

George WEIGEL

OCALIĆ „GAUDIUM ET SPES” Nowy humanizm Jana Pawła II*

Tym, czego potrzebuje świat współczesny, jest integralna wizja osoby ludzkiej, szlachetniejsza i bardziej całościowa niż inne sposoby rozumienia człowieka, które wówczas proponowano. Obecny w kulturze Zachodu projekt humanizmu w ostatnich stuleciach „wypadł z szyn”. Wszędzie pojawiają się błędne, kadłubowe, a nawet demoniczne idee dotyczące natury ludzkiej, ludzkiej wspólnoty, pochodzenia człowieka i jego przeznaczenia; najbardziej zabójcze spośród tych fałszywych idei przyczyniają się do powstania kulturowych warunków możliwości katastrof cywilizacyjnych.

7 sierpnia 1945 roku, dzień po tym, jak na Hiroszimę zrzucono pierwszą bombę atomową, Norman Cousins napisał egzaltowany artykuł redakcyjny w „Saturday Review”, wpływowym amerykańskim tygodniku politycznym, mocno zakotwiczonym po liberalnej stronie spektrum opinii. Tekst *Modern Man Is Obsolete* [„Człowiek nowoczesny jest przeżytkiem”] – który później stał się podstawą znanej książki o tym samym tytule¹ – wyrażał głębokie niepokoje wielu ludzi na początku zimnej wojny: wydawało się, że nowoczesna technologia doprowadziła do pojawienia się zagrożeń dla przyszłości rodzaju ludzkiego, na jakie „człowiek technologiczny” nie dysponował właściwie żadną odpowiedzią. Cousins pisał: „Człowiek niepewnie, wahając się i potykając, wkracza w nową epokę energii atomowej i jest równie nieprzygotowany do przyjęcia jej potencjalnych błogosławieństw, jak i do przeciwdziałania niebezpieczeństwom, które są jej skutkiem, czy też do jakiegokolwiek nad nimi kontroli”².

11 października 1962 roku, siedemnaście lat od czasu, gdy Cousins uderzał na alarm, twierdząc, że „człowiek nowoczesny” stał się przeżytkiem, oficjalnie rozpoczął się Sobór Watykański II. Zaledwie cztery dni później, 15 października, prezydent John F. Kennedy otrzymał dokumentację fotograficzną ostatecznie dowodzącą, że Związek Radziecki potajemnie rozmieszcza na Kubie pociski raketowe o działaniu zaczepnym, których główce bojowe są w stanie w ciągu kilku minut zniszczyć Waszyngton, Nowy Jork i każde inne

* Artykuł w wersji angielskiej ukazał się w kwartalniku „Nova et Vetera” wyd. ang. 8(2010) nr 2, s. 251-267. Redakcja kwartalnika „Ethos” składa podziękowanie red. Matthew Leveringowi za udzielenie zgody na publikację polskiego tłumaczenia tekstu.

¹ Zob. N. C o u s i n s, *Modern Man Is Obsolete*, Viking Press, New York 1945.

² T e n ż e, *Modern Man Is Obsolete*, „Saturday Review” z 12 VIII 1945. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

ważniejsze miasto na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. Rzadko wspomina się, że pierwsze trzy tygodnie trwania Soboru Watykańskiego II – dni pełne wewnątrzkościelnej dramaturgii, kiedy to Jan XXIII wzywał Kościół do nowej aktywności ewangelizacyjnej w świecie współczesnym, a Ojcowie soborowi dążyli do wyrwania z rąk Kurii Rzymskiej kontroli nad porządkiem obrad – zbiegły się z kryzysem kubańskim, sytuacją, w której świat znalazł się bliżej zagłady nuklearnej niż kiedykolwiek wcześniej, a „człowiek nowoczesny” o mało nie stał się nie tyle przeżytkiem, ile przedmiotem unicestwienia. Ten splot okoliczności miał jednak istotne konsekwencje. Czasowa zbieżność początku Soboru z przerażającym apogeum zimnej wojny przyniosła skutki dla życia Kościoła w ciągu lat, które nastąpiły po tych wydarzeniach. Doświadczenie kryzysu kubańskiego, który zagroził uniemożliwieniem obrad Soboru, zanim jeszcze się one rozpoczęły, zadziałało jako czynnik przyspieszający poszukiwanie przez Stolicę Apostolską nowej polityki wschodniej, Ostpolitik, którą ostatecznie stworzył i wprowadził w życie w okresie pontyfikatu Pawła VI kard. Agostino Casaroli. Dziwny zbieg okoliczności, w wyniku którego świat znalazł się w sytuacji „na minutę przed tragedią”³, akurat gdy rozpoczynał się Sobór mający wypracować warunki możliwości nowej Pięćdziesiątnicy w Kościele światowym, bez wątpienia okazał się jedną z przesłanek stojących za ogłoszeniem przez Jana XXIII w kwietniu 1963 roku encykliki o imperatywie pokoju, *Pacem in terris*. W równym stopniu stanowił on też historyczne, a nawet psychologiczne tło, na którym pojawił się jeden z najbardziej kontrowersyjnych dokumentów Soboru Watykańskiego II, w fazie jego opracowywania znany jako Schemat XIII.

CZEGO MIAŁA DOKONAĆ KONSTYTUCJA „GAUDIUM ET SPES”

Schemat XIII miał znakomity rodowód eklezjalny, twórcami tego dokumentu byli bowiem Jan XXIII, jego późniejszy następca kard. Giovanni Battista Montini z Mediolanu, a także kard. Leo Jozef Suenens z Belgii, jeden z czterech moderatorów Soboru. Duchowni ci pragnęli, by Sobór wszczął duszpasterski dialog ze współczesnością – z „człowiekiem współczesnym”, pełnym wiary w swoje nowe moce naukowe i technologiczne, chociaż zarazem pełnym obaw, że stanie się przeżytkiem (jak w roku 1945 ujął to ów wzorcowy nowoczesny człowiek Norman Cousins). Schemat XIII został również pomyślany jako model nowego stylu retoryki kościelnej: zdecydowanie formalna (niektórzy mogliby rzec: skamieniała) retoryka wypowiedzi neoscholastycz-

³ Zob. M. D o b b s, *One Minute to Midnight: Kennedy, Khrushchev, and Castro on the Brink of Nuclear War*, Knopf, New York 2008.

nych miała bowiem ustąpić tonowi bardziej konwersacyjnemu, w którym Kościół z szacunkiem składałby propozycje „współczesnemu światu”, a ich celem byłoby nawiązanie dialogu ze społeczeństwami i kulturami ulegającymi gwałtownej laicyzacji.

Po czterech latach ciężkich bólów porodowych (arcybiskup Krakowa Karol Wojtyła odgrywał w tej sytuacji ważną rolę jednego z licznych akuszerów), pod koniec czwartej sesji Soboru, narodził się w końcu Schemat XIII, który ochrzczono imieniem *Gaudium et spes*. Ową konstytucję duszpasterską rozpoczynała refleksja wstępna poświęcona sytuacji człowieka w świecie współczesnym, a po fragmencie tym następowały dwie obszernie części zatytułowane „Kościół a powołanie człowieka” (kontynuowano w niej analizę przedstawioną we wstępie) oraz „Ważniejsze problemy” (odnoszono się w niej do pewnych kwestii szczegółowych). Struktura drugiej części dokumentu antycypowała nauczanie Jana Pawła II zawarte w encyklice *Centesimus annus*, opisane w niej zostało bowiem trzysektorowe nowoczesne społeczeństwo, w którym polityka, kultura i gospodarka pozostają ze sobą w żywej interakcji. Schemat ten utarował drogę dla rozwoju – w okresie pontyfikatu Jana Pawła II – nauczania społecznego Kościoła na temat wolnego i prawnego społeczeństwa, które opiera się na demokracji jako ustroju politycznym, wolnej gospodarce i żywej kulturze moralnej, przy czym to ta ostatnia odgrywa zasadniczą rolę dla właściwego funkcjonowania dwóch pozostałych. W niniejszych rozważaniach pragnę się jednak skupić na obrazie „świata współczesnego”, jaki można odczytać z *Gaudium et spes*. Obok analizy konkretnych problemów Ojcowie soborowi uwydatnili bowiem w tym dokumencie to wszystko, co jawiło im się jako zasadnicze znaki czasu – można powiedzieć: główne cechy charakterystyczne współczesności – do których w głoszeniu Ewangelii nie można się nie odnosić⁴.

⁴ W Kościele światowym batalie o hermeneutykę *Gaudium et spes* wyznaczyły dość znaczny obszar dyskusji posoborowych. W Europie północnej, przede wszystkim w Holandii, odczytywano *Gaudium et spes* jako niemal euforyczną pochwałę współczesności. Liberalna euforia, chociaż nieco się zachwiała wskutek kulturowego zamętu roku 1968, przeszła w rodzaj rewolucyjnej gorliwości, która między innymi spowodowała ogołocenie chrześcijańskiego kerygmatu z jego charakterystycznej treści, a procesowi temu towarzyszyło ogołacanie kościołów europejskich z ich parafian. W niektórych kręgach w Ameryce Łacińskiej natomiast *Gaudium et spes* od początku traktowano jako wyraz burżuazyjnego reformizmu. Dlatego też teologie wyzwolenia, które wkrótce się tam pojawiły, odrzucały konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym jako dokument beznadziejnie oderwany od specyficznych okoliczności dziejowych tej części świata i opierały ten sąd na swojej własnej interpretacji tamtejszej historii. Twierdzono zatem, że mieszkańcy Europy Północnej i inni zwolennicy katolicyzmu „postępowego” w całym świecie rozwiniętym, skwapliwie przyjmując współczesność, podążają za chimera – południowoamerykańscy teologowie wyzwolenia nie chcieli niczego, co miałyby związek z wolną gospodarką czy demokratycznymi państwami „świata współczesnego”.

Bez względu na to, jak różne mogą się wydawać te dwie lektury *Gaudium et spes*, obie odzwierciedlają, jeśli nawet każda z nich czyni to na swój własny sposób, coś, co papież Benedykt XVI nazwał so-

Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* to dokument złożony, zawierający wiele trwałych intuicji. Czytana jednak z perspektywy roku 2008 – jedynie dwa pokolenia po jej powstaniu – wydaje się osobliwie, a nawet dziwnie przestarzała. *Gaudium et spes* jest fotograficznym ujęciem, migawkowym zdjęciem „świata współczesnego”, a obraz, który przedstawia, jest prawdziwy na tle ówczesnych czasów. To jednak, co Ojcowie soborowi opisywali jako „świat współczesny”, okazało się współczesnością, która wkrótce uległa samozniszczeniu wskutek wewnętrznych napięć i sprzeczności, do jakich Sobór się nie odniósł – współczesnością, która dała początek nie przestarzałemu człowiekowi nowoczesnemu, żyjącemu w cieniu globalnej wojny nuklearnej, lecz człowiekowi ponowoczesnemu. Ten zaś osaczony jest przez więcej niebezpieczeństw, zapewne poważniejszych, niż wyobrażali to sobie Norman Cousins i Ojcowie soborowi, prowadząc refleksję nad współczesnością, której zagrażają jej własne wytwory i która nie dysponuje satysfakcjonującymi odpowiedziami na pytania pojawiające się wobec jej osiągnięć.

Nie ma tu potrzeby szczegółowego omawiania cennych intuicji wyrażonych w *Gaudium et spes*: głębokiego zrozumienia dla dążenia człowieka współczesnego do wolności, dialogicznego podejścia do wyzwania, jakie stanowi współczesny ateizm, radosnej akceptacji autentycznych osiągnięć nauki i demokracji, eklezjologii, zgodnie z którą Kościół proponuje, lecz nie narzuca, czy poruszającego opisu sumienia jako „najskrytszego ośrodka i sanktuarium człowieka”, gdzie „pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (nr 16). Przede wszystkim jednak Ojcom soborowym udało się uchwycić sedno współczesnych dylematów, a zarazem źródło możliwości, którą niesie nowoczesność, skoncentrowali się oni bowiem na antropologii filozoficznej – na idei osoby ludzkiej – jako rozstrzygającym problemie współczesności (por. nr 12). Ich intuicje okazują się całkowicie trafne również w sytuacji dnia dzisiejszego, dwa pokolenia po ogłoszeniu konstytucji duszpasterskiej o Kościele – i to właśnie za nie powinniśmy odczuwać wobec Ojców soborowych wdzięczność.

borową „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością” (B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 17), określając za pomocą tych słów rozumienie Soboru Watykańskiego II jako fundamentalnego zerwania z przeszłością chrześcijaństwa i początku nowej epoki Kościoła. W przeciwieństwie do takiego stanowiska Benedykt XVI zaproponował „hermeneutykę reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu-Kościola, który dał nam Pan” (tamże). Prawdziwa reforma zakłada bowiem, że Kościół jest podmiotem, który „w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze” (tamże).

Odczytanie *Gaudium et spes*, które proponuję, zakłada, że intencją większości Ojców soborowych była interpretacja konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym poprzez „hermeneutykę reformy”. W kolejnej części rozważań postawię pytanie, czy w *Gaudium et spes* właściwie odczytano „znaki czasu”.

W tym też duchu wdzięczności, starając się ocalić konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym przed uznaniem jej za przeżytek, chciałbym się jednak przez chwilę skupić na kwestiach, których w *Gaudium et spes* nie dostrzeżono bądź też nie przewidziano. Tylko wtedy bowiem, gdy rozpoznamy, czego w dokumencie zabrakło, możemy zrozumieć, dlaczego wyzwanie ponowoczesności jest nawet większe niż wyzwanie późnej nowoczesności. I dopiero na tej właśnie podstawie zrozumiemy, dlaczego nowy humanizm Jana Pawła II – który w telegraficznej formie wprowadzono do kluczowych fragmentów *Gaudium et spes* – zachowuje zasadniczą rolę dla ocalenia tej konstytucji duszpasterskiej i dla nowej ewangelizacji w dwudziestym pierwszym stuleciu.

CO PRZEOCZONO W „GAUDIUM ET SPES”

A zatem, ujmując problem otwarcie, postawmy pytania: Co w obrazie czasów, które dziś nazywamy późną nowoczesnością, w *Gaudium et spes* przeoczono? Jakich aspektów rzeczywistości współczesnej, które można by określić jako kluczowe komponenty ponowoczesności, obejmującej w pierwszych latach dwudziestego pierwszego wieku znaczną część świata rozwiniętego, w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym w ogóle nie przewidziano?

W *Gaudium et spes* dostrzeżono, że po Darwinie i Freudzie nastąpiła rewolucja w samorozumieniu człowieka, podobnie jak po odkryciach dokonanych przez Einsteina i innych wielkich fizyków dwudziestego wieku nastąpiły radykalne zmiany w rozumieniu kosmosu i naszego w nim miejsca. W części wstępnej wskazano nawet – z całym szacunkiem dla Feuerbacha – że ludzkość przeszła przez „ognisty potok”⁵, pozostawiając na dalekim brzegu pogląd, że przekonania religijne są sprawą interpretacji i praktyk odziedziczonych po przodkach, a także tkwiących w kulturze, nie zaś kwestią osobistej decyzji. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym nie wzięto jednak w pełni pod uwagę skutków odkrycia podwójnej spirali DNA przez Jamesa Watsona i Francisca Cricka, a także powstania nowej genetyki, możliwej dzięki temu właśnie odkryciu. W dokumencie nie przewidywano więc, że biologia i inne nauki związane z życiem gwałtownie zastąpią nauki „twarde” (na przykład fizykę) w roli źródła prometejskich zagrożeń dla przyszłości człowieka – i dla jego samorozumienia.

W świecie, którego obraz odnajdujemy w *Gaudium et spes*, głównymi filozoficznymi wyzwaniami dla światopoglądu chrześcijańskiego i dla chrześcijańskie-

⁵ Ang. fiery brook. Zob. *Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, tłum. Z. Hanfi, red. Z. Hanfi, Anchor-Doubleday, Garden City, New York 1972 (przyp. tłum.).

go rozumienia człowieka są marksizm i egzystencjalizm typu sartr'owskiego (por. nr 10). W ciągu jednego pokolenia od czasu ogłoszenia konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym marksizm znalazł się jednak w popielniku historii, egzystencjalizm typu sartr'owskiego zaś, jeśli w ogóle bywa dziś jeszcze przedmiotem badań, pozostaje zainteresowaniem antykwaarycznym. Ponadto, nie wydaje się, by analizując w *Gaudium et spes* intelektualno-kulturowy pejzaż świata, dostrzeżono, że dużo potężniejszym wyzwaniem dla chrześcijańskiego poglądu na osobę ludzką (i dla możliwości opartego na prawdzie publicznego dyskursu moralnego) niż poglądy Sartre'a stanie się wkrótce utylitaryzm Jeremy'ego Benthama i jego zwolenników.

W *Gaudium et spes* z radością przyjęto pełnienie przez kobiety na całym świecie nowych ról społecznych i powiedziano ważne rzeczy na temat małżeństwa i rodziny (por. nr 47-52). Wydaje się jednak, że w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym nie przewidziano pojawienia się ostrzejszych form nowego feminizmu, które uitorowały sobie drogę do głównego nurtu kultury zachodniej już kilka lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Jak się również wydaje, w *Gaudium et spes* nie wzięto pod uwagę, że wkrótce pojawi się nowy wzorzec rodziny, a mianowicie rodzina, w której oboje rodzice pracują w pełnym wymiarze, i że spowoduje to zmiany w życiu rodzinnym. Nie przewidziano też globalnej plagi, jaką jest aborcja (praktyka ściśle związana na Zachodzie z radykalnym feminizmem). Podobnie nie przewidziano pojawienia się ruchu na rzecz „praw dla gejów” ani tego, co miało się stać światową i bezprecedensową w dziejach batalią o samą definicję małżeństwa.

Mówiąc krótko, z *Gaudium et spes* nie wyczytamy wskazówek, że wkrótce, niczym kulturowe tsunami, w świat Zachodu uderzy nowy gnostycyzm głoszący radykalną plastyczność natury ludzkiej i że w mariażu z rewolucją biotechnologiczną będącą skutkiem nowej genetyki zaproponuje on remake kondycji człowieka na drodze przemysłowego tworzenia (lub przetwarzania) istot ludzkich. Skupiając się, między innymi, na problemie destrukcyjnego potencjału współczesnych środków bojowych, konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nie przewidziała – pomimo ostrzeżeń, które trzydzieści lat wcześniej podnosił Aldous Huxley – że wkrótce pojawi się zagrożenie dla przyszłości człowieka związane z „projektem nieśmiertelności” budowanym w oparciu o nową genetykę i nowe biotechnologie⁶. Chociaż Ojcowie soborowi istotnie wskazywali w konstytucji *Gaudium et spes*, że „w obliczu śmierci najwyraźniej ujawnia się tajemnica ludzkiego istnienia”, i podkreślali, że „wszelkie

⁶ W *Nowym wspaniałym świecie* Huxley nie tylko w zadziwiający, proroczy sposób przewidział „technologizację” reprodukcji, czyniąc to dwadzieścia lat przed opisaniem struktury DNA przez Watsona i Cricka, którzy w ten sposób złamali kod genetyczny człowieka; ów brytyjski autor – ateista – miał bowiem rację, twierdząc, że łagodny autorytaryzm przyszłości powstanie w oparciu o takie pojęcie ludzkiej kondycji, z którego rygorystycznie wykluczone zostaną wszelkie rozważania dotyczące teleologii.

wysiłki techniki, chociaż bardzo pożyteczne, nie są w stanie uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długowieczności biologicznej nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzewyciężenie tkwi w jego sercu” (nr 18), jak się jednak wydaje, nie przewidzieli, że owo „przedłużanie długowieczności” stanie się już wkrótce przedmiotem praktycznie nieskończonego postępu technologicznego o najgłębszych konsekwencjach dla samorozumienia człowieka i dla społeczeństwa jako takiego⁷.

W *Gaudium et spes* ze zrozumieniem przeanalizowano kryzys wiary religijnej człowieka współczesnego i słusznie wskazano, że badając korzenie współczesnego agnostycyzmu i ateizmu, należy brać pod uwagę zaniedbania ze strony Kościoła (por. nr 19-21). Nie przewidziano jednak, że wkrótce upadnie hipoteza laicyzacji, tymczasem owo niegdyś przyjmowane jako pewnik twierdzenie, że nowoczesność nieuchronnie prowadzi do laicyzacji, zostało dziś empirycznie sfalsyfikowane niemal we wszystkich częściach świata, a wyjątek stanowią jedynie społeczność północnoatlantycka i jej były kolonie w Oceanii. Innymi słowy, *Gaudium et spes*, nie wyobrażano sobie, że świat staje się w istocie b a r d z i e j religijny, ani też nie antycypowano świata, w którym przekonania religijne będą decydująco wpływać na politykę światową⁸. A jednak w takim właśnie świecie dziś żyjemy, w świecie, w którym między innymi radykalne formy islamu, jak dżihadyzm, zmieniły sposób, w jaki wszyscy żyjemy, pracujemy czy podróżujemy.

Ojcowie soborowi odnotowali, że w przypadku wielu społeczeństw wzrost liczby ludności łączy się z nowymi uwarunkowaniami społecznymi, ekonomicznymi i duchowymi, i próbowali odnieść się do tej sytuacji z duszpasterską wrażliwością (por. nr 47). W *Gaudium et spes* nie ma jednak żadnej sugestii co do tego, że „przeludnienie” (cokolwiek termin ten miałby oznaczać, jest on bowiem zasadniczo niedefiniowalny) okaże się mitem. Nie znajdziemy tam też żadnej sugestii co do tego, że jednym z najpoważniejszych problemów dwudziestego pierwszego wieku okaże się gwałtowny spadek płodności na całym globie, najbardziej odczuwalny w Europie – aby określić niski poziom dzietności na tym kontynencie, ukuto w demografii nowy termin: „płodność najniższa z niskich” (ang. lowest low fertility)⁹. Ojcowie soborowi nie przejawiali oczywiście postawy antynatalistycznej szarlatanerii naukowej, jaką demonstrował Paul Ehrlich, którego książka *The Population Bomb* [„Eksplo-

⁷ Zob. L.R. K a s s, „*L'Chaim*” and Its Limits: Why Not Immortality?, „First Things” 2001, nr 5(113), s. 17-24.

⁸ Zob. P.L. B e r g e r, *Secularization Falsified*, „First Things” 2008, nr 2(180), s. 23-27.

⁹ Dlaczego zjawisko takie, jak przeludnienie, nie istnieje, zob. N. E b e r s t a d t, *Too Many People?*, International Policy Network, lipiec 2007, http://www.aei.org/files/2007/07/11/20070712_Too_Many_People.pdf. Na temat depopulacji zob. m.in. Ph. L o n g m a n, *The Empty Cradle: How Falling Birthrates Threaten World Prosperity and What To Do About It*, Basic Books, New York 2004.

zja demograficzna”], opublikowana w roku 1968, uczyniła wiele dla popularyzacji „zagrożenia przeludnieniem”¹⁰. W *Gaudium et spes* kreślono jednak obraz świata, w którym standardem jest „za dużo ludzi i za mało zasobów”, i prognozowano, że norma ta utrzyma się w przewidywalnej przyszłości; nie przewidywano czegoś, co – jak się wydaje – okaże się rzeczywistością połowy dwudziestego pierwszego wieku, który kompleksowo można będzie określić jako stulecie zbyt małej liczby ludzi żyjącej w świecie rosnącego bogactwa.

Bogactwo to będzie narastać w wyniku kolejnego zjawiska, którego w *Gaudium et spes* nie przewidziano, a mianowicie rewolucji krzemowej, powstania Internetu i pojawienia się innych, nowych sposobów komunikacji, a w istocie całego fenomenu globalizacji, napędzanego właśnie przez nowe technologie komunikowania się. Czytelnik *Gaudium et spes* w roku 1965 nie dowiedział się, że świat – z powodów gospodarczych – wkrótce stanie się jedną strefą czasową, w której praktycznie każdy pozostaje w kontakcie ze wszystkimi innymi w czasie rzeczywistym (por. np. nr 66). W *Gaudium et spes* nie przewidziano, że pod koniec dwudziestego wieku rzesze ludzi faktycznie wydzwigną się z ubóstwa, tak że pod koniec pierwszej dekady dwudziestego pierwszego stulecia około pięciu szóstych świata nie będzie dotkniętych biedą lub znajdzie się na drodze do jej przewyciężenia, podczas gdy „dolny miliard” wpadnie w stan skrajnego ubóstwa, w znacznej części powodowanego czymś, czego *Gaudium et spes* również nie antycypowało: obłądną korupcją i niekompetencją rządów postkolonialnych w Trzecim Świecie¹¹.

Pamiętając o rewolucyjnych wstrząsach, które charakteryzowały koniec osiemnastego stulecia oraz wiek dziewiętnasty i początek dwudziestego, a także o (jakkolwiek fałszywym) zarzucie, że Kościół roku 1789 był w gruncie rzeczy elementem ancien régime’u, Ojcowie soborowi powrócili do Gelazjańskiego tematu z odległej przeszłości nauczania Kościoła na temat władzy publicznej i podnieśli w *Gaudium et spes* sprawę słusznej autonomii pierwiastka świeckiego¹². Nie przewidzieli jednak radykalnej sekularyzacji, zmierzającej do pozbawienia przestrzeni publicznej wszelkich odniesień religijnych i moralnych, i to w takim stopniu, że kard. Joseph Ratzinger określił ów stan jako „swoistą dyktaturę relatywizmu”¹³.

¹⁰ Zob. P. R. Ehrlich, *The Population Bomb*, Ballantine, New York 1968.

¹¹ Zob. P. COLLIER, *The Bottom Billion: Why The Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*, Oxford University Press, New York 2007.

¹² Zob. np. *Gaudium et spes*, nr 36. Na temat dokonanego przez papieża Gelazjusza I rozróżnienia władzy sakralnej i świeckiej, por. J. C. MURRAY SJ, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Doubleday Image Books, Garden City, New Jersey, 1964, s. 196.

¹³ Kard. J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. „pro eligendo Romano Pontifice”, Watykan, 18 IV 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2005) nr 6, s. 30. Przecoczenie to wydaje się tym bardziej zdumiewające, jeśli weźmiemy pod uwagę, jak ważną rolę w redagowaniu *Gaudium et spes* przed czwartą sesją Soboru odegrał Henri de Lubac SJ.

Kolejna kwestia to wystosowane przez Ojców soborowych wezwanie do podjęcia nowej intelektualnej syntezy prowadzącej do mądrości (por. nr 56). Cel był niewątpliwie godziwy, lecz już w ciągu półtorej dekady sama idea syntezy została w świecie naukowym zastąpiona przez teorie głoszące nieuchronną fragmentację oraz inkoherecję wiedzy. W podobnym tonie Ojcowie soborowi życzliwie wypowiedzieli się na temat sztuki nowoczesnej (zob. nr 62), najwyraźniej nieświadomi potrzeby troski o awangardę, która wkrótce uległa rozpadowi, dając początek nowym formom dekadencji.

Jeśli chodzi o sprawy międzynarodowe, w *Gaudium et spes* wskazywano, że nierówności ekonomiczne staną się w przyszłości podstawowym casus belli. Trudno dziś jednak wymienić wiele wojen wywołanych po roku 1965 z powodu nierówności czy pragnienia grabieży. W dekadach po ogłoszeniu *Gaudium et spes* przyczyną wojen na świecie były raczej konflikty ideologiczne i zaciekłość, zadawnione niechęci etniczne, rasowe czy plemienne i (lub) wypaczone przekonania religijne – podsycane i prowokowane niepowodzeniami Organizacji Narodów Zjednoczonych (do której w konstytucji *Gaudium et spes* wyrażano znaczne zaufanie) oraz niechęcią byłych potęg kolonialnych do stosowania środków wprowadzających spokój i porządek w miejscach, w których kiedyś sprawowały one rządy (jak Rwanda i Sudan) lub które kiedyś były ich bliskimi sąsiadami (jak Jugosławia).

Zapewne w najbardziej dobitny sposób wskazywano w *Gaudium et spes*, że szczególnie ostre wyzwanie dla Kościoła nadal stanowić będzie asertywny intelektualnie ateizm – tymczasem serce chrześcijaństwa, którym jest Europa, miał wkrótce otoczyć, niczym gruba, dusząca mgła, potężny nurt obojętności religijnej – określanej przez prawosławnego uczonego Davida B. Harta jako „metafizyczna nuda”¹⁴. W *Gaudium et spes* przewidziano możliwość nowego, opartego na szacunku, dialogu między wiarą a niewiarą; nie przewidziano natomiast, że w kulturach, których najgłębsze cywilizacyjne podglebie zostało niegdyś zaorane przez Kościół, propozycje katolicyzmu przyjmowane będą z obojętnym ziewaniem. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym czytamy co prawda, że „ateizm należy zaliczyć do najpoważniej-

W opublikowanym w roku 1942 studium *Dramat humanizmu ateistycznego* kompetentnie opisywał on już bowiem intelektualne źródła nowej laicyzacji i przewidywał wiele jej cech, które wyraźnie ujawniły się w Europie po okresie zimnej wojny, a także – w szczególności sposób – w trwającej w latach 2003-2004 debacie wokół preambuły do Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy (zob. H. d e L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, WAM, Kraków 2004). Na ten temat zob. też: J. W e i l e r, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. W. Michera, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2003; G. W e i g e l, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. I. Zarębska, P. Zarębski, Frona, Warszawa.

¹⁴ D. B. H a r t, *Religion in America: Ancient and Modern*, „The New Criterion” 2004, t. 22, nr 7, s. 16

szych zjawisk naszych czasów” (nr 19), lecz w istocie problem okazał się znacznie poważniejszy. Nuda w jej duchowej, jak i metafizycznej formie – uprzejma obojętność wobec pytania o Boga i zniechęcający brak zdumienia i trwogi wobec tajemnicy istnienia – okazała się w znacznie większym stopniu zabójczym i o wiele bardziej skutecznym wyzwaniem dla biblijnego poglądu na człowieka, niż kiedykolwiek były nim „naukowy materializm” czy egzystencjalizm.

Ostateczny rezultat – przynajmniej w świecie Zachodu – to zaś wcale nie anachroniczny „człowiek współczesny”, jakiego wyobrażali sobie zarówno laicki analityk Norman Cousins, jak i Ojcowie soborowi, lecz człowiek ponowoczesny – metafizycznie obojętny, duchowo znudzony, w sensie demograficznym bezużyteczny, sceptyczny co do ludzkich możliwości pewnego poznania prawdy o czymkolwiek, trzymający się rygorystycznego relatywizmu w kwestiach dotyczących moralności i gotów narzucać ten relatywizm innym, wykorzystując do tego państwowy aparat przymusu, zdecydowany żyć w zgodzie z przekonaniem, że osobista autonomia jest równoznaczna z najwyższą ekspresją tego, co ludzkie.

Być może w roku 1945 czy 1965 człowiek współczesny był „przeżytkiem”. To jednak, co nastąpiło później, okazało się jeszcze gorsze.

ROZWIĄZANIE ZAPROPONOWANE PRZEZ WOJTYŁĘ

Jakie zatem wnioski należy wyciągnąć z tych licznych niepowodzeń Ojców soborowych w precyzyjnym odczytaniu znaków czasu? Czy nie wskazują one na pewną naiwność co do nowoczesności, jak kilkakrotnie w swoich komentarzach na temat *Gaudium et spes* sugerował kard. Joseph Ratzinger, zanim jeszcze został papieżem?¹⁵ Czy sama idea dokumentu w rodzaju *Gaudium et spes*, nie była „bękartem”, jak twierdzą Tracey Rowland i inni przedstawiciele obozu „radikalnej ortodoksji”?¹⁶ Czy *Gaudium et spes* jest dokumentem beznadziejnie anachronicznym?

W istocie, czytając dokument ten z punktu widzenia współczesności, dostrzegamy w nim swoistą krótkowzroczność w odczytaniu dziejów. Przed-

¹⁵ Por. np. J. R a t z i n g e r, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2009, s. 491-527. Na krótko przed jego wyborem na papieża kard. Joseph Ratzinger w homilii wygłoszonej w Bazylice św. Piotra głosił pochwałę wezwania przez *Gaudium et spes* do odnowy sensu chrześcijańskiego powołania w świecie. Zob. t e n ż e, Homilia z okazji czterdziestej rocznicy *Gaudium et spes*, Watykan, 18 III 2005, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050318_ratzinger-gaudium-spes_en.html.

¹⁶ Zob. T. R o w l a n d, *Culture and the Thomist Tradition*, Routledge, London 2003; t a ż, *Reclaiming the Tradition: John Paul II as the Authentic Interpreter of Vatican II*, w: *John Paul the Great: Maker of the Post-Conciliar Church*, red. W. Oddie, Ignatius Press, San Francisco 2005, s. 27-48.

stawiony tam szereg kluczowych wyzwań kulturowych, przed którymi stoi „świat współczesny”, rzuca pewne światło na sytuację panującą w latach 1945-1965, lecz analiza ta nie antycypuje, a tym bardziej nie dostarcza opisu końca późnej nowoczesności ani początku ponowoczesności, która pojawiła się wraz z przekroczeniem punktu krytycznego, jakim był rok 1968. Analiza zawarta w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest jednak z punktu widzenia ówczesnych czasów poprawna, a w odniesieniu do nadciągającej przyszłości okazała się ona prorocza dzięki temu, że uchwycono w niej punkt o znaczeniu *r o z s t r z y g a j ą c y m* zarówno w świecie późnej nowoczesności Soboru Watykańskiego II, jak i w ponowoczesnym świecie dnia dzisiejszego, a mianowicie *f u n d a m e n t a l n e z n a c z e n i e k w e s t i i a n t r o p o l o g i c z n e j*. I, co ciekawe, Karol Wojtyła od samego początku pragnął, by Sobór odniósł się do tej właśnie kwestii.

Pierwsze dwa tomy *Acta*¹⁷ Soboru Watykańskiego II stanowią fascynującą lekturę, są bowiem zbiorem tekstów przedstawionych komisji „przedprzygotowawczej”, której zadaniem było przygotowanie planu obrad Soboru i która zwróciła się do biskupów z całego świata, do wydziałów seminaryjnych i do przełożonych (męskich!) zgromadzeń zakonnych z prośbą o zgłaszanie propozycji. Niektóre z dokumentów przedłożonych tej komisji ukazują głęboki wgląd ich autorów w kondycję Kościoła, zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*; są wyrazem poczucia, że w Kościele katolickim istnieje przestrzeń dla dokonywania dobrego, samokrytycznego obrachunku oraz poważnych reform duszpasterskich. Inne przedłożenia, być może nawet w większości, wskazują, że liczni biskupi na całym świecie oczekiwali krótkiego Soboru „pro forma”, skupionego na kwestiach dotyczących wewnętrznych spraw Kościoła: spodziewano się zatem, że biskupi zgromadzą się w Rzymie na kilka miesięcy, zatwierdzą pewne regulacje dotyczące wewnątrzkościelnych praktyk i, wykonawszy swoje zadanie, powrócą do domów na święta Bożego Narodzenia.

Napięcia między tymi dwoma wizjami Vaticanum II stały się osnową przynajmniej części poważnego dramatu, który miał miejsce w ciągu pierwszych tygodni po otwarciu obrad Soboru. Jak ujął to owego wieczoru, gdy Jan XXIII ogłosił swój zamiar zwołania soboru ekumenicznego, w słowach skierowanych do przyjaciela kardynał Montini, jeden spośród reformatorów w gronie Ojców soborowych, człowiek mający za sobą doświadczenie pracy w kurii: „Nasz świątobliwy stary przyjaciel nie zdaje sobie sprawy, że wkłada kij w mrowisko”¹⁸.

¹⁷ Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I-VI (25 tomów), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970-1978.

¹⁸ Cyt. za: A. F a p p a n i, F. M o l i n a r i, *Giovanni Battista Montini Giovane: Documenti inediti e testimonianze*, Marietti, Torino 1979, s. 171.

Podobnie jak inni biskupi, młody pomocniczy biskup Krakowa w swoim przedłożeniu do komisji „przedprzygotowawczej” dotknął spraw duszpasterskich: możliwości sprawowania liturgii w języku narodowym, nowych, pilnych kwestii dotyczących ekumenizmu, potrzeby chrześcijańskiej edukacji ludzi świeckich, reformy intelektualnej i kulturowej formacji kapłanów, rozpoczynającej się przed przyjęciem przez nich święceń kapłańskich i kontynuowanej po ich przyjęciu. Zasadniczą częścią odpowiedzi biskupa Wojtyły na pytania zawarte w kwestionariuszu otrzymanym z Rzymu był esej o charakterze w pewnym sensie filozoficznym. Pytał on: Jaka jest kondycja człowieka w dzisiejszych czasach? Jakiego przekazu ludzie pragną od Kościoła i co Kościół musi im przekazywać?

Tym, czego potrzebuje świat współczesny – wskazywał Wojtyła – jest integralna wizja osoby ludzkiej, szlachetniejsza i bardziej całościowa niż inne sposoby rozumienia człowieka, które wówczas proponowano. Obecny w kulturze Zachodu projekt humanizmu – twierdził – w ostatnich stuleciach „wypadł z szyn”. Wszędzie pojawiają się błędne, kadłubowe, a nawet demoniczne idee dotyczące natury ludzkiej, ludzkiej wspólnoty, pochodzenia człowieka i jego przeznaczenia; najbardziej zabójcze spośród tych fałszywych idei przyczyniają się zaś do powstania kulturowych warunków możliwości katastrof cywilizacyjnych w pierwszej połowie dwudziestego wieku¹⁹. Dlaczego – pytał Wojtyła – w stuleciu, na początku którego żywiono tak wysokie oczekiwania wobec przyszłości człowieka, doszło do wybuchu dwóch wojen światowych i do rozpętania zimnej wojny, stwarzającej zagrożenie dla przetrwania rodzaju ludzkiego, dlaczego to w tym stuleciu przelano ocean krwi, dlaczego ujrzeliśmy stopy ciał zamordowanych ludzi, dlaczego stworzono gułagi, Auschwitz i dlaczego doszło do największego w okresie dwóch tysiącleci chrześcijaństwa jego prześladowania – a wszystko to zdarzyło się między rokiem 1914 a 1960? „Rzeźnię”, którą stał się wiek dwudziesty, umożliwiły – wskazywał biskup Wojtyła – rozpaczliwie błędne idee dotyczące tego, kim jest człowiek; idee te doprowadziły bowiem do wypaczenia ludzkich aspiracji i do groteskowych projektów politycznych.

Wojtyła przyznawał, że również inni, jeśli nawet ich odpowiedzi były niedoskonałe, wiedzieli, iż znaczenie kluczowe ma właśnie kwestia antropologiczna. Przedstawiciele naukowego pozytywizmu, marksizmu dialektycznego czy literaci egzystencjaliści – wszyscy oni wyobrażali sobie, że są humani-

¹⁹ Wiele lat później pogląd ten potwierdził amerykański historyk David Fromkin, głosząc tezę, że zepsucie kultury intelektualnej w Europie końca wieku dziewiętnastego i początku dwudziestego odegrało znaczącą rolę w umożliwieniu inaczej niepojętych, autodestrukcyjnych rzezi, do których doszło podczas pierwszej wojny światowej; ta zaś miała decydujący wpływ na dalszą historię dwudziestego wieku. Zob. D. F r o m k i n, *Europe's Last Summer: Who Started the Great War in 1914?*, Alfred A. Knopf, New York 2004.

stami; każdy z nich sądził, że jego metoda i jego intuicja może doprowadzić ludzkość do prawdziwego wyzwolenia. Co na to wszystko miał do powiedzenia Kościół? Po dwóch tysiącleciach świat pragnie postawić mu pytania: Jaką ideę człowieka wyznaje? Czym jest chrześcijański humanizm? Czym różni się on od wielu innych humanizmów pojawiających się w świecie współczesnym? Czy humanizm chrześcijański potrafi udzielić odpowiedzi na palące pytania, które w naturalny sposób rodzą się w ludzkim sercu – na pytania będące nieodłączną częścią zmagania, jakie toczy istota materialna o głębokich duchowych tęsknotach?

Innymi słowy, bp Karol Wojtyła proponował, by cały projekt Soboru Watykańskiego II osnuć właśnie wokół kwestii antropologicznej. Sobór zbierał się w połowie stulecia, które dumne było ze swojego humanizmu. Humanizm jednak znalazł się w ewidentnym kryzysie, w którym tkwił od dziesiątków lat. Obietnica zbawienia przez humanizm całkowicie świecki prowadziła co jakiś czas do niepowodzeń i jatek; przyjęcie „ostatniego nakazu” (zob. Mt 28, 16-20) oznaczało w tych okolicznościach przeprowadzenie kulturowej operacji ratunkowej. W ten sposób Wojtyła wskazywał, że centralnym zadaniem Kościoła podczas Vaticanum II jest przemyślenie chrześcijańskiej antropologii tak, by była ona adekwatna do wymogów chrześcijańskiego humanizmu w stuleciu, w którym rozkład humanizmu miał konsekwencje zabójcze.

W celu realizacji tego zadania posłużył się antropologią filozoficzną, którą rozwijał wcześniej przez ponad dwadzieścia lat refleksji, wykładów i publikacji. „Nowy humanizm” Wojtyły wyrastał z trzech źródeł i idei, które – podejmując ryzyko pewnego uproszczenia – można streścić w sposób następujący: Z lektury św. Jana od Krzyża Karol Wojtyła zacerpnął pogląd, że cechą dystyngtywną bytu ludzkiego jest wewnątrz człowieka, którego korzenie sięgają początku wszelkiego bytu – Boga. Dlatego też dla Wojtyły charakteryzujący nowoczesność „zwrot ku człowiekowi” – jeśli go poprawnie rozumieć – jest zwrotem ku Bogu. Kartezjańska subiektywność – przynajmniej w takiej postaci, w jakiej rozumieli ją najbardziej wpływowi zwolennicy Kartezjusza, na przykład Hume – prowadzi jedynie ku „ja”. Tymczasem zgodnie z pojęciem podmiotowości w rozumieniu Wojtyły „zwrot ku człowiekowi” nie wymaga wzięcia w nawias (czyli odrzucenia) wymiaru transcendentnego czy też kwestii Boga; „zwrot ku podmiotowi”, wykonany w sposób poprawny, kwestię Boga otwiera.

Od Tomasza z Akwinu Karol Wojtyła przejął z kolei realistyczną ontologię, która dostarcza nowemu humanizmowi podstaw epistemologicznych. Jego antropologia filozoficzna została zbudowana w oparciu o ufność doświadczeniu człowieka i dające się racjonalnie obronić przekonanie o ludzkiej zdolności do poznania prawdy o rzeczach, jakkolwiek niekompletna mogłaby się ona okazać. Była więc ona wyzwaniem dla postkantowskiej, a przede wszystkim posthume'owskiej hermeneutyki podejrzania, która wywarła tak destrukcyjny

wpływ na projekt humanizmu. Dzięki Akwinacie Wojtyła zrozumiał również, że antropologia filozoficzna wymaga łączenia starego z nowym: w refleksji chrześcijańskiej dotyczącej człowieka – a w istocie w każdej poważnej refleksji filozoficznej – uwzględnić trzeba zarówno myśl starych mistrzów tradycji filozoficznej Zachodu, jak i współczesne pytania oraz idee tych, którzy je stawiają, a obie te drogi muszą ze sobą współgrać. Tak więc nowy humanizm Wojtyły odrzucał oparty na wglądzie w siebie „prezentyzm”, cechujący aż nazbyt wiele kierunków myśli współczesnej; w przeciwieństwie do tego stanowiska, nowy humanizm wprowadzał postawę właściwą czasom (ang. the ecumenism of time). I na koniec trzeba wspomnieć, że Wojtyła przejął również od Akwinaty postanowienie, by nie ulegać redukcjonizmowi: zadaniem antropologii filozoficznej – twierdził – jest bowiem dostrzeganie, zgłębianie i rozumienie człowieka w całej jego złożoności. Dlatego też wymiar duchowy doświadczenia człowieka musi być częścią wszelkiego prawdziwie humanistycznego wyjaśnienia kondycji ludzkiej.

Od Maxa Schelera zaś, a także od innych myślicieli reprezentujących wczesny okres rozwoju fenomenologii, Wojtyła przejął przekonanie, że uczucia i wrażliwość mogą ujawniać prawdy metafizyczne i prawdy moralne – i że nie można tego pomijać, zajmując się „całym” człowiekiem²⁰.

Wojtyła pogłębiał swoje antropologiczno-filozoficzne badania, przygotowując się do monograficznych wykładów lubelskich, które prowadził w drugiej połowie i w końcu lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wykłady te łączyły się z ponadczasowym dialogiem z wielkimi filozofami z przeszłości: Platonem, Arystotelesem, św. Augustynem, Akwinatą, Kantem, Hume’em i Schelerem. (Co ciekawe, jak gdyby antycypując jedno z wyzwań ponowoczesności, na które zwróciliśmy uwagę wcześniej, Wojtyła analizował w tym okresie również myśl Bentham’a i utylitaryzm). Jeśli zaś można mówić o jakimś punkcie centralnym, wokół którego obracały się badania Wojtyły w obszarze antropologii filozoficznej, to było nim zagadnienie wolności. Kwestię tę cechowała oczywiście pewna nagła konieczność egzystencjalna związana z rzeczywistością życia w Polsce w okresie tuż postalinowskim; to ona właśnie pozwalała Wojtyłemu wyostrzyć tezę, że ekonomiczne i polityczne niepowodzenia komunizmu powodowane są fundamentalnym błędem antropologicznym. Jednocześnie Wojtyła dopracowywał swoje filozoficzne rozumienie ludzkiej wolności, analizując braki Kantowskich

²⁰ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010; J. Kupczak, OP, *The Human Person as Efficient Cause in the Christian Anthropology of Karol Wojtyła* (niepublikowana praca doktorska, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, 1996); ténz, *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000; K. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Wydawnictwo M–Instytut Tertio Millennio, Kraków 1997.

teorii moralności (noszących znamię swoistej redukcji dokonywanej z pozycji racjonalizmu) i filozofii moralności według Schelera (która ulega zniekształceniu wskutek swoistej redukcji dokonanej z pozycji emotywizmu). Efektem końcowym była ugruntowana tomistycznie, a jednak na wskroś współczesna ontologia i fenomenologia wolności, która miała stanowić wyzwanie zarówno dla fałszywych humanizmów okresu późnej nowoczesności, jak i dla ponowoczesnej redukcji wolności do kwestii indywidualnego, autonomicznego „wyboru”.

A zatem dla Wojtyły prawdziwie ludzka wolność jest „wolnością do doskonałości” (by zapożyczyć określenie, którego autorem jest teolog moralista Servais Pinckaers OP): wolność jest sprawą wolnego wyboru tego, o czym wiemy, że jest dobrem, i czynieniem tego jako praktykowaniem moralnego nawyku. Wbrew założeniom postmodernizmu (które – jak dowodzi Pinckaers – faktycznie mają korzenie w Ockhamowskim woluntaryzmie), wolności nie należy rozumieć jako swobodnie „dryfującej” władzy wyboru, która może zasadnie przyłgnąć do dowolnej rzeczy; według Wojtyły takie pojęcie wolności jest dehumanizujące. Wolność jest natomiast zdolnością, którą jednostki, kultury i społeczeństwa w sobie rozwijają. Zgodnie z tą analizą, to, co ponowoczesność nazwałaby autonomią, to w istocie więzienie, w którym kraty wytycza solipsyzm, a zamkiem w drzwiach jest ignorancja. Z tego powodu ponowoczesny „projekt autonomii” prowadzi tak do samozniewolenia osoby, jak i do autorytarnie narzucanego relatywizmu na poziomie społecznym²¹.

Ta bogata teoria wolności leży w sercu nowego humanizmu Wojtyły, a skryształizowała się ona w dwóch najczęściej cytowanych w nauczaniu Jana Pawła II fragmentach *Gaudium et spes*: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. [...] Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (nr 22) i „Człowiek [...] nie może się pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego” (nr 24). Te dwa fragmenty *Gaudium et spes*, co do których można słusznie domniemywać, że obecna w nich była autorska ręka Wojtyły, zawierają w skondensowanej formie coś, co w roku 1974 w wykładzie zaprezentowanym na międzynarodowym sympozjum w siedemsetlecie śmierci św. Tomasza z Akwinu określił on jako „prawo daru”²². Logika daru znajduje się, według niego, w centrum moralnej, a w istocie ontologicznej prawdy o człowieku: jesteśmy stworzeni do wolności, co oznacza, że swoje życie musimy przeżyć jako dar dla innych, jako dar, jakim życie jest dla każdego z nas.

²¹ Na temat Ockhamowskich korzeni wielu współczesnych kłopotów zob. S. T. P i n c k a e r s OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 1994.

²² K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 431.

Dla Wojtyły jako chrześcijanina ostatecznym ugruntowaniem „prawa daru” jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej, które ad extra przystawia swoją pieczęć na osobie ludzkiej jako imago Dei. Jako filozof Wojtyła uważa zarazem jednak, że do logiki daru można dotrzeć w sposób racjonalny i logiczny, na drodze poważnej refleksji nad podmiotowością moralną człowieka: przez taki zwrot ku człowiekowi, który nie będzie prowadzić do solipsyzmu i „autonomii”, lecz do miłości i odpowiedzialności. Wolność, przeżywana odpowiednio do właściwej jej godności, jest zawsze wolnością związaną przez prawdę i przyporządkowaną do dobra.

W okresie swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II rozwijał to właśnie pojęcie wolności i pogłębiał nowy humanizm zakodowany w paragrafie dwudziestym drugim i dwudziestym czwartym *Gaudium et spes*.

Wolność do doskonałości stanowi na przykład centralną ideę, wokół której powstała encyklika społeczna z roku 1991 *Centesimus annus*. Dokument ten nie tylko „spogląda wstecz” na dziedzictwo nauczania społecznego Kościoła od czasów Leona XIII, lecz patrzy również „w przód”, na najbliższą przyszłość, która jest przyszłością ponowoczesną – i proroczo przewiduje niektóre spośród głównych wyzwań, przed jakimi stanie świat, w którym historia wyraźnie się jeszcze nie skończyła.

Wypracowana przez Jana Pawła II teologia ciała, systematycznie prezentowana podczas jego katechez środowych od roku 1979 do 1984, stanowi zapewne najbardziej fascynującą odpowiedź Kościoła na nowy gnostycyzm ponowoczesności, a dla człowieka tego czasu jest wyzwaniem, by ponownie odkrył swoją sakramentalność, a także sakramentalność świata. Jan Paweł II wskazuje, że Kościół nie tylko dużo poważniej niż ponowocześni gnostycy traktuje cielesność człowieka, której doświadczamy bądź jako mężczyźni, bądź jako kobiety. Głoszona przez Kościół sakramentalna wizja ludzkiej cielesności, łącząca się z wolnością do doskonałości, rzuca bowiem ważne światło na niektóre najbardziej kontrowersyjne problemy naszych czasów.

W *Veritatis splendor* z kolei Jan Paweł II postawił wyzwanie moralnemu relatywizmowi, który znajduje się w centrum projektu autonomii, i odwołał się do godności sumienia jako kategorii centralnej dla ludzkiej godności w ogóle (por. *Veritatis splendor*, nr 58).

W *Fides et ratio* zaś Jan Paweł II postawił przed człowiekiem ponowoczesnym wyzwanie dorosłości, chcąc skłonić go, by wyszedł z „piaskownicy” sceptycyzmu metafizycznego i epistemologicznego i w ten sposób przedarł się do nowego, prawdziwie dojrzałego humanizmu, który okazałby się odporny na pokusy duchowej nudy.

Trzeba również przypomnieć nowy katechizm, ogłoszony przez Jana Pawła II w roku 1992 wraz z Konstytucją apostolską *Fidei depositum*. Sam fakt ogłoszenia Katechizmu Kościoła katolickiego – jak wskazywał kard. Christoph

Schönborn OP – jest wyzwaniem dla ponowoczesnych zapewnień o niezborności wiedzy. Oto właśnie – proponuje Kościół – jest wyczerpujący i spójny opis tego, w co wierzymy, jak się modlimy i jak naszym zdaniem powinniśmy żyć. Za pomocą katechizmu Kościół zwraca się też do świata, pytając człowieka ponowoczesnego: Która z alternatyw wydaje ci się bardziej humanistyczna – wizja natury ludzkiej i możliwości, którą proponujemy, czy życie, w którym bogactwo materialne sprzężone jest z duchową nudą i moralną niefrasobliwością?

Na zakończenie nie można nie wspomnieć o oddziaływaniu nowego humanizmu, czy też personalizmu, Jana Pawła II na kluczowe teologiczne tematy jego pontyfikatu: chrystologię, która ujawnia się już od początku w encyklice *Redemptor hominis*; eklezjologię i teorię chrześcijańskiego posłannictwa przedstawioną w encyklice *Redemptoris missio*; teologię sakramentalną wyłożoną w Liście apostoelskim *Novo millennio ineunte* i w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*; dialogiczny stosunek do ekumenizmu przedstawiony w encyklice *Ut unum sint* i dialog międzyreligijny zarysowany w *Redemptoris missio*; sens kapłaństwa przeanalizowany w adhortacji *Pastores dabo vobis*; i kwestię katolickiego wykształcenia wyższego przedstawioną w konstytucji apostoelskiej *Ex corde Ecclesiae*. Personalizm, nowy humanizm i wolność do doskonałości okazały się również czynnikami decydującymi o kształcie nauczania społecznego Jana Pawła II, poczynając od nowatorskiej teologii pracy przedstawionej w encyklice *Laborem exercens*, poprzez definicję „prawa do inicjatywy gospodarczej” w *Sollicitudo rei socialis*, aż do biorącego pod uwagę doświadczenie empiryczne rozumienia dynamiki wolnej gospodarki w *Centesimus annus*.

KOLEJNE KROKI

Nowy humanizm Jana Pawła II jest rzeczywistością żywą, rozwijającym się korpusem myśli, którą intelektualni uczniowie nieżyjącego już Papieża muszą pielegnować i kontynuować w kolejnych dekadach, jeśli Kościół ma adekwatnie odpowiadać na kwestię antropologiczną, leżącą w centrum tak wielu dylematów ponowoczesności. Kontynuacja ta musi jednak brać pod uwagę pewne poważne pytania, które pod adresem personalizmu Jana Pawła II stawiają życzliwi krytycy i wierni katolicy²³.

To prawda, że personalistyczne stanowisko Wojtyły wobec nowego humanizmu dobrze służy promocji integralnej wizji osoby ludzkiej, wypełnianiu treścią pojęcia godności osobowej, katecheza sakramentalna, udzielaniu odpowiedzi na kwestie dotyczące etyki seksualnej, wspieraniu dialogu ekume-

²³ Zob. kard. A. Dullé, *Jan Paweł II wobec tajemnicy osoby ludzkiej*, tłum. D. Chabrajńska, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 39-53.

niczności i międzyreligijnej, a nawet wyjaśnianiu doktryn takich, jak Trójca Święta, ale czy możemy powiedzieć, że równie dobrze „służy” ono wszędzie tam, gdzie chodzi o kwestie władzy państwowej? Co na przykład ma do powiedzenia nowy humanizm, gdy konflikty międzynarodowe stają się po prostu niemożliwe do rozwiązania, a dalsze negocjacje okazują się bezskuteczne, jak i niebezpieczne? Czy nowy humanizm Jana Pawła II prowadzi w praktyce do pacyfizmu, który utrzymuje milczące poparcie Kościoła dla tradycji wojny sprawiedliwej, de facto stawiając Kościół w opozycji do wszelkiego wykorzystywania siły zbrojnej? Czy oparty na szacunku dla ludzkiej godności i wyrastający z personalizmu sprzeciw wobec kary śmierci jest ostatnim słowem, które należy wypowiedzieć na ten trudny temat?

Teologowie sympatyzujący z personalizmem Jana Pawła II wyrażają również obawy, o metodologiczne skutki tego stanowiska w teologii moralnej. Doświadczenie duszpasterskie wskazuje, że personalistyczna interpretacja zasadniczego nauczania wyrażonego w *Humanae vitae* odnosi dużo większy sukces niż tomistyczna teleologia, w którą swoje nauczanie wpisywał Paweł VI; czy jednak stanowisko to z czasem nie będzie budziło w Kościele tendencji do osłabiania świadomości ontologicznych wymiarów prawa moralnego? Podnoszone są również kwestie chrystologiczne i eschatologiczne: Czy nacisk, jaki nieżyjący dziś Papież kładł w swoim nauczaniu na osobę Chrystusa, którego posługa w doskonały sposób wyraża logikę daru, może prowadzić do swoistego zapomnienia przez Kościół o suwerennej władzy Pana Zmartwychwstałego, który jest nie tylko Sługą świata, ale również jego Sędzią? Bądź też związana z tym kwestia: Czy personalistyczna interpretacja oczyszczenia dokonującego się w czyśćcu, na którą Papież kładł nacisk, oznacza minimalizowanie czyśćca jako kary – wymiaru tak pięknie wyrażonego na przykład w elementach liturgii pogrzebowej i w „Czyśćcu” Dantego?

Zmaganie się z tymi pytaniami przyczyni się nie do osłabienia, lecz do wzmocnienia tezy, że nowy humanizm Jana Pawła II, ujawniający się w jego personalizmie zarówno filozoficznym, jak i teologicznym, stanowi wyjątkowo cenne bogactwo pozwalające udzielić odpowiedzi na kwestię antropologiczną, która, jak sądzili Ojcowie soborowi, ma centralne znaczenie dla analizy kondycji ludzkiej we współczesnym świecie. Humanizm ten jest równie cennym bogactwem dla świata ponowoczesnego, którego bliskości na horyzoncie – jak się wydaje – w *Gaudium et spes* nie dostrzeżono. Rozwijanie i doskonalenie filozoficznej i teologicznej antropologii Jana Pawła II jest wobec tego kluczem pozwalającym ocalić duszpasterską konstytucję o Kościele w świecie współczesnym przed jej uwięzieniem w lochach lat sześćdziesiątych, gdzie umieszczają ją niektórzy jej krytycy.