

# Helmut Juros

---

## Teologia Kardynała Karola Wojtyły : próba metodologicznej charakterystyki

---

Collectanea Theologica 50/2, 35-47

---

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. HELMUT JUROS SDS, WARSZAWA

## TEOLOGIA KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

### Próba metodologicznej charakterystyki

W Polsce, a tym bardziej za granicą, zarówno w opinii potocznej, jak i w kręgach akademickich, kardynał Karol Wojtyła jest bardziej znany jako filozof niż jako teolog\*. Dotychczasowe dyskusje i badania nad jego twórczością naukową zdecydowanie koncentrowały się wokół jego poglądów filozoficznych, antropologicznych i etycznych. Powstała już niemała literatura opracowań jego tez przedmiotowych i metodologicznych, jakie głosił na terenie filozofii<sup>1</sup>. O takiej opcji jego osoby i twórczości zdecydowały oczywiście jego osobiste pasje poznawcze, ukierunkowane przedmiotowo na problematykę, w której twierdzenia odznaczają się cechami poznania specyficznie filozoficznego. W konsekwencji plonem jego aktywności naukowej, intensywnej zwłaszcza w okresie działalności profesorskiej, a potem zresztą nigdy całkowicie nie zaniechanej, były głównie rozprawy filozoficzne<sup>2</sup>. Jego zaś uczniowie to także przede wszystkim filozofowie, którzy rozwijając jego koncepcje filozoficzne umacniali to przekonanie, że kard. Wojtyła jest w pierwszym rzędzie znakomitym filozofem-myślicielem.

Niewiele uwagi poświęcono jego teologii, jakby była jedynie ubocznym produktem jego twórczości pisarskiej, do której okazjonalnie skłaniała go drugorzędnie traktowana funkcja duszpasterska jako księdza, biskupa czy ojca soborowego. Jego sylwetka jako teologa rysowała się najwyżej tym, wobec których występował bądź jako gospodarz i organizator zjazdów teologicznych, bądź jako prelegent odczytów. Trudniej była ona do rozpoznania w ustnych jego wystąpieniach, gdy głosił konferencje i kazania jako nauczyciel

---

\* Wykład wygłoszony dnia 2 kwietnia 1979 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie podczas uroczystej sesji naukowej ku czci Ojca świętego Jana Pawła II.

<sup>1</sup> Por. *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, pod red. K. Kłósaka, Kraków 1971; *Analecta Cracoviensia* t. 5—6, 1973—1974.

<sup>2</sup> *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maza Schelera*, Lublin 1959; *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960; *Osoba i czyn*, Kraków 1969; por. *Bibliografia prac Kard. Karola Wojtyły za lata 1949—1978*, oprac. B. Eychler, *Chrześcijanin w świecie* 11(1979) nr 74, 67—91.

wiary i moralności chrześcijańskiej. Tylko dla niewielkiego grona osób był znany jako autor rozpraw ściśle teologicznych<sup>3</sup>. Tak samo wśród teologów niewielu miał uczniów tej miary co filozofów. Tych zaś inspirował bardziej treścią niektórych swoich tez teologicznych, np. z zakresu teologii małżeństwa i rodziny lub teologii Soboru Watykańskiego II, a więc tym, co głosił, niż sposobem, jak robił to, co robił na terenie teologii.

Recepcję jego teologii przez samych nawet teologów polskich utrudniał ich respekt wobec legendarnego rozgłosu, jakim cieszył się jako filozof i filozofujący teolog o nie ukrywanych aspiracjach metodologicznych. Teologowie nie zorientowali się w porę, że w pewnym okresie twórczości naukowej kardynała uczciwość intelektualna kazała mu przejść od teologii do filozofii, dokładniej mówiąc od teologicznego do filozoficznego sposobu uprawiania etyki. Wystarczy dziś tylko spojrzeć na chronologiczny zestaw jego publikacji, by przekonać się o tym. Po pierwszym okresie zainteresowań teologią moralną, pasja poznawcza kardynała obróciła się ku filozofii moralności, bynajmniej nie bezpodstawnie lub arbitralnie, lecz właśnie z myślą o teologii. Zawsze chodziło mu o teologię moralności, świadomie na pewien czas zaniechał jej po to, by później w sposób zamierzony do niej powrócić. Zdawał bowiem sobie sprawę nie tylko z niedoskonałości własnego, co dopiero zorganizowanego warsztatu naukowego, nieodzownego do rzetelnego uprawiania metodologicznie dojrzałej teologii moralności, lecz także z niedostatków naukowych, z ówczesnego kryzysu tejże dyscypliny teologicznej i etycznej zarazem. Dał temu wyraz już w rozprawie habilitacyjnej pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* oraz w głośnych artykułach *Czym powinna być teologia moralna?* i *Etyka a teologia moralna*<sup>4</sup>, sprzedając niektóre metodologiczne postulaty odnowy i przebudowy teologii moralności, jakie podniesiono na Soborze Watykańskim II i w okresie posoborowym.

Powrót Karola Wojtyły do teologii nie dokonał się manifestacyjnie, jawnym zerwaniem z problematyką filozoficzną i ogłoszeniem nowego programu metodologicznego dla teologii. Odbył się raczej niezauważalnie. Kardynał bowiem dalej kontynuował swą twórczość filozoficzną, teologiczną natomiast problematykę poruszał jakby „urzędowo” z racji pełnienia ważnych funkcji w Kościele jako biskup wielkiego ośrodka teologicznego, jako przewodniczący Ko-

---

<sup>3</sup> *Quaestio de fide apud s. Joannem a Cruce*, *Collectanea Theologica* 21 (1950) 418—468; *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972; „Znak, któremu sprzeciwiać się będą”. *Rekolekcje w Watykanie*, Poznań-Warszawa 1976; „Aby Chrystus się nami posłużył”, Kraków 1979.

<sup>4</sup> *Czym powinna być teologia moralna?*, *Ateneum Kapłańskie* 51(1959) z. 1—3, 97—104; *Etyka a teologia moralna*, *Znak* 19(1967) 1077—1082.

misji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej, jako ojciec soborowy i członek Synodu Biskupów.

W tej sytuacji nie stawiano sobie pilnego pytania, jaka jest jego teologia. Dla tych powodów nie podejmowano prób metodologicznego scharakteryzowania jego teologii. Gdy to dziś czynimy, to nie tylko ze względów prestiżowych wobec faktu wyboru kardynała Wojtyły na papieża, ile raczej zdumieni odkryciem w przemówieniach Jana Pawła II, znanego nam trochę skądinąd, osobliwości jego myślenia teologicznego. To właśnie skłania nas obecnie do retrospektywnej refleksji nad jego dotychczasowym sposobem uprawiania teologii. Zachęcają nas do tego przede wszystkim słowa Jana Pawła II, w których zapowiedział ongiś rychłe ogłoszenie pierwszej encykliki *Redemptor hominis*: „Pragnąłem wyrazić w niej to, co ożywiało i ożywia stale mój umysł i moje serce od początku pontyfikatu, który przez niezbadany zamiar Opatrzności, musiałem podjąć 16 października ub. roku. Encyklika zawiera te myśli, które wtedy, na początku nowej drogi, z niezwykłą siłą cisnęły mi się do głowy, a niewątpliwie już wcześniej dojrzewały we mnie podczas mej służby biskupiej. Uważam, że skoro Chrystus powołał mnie takiego, jakim jestem, z takimi myślami i takimi uczuciami, to znaczy chciał, by to wezwanie idące z umysłu i serca, by te wyrazy wiary, nadziei i miłości znalazły nowy rezonans w tej mojej nowej, powszechnej posłudze, już od jej początku. Dlatego, tak jak widzę i odczuwam stosunek między tajemnicą odkupienia w Chrystusie Jezusie a godnością człowieka, tak samo gorąco pragnę zjednoczyć misję Kościoła z posługiwaniem człowiekowi w jego nieprzeniknionej tajemnicy. Takie jest — w moich oczach — główne zadanie mojej nowej służby w Kościele”<sup>5</sup>.

Powyższe słowa papieża wyrażają zdecydowanie jego samoświadomość, w jaki sposób niegdyś i obecnie widzi i ujmuje problemy teologiczne. Zarazem podkreślają one historyczną drogę prowadzącą do tej świadomości metodologicznej, jaka kryje się za obecnymi jego tezami. Będąc poniekąd świadkami tej drogi z pewnym opóźnieniem pytamy się dziś o to, jakie było widzenie spraw Bożych i ludzkich w teologii kardynała Wojtyły. Jak uprawiał teologię? Jak wyglądało jego postępowanie jako teologa? Jaką metodę uznawał za osobliwą w poznaniu teologicznym, za nieodzowną i wystarczającą zarazem do uzyskania właściwej wiedzy o przedmiotowej problematyce teologicznej?

Jeżeli przyjmie się, że teologią jest to, co robią teologowie, zaś teologowie to po prostu ci, których uważa się za teologów, to uznawszy Karola Wojtyłę za teologa, niezależnie od jego deklaracji metodologicznych, znajdujemy podstawę określenia, czym jest dla nie-

<sup>5</sup> L'Osservatore Romano (wyd. w j. niem.) 9(1979) nr 11, s. 1.

go teologia i jaki jest jego sposób uprawiania teologii. Chociaż zauważa się u niego pewną niedookreśloność i złożoność postępowania badawczego, odpowiedź na te pytania będzie możliwa, gdy weźmie się pod uwagę to, co bada, czyli przedmiot oraz to, po co bada to, co bada, czyli cel przedmiotowy jego teologii. Obydwa bowiem współwyznaczniki określają warunki pod adresem metody, jaką mógł i konsekwentnie musiał stosować w badaniach teologicznych. Trzeba nam zatem podjąć próbę scharakteryzowania teologii kardynała Karola Wojtyły, ukazania jego osobliwego myślenia teologicznego i doboru metod właściwych dla jego poznania teologicznego, biorąc pod uwagę: 1° jego determinację przedmiotu badania w punkcie wyjścia, czyli to na czym koncentruje swoją uwagę zaczynając dociekania; 2° przyjęte przez niego zadania poznawcze, jakie ma osiągnąć, czyli na jakie podstawowe pytania ma odpowiedzieć i jak ma odpowiedzieć<sup>6</sup>.

Wydaje się, że wolno przyjąć generalnie tezę, że Karol Wojtyła nie uzależnia determinacji przedmiotu i zadania teologii od uprzednio przez siebie zaakceptowanej metody teologicznej, lecz przeciwnie uznaje metodę poznania teologicznego za funkcję określenia przedmiotu i celu teologii. Mimo to w jego myśleniu teologicznym nie sposób radykalnie oddzielić metody od przedmiotu i celu przedmiotowego, podobnie jak przedmiotu od metody. W swoich rozważaniach teologicznych wznosi się on ponad takie dualizmy, jak subiekt i obiekt, świadomość i rzeczywistość, jak doświadczenie i teoria. Przyjmuje między tymi korelatami pewien gradualizm, uznawany we współczesnej metodologii nauk<sup>7</sup>, który dopuszcza sensowne pytanie, co jest i ma być obiektem i celem poznania teologicznego.

Oczywiście kardynał Wojtyła zdaje sobie sprawę, że przedmiot badań teologicznych jest swoisty. Dlatego właśnie stawia kwestię: „skoro teologia jest nauką o Bogu (z samej swojej nazwy Bóg *Theos* jest racją konstytutywną teologii), wobec tego jaką, i jak budowaną ma być nauką, aby odpowiadała swojej odwiecznej istocie, w kontekście współczesnego rozwoju krytycznej myśli naukowej, zwłaszcza filozoficznej”<sup>8</sup>. Doskonale wie, że samookreślenie teologii nie może dokonać się poza Tym, który stanowi rację konstytutywną teologii — poza Bogiem *Theos*. Ona jest i nigdy nie może prze-

<sup>6</sup> Por. S. Kamiński, *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, Roczniki Filozoficzne 25(1977) z.2, 81—96; tenże, *Współczesna teologia katolicka. Próba metodologicznej charakterystyki*, Zeszyty Naukowe KUL 21(1978) nr 1, 3—16.

<sup>7</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, *Analecta Cracoviensia* 5—6(1973—1974) 75.

<sup>8</sup> Kard. Karol Wojtyła, *Podsumowanie obrad Kongresu Teologów Polskich*, w: *Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich*, pod red. M. Jaworskiego i A. Kubisia, Kraków 1977, 375.

stać być nauką o Bogu. Samą jej istotę, jako *theo-logia*, stanowi potrzeba mówienia o Bogu w kategoriach ludzkiego poznania<sup>9</sup>.

Wydaje się jednak, że Bóg jest przedmiotem teologii u kard. Wojtyły w tym powyższym sensie przede wszystkim wtedy, kiedy na poziomie zbudowanej już teorii teologicznej traktuje Boga w relacji do człowieka (jako jego Zbawiciel) i przyjmuje Go jako rację tłumaczącą dla pełnego i ostatecznego wyjaśnienia całego zdarzenia chrześcijańskiego. Natomiast przedmiot jego badań teologicznych w punkcie wyjścia jest na tyle szeroki, że obejmuje całe zdarzenie chrześcijańskie: Objawienie Boże (przekaz tekstowy Biblii i jego treść, całe bosko-ludzkie wydarzenie w Jezusie Chrystusie), funkcjonowanie Kościoła zarówno w aspekcie dziejowym jak i w jego wartości kulturowej, w tym także doświadczenie świadomości wiary chrześcijańskiej. Chociaż preferuje pewne aspekty, jednak nie ogranicza przedmiotu dociekań teologicznych do jednego momentu rzeczywistości chrześcijańskiej. Całe życie chrześcijańskie (przeszłe, teraźniejsze i przyszłe), tj. Objawienie społecznie funkcjonujące w Kościele oraz wiara chrześcijańska w kontekście kulturowym, stanowi bezpośredni przedmiot jego poznania teologicznego. Zauważenie jednego momentu, np. subiektywności człowieka wierzącego, nie świadczy jeszcze o chwiejności w determinacji właściwego obiektu badań.

Otóż Karol Wojtyła z metodologicznie znamiennej prostotą przyjmuje zawsze w swoim myśleniu teologicznym, że konieczność myślenia i potrzeba metodycznego mówienia o Bogu rodzi się na gruncie dwóch faktów: Objawienia Boga i uwierzenia człowieka. Jego teologia stanowi nieoddzielny od tych faktów potrzebę mówienia o Bogu w kategoriach ludzkiego poznania. W punkcie wyjścia i w punkcie koncentracji swego myślenia teologicznego uznaje fundamentalny fakt, że Bóg, który siebie objawia, sam przemówił i „przez objawienie zechciał ujawnić i oznajmić siebie samego i odwieczne postanowienie swej woli o zbawieniu ludzi” (KO 6), na co człowiek odpowiada wiarą, przez to, iż „z wolnej woli cały powierza się Bogu” (*tamże*). Wojtyła odczuwa potrzebę mówienia o Bogu, wywołaną przede wszystkim i w szczególny sposób słowem samego Boga, ale zawsze ze względu na człowieka. Wraz z tymi podstawowymi faktami Objawienia Boga i wiary człowieka wchodzi poznawczo w obręb tej samej wielorakiej sprzężonej rzeczywistości, jak również w wymiary myśli i mowy ludzkiej. Sam postuluje i twierdzi, że teologia staje się wciąż nauką o Bogu, gdy obydwie przedmiotowe momenty, Słowo Boże przyjęte wiarą oraz świadectwo człowieka, fungują w obrębie ludzkich procesów i struktur myślenia oraz formułują się w ludzkim języku<sup>10</sup>. Pod adresem teologii

<sup>9</sup> Kard. Karol Wojtyła, *Zagajenie*, w: *Teologia nauką o Bogu*, dz. cyt., 32,

<sup>10</sup> Por. *tamże*, 32 n.

wymaga, aby wykazała „twórczy wysiłek w kierunku potwierdzenia rzeczywistości Boga w świecie współczesnej myśli ludzkiej. W tym świecie, w którym spiętrzają się różne procesy krytyczne, różne procesy scjentyistyczne”. Równocześnie wymaga w myśleniu teologicznym „reafirmacji odwiecznych ujęć, zwłaszcza filozoficznych, przy równoczesnym rozumieniu konieczności nowej interpretacji tych ujęć czy przynajmniej nowej akcentuacji, a zwłaszcza nowej prezentacji”<sup>11</sup>. Głosi zaś ten postulat w tym celu, aby nie zagubić właśnie tego, co jest *proprium* teologii, tego co jest ściśle *theologicum*, także po tej linii — teologizacji teologii. Zdaje sobie przy tym sprawę, że teologia o takim metodologicznym profilu posiada także znaczenie pastoralne, gdyż mówiąc o Bogu trzeba także liczyć się ze sposobem myślenia współczesnego człowieka.

Z punktu widzenia przedmiotu znamioną zatem cechą myślenia teologicznego Karola Wojtyły jest to, że rzeczywistość Boga, na którą składają się i logicznie nakładają się fakt względnie dzieło stworzenia, objawienia i odkupienia, nie jest ujęta kosmologicznie, lecz personalistycznie, mianowicie jako rzeczywistość pochodząca od Boga i zwrócona ku człowiekowi w świecie, ku światu ludzi, który trwa w Kościele w kontekście współczesności. Rzeczywistości Boga odpowiada rzeczywistość człowieka, który powierza się Bogu na poziomie osoby, we wspólnocie z innymi ludźmi. Ze względu na tak ukonstytuowany obiekt, jego teologia bierze pod uwagę całą prawdę o człowieku jako o osobie, jej transcendentność w stosunku do świata oraz jej szczególną godność i własne powołanie.

To z kolei stwarza mu możliwość badania przedmiotu nie tylko „z zewnątrz”, czerpiąc wiedzę z objawienia, lecz także — odmiennie niż inne przedmioty — „od wewnątrz”, z doświadczenia. Rzeczywistość bowiem, według Wojtyły, objawia się zawsze w świadomości. Stąd bada on i analizuje świadomość stworzenia, świadomość objawienia i odkupienia, świadomość Kościoła, a więc subiektywność człowieka, który przyjmuje objawioną rzeczywistość jako prawdę wiary w sferze świadomości i postaw życiowych, jako akceptację określonych treści (aspekt treściowy) oraz akceptację samego istnienia ludzkiego i osobowego powołania (aspekt egzystencjalny). Zgodnie też z tym dwuaspektowym ujęciem przedmiotu badań teologicznych przyjmuje paralelny porządek poznawczy: zarówno objawienie Boże, jak i doświadczenie człowieka, jako dwa sposoby dochodzenia do tez o badanej rzeczywistości.

Zajęcie takiego stanowiska przez Karola Wojtyłę w kwestii przedmiotu i źródeł poznania teologicznego prowadzi do pytania, jaki cel jest jego poznania teologicznego, czyli jakie zadanie stawia teologii. Także od tego pytania zależy określenie jego sposobu two-

---

<sup>11</sup> *Tamże*, 375—376.

rzenia teologii, jego procedura uprawiania teologii, w jaki mianowicie sposób wiąże wiedzę nadprzyrodzoną (objawioną) z wiedzą naturalną.

Karol Wojtyła zasadniczo przyjmuje metodologiczną możliwość dedukcyjnego podchodzenia do faktów życia chrześcijańskiego. Nie dominuje jednak u niego metoda wyjścia od przekazów objawienia (Pismo św. i Tradycja z uwzględnieniem magisterium Kościoła). Gdy umiejętnie posługuje się tekstem tych przekazów objawienia, jak np. tekstem dokumentów soborowych *Vaticanum II*<sup>12</sup>, to bynajmniej nie poprzestaje na samym syntetycznym i systematyzującym, tylko opisowym opracowaniu objawienia funkcjonującego w Kościele, które by ograniczało się do stwierdzenia samego faktu doktrynalnego i wiernego wykładu doktryny skrypturystycznej czy kościelnej, z pominięciem jej uzasadnienia na drodze interpretacji przy pomocy jakiegoś systemu filozoficznego. Mówiąc językiem tradycyjnej metodologii teologii, kardynał Wojtyła widzi tożsamość teologii dopiero na poziomie teologii spekulatywnej, która jako interpretacja wyjaśniająca dane objawienia aspiruje do ich ultymatywnego zrozumienia. W tym przypadku ten jego styl poznania teologicznego polegałby na filozoficznej racjonalizacji objawienia.

W ramach tej procedury uprawiania teologii, dokładnie mówiąc teologii moralnej, postulował nasz autor w swoim czasie przebudowę jej modelu metodologicznego pod kątem rewizji dotychczasowego doboru kierunków filozoficznych jako narzędzi interpretacyjnych danych treściowych objawienia. W odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, w jakim kierunku powinien rozwijać się proces nowoczesnego ufilozoficznienia przekazu objawienia, „faktów i słów” objawienia, zdecydowanie każe on poszukiwać nowych możliwości poznawczych w kontekście współczesnego rozwoju filozofii — od filozofii bytu do filozofii świadomości. Filozofia świadomości bowiem z właściwą jej metodą fenomenologiczną wzbogaca koncepcję osoby o cały aspekt subiektywny, „świadomościowy”, zniwelowany jakoś, zdaniem kardynała, w metafizycznym „naturalizmie” redukującym w pewnym sensie „osobę” do „natury”. Wobec tego też na gruncie wcześniejszych ustaleń odnośnie do przedmiotu teologii, które, jak pamiętamy, nosiły charakter wybitnie personalistyczny, stawia on epistemologiczne i metodologiczne wymaganie, by czerpać wiedzę teologiczną w punkcie wyjścia bardziej z doświadczenia, „od wewnątrz”, analizując metodą fenomenologiczną świadomość wiary chrześcijanina<sup>13</sup>.

W tym punkcie ukazuje się osobliwość jego sposobu myślenia teologicznego. Można ją scharakteryzować ogólnym stwierdzeniem, że nie zadowalała go tradycyjna procedura uprawiania teologii (tzn.

---

<sup>12</sup> *U podstaw odnowy, passim.*



filozoficzna racjonalizacja objawienia) i bardziej odpowiada mu postępowanie badawcze polegające na interpretacyjnej analizie faktu wiary chrześcijańskiej, w celu jego (mniej lub bardziej angażującego) zrozumienia. Jego metodę można by nazwać egzystencjalno-fenomenologiczną analizą doświadczenia wiary chrześcijańskiej (życia chrześcijańskiego), zmierzającą nie tylko do teoretycznego tłumaczenia danych w doświadczeniu wiary chrześcijańskiej, przez prawidłowe odwołanie się w interpretacji do nadprzyrodzonej rzeczywistości Boga, czyli racją samego Boga.

Otóż Karol Wojtyła od początku swej twórczości wyróżnia ten model myślenia teologicznego, w którym przyjmuje się za punkt wyjścia „konkretne życie nadprzyrodzone w samej jego zjawiskowej postaci — i jeśli tak wolno się wyrazić — (by) życiem tłumaczyć objawienie”<sup>14</sup>. Punkt wyjścia stanowią więc fakty osobistego życia nadprzyrodzonego, takie jak wiara, nadzieja i miłość, które jako realne i autentyczne sprawy ludzkie są wprost doświadczone, dają się stwierdzić, zidentyfikować i adekwatnie opisać. W takiej jednak autobiograficznej teologii nie można poprzestać na stwierdzeniu i opisie pola doświadczenia, jakim jest życie chrześcijańskie podlegające doświadczeniu. Opis składających się na nie faktów i analiza ich zawartości treściowej muszą być uzupełnione wyjaśnieniem natury tych faktów życia nadprzyrodzonego i wylegitymowaniem twierdzeń o nich, tak aby tworzyły uprawomocnioną i ogólnie ważną teorię. Domagają się tego same fakty. Z racji swej niesprowadzalnej oryginalności domagają się wyjaśnienia w świetle Objawienia względnie w świetle teoretycznie zaawansowanej refleksji nad Objawieniem. W ten oto sposób, zdaniem kardynała, teologia mistyczna o charakterze doświadczeniowym w punkcie wyjścia spotyka się i staje się teologią systematyczną — spekulatywną.

Oczywiście Wojtyła musiał zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa subiektywizmu, związanego z przyjęciem doświadczenia ludzkiego — doświadczenia siebie w sobie, siebie w swej wierze jako osobowej odpowiedzi na objawienie Boże — za źródło poznania teologicznego i za podstawę uznawania twierdzeń tak uzyskanej wiedzy. Nie mógł ominąć problemu przedmiotowej ważności i kontrolowalności wiedzy teologicznej uzyskanej „od wewnątrz” poprzez analizę treści doświadczenia egzystencjalnego człowieka, jego stanów świadomości wiary (świadomości stworzenia, objawienia i odkupienia), jak też problemu intersubiektywnej komunikalności tej wiedzy jako wiedzy o obiektywnej rzeczywistości (międzyosobowej relacji i spotkania człowieka i Boga).

<sup>13</sup> Por. *Czym powinna być teologia moralna?*, 101n.

<sup>14</sup> O *humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: „*Aby Chrystus się nami posłużył*”, 387—401.

Do pewnego stopnia rozstrzygnął on ów problem na terenie teologii moralnej, dochodząc do negatywnego wniosku, że system Maxa Schelera „zasadniczo nie nadaje się do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej (...), nie wystarczy do jej ujęcia teologicznego”<sup>15</sup>, z powodu niewystarczalności emocjonalistycznej fenomenologii Schelera, sprzecznej z obiektywizmem i realizmem objawienia. Pozytywnie natomiast głosi postulat zbudowania realistycznej fenomenologii, dokładniej mówiąc fenomenologicznie zainspirowanej antropologii, która by wychodziła od pełnego doświadczenia ludzkiego, od „podstawowej intuicji osoby, tak jak jawi się w czynie i poprzez czyn”, od bezpośredniego ujęcia poznawczego — doświadczenia siebie samego i własnej aktywności do pośredniego poznania natury człowieka-osoby. Wojtyła uważa dlatego metodę fenomenologiczną, czyli opisową analizę doświadczenia ludzkiego, za możliwy i niezbędny sposób rozumienia człowieka, także jako tego, który osobowo zawiera się Bogu. Intrasubiektywne badania podmiotowości człowieka, w perspektywie jego osobowej subiektywności, jego zdaniem, nie tylko nie wyłamują się z ram realizmu, lecz po prostu są one postulatem typowego dla jego filozofii i teologii integralnego realizmu. Ostatecznie służą one właśnie transsubiektywnemu i transfenomenologicznemu rozumieniu człowieka. Kardynał Wojtyła żywi przekonanie, że przyjmując taką postawę epistemologiczną w punkcie wyjścia teologii skutecznie opiera się subiektywizmowi, który całkowicie odrywa doświadczenie człowieka od działania ludzkiego i moralnego (odpowiedzialnego), a przez to redukuje wartości religijno-moralne, związane ściśle z działaniem ludzkim i działającym podmiotem, do treści samej świadomości. To właśnie realizm każe mu wykorzystać tę jedyną w swoim rodzaju szansę poznawczą, jaką posiada człowiek, skoro jest zdolny być zarazem podmiotem i przedmiotem doświadczenia, podmiotem i przedmiotem świadomości, podmiotem i przedmiotem wolnych i odpowiedzialnych działań.

W myśl powyższych ustaleń, poczynionych przez Karola Wojtyłę głównie na terenie antropologii filozoficznej<sup>16</sup>, także w punkcie wyjścia uprawiania teologii jest czyn Boga i człowieka, w perspektywie widzenia ich jako osoby. Teologiczna relewantność czynu okazuje się przez to, że jest sposobem ujawnienia osoby jako swego sprawczego podmiotu. Osoba Boga i człowieka przez to, że działa i przez działanie niejako wraża się w swój czyn, tym samym w nim i poprzez niego wyraża, objawia. Tym czynem Boga jest Słowo Boże, a zwłaszcza czyn Boga wcielającego się w człowieka Jezusa Chrystusa i jego czyn odkupienia. Korelatywnie temu od-

<sup>15</sup> Dz. cyt., 108.

<sup>16</sup> Por. T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” kard. K. Wojtyły*, *Analecta Cracoviensia* 5—6 (1973—1974) 107—115.

powiada czyn powierzenia siebie Bogu ze strony człowieka. Łącznie są one czymś realnie danym i wprost doświadczanym i jako takie fakty o swoistej zawartości treściowej „objawiają” Boga człowiekowi oraz człowieka człowiekowi — sobie samemu, określają istotę sprawczego podmiotu, sposób jego bycia, przymioty, które z konieczności musi posiadać. Poprzez czyn odkupienia ze strony Boga dowiaduje się, kim jest człowiek i ile jest wart dla Boga. Karol Wojtyła jako teolog nie umie inaczej patrzeć na człowieka jak tylko w perspektywie czynu odkupienia, dzięki czemu może określić jego godność i mieć ogląd tego, co jej uwłacza lub może zagrozić. (Obecnie jako papież i autor encykliki *Redemptor hominis* w taki sam sposób widzi nadal „stosunek między tajemnicą odkupienia w Chrystusie Jezusie a godnością człowieka.”) Tak więc charakterystykę jego teologicznego myślenia na tym etapie i w tym aspekcie można by ująć w formule (S. Kamińskiego), że jest on rzecznikiem antropologii dla Boga i zarazem teologii dla człowieka, posiadającej wymiar chrystocentryczny, który jest zarazem w tymże wymiarze do głębi antropocentryczny<sup>17</sup>.

Trzeba jednak tu dodać, że jakkolwiek Karol Wojtyła preferuje czyn jako obiektywną i subiektywną rzeczywistość, poznawalną wprost i zawierającą w sobie racje tłumaczące go i odsłaniające osobę człowieka<sup>18</sup>, to przyjmuje także inne sposoby oglądu osoby. Mogą nimi być doświadczenia egzystencjalne współczesnego człowieka. Na gruncie konstytucji *Gaudium et spes* uznaje takie możliwe „teo- i antroporelevantne” fakty względnie „osobo-fanie”, jakie są dane nam m. in. w doświadczeniu bezwzględnej powinności (nie) spełniania czynu, w doświadczeniu odpowiedzialności, w doświadczeniu miłości i międzyosobowego spotkania, w doświadczeniu pytania i dążenia do prawdy, w doświadczeniu kontrastowym wzg. negatywnym różnych zagrożeń człowieka, w doświadczeniu tzw. sytuacji granicznych itp.<sup>19</sup> Z tego już widać, że nie pojmuje on doświadczenia ani fenomenalistycznie, ani wyłącznie introspekcyjnie, z drugiej jednak strony zdaje się on zbyt poszerzać zakres tego, co nazywamy doświadczeniem, i uznać każde doświadczenie za jakieś rozumienie.

Zasadniczo zmierza on w fenomenologiczno-egzystencjalnej analizie i refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim do uzyskania porządkującego opisu wszelkich danych o życiu chrześcijańskim, by je potem interpretować. Musi to wpierw być pełna tematyzacja świadomości wiary (osobistej jednostki i wspólnoty Kościoła), przez którą objawia się rzeczywistość ze wszystkimi swoimi elementami.

<sup>17</sup> *U podstaw odnowy*, 66—68.

<sup>18</sup> Mówiąc o metodzie bezpośredniego wglądu w wewnętrzne doświadczenie człowieka K. Wojtyła przykładowo powołuje się na sposób poznania u św. Pawła, stosowany także w tekstach soborowych Vaticanum II (por. *tamże*, 61—62).

<sup>19</sup> Por. T. S t y c z e ń, *art. cyt.*, 108.

Adekwatny ich opis musi umożliwić jej identyfikację, co więcej — pewne jej wytłumaczenie. W tym celu postuluje Karol Wojtyła, aby teologia dbała o organiczne scalenie i zintegrowanie elementów składowych badanej rzeczywistości według pewnego logicznego porządku. W przedstawieniu jednej rzeczywistości, np. Kościoła, powinna ukazać żywy i organiczny kontekst pozostałych rzeczywistości stworzenia, objawienia i odkupienia, które zakłada i z których wynika i przez nie się tłumaczy. Wojtyła nazywa to logiką wiary, która zachowuje porządek prawd wiary i je prawem integracji wzajemnej dopełnia i nadbudowuje. Wtedy analiza i opis doświadczenia będzie miał charakter pewnego tłumaczenia fenomenologicznego, gdy przy tym będzie zachowany określony kierunek postępowania badawczego i jego kolejne etapy we wzbogacającym przedstawianiu treści doświadczenia wiary. Nie może tu chodzić tylko o to, co określa się jako *iuxtapositio*. Integralny opis teologiczny nie może brać prawd wiary rozłącznie i wyłącznie, nie może polegać na mechanicznym ich dodawaniu, choć mają one swe następstwo historyczne, np. w postaci historii stopniowego narastania dokumentów magisterialnych Kościoła. Musi być zachowane logiczne następstwo w taki sposób, że daną prawdę teolog odnajduje i odczytuje w całym *Credo*, w kontekście tego, co o niej mówi ono przed nią i po niej, w całym dotychczasowym magisterium Kościoła <sup>20</sup>.

Taką integralność i logikę wiary daje się stwierdzić w myśleniu teologicznym Karola Wojtyły. Jego analizy i tłumaczenia fenomenologiczne, a potem i wyjaśnienia teoretyczne przebiegają po linii zstępującej od szczytowej i centralnej zarazem rzeczywistości (świadomości) odkupienia człowieka przez Boga w Chrystusie Jezusie, do innych rzeczywistości stworzenia, Kościoła itp. Zdecydowanie za logicznie wcześniejszą traktuje rzeczywistość odkupienia, pozostałe zaś za jej części integralne. Przestrzega przy tym przed zbyt pośpiesznym przechodzeniem od jednej do drugiej rzeczywistości, ponieważ wtedy może ona nie ukazać się w całej pełni, w dogłębnym jej znaczeniu. Łatwo wówczas o jednostronne rozumienie danej rzeczywistości, jak w przypadku „socjologizacji” pojęcia Kościoła jako Ludu Bożego. Innego rodzaju tego konsekwencją byłoby przesłonięcie wymiaru pionowego przez poziomy w rozumieniu faktu zbawienia. Zachowanie natomiast prawa integralności opisu doświadczenia wiary, zdaniem kardynała, pozwala ukazać „głębką więź”, a nawet „elementarną tożsamość” pomiędzy świadomością odkupienia, historią zbawienia a historią świata i empirycznie stwierdzalnymi dążeniami ludzi w świecie. Tym samym sposobem uwydatnia on więź, jaka zachodzi między świadomością odkupienia a moralnością <sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *U podstaw odnowy, passim*, zwłaszcza s. 32—34.

<sup>21</sup> *Tamże*, 84n, 152—153.

Taki logiczny porządek przestrzegany w opisie doświadczenia wiary nadaje poznaniu charakter teo-logiczny, czyni zeń pewien typ już tłumaczenia, które polega na wykrywaniu i ukazywaniu racji tego, co jest i co stwierdzamy: oglądowo dane w doświadczeniu wiary. Wojtyła jednak idzie dalej i dzięki stosowaniu metodycznemu redukcji chce „do końca”, „do dna” tłumaczyć (wyjaśnić, zinterpretować) to, co widzi w oglądzie wiary. Takim tłumaczeniem, już nie tylko fenomenologicznym, lecz także metafizycznym i teologicznym, zmierza do dawania odpowiedzi na pytanie typu „dlaczego?”, jakim są pytania egzystencjalne człowieka. Stąd można by tu mówić o ich teologiotwórczej roli. Albowiem „są to pytania odwieczne, potwierdzające zasadniczą ciągłość sytuacji człowieka w świecie przy całej zmienności zewnętrznych komponent jego egzystencji. Istotna jest głębia tych pytań, niejako głębokość sondy zapuszczonej w rzeczywistość człowieka i ludzkiej egzystencji w świecie”<sup>22</sup>. Tłumaczenie fenomenologiczne tu nie wystarczy, chociaż ono, zdaniem Wojtyły, wzbogacając „doświeta tłumaczenie metafizyczne”, ale „bardziej jednak chyba” korzysta z jego światła<sup>23</sup>. Niezauważenie może ono doprowadzić nawet do swoistej alienacji, jeśli przez alienację rozumiemy „mówienie o zjawiskach istotowo ludzkich bez odniesienia do tej przyczyny, jaką właśnie jest człowiek”<sup>24</sup>.

Teologiczne tłumaczenie ma być właśnie tą „głębszą analizą” człowieka jako przyczyny i podmiotu owych doświadczeń egzystencjalnych. Ma ona służyć „ukazaniu postaci Jezusa Chrystusa, odczytaniu tajemnicy odkupienia. Odkupienie bowiem świata dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie odpowiada tej — rzecz można — dwoistej rzeczywistości człowieka, w której jego godność powołania do wszystkiego, co tej godności odpowiada i ją podnosi, krzyżuje się z jego słabością i grzechem”<sup>25</sup>. Według programu metodologicznego Wojtyły, teologia staje się dopiero wtedy w pełni sobą, gdy ostatecznie odpowiada na pytania, „do których ludzie muszą stale powracać”, które cechują się odwiecznością i ulimatywnością, gdy „do końca” wyjaśnia tajemnicę człowieka „w świetle Chrystusa”, „w tajemnicy Słowa Wcielonego”, „w świetle wiary przenikniętej tajemnicą odkupienia. Rzecz można: w świetle wiary paschalnej”<sup>26</sup>. Można ją nazwać, zdaniem kardynała, refleksją wiary nad sytuacją człowieka w świecie współczesnym.

<sup>22</sup> *Tamże*, 62.

<sup>23</sup> Por. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, *Analecta Cracoviensia* 5—6(1973—1974) 63—71.

<sup>24</sup> *U podstaw odnowy*, 63.

<sup>25</sup> *Tamże*, 63—64.

<sup>26</sup> *Tamże*, 71.

Taką procedurę uprawiania teologii przez kardynała Wojtyłę, polegającą na interpretacji życia chrześcijańskiego w świetle objawienia, można by nazwać teologicznieniem w wyniku rewelacjonizacji pozazródłowej wiedzy o szeroko pojętym życiu chrześcijańskim. Polegałaby ona na takim zharmonizowaniu wiedzy naturalnej (pozazródłowej) z nadprzyrodzoną, że Objawienie ma zapewnić dominującą rolę jako główne i ostateczne kryterium akceptacji wiedzy teologicznej, jej kompletności i uzasadnienia.

### LA THÉOLOGIE DU CARDINAL KAROL WOJTYŁA ESSAI DE CARACTÉRISTIQUE MÉTHODOLOGIQUE

Jusqu'à présent, seule la production philosophique (anthropologique et éthique) de Karol Wojtyła était l'objet d'une discussion sérieuse. Par contre, on n'a nullement parlé de sa théologie, convaincu qu'on était de son inexistence. On n'a pas remarqué ses traités théologiques, ni, à plus forte raison, la qualité originale de sa pensée théologique. La découverte de ses écrits théologiques et la pénétration dans la recherche de leur caractéristique méthodologique sont devenues un fait après son élection au pontificat. Vouloir mieux comprendre les déclarations de Jean Paul II dans leur signification et dans leur argumentation, on cherche rétrospectivement à savoir actuellement ce qu'était et quelle était pour lui la théologie, comment il la pratiquait.

Le profil théologique de Karol Wojtyła est déterminé par ce qu'il a fixé comme étant et devant être l'objet des recherches théologiques et le but de la connaissance théologique. Or la théologie selon le Cardinal Wojtyła est le besoin de parler de Dieu d'une manière méthodique, dans les catégories de la connaissance humaine qui naît sur la base du fait de la révélation de Dieu et du fait de la croyance de l'homme. L'objet de la théologie saisi d'une manière personnaliste doit être scruté non seulement „de l'extérieur” comme objectivité de la réalité de la création, de la révélation et de la rédemption, mais aussi „de l'intérieur” comme subjectivité de la conscience et de l'expérience humaine. Caractéristique de la théologie de Wojtyła est la deuxième approche: la méthode phénoménologique, qui part de „l'intuition fondamentale de la personne telle qu'elle apparaît dans l'acte et à travers l'acte”. Les composantes en sont les analyses de l'action de Dieu — la création, la révélation, l'incarnation et la rédemption — et de l'acte de consécration à Dieu de la part de l'homme. Le dévoilement et l'explication de l'homme dans la perspective de l'acte de rédemption s'unit dans la théologie de Wojtyła à la méthode qui en appelle aux expériences existentielles de l'homme dans le monde contemporain. Mais la description de l'action personnelle de Dieu et de l'homme, du fait de la révélation et de la rédemption de la part de Dieu et du fait de la foi de la part de l'homme doit respecter la règle de l'adéquation et de l'intégralité. En conséquence la théologie de Wojtyła veut être la pleine thématization de la conscience de la foi, elle veut unifier organiquement et intégrer toute la réalité analysée conformément à l'ordre logique. Elle veut être la logique de la foi. Mais elle devient pleinement elle-même quand elle explique „jusqu'à la fin” ce qu'elle analyse: quand dans le processus de „révélationisation” elle interprète d'une manière définitive l'homme à la lumière de la foi pascale. La théologie de Wojtyła revêt toujours la forme du témoignage du Dieu opérant la rédemption de l'homme.