądanie, które z istoty swej jest następstwem pewnego rodzaju poznania. Może mieć

[2] Por. RIC, s. 18nn. Zob. także S. Kunka, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012, s. 80–88.

[3] Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996, s. 102. O znaczeniu fenomenologii dla myśli papieskiej pisze Wojciech Chudy, *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*, w: Jan Paweł II, *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 217–238.

[4] Por. RIC, s. 24.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ono charakter zmysłowy i wtedy zwiemy je uczuciem oraz duchowy, wtedy określamy je jako chcenie[5]. Jednak żadne ludzkie poznanie, zdaniem Wojtyły, nie jest czysto zmysłowe.

Od tych rozważań na temat sfery poznawczej Wojtyła przechodzi do analizy dziedziny pożądawczej (*appetitus*). Przypomnijmy, że znajdują się w niej popędy, instynkty, uczucia i chcenia. Filozof z Wadowic zauważa, że słowo „popęd" oznacza wszystkie pierwotne i bezpośrednie dążności ludzkiej natury, np. popęd poznawczy[6]. W służbie popędów znajdują się instynkty, które są wywołane potrzebami życiowymi jednostki. W swoim zakresie, same z siebie, działają nieomylnie – nie potrzebują udziału naszej świadomości, np. ktoś w obliczu straszliwego hałasu instynktownie zatyka sobie uszy. Obok instynktów znajdują się uczucia, które dzielą się na wyższe (dotyczące sfery wartości i wiedzy) i niższe (dotyczące zaspokojenia biologicznych potrzeb organizmu). Oczywiście, najbardziej elementarny podział przeżyć uczuciowych to rozróżnienie na przeżycia przyjemności i przykrości[7].

W swoich rozważaniach Karol Wojtyła poświęca nieco uwagi zespoleniu duszy z ciałem. Dusza duchowa i organiczne ciało łączą się w jedną substancję, jeden podmiot[8]. Zdaniem autora, złożenie, o którym tu mowa, najlepiej określa arystotelesowska teoria hylemorfizmu, gdzie dusza jest formą dla ciała[9]. To połączenie nie powoduje uszczerbku dla ludzkiego ducha; nie rozpływa się on w materialnym ciele. Człowiek jest zdolny do zachwytu nad pięknem przyrody, wytworami kultury czy wreszcie do kontaktu z Bogiem. Nie możemy też popierać poglądu, wedle którego ciało jest więzieniem duszy. Także nauczanie kościelne, opierając się na teorii Arystotelesa, uwydatnia zasadnicze znaczenie ciała dla życia duchowego[10].

W roku 1953 Karol Wojtyła podejmuje na łamach „Tygodnika Powszechnego" temat religijnego przeżywania czystości. Autor dzieli się z czytelnikami następującym spostrzeżeniem: człowiek głęboko przeżywa zasadniczą nienaruszalność własnej osoby. W to doświadczenie włączone jest ludzkie ciało. Stąd też cielesne obcowanie mężczyzny i kobiety znajduje swoje wewnętrzne pokrycie i uzasadnienie tylko wtedy, jeśli stoi za nim wzajemna przynależ-

[5] Por. RIC, s. 34.

[6] Por. RIC, s. 59. Zob. także Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002, s. 56–62.

[7] Por. RIC, s. 60.

[8] Por. RIC, s. 84–85.

[9] Por. RIC, s. 90.

[10] Por. RIC, s. 92.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ność. Jeżeli jednak u jego podstaw nie leży akt osobowego oddania, człowiek przeżywa tego rodzaju obcowanie fizyczne jako gwałt dokonany nie tylko na ciele, ale przede wszystkim na własnej osobie[11]. W chwili zbliżenia fizycznego człowiek doświadcza znamiennego uczucia lęku spowodowanego naturalną dziewiczością własnego ciała. Czystość zakorzeniona jest głęboko w człowieku, w sferze osobowej i łączy się z przeżyciem nienaruszalności osoby[12].

Pierwszym, obszernym dziełem, w którym Karol Wojtyła szerzej zajmuje się zagadnieniem ciała jest książka *Miłość i odpowiedzialność*, wydana w 1960 roku. Ze stronic książki przebija zadziwiająca znajomość ludzkich spraw. Krakowski biskup podkreśla, że nie można pojąć i zrozumieć zagadnień ciała i płci w oderwaniu od osoby[13]. Dzięki ciału, a ściślej rzecz biorąc dzięki zmysłom, człowiek wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym[14]. Mężczyzna i kobieta, stając się wedle słów Księgi Rodzaju „jednym ciałem" (por. Rdz 2, 24), nie tylko wyrażają wobec siebie wzajemną miłość i pełnię osobowego oddania, ale także służą rodzicielstwu, które jest otwartością na nowe życie. Dziecko, które jest ciałem z ich ciała, nie tylko potwierdza wzajemną miłość mężczyzny i kobiety, ale ją także przedłuża i cieleśnie wyraża[15].

Spotkanie ludzi (Wojtyła rozważa szczegółowo spotkanie mężczyzny i kobiety), powoduje jakieś doświadczenie zmysłowe, które możemy nazwać wrażeniem. Słyszymy nieraz zdanie: „ten człowiek zrobił na mnie ogromne wrażenie". W treści wrażenia odciska się obraz poznawanej osoby (przedmiotu poznania). W parze z tym wrażeniem niejednokrotnie idzie wzruszenie, które jest reakcją podmiotu poznającego na wartość poznawanej osoby (przedmiotu poznania)[16]. W takim spotkaniu ciało drugiej osoby przedstawia niekiedy przede wszystkim wartość seksualną. W poruszeniu zmysłowym ciało bywa przeżywane jako możliwy przedmiot użycia[17]. Przeoczenie tego momentu i bezrefleksyjne pójście za sygnałami i poruszeniami zmysłów może prowadzić do uprzedmiotowienia człowieka. A przypomnijmy, że ciało jest integralną częścią osoby ludzkiej; jego wartość opiera się na wartości osoby.

---

[11] Por. K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 56. O nienaruszalności ciała por. S. Kunka, *Teologiczna wizja cielesności człowieka*, dz. cyt., s. 25–26.

[12] Por. K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, art. cyt., s. 59–60.

[13] Por. MO, s. 15.

[14] Por. MO, s. 25.

[15] Por. MO, s. 52–53.

[16] Por. MO, s. 93–94. Zob. także Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 66.

[17] Por. MO, s. 95.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Dlatego wszelkie działania, których podłożem jest seksualna wartość osoby powinny zostać uzgodnione z prawdziwym, a przez to rzeczywistym dobrem osoby czy osób.

Ta uwaga autora jest niezwykle istotna, ponieważ zmysłowość w człowieku jest innego rodzaju niż u zwierząt. To, co naturalne u zwierząt znajduje się poniżej natury u człowieka. Zmysłowość sama z siebie jest zupełnie ślepa na osobę i wykazuje znamienną niestałość; sama nie jest miłością i łatwo może stać się jej przeciwieństwem. Zmysłowość jest tworzywem miłości i musi zostać włączona w całkowite i dojrzałe odniesienie do osoby; bez tego łatwo zostaje opanowana przez pożądliwość ciała[18]. Wychodząc od ciała, pożądliwość szuka ujścia w miłości cielesnej. Zmysłowość „wyżywa się" więc w pożądaniu, a pożądliwość ciała idzie w kierunku „wyżycia się", po którym ustaje stosunek do przedmiotu dążenia. Pożądliwość zmienia przedmiot miłości z osoby na „ciało i płeć"; zmierza ona z wielką siłą do zbliżenia seksualnego, ale zbliżenie to, wyrosłe na gruncie pożądliwości, nie jednoczy osób, ani też nie jest wyrazem miłości[19]. W oczywisty sposób rodzić będzie frustrację i poczucie miłosnego niespełnienia[20].

Wojtyła nie zatrzymuje się na poziomie krytyki. Ukazując możliwe niebezpieczeństwa, stara się wskazać na pozytywne aspekty miłości cielesnej. Z ciałem wiąże się czułość, która wyraża się spojrzeniem, słowem, gestem, zbliżeniem. Są to przejawy miłości uczuciowej, a uczuciowość wydaje się obojgu, a zwłaszcza kobiecie, czymś nie-cielesnym. Czułość bowiem nie wykazuje takiego nastawienia na ciało jak zmysłowość[21]. Ważną wskazówką wychowawczą, jaką tu dostrzegamy, jest potrzeba uświadamiania sobie, że czułość nie jest czymś niebezpiecznym i grzesznym, a jej okazywanie nie oznacza jednoznacznego ukierunkowania na współżycie seksualne. Okazywanie czułości posiada ogromną wartość szczególnie wtedy, gdy z różnych powodów niemożliwe staje się współżycie. Zdolność do okazywania czułości jest ważnym elementem humanizującym ludzką miłość.

Tym, co skutecznie pomaga we właściwym kształtowaniu miłości jest cnota czystości. Nie oznacza ona pogardy ciała, ale je właściwie dowartościowuje

[18] Por. MO, s. 98.

[19] Por. MO, s. 135.

[20] To niespełnienie w swoich katechezach o „teologii ciała" Jan Paweł II nazwie „niedosytem zjednoczenia" (por. MN, s. 120–128).

[21] Por. MO, s. 100.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

i podnosi do poziomu osoby[22]. Jej wewnętrzna logika podpowiada, że ciało należy podporządkować osobie, miłości oraz szczęściu, rozumianemu jako trwałe zjednoczenie osób, a nie sumie przyjemności cielesno-zmysłowych[23]. Wartość cnoty czystości jest tym większa, że dla narzeczonych staje się pierwszym sprawdzianem wiernej miłości. Uszanowanie nienaruszalności osoby z jej ciałem jest poważnym wyzwaniem dla kochających się osób i daje uzasadnioną nadzieję, że ich miłość małżeńska pozostanie wierna. Ważnym tematem w książce *Miłość i odpowiedzialność* jest wstyd ciała, czyli naturalna skłonność do ukrywania tych części ciała, które stanowią o seksualnej odrębności mężczyzny i kobiety[24].

Nagość ciała sama z siebie nie jest bezwstydna. Bezwstyd zachodzi wtedy, gdy nagość wykorzystywana jest tylko do budzenia pożądliwości ciała[25]. Ma to miejsce np. w przemyśle pornograficznym. Ciało ukazuje tylko część prawdy o człowieku, podobnie jak moment współżycia przedstawia jedynie część prawdy o ludzkiej miłości. Błędem jest, jeśli ta część przesłoni całość osoby i miłości[26]. Na tym zresztą polega dramat pornografii, która przedstawia nagość ludzkiego ciała tylko po to, aby wywołać podniecenie zmysłowe u tego, kto ją ogląda. Roznegliżowane ciało zatrzymuje na sobie uwagę widza, nie pozwalając mu dojrzeć całego człowieka. Skupianie uwagi na seksualności genitalnej poważnie narusza zdolność do postrzegania pełnej prawdy o ludzkiej seksualności; odbiera także naturalne poczucie wstydu, związane z tą sferą.

W swoim *opus magnum*: książce *Osoba i czyn* z 1969 roku, Karol Wojtyła podąża krok w krok za doświadczeniem dynamicznej rzeczywistości osoby i czynu[27]. Bardzo ważny termin, który często pojawia się w książce to integracja. Osoba ludzka przedstawia nam pewnego rodzaju złożoność, która dzięki integracji staje się rzeczywistą jednością[28]. Chodzi o to, aby w działającym podmiocie zauważyć jego jedność na podłożu pewnej złożoności. Pojęcie integracji pojawiło się już w *Miłości i odpowiedzialności* dla opisania, w jaki sposób akt miłości scala różne wymiary i warstwy osoby ludzkiej. To polskie

[22] Por. MO, s. 154. Zob. także R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 162.

[23] Por. MO, s. 155.

[24] Por. MO, s. 157.

[25] Por. MO, s. 170. Na temat nagości w twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II por. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2011, s. 90–112.

[26] Por. MO, s. 172.

[27] Por. OC, s. 236.

[28] Por. OC, s. 237.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

słowo pochodzi od łacińskiego *integer* i oznacza: cały, zupełny, nienaruszony, całkowity[29]. Ten ważny akcent jest warunkiem integralnej wizji człowieka.

Wojtyła rozpoczyna opis zjawiska integracji od ukazania wymiaru somatycznego (*soma* – ciało w języku greckim). Ciało jest materią, czyli rzeczywistością dostrzegalną, dostępną zmysłom jakby od zewnątrz. Ciało składa się z poszczególnych członków, które są w pewien sposób ze sobą skoordynowane. Jednocześnie ciało posiada sobie właściwą wewnętrzność, co określamy mianem organizmu. Wewnętrzne organy również są ze sobą skoordynowane[30]. Psycho-somatyczna, czy też duchowo-cielesna integralność człowieka ma charakter dynamiczny. Nie możemy ciała ludzkiego badać w oderwaniu od całokształtu, którym jest człowiek, bez uświadomienia sobie, że jest on osobą. Przynależność ciała do osoby ludzkiej jest konieczna; przynależy ono do definicji człowieka[31].

Klasyczna definicja człowieka brzmi: „homo est animal rationale". Dla Wojtyły w pojęciu *animal* zawiera się ciało i wszystko, co cielesne. Ciało stanowi o konkretności człowieka; metafizyka wyrazi to za pomocą określenia: ujednostkowienie człowieka przez materię. W sensie statycznym człowiek uzewnętrznia się przez ciało: jest widziany, odczuwany, zaś w sensie dynamicznym człowiek się porusza. Na przykład ruch mięśni twarzy pozwala stwierdzić, że konkretny człowiek cieszy się, złości się lub jest mu przykro. Ta niewielka nawet dynamika daje możliwość zgromadzenia wielu informacji o danym człowieku (mowa ciała, komunikacja pozawerbalna).

W namyśle Wojtyły chodzi także o uchwycenie stosunku pomiędzy ciałem a osobą, o właściwe przyporządkowanie widzialnej zewnętrzności ciała niewidzialnemu wnętrzu[32]. Wiemy już, że ciało jest środkiem ekspresji dla osoby. Osobowa struktura samo-panowania i samo-posiadania przebiega przez ciało i w nim się wyraża. Owa struktura ujawnia się poprzez czyn. Według klasycznej etyki czyn to „actus humanus" (działanie ludzkie). Dla odróżnienia „actus hominis" (działanie człowieka) to inaczej uczynnienia[33]. Czyn wyraża przeżycie: „ja działam"; uczynnienie oznacza, że coś „dzieje się" w człowieku.

---

[29] Por. J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 111.

[30] Por. OC, s. 241.

[31] Por. OC, s. 242–243.

[32] Por. OC, s. 244.

[33] Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 157.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Ciało posiada swoją własną, czysto somatyczną wewnętrzność[34]. W całym dynamizmie osoby możemy wyodrębnić własny dynamizm tej wewnętrzności, czyli reaktywność. Reakcja ta nie jest jedynie somatyczna, ale również psychiczna i uczuciowa[35]. Możemy tu zaobserwować daleko idące mechanizmy zwrotne, np. źle funkcjonująca tarczyca będzie wpływać na samopoczucie, ale z drugiej strony, pozytywne nastawienie psychiki będzie wspomagać zdrowienie chorego ciała.

Od strony ludzkiej somatyki i reaktywności Wojtyła porusza także zagadnienie popędów. Wyróżnia dwa podstawowe: samozachowawczy i seksualny (rozrodczy). Nie są one dynamizmami jedynie somatycznymi, choć swymi korzeniami sięgają głęboko w ciało i jego reaktywność. Czucia cielesne pozwalają popędowi samozachowawczemu utrzymywać kontakt ze świadomością, np. „czuję się dobrze". Odczucia zdrowia lub choroby mają wymiar samozachowawczy[36]. Popęd seksualny, wychodząc od somatyki, sięga głęboko w psychikę, a jego dynamizm przejawia się przez ściśle określony ciąg reakcji ciała, którymi człowiek może kierować. Kierowanie popędem jest możliwe, choć czasem napotyka trudności, np. zwiększona pobudliwość seksualna czy przynaglenie psychiczne[37].

Pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia pytanie o stosunek somatyki do psychiki. Chociaż są czymś różnym, w człowieku stanowią wzajemnie uwarunkowaną jedność[38]. Psychika nie jest ciałem, a jej funkcje są wewnętrzne i niematerialne. I choć są uwarunkowane somatyką i jej funkcjami, nie dają się do niej zredukować[39]. I tak: reaktywność przynależy somatyce, emotywność psychice. Poruszenie somatyczne nie przekracza potencjalności ciała. W emocji potencjalność ta zostaje zasadniczo przekroczona. Emotywność mimo, że zależna jest od ciała już do niego nie należy i jest czymś różnym od niego[40]. Emotywność przebiega gdzieś między cielesnością a duchowością jednocząc je w szczególny sposób[41].

---

[34] Por. OC, s. 247.
[35] Por. OC, s. 249.
[36] Por. OC, s. 257.
[37] Por. OC, s. 258.
[38] Por. OC, s. 262.
[39] Por. OC, s. 264.
[40] Por. OC, s. 266.
[41] Por. OC, s. 268. Zob. także Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 62–63.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

2. Teologia ludzkiego ciała

Stale dojrzewająca antropologiczna myśl Wojtyły znalazła swoje twórcze rozwinięcie i zwieńczenie na gruncie objawienia chrześcijańskiego. W roku 1978 krakowski kardynał został papieżem. Jego filozoficzna dociekliwość odsłoniła się wówczas m.in. w środowych katechezach na temat „teologii ciała"[42]. Struktura katechez opiera się na czterech teologicznych epokach historii człowieka: czas stworzenia, okres dominacji pożądliwości, czas odkupienia i wreszcie stan zmartwychwstania. Wspomniane epoki spotykają się ze sobą w sercu każdego człowieka historycznego[43]. Człowiek posiada pewnego rodzaju „pamięć" początku, owego stanu pierwotnej niewinności. Doświadcza równocześnie rozdarcia spowodowanego przez pożądliwość, która zakłóca harmonię międzyludzkiego współżycia. Przeżywa także tęsknotę za Bogiem i już teraz żyje nadzieją jej spełnienia.

Wychodząc od jahwistycznego opisu stworzenia człowieka (por. Rdz 2, 5–25), papież wyróżnia pięć etapów konstytuowania się podmiotowości człowieka, w których uczestniczy ludzkie ciało[44]. Po pierwsze, człowiek Adam od samego początku znajduje się w niepowtarzalnej relacji partnerstwa względem Boga. Po drugie, zostaje wezwany przez Stwórcę do pracy – przekształcania naturalnego środowiska „ogrodu", co wskazuje na jego wyjątkowe, nadrzędne miejsce w świecie. Po trzecie, człowiek otrzymuje przykazanie dotyczące spożywania owoców w Edenie. Nakaz ten wskazuje na moment wyboru i samostanowienia. Ukazuje jednocześnie kruchość materii ludzkiego ciała poprzez wskazanie na zagrożenie śmiercią (por. Rdz 2, 17). Po czwarte, Adam doświadczając pierwotnej samotności, a więc poczucia, że nie znalazła się odpowiednia dla niego pomoc, przeżywa swoją wyjątkowość wobec reszty stworzenia. To właśnie ciało unaocznia pierwszemu człowiekowi, że w stworzonym świecie jest poniekąd sam. Przez ciało wyodrębnia się on ze świata zwierząt i doświadcza samego siebie. Ostatnim etapem konstytuowania się podmiotowości człowieka przez ciało jest stworzenie kobiety Ewy.

To właśnie ciało odegrało kluczową rolę w uszczęśliwiającym spotkaniu Adam i Ewy. Objawiło ono człowieka samemu człowiekowi. Stawanie się

---

[42] Por. Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, przeł. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008, s. 46–52.

[43] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 128.

[44] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia…*, dz. cyt., s. 83–90.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jednym ciałem dwojga osób ujawnia oblubieńczy i rodzicielski sens ciała. Ciało stwarza bardzo ważną płaszczyznę tworzenia wspólnoty osób (*communio personarum*)[45]. Miłość oblubieńcza łączy się z oddaniem i przyjęciem ciała, a współżycie cielesne otwiera człowieka na doświadczenie rodzicielstwa.

Jan Paweł II podkreśla, że w tajemnicy stworzenia ludzkie ciało jest obrazem Boga, przy czym mężczyzna i kobieta stanowią jakby dwa odrębne sposoby ludzkiego bycia ciałem w jedności tego obrazu: „Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże 'od początku' nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób"[46]. W tworzeniu *communio personarum* mężczyzny i kobiety ciało odgrywa znaczącą rolę, jest jej konstytutywnym elementem. Najpierwotniejszym wzorem tej osobowej komunii jest życie Trójcy Świętej. Wewnętrzne życie Boga jest pełnią osobowego oddania w miłości.

Po grzechu pierworodnym uległa zmianie sakramentalna wartość ciała. Straciło ono przejrzystość znaku wyrażającego osobę, a także obraz i podobieństwo Boże. Zakłócone zostały relacje człowieka do Boga, siebie samego, drugiego człowieka oraz przyrody. W szczególny sposób opór przyrody dokucza ludzkiemu ciału. Wstyd immanentny, czyli zawstydzenie swoim własnym człowieczeństwem, będzie utrudniał relację do siebie oraz do innych[47]. Doświadczenie pożądliwości ciała budzi w człowieku niepokój sumienia. Relację wzajemnego oddania dwojga cechuje odtąd „niedosyt zjednoczenia"[48].

Po grzechu, zmianie uległo także znaczenie nagości ciała. Od tej pory ciało nie stanowi już oczywistego środka służącego komunii osób. Naruszony i ograniczony został oblubieńczy sens ciała; relacje obdarowania zmieniają się w relacje uprzedmiotowienia i przywłaszczenia. Pożądliwe spojrzenie, zwracając się w kierunku innego ciała, domaga się własnego zaspokojenia. Spojrzenie to zatrzymuje się na ciele i nie sięga głębi osobowej drugiego człowieka[49].

---

[45] Por. MN, s. 44.

[46] MN, s. 40.

[47] Por. R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, przeł. U. Kowalczyk, O. Pawlak, Kraków 2015, s. 122–123.

[48] Por. MN, s. 120–128.

[49] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia…*, dz. cyt., s. 96.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Grzech nie stanowi ostatecznego słowa o człowieku. Chrystus w Kazaniu na Górze wzywa człowieka do przyjęcia tajemnicy „odkupienia ciała", co wyraża się między innymi w nowym odnalezieniu oblubieńczego i rodzicielskiego sensu ciała[50]. Jego słowa: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" (Mt 5, 28), nie są jedynie zewnętrznym apelem. Łaska Zbawiciela dosięga ludzkiego serca; uzdrawiając je, uzdalnia człowieka do życia według logiki czystości, co rozumieć można dwojako. Najpierw, jako poskramianie poruszeń pożądania zmysłowego[51]. Po wtóre, jako powrót do widzenia ciała w świetle tajemnicy początku, gdzie wszystko było dobre (Rdz 1, 12).

Zdaniem Jana Pawła II, kolejnym momentem ujawniającym sens ludzkiego ciała jest rozmowa Chrystusa z saduceuszami (por. Mt 22, 24–30; Mk 12, 18–27; Łk 20, 27, 27–40), gdzie Chrystus mówi wyraźnie o zmartwychwstaniu ludzkich ciał: „Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania" (Łk 20, 34–36). Nowy sens ciała, jaki ujawnia się w tej wypowiedzi można określić jako dziewiczy[52]. Oznacza to, że w przyszłym świecie ludzie będą żyć tak, jak obecnie żyją dziewice i celibatariusze. Mamy tu do czynienia z nowym uduchowieniem człowieka[53]. Polega ono na poddaniu ciała duchowi, które wykluczy bolesny stan aktualnego, doczesnego napięcia między nimi. Nowe uduchowienie będzie przebóstwieniem człowieka, czyli nowym wylaniem łaski Bożej. Widzenie uszczęśliwiające (*visio beatifica*) będzie uczestnictwem całego człowieka w komunii trzech Osób Bożych. Wtedy też Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28).

W Katechezach środowych bardzo ważne miejsce zajmuje termin „mowa ciała". Oryginalność papieskiego ujęcia polega na tym, że zwraca ono uwagę na inne elementy niż np. filozofia lub psychologia w teorii komunikacji niewerbalnej[54]. Jan Paweł II przedstawia w swoich katechezach teologiczną interpretację „mowy ciała", która opiera się na przekonaniu, że ciało wyraża się za pomocą mowy, której samo nie jest autorem. Pierwszym autorem jest

[50] Por. MN, s. 186.
[51] Por. MN, s. 217.
[52] Por. MN, s. 267.
[53] Por. MN, s. 263.
[54] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia…*, dz. cyt., s. 241–251.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

człowiek[55]. To osoba nadaje znaczenie swoim działaniom i gestom swego ciała: niekiedy ciało „mówi" gniewem, niewiernością; innym razem „mówi" łagodnością, wiernością[56]. Równocześnie człowiek nie może nadawać znaczeń swojemu ciału w sposób całkowicie arbitralny, ponieważ ciało zawiera w sobie obiektywny i odwieczny porządek nadany mu przez Stwórcę. Jeśli ciało „kłamie", to znaczy, że odchodzi od znaczeń nadanych mu przez Boga. Stąd najważniejsze zadanie człowieka polega na prawidłowym odczytaniu ukrytych sensów ciała. Ciało „mówi prawdę", gdy staje się w pewien sposób przezroczyste, tzn. nie zasłania sobą całego człowieka–osoby, ale właśnie do niego prowadzi[57]. Mowa ciała powinna wyrażać nie tylko pragnienia podmiotu, ale przede wszystkim „odwieczny plan Miłości"[58].

Mowa ciała posiada także swoje etyczne implikacje. W cielesnym zjednoczeniu małżonków zawarte istotowo są dwa elementy: jednoczący i prokreacyjny. Należą one do porządku ustanowionego przez Stwórcę. Dlatego wszelkie próby sztucznego rozdzielenia znaku miłości od znaku potencjalnego rodzicielstwa są moralnie niegodziwe i zakłamują prawdę mowy ciała[59]. Zło antykoncepcji polega więc na tym, że nie odpowiada ona wewnętrznej prawdzie i godności małżeńskiego *communio personarum*[60]. W mowie ciała mężczyzna i kobieta prowadzą ze sobą miłosny dialog, jaki zapoczątkował Bóg w momencie stworzenia[61].

Innym jeszcze wątkiem etycznym, ściśle związanym z ludzkim ciałem, jest zagadnienie wolności absolutnej, która traktuje ludzkie ciało jako surowiec, który można dowolnie używać. Dla takiej wolności zarówno natura ludzka jak i ciało jawią się jako coś zewnętrznego względem osoby. Tymczasem obiektywny porządek wartości wiąże rozum i wolną wolę ze wszystkimi władzami cielesnymi i zmysłowymi. Cała osoba, łącznie z duchem i ciałem jest podmiotem aktów moralnych. Doktryna, która odrywa akt moralny od jego wymiarów cielesnych jest sprzeczna z nauką Pisma Świętego i Tradycji Kościoła[62].

---

[55] Por. MN, s. 409–410.

[56] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 261.

[57] Por. MN, s. 31. Zob. także R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, dz. cyt., s. 151–155.

[58] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 280.

[59] Por. MN, s. 472–473. Zob. także W. Giertych, *Fides et passio*, Pelplin 2015, s. 119–127.

[60] Por. MN, s. 374.

[61] Por. MN, s. 273.

[62] Por. VS 48–50.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Jan Paweł II przypomniał także o niebezpiecznym procederze banalizacji i poniżania ludzkiego ciała. Chodzi w pierwszym rzędzie o różnego rodzaju nieetyczne eksperymenty na ludzkim ciele, które pozbawiają człowieka jego ludzkiej godności. Szczególny wyraz troski o całego człowieka znajdziemy w encyklice *Evangelium vitae*[63]. Ze względu na nadprzyrodzone powołanie i przeznaczenie każdy człowiek obdarzony jest przez Stwórcę niezbywalną godnością. Wszelkie więc okaleczenie ciała, torturowanie, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i dziećmi jest szczególnie ciężką obrazą ludzkiej godności i dotkliwym poniżeniem ludzkiego ciała.

Bibliografia

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.
– *Osoba i czyn*, w: K.Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 51–344.
– *Religijne przeżywanie czystości*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 51–60.
– *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.
Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.
– Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
– Jan Paweł II, „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*". *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

Healy M., *Mężczyźni i kobiety są z raju*, przeł. J. Jaworska, Warszawa 2008.
Kunka S., *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012.
Kupczak J., OP *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
– *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
Marczewski R., *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, przeł. U. Kowalczyk, O. Pawlak, Kraków 2015.
Merecki J., *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Siena 2015.
Mroczkowski I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.
O Jana Pawła II teologii ciała: filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich", red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009.

[63] Por. EV 23. Zob. także Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy"*, art. cyt., s. 131–135.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Semen Y., *Seksualność według Jana Pawła II*, przeł. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008.

Waldstein M., *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, przeł. M. Romanek, Warszawa 2012.

West Ch., *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, przeł. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009.

– *The Theology of Body Explained. A Commentary on John Paul II's „Gospel of the Body"*, Boston 2003.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ETYKA

Podczas swoich wykładów na uniwersytecie Harvarda w roku akademickim 1981/82, Czesław Miłosz, świeżo po otrzymaniu Literackiej Nagrody Nobla, poddał refleksji społeczną rolę poezji, literatury i – szerzej – kultury. W sporze poezji czystej z zaangażowaną, klasycyzmu z realizmem XX wiek – szczególnie w Europie Środkowej – dostarczył istotnych argumentów: „w Polsce nastąpiło spotkanie europejskiego poety z piekłem XX wieku, i to nie z pierwszym, ale z bardzo głębokim kręgiem piekła”[1]. Niewyobrażalny rozmiar ludobójstwa II wojny światowej sprawił, że także poeta nie może przejść obojętnie obok tego, co się wydarzyło w obozach koncentracyjnych, więzieniach, miejscach kaźni i egzekucji, nawet jeśli jego zadaniem miałby być po prostu opis, świadectwo.

Podejmując temat etyki w życiu i twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II nie można rozpocząć tej refleksji inaczej, jak zwracając uwagę na fakt, że życie pod niemiecką okupacją, ciągły niepokój o los swój i najbliższych, codzienne ocieranie się o śmierć nadały dylematom etycznym młodego studenta tajnych kompletów Uniwersytetu Jagiellońskiego niezwykłą ostrość i przedwczesną dojrzałość[2]. Dwa wczesne dramaty Wojtyły ukazują powagę pytań etycznych, z którymi zmagał się autor.

---

[1] Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1990, s. 76.

[2] Na temat wpływu wojennych doświadczeń na rodzaj filozofii uprawianej w latach powojennych por. S. Swieżawski, *Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Lublin 1989, s. 11–20.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Dramat *Hiob* z 1940 roku oparty jest na Księdze Hioba ze Starego Testamentu[3]. Dialog cierpiącego, sprawiedliwego Hioba z oskarżającymi go przyjaciółmi jest uzupełniony proroczą wizją, którą otrzymuje od Boga jeden z rozmówców Hioba i która dotyczy przyszłej zbawczej męki Chrystusa. W ciemnej nocy okupacji dramat jest pytaniem o sens osobowego i narodowego cierpienia, które – zdaniem autora – rozjaśnia się dopiero w świetle Ewangelii. Drugi dramat z tego samego roku, *Jeremiasz*, ma charakter historyczno-mistyczny[4]. Autor opowiada o fikcyjnym spotkaniu księdza Piotra Skargi z hetmanem Stanisławem Żółkiewskim, podczas którego ci dwaj wybitni Polacy – jeden reprezentujący siłę duchową, drugi militarną i polityczną – dzielą się troską o los ojczyzny. Nadanie dramatowi tytułu jednej z ksiąg Starego Testamentu wskazuje na pozorną nadaremność misji Skargi, który – bez zrozumienia ze strony słuchaczy – piętnuje narodowe wady i wskazuje drogi odnowy ojczyzny.

Jak ważny był dla młodego Wojtyły wątek społecznej i krytycznej refleksji nad losem Polski, jak bardzo angażował jego inteligencję, emocje i siły twórcze, jak mobilizował do pracy, wskazują jego pisane w tym czasie listy, szczególnie te adresowane do starszego przyjaciela, Mieczysława Kotlarczyka. W pierwszych tygodniach wojny Wojtyła pisze:

> Otóż Polska. Widzę ją, jak ty ją widzisz, ale nie widziałem jej w całej prawdzie dotąd. Nie mogłem wyczuć tej atmosfery idei, która by godnie otoczyć mogła naród Mickiewicza, Słowackiego, Norwida, i Wyspiańskiego…, ale się wciąż gromadzili po rynkach kupczykowie, jak ci, których nienawidził Kasprowicz. […] Czyśmy się naprawdę wyzwolili?! Myślę, że wyzwolenie nasze powinno być bramą Chrystusową. Myślę o Polsce ateńskiej, ale od Aten całym ogromem chrystianizmu doskonalszej. I o takiej myśleli wieszczowie i prorocy babilońskiej niewoli. Naród upadł jak Izrael, bo nie poznał ideału mesjańskiego, ideału swojego, który był już podniesiony jak żagiew, ale nie urzeczywistniony![5]

Możemy powiedzieć, że wszystkie wczesne publikacje Wojtyły ukazują mocny rys etyczny w jego refleksji. Praca doktorska, pisana na rzymskim uniwersytecie Angelicum w latach 1946–1948 dotyczyła roli wiary chrze-

---

[3] Por. K. Wojtyła, *Hiob*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice,* dz. cyt., s. 179–246.

[4] Por. K. Wojtyła, *Jeremiasz*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 246–314.

[5] K. Wojtyła, *List do Mieczysława Kotlarczyka z 2 XI 1939 roku*, w: M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, wstęp i oprac. J. Popiel, Kraków 2001, s. 304–305.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ścijanina na drodze zjednoczenia z Bogiem w myśli św. Jana od Krzyża[6]. Po powrocie z Włoch do Polski Wojtyła publikuje w latach 50. ubiegłego wieku szereg artykułów, które rodzą się z jego doświadczenia pracy jako duszpasterza akademickiego. W 1952 roku ukazuje się w krakowskim „Tygodniku Powszechnym" artykuł *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w którym autor ukazuje, w jaki sposób na drodze pracy nad sobą popęd seksualny może stać się tworzywem dojrzałej miłości małżeńskiej i wzajemnej przynależności mężczyzny i kobiety[7]. W podobnym kierunku idą rozważania Wojtyły w artykule *Religijne przeżywanie czystości* z 1952 roku[8]. Autor znaczenie cnoty czystości zakorzenia w osobowej godności podmiotu i fakcie wewnętrznej nienaruszalności, „dziewiczości" mężczyzny i kobiety. Z całą pewnością te wczesne rozważania 32-letniego księdza zapowiadają już jego późniejszą książkę *Miłość i odpowiedzialność* oraz słynne papieskie katechezy o teologii ciała z lat 1979–1984.

Pierwszą poważną rozprawą etyczną Wojtyły jest jego rozprawa habilitacyjna przedstawiona na Wydziale Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie jesienią 1953 roku, kilkanaście miesięcy przed usunięciem Wydziału z uczelni przez władze komunistyczne. Temat rozprawy, podsunięty Wojtyle przez jednego z jego dawnych wykładowców teologii dogmatycznej, ks. Ignacego Różyckiego, dotyczył krytycznej oceny systemu etycznego Maksa Schelera, a w szczególności pytania, czy ten system filozoficzny może być użyty do interpretacji chrześcijańskiej etyki Nowego Testamentu. Nie mamy tutaj możliwości dokładnego przedstawienia analiz Wojtyły, warto jednakże zwrócić uwagę na niektóre wnioski końcowe, ważne dla naszych rozważań[9].

Ostateczna odpowiedź autora na pytanie postawione w tytule pracy jest negatywna: filozoficzna etyka Maksa Schelera nie może być użyta do wyrażenia i interpretacji chrześcijańskiej etyki Nowego Testamentu. Wojtyła ukazuje, jak zewnętrzne, powierzchowne podobieństwa pomiędzy etycznymi poglądami Schelera i etyką chrześcijańską: znaczenie miłości i innych cnót chrześcijańskich (na przykład czystości) oraz waga naśladowania osobowego wzoru etycznego, mają u swoich źródeł głębokie i nieprzekraczalne różnice. Główny zarzut Wojtyły wobec Schelera dotyczy antropologicznego i etycz-

[6] Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.

[7] Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 36–51.

[8] Por. K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, dz. cyt.

[9] K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 118–125.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nego emocjonalizmu. Dla niemieckiego fenomenologa osoba nie jest metafizycznym podmiotem, obdarzonym wolą i rozumem, ale tylko jednością uczuć i doświadczeń. Niezdolność do obiektywnej narracji o osobie sprawia, że Scheler nie potrafi wytłumaczyć etycznego fenomenu ludzkiej wolności: tego, w jaki sposób człowiek jest przyczyną własnego działania i w jaki sposób różnego rodzaju decyzje i podjęte działania mają zwrotny wpływ na podmiot, czyniąc go moralnie dobrym lub moralnie złym.

Podczas pracy nad swoją rozprawą habilitacyjną Wojtyła poznał profesora Stefana Swieżawskiego, kierownika Katedry Historii Filozofii Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. To właśnie Swieżawski, podczas wspólnej wycieczki w Gorce we wrześniu 1954 roku, zaproponował Wojtyle pracę na Wydziale Filozoficznym KUL. Miesiąc później Wojtyła zostaje formalnie zatrudniony na lubelskiej uczelni i rozpoczyna pierwszy z pięciu wykładów monograficznych; staną się one dla Wojtyły naukowym warsztatem, w którym stworzy zręby swoich najbardziej podstawowych poglądów etycznych[10]. W kolejnych latach Wojtyła prezentuje w Katedrze Etyki Wydziału Filozoficznego KUL następujące wykłady monograficzne: „Akt i przeżycie etyczne", „Wartość i dobro", „Norma i szczęście", „Miłość i odpowiedzialność", „Z zagadnień teorii i metodologii etyki". Przedstawmy główne tezy i kierunki poszukiwań Wojtyły w tych fascynujących, choć niestety często niedocenianych *Wykładach lubelskich*[11].

Pierwszy lubelski wykład monograficzny, „Akt i przeżycie etyczne", zawiera analizę poglądów etycznych trzech myślicieli: Maksa Schelera, Immanuela Kanta i Tomasza z Akwinu[12]. Wojtyła uważa, że piętą achillesową Schelerowskiej i Kantowskiej etyki jest brak odpowiedniej koncepcji woli, kluczowej dla myślenia etycznego. W myśli Kanta wola człowieka zanika w całkowitym podporządkowaniu się rozumowi, który kieruje aktami woli za pomocą apriorycznych form kategorycznego imperatywu. W myśli Schelera,

[10] Por. K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, przeł. W. Buchner, Kraków 1997, s. 43–71.

[11] Trzy pierwsze wykłady monograficzne zostały opublikowane po raz pierwszy w 1986 roku jako *Wykłady lubelskie* przez Wydawnictwo Towarzystwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na podstawie skryptu przygotowanego przez autora. Czwarty wykład monograficzny ukazał się krótko po wygłoszeniu go na uczelni w formie znanej książki *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1960). Wnioski z piątego wykładu monograficznego zostały przez autora ujęte w jego artykule: *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL" 17 (1969) z. 2, s. 5–24.

[12] Por. WL, s. 21–73.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

która u swych źródeł była emotywistycznym buntem przeciw formalizmowi i racjonalizmowi Kanta, właściwy charakter woli zanika w świecie ludzkich emocji; wola wydaje się po prostu emocjonalnym doświadczeniem wartości, a nie siłą sprawczą, która wskazuje na to, że człowiek jest przyczyną swoich działań. W celu wyjaśnienia właściwego charakteru ludzkiej woli Wojtyła sięga do klasycznej myśli Tomasza z Akwinu, gdzie znajduje właściwe połączenie dwóch aspektów woli: aspektu dynamicznego, który dotyczy przeżycia: „ja chcę" i motywu chcenia, które wynika z pobudzenia woli przez jakąś wartość.

W myśli Akwinaty wola – zgodnie ze swoją naturą – porusza się spontanicznie, *quoad exercitum*, ku każdemu dobru rozpoznanemu przez intelekt. W sytuacji konfliktu dóbr pojawia się jednak konieczność wyboru, który odsłania rozumność woli (*appetitus rationalis*), fakt jej współpracy z intelektem. Ludzki rozum pomaga woli przez dokonanie sądu opartego na mierzeniu różnych dóbr, ku którym skłania się wola, tak aby rozumny wybór woli (*quoad specificationem*) skierował się ku temu dobru, które jest najbardziej pożądane, najlepsze w konkretnej sytuacji. Rozum przedstawia więc woli różne dobra w świetle prawdy o dobru (*ratio boni*) każdego z możliwych wyborów woli. „Wola realizując swój akt zgodnie z rozumową racją dobra, przez to samo już staje się dobrą w znaczeniu etycznym. Jeśli zaś realizuje jakiś akt wbrew rozumowej racji dobra, staje się przez to samo złą w etycznym znaczeniu"[13]. Wojtyła podkreśla, że „to stawanie się woli stanowi sam rdzeń etycznych aktów człowieka"[14]. Ponieważ wola i rozumna wola stanowi samo centrum osoby, jej aktualizacja i doskonalenie stanowi aktualizację i doskonalenie całej osoby, jej destrukcja stanowi destrukcję całej osoby.

W roku akademickim 1955–1956 Wojtyła wygłasza drugi ze swoich lubelskich wykładów monograficznych: „Dobro i wartość", który poświęcony jest analizie pojęć dobra i wartości w systemach etycznych wybitnych przedstawicieli europejskiej filozofii: Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta oraz Maksa Schelera. „Koncepcja dobra ma zasadnicze znaczenie dla budowy etyki"[15], stwierdza Wojtyła w swoich wnioskach końcowych, ponieważ główne pytanie etyki można by sformułować w następujący sposób: „co to znaczy, że człowiek jest dobry?", bądź: „co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?" Wojtyła podkreśla, że wskazani powyżej myśliciele rozumieją to fundamentalne pytanie w różny sposób i od

[13] WL, s. 69–70.
[14] WL, s. 70.
[15] WL, s. 171.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

tych różnic zależy odmienność dawanych odpowiedzi. Filozofowie, którzy uprawiają etykę na podstawie filozofii bytu (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), pytają: w jakich warunkach określony byt substancjalny, człowiek, jest dobry? Filozofowie, którzy opierają swoją refleksję etyczną na filozofii świadomości (Kant, Scheler), pytają: na czym polega świadomość tego, że człowiek jest dobry? Pierwszy sposób ujęcia zagadnienia „uwalnia nas od razu od podmiotowości"; drugi sposób refleksji zatrzymuje nas w granicach podmiotu, byt człowieka zostaje „utopiony w świadomości i tylko przez świadomość pozwala się ujrzeć"[16].

W *Wykładach lubelskich* analizy historyczne nie są celem samym w sobie; mają raczej służyć młodemu, ale bardzo już samodzielnie myślącemu autorowi do sformułowania jego własnej odpowiedzi na postawione pytania. Punktem wyjścia do znalezienia właściwej odpowiedzi jest przekonanie Wojtyły, że dobro moralne nie może być tylko „treścią świadomości, ale jest związaną ze świadomym działaniem doskonałością bytu rozumnego"[17]. „Dobrem jest to, co udoskonala"; taki perfekcjoryzm etyczny łączy się w myśli Wojtyły z analizą teleologiczną (grec. *telos* – cel), tzn. istnienie danego człowieka ma być udoskonalane wolne wybieranie określonych celów. Chodzi o całe istnienie człowieka (istoty cielesno-duchowej), a nie tylko o jego świadomość, która jest jednym z aspektów (przypadłości) osoby. Aby człowiek mógł wybierać prawdziwe dobra, które doskonalą jego istnienie, a nie degradują go, potrzebuje nie przeżycia dobra w swoich emocjach czy świadomości, ale obiektywnej wiedzy o dobru, która dostarczana jest przez intelekt. Ta obiektywna wiedza o dobru czy też prawda o dobru, a nie tylko przeżycie wartości, stanowi istotę normy etycznej.

Trzeci wykład monograficzny przedstawiony w Katedrze Etyki Wydziału Filozoficznego KUL w roku akademickim 1956–1957 został zatytułowany przez Wojtyłę „Szczęście i norma". Głównym tematem tego wykładu była krytyka nowożytnego utylitaryzmu, któremu Wojtyła przypatruje się przez pryzmat poglądów Davida Hume'a (1711–1778) i Jeremy'ego Benthama (1748–1832)[18]. Wojtyła poddaje krytyce podstawową zasadę hedonistycznego utylitaryzmu: każdy człowiek powinien w życiu szukać przyjemności i unikać przykrości, szczęście człowieka sprowadza się do prostego rachunku – maksimum przy-

[16] WL, s. 173.
[17] WL, s. 173.
[18] Por. WL, s. 215–252.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jemności plus minimum przykrości. Utożsamienie szczęścia z przyjemnością jest niezgodne z podstawowym ludzkim doświadczeniem.

> Odwołując się do analiz Arystotelesa, Wojtyła podkreśla, że często dobru obiektywnemu nie towarzyszy doświadczenie przyjemności; nierzadko zaś przyjemność jest skutkiem działania moralnie i obiektywnie złego. Oparcie moralności na subiektywnym przeżyciu przyjemności w gruncie rzeczy pozbawia etykę jej charakteru normatywnego. Orzekanie o tym, co jest dobre, a co złe moralnie, jest odtąd przywilejem każdego człowieka. Tak stworzone normy moralne nie mają jednak żadnego znaczenia dla innych ludzi. Każdy człowiek żyje w świecie swoich prawd i swoich odczuć[19].

Wojtyła kontynuował swoją krytykę utylitaryzmu w wykładzie monograficznym „Miłość i odpowiedzialność", który przez kolejne dwa lata prowadził na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i który stał się podstawą znanej książki o tym samym tytule, opublikowanej w Lublinie w 1960 roku. Książka ta, która w gruncie rzeczy jest pierwszą poważną i samodzielną monografią autora, ma kluczowe znaczenie dla rozwoju poglądów etycznych Wojtyły. Ze względu na fakt, że obszerne analizy książki *Miłość i odpowiedzialność* znajdują się w innych rozdziałach tej książki, rezygnujemy tutaj z jej omówienia[20].

W latach 1957–1958 Wojtyła publikuje w krakowskim „Tygodniku Powszechnym" dwadzieścia artykułów pod wspólnym tytułem *Elementarz etyczny*. W kolejnych tekstach, m.in.: *Moralność a etyka*, *Problem etyki naukowej*, *O pochodzeniu norm moralnych*, *Realizm w etyce*, *Natura i doskonałość*, *Znaczenie powinności*, *Prawo natury*, *Problem bezinteresowności*, *Widzenie Boga*, *Sprawiedliwość a miłość*, autor podejmuje podstawowe dla etyki filozoficznej zagadnienia. Możemy popatrzeć na *Elementarz etyczny* jako na próbę wyciągnięcia praktycznych wniosków z rozważań Wojtyły w *Wykładach lubelskich* i przedstawienia ich w sposób dostępny dla szerszego grona czytelników za pomocą prostszego, bardziej popularyzatorskiego języka.

Niewątpliwie najważniejszym dziełem filozoficznym Karola Wojtyły, jego *opus magnum*, jest książka *Osoba i czyn* z 1969 roku. Jak na to wskazuje tytuł, książka dotyczy przede wszystkim filozoficznej antropologii; jest próbą ukazania osoby tak, jak ukazuje się ona przez „okno czynu". To właśnie w ludzkim czynie („actus humanus") wszystkie poziomy ludzkiej osoby: somatyka, psychika i duchowość, emocje, świadomość i podświadomość itd., ukazują

[19] J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 74–75.

[20] Por. szczególnie rozdziały: „Ciało", „Małżeństwo i rodzina", „Miłość".

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

się we wzajemnej współzależności i harmonii. Równocześnie jednak książka *Osoba i czyn* jest bardzo ważna dla refleksji etycznej Wojtyły, ponieważ stanowi najpełniejszy w jego twórczości obraz podmiotu moralności – osoby. Niektóre z zawartych w Wojtyłowym *opus magnum* rozważań (na których analizę nie mamy w tym szkicu miejsca): czyn a dzianie się w człowieku, natura a wolność, świadomość a samopoznanie, transcendencja pozioma i pionowa osoby, są kluczowe dla zrozumienia jego refleksji na tematy etyczne i metaetyczne.

W latach 70. ubiegłego wieku Wojtyła oprócz swoich homilii i popularyzatorskich artykułów i rozważań zamieszczanych w różnych czasopismach, publikuje kilka ważnych artykułów, które kontynuują refleksje zawarte w książce *Osoba i czyn*, dotycząc filozoficznych i antropologicznych podstaw etyki. Najważniejszy dla naszych rozważań etycznych jest artykuł *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, przesłany przez krakowskiego kardynała na VI Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, zorganizowany w Sienie i Arezzo w czerwcu 1976 roku, oraz wygłoszony przez autora podczas jego podróży po Stanach Zjednoczonych 29 lipca tego samego roku na Catholic University of America w Waszyngtonie[21]. Główna teza tego artykułu polega na stwierdzeniu, że „autoteleologia zakłada teleologię: człowiek nie staje się kresem samostanowienia, kresem dla swoich wyborów i chceń, niezależnie od wszystkich wartości, ku którym te wybory i chcenia się zwracają"[22]. Poprzez uzależnienie autoteleologii od teleologii autor chce zwrócić uwagę na obiektywny charakter ludzkiej moralności, która zależy nie tylko od tego, co wydarza się wewnątrz podmiotu (autoteleologia), ale przede wszystkim od obiektywnej wiedzy o prawdziwych dobrach, które udoskonalają byt człowieka (teleologia). Krakowski kardynał kontynuuje w ten sposób swój projekt tworzenia obiektywnego obrazu człowieka – podmiotu moralności.

Ostatnią przedpontyfikalną publikacją Karola Wojtyły, na którą chcemy zwrócić uwagę w naszej refleksji etycznej, jest książka *Człowiek w polu odpowiedzialności*, która w zamiarze autora miała być etyczną kontynuacją książki *Osoba i czyn*. Jak pisze autor we wstępie do książki *Osoba i czyn*, problematyka etyczna świadomie została wyjęta w tej książce „przed nawias", aby autor mógł skupić się przede wszystkim na osobie, podmiocie czynu i moralności[23].

---

[21] Por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 477–490.

[22] K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, dz. cyt., s. 484.

[23] Por. OC, s. 61–62.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Rozważania w książce *Człowiek w polu odpowiedzialności* miały podjąć tę właśnie „wyjętą przed nawias" w poprzedniej książce problematykę etyczną.

Pierwotnie praca *Człowiek w polu odpowiedzialności* miała być wspólnym dziełem dwóch autorów, Karola Wojtyły i jego najbliższego ucznia i asystenta, ks. Tadeusza Stycznia[24]. W celu rozpoczęcia pracy krakowski kardynał przesłał swojemu współpracownikowi latem 1972 roku pierwszy konspekt książki, który miał być podstawą wspólnych dyskusji; koniec pracy i publikację zaplanowano na rok 1974. Jak to często bywa, dyskusje przedłużały się, niekiedy były odsuwane przez bardziej bieżące zadania. Tak autorów zastał dzień 16 października 1976 roku. Kilkanaście lat później lubelski Instytut Jana Pawła II zdecydował się opublikować pierwotny konspekt napisany przez kardynała Wojtyłę (przy niewielkich korektach redakcyjnych), aby móc wręczyć tę książkę Janowi Pawłowi II podczas jego pielgrzymki do Polski w 1991 roku.

Mimo skomplikowanej historii tej niedokończonej książki jest ona ważnym źródłem wiedzy o etycznych poglądach Karola Wojtyły. W jej pierwszej części autor powraca do dawnego pytania, stawianego jeszcze w *Wykładach lubelskich*, o zakorzenienie norm etycznych. Zwraca uwagę, że we współczesnej filozofii doszło do pewnego rozszczepienia etyki w tej dziedzinie. Z jednej strony, empiryzm (np. David Hume) zakorzenił normy etyczne w uczuciach i przeżyciach człowieka; z drugiej strony, racjonalizm (np. Immanuel Kant) wymagał, aby miały one charakter aprioryczny i niezależny od wszelkiego doświadczenia. Ponieważ, jak podkreśla Wojtyła, „na gruncie tych przeciwstawnych tendencji epistemologicznych zostało jakby «uniemożliwione» doświadczenie moralności"[25], zadaniem naszego autora jest realistyczna rekonstrukcja podstawowego ludzkiego doświadczenia moralności.

„Pierwotne doświadczenie moralności jako rzeczywistości danej w doświadczeniu – to doświadczenie powinności" – w ten sposób Wojtyła powraca do swoich wniosków z *Wykładów lubelskich*[26]. To doświadczenie etyczne wskazuje jednak na głębszą rzeczywistość ontyczną osoby: stawanie się dobrym lub złym poprzez własne świadome czyny. Dopiero ontologia osoby, która posługuje się takimi kategoriami, jak bycie i stawanie się, jest w stanie uzasadnić normy moralne. Aksjologia musi być zakorzeniona w ontologii.

Druga część omawianej książki jest poświęcona tematowi normy moralnej, która stoi – zdaniem Wojtyły – u źródeł każdej powinności. Norma etycz-

[24] A. Szostek MIC, *Wprowadzenie*, w: CPO, s. 12.

[25] CPO, s. 25.

[26] CPO, s. 30.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

na jest ostatecznie prawdą o dobru, o której informuje człowieka sumienie, czyli „stała zdolność do wydawania takiego sądu [sądu o wartości – JK] oraz uruchamiania całego dynamizmu powinnościowego w związku z każdym czynem osoby”[27]. Z tego punktu widzenia autor dokonuje ponownej krytyki utylitaryzmu, który koncentrując się na tym, co pożyteczne (*utile*), a nie etyczne (*honestum*), w gruncie rzeczy dokonuje unicestwienia etyki.

Kardynał Wojtyła uważa, że we współczesnej problematyce etycznej – i to stanowi treść rozważań w trzeciej części książki – nastąpiło znaczące przesunięcie charakteru pytań i wątpliwości. O ile dawniej etyka była przede wszystkim nauką praktyczną (czyli wskazywała, jak konkretnie zachowywać się w danej sytuacji), to współcześnie główna dyskusja w etyce dotyczy uzasadnienia jej charakteru normatywnego, czyli uzasadnienia, dlaczego określone normy etyczne obowiązują. Niewątpliwie dojrzałe poglądy etyczne krakowskiego kardynała budzą wiele pytań; nie mamy możliwości podjęcia ich tutaj – czytelnik znajdzie wskazówki na temat niektórych z tych debat w dołączonej bibliografii.

Rozpoczęcie pontyfikatu Jana Pawła II oznaczało dla tematyki etycznej podejmowanej przez naszego autora dwie podstawowe rzeczy: *primo*, przeniesienie ciężaru rozważań etycznych z filozofii do teologii; *secundo*, poglądy biskupa Rzymu – mimo wyraźnych zapożyczeń z okresu przedpontyfikalnego – stały się częścią Magisterium Kościoła. Z bogatej refleksji etycznej Jana Pawła II możemy wskazać tutaj jedynie na najważniejszy dokument: encyklikę *Veritatis splendor* z 1993 roku[28].

Encyklika *Veritatis splendor* jest wyjątkowym dokumentem w historii Kościoła. O ile od zawsze biskupi i papieże podejmowali w swoich wypowiedziach kwestie moralne, to w przypadku tej encykliki po raz pierwszy spotykamy się z tak ważnym dokumentem Magisterium, który w całości poświęcony jest refleksji na temat zasad rozumowania i oceny moralnej. Pisząc ten dokument, Jan Paweł II jest oczywiście świadomy, że adresuje go do Kościoła, który po Soborze Watykańskim II, a szczególnie po kryzysie związanym z encykliką Pawła VI *Humanae vitae* o etyce przekazywania życia ludzkiego

[27] CPO, s. 58–59.

[28] Omówienie istotnych dla naszych rozważań refleksji Jana Pawła II na temat małżeństwa, rodziny, etyki seksualnej i małżeńskiej, które stanowią być może najważniejsze doktrynalne dziedzictwo pontyfikatu polskiego papieża, znajduje się w innych rozdziałach tej książki („Ciało”, „Małżeństwo i rodzina”, „Miłość”).

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

z 1968 roku, zatracił jedność w dziedzinie zasad rozumowania etycznego. Dlatego też papież podkreśla:

> dziś wydaje się konieczna refleksja nad całością nauczania moralnego Kościoła, której konkretnym celem jest przypomnienie niektórych fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób ich podważenia lub zniekształcenia. Wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej ukształtowała się bowiem nowa sytuacja, w której wobec nauczania moralnego Kościoła rozpowszechniane są coraz liczniejsze wątpliwości i zastrzeżenia […]. Nie jest to już krytyka częściowa i doraźna, ale próba globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych[29].

Encyklika *Veritatis splendor* składa się z trzech rozdziałów. Rozdział pierwszy jest wprowadzeniem, które nadaje ton całemu dokumentowi; rozdział drugi dotyczy wskazania czterech rozpowszechnionych dzisiaj błędów w rozumowaniu moralnym, jak również zawiera próbę odpowiedzi na nie. Rozdział trzeci przedstawia bardziej ogólne uwagi dotyczące chrześcijańskiej moralności oraz wskazuje na praktyczne zastosowanie ogólnych zasad. W poniższej analizie omówimy najważniejsze tezy pierwszego i drugiego rozdziału encykliki.

Pierwszy rozdział encykliki *Veritatis splendor* jest papieską medytacją nad biblijnym opowiadaniem o spotkaniu Chrystusa z bogatym młodzieńcem (por. Mt 19, 16–22; także: Mk 10, 17–22; Łk 18, 18–23). Papież zwraca uwagę na kilka istotnych elementów tego spotkania. Zaczyna się ono od pytania młodego człowieka: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?" (Mt 19, 16). To pytanie jest ważne, ponieważ młody człowiek pyta „nie tyle o to, jakich zasad należy przestrzegać, ale jak osiągnąć pełny sens życia"[30]. To pierwsze pytanie dialogu dotyczy więc dobra, dobra absolutnego, które może wypełnić człowieka[31].

W odpowiedzi na zadane pytanie Jezus wskazuje na Dekalog: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania" (Mt 19, 17). A więc Bóg już odpowiedział na pytanie młodego człowieka (każdego człowieka) o drogę spełnienia

[29] vs 4.

[30] vs 7.

[31] W filozofii moralnej taka perspektywa nosi nazwę eudajmonistycznej, od *eudaimonia* – „szczęście" w języku greckim. Jak pisze Jan Paweł II, „rozmówca Jezusa wyczuwa, że istnieje związek między dobrem moralnym a wypełnieniem własnego przeznaczenia" (vs 8).

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

życia, kiedy „stworzył człowieka i gdy w swej mądrości i miłości nadał jego istnieniu cel, wpisując w jego serce prawo (por. Rz 2, 15) – «prawo naturalne»”[32]. Jan Paweł II cytuje w tym kontekście klasyczny tekst św. Tomasza z Akwinu, który ukazuje, że prawo naturalne jest niczym innym jak „światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia”[33]. W tym kontekście Dekalog, czyli dziesięć przykazań nadanych na Synaju Ludowi Wybranemu (por. Wj 19–20), jest nowym sformułowaniem i przypomnieniem prawa naturalnego.

Młodemu człowiekowi jakby nie wystarczała odpowiedź Jezusa; pyta on dalej o to, których przykazań należy przestrzegać. W odpowiedzi Jezus wskazuje na tzw. „drugą tablicę” Dekalogu, gdzie mowa jest o przykazaniach dotyczących miłości bliźniego: „Oto te: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego jak siebie samego!” (Mt 19, 18–19). Jan Paweł II podkreśla, że te przykazania, których wypełnieniem jest przykazanie miłości bliźniego: „miłuj swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 19, 19; por. Mk 12, 31), są w gruncie rzeczy tylko różnymi ujęciami jedynego przykazania, mającego na względzie „dobro osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr”[34]. Wskazując w swojej rozmowie z młodym człowiekiem na Dekalog, Jezus ukazuje prawo Boże nie jako „próg minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (por. Kol 3, 14)”[35]. Równocześnie Nauczyciel wskazuje na siebie jako na wypełnienie Prawa, „Prawo żywe i osobowe”[36].

Rozmowa z młodym człowiekiem nie kończy się na Chrystusowym wskazaniu na Dekalog. Wyznanie młodego człowieka: „Przestrzegałem tego wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje?” (Mt 19, 20) sprawia, że Chrystus otwiera przed nim drogę dalszego doskonalenia się, drogę rad ewangelicznych: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19, 21). Ta propozycja Nauczyciela odnosi nas do Jego Kazania na górze, gdzie pierwszym

[32] vs 12.

[33] vs 12. Por. także: Św. Tomasz z Akwinu, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus*. *Opuscula theologica*, II, n. 1129, Taurini 1954, s. 245.

[34] vs 13.

[35] vs 15.

[36] vs 15.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

błogosławieństwem jest właśnie błogosławieństwo ubogich: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 3). Wobec wyrażonej przez młodego człowieka „tęsknoty za pełnią, która wykracza poza legalistyczną interpretację przykazań"[37], Jezus otwiera przed nim perspektywę doskonałości, ku której prowadzi życie błogosławieństwami. W takim świetle osiem błogosławieństw może być nazwanych „autoportretem Chrystusa", a życie nimi jest naśladowaniem Mistrza („imitatio Christi), upodobnieniem się do Niego i przylgnięciem do Jego Osoby, co jest możliwe tylko dzięki działaniu Ducha Jezusa.

Pierwszy rozdział nadaje ton całej encyklice *Veritatis splendor* przez podkreślenie podstawowych elementów chrześcijańskiej etyki. Są to: związek życia wiecznego z życiem moralnym człowieka oraz oparcie etyki chrześcijańskiej na prawie naturalnym (prawie stworzenia) przy równoczesnym zwróceniu uwagi, że chrześcijańska doskonałość etyczna jest przede wszystkim osobową przyjaźnią z Chrystusem, która jest możliwa tylko dzięki działaniu Nowego Prawa – Prawa Ducha. Drugi rozdział encykliki jest zastosowaniem tych podstawowych zasad teologii moralnej fundamentalnej do czterech najbardziej podstawowych błędów etycznych naszych czasów. Autor zwraca uwagę, że ponieważ w centrum współczesnych błędów etycznych i antropologicznych znajduje się błędna koncepcja wolności, dlatego drugi rozdział w gruncie rzeczy opisuje tę błędną koncepcję wolności i możliwe błędy, jakie wokół niej powstają.

Pierwszym błędem, na który papież zwraca uwagę, jest fałszywa koncepcja autonomii moralnej człowieka, w której ludzki rozum jest suwerenny w dziedzinie norm moralnych: człowiek sam nadaje sobie prawo, gdyż wyłącznym źródłem prawa jest ludzki rozum. W takiej koncepcji następuje „rozgraniczenie między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego"[38]. Zwolennicy takiej koncepcji uważają, że

> Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić

[37] vs 16.
[38] vs 37.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście „obiektywne", tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej[39].

Jan Paweł II zwraca uwagę, że człowiek rzeczywiście cieszy się pewną autonomią moralną; niemniej za pomocą światła swojego rozumu człowiek nie tyle tworzy normy moralne, ile je odczytuje. Wolność człowieka nie jest wolnością absolutną. Historia grzechu pierworodnego (por. Rdz 2, 16–17) oraz historia ludzkości uczą nas, że człowiek nie może sam decydować o tym, co dobre i złe. Podczas gdy całkowita suwerenność człowieka, kiedy stworzenie „zapomina o Bogu", prowadzi do autodestrukcji, wewnętrzna współpraca człowieka z Bożym prawem (teonomia) prowadzi do pełnej wolności człowieka i jego spełnienia.

Drugim rozpowszechnionym dzisiaj błędem etycznym, który Jan Paweł II analizuje i odrzuca w encyklice *Veritatis splendor*, jest koncepcja sumienia kreatywnego. Jak pisze papież, zdaniem niektórych współczesnych teologów, dawna koncepcja sumienia w sposób nieuprawniony redukowała jego rolę do

stosowania ogólnych norm moralnych w konkretnych sytuacjach ludzkiego życia. Jednakże normy te – twierdzą owi teologowie – nie są w stanie ogarnąć i uwzględnić całej niepowtarzalnej specyfiki wszystkich konkretnych czynów ludzkich; mogą co prawda dopomóc w pewnej mierze w poprawnej ocenie danej sytuacji, nie mogą jednak zastąpić człowieka w podjęciu osobistej decyzji o tym, jak powinien postąpić w konkretnych przypadkach.[40]

Dlatego też w koncepcji sumienia kreatywnego normy etyczne „stanowią nie tyle obiektywne i wiążące kryteria sądu sumienia, ile raczej tworzą ogólną perspektywę, która w pewnym przybliżeniu wskazuje człowiekowi, jak powinien uporządkować swoje życie osobiste i społeczne"[41].

W takim ujęciu prawda moralna zyskuje jakby podwójny status: obok wymiaru niezmiennych stwierdzeń doktrynalnych swoją autonomię pojawia się wymiar egzystencjalny, w której sumienie, uwzględniając złożoność okoliczności i kontekstów życiowych podmiotu, mogłoby uznawać za dopuszczalne czyny, które wymiarze doktrynalnym uważane są za niemoralne.

[39] vs 37.
[40] vs 55.
[41] vs 55.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

W takim ujęciu tzw. rozwiązania pastoralne mogłyby sprzeciwiać się otwarcie moralnemu nauczaniu Magisterium Kościoła.

Zdaniem Jana Pawła II koncepcja kreatywnego sumienia jest sprzeczna z tym, co o sumieniu mówi Pismo Święte i tradycja Kościoła. To prawda, że osąd sumienia jest zawsze zastosowaniem ogólnego prawa do konkretnego przypadku, „dzięki czemu dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji”[42]. Niemniej, przez taką konkretyzację uniwersalna prawda prawa moralnego nie zostaje zniesiona, ale przeciwnie: „osąd sumienia jest «ostateczną» instancją, która orzeka o zgodności konkretnego zachowania z prawem”[43].

Trzecią fałszywą koncepcją etyczną, którą odrzuca encyklika o blasku prawdy, jest koncepcja wyboru podstawowego, czy też opcji fundamentalnej, która u swoich źródeł ma błędną teorię tzw. wolności fundamentalnej. Zwolennicy tej teorii dokonują rozróżnienia pomiędzy codziennymi wolnymi wyborami podmiotu a wolnością bardziej fundamentalną, dzięki której człowiek nie tyle decyduje o konkretnych sprawach, ile poprzez opcję fundamentalną nadaje bieg całemu swojemu życiu. W takim ujęciu o dobru bądź złu moralnym można mówić jedynie w wymiarze transcendentalnym właściwym dla opcji fundamentalnej, natomiast „decyzje o konkretnych działaniach «wewnątrzświatowych», to znaczy takich, poprzez które człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy”[44], są jedynie „słuszne” lub „niesłuszne”.

Jan Paweł II podkreśla, że teoria opcji fundamentalnej dokonuje głębokiej i niezgodnej z tradycją Kościoła rewizji rozumienia grzechu. Zdaniem zwolenników opcji fundamentalnej grzech śmiertelny, przez który człowiek traci łaskę uświęcającą, może wydarzyć się jedynie na płaszczyźnie wolności podstawowej, a nie konkretnych, codziennych wyborów człowieka. Wynikałoby z tego, że nawet te ludzkie grzechy, których przedmiotem jest tzw. materia ciężka, np. stanowią ciężkie naruszenie Dekalogu, nie mogą być określane jako grzechy ciężkie czy śmiertelne.

W czwartej części drugiego rozdziału Jan Paweł II kontynuuje rozważania z poprzedniej części i przypomina, na czym polega w chrześcijańskiej teologii moralnej ocena ludzkiego czynu. Papież podkreśla, że „moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wy-

[42] vs 59.
[43] vs 59.
[44] vs 65.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

branego przez świadomą wolę”[45]. Dlatego też istnieją czyny, które właśnie ze względu na swój przedmiot są „wewnętrznie złe” („intrinsece malum”): „są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności”[46]. Tego rodzaju ocena moralna ludzkiego czynu, ze względu na jego przedmiot, falsyfikuje wszystkie teorie etyczne, w których ocena etyczna dokonywana jest na zasadzie proporcji pomiędzy złymi i dobrymi skutkami czynu, a wybór dokonywany jest ze względu na „większe dobro” lub „mniejsze zło”, których zaistnienie jest możliwe w danej sytuacji.

Zestawienie teologicznych rozważań Jana Pawła II zawartych w encyklice *Veritatis splendor* z filozoficzną etyką Karola Wojtyły tworzoną w okresie przedpontyfikalnym pozwala na sformułowanie kilku ważnych obserwacji. Po pierwsze, budzi podziw fakt, że krakowski myśliciel bardzo wcześnie na swojej drodze naukowej zidentyfikował niektóre najważniejsze pytania i problemy współczesnej etyki. Pozwoliło to Karolowi Wojtyle – Janowi Pawłowi II konsekwentnie i systematycznie poszukiwać odpowiedzi na te pytania w kolejnych dziełach filozoficznych i teologicznych. Po drugie, zauważamy w myśli etycznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, na różnych etapach jej rozwoju, ważne uzupełnianie się filozofii i teologii. Studia nad myślą naszego autora ukazują, że chrześcijańska teologia nie może obyć się bez filozofii, ale równocześnie, dzięki nadprzyrodzonemu światłu Objawienia, ubogaca ona perspektywy i stwierdzenia otrzymane dzięki naturalnemu światłu ludzkiego rozumu.

Bibliografia

Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.
– *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006.
– *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 210.
– *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 479–490.
– *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991.
Jan Paweł II, *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

[45] vs 78.
[46] vs 80.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

– Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
– Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.

Biesaga T., SDB, *Personalizm Karla Rahnera a personalizm Karola Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „Analecta Cracoviensia" 32 (2000), s. 89–100.
Galarowicz J., *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005.
– *Paradoks egzystencji etycznej*, Kraków 2009.
Giertych W., *Etyka teologiczna czy teologia moralna?*, w: W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 93–117.
Reimers A., *Truth about the Good. Moral Norms in the Thought of John Paul II*, Ave Maria 2011.
Styczeń T., *Świadek prawdy: o świętym Janie Pawle II – uczeń*, Lublin 2005.
Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995.
"Veritatis splendor" and the Renewal of Moral Theology, ed. by J. A. DiNoia OP and R. Cessario OP, New Jersey 1999.
Wokół encykliki „Veritatis splendor", Częstochowa 1994.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

KULTURA

1. Człowiek – twórca i cel kultury

Rozważania Karola Wojtyły – Jana Pawła II na temat kultury są teoretyczną refleksją nad jej znaczeniem w życiu społeczeństw, a swoje źródło mają w jego osobistych przeżyciach. Poeta, jeszcze w czasach licealnych aktor amator, student polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, a wreszcie aktywny członek zespołu aktorskiegoTeatru Rapsodycznego[1] – właśnie te młodzieńcze doświadczenia kształtowały wrażliwość przyszłego papieża. Warto podkreślić, że formy jego obcowania ze sztuką były często związane z wątkami narodowymi. Do sprawy polskiej nawiązuje Wojtyła w swojej twórczości literackiej i wybiera na swój kierunek studiów właśnie wiedzę o języku ojczystym. Z zamiłowaniem do dramatu i teatru wiązało się kultywowanie romantycznych tradycji mesjanistycznych. Twórczość polskich romantyków nabrała szczególnej wymowy w działaniach Teatru Rapsodycznego. Grupa teatralna skupiona wokół osoby Mieczysława Kotlarczyka wybrała za konspiracyjne narzędzie walki z nazistowskim okupantem właśnie polską literaturę.

[1] Teatr Rapsodyczny to krakowski teatr konspiracyjny, założony w 1941 roku i kierowany przez Mieczysława Kotlarczyka. Swoją tajną działalność prowadził do 1943 roku, wystawiając w prywatnych mieszkaniach ważne dzieła polskiej literatury. Jednym z aktorów tego teatru był Karol Wojtyła. Jego znajomość z Kotlarczykiem trwała aż do śmierci twórcy teatru w lutym 1978 roku. Przetrwała część ich korespondencji: listy Wojtyły do Kotlarczyka. Można je odnaleźć (wraz z obszernym opisem historii Teatru Rapsodycznego) w: M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, wstęp i oprac. J. Popiel, wybór tekstów T. Malak i J. Popiel, Kraków 2001.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

To przywołanie młodzieńczego życiorysu Wojtyły pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego przypisywał on kulturze tak doniosłe znaczenie.

Zanim jednak zostaną omówione funkcje kultury, warto spróbować zdefiniować to dość wieloznaczne pojęcie. W naukach społecznych możemy odnaleźć różne konceptualizacje tego terminu, ich podstawową cechą jest rozróżnienie czy wręcz przeciwstawienie natury i kultury[2]. Natura jest więc czymś danym bezpośrednio, czymś pierwotnym, nieprzetworzonym, nietkniętym ingerencją człowieka. Kultura zaś, jak wskazuje na to łaciński źródłosłów: *cultivare*, czyli uprawiać, związana jest z aktywnością człowieka. W potocznym rozumieniu często ograniczana do pewnych materialnych wytworów, jest przetwarzaniem natury, tworzeniem tego, co w niej nieobecne.

Słowo *cultivare* może kojarzyć się także z rzeczownikiem *cultus*, związanym przede wszystkim z liturgią. Powiązanie tych dwóch słów pozwala na szersze rozumienie chrześcijańskiego kultu, którego celem nie jest jedynie oddawanie chwały Bogu. Chrześcijańskim powołaniem jest nie tyle sprawowanie liturgii jako pewnej symbolicznej akcji o przebiegu określonym przez przepisy liturgiczne, ile uzdolnienie człowieka do tego, aby Ewangelię uczynił treścią całego swojego życia. Dobra nowina powinna być głoszona i celebrowana, ale także przeżywana[3]. Właśnie tą drogą powinna docierać do serc innych ludzi, przekształcając jednocześnie całe otoczenie. Człowiek autentycznie przyjmujący światło Słowa Bożego nie zatrzymuje go dla siebie. Chce go nieść innym; jednocześnie Słowo daje mu moc twórczego kształtowania całej rzeczywistości, a nie ograniczonej tylko do sfery sakralnej. Chrześcijańska kultura, rozumiana właśnie jako sposób przekształcania świata zgodnie z logiką Ewangelii, jest formą świadectwa, uzewnętrznienia osobistej wiary[4].

W obydwu tych znaczeniach kultury można dostrzec, że ma ona zawsze związek z tym, co materialne. Jak pisze Wojtyła: „zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, że warunkiem bytowania człowieka, a także jego **uczłowieczania** są środki materialne. Wedle stosownej miary służą one temu, ażeby życie człowieka stawało się prawdziwie ludzkie”[5]. Kultura nie jest tworem duchowym, w znaczeniu oderwania od materii, ale jej przekształcaniem.

---

[2] Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 73–91.

[3] Por. np. EV 78–86.

[4] Por. K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 459–460. Do kwestii chrześcijańskiej odpowiedzialności za tworzenie kultury powrócimy pod koniec rozdziału.

[5] K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury przez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 1, s. 14.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Materia stanowi podstawowe tworzywo dla kultury. Tym samym wyjaśnia się właściwa relacja pomiędzy naturą a kulturą. Ta druga różni się od pierwszej przede wszystkim tym, że potrzebuje podmiotu sprawczego. Kultura jako działanie specyficznie ludzkie wymaga wolnego i świadomego działania człowieka. Nie oznacza to, że jest przeciwko naturze; można raczej powiedzieć, że dokonuje się w niej aktualizacja tego, co na poziomie naturalnym jest tylko potencjalne. Kultura jest jednocześnie „uduchowieniem materii" i „materializacją ducha"[6].

Kultura wiąże się zatem przede wszystkim z działaniem, i to działaniem o znaczeniu podmiotowym. W swojej koncepcji aktualizacji osoby poprzez czyn Karol Wojtyła, inspirując się Tomaszem z Akwinu, przypomni o podwójnym skutku działania: każdy czyn jest jednocześnie przechodni i nieprzechodni. Przechodniość czynu wyraża się w tym, że pociąga on za sobą pewne zewnętrzne efekty (także niematerialne), wychodzące poza działający podmiot. Nieprzechodniość czynu natomiast oznacza, że nie ma takiego czynu, który byłby podmiotowy i nie posiadał jednocześnie znaczenia dla osoby działającej, nie pozostawał w niej jako w podmiocie. Człowiek, podejmując świadomie swoje działania, zawsze do pewnego stopnia „zatrzymuje" w sobie skutki swoich czynów, kształtując w ten sposób siebie jako osobę[7].

Takie widzenie człowieka i jego działania jest związane z ważnymi metafizycznymi założeniami, które stanowią ostrze krytyki skierowanej wobec antropologii marksistowskiej. Według marksistów czyn człowieka, jego praca, wyprzedza jego istnienie; „praca tworzy człowieka, niejako daje mu początek"[8]. Wojtyła stanowczo krytykuje takie poglądy, przekonany o tym, że „ludzka *praxis* o tyle jest możliwa, o ile istnieje już człowiek"[9]. Takie jasne wyrażenie metafizycznej logiki sprawia, że czytelne stają się kryteria oceny prawdziwości ludzkiego działania, czyli zgodności z jego istotą. Tylko to odpowiada ludzkiej *praxis*, „przez co człowiek urzeczywistnia siebie, i zarazem przez co zewnętrzną w stosunku do siebie rzeczywistość, pozaludzką, czyni bardziej ludzką"[10].

---

[6] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, Paryż, 2. 06. 80, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór i oprac. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1988, s. 55–56.

[7] Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 11–12.

[8] K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 11.

[9] K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 11.

[10] K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 12.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Takie myślenie zostanie rozwinięte w najbardziej obszernym tekście, który Jan Paweł II poświęcił kulturze: w jego przemówieniu wygłoszonym w siedzibie UNESCO w czerwcu 1980 roku. Możemy tam znaleźć taką opisową definicję kultury:

> człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej **jest**. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy **być** a **posiadać**. Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek **jest**, natomiast związek jej z tym, co człowiek **ma** (posiada), o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej **być** jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania. Doświadczenie różnych epok, nie wyłączając naszej, przemawia za tym, ażeby o kulturze myśleć i mówić przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów. Nie zmienia to w niczym faktu, że o zjawisku kultury orzekamy na podstawie tychże wytworów – przez co też równocześnie wnioskujemy o człowieku[11].

Tak jak kulturę oceniamy przez jej wytwory, tak człowieka poprzez jego czyny. Sprawia to, że kulturę, co widać na przykładzie kultury europejskiej, rozumiemy bardziej jako wspólnotę wartości niż zasób konkretnych, materialnych dzieł[12].

Kultura jako podstawowa forma działania człowieka jest pewnym doświadczeniem uniwersalnym. Każdy człowiek istnieje w określonej kulturze, jednocześnie ją tworząc. Jednoczesne bycie częścią kultury i jej konstytuowanie związane jest z tworzeniem więzi, stanowiąc o wspólnototwórczym charakterze ludzkiego działania[13]. Chociaż mogłoby się wydawać, że wiele działań związanych z obszarem sztuki jest wyłącznie aktywnością jednostki, to jednak warto na tę kwestię spojrzeć także w szerszej perspektywie. Artysta, który tworzy swoje dzieło, korzysta nie tylko z osobistych zasobów i talentów. Jednocześnie kieruje się społecznym poczuciem estetyki, posługuje się symbolicznym kodem, bez którego dzieło nie byłoby komunikowalne. Kiedy

---

[11] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury,* dz. cyt., s. 54–55.

[12] Por. A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, Lublin 2011, s. 123–132.

[13] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 54.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

stworzone już dzieło zaczyna żyć poza swoim twórcą, staje się częścią wspólnego depozytu, wpisuje się w dziedzictwo znacznie szersze od niego samego.

Warto w tym miejscu dodać, że spojrzenia na kulturę naszego autora jest wyjątkowe, jeśli chodzi o określanie tego, co składa się na kulturę, oraz precyzowanie, kto może być jej twórcą. Jan Paweł II podkreśla, że kultura nie jest

> wyłączną domeną naukowców, podobnie jak nie powinna zamykać się w muzeach. Jest ona, by tak rzec, domem mieszkalnym człowieka; ona naznacza jego zachowanie i styl życia, a nawet styl urządzania mieszkania i ubierania się, sposób pojmowania tego, co piękne, pojmowania życia i śmierci, miłości, rodziny i zaangażowania, przyrody, swego własnego istnienia, życia we wspólnocie ludzi, pojmowania Boga[14].

Kultura nie jest więc tylko wysokiej jakości dziełem artystycznym, cechującym się wybitnością. Należy do niej całokształt ludzkich praktyk, które składają się na realizację zadania przekształcania świata, powierzonego człowiekowi w akcie stworzenia. W takim znaczeniu istotny jest także sposób tworzenia i przekazywania kultury. Nie dokonuje się on tylko poprzez kontakt ze sztuką wysoką, ale przede wszystkim przez środki społecznego przekazu. Dlatego media powinny służyć dobru wspólnemu, stawiając w centrum człowieka – podmiot kultury; muszą zarówno liczyć się z aktualnymi potrzebami człowieka, jak i szanować historię narodu, któremu służą[15].

Chociaż kultura jest szersza niż estetyczne środki wyrazu, nie można pominąć jej podstawowego związku z pięknem. Karol Wojtyła – Jan Paweł II chętnie cytował znane zdanie z utworu *Promethidion* Cypriana Kamila Norwida: „Bo piękno na to jest by zachwycało | Do pracy – praca, by się zmartwychwstało"[16]. Dla naszego autora piękno i związany z nim zachwyt przekonują, że kultura ma swoje odwieczne źródło, wytryskające z ludzkiego wnętrza, z jego ducha. Świadomość tego pierwotnego blasku wymaga od Kościoła stałego przypominania, że w ludzkim świecie powinna istnieć równowaga pomiędzy życiem kontemplacyjnym i aktywnym. Jej zachowanie jest możliwe wtedy,

---

[14] Jan Paweł II, *Bądźcie świadkami prawdy i miłości. Przemówienie do społeczności uniwersyteckiej*, Leuven, 20. 05. 1985, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 287.

[15] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 62–63.

[16] C. K. Norwid, *Promethidion*, Dialog I, cytat za: K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, art. cyt., s. 14.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

kiedy człowiek nie oddaje się działaniu w niewolę, ale pielęgnuje w sobie pierwotny podziw i związane z nim poczucie ładu, „kosmosu" rzeczywistości[17].

Troska o ocalenie w sobie tego podstawowego zachwytu ma także swój wymiar praktyczny, służąc ochronie bezinteresowności dzieła tworzenia kultury. Człowiek poprzez obcowanie ze swoim wewnętrznym źródłem piękna staje się zdolny do jego uzewnętrznienia:

> z mocy tego promieniowania powstają czyny i dzieła, poprzez które człowiek najpełniej wyraża siebie. Czyny te i dzieła noszą na sobie również znamię bezinteresowności. Człowiek przekracza w nich granicę tego, co tylko **użyteczne**, i wnosi w świat, w realny obszar swego bytowania to, co poza wszelkim **utile** jest tylko i wyłącznie prawdziwe, dobre i piękne[18].

2. Społeczne znaczenie kultury

Fundamentalna jedność kultury jako podstawowego środowiska życia jest jednocześnie początkiem wielości kultur. Rozwojowi człowieka w ramach jednej, konkretnej kultury powinna zawsze towarzyszyć pamięć o jedności kultury jako podstawowej formy ludzkiego działania[19]. Ta wspólna podstawa istnienia kultur nie neguje istnienia pomiędzy nimi realnych różnic. Ostatecznie jednak cechą każdej kultury jest dążenie do pełni: otwarcie na tajemnicę i pragnienie wiedzy. Każda kultura jest więc potencjalnie otwarta na możliwość przyjęcia Objawienia[20]. Zadaniem Kościoła jako inspiratora kultury jest pomaganie, aby przez nią człowiek odkrywał sens swojej egzystencji. Chrześcijańskie orędzie, wyraz powszechnej zbawczej woli Boga działającego poprzez ludzką historię, jest adresowane do wszystkich kultur, Kościół nie utożsamia się z żadną z nich. Orędzie Przypomina o uniwersalnym powołaniu do świętości. Nie wypełnia się w sposób niezależny od historycznych i społecznych okoliczności, ale właśnie poprzez nie. Także kultura, chociaż odwołuje się do uniwersalnego powołania do przekształcania rzeczywistości, jest związana z historią konkretnych ludzi i narodów. Nie oznacza to jednak

[17] Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 16.
[18] K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 17.
[19] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 54.
[20] Por. FR 71.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

postawy wobec niej biernej i bezkrytycznej. Człowiek, także człowiek współczesny, powinien pytać o wartość kultury, w której żyje, a także o możliwość jej rozwijania dla dobra przyszłych pokoleń[21].

Szczególne miejsce w papieskiej refleksji zajmuje wątek współzależności kultury i narodu[22]. Jan Paweł II zwraca uwagę, że samo pojęcie „ojczyzna" wskazuje na związek tego, co materialne, i tego, co duchowe, czyli ziemi z kulturą[23]. Pomiędzy pojęciami narodu i kultury istnieje wzajemny związek: naród żyje kulturą i żyje poprzez kulturę. Kultura przechowuje tożsamość narodu: jest jego szczególną pamięcią oraz środkiem wychowawczym dla nowych obywateli[24].

> Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje **z kultury** i **dla kultury** – dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby bardziej **być** we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego naród[25].

Prawo do tworzenia kultury jest jednym z podstawowych praw każdego narodu, świadczącym o jego suwerenności. Tworząc kulturę, naród rzeczywiście rozpoznaje swoją podmiotowość; tworzy się ona przez wolne działanie obywateli, które nie może być ograniczane przez interesy władzy. Naród jest najbardziej suwerenny wtedy, kiedy przez suwerenność osób go stanowiących może siebie wyrażać w kulturze[26].

Szczególnie wiarygodnie brzmią te słowa w ustach polskiego papieża, który nie tylko doświadczył hitlerowskiej okupacji, ale był także świadkiem zniewolenia swoich rodaków i ojczyzny przez system komunistyczny. Opowiadając o losie Polski, Jan Paweł II przestrzega inne narody:

---

[21] Por. D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 243 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 6).

[22] Więcej można o tym przeczytać w rozdziale „Naród".

[23] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2011, s. 67.

[24] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 59.

[25] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 61.

[26] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 61–62.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie był przez sąsiadów skazywany na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego **nacjonalizmu**, ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek[27].

W refleksji nad znaczeniem kultury dla narodu ukazuje się także związek kultury z tożsamością narodu, na co wskazuje określenie „tożsamość kulturowa". Tożsamość kulturowa jest podstawą życia społecznego, zawierając w sobie dwa główne wektory. Po pierwsze, jest skierowana na przeszłość i kontynuację dawnych wartości. Po drugie, jest zorientowana na przyszłość, twórczość i rozwój nowych idei[28]. Myślenie o tożsamości kulturowej byłoby redukcyjne, gdyby ograniczyć ją tylko do pierwszego wymiaru: zachowywania jej ciągłości i projektowania przeszłości na teraźniejszość. Wyrazem przyszłościowego nakierowania kultury jest jej szczególna rola wychowawcza. To dzięki niej człowiek kształtuje swoją tożsamość, rozpoznaje, kim jest. Jednocześnie przyswaja sobie podstawową zasadę: prymatu tego, co duchowe, nad tym, co materialne[29]. Wypada jeszcze raz przypomnieć, że największym i najważniejszym dziełem kultury jest sam człowiek, którego dojrzałość powinna być uznana za pierwszy i podstawowy fakt kultury[30].

3. Chrześcijańska troska o kulturę

Rozpatrując kwestię kształtowania świata poprzez kulturę, nie można ograniczyć się tylko do jej interpretacji osobowej i społecznej. Trzeba przypomnieć to, co jest także wspólnym wymiarem działania człowieka: tak pra-

---

[27] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 61.

[28] Por. D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej*, dz. cyt., s. 91.

[29] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 59.

[30] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt.. Por. także K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, dz. cyt., s. 459.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

cy, jak i tworzenia kultury. Zgodnie z chrześcijańską antropologią na ten wspólny wymiar wskazuje rajskie polecenie: „czyńcie sobie ziemię poddaną" (por. Rdz 1, 28). Człowiek jest odpowiedzialny za tworzenie kultury, tak jak jest odpowiedzialny za przekształcanie danej mu przez Boga rzeczywistości. Jego zadaniem jest nie tylko zarabianie na chleb, ale także rozwijanie siebie i swojego społecznego otoczenia w sposób integralny, z wrażliwością na wartości materialne oraz poszanowaniem prawdy zawartej w stworzeniu.

Zgodnie z logiką Objawienia nie wystarczy spojrzeć na stan rajski, ale trzeba także uwzględnić dalsze etapy historii zbawienia. Cel człowieka w przekształcaniu rzeczywistości musi być zgodny z prawdą o nim samym i stworzonym świecie. Najpełniejszym zaś źródłem poznania tej prawdy jest Słowo Wcielone[31]. Dopiero w Chrystusie człowiek rozumie sam siebie, docierając do nadprzyrodzonych źródeł swojej godności jako osoby. Jak pisze papież w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*:

> w Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył – i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania[32].

Przekształcanie świata powinno odbywać się nie tylko z uwzględnieniem Bożego planu stworzenia i odkupienia, ale też z pamięcią o wiecznym przeznaczeniu człowieka. To, co wydaje się naturalne: „ojcowizna", zyskuje dzięki Ewangelii nowy, eschatologiczny wymiar. Jak interpretuje to Jan Paweł II: „kultura znaczy uprawa. Chrystus swoim nauczaniem, swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem **uprawił** niejako na nowo ten świat stworzony przez Ojca. […] Ta Boża ojcowizna przyoblekła się w kształt **kultury chrześcijańskiej**"[33]. Kultura ta nie tylko istnieje w społeczeństwach i narodach chrześcijańskich, ale też w jakiejś mierze przetworzyła całą kulturę ludzką[34].

Chociaż pojęcie kultury zawsze było obecne w refleksji Kościoła, to bardziej precyzyjny namysł Kościoła nad jej rolą rozpoczął się wraz z papieżem Leonem XIII, w drugiej połowie XIX wieku. Kompleksowa myśl w tym zakresie

[31] Por. GS 22.
[32] RH 11.
[33] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 69.
[34] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 70.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

zostanie sformułowana dopiero przez Sobór Watykański II. W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* czytamy:

> mianem **kultury** w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości[35].

Refleksja wyrażona w dokumentach Magisterium zyskała także swój wymiar instytucjonalny, potwierdzając ostatecznie szczególną rolę, jaką Kościół przypisuje kulturze. W czwartym roku swojego pontyfikatu, 20 maja 1982 roku, Jan Paweł II powołał do istnienia Papieską Radę ds. Kultury. Celem tej instytucji jest odpowiedź na wyzwanie, jakie stanowi spotkanie Kościoła z rozmaitością kultur oraz ewangelizacja kultury i promocja całościowego rozwoju człowieka[36]. Powołanie takiej instytucji wydaje się szczególnie cenne w czasach, w których jest coraz więcej okazji do spotkania pomiędzy kulturami. Przezwyciężenie postkolonialnego sposobu wartościowania kultur sprzyja wymianie doświadczeń między różnymi narodami. Jednocześnie w świecie, w którym istnieje coraz więcej globalnych zależności, także na kulturowe problemy należy patrzeć w całej ich złożoności, ze świadomością ich współzależności z problemami egzystencjalnymi[37].

Warto w tym miejscu wyjaśnić, jaka jest różnica pomiędzy pojęciem „kultura" a pojęciem „cywilizacja", kojarzonym w nauczaniu papieskim przede wszystkim z terminem „cywilizacja miłości", który został wprowadzony do dyskursu teologicznego przez papieża Pawła VI. Jak zwraca uwagę Dariusz Radziechowski, dla Jana Pawła II pojęciem ogólnym i podstawowym jest pojęcie kultury. Poza stosowaniem tego terminu przez Pawła VI, słowo „cywilizacja" jest używane przede wszystkim w kontekście technicznym i urbanistycznym[38]. Jak wyjaśnia polski papież:

---

[35] GS 53.

[36] Por. Jan Paweł II, *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem. Przemówienie do członków Papieskiej Rady ds. Kultury*, Rzym, 18. 01. 1983, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 185–191.

[37] Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 53, 65–66.

[38] Por. D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej*, dz. cyt., s. 105.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> sam wyraz **cywilizacja** etymologicznie pochodzi od **civis – obywatel** i podkreśla wymiar polityczny bytowania każdego człowieka. Natomiast głębszy sens wyrażenia **cywilizacja** jest nie tyle polityczny, ile po prostu **humanistyczny**. Cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego duchowości i moralności: stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał świat z rąk Stwórcy z zadaniem, by tworzył go na swój obraz i podobieństwo. W spełnianiu tego zadania odnajduje swe źródło cywilizacja, to znaczy ostatecznie **humanizacja świata**. Jest więc raczej cywilizacja poniekąd tym samym co **kultura**. Można by więc powiedzieć **kultura miłości**. Przyjęła się jednak **cywilizacja** i przy tym wypada pozostać[39].

Jan Paweł II przejmuje od Pawła VI koncepcję cywilizacji miłości wraz z jej powiązaniem z ewangelizacją. Szczególnie jednak rozwija tę koncepcję w związku z obserwowanym przez siebie naglącym problemem braku szacunku dla życia ludzkiego. W tym kontekście używa zamiennie określeń „cywilizacja życia" i „kultura życia", wiążąc je z misją Kościoła: jego zadaniem jest głosić Ewangelię, w tym „Ewangelię życia"[40]. Jako „lud życia", odkupiony przez Dawcę życia (por. Dz 3, 15), chrześcijanie są zobowiązani służyć życiu[41]. Jak pisze papież: „wszyscy razem poczuwamy się do obowiązku **głoszenia Ewangelii życia, celebrowania jej** w liturgii i w całym życiu oraz **służenia jej** poprzez różne inicjatywy i za pośrednictwem struktur, które mają być dla niej oparciem i narzędziem promocji"[42]. Wyzwolony od grzechu i skutków śmierci człowiek powinien przyjąć Ewangelię ze wszystkimi jej konsekwencjami i wymaganiami, także tymi dotyczącymi życia. Życie i jego eschatologiczne spełnienie są w świetle Bożego Słowa bezinteresownym darem, który jest święty i nienaruszalny. Nie można więc poprzestać na respektowaniu samego zakazu „nie zabijaj"; życie ludzkie trzeba chronić i dbać o nie w sposób szczególny. Dlatego moralnie niedopuszczalne są przejawy jakiegokolwiek braku szacunku dla życia i nie można się zgodzić na żadne kompromisy w tym zakresie[43].

Jan Paweł II przypomina, że afirmatywny stosunek do życia ludzkiego powinien być czytelny od początku misji ewangelizacyjnej w nowych Kościołach. Jednocześnie jest to szczególne wyzwanie we współczesnej Euro-

---

[39] LR 13.
[40] Por. EV 78.
[41] Por. Jan Paweł II, Adhort. apost. *Ecclesia in Europa*, 95–96 [dalej: EE].
[42] EV 79.
[43] Por. EV 80–82.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

pie, gdzie „«kultura śmierci» tak agresywnie atakuje «kulturę życia» i często wydaje się nad nią przeważać”[44]. To przeciwstawienie sobie dwóch trendów jest szczególnym miejscem, w którym papieska narracja przybiera znacznie mniej optymistyczny ton. Wspaniałe dzieło, jakim jest twórczość człowieka, i ważny wkład wartości chrześcijańskich w kulturę europejską stoją w opozycji do współczesnego doświadczenia odchodzenia od tego, co stanowi dziedzictwo Starego Kontynentu. Paradoksalnie, wraz z postępem cywilizacyjnym (naukowo-technicznym) śmierć i zniszczenie są coraz mocniej obecne w tym świecie[45].

Europa, bogata postępem naukowym i poziomem ekonomicznym, jest jednocześnie naznaczona kryzysem humanizmu, który ostatecznie u swoich podstaw jest kryzysem religijnym. Wielość współczesnych koncepcji antropologicznych nie zdołała wypełnić w człowieku pustki, która powstała po odrzuceniu jego odniesienia do transcendencji. Pragnienie absolutnej autonomii człowieka, czego konsekwencją jest kultura skupiona tylko na tym, co materialne i użyteczne, nie zdołało zastąpić dążenia człowieka do tego, co pewne i większe od niego samego. Reewangelizacja Europy powinna więc mieć najpierw głęboki wymiar antropologiczny. To egzystencjalny niepokój współczesnego człowieka jest kontekstem, w którym z nową siłą powinny wybrzmieć radykalizm i piękno Ewangelii[46].

Diagnoza dotycząca źródeł największych europejskich problemów jest dla papieża jasna: Europa odrzuciła swoje chrześcijańskie korzenie i podważyła podstawy swojej tożsamości. Pretekstem do takiej krytycznej refleksji był Wielki Jubileusz dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa i przygotowujące do niego synody kontynentalne. W 2003 roku Jan Paweł II opublikował adhortację apostolską *Ecclesia in Europa*, podsumowującą prace biskupów Starego Kontynentu. W dokumencie tym papież stawia diagnozę:

> jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za „absolutne centrum rzeczywistości” […]. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka […]. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał[47].

---

[44] EV 87. Por. także EE 9.

[45] Por. DV 57.

[46] Por. EE 45.

[47] EE 9.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Jedyną drogą, która może przynieść Europie ocalenie, jest powrót do jej chrześcijańskich korzeni: do zdolności harmonijnej konsolidacji wielu tradycji, co może się dokonać jedynie na podstawie antropologii biblijnej. Zlaicyzowanej Europie trzeba przypominać, że chociaż Ewangelia jest przesłaniem uniwersalnym, to na Starym Kontynencie miała szansę rozwinąć się w sposób wyjątkowy, współtworząc europejską kulturę[48]. Przyjęcie Ewangelii jest związane z możliwościami rozwoju, które są nieobecne poza Objawieniem; to właśnie dzięki przyjęciu przesłania Pisma Świętego Europa była w stanie wypracować koncepcję praw osoby ludzkiej i jej niezbywalnej godności[49]. To także absorbcja chrześcijańskiego Objawienia przyczyniła się do wypracowania zasad życia społecznego, które są znakiem rozpoznawczym kultury europejskiej: przede wszystkim zasady solidarności oraz powiązania wolności z prawdą. Przecząc sama sobie, odcinając się od swoich korzeni, Europa nie ma możliwości odnawiania w sobie życia, od którego źródła wydaje się obecnie odseparowana.

Bibliografia

Wojtyła K., *Chrześcijanin a kultura*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 457–461.
– *Problem konstytuowania się kultury przez ludzką „praxis"*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXVII (1979) z. 1, s. 9–20.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*.
– *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór i oprac. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1988.

Czuba K., *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003.
Ferfoglia S., *Jana Pawła* II fil*ozofia kultury i wychowania*, Kraków 2007.
Radziechowski D., *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium my*śli *Karola Wojtyły – Jana Pawła* II, Kraków 2010.
Weigel G., *Jan Paweł* II *i prymat kultury*, „Teologia Polityczna" 3 (2005–2006), s. 281–292.
Wojtowicz R., *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej my*śli *antropologicznej*, Rzeszów 2010.

[48] Por. EE 109.
[49] Por. EE 24–25.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA

1. Wczesna myśl Karola Wojtyły o małżeństwie i rodzinie

Miłość, która była zagadnieniem centralnym w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, ściśle wiązała się z doświadczeniem człowieka. Szczególnym miejscem tego doświadczenia są małżeństwo i rodzina. Osobista historia życia naszego autora zawiera kilka ważnych faktów, które z całą pewnością naznaczyły jego późniejszą refleksję. Rodzina Wojtyłów składała się z pięciu osób: ojciec Karol (senior), matka Emilia, syn Edmund, córka, której imienia nie znamy (zmarła jako niemowlę) i syn Karol. Emilia zmarła, gdy Karol miał 9 lat. Brat Edmund, lekarz, umarł w 1932 roku na szkarlatynę, którą się zaraził, niosąc pomoc chorym podczas epidemii. Karol miał wtedy 12 lat. Jako dziewiętnastolatek przeżył śmierć ojca[1].

W 1952 roku nasz autor pisze artykuł *Instynkt, miłość, małżeństwo*. Zauważa w nim, że dwoje ludzi – mężczyzna i kobieta – poznając się, zostają niejako pociągnięci ku sobie. Co znamienne, w takim odniesieniu człowiek zostaje w pewien sposób wyrwany z siebie i skierowany ku drugiemu. Wszystko zaś dzieje się dzięki miłości, która zawiera w sobie upodobanie, pożądanie, przyjaźń, życzliwość i wreszcie oblubieńczość[2]. Jeśli więc rozwija się ona prawidłowo i jest odwzajemniona, mężczyzna i kobieta wychodzą coraz bardziej z sytuacji zasadniczego dystansu, który ich dzieli, w kierunku prze-

[1] Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 22; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 26–29.

[2] Więcej o czterech rodzajach miłości piszemy w rozdziale „Miłość".

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

życia wzajemnej przynależności. Ponieważ u ludzi doświadczenie to nie ma charakteru zupełnego, czyli nie daje ostatecznego i definitywnego spełnienia, miłość jest nie tylko uszczęśliwiającym doznaniem należenia do siebie, ale łączy się prawie zawsze z pewnym niepokojem i troską o wzajemność[3].

Oblubieńcza miłość, która jest najgłębszym fundamentem małżeństwa, z istoty swojej oddaje człowieka człowiekowi. Zawiera się w tym etyczna powinność: osoba zostaje „zadana" osobie[4]. Istotnym jej wyrazem jest wzajemna odpowiedzialność za siebie. Dla naszego autora jest oczywiste, że małżeństwo jako instytucja ogólnoludzka należy do porządku społeczno-prawnego[5]. Właśnie małżeństwo, razem z cnotą czystości, staje się zabezpieczeniem ludzkiej miłości, gwarantem wzajemnej odpowiedzialności oraz najwłaściwszą okazją do rozwoju natury ludzkiej zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Wojtyła kończąc omawiany artykuł stwierdza, że dla chrześcijan małżeńska wspólnota życia jest nierozerwalna. Ma to ścisły związek z sakramentalnością małżeństwa[6].

Zasygnalizowana myśl została rozwinięta przez Wojtyłę rok później w artykule *Religijne przeżywanie czystości*. Autor zaznacza w nim, że człowiek nosi w sobie poczucie nienaruszalności własnej osoby, które określa jako „dziewiczość". Dla człowieka wierzącego jest jasne, że Bóg go przenika, jest w posiadaniu całości jego istnienia. Jeśli więc w akcie miłości oblubieńczej człowiek ma skierować się ku innej osobie, złożyć jej dar z samego siebie, to niepodobna wykluczyć z tego procesu Boga. Wzajemne oddanie się osób powinno dokonać się w Bogu, a to jest właśnie przestrzeń sakramentu. Sakrament uświęca nie tylko ową przynależność osoby do osoby, ale również to, co dopełnia się przynależnością cielesną, czyli współżyciem małżeńskim. Takie ujęcie sprawia, że chrześcijaństwo jawi się nam jako religia osoby, spotkania, komunii. Jednocześnie wymagania stawiane w dziedzinie etyki seksualnej przyjmowane są „w wierze". Dzięki w pełni osobowemu odniesieniu do Stwórcy odpowiadają one także ludzkiej racjonalności i prawom rozwoju duchowego[7]. Poza tym wymagania moralne znajdują swoje uzasadnienie w prawie

[3] Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, dz. cyt., 43-44.
[4] Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, dz. cyt., s. 47.
[5] Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, dz. cyt., s. 48.
[6] Por. K. Wojtyła, *Instynkt*, *miłość, małżeństwo*, dz. cyt., s. 50.
[7] Por. K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, dz. cyt., s. 51–60.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

naturalnym[8]. W takim ujęciu podejście do łaski jest personalistyczne, czyli osobowe. Rozumiemy ją jako łączność człowieka z Bogiem.

W 1958 roku Karol Wojtyła, podejmując refleksję nad Bożym Narodzeniem, wyraża pewne zaniepokojenie sytuacją małżeństwa i rodziny. Ówczesne eksperymenty ustrojowe i społeczne często godziły w dobro rodziny. Jako biskup i duszpasterz Wojtyła pragnie razem z ludźmi dobrej woli szukać rozwiązania problemów rodzinnych, ponieważ właśnie w rodzinie znajduje się fundament, na którym prawidłowo i w pełni rozwija się ludzka osobowość[9]. Jednym z elementów tej profilaktyki jest wychowanie miłości. Taki też tytuł nosi artykuł krakowskiego biskupa z 1960 roku. Ludzka miłość stanowi wielką niewiadomą. Aby mogła wzrastać, potrzebuje dotyku Bożej łaski oraz świadomego współdziałania ludzi. Małżeństwo, będąc próbą miłości, jest także drogą jej rozwoju i wzrostu. Domaga się ono świadomego wysiłku intelektu i woli w kształtowaniu przeżyć zmysłowo-uczuciowych oraz włączaniu ich w całość ludzkiego doświadczenia. Dla ludzi wierzących nieodzownym elementem wychowania miłości jest współpraca z łaską. Oznacza ona otwarcie międzyludzkiej miłości na Boga i oparcie się na mocy płynącej ze słów: „Bóg jest miłością" oraz „miłość jest z Boga" (por. 1 J 4, 7–8)[10].

Jak można się spodziewać, najwięcej uwagi małżeństwu i rodzinie nasz autor poświęcił w studium *Miłość i odpowiedzialność*. Czytamy tam:

> Miłość, jak powiedziano, jest uwarunkowana przez wspólny stosunek osób do tego samego dobra, które one wybierają jako cel i któremu się podporządkowują. Małżeństwo jest jednym z najważniejszych terenów realizacji tej zasady. W małżeństwie bowiem łączą się dwie osoby, kobieta i mężczyzna, w taki sposób, że stają się poniekąd „jednym ciałem" (używając słów Księgi Rodzaju), czyli jakby jednym wspólnym podmiotem życia seksualnego[11].

Biskup Wojtyła odwołuje się do nauki o celach małżeństwa. Za tradycją starożytną wyróżnia: rodzicielstwo (*procreatio*), pomoc wzajemną (*mutuum adiutorium*) i lekarstwo na pożądliwość (*remedium concupiscentiae*).

---

[8] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 277–280.

[9] Por. K. Wojtyła, *Boże Narodzenie 1958*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 73. Zob. także K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 422–423.

[10] Por. K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 88–91.

[11] MO, s. 32.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Wszystkie te cele zasadzają się na tzw. normie personalistycznej, a przez to sprzeciwiają się subiektywizacji miłości i małżeństwa. Czym jest norma personalistyczna? Krakowski biskup wyraża to następująco: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”[12]. Nadrzędną zasadą, z której wypływają powyższe cele i wspomniana norma, jest miłość jako cnota. Harmonizująca rola cnoty sprawia, że unikamy niebezpieczeństwa utylitarystycznej i libidystycznej interpretacji małżeństwa. Pierwsza z nich widzi dobro małżeństwa jedynie w tym, co służy prokreacji, druga zaś w tym, że daje możliwość zaspokojenia pragnienia przyjemności seksualnej. Słowem dookreślającym pierwszą interpretację jest: „użycie”, a drugą: „wyżycie”[13].

Dla naszego autora jest oczywiste, że małżeństwo nie utożsamia się z rodziną i zawsze pozostaje nade wszystko intymnym związkiem dwojga osób[14]. Miłość mężczyzny i kobiety prowadzi w małżeństwie do wzajemnego oddania się osób. Współżycie seksualne zacieśnia miłość oblubieńczą do jednej pary, zyskując równocześnie specyficzną intensywność. W takim zacieśnieniu miłość może się pełniej otworzyć na nowe osoby, które z natury są owocem miłosnego zjednoczenia mężczyzny i kobiety[15]. Pisząc o prokreacji, Wojtyła stwierdza, że choć zasadza się ona mocno na popędzie płciowym, który zmierza w stronę zachowania gatunku *homo sapiens*, to jeśli zostaje ogarnięta miłością, wznosi się na poziom osoby. W ludziach rodzi się niezwykła świadomość: mężczyzna i kobieta służą istnieniu innej, konkretnej osoby, która jest ich własnym dzieckiem, krwią z ich krwi i ciałem z ich ciała. Nowa osoba potwierdza i cieleśnie wyraża ich wzajemną miłość[16].

We wzajemnym współżyciu małżonków dochodzi do głosu sfera zmysłowa, pojawia się przyjemność seksualna, rozkosz. Znajduje ona swoje uzasadnienie przede wszystkim na poziomie miłości, bowiem szukanie przyjemności dla niej samej jest aktem egoizmu[17]. Tym, co pozwala na podporządkowanie przyjemności zmysłowej osobie, jest cnota czystości (*castitas*). Wiąże się ona z cnotą umiarkowania (*temperantia*). Współistnienie tych cnót uwalnia małżeńskie współżycie od nastawienia egoistycznego, czyli nastawienia na uży-

[12] MO, s. 42.

[13] Por. MO, s. 64–65.

[14] Por. MO, s. 66.

[15] Por. MO, s. 90–91.

[16] Por. MO, s. 52; zob. także: K. Wojtyła, *Miłość a odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1959) t. 59, z. 2, s. 166.

[17] Por. MO, s. 141–142.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wanie drugiej osoby dla własnej przyjemności[18]. Również wstyd seksualny sprawia, że małżeńska intymność rozgrywa się z dala od spojrzenia innych ludzi. Zjednoczenie małżeńskie domaga się przestrzeni niedostępnej dla innych osób[19].

Wspomniany wstyd zostaje w małżeństwie zasymilowany przez miłość[20]. Obnażanie się małżonków przed sobą w przestrzeni intymnego spotkania należy uznać za wyraz oblubieńczego oddania. Nie ma w tym geście niczego, co można by nazwać bezwstydem. Szczególne prawo małżonków do siebie sprawia, że ich wzajemna miłość kierowana od osoby do osoby pozwala przezwyciężyć naturalne poczucie wstydu.

Ważnym elementem fizycznej bliskości małżonków jest czułość. Dla Wojtyły jest ona istotnym współczynnikiem miłości. Jej stała obecność w życiu małżonków zbliża ich do siebie, wzmacnia atmosferę komunikatywności i wzajemnego porozumienia. Czułość to zdolność odczuwania całego człowieka we wszystkich jego najgłębszych pragnieniach, zawsze jednak z myślą o prawdziwym dobru osoby.

Takiej czułości potrzeba bardzo wiele w małżeństwie, gdzie nie tylko „ciało" potrzebuje „ciała", ale przede wszystkim człowiek pragnie człowieka. Szczególną potrzebę i prawo do czułości zauważamy u kobiety, która bardzo mocno przeżywa takie sytuacje, jak ciąża, poród i wszystko, co się z nimi wiąże. Również i mężczyzna potrzebuje czułości, choć w innej postaci i wymiarze. Niemniej jednak u obojga czułość wywołuje przeświadczenie, że nie jest się samemu, że swoje przeżycia dzieli się z kimś bardzo bliskim. A to z kolei umacnia jedność w małżeństwie[21].

Sprawą niezwykłej wagi jest harmonijne układanie współżycia seksualnego. Wiadomo, że krzywa pobudzenia seksualnego przebiega inaczej u kobiety, a inaczej u mężczyzny. Ze względu na różnice w doznaniach ta delikatna sfera powinna zostać zdominowana nie przez technikę, lecz przez kulturę. Mężczyzna musi się liczyć z tym, że kobieta jest w pewnym sensie „innym światem". Większe zapotrzebowanie na czułość u kobiety tłumaczy się wręcz biologicznie. Stąd zadaniem męskiej aktywności we współżyciu jest poznanie tego

[18] Por. MO, s. 154–155. Zob. także K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie" 50 (1958), s. 26.

[19] Por. MO, s. 162.

[20] Por. MO, s. 170.

[21] Por. MO, s. 184.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

świata i wczucie się w niego[22]. Zrozumienie potrzeb seksualnych małżonków owocuje większym zadowoleniem i w naturalny sposób wzmacnia ich więź.

Jedność małżonków domaga się nierozerwalności, czyli monogamii. W pełni zgadza się ona z normą personalistyczną, czyli zasadą miłowania osoby, i odpowiada godności człowieka[23]. Jedynie śmierć może rozdzielić małżonków. Wtedy też osoba pozostająca przy życiu może ponownie zawrzeć małżeństwo (*bigamia succesiva*). Jeśli jednak dojdzie do zawarcia nowego związku w sytuacji, gdy współmałżonek żyje, mamy do czynienia ze zwykłą bigamią (*bigamia simultanea*)[24]. Zarówno rozwód, jak i separacja są złem, ponieważ sprzeciwiają się zasadzie trwałego zjednoczenia mężczyzny i kobiety. Trudność w przyjęciu monogamii i nierozerwalności bierze się stąd, że miłość bywa często rozumiana psychologiczno-subiektywnie. Bez integracji miłości, o czym wspomnieliśmy przy okazji omawiania hasła „miłość", nie może być mowy o zrozumieniu zasady monogamii i nierozerwalności. Sama zaś decyzja o małżeństwie staje się wtedy ogromnie ryzykowna[25].

Małżeństwo jest sprawą międzyludzką i społeczną. Dlatego też możemy mówić o nim jako o instytucji, która domaga się usprawiedliwienia. Związane jest to z legalizacją i prawnym uzgodnieniem związku. Poza tym zwyczajnym następstwem współżycia mężczyzny i kobiety jest potomstwo. Urodzenie dziecka czyni z małżeństwa rodzinę. Samo dziecko staje się nowym członkiem społeczeństwa, a rodzina jest już społecznością, małym społeczeństwem. Porządek prawny z jednej strony odzwierciedla immanencję rodziny w społeczeństwie, a z drugiej gwarantuje jej autonomię i nienaruszalność[26]. Małżeństwo nie zatraca się w rodzinie, ale posiada swoją odrębność. Również małżeństwo bezdzietne zachowuje pełną wartość instytucji o charakterze międzyosobowym[27].

Małżeństwo domaga się usprawiedliwienia względem Stwórcy. Stawia to nasze zagadnienie na progu zrozumienia sakramentalności małżeństwa. Zdaniem krakowskiego biskupa jest ono sakramentem natury (*sacramentum naturae*) – dla Kościoła jest sakramentem od początku, czyli od momentu stworzenia pierwszej pary ludzkiej. Ewangelia Chrystusa objawia nam małżeństwo

---

[22] Por. MO, s. 245.

[23] Por. MO, s. 189–190; zob. także: K. Wojtyła, *Propedeutyka*, art. cyt., s. 32; R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 171.

[24] Por. MO, s. 190.

[25] Por. MO, s. 193.

[26] Por. MO, s. 194.

[27] Por. MO, s. 195.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jako sakrament łaski (*sacramentum gratiae*). *Sacramentum*, czyli tajemnica, zakłada obecność rzeczywistości nieuchwytnej dla zwykłego doświadczenia. Samo zaś usprawiedliwienie przed Stwórcą dokonuje się poprzez łaskę[28].

We współżyciu dochodzi do spotkania porządku natury, zmierzającego do rozrodczości, oraz porządku osobowego, który wyraża się w miłości obojga. Współżycie posiada pełną wartość zjednoczenia osobowego tylko wtedy, gdy zawiera świadomą akceptację możliwości rodzicielstwa. Jeśli małżonkowie wykluczają taką możliwość, np. przez antykoncepcję, wtedy zaczyna brakować usprawiedliwienia dla ich działań. Dochodzi wtedy do niesprawiedliwości zarówno względem Stwórcy, jak i wobec siebie nawzajem[29]. Wspomniana gotowość rodzicielska chroni miłość i jest nieodzownym warunkiem zjednoczenia w pełni osobowego[30]. Należy jednak pamiętać, że małżeństwo jest instytucją miłości, a nie jedynie płodności[31].

Jak pisze Wojtyła:

> Człowiek jako istota rozumna może tak pokierować współżyciem małżeńskim, aby ono nie spowodowało prokreacji. Może to uczynić dostosowując się do okresów płodności i bezpłodności u kobiety, tzn. współżyjąc w okresach bezpłodności, a zaprzestając współżycia w okresach płodności. Prokreacja jest wówczas wykluczona w drodze naturalnej[32].

Współżycie małżeńskie, które nie godzi w sposób sztuczny w możliwość rodzicielstwa, ale otwiera się na jego potencjalność i przebiega w sposób naturalny, jest moralnie godziwe. Małżonkowie mogą też współżyć pomimo niepłodności okresowej czy stałej[33].

2. *Communio personarum* jako nowy horyzont interpretacyjny małżeństwa i rodziny

Dla myślenia Karola Wojtyły niezwykle ważnym wydarzeniem okazał się Sobór Watykański II. Jako jego uczestnik biskup krakowski śledził powsta-

[28] Por. MO, s. 200–201. Zob. także K. Wojtyła, *Propedeutyka*, art. cyt., s. 32–33.
[29] Por. MO, s. 203, 205.
[30] Por. MO, s. 207. Zob. także W. Giertych, *Fides et passio*, Pelplin 2015, s. 173–208.
[31] Por. MO, s. 210.
[32] MO, s. 211.
[33] Por. MO, s. 212.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wanie dokumentu, w którym ojcowie soborowi podkreślili nadrzędną rolę miłości małżeńskiej. Z niej dopiero wynikają cele, tj. prokreacja czy pomoc wzajemna. Konstytucja nie wspomina ani słowem o tym, że małżeństwo staje się lekarstwem na pożądliwość[34]. Przekaz tego dokumentu został wzmocniony przez papieża Pawła VI, który w 1968 roku opublikował encyklikę *Humanae vitae*. Rok później kardynał Wojtyła napisał komentarz teologiczno-duszpasterski do tej encykliki[35]. Zamieścił w nim praktyczne wskazówki dotyczące miłości małżeńskiej, etyki współżycia i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Po raz kolejny wyraziła się troska przyszłego papieża o dobrostan rodziny.

Owocem tego zatroskania staną się liczne wypowiedzi kardynała, w których wykrystalizuje się jego teologia małżeństwa i rodziny. Karol Wojtyła, pragnąc przenieść postanowienia Soboru na grunt kościoła lokalnego tuż przed rozpoczynającym się wtedy Synodem Archidiecezji Krakowskiej, publikuje w 1972 roku książkę pt. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kreśli w niej wizję podstawowej odpowiedzialności chrześcijańskiej. Dotyczy ona przede wszystkim małżeństwa i rodziny, a w nich obszarów świętości, miłości oraz przekazywania życia. Troskę tę powierza wszystkim ludziom dobrej woli, którzy pragną budować społeczeństwo na trwałym fundamencie[36].

Od tej pory kluczowym pojęciem poddawanym analizie będzie *communio personarum*, czyli wspólnota osób[37]. Człowiek z racji swojego podobieństwa do Boga jest zdolny do tworzenia wspólnoty z innymi osobami. Nawiązując do słów konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, że człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (GS 24), Wojtyła rozwija i szczegółowo omawia obecne tam pojęcie daru. Człowiek jest zdolny do takiego daru, ponieważ posiada samego siebie i jest panem samego siebie, co wyrażają dwa terminy: „samo-posiadanie" i „samo-panowanie"[38]. Słowo *communio* oznacza taki sposób bycia i działania,

---

[34] Por. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: zbiór wystąpień*, wstęp i oprac. R. Skrzypczak, przeł. M. T. Szczepański (łac.), M. Romanek (fr.), Warszawa 2011, s. 327.

[35] Por. K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae"*, Rzym 1969.

[36] Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji „Vaticanum II"*, Kraków 1988, s. 248–251; zob. także: J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 156.

[37] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 161–169.

[38] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 66 (1974), s. 350–351.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

w którym osoby stają się wzajemnie darem dla siebie[39]. Bezinteresowny dar powinien być nie tylko dawany, ale i przyjmowany. Tylko w taki sposób dar ten może się urzeczywistnić i w pełni rozwinąć[40].

Wszystko, co zostało streszczone w powyższym akapicie, stoi u podstaw przymierza małżeńskiego i jest ujęte w samej definicji miłości oblubieńczej. Sobór, używając pojęcia „przymierze" w odniesieniu do małżeństwa, głębiej, bardziej teologicznie i personalistycznie, wyraża jego tajemnicę[41]. Nierozerwalność tego przymierza pozwala małżonkom na pełne oddanie i przyjęcie siebie nawzajem. Najpełniej i najgłębiej wyraża się to we współżyciu seksualnym. Jego naturalnym skutkiem jest zaistnienie rodziny poprzez rodzenie czynne i bierne: rodzice rodzą, dzieci są rodzone. Więź małżeńska staje się przez to więzią rodzicielską[42].

U Wojtyły coraz mocniej dochodzi do głosu przeświadczenie o niezwykłej głębi zjednoczenia komunijnego, które ma miejsce w małżeństwie. W całokształcie odniesienia osób do siebie nawzajem pojawia się „wymiana daru". To wzajemne obdarowanie obojga jest przedmiotem szczególnego zainteresowania naszego autora. *Communio personarum* domaga się nie tylko wzajemnej afirmacji współmałżonków, ale także afirmacji rodzicielstwa, przynajmniej tego potencjalnego. Poprzez rodzicielstwo poszerza się krąg obdarowania. Nowy człowiek od samego początku wchodzi do rodziny jako osoba. Wspólnota małżeńska staje się wspólnotą rodzinną. Dziecko zostaje powierzone rodzicom i niejako im zadane. Oni z kolei stopniowo odkrywają i urzeczywistniają to zadanie. Logika daru prowadzi całą rodzinę ku coraz pełniejszemu obdarowaniu osobowemu, aż po bezinteresowny dar z samego siebie. Ostatecznie chodzi więc o ubogacenie dojrzałym człowieczeństwem tych ludzi, którym przekazało się życie, czyli swoim dzieciom. Wypełnienie tej misji domaga się niepodzielnego daru całego człowieka[43]. Jest on możliwy dzięki nieustannemu formowaniu i wychowywaniu wszystkich członków rodziny, tak rodziców, jak i dzieci.

---

[39] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, art. cyt., s. 353; zob. także: Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 74.

[40] Por. K. Wojtyła, *Rodzina*, art. cyt., s. 355. Zob. także K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, „Roczniki Filozoficzne" (1974) nr 2, s. 166.

[41] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, art. cyt., s. 356.

[42] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, art. cyt., s. 357.

[43] Por. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1975), s. 20–24.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

3. Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu Jana Pawła II

Współcześnie bardzo często Jana Pawła II określa się mianem „papieża rodziny". Jego wkład w umacnianie małżeństw i rodzin wydaje się nie do przecenienia. Od samego początku swego pontyfikatu ojciec święty bardzo dużo uwagi poświęca autentycznej służbie dla dobra tych instytucji. Już w pierwszej encyklice przypomina wiernym o „królewskiej służbie" spełnianej przez małżonków. Polega ona na budowaniu świadectwem miłości wspólnoty rodzinnej, która będzie wychowywać nowe rzesze ludzi do życia na wzór Chrystusa[44].

W katechezach środowych na temat teologii ciała, które Jan Paweł II wygłosił podczas środowych audiencji generalnych na w latach 1979–1984, znajdujemy jedną z najciekawszych i najbardziej kompletnych teologii małżeństwa i rodziny w historii Kościoła. Jan Paweł II mówi o teologii małżeństwa w kontekście swojej teologicznej antropologii integralnej (adekwatnej). Antropologia ta opiera się na widzeniu człowieka w świetle czterech teologicznych epok w historii człowieka. Pierwsza epoka to czas stworzenia, druga okres po grzechu pierworodnym, trzecia czas odkupienia, czwarta – eschatologiczny czas zmartwychwstania[45]. Dopiero uwzględnienie tych czterech epok, które niejako „przecinają się" w sercu każdego człowieka, pozwoli nam ujrzeć rzeczywistość ludzkiego małżeństwa i rodziny w pełnym świetle.

O stanie stworzenia informują nas przede wszystkim dwa opisy stworzenia człowieka, które znajdziemy w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Dla Jana Pawła II szczególnie istotny wydaje się opis drugi (por. Rdz 2, 4b–25). Dowiadujemy się z niego, że pierwszy człowiek, Adam, doświadcza pierwotnej samotności. Nie znajduje dla siebie odpowiedniej pomocy pośród całego stworzenia. Bóg, pragnąc przezwyciężyć samotność Adama, stwarza Ewę. Tym samym potwierdza fakt, że człowiek istnieje na sposób komunijny, gdyż pierwotna samotność przemienia się w osobową wspólnotę opartą na więzi miłości. Radość mężczyzny na widok kobiety jest początkiem jedności dwojga[46]. Obraz Boży w człowieku został więc zapisany nie tylko w naturze jednostki, ale także w komunii osób, którą mężczyzna i kobieta stanowią od

[44] Por. RH 21.

[45] Por. G. Marengo, *Antropologia adekwatna w katechezach o ludzkiej miłości. Kierunki refleksji*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, przeł. J. Skoczylas, K. Halat, Warszawa 2010, s. 159. Stanisław Grygiel nazywa te trzy stany prehistorią, historią i posthistorią, por. S. Grygiel, *Od samotności do daru*, „Znak" (1982) nr 5, s. 363–384.

[46] Por. MN, s. 37.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

samego początku[47]. Jan Paweł II podkreśla, że zamiarem Jahwe było stworzenie związku monogamicznego, na co wskazują słowa: „będą dwoje jednym ciałem" (Rdz 2, 24)[48]. Potwierdzi to Chrystus, odwołując się do owego początku: „co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19, 6).

Druga teologiczna epoka, w której świetle powinniśmy popatrzeć na małżeństwo i rodzinę, to czas po grzechu pierworodnym. Jan Paweł II charakteryzuje ten stan za pomocą dwóch biblijnych określeń: wstyd (por. Rdz 3, 7) i pożądliwość serca (por. Mt 5, 27–28). Księga Rodzaju wskazuje na seksualny wstyd jako na jeden z pierwszych skutków grzechu pierworodnego: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski" (Rdz 3, 7). Zdaniem papieża, potrzeba zakrycia przed wzrokiem drugiego swojej nagości wskazuje na zmianę w patrzeniu i rozumieniu nagości ciała po grzechu pierworodnym:

> ciało w swojej męskości i kobiecości przestało stanowić „niepodejrzane" tworzywo komunii osób, jak gdyby zostało w swojej pierwotnej funkcji „zakwestionowane" w świadomości mężczyzny i kobiety. Znika owa szczególna prostota i pierwotna „czystość" przeżycia, która umożliwiła im swoistą pełnię wzajemnego komunikowania siebie[49].

To właśnie na tę zmianę w patrzeniu zwrócił uwagę Chrystus w Kazaniu na górze, kiedy powiedział: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" (Mt 5, 28). Jak tłumaczy Jan Paweł II, pożądliwe patrzenie na drugiego człowieka to znak wewnętrznej „pożądliwości serca", która przestaje w drugim widzieć osobę, a zaczyna widzieć przedmiot, którego można użyć do własnych celów (własnej przyjemności)[50].

Już w Księdze Rodzaju czytamy o obietnicy odkupienia (por. Rdz 3, 15), która wypełni się wraz z wcieleniem Bożego Syna. Chrystus inauguruje stan odkupienia: „odkupienie jest taką prawdą i taką rzeczywistością, w imię której człowiek musi poczuć się wezwany. Musi poczuć się «skutecznie wezwany»"[51]. Wezwanie to rozbrzmiewia głęboko w ludzkim sercu. Tam też człowiek odnajduje „pamięć początku" i tęsknotę za miłością, która tkwi w nim głębiej niż grzeszność i pożądliwość. Siła tego, co erotyczne, w człowieku musi zjednoczyć

[47] Por. MN, s. 39.
[48] Por. MN, s. 169.
[49] MN, 121.
[50] Więcej na ten temat w: J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 96–109.
[51] MN, s. 185–186.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

się z tym, co etyczne. „Etos" łączy się z odkryciem nowego wymiaru wartości i dlatego staje się mocą konstytutywną erosa[52]. Człowiek zostaje wezwany do czystości serca (por. Mt 5, 8); ona jest wymogiem miłości[53]. Papież przechodzi od słów Ewangelii do nauki świętego Pawła, który pojmuje czystość jako życie wedle Ducha (por. Ga 5, 16–17), bo ciało ludzkie jest przybytkiem Ducha Świętego (1 Kor 6, 19)[54].

Ostatni, czwarty etap historii ludzkości związany jest z rzeczywistością zmartwychwstania. Chrystus odwołuje się do niej w rozmowie z saduceuszami: „Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania" (Łk 20, 35–36). Zaskakujące mogą się okazać słowa ojca świętego o tym, że w świetle nauki Jezusa małżeństwo i prokreacja nie stanowią eschatologicznej, czyli ostatecznej przyszłości człowieka. W zmartwychwstaniu tracą one poniekąd rację bytu[55]. Życie wieczne odsłania przed nami dziewicze znaczenie ludzkiego ciała.

Nie oznacza to jednak, że należy z lekceważeniem czy pogardą traktować małżeństwo i rodzinę. Wręcz przeciwnie, należy je osadzić na pewnym fundamencie chrześcijańskiego objawienia. Stąd też Jan Paweł II chętnie nawiązuje do słów z Listu do Efezjan: „bądźcie sobie nawzajem poddani w bojaźni Chrystusowej" (Ef 5, 21). W ich świetle rozumiemy, że właściwe odniesienie małżonków do siebie jest zakorzenione w ich relacji do Chrystusa. Nie może być mowy o jakiejkolwiek formie panowania jednego nad drugim[56]. Zadaniem małżeństwa chrześcijańskiego jest więc odzwierciedlenie miłości, jaką Chrystus obdarza Kościół i jaką tenże odwzajemnia swemu Oblubieńcowi[57].

Autor Listu do Efezjan podsumowuje swoje rozważania o małżeństwie odniesieniem do jahwistycznego opisu stworzenia: „dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się ze swoją żoną, i będą dwoje jednym ciałem" (Rdz 2, 24), co w ocenie papieża pozwala nazwać małżeństwo „najpierwotniejszym sakramentem"[58]. Małżeństwo może być tak nazwane, ponieważ objawia miłość

---

[52] Por. MN, s. 192; zob. także: M. Healy, *Mężczyźni i kobiety są z raju*, przeł. J. Jaworska, Warszawa 2008, s. 52–54.

[53] Por. MN, s. 199.

[54] Por. MN, s. 202–229; LR 18.

[55] Por. MN, s. 261; zob. także: J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 124–127.

[56] Por. MN, s. 344–346; LR 19.

[57] Por. MN, s. 348.

[58] Por. MN, s. 363.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Boga do człowieka i prowadzi małżonków do żywego w niej uczestnictwa[59]. Katechezy środowe niosą wreszcie bardzo istotne przesłanie o małżeńskiej *communio personarum*, która jest znakiem tajemnicy Trójjedynego Boga (*imago Trinitatis*)[60]. Małżeństwo jest więc znakiem miłości ofiarnej, bezinteresownej i płodnej, skoncentrowanej na relacjach osobowych.

Kolejnym ważnym dokumentem, który Jan Paweł II poświęcił tematowi małżeństwa i rodziny, jest adhortacja *Familiaris consortio* z 1981 roku. W pierwszej części dokumentu Jan Paweł II wskazał na aktualne „blaski i cienie" dzisiejszych rodzin, co stanowiło punkt wyjścia do postawienia diagnozy. Do niepokojących znaków czasu dotyczących małżeństwa i rodziny należą: ucieczka przed odpowiedzialnością, niewłaściwe rozumienie wolności, plaga rozwodów, mentalność aborcyjna, niesprawiedliwy podział dóbr społecznych, relatywizm moralny i wiele innych czynników społeczno-ekonomicznych, które osłabiają odporność małżeństw i rodzin[61].

W kolejnej części adhortacji papież przypomniał zasadnicze elementy Bożego zamysłu względem małżeństwa i rodziny. Człowiek, będąc obrazem Stwórcy, powołany jest do budowania wspólnoty w pełni osobowej. Małżeństwo staje się więc obrazem komunii Bogiem z ludźmi. Przymierze Boga z ludem widziane jest jest jako związek oblubieńczy, a grzech bałwochwalstwa przyrównany zostaje do cudzołóstwa[62]. Przykład Chrystusa i Jego miłości oblubieńczej do Kościoła należy uznać za wzór, służący tworzeniu zdrowych małżeństw i rodzin[63].

Część trzecia adhortacji została poświęcona omówieniu szczegółowych zadań, jakie stoją przed małżeństwem i rodziną. Są nimi: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i misji Kościoła[64]. W spełnianiu tych zadań małżonkowie są współpracownikami miłości Boga Stworzyciela. Troska o życie to nie tylko sprzeciwianie się tzw. cywilizacji śmierci, ale również cały proces wychowawczy. Jan Paweł II przypomniał o normatywnym charakterze encykliki Pawła VI *Humanae vitae* oraz integralnej wizji człowieka, która pozwala właściwie rozumieć trudne

[59] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 142–143.
[60] Por. MN, s. 378–380; LR 8.
[61] Por. FC 1–6.
[62] Por. FC 12.
[63] Por. FC 13.
[64] Por. FC 18–53.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wymagania miłości[65]. W procesie dorastania do tych wymagań towarzyszy rodzinom Kościół, który jest zarazem nauczycielem i matką. Rodzina jest, jak wiemy, pierwszą i najważniejszą komórką życia społecznego. Wychowanie zaś jest nie tylko prawem, ale i obowiązkiem rodziców. Obowiązkiem państwa zaś jest pomoc rodzinie w spełnianiu jej posłannictwa[66].

Ciekawym i ważnym elementem papieskiej adhortacji jest przedstawienie „karty praw rodziny", w której zawarte zostały wymagania stawiane państwu i społeczeństwu w odniesieniu do rodziny. Czytamy w niej m.in. o prawie do stałości więzi i instytucji małżeństwa, emigrowania całej rodziny w poszukiwaniu lepszych warunków życia czy wyznawania własnej wiary[67]. Chrześcijańska rodzina jest Kościołem domowym, w którym osoby składają Bogu należną cześć i wzajemnie się uświęcają. Służy temu uczestnictwo w Eucharystii, korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania, a także wspólna rodzinna modlitwa.

Papież zwraca uwagę na konieczność organizowania szeroko zakrojonego duszpasterstwa rodzin. Pierwszym jego elementem jest pomoc w należytym przygotowaniu się do zawarcia sakramentu małżeństwa i założenia rodziny. Jan Paweł II apeluje o zaangażowanie w tej kwestii do biskupów, kapłanów, zakonników, specjalistów w dziedzinie małżeństwa i rodziny, całych parafii i wspólnot rodzin. Szczególnie ważne staje się duszpasterstwo małżeństw w sytuacjach trudnych. Należą do nich np. małżeństwa mieszane, zawierane pomiędzy osobami różnych wyznań czy religii, w których jedna ze stron należy do Kościoła katolickiego.

Do sytuacji nieprawidłowych ojciec święty zalicza: małżeństwa na próbę, rzeczywiste wolne związki, związki cywilne katolików. W tym kontekście Jan Paweł II także pisze o małżonkach żyjących w separacji czy rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego związku, oraz tych, którzy taki związek zawarli. Wszyscy oni mają usłyszeć dobrą nowinę o małżeństwie w Chrystusie oraz z miłością zostać wezwani do nawrócenia. Wskazane sytuacje różnią się między sobą i wymagają szczególnego potraktowania ze strony duszpasterzy. W punkcie 84 adhortacji padają ważne słowa: „Kościół jednak na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do

[65] Por. FC 31; LR 12-13; zob. także Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 136–144.

[66] Por. FC 39; LR 16.

[67] Por. FC 46.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński”[68].

W 1994 roku papież napisał List do rodzin z okazji przypadającego wtedy Roku Rodziny. Jan Paweł II zawarł w nim treści, które były już wcześniej przedmiotem jego nauczania. Sporo uwagi poświęcił cywilizacji życia i cywilizacji śmierci, znalazło później swe rozwinięcie w encyklice *Evangelium vitae*. W Liście pojawia się bardzo ważny termin: „genealogia osoby”. Wszelkie rodzenie znajduje swój pierwowzór w ojcostwie Boga. Jak konstatuje papież: w biologię rodzenia wpisuje się genealogia osoby. Oznacza to, że w ludzkim rodzicielstwie jest obecny sam Bóg. Geneza człowieka to nie tylko biologia, ale przede wszystkim wola samego Boga. Boskie „chcę” w każdym poczęciu i narodzeniu jest chceniem człowieka dla niego samego. Każdy człowiek jest chciany i miłowany przez Stwórcę. Jest także powołany do tego, aby swe człowieczeństwo urzeczywistnił w całej pełni. Być człowiekiem – to podstawowe powołanie osoby ludzkiej[69]. W powyższych intuicjach papieża zawiera się kwintesencja teologicznej wizji małżeństwa i rodziny.

Bibliografia

Wojtyła K., *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 36–50.
– *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, Rzym 1969.
– *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.
– *Myśli o małżeństwie*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 414–424.
– *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 162–174.
– *Propedeutyka sakramentu małżeństwa. Kryzys instytucji i kryzys sakramentu*, „Ateneum Kapłańskie” 50 (1958) t. 56 z. 1, s. 20–33.
– *Religijne przeżywanie czystości*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 51–60.
– *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975) t. 84, s. 17–31.

[68] FC 84.
[69] Por. LR 9.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

– *Rodzina jako „communio personarum". Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie" 66 (1974) t. 83, s. 347–361.
– *Wychowanie miłości*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 88–92.
Jan Paweł II, *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
– List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 1994.
– Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, Rzym 1981.

Anderson C., Granados J., *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, przeł. M. Romanek, Warszawa 2011.
Coccia M., *The Acting Couple: The Effects of Transformation in Love and Grace on Spouses' Subjective Principles of Action*, w: *„Czym jest nowy feminizm" Jana Pawła II?*, red. J. Kupczak OP, M. Zboralska, Kraków 2010, s. 81–140 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 8).
Grygiel S., *Discovering the Human Person. In Conversation with John Paul II*, Grand Rapids 2014.
Kwiatkowski P., *Lo sposo passa per questa strada… La spiritualità coniugale nel pensiero si Karol Wojtyla. Le origini*, Siena 2011.
Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie, red. L. Melina, S. Grygiel, przeł. J. Skoczylas, K. Halat, Warszawa 2010.
Petri T., OP., *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, Washington D.C. 2016.
Schu W. J., LC., *The Splendor of Love. John Paul II's Vision for Marriage and Family*, Hartford 2004.
Semen Y., *Seksualność według Jana Pawła II*, przeł. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008.
Shivanandan M., *Crossing the Threshold of Love. A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, Washington D.C. 1999.
Skrzypczak R., *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 2015.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

METODA ANTROPOLOGICZNA

W połowie lat 60. ubiegłego wieku kardynał Karol Wojtyła pisał w liście do zaprzyjaźnionego jezuickiego teologa Henri de Lubaca:

> Bardzo rzadkie wolne chwile wykorzystuję na pracę bliską mojemu sercu, poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby. Wydaje mi się, że dzisiaj debata toczy się na tej płaszczyźnie. Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedyności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast jałowych polemik przedstawić coś w rodzaju „rekapitulacji" nienaruszalnej tajemnicy osoby[1].

To przekonanie o konieczności przypomnienia światu pełnej prawdy o człowieku Wojtyła wyrażał w bardzo różnych kontekstach i sytuacjach. Po powrocie z trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II, w kazaniu wygłoszonym 8 grudnia 1964 roku w bazylice Mariackiej w Krakowie, arcybiskup Wojtyła tak tłumaczył wiernym inność i wyjątkowość trwającego soboru powszechnego:

> Opatrzność Boża właśnie teraz, kiedy nie ma jakiejś szczególnej herezji w Kościele, ale kiedy życie ludzkości jest pełne herezji, pełne podziałów, a przede wszystkim pełne głębokich trudności, pełne wielkiej grozy – właśnie w tym momencie Opatrzność Boża

[1] Cyt. w: G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 223.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> powołała Sobór. Ażeby działaniem w duchu mądrości i z pomocą Mądrości Przedwiecznej, Mądrości Wcielonej, wszedł w te sprawy z całą miłością i z całą pokorą[2].

Krakowski metropolita podkreśla, że w odróżnieniu od innych soborów w historii Kościoła Sobór Watykański II nie zajmował się herezjami chrystologicznymi, trynitarnymi, maryjnymi czy eklezjologicznymi, ale herezjami uderzającymi w prawdę o człowieku. Dlatego też ważną częścią nauczania soborowego była chrystocentryczna antropologia, przedstawiona przede wszystkim w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która powstała przy dużym zaangażowaniu arcybiskupa Wojtyły. Jedno z najbardziej celnych sformułowań tej teologicznej antropologii znajdujemy w numerze 22. konstytucji:

> Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie[3].

Dopiero w spotkaniu z Chrystusem każdy człowiek poznaje zarówno godność i wartość swego człowieczeństwa, jak też treść swego powołania. W celu osiągnięcia samo-poznania człowiek powinien więc zbliżyć się do Chrystusa. Jan Paweł II podjął ten bardzo ważny wątek chrystocentrycznej antropologii w swojej pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis* z 1979 roku. Pisze tam:

> Musi [człowiek] niejako w Niego [w Chrystusa] wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić", zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym[4].

W ten sposób chrystocentryczna antropologia Jana Pawła II ukazuje też sens ewangelizacyjnej misji Kościoła, który głosi Chrystusa, aby człowiek mógł

---

[2] K. Wojtyła, *„Vaticanum II" dziełem Opatrzności Bożej i nadzieją ludzkości. Kazanie w bazylice Mariackiej w Krakowie, 8 grudnia 1964 roku*, w: tenże, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, Kraków–Rzym 2011, s. 192.

[3] GS 22.

[4] RH 10.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

poznać i zrozumieć samego siebie. Możemy powiedzieć, że papież tworzy „antropologiczną definicję" chrześcijaństwa, kiedy w następnym paragrafie pisze: „Owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem"[5].

1. Chrześcijańskie źródła antropologii Karola Wojtyły

Światło chrześcijańskiego Objawienia było jednym z pierwszych źródeł i najważniejszych inspiracji w antropologii Karola Wojtyły. Możemy to dostrzec w artykułach publicystycznych młodego krakowskiego myśliciela, jak również w jego pracach naukowych, homiliach i wierszach[6]. W wierszu *Pieśń o blasku wody* z 1950 roku Wojtyła snuje swoje refleksje na temat możliwości poznania drugiego człowieka wokół biblijnego spotkania Chrystusa i Samarytanki przy studni w Sychem (por. J 4, 1–42). Wiersz wyraża przekonanie autora, że naturalne poznanie siebie jest bardzo trudne, niemal niemożliwe: „A ja ci powiadam, że to tylko twój wzrok | dostrzega ludzi tak słabo, kiedy płyną za falą neonu. | Właściwie odsłania ich to, co najbardziej ukryte w nich | i czego żaden nie wypala płomień"[7].

Używając poetyckiej metafory, Wojtyła pisze, że najlepszy sposób poznania siebie to zamknięcie oczu i poddanie się nadprzyrodzonemu światłu, które pochodzi od Chrystusa. Takie nadnaturalne światło otrzymała Samarytanka przy studni w Sychem. Dzięki niemu uzyskała poznanie siebie, które było bolesne (dotyczyło jej grzesznego życia), ale równocześnie wyzwalające i uzdrawiające, ponieważ pochodziło od Zbawiciela. Ta nadprzyrodzona wiedza nie była jedynie jakąś hipotetyczną teorią czy postulatem badawczym, ale przemieniającą siłą łaski, która przywraca człowieka samemu człowiekowi.

W 1951 roku Wojtyła publikuje dwa ważne artykuły: w miesięczniku „Znak" – *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, i w „Tygodniku Powszech-

[5] Tamże.

[6] Autorzy tego tekstu są zwolennikami poglądu, że twórczość poetycka i naukowa Karola Wojtyły – Jana Pawła II mimo oczywistych różnic formalnych tworzy treściową całość. Obrazy poetyckie Wojtyły często ilustrują i czynią bardziej przystępnymi jego tezy filozoficzne i teologiczne, filozofia i teologia zaś dostarcza zasad interpretacji jego poezji. Tę zasadę integralnej i kontekstualnej interpretacji dzieł Karola Wojtyły-Jana Pawła II stosujemy w całej publikacji (por. M. Novak, *Filozofia chrześcijańska Jana Pawła II*, w: J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 14–15).

[7] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., 96.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nym" – *Tajemnica i człowiek*. Pierwszy z tych tekstów jest w pewnym sensie kontynuacją pracy doktorskiej, którą Wojtyła pisał w latach 1946–1948 na rzymskim uniwersytecie Angelicum na temat teologii karmelitańskiego mistyka z XVI wieku św. Jana od Krzyża[8]. Autor podkreśla w swoim artykule, że niezasłużona łaska udzielona grzesznemu człowiekowi nie jest dla niego rzeczywistością obcą czy zewnętrzną, ale wręcz przeciwnie – jedna człowieka z samym sobą i pozwala mu być bardziej tym oto konkretnym człowiekiem[9].

W artykule *Tajemnica i człowiek* Wojtyła dokonuje refleksji nad faktem Wcielenia Chrystusa. Krakowski myśliciel używa w swojej refleksji znanego zachodniej kulturze od czasów starożytnych obrazu człowieka jako mikrokosmosu, w którym odnajdujemy wszystkie warstwy istnienia obecne w makrokosmosie: „człowiek ma w sobie coś z kamienia i gwiazdy, coś z rośliny, a ileż ze zwierzęcia… Jest tedy ów «mikrokosmos» prawdziwym ładunkiem, w którym formy i energie «makrokosmosu» skupiają się i konsolidują w szczególny sposób"[10]. Równocześnie człowiek może być zrozumiany jedynie przez odniesienie do najwyższej warstwy jego bytu: jego ducha, który stanowi „granicę podobieństwa człowieka do wszechświata materialnego – i równocześnie ten duch rozstrzyga o braku podobieństwa, o różnicy"[11]. W swojej sferze duchowej człowiek jest podobny do samego Boga. Ta antropologiczna prawda znajduje potwierdzenie w fakcie Wcielenia Chrystusa: „tajemnica Wcielenia […] zawiera w sobie również moc zwracania człowieka ku własnemu człowieczeństwu. Przez nią człowiek może docenić pełną swoją wartość i właściwe miejsce w stworzeniu"[12]. Niewątpliwie w tym wczesnym tekście księdza Wojtyły dostrzegamy już język i stwierdzenia, które 30 lat później będą stanowić serce pierwszej encykliki Jana Pawła II *Odkupiciel człowieka*.

W *Elementarzu etycznym*, cyklu tekstów, które Wojtyła publikował w latach 1957–58 na łamach „Tygodnika Powszechnego", szczególnie ciekawy jest dla nas artykuł *Natura i doskonałość*. Autor dokonuje w nim refleksji nad etycznym perfekcjoryzmem, czyli teorią, która łączy etyczne wartościowanie ludzkiego zachowania z doskonaleniem podmiotu. Wojtyła zastanawia się, jakie skutki dla ludzkiego działania ma przyjęcie przez działający podmiot

[8] Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.

[9] Por. K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 387–401.

[10] K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 29.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 31.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

perspektywy chrześcijańskiej wiary. Autor podkreśla, że intelekt oświecony przez wiarę jest lepiej przygotowany do tego, aby kierować ludzkimi czynami, ponieważ dzięki łasce uczestniczy w wiedzy samego Boga, a przez to unika wątpliwości i błędów, które zwykle towarzyszą ludzkim decyzjom i ocenom. W artykule *Właściwa interpretacja nauki o szczęściu* Wojtyła tak podsumowuje swoje rozważania na temat tego, jak chrześcijański ideał doskonałości uzupełnia naturalne spełnienie się człowieka: „doskonałość [o której mówi Ewangelia] nie jest heteronomiczna – nie wyzuwa człowieka z tego, czym jest i być powinien. Wręcz przeciwnie, trafia właśnie w samą tego istotę. Doskonałość zawsze jest humanistyczna, wewnętrzna i ludzka”[13]. W innym artykule z tego cyklu, *Realizm w etyce*, Wojtyła nazywa umiejętność patrzenia na rzeczywistość oczami wiary „nadnaturalnym realizmem”[14].

Widzimy, że Wojtyła nie patrzy na chrześcijańską wiarę i naturalne poznanie jak na dwa rodzaje poznania, które mogłyby znajdować się ze sobą w konflikcie bądź prowadzić do radykalnie odmiennych rezultatów. Raczej, przy zachowaniu właściwej im autonomii, prowadzą one wspólnie do prawdy o rzeczywistości, która jest jedna, choć osiągana na różnych drogach. We wstępie do drugiego wydania swojej znanej książki *Miłość i odpowiedzialność* autor tak pisze o tej komplementarności poznania naturalnego i nadprzyrodzonego: „w oparciu o Objawienie powstała nie tylko teologia, która posługiwała się filozofią jako narzędziem spekulacji myślowej. Objawienie dostarczyło także potężnych impulsów dla filozofii”[15]. Autor – w sposób, który przypomina jego późniejsze refleksje o komplementarności naturalnego i nadprzyrodzonego poznania z encykliki *Fides et ratio* – podkreśla, że to właśnie chrześcijańska wiara dostarczyła mu najbardziej istotnych inspiracji do „filozoficznego przemyślenia problematyki seksualnej”[16].

Dialogiczne podejście do relacji filozofii i teologii może być ukazane na przykładzie wszystkich publikacji Karola Wojtyły – Jana Pawła II aż po wspomnianą encyklikę *Fides et ratio* z 1998 roku. W dorobku naszego autora jest ona najpoważniejszym i najobszerniejszym tekstem poświęconym relacji tych dwóch rodzajów ludzkiego poznania. Rozmiar i zamysł tego tekstu nie

[13] K. Wojtyła, *Właściwa interpretacja nauki o szczęściu,* w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 157.

[14] K. Wojtyła, *Realizm w etyce*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 138.

[15] K. Wojtyła, *Wstęp do wydania drugiego*, w: MO, s. 18.

[16] Tamże.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

pozwala nam podjąć analizy tego dokumentu, który Leszek Kołakowski nazwał „wielką encykliką”[17]. Podobnie, możemy jedynie wskazać na teologiczne źródła najważniejszej filozoficznej książki Wojtyły pt. *Osoba i czyn*. Sam autor przyznał, że duża jej część została napisana podczas długich obrad Soboru Watykańskiego II i to właśnie Sobór w wielu wymiarach zainspirował jego filozoficzną antropologię[18]. Jeden z najważniejszych komentatorów myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, włoski filozof i polityk Rocco Buttiglione, podkreśla w swoim wprowadzeniu do książki *Osoba i czyn*, że zawiera ona chrześcijańską antropologię, która legła u podstaw teologii Soboru Watykańskiego II[19]. Dlatego też wykład tej antropologii stanowi wraz z innymi elementami nauczania soborowego kluczowy element odnowy, jaką zamierzył Sobór.

2. Metafizyczna struktura rzeczywistości

Karol Wojtyła zetknął się z klasyczną metafizyką po raz pierwszy podczas swoich studiów w krakowskim seminarium duchownym. Jak wspomina, jeden z jego wykładowców dał mu wówczas do przeczytania neoscholastyczny podręcznik. Warto przywołać wspomnienie tych doświadczeń, o których tak mówił w rozmowach z André Frossardem na początku lat 80. ubiegłego wieku:

> Zacząłem więc studiować ten podręcznik i natychmiast natrafiłem na olbrzymie opory. Moje humanistyczne, filologiczne myślenie nie było w żaden sposób przygotowane do przyjęcia tego tekstu: twierdzeń i sformułowań, z których podręcznik metafizyki (scholastycznej) składał się od początku do końca. Musiałem się więc przedzierać przez jakiś gąszcz zdań, rozumowań, koncepcji, dość długo nie mogąc zidentyfikować terenu, po jakim się poruszam. Trwało to około dwóch miesięcy. Po dwóch miesiącach zgłosiłem się do egzaminu, który zdałem. Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe rozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem metafizyki wyniosłem. Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat,

[17] L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011, s. 52.

[18] Por. OC, s. 71.

[19] Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: OC, s. 37–38.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych[20].

Możemy sobie wyobrazić, jak trudne dla młodego poety i aktora, rozmiłowanego w polskiej literaturze romantycznej i mistycznej teologii św. Jana od Krzyża, było metafizyczne, suche i abstrakcyjne myślenie. Tym bardziej możemy docenić przenikliwość młodego kleryka, który w gąszczu metafizycznych pojęć i schematów był w stanie zobaczyć piękno, prostotę i elegancję tłumaczenia rzeczywistości w sposób najprostszy, a równocześnie najbardziej uniwersalny. Warto zauważyć, że mniej więcej 10 lat po Wojtyle studia w tym samym seminarium duchownym rozpoczął Józef Tischner. Zapewne uczył się z tych samych książek co kleryk Wojtyła, ale z radykalnie odmiennym rezultatem. W odróżnieniu od Karola Wojtyły – Jana Pawła II ks. Józef Tischner nigdy nie pokonał awersji do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. O ile dla Karola Wojtyły filozofia fenomenologiczna była uzupełnieniem tradycyjnej metafizyki, o tyle dla Józefa Tischnera była alternatywą, która pozwoliła mu odejść w swoim myśleniu od metafizycznych kategorii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu[21].

Ksiądz Wojtyła miał możliwość pogłębienia znajomości klasycznej metafizyki i tomizmu podczas studiów na dominikańskim uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum" w Rzymie w latach 1946–1948, gdzie pracował pod kierownictwem jednego z najwybitniejszych wówczas przedstawicieli tradycyjnego tomizmu o. Réginalda Garrigou-Lagrange'a OP. Zachowane karty biblioteczne pokazują, że *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu była jedną z najczęściej wypożyczanych książek przez doktoranta Wojtyłę. Nic dziwnego, że od tego czasu tomizm zagościł na stałe w myśleniu Wojtyły jako punkt wyjścia, źródło inspiracji, kontekst i horyzont poszukiwań, ale także jako system, w którym krakowski myśliciel znajdował nierzadko najlepsze rozwiązania dla stawianych przez siebie problemów. I tak, choć intelektualny dług Wojtyły wobec tomizmu najwyraźniej widać w jego wczesnych publikacjach: *O poznawalności i poznaniu Boga* z 1950 roku, *Rozważaniach o istocie człowieka* z 1951 roku oraz *Elementarzu etycznym*, napisanym w latach 1957–1958[22], to żywe

[20] A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1982, s. 18–19.

[21] Por. J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013, s. 44–55.

[22] Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznaniu Boga*, Kraków 2000; K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 129–184.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

znaczenie myśli św. Tomasza dla Wojtyły najpełniej ukazuje się w wykładach lubelskich wygłoszonych przez świeżo zatrudnionego adiunkta na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1954–1959.

Dla nas szczególnie istotny jest pierwszy wykład lubelski, zatytułowany *Akt i przeżycie etyczne*[23]. Profesor Wojtyła poddaje w nim analizie filozoficzną etykę dwóch wybitnych nowożytnych myślicieli: Immanuela Kanta i Maksa Schelera, zadając im najważniejsze pytania etyki: na jakiej podstawie ludzkie działanie można określić jako dobre i złe etyczne, oraz jak się ma ta wartość etyczna ludzkiego postępowania do stawania się podmiotu dobrym lub złym moralnie? W żadnym z tych dwóch systemów Wojtyła nie znajduje satysfakcjonującej odpowiedzi na swoje pytania, co jego zdaniem wynika z tego, że ani Kant, ani Scheler nie potrafili w odpowiedni sposób opisać sprawczości osoby, czyli tego, dzięki czemu osoba działa w sposób wolny i rozumny. W celu odnalezienia adekwatnego opisu sprawczości osoby lubelski profesor zwraca się do antropologii Tomasza z Akwinu. To właśnie u średniowiecznego dominikanina Wojtyła znajdzie kluczowe dla znalezienia właściwych odpowiedzi na swoje pytania metafizyczne kategorie: władze duszy (rozum i wola), oraz stawanie się człowieka jako przejście od potencjalności do aktu.

Jak zauważa Wojtyła, ludzka wola w ujęciu Akwinaty jest władzą rozumną („appetitus rationalis"), tzn. jej właściwe działanie polega na współpracy z rozumem. Z jednej więc strony, wola ma pewien naturalny dla siebie dynamizm („motio quoad exercitum"), który polega na tym, że zawsze zwraca się ku rozpoznanemu dobru. Z drugiej strony, w sytuacji możliwego konfliktu dóbr i konieczności wyboru rozumna wola „pyta" rozum, które z dóbr w danej sytuacji powinna wybrać jako najlepsze bądź najkorzystniejsze („motio quoad exercitum"). Ludzki rozum dokonuje oceny różnych dóbr, ku którym zwraca się wola, w świetle prawdy o dobru („ratio boni") i „podpowiada" woli, które dobro należy wybrać.

Właściwe opisanie sprawczości człowieka poprzez opisanie współpracy rozumu i woli umożliwia Wojtyle odpowiedź na postawione wcześniej pytania. Kluczowy fragment argumentacji brzmi następująco:

> Wola, realizując swój akt zgodnie z rozumową racją dobra, przez to samo staje się dobrą w rozumieniu etycznym. Jeśli zaś realizuje jakiś akt wbrew rozumowej racji dobra, staje się przez to samo złą w rozumieniu etycznym. To stawanie się woli stanowi sam rdzeń etycznych aktów człowieka. Treścią stawania się jest sama wartość etyczna, która

[23] Por. WL, s. 19–74.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wobec powyższych założeń nie jest niczym innym jak tylko szczególną realizacją owej *rationalitas naturae*, przez którą jednostkowy byt substancjalny jest osobą. W takim razie zaś nietrudno jest pojąć, że i sama osoba przez ów akt woli staje się dobrą lub złą w etycznym znaczeniu[24].

W procesie podejmowania decyzji i wyboru mamy do czynienia ze stawaniem się woli. Ponieważ rozumna wola stanowi centrum osoby, stawanie się woli dobrą bądź złą jest stawaniem się osoby dobrą lub złą. Zdaniem Wojtyły, dopiero tomistyczne ujęcie woli pozwala na właściwe zrozumienie sprawczości osoby oraz związek osobowej wolności z etycznym stawaniem się osoby[25]. Profesor Kenneth Schmitz precyzyjnie analizuje proces zwrócenia się Wojtyły ku metafizyce:

> Wojtyła zwraca się ku metafizyce, nie tyle jednak z przywiązania do szacownej tradycji, ile w poszukiwaniu realności działania i po to, by przypisać czynowi zasadniczą rolę w całokształcie przeżywanego i doświadczanego życia etycznego. Śmiem twierdzić, że Wojtyła nie jest z powołania metafizykiem, lecz człowiekiem wyczulonym bezpośrednio na sprawy życia codziennego. Mimo to łaknie prawdy o istocie rzeczywistości i po to, aby udzielić bardziej adekwatnej odpowiedzi na pytanie o życie etyczne. Ów „etyk czynu" wzywa metafizykę istoty ludzkiej i jej antropologię, aby wyjaśniły, w jaki sposób osoba ludzka wynurza się ze stanu, w którym jest biernym podmiotem doświadczeń i staje się odpowiedzialnym sprawcą działań moralnych[26].

---

[24] WL, s. 69–70.

[25] Zauważmy, że to Wojtyłowe rozwiązanie rzuca światło na cały szereg zagadnień, które będą nieustannie powracać w kolejnych książkach, wypowiedziach i dokumentach Jana Pawła II. Pierwszym z tych zagadnień jest związek wolności i prawdy: dopiero prawda o wybieranym przez człowieka dobru umożliwia realizowanie się osoby i jej wolność. Drugie zagadnienie dotyczy właściwego rozumienia ludzkiego sumienia: w świetle tego, co powiedzieliśmy powyżej, nie jest ono uczuciem, wrażeniem, przeżyciem, ale sądem rozumu dotyczącym tego, co powinno być uczynione. Warunkiem właściwego rozumienia sumienia jest widzenie go jako narzędzia, które służy poznaniu obiektywnej prawdy. Trzecie zagadnienie dotyczy ludzkiej wolności: nie sprowadza się ona jedynie do możliwości wyboru, ale powinna być wyborem mądrym, poprzez który człowiek staje się bardziej człowiekiem. W przypadku złych wyborów człowieka pierwszą ofiarą jest właśnie wolność, która niespodziewanie kurczy się i deformuje pod wpływem emocji, nałogów, fałszywych sądów rozumu, deformacji sumienia.

[26] K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 58.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Trudno przecenić wpływ metafizyki klasycznej na Karola Wojtyłę. Krakowski filozof Jan Galarowicz przedstawia w czterech punktach najważniejsze elementy wpływu myśli św. Tomasza z Akwinu na Wojtyłę. Po pierwsze, krakowski myśliciel uczy się od Akwinaty, że realistyczna metafizyka jest najbardziej podstawową formą refleksji filozoficznej, ponieważ za pomocą najprostszych i najbardziej uniwersalnych pojęć (istnienie i istota, możność i akt, substancja i przypadłości) pomaga w zobaczeniu najprostszej i zarazem najbardziej uniwersalnej struktury samego bytu. Po drugie, epistemologia Akwinaty przekonuje Wojtyłę do realizmu epistemologicznego, którego podstawą jest podstawowe zaufanie do ludzkich zmysłów i intelektu. Po trzecie, Akwinata ukazuje, że otwartość na współczesne zagadnienia i problemy może iść w parze z szacunkiem dla tradycji. Wreszcie, ostatni punkt to całościowe, integralne widzenie osoby ludzkiej w całym bogactwie jej struktury: rozumu i woli, zmysłowości i uczuciowości, ducha i materii[27].

3. Doświadczenie jako źródło wiedzy o człowieku

Kategoria doświadczenia była ważna dla Karola Wojtyły od początku jego refleksji o człowieku. Możemy wskazać na dwa wczesne źródła przywiązania do tej kategorii epistemologicznej. Pierwszym była na pewno jego poetycka wrażliwość, której świadectwem są utwory poetyckie i dramaty. W wierszu *Myśl jest przestrzenią dziwną* z 1952 roku, którego głównym tematem jest walka biblijnego patriarchy Jakuba z aniołem nad potokiem Jabbok, znajdujemy świadectwo zmagania się poety z bogactwem ludzkiego doświadczenia, opornego wobec formy słowno-pojęciowej:

> Bywa nieraz, że w ciągu rozmowy stajemy w obliczu prawd,
> dla których brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku –
> bo równocześnie czujemy: żadne słowo, gest ani znak –
> nie uniesie całego obrazu,
> w który wejść musimy samotni, by się zmagać podobnie jak Jakub[28].

O znaczeniu ludzkiego doświadczenia jako źródła wiedzy o Bogu i człowieku Wojtyła uczył się również od św. Jana od Krzyża, któremu poświęcił

[27] Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 54–56.
[28] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 107.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jedne ze swoich pierwszych prac naukowych. W artykule *Humanizm św. Jana od Krzyża* z 1951 roku Wojtyła pisze: „zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu. Wysuwając człowieka jako podmiot dociekań, przypuszczeń i wniosków, słusznie wymagamy, aby były one sprawdzalne w drodze jakiegoś doświadczenia”[29].

Wczesne intuicje Wojtyły na temat epistemologicznego znaczenia ludzkiego doświadczenia zostały potwierdzone i pogłębione podczas jego studiów nad fenomenologią Maksa Schelera. Na samym początku swojej pracy habilitacyjnej *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* krakowski myśliciel pisze: „wszelkie poznanie naukowe i wszelka nauka opiera się na doświadczeniu. Etyka zatem również musi się opierać na doświadczeniu”[30]. Autor podkreśla, że doświadczenie, na którym opiera się etyka filozoficzna, różni się od doświadczenia w naukach szczegółowych, gdzie kluczowe jest wnioskowanie indukcyjne: zbieramy szczegółowe dane doświadczalne, aby formułować ogólne prawa. W etyce wnioskowanie indukcyjne jest niewystarczające, gdyż prowadziłoby wyłącznie do socjologii moralności, czyli wiedzy o tym, co w ludzkiej opinii uchodzi za dobre i złe. W etyce zaś nie chodzi o to, jak ludzie zachowują się w stosunku do norm etycznych, ale o wyjaśnienie tych norm. Aby uzasadnić, co jest dobre lub złe moralne, jakiekolwiek proste uogólnienie obserwacji i doświadczenia jest niewystarczające.

Studia nad Maksem Schelerem przekonują Wojtyłę, że właśnie metoda fenomenologiczna może dostarczyć etyce i antropologii adekwatnego pojęcia doświadczenia badawczego jako początku uprawiania filozofii. Warto zwrócić uwagę na dwa ważne metodologiczne wnioski, za pomocą których Wojtyła podsumowuje swoje analizy myśli Schelera i które są istotne dla dojrzałej metody filozoficznej krakowskiego myśliciela[31]. Po pierwsze, niemiecki fenomenolog nie był wierny etycznemu doświadczeniu człowieka, kiedy stwierdził, że człowiek nie przeżywa siebie jako przyczyny swoich czynów. Wojtyła zauważa, że inne filozoficzne założenia Schelera, m.in. jego emocjonalistyczna antropologia, sprawiły, że pozostał zamknięty na to podstawowe ludzkie doświadczenie. W stosowaniu metody fenomenologicznej można więc i należy być bardziej konsekwentnym niż niemiecki filozof.

[29] K. Wojtyła, *Humanizm św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 388.
[30] K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 6.
[31] Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 124–125.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Drugi wniosek jest jeszcze bardziej istotny dla naszych obecnych rozważań na temat antropologicznej metody Wojtyły. Znaczenie metody fenomenologicznej dla etyki i antropologii jest ograniczone; fenomenolog może opisać ludzkie doświadczenie, ale nie może wyjaśnić istoty wartości etycznych czy odpowiedzieć na podstawowe pytania etyki: co to znaczy, że określony czyn jest moralnie dobry czy moralnie zły, oraz w jaki sposób przez wypełnianie danych czynów sam podmiot staje się moralnie dobry bądź moralnie zły? Aby odpowiedzieć na te podstawowe pytania, potrzebna jest analiza nie tylko ludzkiego doświadczenia, ale całego ludzkiego podmiotu, która musi mieć charakter metafizyczny. Wojtyła pisze w końcowych akapitach swojej pracy o Schelerze:

> badaniom nad systemem etycznym Maksa Schelera zawdzięczamy z całą pewnością zwrócenie uwagi na niezaprzeczalną rolę doświadczenia fenomenologicznego w pracach etycznych. Równocześnie jednak badania te przekonują nas, że myśliciel chrześcijański, a zwłaszcza teolog, posługując się doświadczeniem fenomenologicznym w swoich pracach, nie może jednak być fenomenologiem. […] zadaniem teologa-etyka zawsze pozostanie badać etyczną wartość samego działania ludzkiego w świetle obiektywnych zasad[32].

4. Antropologia adekwatna

Dojrzała metoda antropologiczna Wojtyły jest syntezą oglądu fenomenologicznego i analizy metafizycznej. Za pomocą tej syntezy krakowski myśliciel wyraża swoją niezgodę na los zachodniej filozofii, która od XVII wieku jest podzielona na dwa rozbieżne nurty: filozofię świadomości i filozofię bytu[33]. Ambitnym celem Wojtyły jest stworzenie takiej antropologii, w której znajdzie się odpowiedni opis ludzkiej podmiotowości i świadomości, ale zarazem w której ludzki podmiot nie zostanie sprowadzony tylko do swojej wewnętrzności, lecz zachowa charakter substancji, obiektywnego bytu o określonej naturze. Nic więc dziwnego, że w antropologii Wojtyły spotkamy obok siebie pojęcia charakterystyczne dla nowożytnej antropologii i fenomenologii (pod-

[32] Tamże, s. 125; także: K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 56–70.

[33] Por. OC, s. 67; por. także: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55–56; LR 19.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

miotowość, świadomość, intencjonalność, auto-determinacja) oraz pojęcia z zakresu antropologii metafizycznej (*suppositum*, natura, możność i akt, istnienie i istota, byt, przypadłość). W słynnych katechezach Jana Pawła II o teologii ciała, które zostały wygłoszone na placu Św. Piotra w Watykanie podczas środowych audiencji generalnych w latach 1979–1984, taka integralna antropologia uzyskała nazwę „antropologii adekwatnej".

W ujęciu Jana Pawła II antropologia adekwatna zatem to taka wiedza o człowieku, która „stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie […]. Antropologia «adekwatna» pozostaje na gruncie istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka, opierając się redukcjonizmowi typu «przyrodniczego»"[34]. A więc adekwatna antropologia opisuje człowieka w tym, co „istotowo ludzkie", oraz zamierza poszukiwać takich elementów opisu poprzez eksplorację „istotowo ludzkiego doświadczenia". Podstawową inspiracją do tworzenia takiej antropologii jest dla papieża Pismo Święte, a szczególnie dwa opisy stworzenia, które znajdujemy w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Tak o języku i metodzie biblijnej antropologii pisze Jan Paweł II:

> „Początek" mówi nam stosunkowo bardzo niewiele o ciele ludzkim we współczesnym przyrodniczym znaczeniu tego słowa. Pod tym względem znajdujemy się w obrębie tego studium na poziomie całkowicie przednaukowym. Prawie niczego nie dowiadujemy się o wewnętrznych strukturach i prawidłowościach, jakie panują w ludzkim organizmie. Równocześnie jednak – może właśnie ze względu na tę pierwotność tekstu – tym prościej i tym pełniej odsłania się jedna prawda, która jest ważna dla integralnej wizji człowieka. Prawda ta dotyczy znaczenia ludzkiego ciała w strukturze osobowego podmiotu. Z kolei zaś refleksja nad tymi pierwotnymi tekstami pozwala nam rozszerzyć to znaczenie na całą sferę ludzkiej intersubiektywności (międzypodmiotowości), zwłaszcza zaś w odwiecznej relacji mężczyzna – kobieta[35].

Kluczowe określenie w powyższej wypowiedzi dotyczy „znaczenia ludzkiego ciała w strukturze osobowego podmiotu". Zgodnie z metodą fenomenologiczną autor antropologii adekwatnej będzie pytał o sens ciała poprzez analizę takich „istotowo ludzkich" doświadczeń, jak wstyd, samotność, miłość, samopanowanie, ojcostwo, przynależność, macierzyństwo, ojcostwo. Odsłonięcie sensów ciała: osobowego, oblubieńczego, rodzicielskiego, dziewiczego,

[34] MN, s. 54–55.
[35] MN, s. 95.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

będzie kolejnym elementem budowania adekwatnej antropologii personalistycznej. Na tej drodze, „na gruncie istotowo ludzkiego doświadczenia człowieka", autor katechez środowych będzie „rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie".

Bibliografia

Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.
– *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.
– *Osoba i czyn*, w: tenże: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–344.
– *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 371–414.
– *Tajemnica i człowiek*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 28–35.
Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998).
– *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

Acosta M., Reimers A. J., *Karol Wojtyła's Personalist Philosophy. Understanding Person and Act*, Washington D.C. 2016.
Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
Grabowski M., *Antropologia adekwatna – testament filozoficzny Karola Wojtyły*, „Kwartalnik Filozoficzny" 25 (2007) z. 3, s. 35–55.
– *O sposobie czytania tekstów Jana Pawła II dzisiaj*, „Kwartalnik Filozoficzny" 33 (2005) z. 4, s. 181–193.
– *W stronę antropologii adekwatnej*, w: *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 15–69.
Kupczak J., *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla/John Paul II*, Washington D.C. 2000.
– *O apologetycznym wymiarze teologicznej antropologii*, „Polonia Sacra" 21 (2007), s. 177–190.
– *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, „Ethos" (2002) nr 3–4, s.128–140.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Novak M., *Filozofia chrześcijańska Jana Pawła II*, w: J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 13–27.

Saward J., *Christ is the Answer: The Christ-centered Teaching of Pope John Paul* II, New York 1995.

Schmitz K. L., *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, przeł. W. Buchner, Kraków 1997.

Scola A., *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, przeł. P. Mikulska, Lublin 2010.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

MIŁOSIERDZIE

1. Oblicze miłosiernego Ojca

Pierwszy znaczący zapis swoich poszukiwań rozumienia chrześcijańskiego miłosierdzia Karol Wojtyła zawarł w swoim dramacie *Brat naszego Boga*. Podążając duchową drogą za głównym bohaterem, Adamem Chmielowskim, który stał się bratem Albertem, założycielem zgromadzenia albertynów i albertynek, widzimy różne sposoby posługiwania się słowem miłosierdzie. Z jednej strony, mamy intuicyjne określenie miłosierdzia jako „bardzo pierwotnej prostoty obyczajów". Bycie miłosiernym oznacza posiadanie podstawowego wyczucia dobra, które nie zostało utracone mimo różnych, często trudnych, doświadczeń życia[1].

Co warte podkreślenia, w tym dramacie można także odnaleźć negatywne rozumienie słowa miłosierdzie. Rozmówca głównego bohatera, zwolennik rewolucji, nazywa ubogich „podwójnie zdeprawowanymi": po pierwsze przez nędzę, po drugie przez miłosierdzie, czyli jałmużnę, do której są niesłusznie przyzwyczajeni, ponieważ odbiera im ona chęć zmiany swojej sytuacji. Tak rozumiane miłosierdzie jest poniżające i zbędne, a właściwie stanie się zbędne dzięki marksistowskiej rewolucji, która jest drogą do likwidacji ubóstwa[2].

Prawdziwe znaczenie słowa miłosierdzie Adam Chmielowski odkrywa, kiedy tworzy swoje najważniejsze dzieło malarskie. Obraz, który otrzymał tytuł *Ecce Homo*, przedstawia Jezusa w czasie męki: udręczonego, w koronie

[1] Por. BNB, s. 362–363.
[2] Por. BNB, s. 368–377.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

cierniowej i purpurowym płaszczu. Chmielowski, kontemplując swoje dzieło, znajduje odpowiedź na nurtujące go pytania. Patrząc na twarz Chrystusa, mówi: „to się nazywa Miłosierdzie. […] Takie piękno nazywa się Miłosierdzie”[3]. Zrozumiał, że miłosierdzie oznacza przede wszystkim Osobę. Nie wystarcza określić Jezusa „miłosiernym”, można powiedzieć o Nim jeszcze więcej: „to się nazywa Miłosierdzie”. Ten, który ze względu na swoją dramatyczną sytuację wydaje się najbardziej potrzebować miłosierdzia, sam okazuje się jego największym znakiem[4].

Temat miłosierdzia powróci na początku pontyfikatu Jana Pawła II – jeden z pierwszych dokumentów papieża został w całości poświęcony temu zagadnieniu. Programowa encyklika *Redemptor hominis*, mająca za główny temat osobę Chrystusa, zapoczątkowuje cykl dokumentów trynitarnych. I tak, po dokumencie poświęconym drugiej Osobie Trójcy Świętej, kolejną encyklikę, wydaną 30 listopada 1980 roku, papież poświęcił Bogu Ojcu (*Dives in misericordia*). Tryptyk zostanie dopełniony w 1986 roku (w międzyczasie ukażą się jeszcze encykliki *Laborem exercens* i *Slavorum Apostoli*) encykliką o Duchu Świętym, zatytułowaną *Dominum et Vivificantem*.

W pierwszym zdaniu encykliki o miłosierdziu papież wyjaśnia swoje metodologiczne założenie, zbieżne z myślą ostatniego soboru: trzeba wyjść od Chrystusa, aby wraz z Nim dotrzeć do Ojca. Dlatego nie można tego dokumentu czytać niezależnie od pierwszej encykliki *Redemptor hominis*. Jan Paweł II rozpoczyna więc encyklikę *Dives in misericordia* słowami: „«Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg» (por. Ef 2, 4) jest Tym, którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca. Objawił nam Go zaś i ukazał w sobie – Jego Synu”[5]. Tadeusz Styczeń, komentując ten fragment, zwraca uwagę na podobieństwo pomiędzy łacińskimi słowami: *dives* – bogaty, i *divus* – boski. Dzięki temu można jeszcze lepiej zrozumieć moc kluczowej tezy tej encykliki: boską cechą jest być bogatym w miłosierdzie[6].

Śledząc całą historię zbawienia, nasz autor pokazuje różne przejawy Bożego miłosierdzia na przestrzeni wieków. Przedstawiciele Ludu Wybranego w wielu sytuacjach doświadczali szczególnego działania Bożej łaski, tak jako

[3] BNB, s. 363.

[4] Por. DM 7.

[5] DM 1.

[6] Por. T. Styczeń, *Bóg Ojcem… Medytacja nad mniej znanym tytułem encykliki „Dives in misericordia”*, w: Jan Paweł II. *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 98–99.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

społeczność, jak i w sposób indywidualny. Wyjątkowa moc miłosierdzia jako potęgi Bożej miłości jest widoczna w mowach proroków, w których miłość ta okazuje się zawsze większa od grzechu i niewierności. Zło popełnione przez człowieka nie ma takiej mocy, aby przekreślić nieodwołalność Bożego wybrania[7].

Ta nieodwołalność zostaje odniesiona do ludzkich relacji w przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11–32). Chociaż słowo „miłosierdzie" nigdzie się tu nie pojawia, cały tekst jest jakby wyjaśnieniem jego logiki[8]. Dobrze obrazuje on także relację pomiędzy miłosierdziem a sprawiedliwością. Można zauważyć, że oceny, które mają charakter zewnętrzny, często akcentują poczucie niesprawiedliwości, nie wykraczając poza ludzką miarę; podobnie jest w historii marnotrawnego syna. Syn powinien ponieść konsekwencje swoich wyborów. Co więcej, w takich przypadkach wyświadczenie miłosierdzia mogłoby sprawić wrażenie okazania nierówności pomiędzy dającym i otrzymującym, co uwłaczałoby godności obdarowanego. Tymczasem to właśnie przekroczenie miary zwykłej sprawiedliwości, która czasem wydaje się zbyt mała, ocala osobową godność syna marnotrawnego. Jak pisze papież: „relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa"[9].

Rzeczywistość miłosierdzia możemy zrozumieć jeszcze głębiej w samym sercu Bożego Objawienia, czyli w tajemnicy paschalnej Syna Bożego. Tam można jeszcze lepiej dostrzec właściwą relację pomiędzy sprawiedliwością i miłosierdziem. Odkupienie czyni człowieka na powrót sprawiedliwym i w świecie dotkniętym grzechem przywraca ład sprawiedliwości. Jednocześnie dzieło Chrystusa jest nie tylko przywróceniem tej sprawiedliwości, ale także objawieniem twórczej mocy miłości. Człowiek jest odkupiony przez Chrystusa nie tylko w znaczeniu bycia wyzwolonym spod władzy grzechu, bo wydarzenia Krzyża i Zmartwychwstania przywracają ludziom na nowo dostęp do Ojca, źródła i pełni życia[10]. Dopiero to przejście od Chrystusa do Ojca, o którym mówił wstęp encykliki, rozjaśnia rzeczywistość zła. Nie da się zrozumieć chrześcijaństwa bez pominięcia tej podstawowej prawdy: uwierzyć

[7] Por. DM 4.
[8] Por. DM 5.
[9] DM 6.
[10] Por. DM 7.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

w ukrzyżowanego Syna, to znaczy zobaczyć Ojca, czyli uwierzyć w obecność w świecie miłości potężniejszej niż grzech[11].

Miejscem, w którym spotykają się orędzia Nowego i Starego Przymierza, są słowa wypowiedziane przez Maryję w odpowiedzi na wiadomość, że zostanie matką Zbawiciela[12]. Także nasze czasy są wezwaniem do pamięci o tym, że miłosierdzie Boga trwa z pokolenia na pokolenie (por. Łk 1, 50). Niepokoje i lęki współczesnego człowieka nie odnajdują bowiem wyjaśnienia wyłącznie w ludzkiej perspektywie[13]. Nie jest także wystarczające, aby chcieć zmienić świat wyłącznie w perspektywie sprawiedliwości, która wydaje się ważnym, ale niewystarczającym fundamentem budowania współczesnych społeczeństw[14]. Wobec takich dylematów szczególnie ważne wydaje się głoszenie słowem i czynem orędzia o miłosiernej miłości Boga. Papież przypomina, że

> miłosierdzie samo w sobie, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone. Nieskończona więc i niewyczerpana jest też gotowość Ojca w przyjmowaniu synów marnotrawnych wracających do Jego domu. **Nieskończona jest gotowość i moc przebaczania**, mając swe stałe pokrycie w niewysłowionej wartości ofiary Syna. Żaden grzech ludzki nie przewyższa tej mocy ani jej nie ogranicza. Ograniczyć ją może tylko od strony człowieka brak dobrej woli, brak gotowości nawrócenia, czyli pokuty, trwanie w oporze i sprzeciwie wobec łaski i prawdy, a zwłaszcza wobec świadectwa krzyża i zmartwychwstania Chrystusowego[15].

Do przyjęcia miłosierdzia potrzebna jest wyłącznie gotowość do bycia obdarowanym; to jedyne wymaganie, jakie w kwestii jego udzielenia stawia Pan Bóg. Tylko człowiek, który sam doświadczył tej odnawiającej łaski, może okazywać miłosierdzie innym ludziom. Jan Paweł II przypomina, że orędzie Chrystusa jest nie tylko darem, ale i zadaniem. Zbawiciel nie tylko okazywał ludziom miłosierdzie, ale także wzywał do tego, aby byli miłosierni wobec innych[16]. W jakimś stopniu egzystencjalną miarą przyjęcia miłosierdzia od Boga jest zdolność do udzielania go innym. Jeśli człowiek chce odpowiedzieć sobie

[11] Por. DM 7.
[12] Por. DM 9.
[13] Por. DM 11.
[14] Por. DM 12.
[15] DM 13.
[16] Por. DM 3.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

na pytanie, na ile rzeczywiście zachodzi w nim proces przyjmowania Bożej łaski, może to zrobić, badając swoją zdolność do bycia darem dla innych[17].

Ta logika daru objawia się ze szczególną mocą w działalności najgłębiej kościelnej, czyli w sprawowaniu sakramentów. Nie można zapominać, że to właśnie one mają być najbardziej podstawową przestrzenią doświadczania miłosierdzia Boga[18]. Świadomość nadprzyrodzonego pochodzenia miłosierdzia pozwala odróżnić działanie Kościoła od zwykłej działalności charytatywnej. Przypomina, że w jakiś sposób wszyscy nawzajem jesteśmy wobec siebie dłużnikami, ponieważ nie mamy nic, czego byśmy wcześniej nie otrzymali[19]. Tylko taka postawa serca sprawia, że dzieła miłosierdzia mają rzeczywiście kształt relacji, a nie paternalizmu. Dzieje się tak nawet w sytuacji jednostronności, która jednak zawsze jest pozorna, bo każda relacja jest dwukierunkowa. Papież zauważa, że

> jeśli tej dwustronności, tej wzajemności brak, wówczas czyny nasze nie są jeszcze prawdziwymi aktami miłosierdzia. Wówczas nie dokonało się jeszcze w pełni to nawrócenie, którego drogę ukazał nam Chrystus swoim słowem i przykładem aż po krzyż; wówczas też nie uczestniczymy jeszcze całkowicie **we wspaniałym źródle miłości miłosiernej**, które zostało nam przez Niego objawione[20].

Takie autentyczne nawrócenie prowadzi do kształtowania człowieka na wzór miłosiernego Ojca, którego serce jest szczególnie wrażliwe na los ubogich i pozbawionych miłości. Ta wrażliwość jest miarą wyzwania do kształtowania chrześcijańskich wspólnot i rozwijania w nich postawy solidarności, tak aby ubodzy mogli czuć się w nich jak w domu[21]. Na progu nowego tysiąclecia papież wskazywał, że

> potrzebna jest dziś nowa «wyobraźnia miłosierdzia», której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr[22].

---

[17] Więcej o darze z siebie jako warunku budowania prawdziwych więzi można przeczytać w rozdziale „Wspólnota".

[18] Por. DM 13.

[19] Por. DM 14.

[20] DM 14.

[21] Jan Paweł II, List apost. *Novo millennio ineunte*, 49.

[22] Tamże.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

2. Apostołowie Bożego Miłosierdzia

Wiele lat po publikacji encykliki *Dives in misericordia* Jan Paweł II wyjaśnił genezę tego dokumentu oraz swojego rozeznania co do konieczności szerzenia prawdy o Bożym miłosierdziu. W książce *Pamięć i tożsamość*, ostatniej książce papieża z Polski, która ukazała się krótko przed jego śmiercią, czytamy:

> refleksje zawarte w *Dives in misericordia* były owocem moich doświadczeń duszpasterskich zdobytych w Polsce, a w sposób szczególny w Krakowie. Przecież tam znajduje się grób Siostry Faustyny Kowalskiej, której Chrystus pozwolił być szczególnie natchnioną wyrazicielką prawdy o Bożym Miłosierdziu. Prawda ta ukształtowała w Faustynie niezwykle bogate życie mistyczne. Była to osoba prosta, niewykształcona, a mimo to ludzie czytający *Dzienniczek* jej objawień zdumiewają się nad głębią mistycznego doświadczenia, które w nim się zawiera. Mówię o tym dlatego, że objawienia Siostry Faustyny, skoncentrowane na tajemnicy Bożego Miłosierdzia, odnoszą się do czasu przed II wojną światową. To jest właśnie ten czas, w którym powstawały i rozwijały się owe ideologie zła, jakimi były nazizm i komunizm. Siostra Faustyna stała się rzeczniczką przesłania, iż jedyną prawdą zdolną zrównoważyć zło tych ideologii jest ta, że Bóg jest Miłosierdziem – prawda o Chrystusie miłosiernym. I dlatego, powołany na Stolicę Piotrową, czułem szczególną potrzebę przekazania tych rodzimych doświadczeń, które z pewnością należą do skarbca Kościoła powszechnego[23].

Papież dzieli się tą refleksją z perspektywy czasu; rzeczą wartą odnotowania jest obserwacja, że w całym tekście encykliki nie pojawia się wprost żadne odwołanie do *Dzienniczka* siostry Faustyny i jej objawień związanych z kultem Bożego miłosierdzia. Nie ma jednak wątpliwości, że już wtedy był to temat ważny dla papieża z Polski. Warto w tym miejscu pokrótce przypomnieć historię siostry Faustyny oraz przedstawić udział Jana Pawła II w szerzeniu jej orędzia. W latach 1931–1938 siostrze Faustynie Kowalskiej, polskiej zakonnicy ze zgromadzenia Córek Matki Bożej Miłosierdzia, wielokrotnie objawił się Jezus, wydając liczne polecenia związane z szerzeniem kultu Miłosierdzia Bożego, m.in. upowszechnienie koronki do Miłosierdzia Bożego, namalowanie obrazu Jezusa Miłosiernego czy staranie o wprowadzenie do kalendarza liturgicznego święta Bożego Miłosierdzia.

[23] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 13–14.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Droga do kanonizacji polskiej zakonnicy oraz zatwierdzenia kultu związanego z Bożym Miłosierdziem nie była jednak najprostsza[24]. Sama pobożność zaczęła się dość szybko rozprzestrzeniać, głównie kanałami prywatnymi, chociaż wizerunki namalowane na podstawie objawień, ze słynnym podpisem „Jezu, ufam Tobie", zaczęły się pojawiać także w kościołach. Sprzyjał temu wojenny kontekst oraz pierwotne miejsce objawień, czyli Wilno – jedno ze szczególnych miast polskich, które po wojnie znalazło się poza granicami Rzeczypospolitej. Pierwsza poważna próba uporządkowania kwestii związanych z objawieniami zakończyła się oficjalnym dekretem Świętego Oficjum (poprzednika obecnej Kongregacji Nauki Wiary) z 1959 roku, który zakazywał dalszego publicznego szerzenia tej pobożności. To postanowienie Stolicy Apostolskiej wynikało z dwóch przyczyn. Po pierwsze, istniały teologiczne wątpliwości dotyczące objawień Faustyny Kowalskiej; jak dzisiaj wiemy, były one związane z nieprecyzyjnym tłumaczeniem zapisów objawień. Po drugie, znane było nieprzychylne stanowisko polskich biskupów w tej sprawie[25].

W tej kwestii bardzo odmienna była intuicja naszego autora. Karol Wojtyła przyjął święcenia biskupie w 1958 roku i został biskupem pomocniczym w swojej rodzinnej diecezji. W lipcu 1962 roku mianowano go administratorem, a w marcu 1964 roku metropolitą krakowskim. Postanowił swój urząd, a także kontakty nawiązane podczas obrad Soboru Watykańskiego II (1962–1965) wykorzystać do zmiany stanowiska Watykanu wobec siostry Faustyny i kultu Miłosierdzia Bożego[26]. Po konsultacjach abp Wojtyła podjął decyzję o wszczęciu diecezjalnych przygotowań do ewentualnego procesu beatyfikacyjnego, aby tą pośrednią drogą potwierdzić autentyczność objawień. Długie starania przyniosły konkretne owoce dopiero w czerwcu 1978 roku, kiedy został zniesiony zakaz rozpowszechniania kultu Miłosierdzia Bożego.

Możemy postawić pytanie, dlaczego encyklika poświęcona w całości Miłosierdziu Bożemu milczy na temat największej papieskiej inspiratorki tego zagadnienia? Być może papież nie chciał zaszkodzić toczącemu się jeszcze procesowi beatyfikacyjnemu i wyprzedzać oficjalnych kościelnych rozstrzy-

[24] O historii zatwierdzenia kultu Miłosierdzia Bożego i roli biskupa Krakowa, a później Rzymu por. E. K. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył. Jak Karol Wojtyła przekonał Kościół do kultu Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2016.

[25] Por. E. K. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył…*, dz. cyt., s. 45–53.

[26] Por. E. K. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył…*, dz. cyt., s. 60–62.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

gnięć. W 1993 roku Jan Paweł II beatyfikował polską zakonnicę, co wpłynęło na wzrost popularności jej *Dzienniczka* poza granicami kraju[27].

Szczególnym wskazaniem na aktualność objawień siostry Faustyny była jej kanonizacja, której papież dokonał w jubileuszowym roku 2000[28]. Jan Paweł II w swojej kanonizacyjnej homilii wyjaśnia, że miłosierdzie ma być konkretnym kształtem miłości do bliźnich. Nie ma ono jednak swojego źródła w zwykłej koncepcji pomocy charytatywnej, ale jest zakorzenione w głębokim zjednoczeniu człowieka z Chrystusem. To zjednoczenie nie jest zewnętrznym współcierpieniem, ale w objawieniach s. Faustyny przyjmuje jednoznaczny kształt krzyża[29].

W czasie kanonizacji siostry Faustyny Jan Paweł II ogłosił także decyzję, że co roku pierwsza niedziela po Wielkanocy będzie w Kościele obchodzona jako niedziela miłosierdzia, zgodnie z poleceniem zawartym w objawieniach Faustyny. Za Boże świadectwo potwierdzenia szczególnego znaczenia tego święta dla polskiego papieża uznano fakt, że zmarł on w wigilię tego święta, już po rozpoczęciu jego liturgicznych obchodów. Związek ten został podkreślony także w wyborze dat jego beatyfikacji (1.05.2011) i kanonizacji (27.04.2014), które odbyły się właśnie w niedziele Miłosierdzia Bożego.

Orędzie o Bożym Miłosierdziu było tematem powracającym w nauczaniu papieża, zwłaszcza podczas ostatnich podróży papieskich do Polski. Stale rosnąca popularność kultu Miłosierdzia Bożego skłoniła władze kościelne do rozpoczęcia budowy sanktuarium w krakowskich Łagiewnikach, gdzie znajdują się relikwie siostry Faustyny. Papież odwiedził sanktuarium w Łagiewnikach w czasie swojej szóstej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1997 roku[30].

Szczególną wymowę miała ostatnia, ósma pielgrzymka Jan Pawła II do Polski. Odbyła się ona pod znanym z encykliki hasłem „Bóg bogaty w miłosierdzie". Będąc w ojczyźnie od 16 do 19 sierpnia, papież odwiedził tylko dwa miejsca: Kraków i Kalwarię Zebrzydowską. Jednym z głównych punktów tej wizyty było poświęcenie sanktuarium Miłosierdzia Bożego, które wzniesiono

[27] Homilię z mszy beatyfikacyjnej, która została odprawiona 18 kwietnia 1993 roku, można odnaleźć w: „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) nr 5–6 (1993), s. 13–15.

[28] Por. E. K. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył…*, dz. cyt., s. 139.

[29] Por. Jan Paweł II, *Miłosierdzie jako odpowiedź na egzystencjalną sytuację współczesnego człowieka. Homilia podczas kanonizacji*, Rzym, 30.04.2000, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) nr 6 (2000), s. 25–26.

[30] Tekst papieskiego przemówienia wygłoszonego wtedy w sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach można odnaleźć w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 966–967.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

bardzo szybko ze względu na pragnienie papieża, by ją osobiście konsekrować[31]. W czasie homilii wygłoszonej w Łagiewnikach Jan Paweł II zwrócił uwagę, że kult Miłosierdzia Bożego jest szczególnie potrzebny współczesnemu światu i stanowi dla niego jedyną drogę ocalenia. Papież mówił:

> Jak bardzo dzisiejszy świat potrzebuje Bożego miłosierdzia! Na wszystkich kontynentach z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić wołanie o miłosierdzie. Tam, gdzie panuje nienawiść, chęć odwetu, gdzie wojna przynosi ból i śmierć niewinnych, potrzeba łaski miłosierdzia, która koi ludzkie umysły i serca i rodzi pokój. Gdzie brak szacunku dla życia i godności człowieka, potrzeba miłosiernej miłości Boga, w której świetle odsłania się niewypowiedziana wartość każdego ludzkiego istnienia. Potrzeba miłosierdzia, aby wszelka niesprawiedliwość na świecie znalazła kres w blasku prawdy[32].

Papież wyjaśnił także przy tej okazji swój osobisty związek z krakowskimi Łagiewnikami. W latach 1940–1944 był on robotnikiem w kamieniołomach i fabryce chemicznej Krakowskich Zakładów Sodowych Solvay na terenie tzw. Białych Mórz, gdzie obecnie znajduje się sanktuarium św. Jana Pawła II. Konsekrując łagiewnicką świątynię, ojciec święty zwierzył się obecnym na liturgii:

> wiele moich osobistych wspomnień wiąże się z tym miejscem. Przychodziłem tutaj zwłaszcza w czasie okupacji, gdy pracowałem w pobliskim Solvayu. Do dzisiaj pamiętam tę drogę, która prowadziła z Borku Fałęckiego na Dębniki, którą odbywałem codziennie przychodząc na różne zmiany w pracy, przychodząc w drewnianych butach. Takie się wtedy nosiło. Jak można było sobie wyobrazić, że ten człowiek w drewniakach kiedyś będzie konsekrował bazylikę Miłosierdzia Bożego w krakowskich Łagiewnikach[33].

Zwieńczeniem celebracji był akt zawierzenia światu Bożemu Miłosierdziu. Treść tego aktu jest swoistym streszczeniem papieskiej refleksji o miłosierdziu:

> Boże, Ojcze miłosierny,
> który objawiłeś swoją miłość
> w Twoim Synu Jezusie Chrystusie,

---

[31] Por. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył*, dz. cyt., s. 142–155.

[32] Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św.i konsekracji sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach*, Kraków, 17.08.2002, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1207.

[33] Tamże, s. 1208.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

i wylałeś ją na nas w Duchu Świętym, Pocieszycielu,
Tobie zawierzamy dziś losy świata i każdego człowieka.
Pochyl się nad nami grzesznymi,
ulecz naszą słabość,
przezwyciężaj wszelkie zło,
pozwól wszystkim mieszkańcom ziemi
doświadczyć Twojego miłosierdzia,
aby w Tobie, Trójjedyny Boże,
zawsze odnajdywali źródło nadziei.
Ojcze przedwieczny,
dla bolesnej męki i zmartwychwstania Twojego Syna,
miej miłosierdzie dla nas
i całego świata![34].

Były to jedne z ostatnich słów, które Jan Paweł II wypowiedział w Polsce. Już wtedy był w bardzo złym stanie fizycznym i wyraźnie przeczuwał, że jest to jego wizyta pożegnalna. Temat Miłosierdzia Bożego stał się swoistym testamentem Jana Pawła II dla jego rodaków.

Bibliografia

Wojtyła K., *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice*, Kraków 2007, s. 314–392.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.

– *Miłosierdzie. Antologia tekstów*, wybór tekstów, oprac. i słowo wstępne B. Pieron, Kraków 2016.

Bordoni M., *Przepowiadanie Chrystusa wcieleniem Bożego Miłosierdzia. Encyklika „Dives in Misericordia" – 30 XI 1980*, w: *Jan Paweł II teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, Warszawa 2009, s. 91–103.

Czaczkowska E. K., *Papież, który uwierzył. Jak Karol Wojtyła przekonał Kościół do kultu Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2016.

Machniak J., *Miłosierdzie Boże w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 24 (2015) 4, s. 43–53.

[34] Tamże, s. 1207–1208.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Napiórkowski A. A., Warchoł P., *Czy św. Faustyna i św. Jan Paweł II zostaną doktorami Kościoła? Polscy święci apostołami Bożego miłosierdzia*, Niepokalanów 2014.

Stawrowski Z., *Drugie oblicze miłosierdzia*, w: Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010, s. 180–193.

Styczeń T., *Bóg Ojcem… Medytacja nad mniej znanym tytułem encykliki „Dives in misericordia"*, w: Jan Paweł II, *„Dives in misericordia". Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 83–99.

Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.

Warchoł P., *Miłosierny Bóg i miłosierny człowiek. Teologiczna interpretacja miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, Niepokalanów 2011.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

MIŁOŚĆ

W myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II miłość zajmuje miejsce centralne. Potwierdzeniem tej opinii są słowa samego Wojtyły, który w 1944 roku pisze: „Miłość mi wszystko wyjaśniła, | miłość mi wszystko rozwiązała – | dlatego uwielbiam tę Miłość, | gdziekolwiek by przebywała”[1]. Ma wtedy dwadzieścia cztery lata. Żyje w kraju ogarniętym wojną światową. Mimo to, jak czytamy, czuje się ogarnięty Miłością, której źródło dostrzega w Bogu[2]. Całe doczesne życie świętego papieża z Wadowic będzie doświadczeniem tej miłości. Dlatego też nie sposób przywołać wszystkich jego tekstów, w których podejmował to zagadnienie. Poprzestaniemy na wskazaniu najbardziej reprezentatywnych wypowiedzi.

W książce *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła wskazuje na różnicę między przedmiotem a podmiotem. Przedmiotem jest każda rzecz, a podmiotem osoba. O rzeczach mówimy „coś”, o osobach „ktoś”. Przedmioty nie posiadają w sobie życia, są martwe, w osobach zaś dostrzegamy życie, które różni się jakościowo od życia roślin czy zwierząt. Osoby cechuje rozumność, zdolność do poznawania i pożądania – szczególnie tego, co prawdziwe i dobre. W osobie pojawia się refleksja oraz moment decyzji, co w danej chwili chce uczynić. Zdolność decydowania nazywamy wolną wolą. Właściwym odniesieniem osoby do przedmiotu (rzeczy) jest używanie go, posługiwanie się nim. Inaczej ma się sprawa z podmiotem (osobą)[3]. Opierając się na myśli jednego z najwybitniejszych przedstawicieli oświecenia w Europie Immanuela Kanta,

---

[1] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 79.

[2] Por. tamże.

[3] Por. MO, s. 24–25. Zob. także J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt. s. 81.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

krakowski biskup stwierdza, że osoba zawsze powinna być celem działania, nigdy zaś środkiem do osiągania celu[4].

Miłość jest przeciwna używaniu osoby jako środka do osiągania jakiegokolwiek celu. Będąc domeną osób, miłość potwierdza je i aktualizuje. Jest zasadą, która uszlachetnia ludzkie bycie i działanie[5]. Siła miłości jest tak ogromna, że może z postępowania ludzi eliminować nastawienie użytkowe czy konsumpcyjne wobec drugiej osoby. Zdaniem Karola Wojtyły etyka, poprzez odniesienie do wartości obiektywnych, pozwala precyzyjnie odróżnić miłowanie osoby od tego, co zasłania się pozorem miłości, a w rzeczywistości staje się „używaniem" osoby dla swoich, często egoistycznych, celów[6].

Utylitaryzm (od łacińskiego słowa *uti*, które znaczy używać, korzystać) – wydaje się być programem konsekwentnego egoizmu, bez możliwości przejścia do autentycznego altruizmu. Szczęście zostaje tu utożsamione z przyjemnością. Tymczasem jest to zabieg nieuprawniony, ponieważ przyjemność jest dobrem jedynie aktualnym i tylko danego podmiotu[7]. Fundamentem miłości zaś nie jest przyjemność, lecz wspólne dobro obiektywne, a więc dobro dające się podzielić i jednoczące osoby[8]. Realizacja utylitarystycznej zasady „maksimum przyjemności dla obojga" musi przynieść klęskę. W rzeczywistości „miłość", w której brak obiektywnego dobra, jest tylko zespoleniem dwóch egoizmów, które się wzajemnie przed sobą maskują i tworzą tym samym pozór miłości. Pozór ten należy pieczołowicie pielęgnować, ażeby nie odsłoniło się to, co jest pod nim: egoizm w najbardziej zachłannej postaci, wykorzystujący dla własnego „maksimum przyjemności" drugą osobę. Wtedy osoba pozostaje jedynie środkiem do celu[9]. Dla tak definiowanego utylitaryzmu przyjemność zawsze pozostaje najwyższą wartością i zasadą postępowania[10].

Opozycję dla zasady utylitaryzmu stanowi przykazanie miłości. Opiera się ono na normie personalistycznej, która brzmi: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"[11]. Podstawą przykazania miłości jest więc aksjologia personalistyczna. Oznacza to, że osoba powinna być traktowana jako „przedmiot" miłości, a nie

[4] Por. MO, s. 30.
[5] Por. MO, s. 31.
[6] Por. MO, s. 36.
[7] Por. MO, s. 39.
[8] Por. MO, s. 40. Zob. także EE, s. 173.
[9] Por. MO, s. 40–41.
[10] Por. MO, s. 42.
[11] MO, s. 42.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

„przedmiot" użycia. Miłość osoby zatem będzie polegać na afirmowaniu jej ponadrzeczowej i ponadkonsumpcyjnej (ponadużytkowej) wartości[12].

Szczególną sferą zastosowania powyższych zasad jest dziedzina seksualna, która bardzo łatwo kojarzy się z pojęciem „miłość". Tutaj bardzo wyraźnie widać kontrast pomiędzy miłowaniem a używaniem. Popęd seksualny, obecny w człowieku, kieruje go w stronę osoby innej płci. Podłożem tego zwrócenia się jednej osoby ku drugiej jest „wartość seksualna", którą moglibyśmy potocznie określić jako atrakcyjność seksualna konkretnej osoby. To właśnie w tę sferę muszą wkroczyć przykazanie miłości i norma personalistyczna[13]. Popęd seksualny człowieka jest podporządkowany woli i wyrasta ponad determinizm porządku przyrodniczego aktem miłości. Jego przejawy muszą być oceniane na poziomie miłości, a jego aktualizacje wchodzą w zakres odpowiedzialności[14]. Człowiek poprzez rozumowe rozpoznanie wartości i zwrócenie się ku nim aktem woli może zaangażować siłę popędu w służbę miłości. Jednak bez opanowania popędu, bez podporządkowania go obiektywnym wartościom, człowiek zaczyna „używać" drugiego człowieka celem zaspokojenia własnego pożądania. Współżycie seksualne, które jest wynikiem samego pożądania, przynosi rozczarowanie, ponieważ nie stoi za nim miłość. Osoba czuje, że nie jest kochana, a jedynie pożądana. Doświadcza także bolesnego uprzedmiotowienia oraz poczucia, że zainteresowanie nią zatrzymało się tylko na seksualnej atrakcyjności. Wszystko to zaś może prowadzić do rozczarowania miłością, po której tak wiele się spodziewała.

Wojtyła przyznaje, że miłość jest pojęciem wieloznacznym. W prowadzonych przez niego analizach chodzi przede wszystkim o miłość pomiędzy dwoma osobami różnych płci, czyli między mężczyzną a kobietą[15]. Wspomniane poszukiwania mają zatem następujące wymiary: metafizyczny, psychologiczny i etyczny. Na pierwszym poziomie nasz autor wyróżnia najpierw miłość jako upodobanie („amor complacentiae"). Podobać się oznacza przedstawiać się jako pewne dobro. Upodobanie jest związane z konkretnym poznaniem dru-

[12] Por. MO, s. 43. Zob. także J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 81–82.

[13] Por. MO, s. 44.

[14] Por. MO, s. 48–49.

[15] Por. MO, s. 69. W artykule *Miłość a odpowiedzialność* Karol Wojtyła za świętym Tomaszem rozróżnia trzy rodzaje miłości: „amor naturalis", „amor sensitivus", „amor rationalis". Pierwsza sytuuje się na poziomie natury i wiąże się z istnieniem gatunku. Druga koncentruje się na zewnętrznej atrakcyjności ciała. Trzecia skupia się na tym, co wewnętrzne, co można określić jako wartość osoby. Por. K. Wojtyła, *Miłość a odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie" 51 (1959) t. 59, z. 2, s.167–169.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

giej osoby. W poznaniu tym uczestniczy cały człowiek: rozum, wola, uczucia i zmysły[16]. W upodobaniu dużą rolę odgrywają uczucia, które obecne są przy narodzinach miłości. Nie należy jednak opierać miłości na uczuciach, ponieważ są one niestałe, poza tym często zafałszowują, poprzez idealizację, obraz kochanej osoby. Kiedy czar osoby pryska, wtedy miłość czysto uczuciowa przeradza się w równie uczuciową nienawiść[17]. W miłości upodobania dochodzi do ukazania się wartości etycznej i estetycznej, którą rozpoznajemy w przedmiocie miłości: osoba jawi się nam jako dobra i piękna zarazem[18].

Miłość jako pożądanie („amor concupiscentiae") – to kolejny wymiar rozważań Wojtyły. Pożądanie należy do istoty miłości i czasem bywa silniejsze od upodobania. Miłość pożądania wypływa z doświadczenia ograniczoności własnego bytu, a zmierza do znalezienia dobra, którego brakuje. Mężczyzna pragnie kobiety, ponieważ ma nadzieję, że znajdzie w niej dopełnienie własnego istnienia. Z tego samego powodu kobieta pożąda mężczyzny. W tym rodzaju miłości pożądanie wyraża się jako pragnienie dobra dla siebie: „chcę ciebie, bo jesteś dla mnie dobrem". Miłość ta, choć jest zagrożona pożądliwością, sama z siebie nie przechodzi nigdy w postawę utylitarystyczną – zawsze wyrasta z normy personalistycznej. Jej przejawy obserwujemy także w relacji człowiek – Bóg, gdzie stworzenie odczuwa potrzebę relacji ze swym Stwórcą, który jawi się jako dobro najwyższe („summum bonum")[19]. Aby miłość ludzka mogła dalej wzrastać i dojrzewać, potrzebuje uzupełnienia jeszcze jednym elementem: życzliwością.

Istotą miłości rozumianej jako życzliwość („amor benevolentiae") jest pragnienie dobra dla drugiej osoby: „chcę twego dobra" i „pragnę dobra dla ciebie". W tym odniesieniu zauważamy oderwanie od interesowności i egocentryzmu, które tkwią w miłości pożądania. Wojtyła podkreśla, że właśnie miłość życzliwości jest najpełniejszą realizacją tych możliwości, które tkwią w człowieku. Osoba ludzka znajduje w niej pełnię swojego bytowania i działania[20]. Dlatego też miłość życzliwa przybliża się do tego, co nazywamy „czystą istotą" miłości. Życzliwe miłowanie najbardziej rozwija istnienie podmiotu oraz istnienie osoby, ku której podmiot się zwraca. Dynamika miłości mał-

[16] Por. MO, s. 70.
[17] Por. MO, s. 73.
[18] Por. MO, s. 74.
[19] Por. MO, s. 75–77.
[20] Por. MO, s. 77.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

żeńskiej zakłada kierunek rozwoju wpierw przez pożądanie, ku coraz większej życzliwości i bezinteresowności[21].

Miłość życzliwości osiąga swoją pełnię dzięki wzajemności. Brak odwzajemnienia w miłości łączy się z cierpieniem i uczuciem przykrości. Jeśli do tego dochodzi, mamy do czynienia najpierw z wegetacją miłości, która mocą pewnego uporu „tli się" jeszcze w danej osobie, aby następnie umrzeć. Niekiedy wraz ze śmiercią miłości umiera także zdolność miłowania. Widać tu jasno, że miłość nie jest czymś jednostronnym, lecz społecznym lub przynajmniej obustronnym. Stwarza to okazję do tego, aby z dwojga „ja" powstało jedno „my"[22]. Prawda ta znalazła swój wyraz w medytacji *Przed sklepem jubilera*, w pieśni chóru:

> dotąd dwoje, lecz jeszcze nie jedno,
> odtąd jedno, chociaż nadal dwoje[23].

Słowa te ujawniają miłość jako syntezę istnienia dwojga ludzi – istnienia, „które się w pewnym punkcie jakby zbiega i z dwojga czyni jedno"[24]. Ta synteza jest istotą miłości przyjaźni („amor amicitiae"). „Przy-jaźń" stawia drugie „ja" przy swoim „ja"[25].

Zmierzając w kierunku psychologicznej analizy miłości, krakowski biskup pisze o różnicach pomiędzy sympatią a przyjaźnią. Pierwsza z nich to miłość czysto uczuciowa, w której decyzja woli nie odgrywa jeszcze właściwej sobie roli. Sympatia oznacza dosłownie współ-doznawanie. Akcent pada tutaj na to, co dzieje się w osobach i pomiędzy nimi – szczególnie w dziedzinie ich uczuć. Słabość sympatii płynie stąd, że jest nazbyt subiektywna. Ludzie ulegają jej w sposób nieraz dla siebie niezrozumiały. Wartość uczucia zastępuje niekiedy wartość osoby[26]. Miłość między mężczyzną i kobietą nie może pozostać jedynie na poziomie sympatii, ale powinna stawać się przyjaźnią. W niej wola sama się angażuje, a nie jedynie przyzwala. Praktyczny postulat w odniesieniu do obu brzmi: sympatię należy przekształcać w przyjaźń, a przyjaźń dopełniać sympatią. Miłość przynagla osoby do wypełnienia tego zadania[27].

---

[21] Por. MO, s. 78; por. także R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 154–156.
[22] Por. MO, s. 79.
[23] PS, s. 407.
[24] PS, s. 419.
[25] Por. MO, s. 84; MN, s. 428.
[26] Por. MO, s. 82–83.
[27] Por. MO, s. 84.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Zdaniem Wojtyły miłość znajduje swoją pełnię w relacji międzyosobowej. Ona jest spotykaniem się, jednoczeniem osób. Tak oto dochodzimy do pojęcia miłości oblubieńczej, którą nasz autor wskazuje jako uzupełnienie czterech rodzajów miłości zanalizowanych powyżej[28]. Charakteryzuje się ona oddaniem siebie, swojego „ja". Jest czymś więcej niż przeanalizowane dotąd formy miłości. Oddać siebie, to coś znacznie więcej niż tylko „chcieć dobra dla drugiej osoby". Wojtyła jako dociekliwy filozof zauważył, że zagadnienie wzajemnego oddania się osób wymaga gruntownego przemyślenia[29], brakuje mu jednak adekwatnego określenia. Pojawi się ono wraz z doświadczeniem Soboru, dla którego jednym z podstawowych terminów będzie *communio*.

Oddanie siebie w porządku natury jest niemożliwe, ponieważ osoba jest nieprzekazywalna („alteri incommunicabilis"), nie może siebie odstąpić czy oddać. To jednak, co niemożliwe w porządku natury, staje się dostępne w porządku miłości. Wojtyła zauważa tu pewien paradoks, który wyrażają słowa Ewangelii: „kto straci swe życie, znajdzie je" (por. Mt 10, 39)[30]. A zatem tracenie siebie, wychodzenie z siebie, przekraczanie siebie nie prowadzi do zubożenia, ale wręcz przeciwnie, wiedzie do osobowego spełnienia. Miłość oblubieńcza wyrywa osobę z naturalnej nienaruszalności. Sprawia ona, że osoba chce siebie oddać innej, to znaczy przestać być swoją wyłączną własnością, aby stać się darem dla drugiej osoby. W tym akcie oddania kieruje się przeświadczeniem, że ta rezygnacja nie prowadzi do zubożenia, lecz do wzbogacenia własnej egzystencji[31]. Miłość oblubieńcza prowadzi do zjednoczenia, wspólnoty życia i wzajemnej przynależności, kładąc podwaliny pod więź małżeńską i rodzinną. Od szczęścia tej wspólnoty zależy los wszystkich większych wspólnot: rodziny i społeczeństwa[32].

Spoglądając na miłość od strony psychologicznej, nasz autor wymienia w pierwszym rzędzie wrażenie i wzruszenie[33]. Od nich niejako zaczyna się ludzka miłość, która pierwotnie w człowieku jest reakcją na drugą osobę i umożliwia przeżywanie jej jako wartość. Doświadczenie to wyrasta na gruncie zmysłów, ale zmysłowość nie jest jeszcze miłością[34]. Tuż obok wrażeń i wzruszeń znajduje się miłość uczuciowa, przez którą człowiek niejako rzuca

---

[28] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 152.
[29] Por. MO, s. 88.
[30] Por. MO, s. 89.
[31] Por. MO, s. 112.
[32] Por. J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 87.
[33] Szczegółowo pisaliśmy o tym w rozdziale „Ciało".
[34] Por. MO, s. 97.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

pewien urok na drugiego człowieka. Osobie udziela się specyficzny nastrój, określany jako zauroczenie. Mocno odczuwa się wtedy potrzebę bliskości czy nawet zbliżenia, a także intymności – bycia „sam na sam". Intensywność uczuć obejmuje pamięć i wyobraźnię, jednocześnie udzielając się woli[35]. W człowieku dochodzi często do idealizacji osoby, co z kolei przesądza o słabości i kruchości miłości uczuciowej[36]. Podsumowując przeprowadzone analizy metafizyczno-psychologiczne, Karol Wojtyła wskazuje na konieczność integracji miłości na fundamencie wolności i prawdy[37]. W ten sposób dochodzimy do analizy etycznej miłości.

Pełnej integracji ludzkiej miłości należy szukać nie w psychologii, ale w etyce[38]. Oznacza to, że miłość rozumianą jako przeżycie należy podporządkować miłości jako cnocie. Więcej nawet, bez miłości jako cnoty nie ma pełnego przeżycia miłości[39]. Wychodząc od przykazania miłości czy normy personalistycznej. trzeba wskazać, że seksualna wartość osoby musi być podporządkowana wartości osoby jako takiej. Ta podstawowa afirmacja osoby jest charakterystyczna dla etycznego rysu miłości[40]. „Miłość jako cnota żyje w woli nastawieniem na wartość osoby, ona więc jest źródłem tej afirmacji osoby, która przenika wszystkie reakcje, przeżycia i całe w ogóle postępowanie"[41]. Znajdujemy tu podwaliny doskonale znanej zasady, głoszącej potrzebę pierwszeństwa osoby przed rzeczą, czy etyki przed techniką.

To właśnie etyka podpowiada, że zanim nastąpi fizyczne, seksualne oddanie się osób, potrzebne jest oddanie w pełni osobowe. Miarą miłości staje się nie tyle skala rozkoszy zmysłowo-seksualnej, ile głębia osobowego oddania[42]. Tu ukazuje się najgłębszy sens tytułu książki *Miłość i odpowiedzialność*. Odpowiedzialność (*responsibilitas*) za miłość sprowadza się do odpowiedzialności za osobę[43]. Do tego dochodzi jeszcze sprawa wyboru, który domaga się od człowieka wierności, szczególnie wtedy gdy ujawnią się słabości i niedomagania osoby kochanej. Wolny wybór miłości zakłada, oprócz wierności, zaangażowanie wolności, która z czasem staje się pragnieniem dobra bez granic

[35] Por. MO, s. 100. Zob. także J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 255–257.
[36] Por. MO, s. 102.
[37] Por. MO, s. 105.
[38] Por. MO, s. 107.
[39] Por. MO, s. 108.
[40] Por. MO, s. 110.
[41] MO, s. 110.
[42] Por. MO, s. 115.
[43] Por. MO, s. 116. Zob. także K. Wojtyła, *Miłość a odpowiedzialność*, art. cyt., s. 163–172.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

dla siebie oraz dla osoby umiłowanej. Ruch w tym kierunku prowadzi do uszczęśliwienia. Ostatecznie pełnią tego szczęścia jest Bóg[44].

Istotnym etycznym problemem jest tzw. wychowanie miłości[45], ponieważ w relacjach międzyludzkich miłość nie jest czymś wykończonym i gotowym, lecz czymś, co rozwija się w człowieku i razem z nim. Proces wychowania miłości wiedzie przez cnotę czystości, która jawi się dzisiaj jako zagrożenie dla ludzkiej miłości. Może ona ulec dezintegracji i w konsekwencji niedorozwojowi, a nawet zniszczeniu, jeżeli zlekceważy się jej etyczną stronę[46]. Wojtyła omawia możliwe zagrożenia ludzkiej miłości: pożądliwość ciała, subiektywizm i egoizm, które prowadzą do „grzesznej miłości", czyli odniesienia opartego na zasadzie przyjemności, która rozrosła się do wymiarów samodzielnego dobra[47]. Sama cnota czystości zaś wyzwala miłość od postawy użycia. Mężczyzna i kobieta zbawiają się przez miłość, ale mogą się przez nią także potępić – to ostateczne skutki dobrej i złej miłości[48].

Równie istotnym zjawiskiem chroniącym ludzką miłość przed wypaczeniem jest wstyd seksualny. Nie pozwala on na uprzedmiotowienie drugiej osoby; otwiera drogę do autentycznej miłości pomiędzy dwojgiem osób. W małżeństwie, które w naturalny sposób zabezpiecza ludzką miłość, dochodzi do „absorpcji wstydu przez miłość". Naturalna skłonność do ukrywania swojej nagości zostaje przezwyciężona prawem wzajemnego oddania w miłości oblubieńczej[49]. Wzajemna odpowiedzialność pomaga unikać zachowań bezwstydnych, które nie mają z miłością nic wspólnego, choć nieraz mogą zawierać jej pozór.

Z dotychczasowych rozważań, podjętych w książce *Miłość i odpowiedzialność*, Karol Wojtyła wysnuwa bardzo praktyczny wniosek: zanim wyzna się komuś miłość, zanim uzna się drugą osobę za swoje życiowe „przeznaczenie", zawsze należy ową miłość „sprawdzić". Trzeba zweryfikować, co znajduje się „w" każdej z osób współtworzących miłość i konsekwentnie zbadać to, co jest „pomiędzy" nimi[50]. Jest to niezwykle istotne ze względu na dobro osób

---

[44] Por. MO, s. 122–123. Zob. także R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 169.

[45] Por. K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, art. cyt., s. 88–92. O wychowaniu miłości zob. także K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, art. cyt., s. 25–29; Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 108–123.

[46] Por. MO, s. 130–131.

[47] Por. MO, s. 150.

[48] Por. K. Wojtyła, *Miłość a odpowiedzialność*, art. cyt., s. 171–172.

[49] Por. MO, s. 163.

[50] Por. MO, s. 81–82.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

doświadczających miłości, ale również dobro nowego człowieka – dziecka, które stanowi zwieńczenie miłości oblubieńczej.

Małżeńska miłość dwojga osób otwiera się na nowe życie poprzez prokreację. Tym samym dziecko zostaje włączone w więź miłości. W taki to sposób miłość zatacza coraz szersze kręgi, stając się miłością społeczną. Dotyka również osób żyjących w dziewictwie, czyli miłości oblubieńczej skierowanej ku Bogu[51]. O wymiarze wspólnotowym miłości wspomina Karol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn*. Przykazanie „będziesz miłował" ma charakter wspólnotowy i mówi o tym, co naprawdę buduje wspólnotę oraz czyni ją w pełni ludzką. To miłość ma charakter uczłowieczający, wyrywa z alienacji i prowadzi do uczestnictwa, czyli budowania wspólnoty[52].

Programowym tekstem pontyfikatu Jana Pawła II zdaje się być pierwsza encyklika *Redemptor hominis*. Papież pisze w niej: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa"[53]. W tych słowach powraca to, co było już wyraźną intuicją dwudziestoczteroletniego młodzieńca oraz stale dojrzewającą refleksją filozofa: miłość jest czymś centralnym i zasadniczym dla życia człowieka. Swój najgłębszy fundament znajduje w Bogu, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8)[54].

Najważniejszym zadaniem papieża będzie wskazywanie wszystkim ludziom dobrej woli na Boga, który tak umiłował świat, że swego Jednorodzonego Syna dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (por. J 3, 16). Tęsknota za miłością, zarówno za jej doznawaniem, jak i dawaniem jej innym, przenika serce człowieka. Papież wskazuje, że źródło tego doświadczenia znajduje się w Bogu. Dlatego też trzy pierwsze encykliki Jana Pawła II będą wskazywać na osoby Trójcy Świętej i dokonane przez nie dzieło zbawienia, dzieło Trójjedynej Miłości.

Jezus Chrystus, Redemptor hominis, przynosi ludziom miłość Boga. W odkupieńczej śmierci Syna Bożego ujawniła się wstrząsająca tajemnica miłości, która usprawiedliwia, a nie potępia grzesznika. W Jezusie Bóg zapew-

[51] Por. MO, s. 225.

[52] Por. OC, s. 333. Więcej na ten temat w rozdziale „Wspólnota".

[53] RH 10. Zob. także T. Styczeń, *Miłość a sens życia*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis". Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 95.

[54] Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae" o miłości*, „Analecta Cracoviensia" I (1969), s. 341–356.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nia ludzi o swojej wiernej i nieodwołalnej miłości. Miłość ta nie cofa się przed niczym, czego w Nim Samym domaga się sprawiedliwość. Jest ona większa od stworzenia, większa od grzechu i potężniejsza od śmierci – nazywa się miłosierdziem. Objawienie tej miłości i miłosierdzia w dziejach człowieka ma jedno imię: Jezus Chrystus[55].

Do tematu miłości potężniejszej od grzechu i śmierci Jan Paweł II powraca w kolejnej encyklice *Dives in misericordia*. Bóg jest Ojcem miłosierdzia, Bogiem wszelkiej pociechy (por. 1 Kor 1, 3). Zamieszkując światłość niedostępną (por. 1 Tm 6, 16), postanowił objawić ludziom swe miłosierdzie we wcieleniu Syna. W Chrystusie Bóg staje się widzialny w swoim miłosierdziu[56]. Widać to szczególnie w zetknięciu z ludzką nędzą, cierpieniem i grzechem. Ta współczująca miłość nie pozostaje obojętna wobec słabej kondycji człowieka, ale skutecznie spieszy jej z pomocą[57]. Papież przypomina, że miłość jest czynna, aktywna. Aby dotrzeć do miłości Boga, należy stale wychodzić z miłością do drugiego człowieka. To ogarniające człowieka doświadczenie miłości skutecznie buduje bardziej ludzki świat, czyli tzw. cywilizację miłości[58].

Tym, co od wewnątrz tworzy relacje w Bogu jest Miłość. Miłością osobową w Trójcy jest Duch Święty jako Miłość-Dar niestworzony. Jednocześnie jest On Osobą-Miłością i Osobą-Darem posłanym przez Ojca wraz z Synem do ludzi. Duch Święty jest osobowym wyrazem wewnątrztrynitarnego i zewnątrztrynitarnego obdarowywania się[59]. Ludzki grzech, który w swej istocie jest odrzuceniem Bożej Miłości i Bożego Daru, zostaje w Bogu przez Ducha-Miłość „przetworzony" i zwrócony człowiekowi jako nowe obdarowanie zbawczą miłością[60]. Duch Święty przemienił cierpienie Ukrzyżowanego w odkupieńczą miłość[61]. Trzecia osoba Trójcy jest wreszcie niejako przyczyną otwarcia Boga na człowieka. W Duchu Świętym Bóg wnika coraz głębiej w świat ludzki i przemienia go od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień[62]. Ostatnia z trzech encyklik trynitarnych, *Dominum et Vivificantem*

---

[55] Por. RH 9.

[56] Por. DM 2.

[57] Por. DM 3; zob. także: M. Bordoni, *Przepowiadania Chrystusa wcieleniem Bożego miłosierdzia*, w: *Jan Paweł II teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, przeł. E. Augustyn, R. Cielicki, Warszawa 2009, s. 93–97.

[58] Por. DM 14.

[59] Por. DV 10.

[60] Por. DV 39.

[61] Por. DV 40.

[62] Por. DV 59.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

z 1986 roku, staje się dla Jana Pawła II prawdziwym natchnieniem do wyrażenia głębi i znaczenia pojęcia daru[63].

Dar jest jednym z najbardziej podstawowych pojęć w teologii Jana Pawła II. Odnosi się on w pierwszym rzędzie do teologii stworzenia. Papież określa akt stworzenia jako „podstawowe i radykalne obdarowanie". Człowiek zostaje obdarowany szczególnym obrazem i podobieństwem do Boga. Otrzymuje również w darze stworzony przez Boga świat[64]. Także dzieło odkupienia jest obdarowaniem. Bóg, będąc niewyczerpanym źródłem miłości, daje swego Syna ludziom, a wraz z Nim daje też Ducha Świętego Apostołom i Kościołowi, a przez nich ludzkości i całemu światu[65]. Działanie Ducha Świętego-Daru w Kościele jest także świadectwem obdarowania miłością Boga, która rozlewa się w sercach wierzących (por. Rz 5, 5). Duch obdarowuje także prawdą sumienia i pewnością Odkupienia[66]. Widzimy więc, że obdarowanie, będące kwintesencją miłości, ma charakter trynitarny[67].

Inspiracja płynąca z encyklik trynitarnych jest dla Jana Pawła zwornikiem wszystkich jego wypowiedzi o miłości. Szczególnie bliskim kontekstem doświadczenia miłości jest małżeństwo i rodzina. W nich najpełniej odzwierciedla się miłość Trójjedynego Boga[68]. Pisze papież: „człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii"[69]. Dlatego też w katechezach środowych o teologii ciała bardzo często będzie powracał motyw miłości, który stanowi główną „linię melodyczną" dziejów ludzkości.

Nie skupiając się na szczegółowej analizie katechez, zwrócimy jedynie uwagę na obecne tam „akordy" miłości, które nadają właściwą melodykę całej historii zbawienia. U początku stworzenia ludzie posiadali niczym niezmącone doświadczenie Bożej Miłości. Jednak grzech pierworodny, będący następstwem zerwania owocu z drzewa poznania dobra i zła, odebrał człowiekowi to doświadczenie. Ulegając pokusie szatana, człowiek zakwestionował Miłość Boga i zanegował dar Stwórcy, przez co zerwana została pierwotna komunia z Bogiem[70]. To rozdarcie „uszkodziło" ludzką naturę. Ciało straciło zdolność

[63] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 169.
[64] Por. MN, s. 56–57; DV 34.
[65] Por. DV 23.
[66] Por. DV 31.
[67] Por. TRZ, s. 515; J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 171.
[68] Por. Więcej na ten temat w rozdziale: „Małżeństwo i rodzina".
[69] MN, s. 40.
[70] Por. tamże, s. 111; DV 37.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wyrażania miłości-daru, spojrzenie stało się pożądliwe – uprzedmiotawiające drugiego człowieka, a wzajemne odniesienie małżonków obarczone zostało „niedosytem zjednoczenia”[71].

Miłosierna miłość Boga nie pozostawia grzesznego człowieka samego, ale w Chrystusie doprowadza do odnowienia ludzkiej natury i przywrócenia utraconej godności. Serce, które w potocznej interpretacji jest symbolem miłości, zostaje wezwane do przyjęcia odkupienia ofiarowanego przez Boga. Od wnętrza, tj. od serca ludzkiego rozpoczyna się nowe stworzenie (por. 2 Kor 5, 17). Jego kresem, czyli ostatecznym spełnieniem jest zmartwychwstanie w eschatologicznej pełni, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28). Wtedy też człowiek doświadczy wszechogarniającej miłości, czyli *visio beatifica*. Ma ona polegać na przyjmowaniu Miłości Boga-Trójcy. Człowiek będzie miał udział w „oddaniu się” Boga, ale także doświadczy pełni własnego oddania[72]. Innymi słowy, w życiu przyszłym czeka nas uczestnictwo w komunii trynitarnej[73]. Wyraża się ono w spełnieniu i szczęściu człowieka, co Jan Paweł II określił mianem „doskonałej dojrzałej podmiotowości”[74].

W taki oto sposób zakreśliliśmy pewnego rodzaju koło. Miłość stoi nie tylko u początku stworzenia, ale także czeka na jego przemianę i spełnienie w Bogu (por. Rz 8, 14–25). Ostatecznie bowiem, jak przyznał papież na krótko przed swoją śmiercią: „miłość jest spoiwem wszystkiego: w sposób substancjalny jednoczy Osoby Boskie i jednoczy także, choć na inny sposób, ludzkie osoby i ich różnorodne powołania”[75]. Dlatego też prawdziwe są słowa Karola Wojtyły, od których zaczęliśmy: miłość wszystko wyjaśnia i rozwiązuje.

Bibliografia

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.
– *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, s. 36–50.
– *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 162–174.

[71] Por. MN, s. 131.
[72] Por. MN, s. 267, 269.
[73] Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 126.
[74] Por. MN, s. 268.
[75] Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 11.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

– *Przed sklepem jubilera*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 393–447.
– *Wychowanie miłości*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s.188–192.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
– List do rodzin *Gratissimam sane*, 1994.
– List apostolski *Mulieris dignitatem*, 1988.
– *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

Anderson C., *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat?*, przeł. J. Wocial, Kraków 2009.
Anderson C., Granados J., *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, przeł. M. Romanek, Warszawa 2011.
Coccia M., *The Acting Couple: The Effects of Transformation in Love and Grace on Spouses' Subjective Principles of Action*, w: *Czym jest „nowy feminizm" Jana Pawła II*?, red. J. Kupczak OP, M. Zboralska, Kraków 2010, s. 81–140.
Grabowski M., *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Toruń 2012.
Kupczak J., OP, *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
Scola A., *Boża tajemnica miłości w nauczaniu Jana Pawła II*, w: red. L. Melina, S. Grygiel, *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, przeł. J. Skoczylas, K. Halat, Warszawa 2010, s. 27–38.
– *Uomo – donna. Il „caso serio" dell'amore*, Milano 2002.
Styczeń T., *Miłość a sens życia*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis". Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 89–110.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

NARÓD

1. Współczesny kontekst posługiwania się pojęciem „naród"

Przed przedstawieniem myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II warto zaznaczyć, że pojęcie „narodu" należy do jednego z bardziej problematycznych pojęć w dziedzinie nauk społecznych[1]. Nie tylko trudno znaleźć jedną jego definicję, ale problemem jest także odróżnienie go od takich pojęć, jak społeczeństwo czy grupa etniczna. Naród zazwyczaj jest związany z grupą etniczną, ale jednorodność tej drugiej nie jest wymagana do stanowienia jednego narodu. Ważne jest natomiast, że naród ma znaczenie polityczne, posiada przynajmniej wyobrażenie własnej państwowości, jest więc niejako na wyższym etapie społecznego rozwoju. Szukając obiektywnych kryteriów, można także dostrzec, że pojęcia „naród" i „społeczeństwo" krzyżują się znaczeniowo – jednak słowo naród jest znacznie bardziej nacechowane emocjonalnie, związane z porządkiem wartości, świadomością i tożsamością.

Samo pojęcie narodu w sensie właściwym pojawiło się w XIX wieku, zyskując wiele na znaczeniu w nowożytnej historii Europy. Właśnie wtedy powstało czy ugruntowało się ostatecznie wiele państw opartych przede wszystkim na tożsamości narodowej, a dopiero w dalszej kolejności na decyzjach politycznych. Chociaż jest to termin od niedawna jasno zdefiniowany, dziś mnożą się wątpliwości co do jego zasadności. Po pierwsze, zwłaszcza w Europie, można obserwować coraz większe rozdrobnienie państw opartych na tożsamości etnicznej, a jest oczywiste, że ten proces różnicowania nie może trwać w nie-

[1] Więcej na temat zarysu współczesnej teorii narodu można znaleźć w: B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 237–271.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

skończoność. Po drugie, pojawiają się wątpliwości co do zasadności istnienia narodów w obliczu globalizującego się świata, a przynajmniej Europy, dążącej do coraz ściślejszej współpracy i unifikacji.

Właśnie w tak pobieżnie zarysowanym kontekście warto spojrzeć na myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Komentując wątpliwości dotyczące pojęcia narodu, trzeba sobie zdać sprawę, że u papieża Polaka jest to pojęcie o znacznie bardziej utrwalonych właściwościach, wskazujące na realny podmiot na scenie historii i nieredukowalne ani do tworzących go osób, ani do jego materialnych wytworów (takich jak np. kultura).

Pojęcie narodu w rozważaniach Karola Wojtyły – Jana Pawła II wydaje się nie przechodzić wyraźnej ewolucji, od samego początku sprawia wrażenie już w znacznym stopniu ukształtowanego. Jednak w poszukiwaniu Wojtyłowego rozumienia narodu można wyróżnić kilka najważniejszych wątków, które wspólnie tworzą pewną definicję tego pojęcia.

Nie bez znaczenia dla kształtu tej refleksji są osobiste doświadczenia jego życia, związane bardzo mocno z historią Polski. Karol Wojtyła urodził się 18 maja 1920, kiedy w jego ojczyźnie trwała mobilizacja przed wojną z bolszewikami, pierwszą wojną stoczoną po odzyskaniu niepodległości. Jego ojciec był wojskowym, a dom rodziny Wojtyłów i ówczesne środowisko odznaczało się wielkim szacunkiem dla wartości patriotycznych. Sam Karol Wojtyła jest zaliczany do pokolenia Kolumbów, czyli pierwszego pokolenia, które po niespełna 150 latach rodziło się w wolnej Polsce. Losy tego pokolenia okazały się szczególnie tragiczne. Radość z odzyskania niepodległości została przygaszona przez nowe zagrożenie ze strony bolszewików. Także w kraju trudno było o jednomyślność co do kształtu reform koniecznych do przeprowadzenia w odzyskanym państwie. Jednak najstraszniejsza okazała się wojna, przynosząca zagrożenie zarówno z Zachodu, jak i Wschodu. Właśnie to pokolenie młodych ludzi, którzy urodzili się już w wolnym kraju, z wielkim poświęceniem będzie bronić odzyskanej niepodległości ojczyzny przed agresorami. Wolności nie udało się odzyskać w pełni, nawet po pozornie wygranej wojnie. W takim kontekście ukształtowała się szczególna wrażliwość Karola Wojtyły – Jana Pawła II na brak niezbywalnej cechy narodu, jaką jest niepodległości.

2. Naród jako wspólnota

Naród tworzą składające się na niego osoby. W tym sensie nie ma własnego, niezależnego i abstrakcyjnego istnienia, ale żyje o tyle, o ile żyje i trwa

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

w tworzących go jednostkach. Jest przez to dziełem wspólnym – wspólnotą. Nie można go sprowadzić do tworu politycznego, historycznego czy społecznego. Zawsze trzeba widzieć w nim coś, co przekracza porządek wyłącznie zewnętrzny i strukturalny. Nie jest także ludzką zbiorowością bez realnych więzi. Może być nazywany wspólnotą, ponieważ jest tworzony przez wspólnotę osób działających we wspólnym celu. To właśnie w takich relacjach, jak te wewnątrz narodu, spełnia się społeczne powołanie osoby ludzkiej.

Jak w każdej autentycznej wspólnocie nie tylko jednostki wpływają na kształt narodu, ale ma on także bardzo ważny wpływ na tych, którzy go tworzą. W czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Polski papież przypominał, że „nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnocie, którą jest jego naród. Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna. Jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliżej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka”[2].

Papież zwraca uwagę na zależność terminów „ojczyzna”, kojarzącego się ze słowem „ojciec”, oraz „naród”, odsyłającego do źródłosłowu „ród”. W tym sensie słowa ojczyzna i naród nawiązują do rodzenia i rodziny. „Termin **naród** oznacza tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata, i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą”[3]. Mimo obserwowanych współcześnie tendencji katolicka postawa wyraża się w przekonaniu, że przynależność narodowa podobnie jak rodzina jest rzeczywistością, której nie da się zastąpić.

W papieskiej refleksji można odnaleźć wiele definicji, które starają się wyodrębnić podstawowe składniki narodu. Jan Paweł II najczęściej odwołuje się do trzech komponentów: wspólnego pochodzenia, wspólnej tożsamości (chodzi tu zwłaszcza o wspólną historię) oraz kultury (m.in. języka).

Zwrócenie uwagi na powyższe cechy integrujące naród nie zmienia faktu, że w ramach jednego narodu może istnieć pluralizm – na podobieństwo Polski Jagiellonów czy okresu międzywojennego. Pluralizm jednak zasadniczo wychodzi od tego, co wcześniej zintegrowane. W tym znaczeniu pluralizm europejskich państw narodowych rozwinął się z chrześcijańskich korzeni,

[2] Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2.06.1979, w: tenże *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 23.

[3] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 74. Jest to ostatnia książka polskiego papieża, wydana w 2005r., niespełna dwa miesiące przed jego śmiercią. Ma ona charakter podsumowania, którego kontekstem jest przełom tysiącleci.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nie przecząc zdolności do różnicowania się – pomimo podzielania tych samych wartości[4].

Nie jest możliwe i pożądane, aby narody istniały jako oddzielne, niezależne wspólnoty. Szczególnym współczesnym wyzwaniem jest współistnienie narodów w sytuacji, gdy niemożliwa jest ich samowystarczalność gospodarcza[5]. Nie jest także możliwe przezwyciężenie globalnych podziałów bez kierowania się w relacjach społecznych zasadą solidarności. Celem współpracy gospodarczej nie powinno być poddawanie państw mniej rozwiniętych mechanizmom zabezpieczającym interesy państw bogatszych. Chodzi raczej o to, aby w sposób realny zmieniać możliwości krajów słabo rozwiniętych, otwierając im drogę do autentycznego rozwoju[6].

Jak już zauważono, jednym z kluczowych elementów tożsamości narodowej jest kultura. Definiując relację pomiędzy narodem i kulturą, najkrócej można powiedzieć, że tożsamość narodu wyraża się przez kulturę[7]. Jak precyzuje Jan Paweł II:

> naród […] jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje *z* **kultury** i **dla kultury**. I dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby **bardziej być** we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w której każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego Naród[8].

Kultura jest pamięcią narodu, znacznie wykraczającą poza świadomość określonych faktów historycznych. Przechowuje ona fakty wraz z ich interpretacjami, a także symbole, wspólny system norm i wartości. Nie ogranicza się jednak tylko do przeszłości, ale jest ciągle tworzona – także z myślą o przyszłych losach narodu. Jest szczególną funkcją pamięci, przekonującą, że naród nie jest tylko tworem politycznym, ale także substancją duchową, niematerialną. Pojęcie kultury i narodu istnieją do siebie we wzajemnej relacji. Nie tylko kultura tworzy naród i stanowi jego pamięć. Także „tożsamość

---

[4] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 98–99.
[5] Por. T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 157–158.
[6] Por. SRS 22.
[7] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 91–93.
[8] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 61.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

kulturalna i historyczna społeczeństw jest zabezpieczana i ożywiana przez to, co mieści się w pojęciu narodu”[9].

Szczególnym (choć nie niezbędnym) spoiwem narodu jest język, który ma duże znaczenie dla tworzenia tożsamości narodowej. Jest nie tylko narzędziem komunikacji między żyjącymi, ale także umożliwia odczytywanie przeszłości. Jak pisze papież:

> narody utrwalają swoje dzieje w opracowaniach, przekazują w różnorakich formach dokumentów, dzięki którym tworzą własną kulturę. Podstawowym narzędziem tego sukcesywnego tworzenia jest język. Za jego pomocą człowiek wypowiada prawdę o świecie i o sobie samym, i pozwala innym mieć udział w owocach swoich poszukiwań w różnych dziedzinach. Komunikuje się z innymi, a to służy wymianie myśli, głębszemu poznaniu prawdy, a przez to samo również pogłębianiu i gruntowaniu własnej tożsamości[10].

Mówiąc o komponentach narodu, trzeba także zwrócić uwagę na kwestię wolności. Jedną z podstawowych cech narodu jest jego wolność. Jest ona jego prawem niezbywalnym, które nie może być ograniczone przez władzę. Wolność ta ma charakter zewnętrzny (suwerenność państwa) oraz wewnętrzny. Tylko naród wewnętrznie wolny kształtuje w swoich obywatelach autentyczną postawę uczestnictwa i odpowiedzialności. Jak zauważył papież w czasie swojej drugiej pielgrzymki do Polski w 1983 roku:

> naród jest prawdziwie wolny, gdy może kształtować się jako wspólnota określona przez jedność kultury, języka, historii. Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa i jeśli pozwala narodowi realizować właściwą mu podmiotowość[11].

Podobne papieskie sformułowania odwołują się nie tylko do filozoficznej koncepcji człowieka, ale także do jej rozumienia teologicznego. Osoby tworzące naród także w swoim byciu dziećmi Bożymi wpływają na kształt tworzonej przez siebie społeczności. Jedną zaś z najważniejszych cech dziecka jest wolność, przeciwstawiona egzystencji niewolnika. Papież podkreślał, że będąc dziećmi, nie możemy być niewolnikami. W Częstochowie przypo-

[9] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 73.

[10] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 81.

[11] Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry, Częstochowa, 19.06.1983, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 273.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

minał: „zawiera się w jasnogórskiej ewangelizacji wezwanie do dziedzictwa synów Bożych. Wezwanie do życia w wolności. Do czynienia dobrego użytku z wolności. Do budowania, a nie do niszczenia”[12].

Ta wolność wyraża się nie tylko w indywidualnych postawach, ale dotyczy także całego narodu. Wolność narodu jest warunkiem budowania właściwie rozumianej państwowości. Naród dla Wojtyły jest najpierw pojęciem naturalnym, niezbywalnym – dopiero na tej podstawie można mówić o jego znaczeniu politycznym. Świadomość własnej tożsamości i wolności jest narodowi potrzebna, aby wyrażał się on przez instrumenty polityczne, realizował swoje interesy. Chroni go jednocześnie przed podporządkowaniem, nadrzędnością instytucji państwowych i międzynarodowych, dając poczucie podmiotowego traktowania[13]. Jak przypomniał papież w czasie swojej trzeciej pielgrzymki do Polski: „tylko wówczas naród żyje autentycznie własnym życiem, gdy w całej organizacji życia państwowego stwierdza swoją podmiotowość. Stwierdza, że jest gospodarzem w swoim domu. Że współstanowi przez swoją pracę, przez swój wkład”[14].

3. Historia – tożsamość narodu i religijna interpretacja dziejów

Jak już to zostało powiedziane, historia nie jest jedynie pamięcią, zbiorem faktów, nawet bardzo istotnych, ale należących do przeszłości. Jest ona częścią tożsamości, wpływa na jej nieustanne tworzenie. Dla narodu nie jest ona czymś minionym, ale jest stale obecna. Jest także związana z konkretnymi okolicznościami, które same w sobie są nośnikami sensu. W swojej poetyckiej twórczości Karol Wojtyła wiele miejsca poświęcał właśnie interpretacji historii Polski, także z tym, co mogłoby się w niej wydawać bez znaczenia, będąc jedynie kontekstem.

Do najważniejszych tekstów, mających za wątek przewodni refleksje o ojczyźnie, należą utwory *Myśląc Ojczyzna…* oraz *Stanisław*[15]. Poemat *Myśląc*

---

[12] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 273.

[13] Por. A. Zygmunt, *Naród w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Kraków 2015, s. 28.

[14] Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone na Zamku Królewskim na Wawelu*, Kraków, 8. 06. 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 384.

[15] Ciekawym wątkiem jest interpretacja wypowiedzi Karola Wojtyły – Jana Pawła II poświęconych Polsce w kontekście współczesnego mesjanizmu. Zagadnienie to jest podejmowane m.in. w czasopiśmie „Pressje”, wydawanym przez Klub Jagielloński. Warto zajrzeć

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Ojczyzna… powstał w roku 1974, ale został opublikowany w roku 1979, już po wyborze Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Swój sposób myślenia o ojczyźnie, swój stosunek do niej autor streszcza we wstępie utworu:

> Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam, mówi mi o tym serce, jakby ukryta granica, która ze mnie przebiega ku innym, aby wszystkich ogarniać w przeszłość dawniejszą niż każdy z nas: z niej się wyłaniam… gdy myślę Ojczyzna – by zamknąć ją w sobie jak skarb. Pytam wciąż, jak go pomnożyć, jak poszerzyć tę przestrzeń, którą wypełnia[16].

Charakterystyczne już dla Wojtyły, a także obecne w papieskiej refleksji, jest przekonanie o dwóch wymiarach rozumienia historii narodu. Po pierwsze, jak widać to w przytoczonym fragmencie *Myśląc Ojczyzna…*, historia jest związana z tworzeniem narodu, jego tożsamością, przekazywaniem wartości, z komponentem emocjonalnym. Po drugie, kolejnym etapem rozwoju refleksji historycznej jest jej interpretacja religijna, świadomość, że dzieje narodu są włączone w historię zbawienia[17]. Uzupełnienie tego drugiego wymiaru można odnaleźć w utworze *Stanisław*. Jest on inspirowany postacią św. Stanisława ze Szczepanowa, krakowskiego biskupa, który zginął śmiercią męczeńską w 1079 roku z ręki króla Bolesława Śmiałego. Karol Wojtyła, będąc następcą św. Stanisława, pisze swoje rozważania w kontekście przygotowań do obchodów rocznicy 900-lecia jego męczeńskiej śmierci. Utwór ten powstał na przełomie września i października 1978 roku i jest ostatnim utworem literackim Karola Wojtyły[18].

Odwołując się do opisu męczeństwa, poemat dotyka relacji Kościoła i władzy. Nie czyni tego jednak w sposób polityczny, szukając generalnych rozwiązań. Zwraca raczej uwagę na współistnienie w każdym człowieku troski o wzrost narodu i wzrost Kościoła. Właśnie przez takie wydarzenia dokonuje

np. do: K. Mazur, *Jerzy Braun i mesjanizm Jana Pawła II. Zapomniane inspiracje myśli papieża*, „Pressje" 28 (2012), s. 149–157.

[16] K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna…*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty*, *szkice*, dz. cyt., s. 155.

[17] Więcej na temat teologii historii Karola Wojtyły – Jana Pawła II można znaleźć w: A. Kurnik, *Jana Pawła II teologia historii*, w: *Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik i in., Kraków 2015, s. 195–211 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 17).

[18] Jeszcze w latach siedemdziesiątych swoją premierową publikację miały niektóre wcześniejsze utwory Wojtyły. Następnym utworem *par excellence* literackim, który wyjdzie spod pióra Wadowiczanina, będzie dopiero *Tryptyk rzymski*, napisany w 2002 roku i wydany w 2003 roku.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

się jeszcze mocniejsze związanie tych dwóch płaszczyzn. Jak pisze Wojtyła: „pragnę opisać Kościół w imieniu, którym naród ponownie został ochrzczony chrztem krwi: aby nieraz potem przechodzić przez chrzest innej próby – przez chrzest pragnień, w których odsłania się ukryte tchnienie Ducha"[19].

Historia biskupa Stanisława nie została zapomniana, lecz włączona w samorozumienie narodu, czego przykładem może być słynna legenda, powtarzana w czasach rozbicia dzielnicowego, według której Polska zostanie zjednoczona, tak jak cudownie zrosło się poćwiartowane mieczem ciało biskupa. Także współcześnie legenda niesie ważne treści, do których warto wracać, myśląc o polskiej ziemi, o której Wojtyła pisze:

> ziemia trudnej jedności. Ziemia ludzi szukających własnych dróg. Ziemia długiego podziału wśród książąt jednego rodu. Ziemia poddana wolności każdego względem wszystkich. Ziemia na koniec rozdarta przez ciąg prawie sześciu pokoleń, rozdarta na mapach świata! a jakżeż w losach swych synów! Ziemia poprzez rozdarcie zjednoczona w sercach Polaków jak żadna[20].

Pewne wątki narodowe można także odnaleźć w poemacie *Wigilia wielkanocna 1966*, którego kontekstem powstania jest rocznica milenium chrztu Polski. Cennym utworem jest także dramat *Jeremiasz*. Utwór osadzony w XVII-wiecznej Polsce skoncentrowany jest na dwóch postaciach – odnowicielach narodu, którzy wskazują dwie uzupełniające się drogi zmiany kondycji państwa. Są nimi ks. Piotr Skarga, przedstawiający potrzebę moralnej odnowy, oraz hetman Stanisław Żółkiewski, dowódca polskich wojsk, broniący w sposób polityczny polskiej suwerenności.

Odchodząc od kontekstu ściśle polskiego, ale kontynuując wątek znaczenia historii w życiu narodów, można wrócić do przywołanego już przekonania, że człowiek, ale też całe narody, nie jest biernym, bezrefleksyjnym świadkiem upływu czasu. Ludzie są istotami historycznymi, to znaczy posiadają zdolność do obiektywizacji i interpretacji swoich losów. Są także obdarzeni pamięcią historyczną, która jest przekształcana w kulturę, stanowiąc o czasowym wymiarze tożsamości.

Pamięć historyczna służy także autorefleksji. Przypominanie minionych wydarzeń nie jest przeglądaniem pamiątek i przywoływaniem związanych z nimi wspomnień. Służy raczej kontrolnemu spojrzeniu na obecną sytuację,

---

[19] K. Wojtyła, *Stanisław*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 174.

[20] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 176.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

na drogę, którą naród przeszedł od miejsca przeszłego do współczesnego. Odwoływanie się do historii nie oznacza szukania w niej jednej niezmiennej normy i jedynego słusznego kształtu losu narodów; powinno raczej mieć na celu krytyczną refleksję nad charakterem tożsamości narodu. Spoglądając na historię, trzeba pytać o to, co jawi się w niej jako trwałe, charakterystyczne, także w negatywnym tego słowa znaczeniu, co jest dowodem nieuczenia się na własnych błędach, a przez to – skazaniem się na powtarzanie historii. Tworzenie dziedzictwa powinno być także rozumiane jako przekazywanie zespołu wartości i prawd. Tylko ten, kto zna i szanuje własną tożsamość, ma szacunek dla inności. Nie oznacza to tylko posiadania określonych informacji o swoim narodzie, ale wymaga także wierności wobec własnej przynależności.

Historia nie ma też bytu abstrakcyjnego, który oddzielałby się stopniowo od tego, co konkretne. Jest ona zawsze związana z wydarzeniami i poszczególnymi ludźmi, którzy ją tworzą. Człowiek ma realną zdolność do tworzenia historii, nie jest biernym przedmiotem swojego losu, ale przez swoje zaangażowanie może przekształcać rzeczywistość i decydować o wpływie historii na teraźniejszość. Co więcej, jest moralnie odpowiedzialny za jej przeobrażanie: „wspólną przeszłość i wyzwania współczesności należy ocenić przede wszystkim w kategoriach moralnych. Prawda, uznanie winy, prośba o przebaczenie i pojednanie mają moc dziejotwórczą”[21].

Właściwym dla Jana Pawła II stanowiskiem jest przekonanie, że naród jest rzeczywistością duchową, a nie tylko materialną, także dlatego, że jego dzieje wymagają teologicznej interpretacji, aby wydobyć w całości ich sens. Taka teologiczna interpretacja narodu jest zawsze kontekstualna, oparta na teologii historii, na przekonaniu, że Bóg objawia się właśnie w historii, poprzez nią. Bóg może posłużyć się ludzkimi dziejami do prowadzenia narodów. Podobnie jak życie człowieka jest wezwaniem do czegoś więcej niż zatrzymywanie się na biologicznej egzystencji, tak „historia wszystkich narodów niesie w sobie wezwanie, by przejść w historię zbawienia”[22].

Pierwszą z dróg teologicznej interpretacji jest chrystologiczne rozumienie losów narodu, zaprezentowane przez papieża w sposób szczególny w rozważaniach o dziejach narodu polskiego. Nie tylko człowieka, ale i całego narodu nie można zrozumieć bez odwołania do Chrystusa. Jan Paweł II w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski wyjaśniał:

[21] A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, Lublin 2011, s. 145.
[22] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 77–78.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie. Nie sposób zrozumieć tego narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa[23].

Papież nie tylko odwołuje się do początku: duchowa historia Polski zaczyna się wraz z chrztem w 966 roku i jest kontynuowana zgodnie z sakramentalną logiką. Zgodnie z tym kluczem chrzest ma wymiar przede wszystkim chrystologiczny, a bierzmowanie jest związane z osobą Ducha Świętego. Niewystarczająca była decyzja Mieszka o włączeniu narodu do chrześcijańskiej rodziny. Potrzebne było (i jest) narodowe życie łaską chrztu (czyli upodabnianie się do Chrystusa) oraz wchodzenie w dojrzałość, często przez to, co trudne i wymagające.

Te rozważania kontynuuje papież w czasie tej samej pielgrzymki, w Krakowie. Tam, na Błoniach padają znane słowa o „bierzmowaniu dziejów". Jan Paweł II tak interpretuje historię:

> dopełnić raz jeszcze tego, co dopełnione zostało w sakramencie bierzmowania, czyli umocnienia, którego on [św. Stanisław] w naszych dziejach jest symbolem. Pragnę, aby to, co zostało z Ducha Świętego poczęte i narodzone, zostało na nowo w tym samym Duchu Świętym umocnione za sprawą krzyża i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa Pana naszego[24].

Historia narodu to nie tylko odczytywanie rzeczywistości odkupienia i doświadczenie prowadzenia przez Ducha Świętego. Nie można w niej także zapominać o roli świętych. Nie tylko interpretacja dziejów pozwala mówić o włączeniu narodu w powszechny porządek zbawczy. Pogłębieniu takiego rozumienia służy także odwołanie się do postaci świętych, którzy będąc przykładem dla Kościoła powszechnego, nie przestają istnieć jako przedstawiciele konkretnych narodów. Wielu świętych w polskiej historii swoją miłość do Boga wyrażało także przez miłość do ojczyzny i rodaków. Troska o krzewienie Ewangelii (św. Wojciech) była jednocześnie troską o jedność państwa (św. Stanisław, biskup i męczennik), jego tożsamość, trwałość wartości oraz

[23] Jan Paweł II, Homilia na placu Zwycięstwa, dz. cyt., s. 23.

[24] Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawianej na Błoniach, Kraków, 10.06.1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., 203.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

rozwój kultury (św. Jadwiga Królowa, św. Kinga) czy budowanie wspólnoty z innymi narodami (św. Jadwiga Śląska)[25].

Wraz z czasami Starego Testamentu skończyło się ekskluzywistyczne rozumienie zbawienia. Strzeżenie przez Izrael swej narodowej tożsamości, motywowane także religijnie, zostało zastąpione uniwersalizmem Kościoła: każdy z narodów ma identyczne prawo do obecności w nim. Taka świadomość jest ważną granicą i sposobem budowania swojej tożsamości, która kształtuje się w odkrywaniu narodowych różnic, z jednoczesną świadomością powszechności Kościoła, bycia „kimś jednym w Chrystusie" (Ga 3, 28).

4. Patriotyzm i niebezpieczeństwo nacjonalizmu

Pomimo dostrzegania niezbywalnego znaczenia narodu papież zdaje sobie także sprawę z niebezpieczeństw wynikających z jego niewłaściwego rozumienia. Historia XX wieku dobitnie pokazuje, że błędne rozumienie narodu i jego roli prowadzi do bardzo groźnego zjawiska nacjonalizmu. Zdaniem Jana Pawła II, to właśnie nacjonalizm doprowadził do dwóch wojen światowych, a także m.in. do konfliktu w byłej Jugosławii. Aby uniknąć powtarzania tragicznej historii, trzeba zastanowić się nad różnicą pomiędzy właściwą postawą patriotyzmu (miłością do swojej ojczyzny) a nacjonalizmem.

Patriotyzm ma swoje racje nie tylko społeczne, ale i religijne. Miłość do ojczyzny można rozumieć w sposób analogiczny do miłości wobec rodziców, szczególnie matki. Jak przez rodziców życiem, tak przez ojczyznę jesteśmy obdarowani duchowym dziedzictwem, które to obdarowanie nakłada na nas obowiązek czci (*pietas*)[26].

Można wymienić dwie podstawowe zasady, które zapobiegają przekształcaniu patriotyzmu w nacjonalizm: poszanowanie świętości każdego ludzkiego życia oraz akceptację kulturowej odmienności, połączoną z troską o społeczną równość, sprawiedliwość i prawdę[27]. Nacjonalizm nie tylko może wywodzić się z patriotyzmu, ale także stać się jego antytezą – podobnie jak fundamentalizm jest antytezą religii. Jeśli zasadą patriotyzmu jest miłość do ojczyzny, to podstawą nacjonalizmu – nienawiść do innych narodów. Prawdziwy patriota nie stara się o dobro swojej ojczyzny kosztem innych narodów, ponieważ ma

[25] Por. tamże.
[26] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 71–72.
[27] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 147.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

świadomość, że ostatecznie przynosiłoby to szkodę także jego krajowi[28]. Co więcej, prawdziwy patriotyzm zabezpiecza przed nacjonalizmem. Jak zauważa papież:

> charakterystyczne dla nacjonalizmu jest […] to, że uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast, jako miłość ojczyzny, przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą uporządkowanej miłości społecznej[29].

Zło nacjonalizmu, które ukazało się z taką siłą we współczesnej historii, ma jednak swój kres – „złu została wyznaczona miara". Obecność zła w ludzkim doświadczeniu jest zawsze ograniczona, a nawet może się stać sensowna, przemieniając się w okazję do dobra. Tragiczność dziejów Europy, a szczególnie Polski, jest jednym ze źródeł wspomnianej już teologicznej interpretacji dziejów. Wydarzenia stają się niezrozumiałe, jeśli zabraknie Chrystusowego klucza interpretacji, w której zło jest możliwe tylko dlatego, że ostatecznie jest oczyszczającą drogą do dobra[30].

Bibliografia

Wojtyła K., *Jeremiasz*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 246–313.
– *Katolicka etyka społeczna*, Kraków 1958.
– *Myśląc Ojczyzna…*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 155–158.
– *Stanisław*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 173–176.
– *Wigilia wielkanocna 1966*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 143–154.
Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2011.

Borutka T., *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994.
Czuba K., *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990.

[28] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 147.
[29] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 73.
[30] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 22–25.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Gryz K., *Naród i patriotyzm – czy są nadal aktualne? Jana Pawła II myśli o ojczyźnie*, w: *Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik i in., Kraków 2015, s. 341–362 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 17).

Kowalczyk M., *Z teologii historii narodu Jana Pawła II*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz. S. Bartnik, Lublin 1986.

Skorowski H., *Naród w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 2006.

Tischner J., *Naród i jego prawa*, w: J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 105–128.

Wierzbicki A. M., *Polska Jana Pawła II*, Lublin 2011.

Zygmunt A., *Naród w nauczaniu społecznym Jana Pawła* II, Kraków 2015.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

PIĘKNO

1. Doświadczenie piękna

Zagadnienie piękna pojawia się w myśli Karola Wojtyły bardzo wcześnie. Swoje refleksje oraz doświadczenia spotkania z pięknem młody poeta opisuje przede wszystkim w swojej twórczości literackiej. Na szczególną uwagę zasługuje *Renesansowy psałterz – księga słowiańska*, zbiór młodzieńczych utworów powstałych w latach 1938–1939[1]. Autor na podobieństwo twórcy psalmów oddaje się kontemplacji stworzenia, która prowadzi go do podziwu dla Stwórcy. Wojtyła wyraża w ten sposób ważną dla chrześcijaństwa prawdę, że przymioty Boga są dla człowieka widoczne poprzez Jego dzieła (por. Rz 1, 20). Jak sam pisze w *„Magnificat" – Hymn*, utworze pochodzącym ze wspomnianego zbioru:

> Chodzę po Twych gościńcach – słowiański trubadur –
> przy sobótkach gram dziewom, pasterzom wśród owiec,
> – ale pieśń rozmodloną, pieśń wielką jak padół
> rzucam przed tron dębowy Jedynemu Tobie[2].

[1] Na *Renesansowy psałterz – księgę słowiańską* składają się pierwsze utwory, dość wyraźnie odbiegające literacką jakością od późniejszych: wiersz dedykowany matce, zaczynający się od słów: „Nad twoją białą mogiłą", *Pieśń poranna*, *Sonety – zarysy*, zbiór bez tytułu – literacki, ale stylizowany na listy do przyjaciół, Psalm (*…a gdy przyszedł Dawid do ziemi-macierzy swej*), *„Symphonie" – Scalenia*, *„Magnificat" – Hymn* oraz *Ballada wawelskich arkad*.

[2] K. Wojtyła, *„Magnificat" – Hymn*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 65.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Ludzkie piękno i służące jego ukazaniu artystyczne środki wyrazu odsłaniają w człowieku odblask Boskiego piękna. Przeznaczeniem tego piękna jest budzić w człowieku zachwyt, aby nim pociągnięty i zainspirowany szukał dróg materializacji tego piękna w swoim artystycznym dziele. Nie chodzi tylko o to, aby piękno odwzorować, ale aby stało się ono przestrzenią wyrażania i przemieniania życia. Jak czytamy w utworze „*Symphonie*" – *Scalenia*:

> Otwórzcie serca w cegłę wypalone cudną.
> Rozżarza was, przetapia ta pieśń w swoim żarze.
> Niech się stoły pod pieśnią, pod melodią ugną!
> Z serc wytryśnie to źródło, ze słów, z gędźbnych swarzeń.
> Taki jestem. Jest serce, co mi się buntuje
> przeciw niewoli pieśni i czasom zniszczenia.
> O ulep ze mnie, Święty, dzban natchniony ulep!
> żebym mógł w strumień zebrać tęsknoty stworzenia […]
> I z was jestem, z was jestem ja – Grek i Słowianin.
> Nie! Moja pieśń nie kłamie jakichś żądz i tęsknot.
> Lecz jam myślą napełnił i wizją zapalił
> ciebie – urno źródlana – promienista wnęko.
> Chrystus. Czasy ku Niemu wyciągają ręce. –
> Ja patrzę w czasy. Widzę, że ON jako symbol
> i jako Prawda Istna i Jemu są wieńce,
> plecione z moich myśli i z sonet, i z nimbów[3].

Piękno w widzialnej rzeczywistości istnieje zawsze w kontraście do zła i grzechu. Sfera piękna jak każda ludzka rzeczywistość potrzebuje odkupienia, stojąc wobec trudnej, dramatycznej ludzkiej egzystencji. Wokół takich zagadnień zogniskowana jest akcja dramatu *Brat naszego Boga*. Utwór powstały w drugiej połowie lat czterdziestych ubiegłego wieku jest poświęcony przemianie malarza Adama Chmielowskiego w Alberta Chmielowskiego – założyciela braci i sióstr albertynówposługujących ubogim. Przedstawiane tam dylematy głównego bohatera są w pewnym sensie także wątpliwościami samego autora. Pasjonat polskiej literatury, początkujący aktor i poeta, rezygnuje z tej drogi zachwytu nad wartościami estetycznymi, aby wybrać duszpasterskie posługiwanie.

[3] K. Wojtyła, „*Symphonie*" – *Scalenia*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty*, szkice, dz. cyt., s. 44–45.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

W dramacie *Brat naszego Boga* jesteśmy świadkami wewnętrznego rozdarcia głównego bohatera. Adam Chmielowski głęboko przeżywał swoje spotkania z ludźmi ubogimi, tracąc jednocześnie zapał do działalności malarskiej. Piękno tworzonej sztuki nie wytrzymało konfrontacji z ludzką nędzą i ubóstwem. To napięcie nie doprowadziło go do odrzucenia wartości piękna, ale do szukania go głębiej niż tylko w zewnętrznych wyrazach. Przełomowym doświadczeniem stanie się proces tworzenia obrazu *Ecce Homo*. To wizerunek umęczonego i wyszydzonego Zbawiciela doprowadzi Adama Chmielowskiego do prawdziwie chrześcijańskiego rozumienia piękna wraz z jego ukrytą paradoksalnością. Piękno człowieka wyraża się w jego podobieństwie do Boga, które najpełniej zostało objawione w Jezusie, najpiękniejszym z synów ludzkich (por. Ps 45, 3)[4].

To podobieństwo nie może zostać zanegowane nawet przez zło, które wydarza się w ludzkiej historii. Aby przypomnieć sobie o tym podobieństwie, wzrok człowieka powinien kierować się nie tylko ku Chrystusowi, ale także ku początkom – do obrazu człowieka, jaki wyłania się z pierwszych kart Księgi Rodzaju. Swoje spojrzenie na prehistorię człowieka Jan Paweł II zawrze w jednym z fragmentów *Tryptyku rzymskiego*, swojego ostatniego utworu literackiego, będącego jednocześnie jedynym, który ukazał się jako dzieło papieża. Te medytacje, a właściwie jedna z ich części, są refleksją nad słynnym freskiem *Stworzenie Adama*, namalowanym na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej przez Michała Anioła. To odwołanie do początku przypomni papieżowi, który pisał *Tryptyk* u kresu swojego życia, że żadne, nawet obarczone największym doświadczeniem zła dzieje nie są w stanie zniszczyć Bożego podobieństwa w człowieku[5]:

> Widział, odnajdywał ślad swojej Istoty –
> Znajdował swój odblask we wszystkim, co widzialne.
> Przedwieczne Słowo jest jak gdyby progiem,
> za którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy […]
> Dlaczego o tym właśnie jednym dniu powiedziano:
> *Wiedział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre?*
> Czy temu nie przeczą dzieje?

[4] Por. BNB, s. 363, oraz K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, Kraków–Rzym 2011, s. 32. Rekolekcje dla artystów zostały przez biskupa Karola Wojtyłę wygłoszone w Wielkim Tygodniu 1962 roku w kościele Świętego Krzyża w Krakowie.

[5] Por. TRZ, s. 513–515.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> Choćby nasz wiek dwudziesty! I nie tylko dwudziesty!
> A jednak żaden wiek nie może przesłonić prawdy
> o obrazie i podobieństwie[6].

2. Piękno jako *transcendentale*

Kontekst literacki to nie jedyna przestrzeń refleksji nad fenomenem piękna. Inspirująca w tej kwestii dla Wojtyły okazuje się także filozofia klasyczna. W swojej serii wykładów „Historia doktryn etycznych"[7] lubelski wykładowca podejmuje ten temat obok tak podstawowych rozważań, jak zagadnienie dobra, wartości moralnych, norm etycznych, wolności woli, szczęścia. W jego analizie dialogów Platona można odnaleźć tradycyjną naukę o tożsamości transcendentaliów, czyli najbardziej ogólnych i podstawowych pojęć metafizycznych, utożsamianych z samym bytem. Do transcendentaliów zalicza się prawdę, dobro i piękno, a także byt, jedność i substancję.

Dla Platona dobro i piękno są tożsame[8]. Wojtyła przytacza sposób myślenia mistrza Platona, Sokratesa:

> według niego to, co dobre, to jest i piękne, a to, co złe, to i brzydkie. Pięknymi nazywamy odnośne rzeczy bądź ze względu na pożytek, który przynoszą, bądź ze względu na przyjemność, która się z nimi łączy. Piękno jest to dobro przynoszące zadowolenie, brzydota zaś to zło, które powoduje przykrość […]. Każdy czyn dobry jest zarazem piękny, a przy tym przynosi szczęście, każdy natomiast zły czyn jest równocześnie niepiękny i unieszczęśliwia człowieka[9].

Te metafizyczne założenia staną się podstawą dla znacznie późniejszych rozważań Wojtyły, zawierających próbę zdefiniowania piękna: „piękno jest […] widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna"[10].

---

[6] TRZ, s. 514.

[7] W roku akademickim 1955–1956 Karol Wojtyła w ramach zajęć z historii doktryn etycznych wygłosił cykl wykładów, zatytułowany „Wartość i dobro". Teksty tych wykładów zostały włączone do zbioru *Wykłady lubelskie*.

[8] Por. WL, s. 87.

[9] WL, s. 81–82.

[10] Jan Paweł II, List do artystów, 3.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Niezrozumienie powiązania dobra i piękna jest ważnym problemem nowożytnej filozofii, czego wyrazem są poglądy szkockiego filozofa Davida Hume'a. Sprowadził on piękno do kategorii wrażenia odbieranego na sposób zmysłowy. Tym samym nie zawiera ono w sobie żadnej wykraczającej poza siebie wartości, nie kryje w sobie potencjału odsłaniania obiektywnej rzeczywistości[11].

Dobro i piękno są ze sobą szczególnie powiązane w miłości, która „dąży do tego, co piękne, gdyż to jest zarazem dobre"[12]. Rozważania o pięknie jako celu miłości będą później kontynuowane w kolejnym cyklu wykładów, który stał się podstawą książki *Miłość i odpowiedzialność*. Wojtyła odnosi się w nich szeroko do przejętej przez chrześcijańską tradycję od Platona i Arystotelesa koncepcji czterech rodzajów miłości: upodobania, pożądania, życzliwości i przyjaźni[13].

Nie ograniczając się do metafizycznego opisu miłości, lubelski wykładowca uzupełnia go opisem fenomenologicznym. Dzięki temu erotyka nie zostaje ograniczona tylko do biologicznego pożądania, ale widać w niej także dążenie do piękna. Zmysły są skierowane na poszukiwanie piękna męskiego i kobiecego ciała; uczucia kierując się do wnętrza osoby, odsłaniają jej piękno.

> Człowiek jest osobą, bytem, o którego naturze stanowi **wnętrze**. Prócz piękna zatem zewnętrznego trzeba umieć odkrywać również piękno wewnętrzne człowieka i w nim także sobie podobać, a może nawet w nim umieć podobać sobie przede wszystkim. Prawda ta w jakiś szczególny sposób jest ważna dla miłości między mężczyzną i kobietą, gdyż miłość ta jest, a w każdym razie powinna być, miłością osób. Upodobanie, na którym ta miłość się opiera, nie może rodzić się tylko z widzialnego i zmysłowego piękna, ale powinno uwzględnić całkowicie i dogłębnie piękno osoby[14].

Związane jest to nie tylko z koniecznością osobowego stosunku człowieka do człowieka, uniemożliwiającą sprowadzenie go do świata przedmiotów. Wojtyła zwraca uwagę, że wartości osobowe zawierają w sobie pełniejsze odniesienie do obiektywnego dobra, więcej dając człowiekowi. Człowieka bardziej kształtują (ale też i więcej kosztują) wartości duchowe niż materialne, dlatego nie jest właściwe, aby zatrzymywał się on jedynie na zewnętrznym pięknie, bez dostrzegania w nim wartości moralnej, zdolnej do kształtowania jego ducha[15].

---

[11] Więcej Wojtyłowej krytyki tych poglądów można odnaleźć w: WL, s. 217 oraz 232–233.
[12] WL, s. 87.
[13] Por. MO, s. 69–87.
[14] MO, s. 75; por. także: PS, s. 407.
[15] Por. EE, s. 160–161.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Dla Wojtyły piękno jest nie tylko kategorią metafizyczną. Jak już widzieliśmy, przejawia się ono także w relacjach, szczególnie w relacji między kobietą i mężczyzną. Wyjątkowym miejscem obecności piękna jest także ludzkie działanie, przede wszystkim tworzenie kultury. Każdy ludzki czyn jest zakorzeniony w ontologicznej strukturze osobowej w tym znaczeniu, że osoba jako podmiot zawsze wyprzedza swoje działanie. Dzięki temu podmiot nie tylko tworzy zewnętrzne skutki swojego działania, ale także kształtuje siebie[16]. Według Wojtyły wnętrze człowieka skupia się wokół prawdy, dobra i piękna, stając się w ten sposób źródłem kultury[17]. Obcowanie z prawdą, dobrem i pięknem jest podstawą ludzkiego działania, ale nie może być rozumiane w sposób utylitarny i mechaniczny. Piękno jest tym, co pociąga i zachwyca, stając się inspiracją twórczości, której główną cechą i wartością jest bezinteresowność[18].

Wśród osób, które przez całe życie inspirowały Karola Wojtyłę do takiego rozumienia piękna, szczególne miejsce zajmuje Cyprian Kamil Norwid – poeta, który jest modelowym przykładem artystycznego powołania. Jednym ze szczególnych utworów, które inspirowały Karola Wojtyłę – Jana Pawła II był wiersz *Promethidion* ze słynnym zdaniem, powracającym wielokrotnie w wypowiedziach naszego autora: „Bo piękno na to jest, by zachwycało | Do pracy – praca, by się zmartwychwstało". Te słowa spinają jak klamrą Wojtyliańskie poglądy na działanie człowieka: człowiek podejmuje działanie, odpowiadając na to, co wcześniej otrzymał w darze stworzenia. To przekształcanie świata (praca) nie jest jednak ograniczone do jego skutków, ale stanowi istotne tworzywo drogi do zbawienia.

Wojtyła, zwłaszcza z czasów młodości, przypomina samego Norwida w nastroju utworów, sposobie mówienia o ojczyźnie, wierze w głęboki, twórczy sens ludzkiego trudu. Co więcej, przeżywając rozdarcie pomiędzy umiłowaniem sztuki i powołaniem do święceń, odnajduje on bardzo konkretne utożsamienie tych dwóch dróg, wypływające z ich wspólnej celowości prowadzenia ludzi do rzeczywistości przekraczającej granice tego, co materialne i przyrodzone. Dla Norwida twórczość jest czymś bardzo konkretnym. Dla Norwida twórczość jest czymś bardzo konkretnym; poetyckie natchnienie nie alienuje poety od rzeczywistości. Twórca musi zdawać sobie sprawę z twardości, realności życia,

---

[16] Por. E. Podrez, *Piękno i dobro w myś*li *Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, t. 1, s. 136–138 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 9).

[17] Por. OC, s. 199–201, oraz K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury…*, dz. cyt., s. 17.

[18] Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury…*, dz. cyt., s. 16.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

aby był zdolny do budzenia w innych odwagi do mierzenia się z tą rzeczywistością i przemieniania jej[19]. Dla papieża jest oczywiste, że piękno poezji Norwida wyrosło z trudów jego życia; tak kształtowało się Norwidowskie estetyczne doświadczenie wiary w Boga, i ludzkiego podobieństwa do Niego[20].

3. Teologiczna wartość piękna

To, co zostało już wyrażone w sposób poetycki i filozoficzny, w papieskiej refleksji często będzie zyskiwało interpretację teologiczną. Piękno jest więc przede wszystkim śladem Boga w Jego stworzeniu. Stworzenie odbija w sobie coś z Boskiego piękna, które jako jedyne jest pięknem w znaczeniu bezwzględnym[21]. Jednocześnie staje się drogą człowieka „w górę", ku Bogu. „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Zachęca człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości. Dlatego piękno rzeczy stworzonych nie może przynieść mu zaspokojenia i budzi ową utajoną tęsknotę za Bogiem"[22].

Piękno przez swój szczególny blask nie zatrzymuje na sobie, ale prowadzi dalej, przyciągając jednak najpierw ku sobie, aby objawić to, co się za nim kryje. Jak mówi Wojtyła: „jest w duszy ludzkiej jakaś osobna wrażliwość właśnie na piękno. Jakaś struna, która drży wówczas, kiedy spotyka się człowiek z pięknem. Piękno zachwyca i pociąga ku sobie. A że pociąga, to wskazuje, że poza nim jeszcze coś innego się kryje"[23].

Szczególnym przykładem takiego przechodzenia od zewnętrznego blasku do wewnętrznego piękna jest niezastąpiona rola sztuki w przestrzeni sakralnej, w tworzeniu chrześcijańskiej kultury. Właściwa wierze droga przechodzenia od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, wyraża się w intuicjach związanych z obcowaniem z dziełami sztuki. Prawdziwa sztuka, jej rzeczywiste

---

[19] Por. Marek Buś w rozmowie z Martą Kwaśnicką, *Kultura jako prawo narodu do istnienia*, „Pressje" (2011) nr 26–27, s. 132–133,

[20] Por. Jan Paweł II, *O Cyprianie Norwidzie w 180. rocznicę urodzin poety*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty*, *szkice*, dz. cyt., s. 579–584. Jest to wypowiedź papieża podczas spotkania z delegatami Instytutu Dziedzictwa Narodowego w lipcu 2001 roku, która przybyła do Watykanu z urną zawierającą ziemię z pierwszego grobu Norwida.

[21] Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, dz. cyt., s. 27.

[22] Jan Paweł II, List do artystów, 16.

[23] K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, dz. cyt., s. 27.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

piękno, nie jest zamknięta w poszczególnych elementach dzieła, jest znacznie szersza od tego, co postrzegalne zmysłami.

> To, co jest istotą sztuki, mieści się w głębi człowieka, tam, gdzie dążeniu do nadania sensu swojemu życiu towarzyszy przelotne poczucie piękna i tajemniczej jedności rzeczy […]. Bóg pozostaje zawsze poza zasięgiem zmysłów. Tak samo najgłębsza rzeczywistość rzeczy pozostaje poza zasięgiem zmysłów[24].

W licznych spotkaniach z artystami papież mówi o poszukiwaniu różnych przejawów piękna, wskazując na szczególną rolę twórców w jego wydobywaniu. Ma to prowadzić nie tylko do wrażeń estetycznych, ale do autentycznej przemiany autora, a przez to do wpływu na świat[25]. Wyrazem przekonania papieża o niezbywalności twórczości artystycznej są nie tylko jego liczne spotkania z artystami i skierowane do nich przemówienia. Na szczególną uwagę zasługuje ogłoszony 4 kwietnia 1999 roku List do artystów. Żadna inna grupa zawodowa nie stała się adresatem wypowiedzi papieskiej tej rangi. List ten jest swoistym streszczeniem papieskiej myśli o pięknie i jego znaczeniu w ludzkiej rzeczywistości, w której „zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki"[26].

Twórczość jako forma realizacji zadanego człowiekowi panowania nad światem jest szczególną przestrzenią wyrażania ludzkiego wnętrza. Bóg zdecydował się w Chrystusie ukazać swoją widzialną postać, wyzwaniem dla człowieka natomiast jest poszukiwanie sposobów wyrażania tajemnicy swojej i świata[27]. Uniwersalność tego zadania ma jednak specyficzną formę w przypadku osób obdarzonych natchnieniem, które można nazwać nawet swoistego rodzaju łaską. Jak pisze Jan Paweł II: Przekraczając tajemnicze prawa, które rządzą wszechświatem, Boskie tchnienie Ducha Stwórcy spotyka się z geniuszem człowieka i rozbudza jego zdolności twórcze. Nawiązuje z nim łączność przez swego rodzaju objawienie wewnętrzne, które zawiera w sobie wskazanie dobra

---

[24] Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i miłość*. Homilia wygłoszona w czasie mszy św. dla artystów, Bruksela, 20.05.1985, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 279.

[25] Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, dz. cyt., s. 36–38, oraz Jan Paweł II, List do artystów, 10.

[26] Jan Paweł II, List do artystów, 2. Por. także: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata" o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, 19-20. Papież zawiera tu myśl, że kontemplacja i umiłowanie Bożego piękna (*filokalia*) są istotą życia konsekrowanego.

[27] Por. Jan Paweł II, List do artystów, 5.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

i piękna oraz budzi w człowieku moce umysłu i serca, przez co uzdalnia go do powzięcia jakiejś idei i do nadania jej formy w dziele sztuki. Słusznie mówi się wtedy – choć tylko przez analogię – o **działaniu łaski**, ponieważ człowiek ma tu możliwość doświadczenia w jakiejś mierze Absolutu, który go przerasta[28].

Ze znaczeniem sztuki dla człowieka związane jest także pytanie o jej kształt, o możliwość zaprzeczania jej powołaniu do wyrażania piękna. Szczególnie w kulturze, w której z całym przerażeniem ukazuje się tragizm człowieka, potrzebne jest przeciwstawienie się tendencji, aby głównym zadaniem artysty było szokowanie odbiorcy. Sztuka powinna wyrażać ludzką naturę, nie rezygnując jednocześnie z odsłaniania promieniowania dobra i nadziei[29].

Bibliografia

Wojtyła K., *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, Kraków–Rzym 2011.
– *Renesansowy psałterz – księga słowiańska*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice*, Kraków 2004, s. 27–76.
– *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006.
Jan Paweł II, List do artystów.
– *Piękno. Antologia tekstów*, wybór i oprac. D. Radziechowski, Kraków 2008.
– *Tryptyk rzymski*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 509–523.

Grygiel S., *Piękno osoby zachwyca i b*oli… *(Postscriptum do antropologii adekwatnej Karola Wojtyły)*, w: *Oblicza piękna*, red. nauk. C. Piecuch, Kraków 2009, s. 19–32 (Sympozja, 3).
Kupczak J., *Słowo wstępne*, w: Jan Paweł II, *Piękno. Antologia tekstów*, wybór i oprac. D. Radziechowski, Kraków 2008.
Podrez E., *Piękno i dobro w myś*li *Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 129–139 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 9).
Radziechowski D., *Zapomniane piękno*, Kraków 2015.
Rogozińska R., „*Wyjdzie z zamętu świat ducha". Myśl estetyczna Jana Pawła II a sztuka współczesna*, w: W. Chrostowski i in., „*Bo piękno na to jest, by zachwycało". Jan Paweł II w kulturze polskiej*, Poznań 2004, s. 21–37.

[28] List do artystów, 15.
[29] Por. Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki,* dz. cyt., s. 283–285.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

PŁEĆ

Temat płci rodzi we współczesnej debacie bardzo wiele problemów. Obserwujemy skrajne ujęcia tego zagadnienia. Z jednej strony zauważamy radykalne wskazywanie na różnice płciowe, a z drugiej, zamazywanie ich. W prawdziwym gąszczu poglądów potrzebny jest przewodnik, który nie tylko wskaże właściwą drogę, ale również nią poprowadzi. Niewątpliwie do takich osób należy Karol Wojtyła – Jan Paweł II, który w swojej antropologii konsekwentnie podążał za realizmem poznawczym właściwym filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Nie obawiał się łączyć tego stanowiska z metodą fenomenologiczną[1]. Zintegrowanie w jednym metodologicznym warsztacie obydwu tych szkół filozoficznych pozwoliło naszemu autorowi utorować ścieżkę do integralnej wizji człowieka, która dziś, w dobie zamętu, daje solidny punkt oparcia.

1. Filozoficzna próba opisania ludzkiej płciowości

Właściwym gruntem dla rozważań na temat płci jest osoba ludzka. Sztuczne i nazbyt szczegółowe wyizolowanie kwestii płci wcześniej czy później prowadzi do powstania ujęć redukcjonistycznych. Najbardziej reprezentatywne teksty Karola Wojtyły dotyczące tego zagadnienia pochodzą z okresu papieskiego. Niemniej jednak już dużo wcześniej pojawiają się pojawiają się pewne zapowiedzi tego tematu. Są one konsekwencją zajmowanego przez Wojtyłę stanowiska, mianowicie że między mężczyzną a kobietą istnieje realna różnica. Nasz autor daje temu wyraz w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1960 roku,

[1] Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 90.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

gdzie analizuje ludzką miłość od strony psychologicznej. Wskazuje na jej komponent zmysłowy i uczuciowy. Reakcja zmysłowa zatrzymuje niejako swoją uwagę na samym ciele, natomiast reakcja uczuciowa skupia się raczej na całym człowieku[2].

Opierając się na tym rozróżnieniu, Wojtyła zauważa, że w świetle powszechnego przekonania zmysłowość należy przypisać mężczyźnie, a uczuciowość kobiecie. Bierze się to stąd, że w świadomości mężczyzny reakcja zmysłowa pojawia się dużo wcześniej, krystalizuje się i wyraża w konkretnym działaniu. Działanie to zostaje połączone z aktywną rolą mężczyzny, co domaga się od niego większej odpowiedzialności. U kobiety zmysłowość jest jakby utajona w jej uczuciowości, a jej bierna rola w tym zakresie zostaje zrekompensowana w innym wymiarze, co odsłania przed nami fakt komplementarności płci. Te różnice wskazują na istnienie pewnej rozbieżności psychologicznej w zakresie udziału mężczyzny i kobiety w miłości[3]. Stąd już bardzo blisko do możliwych deformacji miłości. Większe nastawienie mężczyzny na zmysłowość wiąże się z niebezpieczeństwem przedmiotowego traktowania kobiety, ze szczególnym skoncentrowaniemuwagi na jej ciele. Z kolei uczuciowe nastawienie kobiety na miłość, wraz z pragnieniem bycia kochaną, niesie zagrożenie idealizacją drugiej osoby[4].

Karol Wojtyła w napisanej w 1960 roku medytacji o sakramencie małżeństwa *Przed sklepem jubilera* wypowiada swoje filozoficzne intuicje słowami bohaterów dramatu. Andrzej, narzeczony Teresy, mówi:

> Nie poddawałem się tylko wrażeniu i urokowi zmysłów,
> bo wiem, że wówczas naprawdę nie wyszedłbym z mego „ja"
> i nie dotarł do drugiej osoby – ale tu był właśnie wysiłek.
> Bo przecież moje zmysły karmiły się co krok
> wdziękiem napotykanych kobiet[5].

Rozmyślając nad wrażeniami zmysłowymi i urokiem kobiet, Andrzej podejmuje świadomy wysiłek woli, idący w kierunku szukania prawdy i wynikającej z niej powinności moralnej. Bohater utworu konstatuje:

---

[2] Por. MO, s. 99.
[3] Por. MO, s. 100–101.
[4] Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 39.
[5] PS, s. 394–395.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Miłość może być bowiem zderzeniem,
w którym dwie osobowości uświadamiają sobie do głębi,
że powinny do siebie należeć, chociaż brak nastrojów i wrażeń.
Jest to jeden z tych procesów we wszechświecie, co sprowadzają syntezę
i jednoczą to, co rozdzielone, a co ciasne i ograniczone, to rozszerzają i bogacą[6].

Z tych niezwykle głębokich przeżyć Andrzeja wyłania się właściwy obraz tego, co Wojtyła ma do powiedzenia na temat różnicy w reakcji uczuciowej mężczyzny i kobiety. Różnica ta bierze swój początek z różnicy płci. Kobieta będzie reagować nieco odmiennie. Zobaczmy zatem reakcję Teresy:

Andrzej wybrał mnie i poprosił o moją rękę.
Stało się to dziś między godziną piątą a szóstą po południu.
Dokładnie nie pamiętam, nie zdążyłam spojrzeć na zegarek
ani też dostrzec godziny na wieży starego ratusza.
W takich momentach nie sprawdza się godziny,
momenty takie wyrastają w człowieku ponad czas. […]
Szliśmy właśnie prawą stroną rynku, gdy Andrzej odwrócił się i rzekł:
„czy chcesz być moją towarzyszką życia?"
Tak powiedział. Nie powiedział: czy zechcesz być moją żoną,
ale: moją towarzyszką życia[7].

Zwróćmy uwagę na drobiazgowość opisu Teresy. To właśnie emocje, uczucia pozwoliły na zapamiętanie tak wielu szczegółów. W jej autorefleksji nie ma ani słowa o przeżyciu zmysłowym. Tłem dla tego bogatego w detale opisu są uczucia Teresy. Przeżyciom zakochanych wtóruje chór:

Ciało – przez nie przesuwa się myśl,
nie zaspokaja się w ciele –
i przez nie przesuwa się miłość.
Tereso, Andrzeju, szukacie
przystani dla myśli w swych ciałach,
dopokąd są,
szukacie przystani miłości[8].

[6] PS, s. 396.
[7] PS, s. 392.
[8] PS, s. 409.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

W słowach tych Wojtyła zawarł myśl o tym, że ludzka miłość znajduje swe spełnienie dopiero w osobowym oddaniu, a nie jedynie w reakcjach zmysłowych czy uczuciowych, których podstawą są reakcje ciała. Wreszcie, inaczej w miłość angażuje się mężczyzna, a inaczej kobieta. Ostatecznie miłość „ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy"[9].

Wskazane wyżej rozróżnienia nie mają charakteru wartościującego. W historii filozofii, a szczególnie u Platona i Arystotelesa, męskość i kobiecość były odnoszone kolejno do formy i materii. Jak wiadomo, mężczyzna uosabiał to, co doskonalsze. Wojtyła nie podzieli tego poglądu. Dzięki fenomenologicznej obserwacji doświadczenia ludzkiej miłości zauważy pewnego rodzaju wymienność aktywności i bierności w miłości mężczyzny i kobiety. Mężczyzna czynnie kocha, a następnie doznaje miłości. Jednocześnie, aby mógł czynnie pokochać, jego miłość musi zostać wzbudzona wdziękiem kobiety. Podobnie i kobieta, najpierw chce doświadczyć miłości, aby móc aktywnie kochać. Równocześnie, aby obudzić zainteresowanie i miłość mężczyzny, troszczy się o własną atrakcyjność[10]. Ta swoista naprzemienność aktywności i bierności obu płci ponownie kieruje naszą uwagę w stronę faktu komplementarności płci.

Aby jeszcze pełniej wyrazić równorzędność męskości i kobiecości, Wojtyła wprowadzi bardzo ważny i nośny termin: „dar". W *Miłości i odpowiedzialności* pisze tak: „miłość oblubieńcza polega z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się «tajemnica» wzajemności: przyjęcie musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem"[11]. To zdanie krakowskiego biskupa podkreśla wymianę daru charakterystyczną dla relacji osobowych. Mężczyzna i kobieta obdarowują się wzajemnie. W darze tym jest niejako „niesiona" osoba danej płci. Płeć zaznacza się zaś w ciele i jest jego właściwością[12]. Skupienie nadmiernej uwagi na ciele i płci prowadzi do pożądliwości, która przesłania osobę. Zamykając człowieka w kręgu seksualności genitalnej, zmierza w kierunku depersonalizacji miłości.

Tajemnica wzajemności, o której pisze Wojtyła, odsyła nas do objawienia chrześcijańskiego. W nim znajduje się najgłębsze wyjaśnienie istoty tego, co zwiemy „wymianą daru". Na tym polega tajemnica życia osób Bożych w Prze-

[9] PS, s. 423.
[10] Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 41.
[11] MO, s. 115.
[12] Por. MO, s. 133.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

najświętszej Trójcy. W cytowanej książce znajduje się fragment, który trafnie oddaje rzeczywistość Trójcy:

> Osoba w tym znaczeniu stanowi podmiot ewentualnych inicjatyw i zaangażowań konstytucjonalnie „swój własny", pojedynczy i niepodzielny tak, że „ani trochę" nie może on być czymś lub kimś innym, może natomiast – bez uszczerbku dla tej swojej (jak również cudzej) tożsamości – „gościć" w sobie inne osoby i „przemieszkiwać" w nich jako „dar" cieszący się wzajemną afirmacją we wspólnocie osób[13].

Nasz autor ani słowem nie wspomina, że chodzi tu o relacje panujące w Trójjedynym Bogu, ale skądinąd wiadomo, że ta wypowiedź zwięźle opisuje perychorezę (gr. *perichoresis* – wzajemne przenikanie, współprzebywanie) Osób Bożych. Wojtyła nie waha się pisać o „boskim" rysie ludzkiej miłości, który polega na pragnieniu dobra „bez granic" dla drugiej osoby. Tym dobrem jest ostatecznie Bóg. Takie nastawienie w miłości uwalnia osobę od koncentracji na ciele i płci, a kieruje na dawanie, tworzenie dobra i uszczęśliwianie[14].

W misterium *Promieniowanie ojcostwa* z 1964 roku Karol Wojtyła po raz kolejny językiem dramatu wyraża prawdę o ludzkiej miłości. Trzy części dzieła: *Adam*, *Doświadczenie dziecka*, *Matka*, kryją w sobie obraz ojcostwa, dziecięctwa i macierzyństwa. W symboliczny sposób traktują o miłości Trójcy, ale odnoszą się także do istotnych różnic między tym, co męskie, i tym, co kobiece. Czytamy w dramacie: „Kobieta wie o rodzeniu niepomiernie więcej niż mężczyzna. Wie zwłaszcza przez cierpienie, które łączy się z rodzeniem. Jedno i drugie jest tajemnicą. Macierzyństwo jednak stanowi wyraz ojcostwa"[15]. Męskość i kobiecość, ojcostwo i macierzyństwo są tajemnicą. Dzięki odniesieniu płciowemu obojga możliwe staje się wejście w jej krąg. Intuicja autora prowadzi czytelnika ku zrozumieniu zasady komplementarności płci, czyli takiego odniesienia, w którym różnica płci jest istotnym elementem objawiającym najgłębszą tożsamość mężczyzny i kobiety.

Ten ważny temat wzajemnej wymiany darów, czyli bierności i aktywności powróci w artykule *Rodzina jako „communio personarum"* z 1974 roku. Dla Wojtyły ważnym punktem odniesienia w refleksji o cielesności i płciowości człowieka jest encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae* z 1968 roku. Małżonkowie stają się nie tylko darem dla siebie, ale „przez danie części ze swego

[13] MO, s. 109, przyp. 35.
[14] Por. MO, s. 122.
[15] K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 454.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ciała w akcie płciowym dostępują uczestnictwa w staniu się nowej osoby”[16]. Co ciekawe, w teologii trynitarnej do opisania do opisania pochodzeń osób w Bogu używa się terminów: rodzenie, tchnienie, czynność, bierność[17]. Różnice płciowe służą zatem zobrazowaniu tajemnicy Trójcy Świętej. Oczywiście są jej daleką analogią, jednak posiadają wartość poznawczą. W rozumieniu kardynała Wojtyły antropologia teologiczna zasadza się na prawdzie o podobieństwie człowieka do Boga[18]. Czerpie ona swą inspirację z Objawienia i wiary oraz doświadczenia człowieka. Wspomniane podobieństwo wyraża się zdolnością do tworzenia wspólnoty z innymi osobami. Łacińskie słowo *communio* określa sposób bycia i działania właściwy dla osób. Do istot nieosobowych nie odnosimy tego pojęcia. Jest to zatem takie odniesienie osób do siebie, które je potwierdza i afirmuje[19].

Człowiek „nie może się odnaleźć w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”[20]. Do tego stwierdzenia *Vaticanum II* Wojtyła będzie stale powracał. Bezinteresowny dar jest możliwy dzięki samoposiadaniu: aby siebie dać, trzeba siebie posiadać. Ów dar zapoczątkowuje relację właśnie przez to, że skierowany jest do innej osoby lub osób i jako taki musi zostać odebrany, czyli przyjęty. Taki dar stoi u podstaw przymierza małżeńskiego, wnosząc w nie szczególny wymiar miłości, zwany miłością oblubieńczą. Kategoria daru nabiera osobliwego znaczenia w małżeństwie, gdyż małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie siebie przyjmują. Kluczowa jest tutaj odmienność ich ciał i płci, a zarazem zjednoczenie w tej odmienności i poprzez nią. Odmienność płciowa pozwala zrozumieć i właściwie zinterpretować relację małżeńską. Ona także *de facto* pozostaje w najbliższym związku przyczynowym z zaistnieniem rodziny. Rodzina, jak wskazuje etymologia tego słowa, opiera się na rodzeniu. Współżycie płciowe małżonków dopełnia obrazu *communio personarum*. Naturalnym skutkiem pożycia małżeńskiego jest zazwyczaj poczęcie dziecka, które w akcie rodzenia przychodzi na świat i stanowi o nowym znaczeniu więzi małżeńskiej, która

[16] K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski*, dz. cyt., s. 33.

[17] Por. E. Piotrowski, Z. Kijas, *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007, s. 215.

[18] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974), s. 349.

[19] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, dz. cyt., s. 353.

[20] Por. GS 24.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

staje się wówczas także więzią rodzicielską. Celowość więzi małżeńskiej dopełnia się rodzicielstwem[21].

W akcie małżeńskim dochodzi do zjednoczenia nie tylko ciał, ale nade wszystko osób. Mężczyzna i kobieta tak zostali stworzeni przez Boga w całej odmienności swych ciał i płci, aby mogli się wzajemnie obdarowywać. Odmienność ta zawiera w sobie specyficzne bogactwo człowieczeństwa. Wymiana daru wpisana jest w egzystencję mężczyzny i kobiety od samego początku. Ciało i płeć są wyrazem odrębności nie tylko seksualnej, ale i osobowej. Wzajemne obdarowanie osób nie zostało zniszczone przez grzech pierworodny, lecz zachwiane i osłabione. Wojtyła zauważa w swoim artykule, że należy precyzyjnie opisać stan natury upadłej, ale i odkupionej. Temu ma służyć szczególna synteza teologiczna, zw. „teologią ciała"[22].

Dalszym ciągiem artykułu *Rodzina jako „communio personarum"* są rozważania zatytułowane: *Rodzicielstwo a „communio personarum"*. Ukazały się one w 1975 roku, w kolejnym zeszycie „Ateneum Kapłańskiego"[23]. Kardynał Wojtyła zastanawiając się nad rodzicielstwem stwierdza, że tworzy on nową jakość życia osobowego i społecznego mężczyzny i kobiety. Zróżnicowanie płciowe umożliwia tworzenie układu komunijnego, opartego na wymianie darów, czyli wzajemność miłości. Jego kwintesencją jest wzajemne obdarowanie się rodzicielstwem. Macierzyństwo kobiety zachodzi zawsze poprzez ojcostwo mężczyzny i, odwrotnie, mężczyzna staje się ojcem dzięki macierzyństwu kobiety[24]. Z etycznego punktu widzenia rodzicielstwo domaga się afirmacji, czyli pozytywnego przyjęcia. Bez takiej postawy woli może ono być przeżywane w poczuciu krzywdy, a to z kolei będzie zaburzać strukturę *communio personarum*. Aktywność seksualna nie może zostać wyjęta spod odpowiedzialności. Współżycie płciowe domaga się nie tylko dojrzałości biologicznej, ale nade wszystko osobowej. Nieodłącznym elementem owej dojrzałości jest świadomość konsekwencji podejmowanych działań, które niosą potencjalnie szansę zaistnienia rodzicielstwa. Odrzucenie rodzicielstwa, które stało się faktem, wyrządza krzywdę o charakterze zarówno osobowym, jak i społecznym[25].

---

[21] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, dz. cyt., s. 356–358.

[22] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, dz. cyt., s. 358–359.

[23] K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1975), s. 17–31.

[24] Por. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1975), s. 18.

[25] Por. PS, s. 434.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Krakowski kardynał podkreśla, że rodzicielstwo stanowi główny sens wspólnoty małżeńskiej. W rodzicielstwie małżonkowie doświadczają spełnienia swej jedności i nierozerwalności więzi miłości. Biologia czy też fizjologia rodzenia, która „dzieje się" w ciele – przede wszystkim w organizmie matki, domaga się personalistycznej weryfikacji. Dziecko od samego początku wchodzi w małżeństwo swych rodziców, poszerzając krąg *communio personarum*[26]. Fakt ten posiada kluczowe znaczenie dla właściwego przeżywania człowieczeństwa, a także własnej tożsamości płciowej. Dziecko musi zostać przyjęte do wspólnoty rodziców jako podmiot. Afirmacja dziecka jako osoby, z całym jej płciowym zróżnicowaniem, odgrywa niezwykle ważną rolę w tworzeniu się tożsamości osobowej i zarazem seksualnej nowego członka rodziny. Rodzice, którzy nie przyjmują swojego rodzicielstwa, odrzucają tym samym dziecko, które jest owocem ich seksualnego zjednoczenia. Problemy dziecka z przyjęciem własnego życia, własnej tożsamości płciowej czy orientacji seksualnej mogą mieć ścisły związek z tym podstawowym brakiem afirmacji przez rodziców.

Skoro rozrodczość człowieka wiąże się ściśle z płciowym zróżnicowaniem mężczyzny i kobiety, to mentalność wrogiego stosunku do tej twórczej siły człowieka będzie poniekąd wpływać na stosunek człowieka do własnej płciowości. Odrzucenie rozrodczości, które radykalizuje się w mentalności antykoncepcyjnej, nie pozostanie bez wpływu na odrzucenie płci czy orientacji seksualnej. Instytucja rodziny nie jest czymś sztucznym czy arbitralnym, pozostawionym woli człowieka. Jest ona społecznością naturalną, przez co rozumiemy, że czymś zgoła nienaturalnym jest brak afirmacji rozrodczości, chęć zmiany płci czy wreszcie manifestacja różnej od wrodzonej orientacji seksualnej. Tego rodzaju sytuacje, przybierające obecnie coraz większe rozmiary, mają swoje źródło w niewłaściwie rozumianej autonomii człowieka. Rozumienie to polega m.in. na oderwaniu człowieka od wartości obiektywnych. W świetle tej koncepcji osoba nie musi przyjmować obiektywnego porządku natury, ale sama go niejako tworzy; nie stara się realizować dobra poznanego i uznanego przez rozum, ale szuka własnej korzyści, myląc przy okazji szczęście z przyjemnością[27].

Autonomizacji, będącej skutkiem buntu człowieka wobec naturalnego porządku, ustanowionego przez Stwórcę, sprzeciwia się wyraźnie wspomniana

[26] Por. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, dz. cyt., s. 21.

[27] Por. K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie" 50 (1958), s. 24; zob. także K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski*, dz. cyt., s. 38.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

już encyklika *Humanae vitae*. Stosunek płciowy mężczyzny i kobiety rządzi się prawami zapisanymi w ich naturze. Akt małżeński jako gest o charakterze płciowym zawiera w sobie podwójną funkcję znaczeniową: jedność i rodzicielstwo. O konieczności uwzględnienia tej podwójnej i zarazem obiektywnej celowości, znanej od starożytności, pisał Wojtyła już dziesięć lat przed ukazaniem się encykliki Pawła VI. Przygotowaniu do małżeństwa musi towarzyszyć budzenie świadomości narzeczonych, że akt seksualny oprócz subiektywnego znaczenia przeżycia posiada nade wszystko obiektywną celowość[28].

Kardynał Wojtyła, analizując encyklikę, zauważa, że papież opiera etykę seksualną na cnocie miłości. Przesuwa tym samym akcent z jurydycznego na personalistyczny punkt widzenia. Dla przykładu, współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz uzasadnionymi życzeniami nie jest prawdziwym aktem miłości. Wynika z tego, że żona może odmówić mężowi współżycia, jeżeli ten nierozumnie się go domaga[29]. Wojtyła stanowczo opowiada się za integralną antropologią, która ma obronić sens tzw. biologii ludzkiej – biologia płci jest integralnym elementem, składnikiem osoby ludzkiej[30]. Płciowości, w którą za pomocą środków antykoncepcyjnych wkracza technika, grozi depersonalizacja. Dodajmy, że myśl ta została zapisana w roku 1969, a w 1978 roku urodziła się pierwsza osoba poczęta metodą *in vitro*. Wojtyła konstatuje: „człowiek stałby się ubocznym produktem polityki i techniki"[31].

2. Teologia płci, czyli nowy feminizm

Zdaniem dominikanina Jarosława Kupczaka najbardziej trafne analizy Karola Wojtyły – Jana Pawła II dotyczące ludzkiej płciowości, ze szczególnym uwzględnieniem wymienności czynności i bierności, mają charakter teologiczny i pochodzą z papieskich katechez środowych o teologii ciała[32]. Fenomenologiczna precyzja, z którą papież podejmuje się opisać doświadczenia wymiany daru, dotyczy w pierwszym rzędzie aktu stworzenia człowieka, jaki poznajemy z pierwszych stronic Księgi Rodzaju (por. Rdz 2, 23–25). Ukazana

[28] Por. K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, dz. cyt., s. 30.
[29] Por. K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski*, dz. cyt., s. 42.
[30] Por. K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski*, dz. cyt., s. 67.
[31] K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski*, dz. cyt., s. 69.
[32] J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 41.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

tam relacja mężczyzny do kobiety jest źródłem poczucia oblubieńczego sensu męskości i kobiecości. Nagość ciał nie przeszkadzała w wymianie daru osób. W tym uszczęśliwiającym spotkaniu doszło do wzajemnego dania i przyjęcia siebie. Oboje stali się wzajemnym darem dzięki całej prawdzie i naoczności swego ciała w jego męskości i kobiecości[33].

W wymianie daru uczestniczy całe człowieczeństwo mężczyzny i kobiety, a więc ich dusza i ciało, kobiecość i męskość. W procesie tym zauważamy, że dawanie i odbieranie przechodzą przez siebie dynamicznie, tzn. dawanie staje się zarazem przyjmowaniem daru, a przyjmowanie obdarowywaniem[34]. Papież przyjmując swoje filozoficzne założenia: czynny mężczyzna, przyjmująca kobieta, na poziomie teologicznych analiz głęboko je modyfikuje. Oto teraz mężczyzna przyjmuje kobietę jako dar Stwórcy[35]. Przyjęciu towarzyszy przeżycie inności osoby, z jej płciowym zróżnicowaniem, ale także głębokie doświadczenie jedności natury mężczyzny i kobiety. Tak oto kształtuje się tożsamość osoby w oparciu o ciało kobiece i męskie. Zachwyt Adama na widok Ewy przełamuje pierwotną samotność, gdyż mimo inności płci mężczyzna (hebr. *isz*) widzi w kobiecie (hebr. *iszsza*) osobę taką jak on sam[36].

Dla biblijnego autora staje się jasne, że płciowa odmienność mężczyzny i kobiety służy jedności: będą oboje jednym ciałem (por. Rdz 2, 24). Przeżycie odmienności odsłania przed obojgiem perspektywę oblubieńczego i rodzicielskiego sensu ciała. Ludzkie ciało służy do miłości – a dzięki różnicom płciowym służy do miłości płodnej. Natchniony autor określa stosunek seksualny jako poznanie Ewy przez Adama. Owocem tego poznania staje się dziecko[37]. Tak oto intymność małżeńska służy poznaniu nowego sensu ciała. Dzięki zróżnicowaniu płciowemu małżonkowie zostają wprowadzeni w nowy sposób egzystencji. Wraz z chwilą poczęcia dziecka rozpoczyna się nowe pojmowanie i przeżywanie siebie: jestem ojcem, jestem matką. Dochodzi do odczytania znaczeń zapisanych przez Stwórcę w somatycznych możliwościach mężczyzny i kobiety. Przedmiotowość ciała odsłania to, co podmiotowe i osobowe w człowieku. Zadaniem człowieka jest odczytanie siebie w oparciu o prawdę ludzkiej natury. Zatem wszystkie zabiegi tzw. zmiany płci należy uznać za oszukańcze, ponieważ sprawiają one, że ciało mężczyzny zewnętrznie wygląda

[33] Por. MN, s. 70.
[34] Por. MN, s. 71.
[35] Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 43.
[36] Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 47.
[37] Por. MN, s. 80.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jak ciało kobiety, wewnętrznie pozostając organizmem mężczyzny. Oszustwo polega na tym, że widzimy kobietę, która w istocie nie jest kobietą[38].

Jan Paweł II stara się ukazać płeć w kontekście całej osoby. To personalistyczne, a nie biologistyczne odczytywanie płci chroni przed sprowadzaniem tego zagadnienia do poziomu czystej biologii oraz tłumaczeniem ludzkich zachowań poprzez odnoszenie ich do analogicznych zachowań w świecie zwierząt. Z jednej strony, płeć wskazuje na doświadczenie jedności, a z drugiej, na tajemniczo atrakcyjną dwoistość. Oba elementy więzi zostały ustanowione przez Stwórcę i domagają się odczytania przez każdego człowieka. Płeć jest czymś więcej niż tylko potężną siłą ludzkiej somatyki, działającą na prawach instynktu. Dla człowieka oznacza bowiem konieczność przekraczania granicy własnej samotności. Opuszczenie ojca i matki (Rdz 2, 24), do których człowiek należy z natury, jest konsekwencją wyboru męża i żony. Ten obraz biblijnego początku zostanie przywołany przez Chrystusa jako wzór dla mężczyzn i kobiet wszystkich czasów[39]. Wszelkie próby zrównania małżeństwa ze związkami homoseksualnymi są więc przede wszystkim wyrazem buntu wobec porządku ustanowionego przez Stwórcę.

Człowiek jako jedyne stworzenie jest świadomy przeznaczenia swej płciowości (męskości lub kobiecości) do małżeństwa i rodzicielstwa. Ta świadomość prokreacyjnych możliwości ciała i płci nie determinuje jednak człowieka, który w swej istocie pozostaje wolny od ich „przymusu". Warto podkreślić ten fakt, ponieważ takie terminy, jak popęd czy instynkt zdają się sugerować pewną konieczność, którą z łatwością zauważamy w świecie zwierząt (*animalia*). Analogia ludzkiego ciała i płci do świata zwierząt musi zostać podniesiona do poziomu „obrazu Bożego", czyli poziomu osoby i komunii osób. Płciowość jest nie tylko źródłem płodności i prokreacji, jak w całym porządku natury. Jest w niej zawarta właściwość oblubieńcza, czyli zdolność do wyrażania miłości, w której człowiek-osoba staje się darem[40].

W czasie kiedy Jan Paweł II głosi katechezy środowe o teologii ciała, pisze także adhortację apostolską *Familiaris consortio* o zadaniach chrześcijańskiej rodziny w świecie współczesnym. Przedstawia w niej cały szereg uwag na temat płci. Przypomina najpierw, że płciowość nie jest zjawiskiem czysto biologicznym, ale dotyczy całej osoby. Płeć urzeczywistnia się w sposób prawdziwie ludzki jedynie wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, a osiąga swoją

[38] Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 50–51.
[39] Por. MN, s. 43–44.
[40] Por. MN, s. 60–61.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

pełnię w miłości całkowitej i nieodwołalnej[41]. O wartości płci ojciec święty wspomina także w punkcie poświęconym dziewictwu i celibatowi. Decyzja o podjęciu takiego stylu życia powinna zawierać w sobie głębokie szacunek dla ciała i płci oraz potraktowanie płci jako wielkiej wartości danej przez Stwórcę. Bez tego przeświadczenia zobowiązanie do życia bezżennego traci sens[42]. Zarówno małżeństwo, jak i bezżeństwo należy oprzeć na podstawowej afirmacji płciowości. Płciowość jest nie tylko dana, ale i zadana, czyli stanowi wartość, którą należy ciągle odkrywać i rozwijać zgodnie z zamysłem Stwórcy.

Odnosząc się do antykoncepcji, papież stwierdza, że jest ona manipulacją i poniżeniem ludzkiej płciowości. Małżonkowie z niej korzystający stają się sędziami Bożego zamysłu i fałszują wartość całkowitego daru z siebie. Mentalności antykoncepcyjnej należy przeciwdziałać poprzez wspomnianą afirmację płciowości, która wyraża się m.in. szacunkiem i uznaniem naturalnego rytmu płodności kobiety. W ten sposób małżonkowie postępują jak słudzy, a nie sędziowie Bożego planu. Dziedzina współżycia zostaje ubogacona czułością i serdecznością, które są czynnikami głęboko ożywiającymi ludzką płciowość, także w jej wymiarze fizycznym. Wtedy płciowość zostaje uszanowana i rozwinięta w swym wymiarze osobowym i ludzkim[43].

Jeszcze Innym zagrożeniem dla pełnej prawdy o ludzkiej płciowości jest powszechna dziś jej banalizacja. W różnych dziedzinach życia społecznego dochodzi do zubożenia wartości płci przez zredukowanie jej do wymiarów cielesnych czy egoistycznej przyjemności. Temu zjawisku przeciwstawić należy wychowanie seksualne oparte na integralnej wizji osoby ludzkiej. Pierwszymi wychowawcami i świadkami takiej postawy są rodzice, którzy własnym życiem ukazują oblubieńczy sens ciała. Cały proces wychowawczy należy powiązać z wartościami etycznymi, a szczególnie cnotą czystości. Są one konieczną i cenną gwarancją odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej[44].

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II nawiązuje do sytuacji tzw. małżeństw na próbę. Sam rozum wskazuje, że niedopuszczalne jest eksperymentowanie na osobach ludzkich. Dar ciała we współżyciu małżeńskim jest realnym symbolem oddania się całej osoby. Dla chrześcijan małżeństwo

---

[41] Por. FC 11; zob. także J. Miras, J.I. Bañares, *Małżeństwo i rodzina. Wprowadzenie teologiczne*, przeł. B. Jakubowski, Poznań 2009, s. 57.

[42] Por. FC 16.

[43] Por. FC 32.

[44] Por. FC 37.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jest także realnym symbolem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. Stąd nie może być mowy o małżeństwie „na próbę". Jeśli osoba ludzka od dzieciństwa nie została wychowana do odważnego opanowania pożądliwości i nawiązywania z innymi więzów miłości czystej, jeśli zabrakło wychowania do właściwego korzystania z płciowości, trudno jest zachęcać do zawierania sakramentu małżeństwa[45].

Teologia płci Jana Pawła II została określona mianem nowego feminizmu[46]. W liście apostolskim *Mulieris dignitatem* z 1988 roku papież postulował konieczność pogłębionej refleksji teologicznej nad płcią. Chodziło o ponowne ukazanie postanowienia Stwórcy, aby człowiek bytował zawsze i jedynie jako kobieta lub mężczyzna[47]. To zresztą było intencją ojca świętego, aby przypomnieć o istnieniu wyłącznie dwóch płci – męskiej i żeńskiej, oraz sprzeciwić się teoriom, które chętnie rozszerzyłyby tę formułę. Kolejnym założeniem jest przekonanie o równości obu płci – mężczyzna i kobieta posiadają tę samą ludzką naturę. Równość wcale nie przekreśla realnej różnicy między tym, co męskie, i tym, co żeńskie[48]. Zaznaczmy też, że fundamentalna rola w wyznaczaniu płci przypada ludzkiej cielesności[49]. I dodajmy od razu, że płeć nie ogranicza się do tego, co somatyczne. Przywołane w tym miejscu tezy teologicznej antropologii płci możemy uznać za wystarczające podsumowanie refleksji papieża na ten temat. Niemniej jednak zagadnienie płci powróci w jeszcze jednym ważnym dokumencie papieskim.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II zwraca uwagę na proces depersonalizacji płci, czyli pozbawienia jej wymiaru osobowego. Jest to szczególnie bolesne zjawisko w dzisiejszej kulturze. Płciowość jest traktowana instrumentalnie – staje się narzędziem samolubnego zaspokajania swych popędów i pragnień. Zniekształceniu ulega pierwotna treść ludzkiej płciowości, a dwa znaczenia aktu małżeńskiego, jednoczący i prokreacyjny, zostają sztucznie rozdzielone. Zdaniem papieża, podłożem takiego stylu myślenia jest materialistyczna wizja człowieka[50]. Staje się ona ideologiczną podbudową dla tzw. kultury śmierci. Należy jej przeciwstawić kulturę życia opartą na autentycznych wartościach. Zaznacza się w niej m.in. prymat etyki przed

[45] Por. FC 80.
[46] Zob. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 222–230.
[47] Por. MD 1.
[48] Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 223.
[49] Por. MD 18.
[50] Por. EV 23.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

techniką, być przed mieć. Szczególnie ważnym postulatem jest troska o formację sumienia, ze szczególnym uwzględnieniem wrażliwości na nierozerwalny związek wolności z prawdą[51]. Z formacją sumienia ściśle związana jest praca wychowawcza, która pomoże, zwłaszcza ludziom młodym, w należytym pojmowaniu i przeżywaniu płciowości będącej bogactwem człowieka. Ważną rolę odgrywa wychowanie do cnoty czystości, która sprzyja osiągnięciu dojrzałości osobowej i uzdalnia do poszanowania oblubieńczego sensu ciała. Skutecznie przeciwstawia się też powszechnemu dziś zjawisku banalizowania płciowości[52].

Bibliografia

Wojtyła K., *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae"*, Rzym 1969.
– *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.
– *Osoba i czyn*, w: Jan Paweł II, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–344.
– *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie" 50 (1958), s. 20–33.
– *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 393–446.
– *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1975), s. 17–31.
– *Rodzina jako „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 66 (1974), s. 347–361.
Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.
– List apostolski *Mulieris dignitatem*, 1988.
– List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, 1994.
– List do kobiet, 1995.
– Listy do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1998), Kraków 1999.

[51] Pisaliśmy o tym w rozdziale „Ciało".
[52] Por. EV 96–97.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

– *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
Anderson C., Granados J., *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, przeł. M. Romanek, Warszawa 2011.
Gawkowska A., *Człowiek – ekstatyczny recepcjonista?,* „Societas/Communitas" 10 (2010) 2, s. 289–295.
– *The Importance of Receptivity in Christian Anthropology. New Feminist Case Study*, „Polonia Sacra" 15 (2011) 28, s. 39–46.
– *Skandal i ekstaza. Nowy feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Warszawa 2015.
Grabowski M., *Historia upadku: ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006.
Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu, red. M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Warszawa 2008.
Kunka S., *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012.
Kupczak J., OP, *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
– *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
Libra M., *Imago Dei in Male and Female: Considering Masculine and Feminine Identity with Edith Stein and John Paul II*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, t. 2, red. ks. B. Kastelik, A. Krupka, ks. R. Woźniak, Kraków 2015, s. 79–103 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 17).
Muszyński R. H., *Ojcostwo Boga jako fundament międzyludzkiej wspólnoty w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2001.
Scola A., *Uomo – donna. Il „caso serio" dell'amore*, Milano 2002.
Waldstein M., *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, przeł. M. Romanek, Warszawa 2012.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

PRACA

1. Wczesna myśl Karola Wojtyły: praca, która stwarza

Pierwsze rozważania Karola Wojtyły na temat pracy mają bardzo osobisty kontekst. Wadowiczanin przeprowadził się wraz ze swoim ojcem w 1938 roku do Krakowa i rozpoczął studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wojenne okoliczności zmusiły go do ich przerwania i podjęcia pracy fizycznej. W latach 1940–1944 Karol Wojtyła był robotnikiem w kamieniołomach fabryki chemicznej Krakowskie Zakłady Sodowe Solvay, na tzw. Białych Morzach, gdzie obecnie znajduje się sanktuarium św. Jana Pawła II. Sam, już jako papież, będzie wspominał ten czas, mówiąc: „miałem w życiu to szczęście, tę łaskę od Boga, że mogłem do tych podstawowych prawd o ludzkiej pracy dochodzić poprzez własne doświadczenie pracy fizycznej”[1].

Metaforyczny opis tych doświadczeń młody Wojtyła zawarł w wierszu *Kamieniołom*, nawiązując już w samym tytule do miejsca pracy z czasu wojny, choć utwór powstał dopiero w 1956 roku. Praca jest tu przede wszystkim doświadczeniem, które zaczyna się we wnętrzu człowieka: „praca zaczęła się wewnątrz, a na zewnątrz ma tyle przestrzeni, że dłonie ogarnia natychmiast i dosięga do granic oddechu”[2].

Doświadczenie pracy jest dla podmiotu lirycznego związane z trudem. Jest to wysiłek nie tylko skierowany na zewnątrz, ale też kształtujący jego samego.

---

[1] Jan Paweł II, *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 6 (2000), s. 10.

[2] K. Wojtyła, *Kamieniołom*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 114.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Dłonie są krajobrazem serca. Dłonie pękają nieraz
jak wąwozy, którymi się toczy nieokreślony żywioł.
Te same dłonie, które człowiek wówczas dopiero otwiera,
gdy nasycone są trudem –
i widzi, że przez niego jednego inni ludzie spokojni już idą.
Dłonie są krajobrazem. Gdy pękną, to wtedy w ranach
wzbiera fizyczny ból, rwący swobodnie jak strumień.
Ale człowiek nie myśli o bólu.
Ból sam jeszcze nie jest wielkością,
a swej właściwej wielkości on po prostu nazwać nie umie[3].

Praca nie tylko buduje pracującego, ale przyczynia się także do tworzenia więzi międzyludzkich. Jak pisze Wojtyła:

I znów zostaje milczenie między sercem, kamieniem i drzewem.
Każdy w nie może wejść. Jeśli wszedł, pozostanie sobą.
Jeśli nie wszedł, to mimo pozorów, we wszystkich sprawach ziemi
nie uczestniczy dotąd[4].

Te młodzieńcze doświadczenia znajdą swoje uzupełnienie w spotkaniach, najpierw biskupa pomocniczego, a później metropolity krakowskiego ze środowiskiem pracy, w których szczególne miejsce zajmuje Nowa Huta. To miasto, zaplanowane jako modelowo ateistyczne, pozbawione kościoła, miało być przestrzenią kształtowania nowego, komunistycznego człowieka. Związane z nacjonalizacją rolnictwa przenoszenie się ludności ze wsi do miasta miało stać się zaczynem nowego układu społecznego, w którym upaństwowienie kapitału miało gwarantować wszystkim udział w owocach swojej pracy. Biskup, a później kardynał Karol Wojtyła zarówno w swoich kontaktach z władzą, jak też poprzez pracę duszpasterską starał się zapobiec ateizacji i jej konsekwencji – ludzkiej degradacji mieszkańców Nowej Huty, swych diecezjan. Temat właściwego znaczenia ludzkiej pracy wraca więc w kazaniach wygłoszonych przy różnych okazjach w tym mieście.

Metropolita krakowski przypomina ludziom pracy, że chociaż inne niż niegdyś są warunki i zasady pracy, nie zmienia się związany z nią trud. Praca, posłuszeństwo trudnemu prawu pracy, jest wyrazem podobieństwa do

[3] K. Wojtyła, *Kamieniołom*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 113.
[4] K. Wojtyła, *Kamieniołom*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 116.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Chrystusa, który także przez trzydzieści lat swojego życia w Nazarecie był mu posłuszny. Kształtowanie w sobie tego posłuszeństwa wydało swój owoc w postaci uległego przyjęcia przez Chrystusa swojej odkupieńczej śmierci[5].

Praca jest nie tylko trudem, ale też prawem człowieka. Prawo do pracy jest także swoistym streszczeniem innych praw człowieka, które swoje źródło mają w osobie Jezusa. Jak mówi Wojtyła: „w tej prawdzie, że człowiek jest większy aniżeli same tylko prawa ekonomiczne, aniżeli same tylko reguły produkcji i konsumpcji – w tej prawdzie zawarte są wszystkie prawa człowieka"[6]. To z Ewangelii wiemy, „że człowiek ma nie tylko prawo do pracy, ale i prawo do płacy, do utrzymania, że musi być sprawiedliwość społeczna, że musi być wraz ze sprawiedliwością miłość społeczna"[7].

Krakowski biskup przestrzega także przed negatywnymi konsekwencjami przeceniania wartości pracy i związanych z nią korzyści. Poświęcenie się pracy zawodowej nie może osłabiać przekonania o nieodzowności pracy rodzicielskiej i wychowawczej. Chociaż są inne środowiska kształtowania młodego człowieka, rodzina jest nie do zastąpienia i nie może być poświęcana na rzecz celów materialnych i ekonomicznych[8].

2. Dojrzała myśl Karola Wojtyły: praca nie czyni obcym

Zanim nasz autor sformułuje swoje dojrzałe przemyślenia z zakresu filozofii pracy, w dużej mierze krytyczne wobec marksizmu, ukaże błędy filozofii marksistowskiej w formie literackiej. Wstęp do rozważań zawartych przede wszystkim w książce *Osoba i czyn* stanowią przemyślenia Alberta Chmielowskiego, założyciela albertynów i albertynek oraz głównego bohatera Wojtyłowego dramatu *Brat naszego Boga*. Młody artysta, wtedy jeszcze znany jako Adam Chmielowskim, poruszony bardzo złą sytuacją ubogich, szuka w różnych popularnych wówczas filozofiach społecznych odpowiedzi na pytanie o drogę wyjścia z ubóstwa. Propozycja marksistowska zakłada

[5] Por. K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w Nowej Hucie–Mogile w uroczystość Podwyższenia Krzyża św.*, 17.09.1967, w: K. Wojtyła, *Wybór kazań nowohuckich oraz homilie Jana Pawła II w Krakowie–Nowej Hucie*, oprac. J. Stożek, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s 14.

[6] K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone podczas konsekracji Kościoła w Nowej Hucie–Bieńczycach*, 15.05.1977, w: K. Wojtyła, *Wybór kazań nowohuckich*, dz. cyt., s. 135.

[7] Tamże.

[8] Por. K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone na zakończenie wizytacji w Czyżynach*, 17.02.1975, w: K. Wojtyła, *Wybór kazań nowohuckich*, dz. cyt., s. 76.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

„rewolucję ubogich", przez którą ma zmienić się porządek ekonomiczny, a w konsekwencji pojawić się równość i dostatek. Chmielewski krytycznie ocenia takie działania, uznając je za oparte na błędnej identyfikacji źródła ubóstwa. Jest jednak przekonany, że „gniew ubogich" jest słuszny. Miłosierna troska o tych, którzy są w gorszej ekonomicznie sytuacji, nie jest hojnym gestem bogaczy, ale społecznym znakiem sprawiedliwości[9].

Wojtyła kontynuuje polemikę z marksizmem także na poziomie filozoficznym. W tym kontekście tworzy on swoją koncepcję realizacji osoby poprzez czyn. Osoba daje się poznać drugiemu poprzez swoje czyny, wyraża przez nie samą siebie. Działanie jest prawdziwie ludzkie, kiedy buduje działającą osobę w jej byciu osobą oraz kiedy prowadzi do powstania zewnętrznych efektów, które są darem dla drugiego i budulcem świata. Każde działanie ma bowiem podwójny charakter. Jest przechodnie, wykraczając poza podmiot i przeobrażając otaczający świat. Jednocześnie jest nieprzechodnie, gdyż pozostaje w działającym podmiocie[10]. Praca jako taka rozwija i tworzy człowieka[11].

W ten sposób dokonuje się włączenie ludzkiego działania w porządek moralny. Realizacja siebie jako osoby sytuuje człowieka w obiektywnym kontekście porządku wartości. Wybieram, ponieważ sam zostałem wybrany. Daję, ponieważ sam zostałem obdarowany[12]. Taka dynamiczna logika łączy w sobie porządek filozoficzny i teologiczny. Realizując siebie, coraz bardziej przemieniam się na Boże podobieństwo. Kształtując siebie, kształtuję świat, który jest mi dany i zadany, z którego mogę korzystać, ale i za który jestem odpowiedzialny. Jeśli praca nie prowadzi do takiego harmonijnego rozwoju, wtedy prawdziwie alienuje. Alienacja to dla Wojtyły nie tyle odseparowanie od owocu swojej pracy, ile pozbawienie jej wartości ludzkiej, ograbienie z wymiaru metafizycznego i sprowadzenie do poziomu praktyki (*praxis*). Metafizyczna wartość pracy wyraża się we właściwym dla antropologii chrześcijańskiej przekonaniu, że człowiekowi bliższy jest sam aktywny proces pracy niż jej wytwory[13]. Dlatego też w pracy ważniejsze jest współuczestnictwo w działaniu razem z innymi niż jego materialne efekty.

---

[9] Por. BNB, s. 341–350.

[10] Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 12, oraz OC, s. 100–101.

[11] Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 12.

[12] Więcej na temat znaczenia pojęcia daru w myśli naszego autora można przeczytać w rozdziale „Wspólnota".

[13] Por. J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004, s. 158.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Przeciwieństwem marksistowskiej alienacji jest dla Wojtyły uczestnictwo – działanie wspólnie z innymi, które nie ma tylko charakteru zewnętrznego, ale przyczynia się do rozwoju człowieka[14]. Podobnie rzeczywistość pracy opisuje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* do której powstania na ostatnim soborze przyczynił się krakowski biskup. Czytamy w niej:

> aktywność ludzka, jak pochodzi od człowieka, tak też ku niemu się skierowuje. Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wielu rzeczy, swoje zdolności rozwija, wychodzi z siebie i ponad siebie. Jeżeli się dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć. Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny. Albowiem postęp ten może tylko dostarczyć niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni. Stąd normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie[15].

Praca jest jednym z istotnych czynników społecznego tworzenia więzi. Efektem tego procesu jest nie tylko tworzenie relacji, ale także rozwój kulturowy i cywilizacyjny. Specyficznym wynikiem pracy jest pomnażanie duchowych i symbolicznych zasobów społeczeństw oraz wcielanie kulturowych wzorców.

3. Jan Paweł II: praca jako podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi

Kluczowym dziełem poświęconym pracy jest encyklika *Laborem exercens* – pierwsza z trzech encyklik społecznych autorstwa Jana Pawła II. Pierwotnie zamierzano ją ogłosić 15 maja 1981 roku, w dziewięćdziesiątą rocznicę ukazania się pierwszej encykliki społecznej w dziejach Kościoła – *Rerum novarum*

[14] Więcej na temat pojęcia uczestnictwa można przeczytać w rozdziałach: „Solidarność" i „Wspólnota".

[15] GS 35.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Leona XIII. Z powodu zamachu na papieża (13 maja) encyklika ostatecznie została promulgowana 14 września 1981 roku. Po raz pierwszy w historii Kościoła tej rangi dokument został w całości poświęcony zagadnieniu ludzkiej pracy.

Pierwszą, obszerną część dokumentu stanowi przedstawienie koncepcji pracy w tradycji biblijnej i myśli chrześcijańskiej, z uwzględnieniem grecko-rzymskiego kontekstu, z którego wyrasta kultura europejska. Pismo Święte już od swoich początków ukazuje znaczenie pracy, i to nie tylko ludzkiej. Jako pierwszy działa na kartach Biblii Bóg. Charakter Jego pracy jest normą dla działania człowieka. Jak pisze papież: „człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działania samego Stwórcy wszechświata”[16]. Nawet harmonia przyrody jest podporządkowana przetwórczej działalności człowieka (por. Rdz 2, 5-6).

Powszechność powołania do pracy wyraża się w bogactwie zawodów, obecnych w Piśmie Świętym. Także działalność proroków jest związana z wykonywaniem pracy, a pełnienie powierzonej im misji nie zastępuje powinności utrzymywania się z pracy swoich rąk. Na ten obowiązek powołuje się św. Paweł, sam pracujący i krytycznie odnoszący się do tych, którzy zaniedbują ziemskie obowiązki ze względu na spodziewany szybki powrót Chrystusa i koniec świata (por. 2 Tes 3, 7–12). Podkreślanie roli pracy w całej chrześcijańskiej tradycji przekonuje, że „praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi”[17].

Pierwotna radość i błogosławieństwo związane z pracą w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju zostają związane z trudem – konsekwencją grzechu pierworodnego (por. Rdz 3, 17–19).

> **Praca** każda – zarówno fizyczna, jak umysłowa – **łączy się** nieodzownie z **trudem**. Księga Rodzaju daje temu wyraz w sposób zaiste przejmujący, przeciwstawiając owo pierwotne **błogosławieństwo** pracy, zawarte w samej tajemnicy stworzenia i połączone z wyniesieniem człowieka jako obrazu Boga – owemu **przekleństwu**, jakie przyniósł ze sobą **grzech***:* „przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 3, 17). Ów trud zespolony z pracą znaczy drogę życia ludzkiego na ziemi i stanowi **zapowiedź śmierci***:* „W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do

[16] LE 4.
[17] LE 4.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ziemi, z której zostałeś wzięty […]" (Rdz 3, 19). Jakby echo tych słów przemawia autor jednej z ksiąg **mądrościowych**: „przyjrzałem się wszystkim dziełom, jakich dokonały moje ręce, i trudowi, jaki sobie przy tym zadałem […]" (Koh 2, 11). Nie ma człowieka na ziemi, który nie mógłby tych słów uznać za własne".[18]

Konsekwencje grzechu pierworodnego przejawiają się także w konfliktach, które toczą się w obszarze ludzkiej pracy[19]. Jak zauważa Jerzy W. Gałkowski, „konflikty te występują nie tylko między pracownikiem a pracodawcą, nie tylko pomiędzy klasami społecznymi, lecz także mają charakter światowy. Występują wewnątrz poszczególnych społeczeństw, ale również i między społecznościami bogatymi (**Północ**) a biednymi (**Południe**)"[20].

Jak już zostało zauważone, praca jako fundamentalny sposób realizowania się człowieka jest dla niego zarówno obowiązkiem, jak też stanowi jego prawo. Pozbawienie go tego prawa oznacza wykluczenie go z cywilizacyjnego rozwoju i redukcję możliwości realizacji Bożego planu przekształcania świata przez człowieka. Człowiek na wzór Chrystusa powołany jest nie tylko do głoszenia Słowa Bożego, ale także do czynienia go zasadą praktyczną. Ewangeliczne przekształcanie struktur społecznych jest moralnym obowiązkiem wierzących, których zadaniem jest wzrost Królestwa Bożego[21].

Chrześcijaństwo ze swoim podejściem do pracy wielokrotnie było w sytuacji konfliktu z obowiązującym w jego środowisku paradygmatem. Żydowski szacunek dla pracy był zgoła odmienny od stosunku do pracy w kulturze grecko-rzymskiej. Praca fizyczna była w niej obowiązkiem, którego należy się pozbyć poprzez delegowanie do niego ludzi z niższych warstw społecznych (niewolników)[22].

Istotnym wyzwaniem w zakresie interpretacji chrześcijańskiego orędzia stały się zmiany zapoczątkowane przez rewolucję przemysłową i związany z nią postęp techniczny. Praca ludzkich rąk została uzupełniona, a często wyparta przez użycie maszyn. Rozpędzona machina rosnących zysków oznaczała ryzyko potraktowania pracowników jako jednego z elementów zasobów potrzebnych do pomnażania kapitału. Takie urzeczowienie człowieka spotkało się w Kościele z bardzo konkretną krytyką, przedstawioną po raz pierwszy

[18] LE 27.
[19] Por. LE 1.
[20] Por. J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka*, dz. cyt., s. 180.
[21] Por. LE 25–27.
[22] Por. LE 11–14.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

w obszernej formie we wspomnianej już encyklice *Rerum novarum*. Kolejni papieże nie przemilczali kwestii praw pracowniczych, starając się być wrażliwi na los ludzi pracy[23]. Także Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* daje wyraz swemu sprzeciwowi wobec niewłaściwych filozofii pracy, które błędnie postrzegają miejsce człowieka w procesie wytwórczym.

Jednym z podstawowych wymiarów konfliktu w świecie pracy jest napięcie pomiędzy posiadaczami kapitału a tymi, którzy uczestniczą w procesie produkcji jedynie przez swoją pracę[24]. Związane jest z tym fundamentalne zagadnienie prawa własności. Jan Paweł II przypomina, że w tej kwestii niewłaściwe są obydwie skrajności. Z jednej strony, za błędny należy uznać proponowany w socjalizmie kolektywizm, uznający prymat wspólnego prawa własności nad posiadaniem indywidualnym. Z drugiej strony, wypaczeniem są także formy skrajnego kapitalizmu, w których indywidualne prawo do posiadania kapitału zwalnia ze społecznej odpowiedzialności za pozbawionych środków produkcji. Papież proponuje niejako trzecią drogę: zostaje utrzymane prawo do własności prywatnej, jest ono jednak podporządkowane nadrzędnej wobec niego zasadzie katolickiej nauki społecznej o powszechnym przeznaczeniu dóbr:

> własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy. Odnosi się to w sposób szczególny do własności środków produkcji. Wyodrębnienie ich jako osobnego zespół: własnościowego po to, aby w formie **kapitału** przeciwstawić go **pracy**, a tym bardziej dokonywać wyzysku pracy, jest przeciwne samej naturze tych środków oraz ich posiadania. Nie mogą one być **posiadane wbrew pracy**, nie mogą też być **posiadane dla posiadania**, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest, **ażeby służyły pracy**. Dalej zaś: ażeby służąc pracy, umożliwiały realizację pierwszej zasady w tym porządku, jaką jest uniwersalne przeznaczenie dóbr i prawo powszechnego ich używania[25].

Jednym z podstawowych wymiarów prawa do pracy jest wolność narodów w tworzeniu własnej kultury. Procesy kulturotwórcze są bowiem szczególnym wymiarem realizacji powołania do pracy. Kultura nie jest związana tylko z tworzeniem tego, co materialne, ale także tego, co duchowe i symboliczne. Wolność tworzenia kultury jest wezwaniem do przetwarzania świata na wielu

[23] Można tu wymienić takie dokumenty, jak encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno* czy pewne fragmenty encykliki Pawła VI *Populorum progressio*.

[24] Por. LE 13.

[25] LE 14.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

poziomach, nie tylko materialnym. Narody mają prawo tworzyć swoją tożsamość i w ten sposób kształtować swoją przyszłość[26].

Granicą i horyzontem realizacji tego twórczego prawa jest społeczna odpowiedzialność za innych, w tym wzajemna odpowiedzialność społeczeństw. Aby praca służyła człowiekowi i jego rozwojowi, musi uwzględniać prymat osoby nad rzeczą, etyki nad ekonomią i pracy nad kapitałem[27]. Maksymalizacja zysków nie może być realizowana kosztem prawa pracowników do godziwej płacy czy wypoczynku. Tylko przyjęcie autentycznej postawy solidarności otwiera społeczeństwu drogę do zrównoważonego rozwoju. Jest to taki postęp, w którym tworzy się szanse rozwojowe dla krajów o mniejszych zasobach, tak aby nie były jedynie nic nieznaczącymi elementami w globalnej machinie ekonomicznej.

Wśród praw pracowniczych Jan Paweł II zwraca uwagę na podstawowe prawo do godziwej zapłaty. Powinna ona być nie tylko adekwatna do nakładów i zasobów, które są potrzebne pracownikowi do jej wykonania. Godziwa płaca uwzględnia także szerszą, społeczną wartość. Powinna pozwolić pracownikowi zatroszczyć się o swoją aktualną egzystencję oraz zabezpieczyć jego emerytalną przyszłość. Zapłata powinna także uwzględniać fakt, że nie służy ona tylko pracownikowi, ale także jego rodzinie[28].

Szczególnym tematem jest tu kwestia praw pracowniczych kobiet. Jak pisze papież,

> należy w sposób zasadniczy podkreślić, że cały system pracy trzeba tak organizować i dostosowywać, aby uszanowane były wymogi osoby i formy jej życia, przede wszystkim życia domowego, z uwzględnieniem wieku i płci. Faktem jest, że w wielu społeczeństwach kobiety pracują niemal we wszystkich dziedzinach życia. Winny one jednak mieć możliwość wykonywania w pełni swoich zadań **zgodnie z właściwą im naturą**, bez dyskryminacji i bez pozbawienia możności podjęcia takiego zatrudnienia, do jakiego są zdolne; nie pomniejszając poszanowania dla ich aspiracji rodzinnych, jak też i dla ich szczególnego wkładu, jaki wraz z mężczyznami wnoszą w dobro społeczeństwa. **Prawdziwy awans społeczny kobiet** wymaga takiej struktury pracy, aby kobieta nie musiała zań płacić rezygnacją ze swojej specyficznej odrębności ze szkodą dla rodziny, w której jako matka posiada rolę niezastąpioną[29].

[26] Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury*, dz. cyt., s. 17.
[27] Por. LE 15.
[28] Por. LE 19.
[29] LE 19.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Jan Paweł II zwraca uwagę na prawo pracowników do zrzeszania się, czyli tworzenia związków zawodowych, broniących praw pracowniczych[30]. Wskazuje też takie grupy pracowników, których praca łączy się ze specjalnymi trudnościami. Są to np. rolnicy, których pozycja społeczna w wielu krajach jest bardzo niska[31]. Papież upomina się także o prawa osób niepełnosprawnych, których nie można uznać za pozbawionych praw podstawowych, w tym prawa do pracy. Podobnie, wykluczenie na rynku pracy nie może dotykać emigrantów, którym nie można odbierać prawa do zmiany miejsca życia i poszukiwania lepszych warunków ekonomicznych[32].

Chociaż encyklika *Laborem exercens* niewątpliwie stanowi najobszerniejszą i najbardziej systematyczną refleksję papieża na temat pracy, zagadnienie to będzie jeszcze wielokrotnie powracało w różnych wypowiedziach Jana Pawła II, przede wszystkim podczas jego spotkań z ludźmi pracy. Pojawi się ono także w polskim, komunistycznym, kontekście, mając przywrócić wiarę w sens pracy pomimo niewłaściwego systemu ekonomiczno-społecznego. Na koniec swojej pielgrzymki w 1983 roku papież wypowiedział słowa streszczające jego nauczanie o pracy, a mające formę życzeń dla rodaków:

> odjeżdżając, pragnę jeszcze raz ogarnąć wzrokiem i sercem całą tę ziemię. Pragnę spojrzeć na wielkie obszary polskiej pracy, stanąć przy każdym warsztacie pracy, dużym i małym, na roli, w przemyśle, przy warsztacie pracy twórczej – wszędzie tam, gdzie pracuje człowiek. Pragnę stanąć przy każdym człowieku pracy. Życzę, by w tę pracę wpisany był cały właściwy tej dziedzinie życia ludzkiego ład moralny, by wszyscy mogli, w pełni wewnętrznego pokoju, przy zabezpieczeniu praw i poszanowaniu godności człowieka i jego pracy, we wzajemnym zaufaniu odnajdywać i zgłębiać sens tego podstawowego powołania człowieka, jakim jest właśnie praca ludzka. Sens, który jest z kolei najgłębszym i skutecznym motywem mobilizującym człowieka od wewnątrz. Życzę też, by w takich warunkach praca była wykonywana w duchu miłości społecznej, o której mówiłem w Katowicach: by w niej człowiek odnajdywał siebie i poprzez nią służył innym oraz dobru własnego kraju. Pragnę i życzę mojej Ojczyźnie, by w tę polską pracę wprowadzona była cała ewangelia pracy, zarówno ta, która zabezpiecza człowieka i jego godność i prawa,

[30] Por. LE 20.
[31] Por. LE 21.
[32] Por. LE 23.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jak i ta, która zobowiązuje, która jest sprawą sumienia i poczucia odpowiedzialności. Prawa bowiem i obowiązki są ściśle ze sobą powiązane[33].

Encyklika *Laborem exercens* wyraża najpełniej nauczanie Jana Pawła II o pracy; ten temat będzie jednak wracać w kolejnych encyklikach społecznych. Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, opublikowana w 1987 roku, przenosi pewne problemy etyki życia społecznego na poziom globalny. Rozwój narodów, które są na innym etapie rozwoju ekonomicznego, wymaga szczególnej troski o rzeczywistość pracy[34]. W globalizującym się świecie łatwo przenieść produkcję do regionu, w którym praca człowieka jest tańsza. Zastosowanie kategorii sprawiedliwości do prawa pracy oznacza zatem wymóg globalnego poszanowania praw pracowniczych (szeroko omówionych w encyklice *Laborem exercens*), z uznaniem ich po prostu za prawa człowieka.

Ostatnia z encyklik społecznych Jana Pawła II, *Centesimus annus*, jest także ogólną refleksją nad kondycją współczesnego świata, przede wszystkim w odniesieniu do etyczności ustroju społeczno-ekonomicznego. Papież ogłosił ten dokument w 1991 roku, kiedy w zasadzie los systemu komunistycznego był przesądzony. Świadomy wyzwań transformacji, jakie stają przed krajami bloku wschodniego, znaczną część swoich rozważań poświęciłetycznej ocenie kapitalizmu. Komunizm już wcześniej był wielokrotnie krytykowany przez Karola Wojtyłę. Także tutaj papież wylicza jego błędy, podkreślając najważniejszy z nich, czyli błędną antropologię[35]. Kapitalizm natomiast wydaje się być systemem, który pod określonym warunkami odpowiada wymaganiom, jakie systemom społeczno-gospodarczym stawia etyka katolicka. Oczywiście, nie chodzi o liberalizm, czy tym bardziej „dziki kapitalizm", jaki można było dostrzec na pewnych etapach historii. Trzeba pamiętać, że instytucje rynkowe, a także państwo w porządku społecznym nie należą do rzeczywistości podstawowych, takich jak osoba, rodzina czy naród. Państwo przyjmuje tu rolę pośrednika. Dbając o autonomię osób i instytucji (w tym rynku), jednocześnie jest gwarantem przestrzegania praw podstawowych, także tych związanych z pracą[36]. Państwo nie powinno przekształcać się w system nazbyt opiekuńczy,

[33] Jan Paweł II, Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach, Kraków, 23.06.1983, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 368.

[34] Por. SRS 27–36.

[35] Por. CA 13 i 44–46. Więcej na temat antropologicznych błędów systemów społeczno-gospodarczych można przeczytać w rozdziale „Wspólnota".

[36] Por. CA 35 i 48.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jednak w sytuacjach kryzysowych (np. bezrobocia) jest zobowiązane pomóc obywatelowi, zapewniając mu minimum socjalne niezbędne do życia i zabezpieczając warunki umożliwiające mu zmianę jego położenia[37].

Bibliografia

Wojtyła K., *Kamieniołom*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 112–117.
– *Problem konstytuowania się kultury przez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne" 27 (1979) z. 1, s. 9–20.
– *Wybór kazań nowohuckich oraz homilie Jana Pawła II w Krakowie–Nowej Hucie*, oprac. J. Stożek, Kalwaria Zebrzydowska 1989.
Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
– Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
– Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
Buttiglione R., *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica „Laborem exercens"*, Bologna 1982.

Fitte H., *Całkowity sens pracy ludzkiej. Encyklika „Laborem exercens" – 14 września 1981 roku*, w: *Jan Paweł II teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, Warszawa 2009, s. 121–134.
Gałkowski J. W., *Encyklika o pracy ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *„Laborem exercens:". Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 61–84.
– *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004.
Mazurek F. J., *Prawa ludzi pracy w encyklice „Laborem exercens"*, w: Jan Paweł II, *„Laborem exercens". Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 167–185.
Rojek P., *Mesjanizm pracy, Jan Paweł II, ksiądz Józef Tischner i „Solidarność"*, w: *Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik i in., Kraków 2015, s. 225–290 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 17).
Wierzbicki A. M., *Podstawowy wymiar ludzkiego bytowania. Jana Pawła II ewangelia pracy*, w: tenże, *Polska Jana Pawła II*, Lublin 2011.
Wojaczek K., *Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens"*, w: Jan Paweł II, *„Laborem exercens". Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 85–96.

[37] Por. CA 48.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

PRAWDA

1. Arystotelesowsko-tomistyczne podstawy rozumienia prawdy

Pojęcie prawdy jest dla Wojtyły od samego początku wpisane w refleksję o możliwości poznania, w tym także poznania człowieka. Wychodząc w tej kwestii od klasycznej, arystotelesowko-tomistycznej drogi, twórczo ją interpretuje. Kwestia poznania prawdy stała się tematem konferencji, które Karol Wojtyła wygłosił dla studentów w roku akademickim 1949–1950. Opublikowane jako *Rozważania o istocie człowieka*, stanowią ważny zapis drogi intelektualnej naszego autora, który obficie korzysta z dziedzictwa myśli filozoficznej, przejętego przez chrześcijaństwo od Arystotelesa. Wojtyła reprezentuje w *Rozważaniach* realizm poznawczy, szczególną rolę przypisując doświadczeniu człowieka[1]. Umysł ludzki jest zdolny do poznawania i interpretowania (obiektywizacji) rzeczywistości. Co więcej, podstawowym źródłem dla ludzkiego poznania są rzeczy, czyli konkretne byty, a dopiero później idee, czyli dotyczące ich interpretacje. Nie oznacza to skoncentrowania się czy ograniczenia do poznawania materii, ale uznanie takich metafizycznych podstaw rzeczywistości, które sprawiają, że podstawą dla poznania są konkretne byty, a nie pojęcia.

W procesie poznania istotny jest nie tylko jego przedmiot; nie bez znaczenia jest też podmiot poznający. Poznanie można więc zdefiniować jako spotkanie poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem. Dokonuje się w nim przyjęcie treści (istoty, a nie tylko formy, czyli postaci) przedmiotu

[1] Por. RIC, s. 18–20.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

przez podmiot, które wykracza poza biologiczną reakcję. Zmysły mają tutaj znaczenie podstawowe, ale nie można poznania ograniczyć do zmysłowego oglądu, z czym mamy do czynienia w świecie zwierząt.

> U zwierzęcia te zmysłowe władze, sprawności i nawyki wyczerpują całe i zupełne bogactwo ich przeżyć, u człowieka zaś, aczkolwiek stanowią one ogromny wkład w jego przeżycia, nie wyczerpują jednakże bez reszty zasobów jego siły życiowej, ale stanowią tylko materiał, z którego kształtują się ludzkie akty i przeżycia w oparciu o jeszcze głębszy pierwiastek, o jeszcze wyższą zasadę życia[2].

Zdaniem Wojtyły szczególnie ważne jest podkreślenie, że ludzkie poznanie nie może być sprowadzane do tego, co zmysłowe, czego efektem – szczególnie w myśli nowożytnej – jest redukowanie poznania umysłowego do wyższej funkcji zmysłów. Jeśli jednak przyjęlibyśmy taki punkt widzenia, okazałoby się, że w człowieku nie istnieje nic, co nie jest związane z materią[3]. Przeczy temu istnienie w myśleniu rzeczywistości abstrakcyjnej (w postaci pojęć, sądów i wniosków), która różni się od konkretnego poznania zmysłowego. Ludzka zdolność do tworzenia pojęć, budowania teorii i systemów jest dowodem na odrębność poznania zmysłowego i intelektualnego. To rozróżnienie nie oznacza jednak separacji, ale słuszną autonomię, wynikającą z samej natury poznania[4].

Aby można było mówić o prawdzie, trzeba przyjąć możliwość, że rozum w procesie poznawczym jest zdolny do dotarcia do prawdy. Ta zdolność jest szczególnie ważna w etyce, gdzie zyskuje walor praktyczny[5]. Związane jest to z podstawowym przekonaniem, że etyka jako dziedzina traktująca o prawdzie ludzkiego działania jest zawsze konkretna i egzystencjalna; nie może więc być jedynie zbiorem twierdzeń[6]. Odniesienie się przez rozum do tego, co naturalne (czyli przyrodzone) zakłada przekonanie o kompetencji rozumu co do rozpoznawania dobra i wyprowadzania z niego norm etycznych. Jak pisze Wojtyła:

---

[2] RIC, s. 39.

[3] Por. RIC, s. 42–50.

[4] Por. RIC, s. 32–33.

[5] Por. WL, s. 273–274.

[6] Por. EE, s. 129. Więcej o praktycznym znaczeniu prawdy w etyce można przeczytać w rozdziale „Etyka".

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> Rozum […] jest zdolny do poznawania prawdy o dobru. Na tej jego naturalnej zdolności opiera się też działalność normotwórcza, u podstaw jej bowiem stoi poznanie prawdy o dobru. Rozum poznaje prawdę o dobru moralnym w odniesieniu do tego, co stanowi przedmiot ludzkich czynów oraz w odniesieniu do czynów samych. Prawda o dobru opiera się na zrozumieniu natury człowieka oraz jego celów, dobrem bowiem jest to, co odpowiada naturze z uwagi na cel samego bytu[7].

Na uwagę zasługuje także wątek wzajemnego powiązania prawdy, dobra i piękna, trzech transcendentaliów, podstawowych właściwości bytu[8]. Ich najważniejszą cechą jest to, iż w sensie ścisłym i pełnym przynależą tylko Bogu: tylko On sam jest prawdziwy, dobry i piękny, a właściwie – jest prawdą, dobrą i pięknem. Podstawowy charakter tych kategorii jest także związany z ich współzależnością. To, co prawdziwe, jest jednocześnie dobre i piękne w sensie metafizycznym, to znaczy obdarzone pełnią zgodności ze swoją naturą. Prawda jako współzależna z dobrem i pięknem jawi się nie tylko jako odpowiadająca klasycznej definicji, według której jest zgodnością rzeczy z intelektem. Prawda odsłania się człowiekowi także przez nakierowanie go na dobro i zachwyt pięknem. Jednocześnie nie jest oczywistością, która narzuca się człowiekowi od początku: może zostać do niej doprowadzony przez swój wybór wartości ze względu na ich dobro i piękno. Wątek egzystencjalnych konsekwencji powiązania prawdy, dobra i piękna powróci w dalszych rozważaniach[9].

2. Doświadczanie prawdy: mistyka, poezja, fenomenologia

Poszukujący właściwej metody pracy naukowej Wojtyła nie poprzestaje ani na klasycznym rozumieniu prawdy, ani na próbie jej konfrontacji z metodologią fenomenologiczną. Aby lepiej samemu zrozumieć i wyjaśnić innym zagadnienie prawdy, wykorzystuje swoją wrażliwość: poetycką oraz tę ukształtowaną przez duchowość karmelitańską. Karol Wojtyła od najmłodszych lat miał kontakt z karmelitami, ponieważ w Wadowicach znajduje się klasztor należący do tego zakonu. Fascynacja wielkim mistykiem hiszpańskim św. Janem od Krzyża dostarczyła młodemu człowiekowi nie tylko strawy duchowej.

[7] EE, s. 136.
[8] Por. WL, s. 81–87.
[9] O tej współzależności można przeczytać więcej w rozdziale „Piękno".

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

To właśnie temu karmelicie Wojtyła poświęcił najpierw swoją pracę magisterską, a później doktorską. Dysertacja obroniona w 1948 roku na rzymskim Angelicum nosiła tytuł *Zagadnienie wiary u św. Jana od Krzyża*[10].

Temat mistyki jako sposobu poznania jest jednym z podstawowych wątków artykułu *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, który został opublikowany przez Karola Wojtyłę w 1951 roku w czasopiśmie „Znak". Z prezentowanej przez naszego autora interpretacji dzieł mistycznych możemy się dowiedzieć, że także tę drogę można nazwać poznaniem, ponieważ zawiera ona w sobie te elementy, które są właściwe poznaniu. Jest to oczywiście proces szczególny, ponieważ nie dotyczy rzeczy, ale osób; dlatego choć Bóg może być nazwany „przedmiotem" ludzkiego poznania, jest On (także przez swoją niematerialność) spotykany przede wszystkim na poziomie doświadczenia wewnętrznego, a więc w przestrzeni właściwej stosunkom międzyosobowym[11]. Celem tego poznania jest „odnalezienie człowieka w Bogu i wzajemne odkrycie Boga w człowieku"[12]. To doświadczenie, chociaż zasadniczo ma charakter duchowy, angażuje całego człowieka. To, co człowiek otrzymuje w tym procesie, jest wobec niego zewnętrzne, pochodzi z działania łaski; pozostaje w nim aktywna sfera wolności i wolitywnego przyjmowania treści tego doświadczenia.

Ważnym aspektem mistycznego poznania jest nie tylko szczególne wyposażenie człowieka w łaskę, która umożliwia praktyczną (czyli wyrażoną w życiu) aplikację owoców mistyki. Wojtyła za Janem od Krzyża przekonuje, że w poznaniu mistycznym człowiek nie tylko poznaje Boga, ale także uczestniczy w Jego poznaniu.

> Znaczy to nie tylko, że poznaje Boga, że w objawionych prawdach wiary spotyka się z głębią Bożych tajemnic, w których samo życie wewnętrzne Bóstwa staje przed jego wnikliwym wejrzeniem. Ale znaczy to również, że staje się uczestnikiem samego Bożego poznawania, że ono samo włącza się niejako w przyrodzony poznawczy nurt rozumu i pracuje w jego głębi. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy w nadprzyrodzone światło wiary wpłynie przez dary Ducha Świętego nowe tchnienie poznawcze, które jest tchnieniem Boga. To wszystko urzeczywistnia się i aktualizuje w chwilach nadprzyrodzonej kontemplacji, niemniej to wszystko, całe to bogactwo, ciągle trwa w duszy człowieka usprawiedliwionego i uświęconego przez łaskę[13].

[10] Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.
[11] Por. K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 392–396.
[12] K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 389.
[13] K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 395.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Od metafizycznego rozumienia prawdy, poprzez zaakcentowanie jej wymiaru mistycznego, Wojtyła przechodzi do fenomenologicznego rozumienia prawdy, dla którego jedną z form wyrazu jest poezja. Zagadnienie prawdy będzie przeczuwane przez młodego Wojtyłę w objawiającej funkcji rzeczywistości. Człowiek najpierw na zewnętrz, kontemplując świat przyrody, a później także w swoim wnętrzu odkrywa nieredukowalność rzeczywistości do jej widocznych fenomenów. Takie uniwersalne wartości, jak dobro i piękno, nie zatrzymują na przedmiocie – nosicielu tych cech, ale zapraszają do pójścia dalej, do postawienia kolejnego kroku na drodze poznania. Rzeczywistość nie tyle narzuca się obserwatorowi (i jego intelektowi) swoją oczywistością, ile sprawia, że pojawiają się w nim uczucia i pragnienia rozbudzające dalszą aktywność[14]. Zachwyt jest reakcją przekonującą, że przedmiot poznania jest czymś więcej niż tylko materią. Aby dobrze opisać to doświadczenie, Wojtyła sięga po metodę fenomenologiczną w swojej autorskiej interpretacji. Z jednej strony, nie rezygnuje z metafizycznej prawdy rzeczywistości (obiektywnej prawdy), dodaje jednak do niej aspekt przeżyciowy, doświadczalny (sposób przyjmowania prawdy przez poznający podmiot). Dzięki temu uzyskuje niesłychanie wieloaspektowe (co nie znaczy relatywne) spojrzenie na prawdę[15].

Warto zwrócić tutaj uwagę na rolę uczuć. Chociaż same w sobie nie mają one charakteru poznawczego, odgrywają ważną rolę w ukierunkowaniu poznania. Przebieg procesu poznawczego zależy nie tylko od obiektywnych kryteriów wyboru, ale także od nastawienia podmiotu. Stosunek do poznawanego przedmiotu wpływa tak na zakres poznania, jak i sposób formułowania wniosków. Intencja jest ważna tak samo jak intelektualne zdolności do opisywania i klasyfikowania rzeczywistości w uniwersalnych schematach.

Prawda to nie tylko obiektywne odniesienie do rzeczywistości i abstrakcyjna refleksja nad nią, uzupełnione wnioskami etycznymi. Częścią procesu poznawczego jest także doświadczanie własnych ograniczeń i fragmentaryczności prawdy. Przekonanie o możliwości dotknięcia obiektywnej rzeczywistości przez poznający umysł nie oznacza zdolności do panowania nad nią czy jej wyczerpującego oglądu. Elementem odkrywania prawdy jest pokorne uświadomienie sobie, że poznający podmiot jest jedynie czytelnikiem prawdy – twórczym, jednak zawsze wyłącznie uczestnikiem przekraczającej go rzeczywistości.

[14] Por. MO, s. 24–25.
[15] Por. EE, s. 137–139.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Wobec takiego odkrycia tym bardziej niewystarczające jest opisywanie prawdy w kategoriach poznawczych. Prawda nie tylko przekonuje, ale inspiruje, wywiera wrażenie, jest zawsze jakoś nienasycona i odsyłająca poza siebie; taką funkcję pełni właśnie „blask prawdy", który stanie się tytułowym zagadnieniem jednej z papieskich encyklik. W otwierającym ją wstępie Jan Paweł II pisze: „Blask prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególny zaś sposób w człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26): prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana"[16].

W poetycki sposób Wojtyła opisał to doświadczenie dużo wcześniej, w swoim wierszu z 1944 roku *Pieśń o Bogu ukrytym*, inspirowanym duchowością Karmelu:

> O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość jeszcze miłuje,
> przebacz miłości mej, Panie, że tak strasznie przykuta do myśli,
> że chłodnym myślom, jak nurt, Ciebie odejmuje
> i nie ogarnia płonącym ogniskiem.
> Ale przyjmij, Panie, ten podziw, który się w sercu zrywa,
> jak zrywa się potok w swym źródle –
> znak, że stamtąd przypłynie żar –
> i nie odtrącaj, Panie, nawet tego chłodnego podziwu,
> który nasycisz kiedyś kamieniem płonącym u warg –
> I nie odtrącaj, Panie, mojego podziwu,
> który jest niczym dla Ciebie,
> bo Cały jesteś w Sobie,
> ale dla mnie teraz jest wszystkim,
> strumieniem, co brzegi rozrywa
> nim oceanom niezmiernym tęsknotę swoją wypowie[17].

Pewnego rodzaju synteza wieloaspektowego spojrzenia na zagadnienie prawdy została zawarta we wspomnianej już encyklice *Veritatis splendor*. Jednym ze szczególnie ważnych wątków, obecnych w tym dokumencie, wydaje się powiązanie prawdy z wolnością. Jak w dokumencie o wolności religijnej stwierdza ostatni sobór: „prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej

[16] vs, wstęp.

[17] K. Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 94.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

prawdy”[18]. Wolność jako pewna podstawowa właściwość ludzkiej natury jest niezbywalnym horyzontem dla możliwości wyboru innych wartości. Bez wolności nie istnieje możliwość uznania wartości za swoje i uczynienia ich treścią swojego życia. Nie inaczej jest z prawdą, której jedyna siła polega na jej oczywistości. Człowiek, który rozpoznaje coś jako prawdziwe, może tego nie przyjąć jako swoje, co zawsze oznacza w konsekwencji nieprawdziwość, a więc niemoralność jego działania (wracamy tu ponownie do kwestii zależności prawdy i dobra).

Problematyczne jest to zwłaszcza we współczesnych czasach, gdy przyjęcie prawdy absolutnej jest uznawane za równoznaczne z fundamentalizmem i ograniczeniem ludzkiej wolności[19]. Prowadzi to do rzekomego konfliktu między wolnością a prawem, w tym prawem moralnym[20]. W takiej optyce dobre staje się wszystko, co jest zgodne z indywidualnym wyborem, mieszczącym się w granicach prawa stanowionego[21]. Papieskim rozwiązaniem tego dylematu współczesnego człowieka, obawiającego się „tyranii prawdy”, jest postulat zakorzenienia wolności w prawdzie. Jak pisze: „warunkiem autentycznej wolności jest szczere i otwarte uznanie prawdy”[22]. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy prawda nie jest rozumiana jedynie jako konstrukt teoretyczny. Konieczne jest dostrzeżenie w niej także wartości egzystencjalnej, która sprawia, że staje się ona normą życia. Jako taka musi być związana z wolnością, której prawdziwy sens ukazuje się dopiero w jej współpracy z prawdą. Dlatego też częścią odkrywania prawdy jest moment, w którym człowiek uświadamia sobie, że może użyć swojej wolności przeciwko dobru[23].

Jan Paweł II w czasie swojej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1991 roku za temat swoich refleksji przyjął Dekalog. W rozważaniach dotyczących ósmego przykazania można znaleźć taki opis związku prawdy i wolności, który wydaje się rzucać nieco światła na praktyczne konsekwencje tej współzależności:

> Człowiek jest wolny. Człowiek jest wolny także, ażeby mówić nieprawdę. Ale nie jest naprawdę wolny, jeżeli nie mówi prawdy. Chrystus mówi: „Prawda was wyzwoli”. Życie

[18] Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas humanae*, 1.

[19] Por. CA 46.

[20] Por. VS 35–36.

[21] Por. J. Galarowicz, *„Wsłuchując się w głos sumienia”. Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, Kraków 1997, s. 42–46.

[22] VS 87.

[23] Por. A. Scola, *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio”*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio”, Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 197–198.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> ludzkie jest więc dążeniem do wolności przez prawdę. To jest bardzo ważne w epoce, którą przeżywamy. Bo zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. Zachłystujemy się tą wolnością, której przedtem nam odmawiano, tak jak zresztą i wolności religijnej. Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy[24].

Papieskie powołanie się na Chrystusa jako głosiciela wyzwalającej prawdy jest uzasadnione nie tylko prawdziwością treści, jaką zawiera Ewangelia. W chrześcijaństwie wyłania się zupełnie inny sposób rozumienia prawdy: prawda przejawia się przez rzeczy i cały świat materialny, ale ostatecznie jest Osobą. W Ewangelii św. Jana Jezus mówi o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem" (J 14, 6). Bóg nie tylko objawia się człowiekowi przez historię, ale pozwala mu dotknąć samej, żywej i konkretnej prawdy w Osobie Jezusa[25]. To spotkanie ugruntowuje człowieka w tym, co pewne, zakorzeniając jego skończone poznanie w wiedzy samego Boga. Prowadzi także do relacyjnego, a więc konsekwentnie etycznego znaczenia prawdy. Prawda okazuje się więc nie tyle wiedzą, co Osobą, proces poznawania zaś jest częścią drogi do osobistej relacji z Chrystusem[26].

4. Prawda nauki i prawda teologii

Szczególne miejsce w rozważaniach Karola Wojtyły – Jana Pawła II zajmuje kwestia relacji pomiędzy filozoficznym i teologicznym rozumieniem prawdy. Chociaż konstytucja człowieka przekonuje o wyposażeniu go w cechy pozwalające na względną autonomię wobec Stwórcy, nie można zapomnieć o fundamentalnej dla chrześcijaństwa prawdzie, że człowiek zawsze istnieje w relacji do Boga. Bycie w tym podstawowym stosunku do Boga istoty stworzonej na Jego obraz i podobieństwo nie oznacza, że prawda o Bogu – jak każda inna prawda – ma charakter narzucający. Wojtyła zwraca uwagę, że Bóg nie narzuca się bezpośrednio ludzkiemu doświadczeniu, ponieważ wykracza On poza to, co zmysłowe. Pojęcie Boga, stwierdzenie jego istnienia jest więc

---

[24] Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w czasie mszy św. w Olsztynie, 6.06.1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 670.

[25] Por. FR 12.

[26] Por. FR 15 i 34.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

efektem pracy rozumu[27]. Co więcej, jest dla niego jakoś oczywistym efektem analizy złożoności rzeczywistości, z której logiką zgodna jest konieczność istnienia jej pierwotnej przyczyny[28].

Współzależności prawdy naukowej i prawdy wiary poświęcił papież znaczną część swojej kolejnej encykliki, która jako jeden z głównych tematów podejmuje zagadnienie prawdy i możliwości jej poznania. We wstępie do encykliki *Fides et ratio*, podpisanej 14 września 1998 roku, Jan Paweł II formułuje swoje stanowisko:

> Wiara i rozum („Fides et ratio") są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie[29].

Od początku widać wspomniane wcześniej wieloaspektowe rozumienie prawdy. Ostatecznie ma ona swoje zakorzenienie w Bogu, chociaż człowiek odkrywa ją także przez to, co jest wobec Niego w pewien sposób autonomiczne: swoje zdolności, porządek przyrody. Nie szuka jej jednak, aby wziąć ją w posiadanie, gdyż ma ona dla niego wartość egzystencjalną[30].

Współzależność prawdy rozumowej i prawdy wiary nie oznacza mylenia dwóch porządków poznania. Papież, inspirując się nauczaniem Soboru Watykańskiego II wyjaśnia, że chociaż prawda filozoficzna i prawda Objawienia są odmienne, nie czynią siebie nawzajem zbędnymi. Poznanie oparte na zmysłach i doświadczeniu, angażujące ludzką władzę myślenia ma za swój przedmiot to, co mieści się w jego granicach. I chociaż rozum ludzki może dojść do przekonania o istnieniu Boga, to przekroczenie granicy, którą wyznacza rozum, wymaga wsparcia przez światło wiary[31].

Nie oznacza to cząstkowego rozumienia prawdy, a raczej konieczność powrotu do pytania o cel poznania. Poznanie filozoficzne niejednokrotnie zmierzało do budowania systemów, które miały wyjaśnić człowiekowi rzeczywistość, dostarczyć mu teoretycznych narzędzi do jej opisania[32]. Taki sposób

---

[27] Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, dz. cyt., s. 15–17.
[28] Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, dz. cyt., s. 18–20.
[29] FR, wstęp.
[30] Por. FR 26–27.
[31] Por. FR 8–9.
[32] Por. FR 27 i 30.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

rozumienia filozofii powinien być jednak stale konfrontowany z przekonaniem, że

> każdy człowiek jest w pewien sposób filozofem i ma własne koncepcje filozoficzne, którymi kieruje się w życiu. W taki czy inny sposób kształtuje swój światopogląd i udziela sobie odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia: w takim świetle interpretuje swoje osobiste doświadczenia i kieruje swoim postępowaniem[33].

Istnienie moralnej i egzystencjalnej wartości prawdy nie neguje, a wręcz jeszcze bardziej podkreśla zasadność pytania o prawdę jako cel nauki. Papież zdaje sobie sprawę z dewaluacji wartości prawdy, a przez to także filozofii jako drogi do jej poznania. We współczesnej, bardzo specjalizującej się i utylitarystycznie nastawionej wiedzy brakuje miejsca dla filozofii jako dziedziny ogólnej i jednocześnie podstawowej. Pytania o cel i sens życia zostały zastąpione walorem funkcjonalności; w zasadzie zupełnie neguje się możliwość istnienia filozofii jako uniwersalnej mądrości[34].

W takim kontekście Kościół tym bardziej powinien podjąć swoje zobowiązanie do odpowiedzialności za prawdę[35]. Jako twórca i mecenas idei uniwersytetu powinien stać na straży prawa człowieka do pytania o jego tożsamość, o to, kim właściwie jest. Człowiek ma prawo nie tylko do stawiania takiego pytania, ale także do otrzymania odpowiedzi, która będzie wolna od relatywizmu i wyposaży go w wiedzę potrzebną do dobrego (szczęśliwego) życia. Zwłaszcza w kontekście komunizmu, ale także innych niewłaściwych koncepcji antropologicznych papież widzi konieczność demaskowania ich głębokiej nieprawdziwości, niezależnie od ich porażek ekonomicznych[36].

Znaczenie filozofii podkreśla także fakt, że „teologia zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii"[37]. Teologia jako dziedzina wiedzy nie może rezygnować z możliwości jasnego i precyzyjnego formułowania swoich twierdzeń, a to dokonuje się przede wszystkim w oparciu o zastosowanie w niej aparatu filozoficznego, np. poprzez wykorzystanie pojęć i koncepcji filozoficznych do wytłumaczenia tego, co przez Objawienie zostało podane jako fakt o wartości zbawczej. Tradycja, obecna w zasadzie w całych dziejach

---

[33] FR 30.
[34] Por. FR 47.
[35] Por. RH 19.
[36] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16–21, oraz 55–56.
[37] FR 77.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Kościoła, korzystania z filozofii w służbie teologii (jak należy rozumieć znane stwierdzenie, że filozofia jest „ancilla theologiae" – służebnicą teologii), wymaga od tej pierwszej zgody na pewną podrzędność i podporządkowanie autorytetowi Magisterium[38]. Nigdy nie powinno być tak, aby troska o spójne przedstawienie swojej myśli w ramach jednego nurtu filozofii prowadziło teologa do rezygnacji czy wręcz do zaprzeczenia treści Objawienia.

We wspomnianym kontekście współczesnego kryzysu wartości filozofii to właśnie na Kościele i teologach spoczywa zadanie pomocy w przywróceniu jej właściwego miejsca. Odpowiedź na powszechny obecnie kryzys sensu powinno stanowić zwrócenie się w stronę tego, co obiektywne, całościowe i pewne, a jednocześnie – nie pozbawione wartości egzystencjalnej. Objawienie odpowiada na pytanie o ostateczny cel życia człowieka, czyniąc stale aktualnym wyzwanie dla filozofii, „by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka"[39].

Aby jednak filozofia była zdolna realizować to zadanie, sama musi być mądrością – „autentyczną i prawdziwą wiedzą, to znaczy taką, które interesuje się nie tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości – funkcjonalnymi, formalnymi lub praktycznymi – ale także jej prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania"[40]. Nie jest to możliwe, jeśli filozofia decyduje się poprzestać na tym, co doświadczalne i obserwowalne, bez formułowania generalnych wniosków i próby docierania do tego, co fundamentalne, czyli do metafizycznych zasad rzeczywistości. Współcześnie bowiem najpoważniejszym wyzwaniem dla filozofii jest przywrócenie wiary w jedność rzeczywistości i możliwość jej poznania[41]. Powinna ona jednocześnie przypominać, że prawda nie tylko jest wartością moralną i egzystencjalną, ale także celem każdej nauki.

Bibliografia

Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.
– *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.

[38] Por. tamże.
[39] FR 81.
[40] FR 82.
[41] Por. FR 81–83.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
– Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
– *Prawda. Antologia tekstów*, wybór i wstęp J. Kupczak, Kraków 2006.
– *Wiara i nauka. Antologia tekstów*, wybór, oprac. i słowo wstępne D. Radziechowski, Kraków 2009.

Galarowicz J., *„Wsłuchując się w głos sumienia". Komentarz do encykliki „Veritatis splendor"*, Kraków 1997.
Krenn K., *Metafizyka i teologia*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio". Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 345–355.
Od fenomenu do fundamentu. Rozmowa z Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, w: *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, Poznań 2003, komentarze M. Zięba, rozmawiał P. Kozacki, s. 281–296.
Scola A., *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio"*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio". Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 197–208.
Stawrowski Z., *Blask prawdy, blask wolności*, w: Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 153–170.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

SOLIDARNOŚĆ

1. Wczesna myśl Karola Wojtyły: odpowiedzialność źródłem solidarności[1]

Chronologicznie pierwszym utworem, w którym Karol Wojtyła zawarł swoje wczesne refleksje na temat solidarności jest dramat *Brat naszego Boga*, powstały w latach 1944–1950. Jest to utwór poświęcony osobie św. brata Alberta Chmielowskiego (Adama Chmielowskiego), powstańca styczniowego, malarza oraz założyciela zgromadzenia albertynów i albertynek. Dramat ten jest ważnym tekstem dla młodego, niespełna trzydziestoletniego autora, gdyż mówiąc o duchowej przemianie Adama Chmielowskiego, w jakieś mierze mówi również o samym Wojtyle. Tak jak Adam porzuca dobrze zapowiadającą się karierę malarską, aby służyć ubogim, taka młody Wojtyła rezygnuje z drogi aktora, poety i dramatopisarza, kiedy odkrywa w sobie powołanie do kapłaństwa.

Chociaż samo słowo „solidarność" nie pada w tekście utworu, można na jego podstawie zrekonstruować wczesne poglądy przyszłego papieża na temat wzajemnej odpowiedzialności ludzi za siebie, zwłaszcza za najuboższych. Poszukiwanie przez głównego bohatera dramatu odpowiedzi na pytanie o właściwą postawę wobec biednych dokonuje się w konfrontacji z innymi, negatywnie ocenianymi, postawami. Słusznym rozwiązaniem nie może być ani przyjmowanie postawy paternalistycznej, ani ignorowanie ludzkiego ubó-

[1] Po szersze omówienie tego okresu warto zajrzeć do: J. Kupczak, *Idea solidarności w myśli Karola Wojtyły*, „Ethos" (2004) nr 3–4, s. 67–83.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

stwa – pod pretekstem samoregulacji systemu ekonomicznego. Jednym z negatywnie ocenionych poglądów jest także oczekiwanie na rewolucję ubogich czy nawet jej przyspieszanie, aby to ona dokonała radykalnej zmiany stosunków społecznych (trudno nie dostrzec tu aluzji do teorii marksistowskiej).

Wobec niewystarczalności tych opcji dla przyszłego brata Alberta przełomowym doświadczeniem staje się odkrycie, którego artystycznym wyrazem jest obraz *Ecce Homo*. Tytuł ten nawiązuje do słów Piłata, wypowiedzianych o Jezusie do Żydów w czasie procesu Zbawiciela: „oto Człowiek" (J 19, 5). Obraz przedstawia Chrystusa w czasie męki: ubiczowanego, w koronie cierniowej i purpurowym płaszczu. Chmielowski właśnie podczas tworzenia tego dzieła rozpoznał w twarzy Chrystusa twarz ubogiego. Zrozumiał, że solidarność z ubogimi ma swoje źródło w powszechnym podobieństwie do Chrystusa, które Sobór Watykański II opisze słynnym zdaniem: „Syn Boży przez swoje wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem"[2]. Zasadą posługi wobec ubogich nie jest więc wyłącznie zaspokojenie ich potrzeb bytowych, ale przede wszystkim dostrzeżenie w nich nieutracanej godności dziecka Bożego. Natomiast jednym z jej celów jest przekształcenie gniewu osób doświadczających niedostatku, tak aby stał się on twórczą siłą przemiany ich samych i społeczeństwa. Ten „nadprzyrodzony realizm" i „wychowanie gniewu" są możliwe tylko po przyjęciu postawy solidarności z ubogimi (bycia jednym z nich) – stąd rodzi się idea zgromadzenia braci i sióstr albertynek. Dokonuje się budzenie świadomości o zupełnie innej strukturze niż ta, która prowadziłaby do marksistowskiej rewolucji.

U tak zarysowanego początku zainteresowania pojęciem solidarności znajdujemy u Wojtyły także próbę filozoficznego zrozumienia dialogicznej konstrukcji człowieka wchodzącego w relacje, także na poziomie makrospołecznym. Dopiero na tak przygotowanym gruncie termin „solidarność" stanie się dla Jana Pawła II pojęciem o podwójnym wymiarze: filozoficznym, a przez to uniwersalnie, ogólnoludzko zrozumiałym, oraz teologicznym – będącym wyrazem ogólnoświatowej, zawsze aktualnej misji Kościoła.

Jak zostało to już zauważone przy interpretacji dramatu *Brat naszego Boga*, Karol Wojtyła od samego początku tworzy antropologię, która cechuje się antyindywidualizmem. Człowiek, który jest osobą, nie może być zamkniętą w sobie monadą, bytem niezależnym od innych. Co więcej, zdolność do tworzenia trwałych więzi jest jednym z wyrazów dojrzałości człowieka.

[2] GS 22.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Krytyki indywidualistycznej koncepcji człowieka Wojtyła dokonuje w trzeciej części *Wykładów lubelskich*[3] (zatytułowanej „Zagadnienie normy i szczęścia"), przede wszystkim polemizując z takimi autorami, jak David Hume i Jeremy Bentham[4]. Krakowski biskup negatywnie ocenia także teorię sprawiedliwości Hume'a, według którego człowiek jest z natury egoistą dbającym wyłącznie o zaspokojenie swoich własnych potrzeb i dążącym (traktując relacje instrumentalnie) do maksymalizacji swojej przyjemności.

Podstawą krytyki wymienionych autorów jest dla Wojtyły odrzucenie kartezjańskiego dualizmu, który w poważny sposób wpłynął na nowożytne postrzeganie rzeczywistości[5]. Francuski filozof wyróżnił w świecie dwa rodzaje substancji: *res extensa* i *res cogitans*. Do pierwszej kategorii zaliczył wszystko, co materialne: przyrodę nieożywioną i ożywioną, w tym ludzkie ciało. Podlegają one jedynie przemianom mechanicznym, są podporządkowane obiektywnym i poznawalnym prawom przyrody. Natomiast *res cogitans* to myślące dusze, czyli sfera ducha, intelektu, rozumu. Ważną cechą tego podejścia jest niezależność metodologiczna tych dwóch porządków, które są wobec siebie rozłączne. Oznacza to, że człowiek jako podmiot poznający otaczającą go rzeczywistość jest niezależnym obserwatorem, który widzi wyłącznie zewnętrzne fakty. W tej optyce to człowiek za pomocą swojego rozumu panuje nad rzeczywistością – granice świadomości są granicami doświadczania rzeczywistości. Ta świadomość jest zasadniczo zawsze intencjonalna, czyli decyduje o zakresie swojego poznania. Właśnie takie myślenie prowadzi do powstawania skrajnie indywidualistycznych nurtów antropologii, dla których świadomość człowieka (jego władze poznawcze czy w ogóle subiektywność) są czymś bardziej podstawowym niż realne istnienie rzeczywistości.

Kontynuując tę krytykę, Wojtyła kwestionuje redukowanie życia społecznego do działań, w których jednostki podejmują decyzje z motywów emocjonalnych lub utylitarystycznych; w tej perspektywie rozwija swoją koncepcję tworzenia się społeczności. W książce *Miłość i odpowiedzialność* formułuje normę personalistyczną, opartą na rozróżnieniu pomiędzy podmiotami i przedmiotami. W pierwszym znaczeniu jest ona sformułowana w sposób

[3] Wykłady lubelskie to trzy cykle wykładów monograficznych wygłoszonych w latach 1954–1957 przez Karola Wojtyłę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie od roku 1956 do konklawe w 1978 roku pełnił funkcję kierownika Katedry Etyki.

[4] Por. WL, s. 214–250.

[5] Więcej o wpływie metodologii Kartezjusza na kształtowanie się poglądów Wojtyły można znaleźć w: J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 89–96, oraz: J. Kupczak, *Dar i komunia,* dz. cyt., s. 21–25.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

negatywny: „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”[6]. Jedynie przedmioty mogą być używane, wykorzystywane do określonego celu. Niewłaściwe jest redukowanie osoby – podmiotu do tego porządku i traktowanie go jako rzeczy. Wojtyła do takiego rozumienie normy personalistycznej dodaje jej aspekt pozytywny: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”[7].

Tak rozumiana norma personalistyczna powinna kształtować każde odniesienie do człowieka. Jej zastosowanie pozwala budować autentyczne więzi międzyludzkie i tworzyć prawdziwe wspólnoty. Wtedy w społeczeństwie powstaje realna wzajemna odpowiedzialność, a miłość staje się w praktyce postawą solidarności.

2. Dojrzała myśl Karola Wojtyły: solidarność jako postawa autentycznego uczestnictwa

Kolejny etap w refleksji nad naturą solidarności stanowią rozważania w Wojtyłowym *opus magnum* – *Osoba i czyn*[8], w rozdziale poświęconym teorii uczestnictwa, oraz w artykule *Uczestnictwo czy alienacja?*. Karol Wojtyła zwraca uwagę, że jednym z podstawowych ludzkich doświadczeń jest działanie wspólne z innymi, „gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet gdy wybiera dlatego, że wybierają inni, widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogenną”[9]. Wspólne działanie jest opisywane za pomocą kategorii uczestnictwa, dotyczącej sytuacji, kiedy dobro drugiego człowieka lub społeczności staje się dobrem własnym działającego podmiotu, który także wybiera to dobro[10]. Wspólne działanie jest w tym sensie nie czymś zewnętrznym, ale autentycznym uczestnictwem w człowieczeństwie drugiego: poprzez udział w jego refleksji, odczuciu sen-

[6] MO, s. 42.

[7] MO, s. 42.

[8] *Osoba i czyn* to najważniejsze dzieło filozoficzne Karola Wojtyły, wydane w 1969 roku. W ostatnim wydaniu, przygotowanym przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, do tekstu publikacji dodano osiem bliskich tematycznie artykułów Wojtyły, powstałych w latach 1964–1978. Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

[9] OC, s. 311.

[10] OC, s. 310–311.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

sowności i moralności działania. Tylko takie działanie jest w pełni ludzkie, buduje autentyczną wspólnotę pomiędzy działającymi podmiotami.

Istotnym wątkiem tej refleksji jest dla Wojtyły dysonans pomiędzy pojęciami uczestnictwa i alienacji, będący wyrazem konfliktu z antropologią marksistowską. Według tej antropologii religia czy system kapitalistyczny, rzekomo alienujące, oddzielające człowieka od jego własnej wytwórczości, po reformie proletariackiej znikną w nowych warunkach polityczno-ekonomicznych. Wojtyła krytykuje takie myślenie między innymi ze względu na redukcyjne widzenie przyczyn zmiany i kreowanie utopijnej możliwości całkowitej przemiany struktur społecznych. Alienacja ma bowiem głębsze źródła i jest obecna zawsze tam, gdzie nie jest możliwe spełnienie i samorealizacja podmiotu jako osoby[11]. Mimo że alienacja jest związana z wadliwością systemów politycznych, gospodarczych, społecznych, „kryterium naprawy ustroju nie może być ani tylko ekonomiczne, ani tylko polityczne, ani tylko socjologiczne. Musi być personalistyczne"[12].

Pytanie o to, jakie warunki musi spełniać ludzkie działanie, aby umożliwiało ono do taką realizację osoby, prowadzi do sformułowania pojęcia „personalistycznej wartości czynu". Jak definiuje to sam Wojtyła: „wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że człowiek działa w sposób sobie właściwy. A więc – że działanie to ma charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby"[13].

Dzięki temu wyjaśnieniu możliwe staje się określenie pojęcia uczestnictwa[14]. To dzięki niemu człowiek, działając wspólnie z innymi, urzeczywistnia personalistyczną wartość swojego czynu, czyli spełnia się jako osoba[15]. Jak podkreśla Wojtyła:

> kiedy twierdzimy, że uczestnictwo jest właściwością osoby, to mamy oczywiście stale na myśli nie osobę jako abstrakt, ale osobę konkretną w dynamicznej korelacji z czynem. W tej to korelacji uczestnictwo oznacza – po pierwsze – zdolność takiego działania **wspólnie z innymi**, w którym zostaje urzeczywistnione to wszystko, co wynika

[11] K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia,* dz. cyt., s. 460–461.

[12] Tamże, s. 460.

[13] OC, s. 304.

[14] O pojęciu uczestnictwa można przeczytać także w rozdziale „Wspólnota".

[15] Por. OC, s. 309.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – działający urzeczywistnia personalistyczną wartość swego czynu. Po drugie zaś – w ślad za zdolnością – przychodzi jej aktualizacja[16].

Aby lepiej zobrazować swoją teorię uczestnictwa, Wojtyła opisuje dwa skrajnie niewłaściwe modele relacji osoba – społeczeństwo. Pierwszym z nich jest indywidualizm, w którym dobro jednostki jako naczelne i podstawowe podporządkowuje sobie każdą wspólnotę i społeczność. Drugi stanowi jego przeciwieństwo – jest nim totalizm. W tym modelu dobro osoby jest całkowicie podporządkowane, bez żadnych ograniczeń, dobru społecznemu[17].

Kontynuując swoje analizy, Wojtyła wyszczególnia dwie grupy postaw jednostki wobec wspólnoty: autentyczne i nieautentyczne. Postawy autentyczne cechuje realizacja uczestnictwa: podmiot działa wspólnie z innymi, realizując w tym czynie swoją podmiotowość. Dla Wojtyły fundamentalną postawą autentyczną jest solidarność, która

> oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to **dla dobra całości**, czyli dla dobra wspólnego[18].

Jednostka może więc przyjąć wobec wspólnoty postawy=ę autentyczną lub nieautentyczną[19]. Do tych pierwszych zalicza się solidarność i sprzeciw, do drugich – konformizm i unik. Postawy autentyczne ujawniają właściwą relację osoby do dobra wspólnego oraz są wyrazem woli budowania prawdziwej wspólnoty. W tym sensie postawa sprzeciwu jest niezgodą na nieprawdziwie ludzki kształt wspólnoty, a nie pragnieniem opuszczenia jej. Przeciwieństwem solidarności i konstruktywnego sprzeciwu są konformizm (udawana jedność) i unik (ucieczka od zaangażowania). Tworzą one niewłaściwe relacje we wspólnocie i tym samym wykluczają autentyczne uczestnictwo. Konformizm nie oznacza tu naturalnego procesu upodabniania się członków wspólnoty do siebie, ale przyzwolenie, aby to wspólnota kształtowała jednostkę bez jej właściwego zaangażowania w dobro wspólne. Natomiast autentyczny sprze-

[16] OC, s. 311.
[17] Por. OC, s. 313.
[18] OC, s. 323–324.
[19] Por. OC, s. 322–329.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ciw, przekształcony w postawę nieautentyczną: unik, oznacza ucieczkę od odpowiedzialności, nieobecność.

Uzupełnienia tych filozoficznych rozważań przez pryzmat teologiczny dokonuje Wojtyła przez rozważania na temat przykazania miłości, podejmowane w horyzoncie koncepcji uczestnictwa[20]. Zwraca uwagę, że przykazanie to nie jest abstrakcyjną zasadą, motywowaną intelektualnym namysłem nad właściwościami ludzkiej natury spotkanego człowieka. Wynika ono raczej ze spostrzeżenia, że bliźni nie jest tylko kimś drugim, „ty", ale że jest on ukonstytuowany tak jak moje „ja". Autentyczna miłość bliźniego jest więc tam, gdzie przenoszę na drugiego swoje „ja" – postępując wobec niego w taki sposób, w jaki sam chciałbym być traktowany. Traktowanie „ty" jako drugiego „ja" tworzy wspólnotę doświadczenia między „ty" i „ja", a przez to prowadzi do przezwyciężenia obcości i radykalnej inności drugiego.

3. Jan Paweł II: nie ma solidarności bez miłości

Chociaż pojęcie solidarności pojawia się w pierwszej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* z marca 1979 roku, to nie odgrywa ono jednak pierwszorzędnej roli; oznacza braterstwo i współodpowiedzialność za słabszych, zwłaszcza w kontekście międzynarodowym[21]. Wiele nowych interpretacji pojęcie to zyskuje jednak później, przede wszystkim w czasie trzech pierwszych papieskich pielgrzymek do Polski.

Kiedy papież Polak po raz pierwszy, w 1979 roku, przyjeżdża do swojej ojczyzny, za żelazną kurtynę, jednym z oczekiwań wobec tej wizyty jest udzielenia wsparcia działającej już wtedy opozycji wobec władzy. Chociaż słowo „solidarność" nie ma wielkiego znaczenia w tekstach ówczesnych wystąpień, samą wizytę można uznać za impuls do powstania NSZZ Solidarność[22]. Uwagę zwraca sposób przemawiania papieża – pełen mocy, przeciwstawiający się ówczesnej beznadziei i niewiary w odwrócenie biegu historii. Tak właśnie można zrozumieć ideę solidarności – jako nową, duchową i moralną, siłę narodu przytłoczonego komunistyczną propagandą i terrorem. Obudzenie świadomości ludzkiej godności oraz mocne odwołania do Ducha Święte-

[20] Por. OC, s. 332–335; por. także: MO, s. 42–45.

[21] Por. RH 15–16.

[22] Por. np. M. Zięba, *Niezwykły pontyfikat*, Kraków 1997, s. 74–75. Więcej na temat interpretacji znaczenia pierwszych trzech pielgrzymek papieża do Polski tamże, s. 72–94.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

go Odnowiciela są inspiracjami, które wpłynęły na powstanie Solidarności. Wyrazem tego wpływu było umieszczenie w sierpniu 1980 roku na bramie strajkującej Stoczni Gdańskiej portretu papieża. Ruch Solidarności staje się tu więc niejako wcieloną ideą, wyrażającą fundamentalnie chrześcijańskie wątki.

Dalsza refleksja papieska będzie zmierzała do zachowania tej podwójnej wartości idei solidarności: jej aspektu teoretycznego i praktycznego, duchowego i społecznego. Staje się więc ona ideą uniwersalną, której intuicyjne rozumienie jest właściwe wszystkim ludziom dobrej woli, nie tylko katolikom. Jako taka pozwala połączyć to, co w Kościele istotowo chrześcijańskie, z jego misją w świecie, dla którego nauczanie Chrystusa nie jest zasadą działania. Może się nią stać jako uniwersalne wezwanie do podzielania odpowiedzialności i tworzenia ogólnoludzkiej wspólnoty.

W dalszym rozwoju zagadnienia na uwagę zasługują poglądy papieskie formułowane w czasie stanu wojennego oraz pielgrzymek w 1983 i 1987 roku. Po wprowadzeniu stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku poparcie papieża dla ruchu Solidarności było oczywiste. Z jednej strony, Jan Paweł II, który miał świadomość niebezpieczeństw związanych z możliwym rozlewem krwi i zbrojną interwencją wojsk radzieckich, starał się wzywać do społecznego spokoju. Równocześnie papież nie przestał apelować o przestrzeganie praw obywatelskich i poszanowanie godności każdego człowieka. Jednym z ówczesnych celów papieża było także podtrzymywanie nadziei, pomimo licznych represji, których naród doświadczył od swoich rodaków. Nadzieja ta okazała się mieć głębsze korzenie dzięki teologicznemu odczytywaniu historii i nadaniu szerszej interpretacji współczesnym wydarzeniom, dla których kontekst polityczny był jedynie tłem.

W takim kontekście przebiegała druga pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, która odbyła się w czerwcu 1983 – niespełna miesiąc przed zakończeniem stanu wojennego. W rozważaniach w czasie tej pielgrzymki można dostrzec związki pomiędzy ideą solidarności i miłosierdzia – ta druga była ukazana jako praktyczna, prawdziwie chrześcijańska realizacja tej pierwszej. Przesłanie tej pielgrzymki nie było wolne od politycznego kontekstu. W swoich przemówieniach papież podkreślał solidarność z represjonowanymi oraz konieczność powrotu do porozumień sierpniowych z 1980 roku, nie wyobrażając sobie innej drogi zmiany społecznej.

W wyraźnie już innym klimacie odbyła się kolejna papieska pielgrzymka do Polski, która odbyła się w czerwcu 1987 roku. Treść homilii nawiązywała do wydarzeń związanych ze stanem wojennym i Solidarnością, sama podróż odbywała się już jednak z przeczuciem nadchodzących zmian. Głęboko

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

teologiczne rozważania o solidarności zostały wypowiedziane w czasie zaimprowizowanego spotkania w Krakowie przed kurią przy ul. Franciszkańskiej. Zgromadzeni tam młodzi ludzie mogli usłyszeć, że podstawą ludzkiej solidarności, solidarności człowieka z człowiekiem, jest „solidarność Boga z człowiekiem sięgająca do tego, że daje siebie"[23].

Ważnym punktem w programie tej pielgrzymki była pierwsza wizyta papieża na Wybrzeżu: w Gdyni i Gdańsku. Właśnie w jednej z homilii wygłoszonej w Gdyni papież zawarł obszerne rozważania na temat solidarności:

> Solidarność musi iść przed walką. Wówczas ludzkość może przetrwać. I może przetrwać i rozwijać się każdy naród w wielkiej ludzkiej rodzinie. Bo co to znaczy solidarność? Solidarność to znaczy sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą, a więc jedność w wielości, a więc pluralizm, to wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości, mniejszej lub większej, całej ludzkości, poszczególnego narodu, bytowania w jedności godnej człowieka. Powiedziałem: solidarność musi iść przed walką. Dopowiem: solidarność również wyzwala walkę. Ale nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela – i dąży do jego zniszczenia. Jest to walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzalszy kształt życia ludzkiego. Wtedy bowiem to życie ludzkie na ziemi staje się **bardziej ludzkie**, kiedy rządzi się prawdą, wolnością, sprawiedliwością i miłością[24].

Właśnie takie rozumienie solidarności stanowi chrześcijańską odpowiedź na marksistowską koncepcję walki klas. Rolę Kościoła i papieża w upadku komunizmu należy więc rozumieć nie jako instytucjonalny sprzeciw, ale konsekwentne głoszenie prawdy o człowieku i obnażanie antropologicznych błędów komunizmu. Sam ten system jako prawdziwie nieludzki nie mógł przetrwać[25]. Pojęcie solidarności, chociaż kojarzone z konkretnym społecznym ruchem, nie może być do niego ograniczane. Jest w nim bowiem zawarta uniwersalna idea właściwości prawdziwie osobowej wspólnoty[26]. Nie jest

[23] Jan Paweł II, *Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa*, Kraków, 10.06.1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 447.

[24] Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza, Gdynia, 11.06.1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 470.

[25] Por. A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 42–46.

[26] Por. A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 46–49.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

więc celem papieża wskazywanie na konkretne instytucje, w których jest ona realizowana, a raczej ukazanie jej wymiaru etycznego, związanego z godnością człowieka i jego prawem do wolności[27].

Ponadczasowość idei solidarności będzie wracać także w czasie kolejnych papieskich pielgrzymek. Jan Paweł II wspominając dzieło ruchu Solidarność i jego rolę w odzyskaniu wolności, zwraca uwagę na ważną rolę pamięci o tych wydarzeniach. Solidarność nie jest tylko przeszłością, ale także zadaniem we współczesnym państwie. Papież przypomina: „słyszałem wtedy w Gdańsku od was: nie ma wolności bez solidarności. Dzisiaj trzeba powiedzieć: nie ma solidarności bez miłości"[28].

Pewnym zwieńczeniem papieskiego nauczania o solidarności jest encyklika *Sollicitudo rei socialis*[29] z 1987 roku. Solidarność jest tu przedstawiana jako cnota, postawa moralna i społeczna, która wykształca się jako efekt świadomości ludzkiej współzależności. Nie jest ona czymś nieokreślonym, emocjonalnym, ale wzywa do konkretnych działań i trwałego zaangażowania woli w służbie dobru wspólnemu.

> Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jej członkowie uznają się wzajemnie za osoby. Ci, którzy posiadają większe znaczenie dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. […] Współzależność winna przekształcić się w solidarność opartą na zasadzie, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich[30].

To solidarność sprawia, że inni ludzie i inne narody nie są traktowani przedmiotowo – jako obiekty do użycia i wykorzystania. Stają się raczej współuczestnikami Bożego daru stworzenia[31]. Dopiero w takim kontekście realne stają się starania na rzecz pokojowego istnienia narodów, które jest niemożliwe bez tej głębokiej świadomości współzależności i współodpowiedzialności.

---

[27] Por. Z. Stawrowski, *Solidarność a idea doskonałej wspólnoty*, w: *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, Kraków 2011, s. 213–215.

[28] Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św., Sopot, 5.06.1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1019.

[29] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*. Szczególnie ważne są trzy numery tej encykliki: 38–40.

[30] SRS 39.

[31] Por. SRS 39.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Solidarność jest ideałem ogólnoludzkim, ale jednocześnie cnotą chrześcijańską. Pokrewna miłości, zyskuje swoją ewangeliczną specyfikę w bezinteresowności, wezwaniu do całkowitego daru z siebie oraz dążeniu do przebaczenia i pojednania. W tym świetle bliźni jest widziany nie tylko jako człowiek o naturalnej godności, ale jako dziecko Boga Ojca, odkupione przez Syna Bożego, doświadczające asystencji Ducha Świętego[32]. Taka społecznie zaangażowana miłość nie ogranicza się do najbliższego otoczenia, ale ma zdolność do przekształcania i czynienia całych struktur społecznych bardziej ludzkimi – bo opartymi na prawdzie o człowieku[33].

Temat solidarności będzie powracał w tekstach Jana Pawła II do końca jego pontyfikatu. Dobitnym przykładem jest przemówienie papieża do ludzi pracy, zatytułowane *Potrzebna jest globalizacja solidarności*[34]. Można w nim odnaleźć ważny wątek powszechnej potrzeby kształtowania stosunków społecznych, także globalnych, w oparciu o cnotę solidarności. Zmieniające się warunki makrospołeczne skłaniają do myślenia o solidarności nie tylko w relacji osoby do osoby. Są także wezwaniem, aby poza troską o upowszechnianie myśli technicznej czy postępu gospodarczego, dbać także o rozwój stosunków społecznych w kierunku ich większej sprawiedliwości i szacunku dla ludzkiej pracy.

Bibliografia

Wojtyła K., *Brat naszego Boga*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Kraków 2007, s. 314–392.
– *Osoba i* czyn, w: Osoba *i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–345.
– *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 445–461.
Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
– Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
– Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

[32] Por. SRS 40.

[33] Por. E. Colom, *Wszyscy jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. Encyklika „Sollicitudo rei socialis" – 30 XII 1987*, w: *Jan Paweł II teolog*, dz. cyt., s. 140–141.

[34] Por. Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności.* Przemówienie do ludzi pracy, 1.05.2000, „L'Osservatore Romano", wyd. pol. 6 (2000), s. 38.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Colom E., *Wszyscy jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. Encyklika „Sollicitudo rei socialis" – 30 XII 1987*, w: *Jan Paweł II teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, Warszawa 2009, s. 135–149.

Krzemiński. I, *Solidarność – doświadczenie i pamięć*, Gdańsk 2010.

Kupczak J., *Idea solidarności w myśli Karola Wojtyły*, „Ethos" (2004) nr 3–4, s. 67–83.

Łuczewski M., *Solidarność: socjalizm z boską twarzą*, w: *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, Kraków 2011, s. 217–244.

Waleszczuk Z., *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II: znaczenie „pryncypium" w świetle encyklik społecznych „Laborem exercens", „Sollicitudo rei socialis", „Centesimus annus"*, Kraków 2014.

Wierzbicki A. M., *Polska Jana Pawła II*, Lublin 2011.

Stawrowski Z., *Jan Paweł II a Solidarność*, w: Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 120–152.

– *Solidarność a idea doskonałej wspólnoty*, w: *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, Kraków 2011, s. 203–215.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

WOLNOŚĆ

Kim jest człowiek? Tak brzmi najważniejsze pytanie antropologii. Dla Karola Wojtyły było to pytanie o tyle istotne, że czasy, w których przyszło mu żyć, były mrocznym okresem deptania ludzkiej godności przez ustroje totalitarne, które doprowadziły ostatecznie do ludobójstwa. Podejmując refleksję nad istotą człowieka, młody duszpasterz wyróżnił w niej sferę duchową i cielesną. Pomijając wątek ludzkiego ciała, zwróćmy uwagę na element duchowy. To, co od razu wzbudza zainteresowanie u Wojtyły, to wolność woli. W głoszonych krakowskiej młodzieży akademickiej na przełomie lat 40. i 50. ubiegłego wieku konferencjach widać wyraźnie, że młody kapłan pragnie uświadomić swoim słuchaczom przede wszystkim dwie kwestie: po pierwsze, że wolna wola rzeczywiście istnieje; po drugie, że posiada swoją istotową odrębność, tzn. nie można jej zredukować do uczucia bądź wrażenia[1]. Uwagi te są o tyle ważne, że XX-wieczna filozofia ludzkiej wolności rozwijała się wielokierunkowo: pozytywnie – doceniając znaczenie wolności, ale i negatywnie. Przykładem tego drugiego nurtu może być frommowska ucieczka od wolności, skazanie na wolność (Sartre), wolność jako ciężar (Cioran) czy wspomniane już ideologie totalitarne[2].

Nasz autor w jasny sposób tłumaczy, że pośród ludzkich przeżyć możemy wyodrębnić dążenia celowe, wolne i umotywowane, które określa jako chcenie. Zanim jednak dojdzie do jakiegoś wyboru, toczy się w człowieku dyskusja motywów, która została poprzedzona aktem poznania („nihil volitum nisi praecognitum"). Poznanie to ma charakter wartościujący, gdyż bierze pod

[1] Por. RIC, s. 64.

[2] Por. I. Mizdrak, *Ku wolności i samospełnieniu. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 2014, s. 157 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 16).

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

uwagę prawdę o dobru przedmiotu, który ma zostać wybrany. Jest rzeczą znamienną, że rozum szuka prawdy, wola zaś jest dążeniem do dobra. Z kolei człowiek wybiera jako cel przedmiot, który jawi mu się jako dobry. Idąc głębiej, można powiedzieć, że wola kieruje się w stronę szczęścia, czyli takiego dobra, które jest nieograniczone, pełne. Wola zwracając się w stronę przedmiotów, wybiera je albo jako cel, albo jako środek do celu[3].

Wola z natury jest wolna, czyli nie nosi w sobie żadnej uprzedniej determinacji, poza potrzebą dążenia do szczęścia. Współpracuje ona z rozumem, który informuje ją o dobru, o wartości przedmiotu; z kolei uczucia informują wolę o przyjemności. Wola decyduje się zatem działać lub nie działać („libertas exercitii") i wybierać ten lub inny przedmiot („libertas specificationis"). Wolność jest rzeczywistym przymiotem woli człowieka, ponieważ to sam człowiek rozstrzyga o kierunku swych aktów, sam jest ich przyczyną. Osoba nieustannie jest wezwana do rozstrzygania, do wyboru. Dziedziną takich właśnie wolnych aktów ludzkich zajmuje się etyka – nauka o moralności[4].

Jesienią 1954 roku Karol Wojtyła podejmuje na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wykłady z etyki. Dla naszego autora będzie to ważny okres kształtowania się jego filozoficznego warsztatu w oparciu o tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, ubogaconą odkryciami fenomenologii. W *Wykładach lubelskich* krakowski filozof będzie podejmował najważniejsze pytanie etyki: co to znaczy, że człowiek jest dobry bądź zły moralnie? Zanim zaprezentuje własną odpowiedź, przedstawia najpierw poglądy Immanuela Kanta i Maksa Schelera. Według Kanta, wybitnego przedstawiciela europejskiego oświecenia, człowiek działa moralnie dobrze, gdy jest posłuszny prawu moralnemu. To posłuszeństwo prawu ma być jedyną motywacją. Takiemu stanowisku przeciwstawił się Scheler. Jego zdaniem człowiek przeżywa emocjonalnie różne wartości, które tworzą obiektywną, niezależną od niego hierarchię. Na jej szczycie znajdują się wartości religijne, a niżej etyczne, estetyczne, witalne i hedonistyczne. Scheler twierdzi, że człowiek postępuje dobrze moralnie, gdy wybiera wartości stojące najwyżej w tej hierarchii[5].

Krakowski filozof odnosi się krytycznie do myśli tych dwóch autorów. Nie zagłębiając się w szczegóły, zatrzymamy się tylko przy jednej uwadze Wojtyły. W jego opinii obaj myśliciele nie wyjaśnili, w jaki sposób działa wolna wola człowieka. U Kanta wola została ukryta w cieniu rozumu, a jej funkcja ogra-

[3] Por. RIC, s. 65–67.

[4] Por. RIC, s. 68.

[5] Por. WL, 21–73; J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 50–51.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nicza się do całkowitego podporządkowania się rozumowi. Zdaniem Schelera miejsce centralne należy się emocjom. To one poznają wartości i skierowują ku nim podmiot. Tymczasem dla etyki i antropologii pytanie o adekwatny opis i rolę wolnej woli pozostaje kluczowe[6]. Upraszczając nieco, można powiedzieć: jaka teoria wolności woli, taka koncepcja człowieka. Poruszając się w obrębie dyskursu fenomenologicznego, ontologicznego (metafizyka) i aksjologicznego (etyka), Wojtyła prezentuje własną propozycję rozumienia wolności[7].

Aby lepiej zrozumieć funkcjonowanie ludzkiej woli, nasz autor zwraca się w stronę psychologii. Dla XX-wiecznych psychologów woli było jasne, że źródłem woli jest ludzkie „ja". To „ja" jest przyczyną swoich czynów[8]. Wojtyła uzupełni to stanowisko, sięgając do św. Tomasza z Akwinu – trzynastowiecznego filozofa i teologa. Zdaniem Akwinaty wola posiada charakter racjonalny – działa w ścisłej współpracy z rozumem. Tomasz pisze o dwóch etapach tej współpracy. W pierwszym ludzka wola w naturalny sposób pociągana jest przez różnego rodzaju dobra, co może rodzić między nimi swoisty konflikt. Aby dokonać właściwego wyboru, wola „szuka rady" u rozumu, który ma za zadanie ukazać obiektywną prawdę o dobru. Człowiek postępuje moralnie dobrze, gdy wybiera konkretne dobro, zgodnie z oceną rozumu[9].

Wojtyła zauważył, że Kant i Scheler popełnili poważny błąd: z etycznego życia osoby wyłączyli: Kant – wartość, a Scheler – powinność. Brak odpowiedniego opisu działalności woli u obydwu autorów poskutkował tym, że nie zrozumieli oni istoty wartości etycznych. Sięgając do klasycznej filozofii, Wojtyła przypomniał, że wartości te przypisujemy zarówno konkretnym uczynkom, jak i całej osobie ludzkiej. Mówimy, że dany człowiek jest dobry lub zły moralnie, ponieważ dokonuje wyborów moralnie dobrych lub złych. Dzięki wolnej woli („liberum arbitrium") osoba staje się przyczyną sprawczą swoich czynów. Wola, podejmując dobre moralnie decyzje – tzn. zgodne z sądem rozumu (sumienia), czyni człowieka dobrym moralnie, i odwrotnie, jeśli wola podejmuje decyzje wbrew sądowi rozumu, np. pod wpływem emocji, nałogów czy wad charakteru, czyni człowieka moralnie złym.

---

[6] Por. J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 52.

[7] Por. I. Mizdrak, *Ku wolności i samospełnieniu*, dz. cyt., s. 159.

[8] Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, przedruk z „Roczników Filozoficznych" 5 (1955–1957) z. 1, w: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2001, s. 187.

[9] Por. WL, s. 69–70.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

W studium *Miłość i odpowiedzialność* krakowski biskup podkreśla, że dzięki wolnej woli człowiek jest panem samego siebie. Pisze: „nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój”[10]. W tym fakcie ukryty jest najgłębszy sens twierdzenia, że osoba jest „alter incommunicabilis”, czyli nieprzekazywalna, niedostępna. Równocześnie w polu wolności człowieka znajduje się pewna nieprzewidywalność, co sprawia, że człowiek jawi się nam jako nieodgadniona do końca tajemnica[11]. Szczególnym obszarem tej tajemnicy jest wnętrze człowieka, sfera jego myśli i pragnień.

Kluczowym, choć niestety bardzo trudnym tekstem, w którym dochodzi do głębokiej analizy zjawiska wolności, jest dzieło *Osoba i czyn*. Jest rzeczą znamienną – jak zauważa Andrzej Szostek – że samego terminu „wolność” autor nie używa zbyt często[12]. Spróbujmy pokrótce scharakteryzować niektóre wątki refleksji autora. Przede wszystkim Wojtyła rozważa wolność na tle ludzkiego dynamizmu i wyróżnia w nim dwa typy ludzkiej aktywności[13]. Pierwszemu z nich odpowiada zwrot: „człowiek działa” („agere”), drugiemu – określenie: „coś w nim się dzieje” („pati”). Pierwszy rodzaj aktywności jest wyrazem działania człowieka jako podmiotu, a drugi polega raczej na biernym doznawaniu, np. „boli mnie głowa”, „jest mi zimno”. Tym, co pozwala odróżnić działanie od dziania się, jest sprawczość. Doświadczamy jej wyłącznie w czynie – „ja jestem sprawcą”. Właśnie tutaj ujawnia się wolność jako właściwość osoby[14].

Aby ludzki czyn posiadał wartość moralną, powinien być jednocześnie wolny i świadomy. Z działaniem wolnym mamy do czynienia wtedy, kiedy człowiek nie jest do niego zmuszony. Wojtyła wyjaśnia to za pomocą słowa „chcę”, które sytuuje się pomiędzy „mogę” i „nie muszę”. „Mogę” oznacza możliwość zrobienia czegoś bez determinującego przymusu. „Chcę” jest więc realizacją tego, co znajduje się w obszarze „mogę”[15]. Jednak do działania wolnego nieodzowna jest także świadomość. Dzięki świadomości człowiek wie, że jest przyczyną sprawczą swoich działań. Wojtyła nazwie to „świadomością własnej sprawczości”. Sprzężenie wolności i świadomości czyni z człowieka

[10] MO, s. 26. Zob. także RIC, s. 68.
[11] Por. I. Mizdrak, *Ku wolności i samospełnieniu*, dz. cyt., s. 160.
[12] Por. A. Szostek, *Karola Wojtyły koncepcja wolności*, „Osoba i Wola” 10 (2013), s. 50.
[13] Por. J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014, s. 132.
[14] Por. OC, s. 111.
[15] Por. OC, s. 151.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

istotę etyczną – odpowiedzialną za własne postępowanie[16]. To ważne stwierdzenie, ponieważ człowiek spełniając czyny, staje się w pewien sposób sobą[17]; jeżeli czyni dobro, uszlachetnia się, jeżeli sięga po zło, nikczemnieje.

Autor *Osoby i czynu* będzie konsekwentnie umieszczał wolę po stronie ludzkiego czynu, czyli po stronie tego, co człowiek robi, a nie tego, co się w nim dzieje. Wola posiada swoistą władzę, która *de facto* jest władzą osoby, ponieważ ostatecznie to osoba panuje i rozporządza wolą. W osobie możemy wyróżnić niezależność i samo-zależność. Wybierając coś, osoba jest niezależna: „chcę czegoś". Jednocześnie, przy całej autonomii chceń, człowiek jest zależny od własnego „ja", tzn. liczy się z samym sobą. Osoba jest więc samo-zależna, czyli zależna od samej siebie. Do opisania tej zależności Wojtyła stosuje psychologiczne pojęcie „autodeterminacji". Dzięki niej osoba może stanowić o sobie samej. Analiza faktu „ja działam" pozwala odkryć oprócz sprawczości także samostanowienie, które „stanowi istotę wolności człowieka"[18]. W pewnym sensie jestem panem samego siebie, gdyż kieruję sobą, swoimi decyzjami i wyborami.

Ważnym pojęciem w filozofii wolności Wojtyły jest kategoria transcendencji. Wyróżnia on: transcendencję poziomą, czyli intencjonalność, która oznacza przekroczenie granicy podmiotu ku przedmiotowi, oraz transcendencję pionową – ufundowaną w samostanowieniu. Transcendencja pionowa „stwarza ramy, w których podmiot nie tyle transcenduje ku czemuś, co raczej potwierdza siebie przekraczając siebie czy też przerastając siebie"[19]. Dzięki niej podmiot potwierdza siebie, przekraczając siebie. Wola nie jest więc dodatkiem do osoby, ale ją konstytuuje, dlatego nie może zostać sprowadzona np. do wyrazu emocji[20].

Spróbujmy zebrać dotychczasowe przemyślenia naszego autora. Przede wszystkim wolność musi być rzeczywistym przymiotem woli. Wojtyła sprzeciwia się kartezjańskiemu i abstrakcyjnemu rozumieniu wolności. Uważa, że realną podstawę wolności stanowi głęboka zależność od własnego „ja". W akcie woli ukazuje się sprawczość osobowego „ja". Jest ona dana w świadomości osoby działającej. Sprawczość wiąże się z przeżyciem odpowiedzialności, a war-

---

[16] Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, art. cyt., s. 189; I. Mizdrak, *Ku wolności i samospełnieniu*, dz. cyt., s. 162.

[17] Por. Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 37.

[18] K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, dz. cyt. s. 426–427.

[19] Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 39.

[20] Por. Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii*, dz. cyt., s. 40–41.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

tość etyczna rodzi się niejako pomiędzy tymi dwoma elementami. Człowiek odkrywa wartości moralne wtedy, kiedy coś uczyni. Używając dobrze swej woli, staje się lepszy, ponieważ wartości moralne osadzają się w człowieku, wzbogacając jego egzystencję. Ludzka wola nie jest dodatkiem do osoby, gdyż osobie właściwe jest samostanowienie.

Ważnym momentem dla chcenia jest rozstrzyganie (podmiot czegoś chce, wybiera coś). Rozstrzyganie jest argumentem na rzecz istnienia wolności[21]. Podmiot wychodzi ku przedmiotowi samodzielnie, czyli jest w tym działaniu autonomiczny. Wola nie jest skrępowana wartością jako celem. W ten sposób zauważona tu niezależność wpisuje się w formułę autodeterminacji. Wolność nie znosi uwarunkowań, nie likwiduje ich. Nie jest to wolność „od", lecz wolność „do" lub „dla"[22]. Wolność jest wpisana w strukturę osoby i człowieczeństwa. Jej znamię posiada nie tylko wola, ale również rozum, świadomość, emocje, zmysły oraz instynkty. Wola nie zasadza się jedynie na możliwości wyboru, ale także zdolności miłowania, wszak miłować mogą tylko osoby.

Ludzkie sumienie ujawnia tkwiącą w wolności człowieka zależność od prawdy. Zależność ta jest podstawą samozależności osoby – wolności jako autodeterminacji, oraz podstawą transcendencji osoby w czynie. Zależność od prawdy ostatecznie kształtuje wolność. Wolne działanie osoby jest możliwe dzięki transcendencji oraz posłuszeństwu prawdzie[23].

Szczególnym doświadczeniem intelektualnym i duchowym dla Karola Wojtyły był Sobór Watykański II. Poświęcił on wiele uwagi zagadnieniom wolności człowieka, zarówno wolności sumienia, jak i wolności religijnej. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Wojtyła znajduje kluczową myśl: człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego"[24]. Kto może złożyć bezinteresowny dar, i to w dodatku z samego siebie? Absolutnie możliwe jest to jedynie dla Boga. On zaś podzielił się tym darem z człowiekiem, udzielając mu z nieskończonej swej wolności. Czy w zdaniu tym nie ukazuje się „splendor libertatis"? Ludzka wolność nie jest związana z podmiotem przypadłościowo, gdyż została ściśle uwarunkowana antropologiczną strukturą człowieka.

---

[21] Por. J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 99.

[22] Por. OC, s. 177.

[23] Por. OC, s. 183; J. Galarowicz, *Karol Wojtyła*, dz. cyt., s. 145.

[24] GS 24.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Człowiek jest wolny, gdy siebie posiada. Wtedy może uczynić siebie darem. Z przeżycia osobistej wolności rodzi się pragnienie bycia darem[25].

W utworze *Myśląc Ojczyzna*, napisanym w 1974 roku, znajdujemy refleksje na temat takiego daru. Czytamy w nim: „Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. […] Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj, że możesz płacąc ciągle na nowo siebie posiadać"[26]. Myśli autora obejmowały wszystkich, dla których wolność ojczyzny droższa była niż ich własne życie. Na ołtarzu samostanowienia płonęły ofiary ludzkich pokoleń. Ich wołanie było wołaniem wolności silniejszej niż śmierć[27]. Doświadczenie czasów wojny pozostanie żywe w pamięci Karola Wojtyły. Będzie do niego wracał po latach[28].

Oprócz doświadczenia wolności jako proegzystencji (egzystencji dla innych) człowiek zna jeszcze tajemnicę wolności skierowanej „przeciw" drugiemu. W rekolekcjach watykańskich, wygłoszonych dla papieża Pawła VI i pracowników Kurii Rzymskiej w 1976 roku, kardynał Wojtyła, komentując sprzeciw wobec nauczania encykliki *Humanae vitae* podkreślił, że „godność człowieka, godność osoby nie może polegać na byle jakim użyciu wolności, nie może polegać na wolności użycia"[29]. Dramat człowieka polega na niewłaściwym użyciu daru wolności. Nadużycie wolności wskazuje na tajemnicę grzechu, który jest szukaniem szczęścia poza Bogiem, odwróceniem się od wartości i realizacją antyEwangelii[30]. Prawie trzydzieści lat później papież stwierdzi, że w program antyewangeliczny wpisują się: moralny relatywizm, rozwody, wolna miłość, przerywanie ciąży, antykoncepcja, eutanazja[31]. Wszystko to stanowi przejaw antywolności, czyli wolności skierowanej „przeciw" Bogu i człowiekowi.

Kontynuacją tych rozważań, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych, będą dwie encykliki Jana Pawła II: *Veritatis splendor* oraz *Fides et ratio*. W encyklice *Veritatis splendor* papież Polak rozwija temat związku prawdy i wolności. To zagadnienie będzie często powracać podczas papieskich wystąpień. Pojawi się także w rozmowach-wywiadach: *Przekroczyć próg nadziei* z 1994

[25] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 151.

[26] K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 156–157.

[27] Por. K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 156–157.

[28] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 100.

[29] K. Wojtyła, *„Znak, któremu sprzeciwiać się będą"*, Poznań–Warszawa 1976, s. 96.

[30] Por. K. Wojtyła, *„Znak, któremu sprzeciwiać się będą"*, dz. cyt., s. 96, 124–125.

[31] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 55.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

oraz *Pamięć i tożsamość* z 2005 roku. Czasy obecne pokazują aż nazbyt wyraźnie, że jesteśmy świadkami ludzkiego szukania wolności poza prawdą[32]. Tymczasem

> wolność jest człowiekowi dana przez Stwórcę i jest mu równocześnie zadana. Poprzez wolność bowiem człowiek jest powołany do przyjęcia i realizacji prawdy. Wybierając i wypełniając prawdziwe dobro w życiu osobistym i rodzinnym, w rzeczywistości ekonomicznej i politycznej, czy wreszcie w środowisku narodowym i międzynarodowym, człowiek realizuje swą wolność w prawdzie[33].

Z tej perspektywy wyłaniają się praktyczne konsekwencje wolności zarówno w życiu pojedynczych osób, rodzin, jak i całych społeczeństw. Ich fundamentem jest niezbywalna wartość osoby ludzkiej. Papież przypomniał, że wraz z wydarzeniem *Vaticanum II* obudziła się w ludzkości nowa wrażliwość na godność człowieka, której jednym z filarów jest właśnie wolność osobista[34]. Ześrodkowanie uwagi na przykazaniu miłości, które zostało przetłumaczone na język etyki filozoficznej, znalazło swój wyraz w tzw. normie personalistycznej. Jej rdzeniem jest następujące przekonanie: „osoba jest takim bytem, że właściwym do niej odniesieniem jest miłość. […] Miłość osoby wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia"[35]. Tak postawione akcenty w antropologii domagają się afirmacji osoby dla niej samej.

Niestety negatywnym przejawem wspomnianej wrażliwości na człowieka stała się absolutyzacja wolności oraz antynomia: między prawem moralnym a sumieniem („kreatywne" sumienie zostaje postawione ponad prawem) oraz między naturą a wolnością (neguje się jedna, wspólną wszystkim naturę ludzką)[36]. W ten sposób doszło do swoistego paradoksu: likwidacji wolności w imię wolności[37]. Jan Paweł II przyznaje, że niektóre nurty teologii moralnej, będące pod wpływem tendencji indywidualistycznych i subiektywistycznych, osłabiają związek wolności z prawdą. Tymczasem tak jak nie istnieje moralność bez wolności, tak jej absolutyzacja skutkuje podważeniem absolutnej ważności przykazań moralnych[38].

---

[32] Por. vs 1.
[33] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 50.
[34] Por. vs 31.
[35] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 150.
[36] Por. vs 32.
[37] Por. vs 33.
[38] Por. vs 34.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Prawo Boże jest gwarancją wolności człowieka. Prawo stanowione przez ludzi powinno stawiać sobie podobny cel. Posłuszny mu człowiek nie unicestwia swej wolności, lecz ją potwierdza. Wolność człowieka i prawo Boże mają się przenikać. Posłuszeństwo Bogu nie neguje ludzkiego samostanowienia[39]. W książce *Przekroczyć próg nadziei* papież przypomina, że „Bóg stworzył człowieka rozumnym i wolnym, a przez to samo Bóg sam się postawił przed sądem człowieka"[40]. Innymi słowy „**Bóg jest bezradny wobec ludzkiej wolności.** Rzec można, iż Bóg płaci za ten wielki dar, jakim obdarzył istotę, którą stworzył «na swój obraz i podobieństwo» (por. Rdz 1, 26)"[41]. Obdarzając człowieka tak hojnie, Bóg pozwolił, aby ten źle użył swojej wolności. W następstwie tajemniczego grzechu pierworodnego, popełnionego przez człowieka za sprawą szatańskiej pokusy, została przytępiona w nim zdolność poznania prawdy. Osłabieniu uległa też wola, która niechętnie poddaje się odkrytej prawdzie[42]. Mimo to człowiek idąc za wezwaniem Bożym, rozwija i kształtuje siebie, unicestwiając po drodze złe skłonności osłabionej skutkami grzechu pierworodnego natury. Wolni jesteśmy, gdy służymy Bogu i pełnimy Jego wolę, ponieważ Bóg jest Prawdą[43].

Ważnym elementem papieskiej refleksji jest przypomnienie znaczenia prawa naturalnego. Bóg wpisał w serce człowieka swoje odwieczne prawo. W akcie stworzenia otrzymał od Stwórcy specjalne światło rozumu, które pozwala poznać, co należy czynić, a czego unikać[44]. Papież spełniając misję nauczycielską, wskazuje możliwe nadużycia w dziedzinie ludzkiej wolności. Przede wszystkim wolność nie może stwarzać wartości ani też decydować o tym, co należy uznać za dobre lub złe moralnie[45]. Autonomia rozumu nie oznacza wolności w tworzeniu norm moralnych zależnie od okoliczności historycznych. Oznaczałoby to uśmiercenie prawdziwej wolności[46]. Z tego, co zostało powiedziane wynika, że zadaniem człowieka jest odkrycie wartości, odkrycie prawa wpisanego w ludzką naturę lub, jak mówi Pismo Święte: wypisanego w sercu (por. Rz 2, 15), i stosowanie się do jego wymagań.

---

[39] Por. vs 35, 41.
[40] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 62.
[41] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt.,, s. 65.
[42] Por. vs 1.
[43] Por. vs 17; zob. także J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 101.
[44] Por. vs 12.
[45] Por. vs 35.
[46] Por. vs 40.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Autorytet moralny Kościoła nie narusza wolności sumienia wierzących, ponieważ nie jest ona wolnością „od" prawdy, ale „w" prawdzie[47]. Osobliwym zjawiskiem wypaczającym ludzkie sumienie jest tzw. opcja fundamentalna. Zdaniem niektórych teologów wynika ona z podziału między wolnością fundamentalną a wolnością wyboru. Tej pierwszej przypisują oni transcendentalność, a drugiej „wewnątrzświatowość". W pierwszym wypadku można mówić o dobru i złu moralnym, w drugim zaś o słuszności bądź niesłuszności konkretnych działań. Jako konsekwencję tego podziału niektóre wolne działania człowieka rozpatruje się czysto fizycznie, bez moralnej oceny[48].

O moralnej jakości czynów, o czym Karol Wojtyła – Jan Paweł II przypominał już wielokrotnie, stanowi relacja pomiędzy wolnością człowieka a prawdziwym dobrem[49]. Ludzka wolność jest prawdziwa, ale ograniczona. Jest wolnością istoty stworzonej, a więc jest dana – podarowana przez Boga. Rozum i doświadczenie mówią o dramacie wolności, polegającym na sprzeniewierzeniu się prawdzie i dobru, dlatego też potrzebuje ona wyzwolenia[50]. Dokonuje się ono w Chrystusie. Osobowa relacja z Nim prowadzi do doświadczenia wolności (por. J 8, 32)[51]. Harmonia między wolnością a prawdą może prowadzić nawet do męczeństwa. Wniosek taki z całą pewnością nie dziwi chrześcijan, których Mistrz – Prawda wcielona w sposób całkowicie wolny dał świadectwo prawdzie, ponosząc śmierć krzyżową[52].

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II kontynuuje prezentację teologicznej teorii wolności. Papież zajmuje się ukazaniem transcendentnego charakteru ludzkiego dążenia do prawdy. Ludzkie dążenie do prawdy nie ma kresu, ponieważ jest echem jeszcze bardziej fundamentalnej potrzeby ludzkiego serca, jaką jest poszukiwanie Boga. Myśl ta rozwija podjętą już w *Veritatis splendor* tezę, że człowiek kierując się w stronę Boga, który jest Prawdą, coraz pełniej realizuje swoją wolność[53]. Dzieje się tak m.in. dlatego, że natura ludzka polega na byciu–dla–innego. Otwartość i kierowanie się ku Stwórcy nie tylko roz-

---

[47] Por. 64. Zob. także P. Kupczak, *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce" 5 (2011) nr 1, s. 113.

[48] Por. vs 65. Więcej na ten temat w rozdziale „Etyka".

[49] Por. vs 72.

[50] Por. vs 86. Zob. także J. Galarowicz, *Karol Wojtyła*, dz. cyt., s 122-123.

[51] Por. vs 87.

[52] Por. vs 102.

[53] Por. FR 13; J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 101–102.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

wijają wolność, ale przede wszystkim dają jej całkowite spełnienie, albowiem skończona wolność człowieka jednoczy się z nieskończoną wolnością Boga[54].

Bibliografia

Wojtyła K., *O wolności*, „Znak" 325 (1981) nr 7, s. 987–999.
– *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
– *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne" 29 (1981) z. 2, s. 5–12.
Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
– Encyklika *Fides et ratio*, 1998.

Brzózy Z. N., *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002, s. 37–55.
Galarowicz J., *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014, s. 131–148.
Jerie A., *Kardynała Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wokół filozofii Kardynała Karola Wojtyły*, red. I. Dec, Wrocław 1998, s. 15–89.
Jędraszewski M., *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004.
Kupczak J., OP, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 97–106.
Kupczak P., *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce" 5 (2011) nr 1, s. 107–121.
Mizdrak I., *Ku wolności i samospełnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 2014.
Szostek A., *Karola Wojtyły koncepcja wolności*, „Osoba i Wola" 10 (2013), s. 47–59.
Waleszczuk Z., *Wolność osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły i Immanuela Kanta*, Wrocław 2014.

[54] Por. A. Scola, *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio"*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 207.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

WSPÓLNOTA

1. Wczesna myśl Karola Wojtyły: małżeństwo to więcej niż wspólnota

Jednym z podstawowych tematów rozważań młodego Karola Wojtyły jest powołanie człowieka do miłości, tworzenia więzi z innymi. Jako młody wikary (już po rzymskich studiach), pracował w parafii św. Floriana w Krakowie, gdzie był także duszpasterzem akademickim oraz prowadził kursy dla narzeczonych. W ten sposób jego ówczesnarefleksja filozoficzna była stale konfrontowana z doświadczeniem i wymaganiami młodych ludzi, którzy przygotowywali się do sakramentu małżeństwa; taka też jest tematyka publikacji Wojtyły z tego okresu. Nieco później, w roku akademickim 1958–1959, wygłosił na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wykład monograficzny o takim samym tytule jak jego najbardziej znana publikacja, czyli *Miłość i odpowiedzialność*, która ukazała się w 1960 roku. Wstęp do tego przemyślanego i kompleksowego dzieła stanowią artykuły z lat 50., przede wszystkim *Instynkt, miłość, małżeństwo* oraz *Wychowanie miłości*[1].

Treść tych wczesnych publikacji dotyczy kwestii właściwego rozumienia miłości między kobietą i mężczyzną. Zdaniem przyszłego papieża nie może ona opierać się na negatywnym rozumieniu panowania nad cielesnością. Miłość jest pozytywnym stosunkiem osoby do osoby, w którym charaktery-

[1] Obydwa artykuły można odnaleźć w zbiorze pomniejszych przedpontyfikalnych tekstów Karola Wojtyły, przygotowanym przez Józefę Hennelową (zob. K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 36–50, oraz 88–92.)

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

stycznym doświadczeniem jest wzajemna przynależność, obejmująca całość osoby[2]. Niewłaściwe jest negowanie znaczenia cielesności zarówno poprzez docenianie tylko tego, co duchowe, jak i przez instrumentalne spojrzenie na cielesność. W tym sensie ciało człowieka komunikuje osobę nie w sposób instrumentalny, ale wyrażający realistyczne przyjęcie prawdy o tym, że człowiek jest integralną całością. Jak, inspirując się Maksem Schelerem, pisze Wojtyła: „przeżycie cielesne przynależności stanowi wyraz zewnętrzny dla wewnętrznego przeżycia przynależności przez miłość"[3].

Problemem dla współczesnego rozumienia przynależności jest nie tylko powracająca nieustannie pokusa gnostyckiego spojrzenia na cielesność i pozytywnego odniesienia się tylko do tego, co duchowe. Jest nim także odejście od substancjalnego (metafizycznego) rozumienia osoby – w jej całokształcie, ze wszystkimi władzami i sferami. W ten sposób relacja nie jest już stosunkiem do drugiej osoby, podobnej w swojej ludzkiej konstytucji. Metafizyczne pojęcie osoby zastępuje się przekonaniem o prymacie tego, co subiektywne. Można odnieść wrażenie, że miłość nie jest niczym więcej, jak tylko spotkaniem dwóch egoizmów[4].

Jednym z nowożytnych korzeni takich przekonań jest dualizm metodologiczny Kartezjusza. Absolutyzacja ludzkiej świadomości doprowadziła do tego, że osoba zaczyna być utożsamiana ze swoją podmiotowością[5]. Nowożytna filozofia, zainteresowana rozróżnieniem tego, co przedmiotowe i podmiotowe, doprowadziła do absolutyzacji tego drugiego wymiaru. To, co miało wskazać na wyjątkowość człowieka i jego rozumnej natury, doprowadziło do zamknięcia się podmiotu w swojej świadomości, poza którą nie ma nic prawdziwie doświadczanego.

Celem Wojtyły jest stworzenie niejako trzeciej drogi. Nie można i nie jest właściwe wracanie do substancjalnego jedynie, metafizycznego rozumienia osoby. Nie jest jednak również słuszne ograniczanie się do opisu ludzkiego doświadczenia, z pozostawaniem wyłącznie na poziomie subiektywnym. Co więc proponuje krakowski filozof? Z pomocą przychodzi tutaj metoda fenomenologiczna, znana Wojtyle głównie z jego studiów nad Maksem Schelerem.

---

[2] Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, dz. cyt., s. 42–47.

[3] K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, dz. cyt., s. 47.

[4] Por. K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, dz. cyt., s. 89–90.

[5] Por. K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 147–156. Więcej o wpływie metodologii Kartezjusza na kształtowanie się poglądów Wojtyły można znaleźć w: J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 89–96, oraz: J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., Kraków 2005, s. 21–25.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Jak komentuje Kenneth L. Schmitz: „Wojtyła dokonuje pożądanej modyfikacji poprzez relatywizację świadomości. Uznaje przeto świadomość za aspekt i za pomocą metafizyki aktu egzystencjalnego przywraca jej rolę w zintegrowanej osobie ludzkiej”[6]. W ten sposób powstaje realistyczna wizja osoby ludzkiej, jednocześnie metafizyczna i fenomenologiczna[7].

Początkiem rozważań w tym obszarze jest dla Wojtyły fundamentalne rozróżnienie pomiędzy przedmiotem i podmiotem, światem rzeczy i światem osób. Podstawowa różnica dotyczy posługiwania się słowem „używać”. Człowiek może używać tylko przedmiotów, nigdy osób. Na podstawie takich założeń Wojtyła formułuje normę personalistyczną:

> norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość[8].

Wyrazem tej pozytywnej treści jest dla Wojtyły przykazanie miłości[9].

Skoro właściwe odniesienie do osoby stanowi miłość, trzeba zastanowić się, czym właściwie ona jest. Wojtyła skupia się w swoich rozważaniach na relacji kobiety i mężczyzny, opartej na wspólnym odniesieniu do dobra[10]. Sporo miejsca poświęca fenomenowi miłości, wskazując na złożoność tego zjawiska; miłość angażuje całego człowieka, ale nie może być redukowana do żadnego ze swoich przejawów. Miłość jest związana z uczuciami, zmysłami, rozumem, wolą, ale nie może być mylona z przeżyciami, ograniczanymi do któregoś z tych poziomów[11].

Wojtyła wyróżnia cztery rodzaje miłości. Pierwszym jest miłość upodobania, czyli wzajemne zwrócenie na siebie uwagi, rozpoznanie w sobie nawzajem pewnego dobra. Jest ona zakorzeniona w popędzie seksualnym, ale jednocześnie domaga się osobowego traktowania. Jest przeżywana na poziomie poznawczym, emocjonalnym, będąc pewną kompleksową reakcją na drugiego

---

[6] K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 155.
[7] Por. K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 155..
[8] MO, s. 42.
[9] Por. MO, s. 42.
[10] Por. MO, s. 70.
[11] Więcej można przeczytać w rozdziale „Miłość”.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

człowieka, który jest spotykany w swojej cielesno-duchowej złożoności[12]. Kolejnym aspektem jest miłość jako pożądanie, zapośredniczona w doświadczeniu niewystarczalności człowieka. Miłość ta jest pragnieniem dla siebie dobra, jakim jest druga osoba. Tym różni się jednak od samego pożądania, że jest nakierowana na osobowe spełnienie swoich pragnień[13]. Kolejna jest miłość życzliwości. Pojawia się w niej nie tylko pragnienie własnego dobra, ale także troska o dobro drugiego, i to taka troska, która stopniowo wyzbywa się prymatu swoich pragnień nad pragnieniami innego[14].

Ostatnią, najwyższą formą miłości jest miłość oblubieńcza. Warto przytoczyć dłuższy jej opis autorstwa samego Wojtyły:

> Miłość oblubieńcza jest czymś innym jeszcze niż wszystkie dotąd przeanalizowane aspekty czy formy miłości. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego „ja". Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość. Te wszystkie formy wychodzenia w kierunku drugiej osoby pod kątem dobra nie sięgają tak daleko jak miłość oblubieńcza. Czymś więcej jest „dać siebie" aniżeli tylko „chcieć dobra", choćby nawet przez to drugie „ja" stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. Miłość oblubieńcza jest czymś innym i czymś więcej niż wszystkie przeanalizowane dotąd formy miłości zarówno od strony indywidualnego podmiotu, od strony osoby, która kocha, jak i od strony łączności między-osobowej, którą miłość wytwarza. Kiedy miłość oblubieńcza wejdzie w tę relację między-osobową, wówczas powstaje coś innego niż przyjaźń, mianowicie wzajemne oddanie osób[15].

To istnienie realnej, trwałej wspólnoty pomiędzy dwojgiem ludzi jest dla Wojtyły warunkiem właściwego funkcjonowania szerszych wspólnot: rodziny, społeczeństwa, świata. Szczytowym wyrazem jej znaczenia, stanie się zdanie zapisane w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, do której stworzenia swój wkład miał biskup Wojtyła: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego"[16].

---

[12] Por. MO, s. 70–75.
[13] Por. MO, s. 75–77.
[14] Por. MO, s. 77–78.
[15] MO, s. 88.
[16] GS 24.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Jak możliwe jest jednak uczynienie z siebie całkowitego daru, jeśli istotą osoby jest jej nieprzekazywalność („incommunicabilitas")[17]? Wojtyła wskazuje, że ze względu na ekstatyczny charakter ludzkiej miłości doświadczamy w niej pewnego paradoksu. Stając się darem dla innych, podmiot odkrywa przed drugim swoje wnętrze, tajemne przestrzenie swojej duchowości; nigdy jednak nie może zrobić tego do końca, całkowicie. Człowiek ostatecznie jest tajemnicą, także dla siebie samego.

Zgoda na ten znany z Ewangelii paradoks wymaga podmiotowej decyzji, która może być podjęta wyłącznie wobec innego podmiotu. Inaczej, także w małżeńskiej relacji, może pojawić się obcość, wynikająca z przedmiotowego traktowania drugiej osoby. Jednym z ważniejszych problemów etyki seksualnej, co będzie powracającym motywem w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II, jest właśnie traktowanie drugiego jak przedmiotu, środka do osiągnięcia swojej przyjemności. W tym sensie także współżycie ze swoim współmałżonkiem/współmałżonką może być zachowaniem moralnie niegodziwym, które nie jest nakierowane na budowanie więzi, a wręcz jej zaprzecza.

2. Dojrzała myśl Karola Wojtyły: podmiot, uczestnictwo i wspólnota

Doświadczenie przygotowania młodych osób do sakramentu małżeństwa to jedna z dróg, na której Wojtyła potwierdza znaczenie metody fenomenologicznej dla refleksji o człowieku. Człowiek jako osoba daje się poznać drugiemu poprzez swoje czyny. Jednak chociaż odsłania się on w swoim działaniu, a jego podstawową dyspozycją jest wchodzenie w relacje, nie oznacza to prymatu tego, co zewnętrzne. Dopiero działanie prawdziwie podmiotowe jest działaniem prawdziwie ludzkim. Powołanie do relacji i tworzenia wspólnoty jest związane z licznymi trudnościami, które wyrażają się w wielu współczesnych błędach antropologicznych, mających zasadniczo u podstaw wspomniany metodologiczny błąd Kartezjusza.

Kluczowym pytaniem jest tutaj kwestia, co odpowiada za to, że człowiek, działając wspólnie z innymi, może realizować się jako osoba? Innymi słowy,

[17] To metafizyczne pojęcie zawiera przekonanie, że istota człowieka – to, co jest podstawą jego osoby jako odrębnego podmiotu, zawsze pozostaje wyłączną i niezbywalną własnością tego podmiotu. Wyjaśniając to w sposób teologiczny, można powiedzieć, że Bóg stwarzając człowieka czyni go istotą wyjątkową, jedyną w swoim rodzaju, co zawiera się właśnie w chrześcijańskim rozumieniu osoby. Por. MO, s. 23–26, oraz OC, s. 153–154.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jakie właściwości musi mieć czyn spełniany z innymi, aby nadal realizował swą personalistyczną wartość, czyli prowadził do spełnienia się człowieka jako osoby?[18] Pomocna w odpowiedzi na te pytania staje się koncepcja uczestnictwa, definiująca właściwości wspólnego działania, które nadal pozostaje działaniem podmiotowym. W taki sposób relacje człowieka nie są czymś wobec niego zewnętrznym, ale są zakorzenione w jego podmiotowości. Dlatego też uczestnictwo nie jest tylko realizacją wspólnego działania, ale rzeczywistym odbiciem społecznej natury człowieka[19]. Zdaniem Wojtyły, nie można zapomnieć, że „czyny, które człowiek spełnia jako członek różnorodnych społeczeństw, społeczności czy wspólnot, są […] równocześnie czynami osoby. Ich charakter społeczny czy wspólnotowy zakorzeniony jest w charakterze osobowym, a nie na odwrót"[20].

Uczestnictwo ma nie tylko charakter dobrowolnego zaangażowania, ale też wymiar obligatoryjny, normatywny:

> każdy powinien się zdobywać na takie uczestnictwo, które w działaniu wspólnie z innymi pozwoli mu zrealizować wartość personalistyczną własnego czynu, z drugiej strony wszelka wspólnota działania czy też wszelkie wspólne współdziałanie winny kształtować się w taki sposób, aby osoba znajdująca się w ich orbicie mogła przez uczestnictwo urzeczywistniać siebie[21].

Uczestnictwo ma więc podwójnie zobowiązujący charakter. Każdy człowiek powinien brać udział w życiu społecznym, ponieważ tylko tak może się spełnić jako osoba. Także każde społeczeństwo powinno zabiegać o taką organizację wspólnoty, aby umożliwić każdemu ze swoich członków osobową realizację siebie[22].

Aby lepiej wyjaśnić znaczenie koncepcji uczestnictwa, Wojtyła omawia związane z nim nieprawidłowe rozumienie relacji osoba – społeczeństwo[23]. Pierwszym przykładem jest indywidualizm, czyli podporządkowanie dobra wspólnego dobru jednostki. Jego przeciwieństwem jest totalizm, całkowicie podporządkowujący dobro osoby dobru wspólnemu[24]. Na tej podstawie

---

[18] Por. OC, s. 309.
[19] Por. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota*, Lublin 2000, s. 78–79.
[20] OC, s. 304.
[21] OC, s. 312.
[22] Por. J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 118–119.
[23] Więcej na ten temat można przeczytać także w rozdziale „Solidarność".
[24] OC, s. 313.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

można wyróżnić dwie grupy postaw jednostki wobec wspólnoty: postawy autentyczne i nieautentyczne[25]. Do tych pierwszych, ujawniających właściwą relację do dobra wspólnego oraz będących wyrazem woli budowania wspólnoty, można zaliczyć solidarność i sprzeciw. Ich przeciwieństwo stanowią konformizm (udawana jedność) oraz unik (ucieczka od zaangażowania).

Szczególnym problemem dla realizacji uczestnictwa jest zdaniem Wojtyły alienacja. Jest ona przeciwieństwem przeżycia drugiego człowieka jako osoby, jako drugiego ja[26]. Wojtyła definiuje ją jako „osłabienie czy wręcz zniweczenie możliwości przeżycia innego człowieka jako drugiego ja; a przez to jakąś dewastację układu: ja – drugi"[27]. Współczesna filozofia odwoływała się do różnych źródeł alienacji, takich jak: Bóg (powstanie idei rzeczywistości nadprzyrodzonej jako wyraz przeniesienia własnych wyidealizowanych pragnień – Feuerbach) czy kapitalistyczne stosunki produkcji (Marks). U socjologów: Emila Durkheima czy Roberta Mertona, alienacja będzie prowadziła do społecznych anomii (grecki źródłosłów *a-nomos* oznacza bez-prawie, czyli stan społecznego chaosu, braku jednoznacznych norm).

Ważnym wkładem Wojtyły w rozumienie tego zagadnienia, wydaje się zaakcentowanie, że prawdziwie alienujące skutki mają swoje źródło w relacjach osoby do osoby: „alienacja, zgodnie z etymologicznym korzeniem tego słowa (w języku łacińskim *alienus* to cudzy, obcy), jest patrzeniem na drugiego człowieka nie jako na drugie «ja», ale jako na innego obcego"[28]. Podstawą wszelkiej alienacji jest zawsze człowiek. Jak zauważa nasz autor: „korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik «bliźni» oraz związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasada najgłębszej wspólnoty"[29].

Filozoficzne rozważania i ich duszpasterski kontekst nie wyczerpują bogactwa myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II w dziedzinie refleksji o wspólnocie. Pojęcie to zostaje odniesione także do rzeczywistości Kościoła, zyskując swoją nadprzyrodzoną interpretację. Kluczowy jest tu łaciński termin *communio*, który pojawia się w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza

[25] OC, s. 322–329.

[26] OC, s. 332–335.

[27] K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, dz. cyt., s. 456.

[28] J. Kupczak, *W stronę wolności*, dz. cyt., s. 121.

[29] OC, s. 334.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

w kontekście refleksji Kościoła o samym sobie[30]. Obok wielu klasycznych określeń, akcentujących raczej hierarchiczną strukturę Kościoła i jego wymiar instytucjonalny, ojcowie soborowi przywołali z tradycji biblijnej i starożytnej także takie obrazy Kościoła, które większy akcent kładły na jedność w różnorodności. Wspólne powołanie do świętości, realizowane na różnych drogach, zostało odniesione do Pawłowego obrazu ciała. Chrystus jest Panem, czyli Głową Ciała – Kościoła, swojej Oblubienicy (por. Ef 5). W ten sposób Kościół opisywany jest mniej w kategoriach socjologicznych, a bardziej w tym, co wyróżnia go spośród ludzkich społeczności.

Jako komentarz do dzieła Soboru biskup Karol Wojtyła, jego aktywny uczestnik, publikuje książkę *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Wydana w 1972 roku, siedem lat po zakończeniu Soboru, miała przybliżyć polskiemu czytelnikowi teologię soborową oraz stanowić przygotowanie do Synodu Archidiecezji Krakowskiej. Synod ten miał za zadanie praktycznie i lokalnie wdrożyć zasady sformułowane na poziomie Kościoła powszechnego.

Wspomniany termin *communio* służy w tekstach soborowych przede wszystkim do opisania specyficznej jedności wewnątrz Kościoła: „cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”[31]. Wojtyła komentując ten fragment, pisze:

> 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 wspólnocie, ale treść i zasada wspólnoty tego Ludu jest Boża[32].

Ta jedność realizuje się nie tylko w rzeczywistości eklezjalnej, ale jest także możliwa jako „communio personarum” (komunia osób), zwłaszcza w małżeństwie (miłości oblubieńczej). Wszyscy ludzie, stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, wyposażeni są w zdolność bycia darem dla innych i two-

---

[30] Chociaż termin ten jest wyraźnie obecny w tekstach soborowych, jest słabo widoczny w pierwszych posoborowych próbach wdrażania reform. Swoistą karierę zrobił dopiero za sprawą Jana Pawła II, który w 1985 roku zwołał nadzwyczajny synod biskupów, zorganizowany z okazji dwudziestej rocznicy zakończenia obrad *Vaticanum II*. To właśnie w dokumentach tego synodu, ale także w teologicznej refleksji nim inspirowanej zostaje odkryte bogactwo soborowego terminu „communio”. Por. J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 216.

[31] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 4.

[32] UPO, s. 79.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

rzenia prawdziwej wspólnoty na wzór tej najdoskonalszej, Świętej Trójcy[33]. W tej całkowitości wzajemnego oddania Osób trzeba szukać wyjaśnienia cytowanego już soborowego zdania o uczynieniu daru z siebie. Bycie darem ma swoją określoną logikę. Dla człowieka stanie się darem dla innych wymaga najpierw zrozumienia samego siebie jako daru. Wypływa to z poczucia bycia stworzeniem, które jest przez Boga chciane i obdarzone miłością. Warunkiem całkowitości daru w relacji międzyludzkiej jest uznanie, że samemu także otrzymało się wszystko. Takiego bogactwa nie można jednak zatrzymać, ale trzeba je pomnażać i przekazywać. Służy to zarówno autentycznemu budowaniu wspólnoty, jak i samemu obdarowującemu[34].

Rozumienie siebie jako daru pozwala bardziej zewnętrzy termin „wspólnota" zastąpić wspomnianym określeniem „communio". Taki też sposób rozumienia wnętrza Trójcy Świętej można odnaleźć w niektórych modelach teologicznych. Osoby Boskie współprzebywają u siebie, współprzenikają się, jak mówi teologia wschodnia, znajdując się nieustannie w dynamice udzielania się sobie nawzajem. Taki opis wydaje się oddawać aktywność daru lepiej niż zachodnie myślenia o relacjachjako stosunku osoby do osoby bardziej zewnętrznego.

3. Jan Paweł II: społeczne znaczenie uczestnictwa

Jan Paweł II kontynuuje rozważania o społecznej naturze człowieka, wykorzystując swoje wcześniejsze refleksje oraz przenosząc je na poziom konkretnych pastoralnych wyzwań. Podejmuje przy tym twierdzenia właściwe katolickiej nauce społecznej, podkreślając, że takie wspólnoty, jak rodzina, ale także naród i ojczyzna są nie do zastąpienia. Z tego powodu zaliczane są do wspólnot naturalnych, których istnienie jest potwierdzeniem społecznego charakteru natury człowieka. Każde społeczeństwo tworzy się właśnie przez rodzinę[35]. Możemy popatrzeć na całe nauczanie papieskie, dotyczące małżeństwa i rodziny, jako na próbę pokazania, że relacje społeczne muszą być oparte na właściwym rozumieniu uczestnictwa. Jego szkołą są najpierw

[33] Por. GS 24. Więcej na temat papieskiego rozumienia teologii obrazu Bożego w człowieku można przeczytać w: J. Kupczak, *Dar i komunia*, dz. cyt., s. 199–240.

[34] Temat włączenia człowieka i ludzkich relacji w dynamikę wzajemnego daru powróci w papieskich katechezach o teologii ciała.

[35] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 73.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

właśnie małżeństwo i rodzina jako pierwsze miejsce budowania relacji między osobami. To właśnie rodzina jest pierwszym środowiskiem osobotwórczym, gdzie kształtują się podstawowe więzi. W tych relacjach człowiek uczy się przyjaźni, odpowiedzialności, solidarności, aby później przenieść te umiejętności do życia społecznego.

Na poziomie makrospołecznym Kościół nie proponuje jednego właściwego modelu relacji społecznych. Przedstawia raczej ocenę zgodności różnych modeli z Ewangelią i wynikającą z niej prawdą o człowieku. Nie mogą nie spotkać się z krytyką skrajne modele, absolutyzujące zarówno wspólnotę (socjalizm), jak i jednostkę (indywidualizm i skrajny liberalizm). Nie spotykają się one z aprobatą Kościoła przede wszystkim ze względu na swoje błędy antropologiczne, dopiero wtórnie powodujące nieprawidłowości polityczne czy gospodarcze[36].

Poza przytaczaną już krytyką antropologii, która z alienacji uczyniła swoje kluczowe pojęcie, podobne uzasadnienie krytyki socjalizmu można odnaleźć w encyklice *Centesimus annus*[37]. Jak pisze Jan Paweł II:

> podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby **nazwać swoim** oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od machiny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia au-

[36] Można o tym przeczytać także w rozdziale „Praca".

[37] *Centesimus annus* to ostatnia z trzech encyklik społecznych Jana Pawła II. Została opublikowana 1 maja 1991 roku z okazji setnej rocznicy ogłoszenia przez papieża Leona XIII pierwszej w historii Kościoła encykliki społecznej *Rerum novarum*.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

tentycznej ludzkiej wspólnoty. Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa natomiast w sposób konieczny właściwa wizja społeczeństwa[38].

To, co niszczy osobę, wtórnie niszczy także struktury społeczne: rodzinę, wspólnotę narodową, państwo. Dlatego naprawianie systemów społecznych powinno odbywać się poprzez przyjęcie właściwej antropologii, w której człowiek ma niezbywalną godność osoby.

Druga skrajność modelu społecznego wyraża się w liberalizmie, który traci odniesienie do obiektywnych źródeł prawa[39]. Kartezjański duch, umocniony przez oświeceniową wiarę w rozum, promuje społeczny indywidualizm, faworyzując jednostkowe działania wraz z ich subiektywnymi motywacjami[40]. Motywacją działania przestaje być osoba ze względu na swoją godność. Działanie oparte jest raczej na indywidualnym wyborze, podyktowanym aktualnymi społecznymi preferencjami. To liberalne społeczeństwo kreuje praktykę podejmowania wyborów w oparciu o użyteczność (utylitaryzm) czy przyjemność (hedonizm).

Taką tendencję można dostrzec np. w skrajnym kapitalizmie, zwłaszcza w okresie jego powstawania. To właśnie sprowadzenie człowieka – robotnika – do poziomu nieosobowych mocy wytwórczych oraz postawienie go na równi z kapitałem i innymi materialnymi środkami doprowadziło pod koniec XIX wieku do pierwszych papieskich interwencji społecznych. W globalizującym się społeczeństwie te pokusy wykorzystania człowieka nie zanikają, zmieniają jedynie swoje formy wyzysku.

Celem katolickiej nauki społecznej nie jest wskazanie trzeciej drogi, która przebiegałaby pomiędzy socjalizmem a liberalizmem. Chodzi raczej o przypomnienie fundamentalnych zasad budowania społeczeństwa. Nie można zbudować poprawnie działających instytucji, takich jak państwo czy rynek, jeśli nie respektuje się podstawowego, uprzedniego znaczenia osoby, rodziny i narodu. Społeczne relacje nie powinny dawać złudzenia, że państwo jest jedyną przestrzenią realizacji społecznej natury człowieka; nie mogą być także ograniczane do napięcia pomiędzy państwem a rynkiem[41]. Słuszne jest raczej istnienie różnorodnych instytucji, które – nie odbierając człowiekowi jego autonomii – realizują jego potrzeby i interesy.

[38] CA 13.
[39] Por. CA 7.
[40] Por. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo*, dz. cyt., s. 136–140.
[41] Por. CA 13 i 49.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Bibliografia

Wojtyła K., *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 36–50.
– *Osoba i* czyn, w: Osoba *i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–345.
– *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 371–414.
– *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.
– *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 445–461.
– *Wychowanie miłości*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 2009, s. 88–92.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
– Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
– List do rodzin *Gratissimam sane*, 1994.
– „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*". *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
Kupczak J., *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
– *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999.
Marengo G., *Kościół i człowiek, lud Boży i komunia. Realizacja Vaticanum II w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Ethos" (2012) nr 4, s. 73–89.
Pokrywka M., *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2000.
Schmitz K. L., *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997.
Zięba M. *Papieska ekonomia. Kościół – rynek – demokracja*, Kraków 2016.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów 5

Słowo wstępne 7
1. Zewnętrzna i wewnętrzna metoda interpretacji człowieka 7
2. Sedno człowieczeństwa 9
3. Człowiek dążący do prawdy 12
4. Człowieczeństwo integralne 15
5. Idea książki 17

Ciało 21
1. Filozofia ludzkiego ciała 21
2. Teologia ludzkiego ciała 29
Bibliografia 33

Etyka 35
Bibliografia 50

Kultura 53
1. Człowiek – twórca i cel kultury 53
2. Społeczne znaczenie kultury 58
3. Chrześcijańska troska o kulturę 60
Bibliografia 65

Małżeństwo i rodzina 67
1. Wczesna myśl Karola Wojtyły o małżeństwie i rodzinie 67

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

2. *Communio personarum* jako nowy horyzont interpretacyjny małżeństwa i rodziny . . . 73
3. Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu Jana Pawła II . . . 76
Bibliografia . . . 81

Metoda antropologiczna . . . 83
1. Chrześcijańskie źródła antropologii Karola Wojtyły . . . 85
2. Metafizyczna struktura rzeczywistości . . . 88
3. Doświadczenie jako źródło wiedzy o człowieku . . . 92
4. Antropologia adekwatna . . . 94
Bibliografia . . . 96

Miłosierdzie . . . 99
1. Oblicze miłosiernego Ojca . . . 99
2. Apostołowie Bożego Miłosierdzia . . . 104
Bibliografia . . . 108

Miłość . . . 111
Bibliografia . . . 122

Naród . . . 125
1. Współczesny kontekst posługiwania się pojęciem „naród” . . . 125
2. Naród jako wspólnota . . . 126
3. Historia – tożsamość narodu i religijna interpretacja dziejów . . . 130
4. Patriotyzm i niebezpieczeństwo nacjonalizmu . . . 135
Bibliografia . . . 136

Piękno . . . 139
1. Doświadczenie piękna . . . 139
2. Piękno jako *transcendentale* . . . 142
3. Teologiczna wartość piękna . . . 145
Bibliografia . . . 147

Płeć . . . 149
1. Filozoficzna próba opisania ludzkiej płciowości . . . 149
2. Teologia płci, czyli nowy feminizm . . . 157
Bibliografia . . . 162

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Praca 165
1. Wczesna myśl Karola Wojtyły: praca, która stwarza 165
2. Dojrzała myśl Karola Wojtyły: praca nie czyni obcym 167
3. Jan Paweł II: praca jako podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi 169
Bibliografia. 176

Prawda 177
1. Arystotelesowsko-tomistyczne podstawy rozumienia prawdy . 177
2. Doświadczanie prawdy: mistyka, poezja, fenomenologia 179
4. Prawda nauki i prawda teologii 184
Bibliografia. 187

Solidarność. 189
1. Wczesna myśl Karola Wojtyły: odpowiedzialność źródłem solidarności 189
2. Dojrzała myśl Karola Wojtyły: solidarność jako postawa autentycznego uczestnictwa 192
3. Jan Paweł II: nie ma solidarności bez miłości 195
Bibliografia. 199

Wolność 201
Bibliografia. 211

Wspólnota 213
1. Wczesna myśl Karola Wojtyły: małżeństwo to więcej niż wspólnota 213
2. Dojrzała myśl Karola Wojtyły: podmiot, uczestnictwo i wspólnota 217
3. Jan Paweł II: społeczne znaczenie uczestnictwa 221
Bibliografia. 224

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie