

Sławomir Szczyrba

Jana Pawła II dobra nowina dla człowieka : w kierunku humanizmu chrystocentrycznego

Łódzkie Studia Teologiczne 5, 49-64

1996

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

JANA PAWŁA II DOBRA NOWINA DLA CZŁOWIEKA. W KIERUNKU HUMANIZMU CHRYSOTOCENTRYCZNEGO

WPROWADZENIE

Nie można większej krzywdy uczynić człowiekowi od tej, gdy usiłuje się mu wmówić, iż jest tym, kim nie jest i być nim nie może. Nie można większej krzywdy uczynić człowiekowi nad tę, iż odwodziłoby się go od prawdy o nim samym i uniemożliwiłoby się mu przeżycie tej prawdy¹.

Mam nadzieję, że po tym – dość oczywistym w sobie² – wstępnym stwierdzeniu tytuł niniejszego przedłożenia: *Jana Pawła II Dobra Nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego* stał się bardziej jednoznaczny, jasny i czytelny.

Odważam się od razu zauważyć, iż takie sformułowanie dopuszcza, wręcz – chciałoby się powiedzieć – subtelnie sugeruje, na zasadzie opozycji, możliwość mówienia o złej nowinie dla człowieka.

Jeśli w grę wchodzić mogą tak przeciwstawne względem siebie, stojące na antypodach, nowiny, to nie trudno sobie wyobrazić sytuacji: 1) osobliwego rozdroża, na którym musi, prędzej czy później, stanąć człowiek; 2) odpowiedzialności tego, kto z określoną nowiną staje przed człowiekiem, usiłując go zapewnić o wartości (dobroci) przedkładanej mu nowiny; 3) konieczności okazania racji – prawdziwości obwieszczanej człowiekowi nowiny. Powyższe trzy przesłanki

¹ Jest to rozszerzony tekst wykładu wygłoszonego w Legnicy 16 listopada 1996 r. w ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej.

² Obecne w tym sformułowaniu zawahanie związane jest z tym, iż autor świadomy jest pewnego założenia, które tu czyni, że istnieje pewna prawda o człowieku. Takiego założenia z pewnością nie podzielaliby wszyscy zwolennicy tzw. aktualistycznej koncepcji człowieka, a nade wszystko tzw. agnostycyzmu antropologicznego. Na usprawiedliwienie jednak przedkładanego tutaj stanowiska stwierdzić należy, iż tzw. aktualistyczna koncepcja człowieka jest również jakąś prawdą o człowieku. Inaczej mówiąc, nie ma ucieczki od pytania, kim jest człowiek. Odpowiedzi należy udzielić. Odpowiedź jednak odpowiedzi „nie jest równa”, niesie ze sobą określone konsekwencje. Na temat agnostycyzmu antropologicznego – zob. J. S a l i j O P, *Co dzieje się z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, „Znak” 48 (1996) nr 488, s. 74–85.

skłaniają do postawienia pytań, na które chciałbym zarysować odpowiedź, a odpowiedzią jest owo, dokonujące się na naszych oczach, wydarzenie – misterium, jakim jest Osoba Jana Pawła II³.

Stawiam sobie zatem zadanie bardzo skromne. Chciałbym jedynie wspomóc naszą uwagę i rozumienie oraz umożliwić zaistnienie w nas pytań, na które już istnieje odpowiedź, na które odpowiedź przychodzi do nas od prawie 76 lat (przez 50 lat kapłańskiej posługi, w tym 18 lat posługi na Stolicy św. Piotra) w owym ludzkim kształcie Papieża z Polski – Karola Wojtyły.

Oto pytania: Czy rzeczywiście można mówić o osobliwych rozdrożach prawdy o człowieku dziś? Czy można mówić o osobliwie przeżywanej i uobecnianej przez Jana Pawła II odpowiedzialności za kształt prawdy o człowieku? Jakie są najgłębsze racje papieskiej antropologii?

NA ROZDROŻACH PRAWDY O CZŁOWIEKU

Czy rzeczywiście można mówić o osobliwych rozdrożach prawdy o człowieku dziś? Zwracając uwagę na nasze dziś, myślą naszą próbujemy ogarnąć również historię, która owo „dziś” ukształtowała. Kto sobie rości (rościł) prawo i staje (stawał) z pretensją przed człowiekiem, aby wspomagać go w określaniu jego tożsamości?

Ostatnie z pytań domaga się prostego wyliczenia określonych autorów – pomysłodawców – wręcz zwiastunów pomyślnych rewelacji w tej materii, w materii określania przez człowieka własnej tożsamości. Sprawa nie jest jednak prosta, przechodzi bowiem poprzez dramat wewnętrzny i dotyka właściwie każdej indywidualnej historii osoby.

Owo określanie własnej tożsamości jest w istocie pytaniem o to, kim jest człowiek. Zawiera ono pytanie: kim jestem ja, który określam się mianem „człowiek”? Co oznacza w swej istocie „ja”? Co owo „ja” konstituuje? Dzięki czemu „ja” jest i jest właśnie „ja”, a nie czymś pokrewnym stugłowemu potworowi Tyfonowi, a do którego nawet myśl o podobieństwie przerażała Sokratesa?

Do przeżycia niezwyklej przygody zachęcał swoich współczesnych Sokrates, nawołując do samopoznania (*Gnothi seauton*), wierząc jednocześnie, iż jest to droga dla człowieka, jest to droga ocalenia i potwierdzenia godności człowieka.

Niewątpliwie problemem o podstawowym znaczeniu dla życia poszczególnego człowieka, jak i dla życia każdej społeczności, jest poprawnie przeżyty przez człowieka proces samoidentyfikacji, tzn. – jak potocznie powiadamy – od-

³ Chcę przy tym powiedzieć, iż tak naprawdę to ciągle nie rozumiemy dobrze Jana Pawła II, ciągle obce jest nam takie rozumienie człowieka, jakie nie tylko ukazuje Papież w swoim nauczaniu, lecz które ucieleśnia w swoim własnym życiu. Obce nam jest nadal odczytywanie integralne myśli papieskiej, biorące pod uwagę cały kontekst historyczno-kulturowy, w jakim ta myśl się kształtuje i z jakim się zmagą.

nalezienie przezeń siebie samego. Zatem ogromnym wyzwaniem społecznym jest pomoc w tym człowiekowi, zwłaszcza temu, który doznaje osobliwego zachwiania równowagi. Sokrates, jak powszechnie wiadomo, ofiarowywał swoją pomoc, chciał być akuszerem prawdy, chciał pomagać człowiekowi w jego trudnym rodzeniu się do prawdy i dla prawdy, zwłaszcza o nim samym. Sam jednak doświadczał – jak o tym wspomniałem już wyżej – wielu trudności i wątpliwości⁴.

Ów ideał wiedzy (a zarazem mądrości): *scire propter veritatem*, kierowany pytaniami: jak jest? (wiedza faktualna – *hoti*) i dzięki czemu tak jest? (wiedza poszukująca racji – tzw. wiedza kauzalna – *dioti*), który w jakiejś mierze zapoczątkował Sokrates, a który kontynuowali: jego uczeń – Platon i uczeń jego ucznia – Arystoteles⁵ oraz w jakimś sensie uczeń Arystotelesa – św. Tomasz z Akwinu⁶ w XIII wieku, w tzw. złotym wieku Średniowiecza. Ów piękny ideał był z wolna na przełomie XVI i XVII wieku zdradzany na rzecz innego ideału, którego rzecznikiem, nie jedynym, był z pewnością – lord z Verulam – Francis Bacon⁷.

Nowy ideał wiedzy: *scire propter uti*, który za cel stawiał urządzenie się człowieka w świecie, wydawał się prohoministyczny, wręcz prometejski, wreszcie zdawał się przyznawać należne człowiekowi miejsce w rzeczywistości. Miejsce takie marzyło się Giovanniemu Pico della Mirandola (1463–1494), który w swej *Mowie o godności człowieka* wkłada w usta Boga następujące słowa:

„Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby lub jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. [...] abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz”⁸.

⁴ Zob. G. Reale, *O filozofii starożytnej*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9 (1996) nr 35–36, s. 115. Por. Cz. Bartnik, *Natura, osoba, wolność*, „Bobolanum” 4 (1993) s. 13–29, zwłaszcza s. 14–17; tenże, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 65–69.

⁵ Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, wyd. IV, Lublin 1992, s. 53–55.

⁶ To odwoływanie się św. Tomasza do Arystotelesa jest pięknym przykładem chrześcijańskiej postawy szacunku dla prawdy, która stała się udziałem tego Filozofa. W tym kontekście możemy już uprzedzająco powiedzieć, iż rozum człowieka dzięki wierze (poprzez wiarę) jest wolny od uprzedzeń, jest zawsze ocalany dla prawdy, ponieważ rozpoznaje i kontempluje jej blask wszędzie.

⁷ Zob. G. Rohrmoser, *Kryzys religii i polityki*, tłum. P. Kantyka, „Znaki Czasu” nr 27, 1992, 64–65. Artykuł jest pierwszym rozdziałem książki tegoż autora *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Styria-Graz 1989.

⁸ Przekład Z. Kality, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, oprac. A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 139.

Słusznie zauważa, choć z pewną przesadą, Vernon Bourke, iż „Żaden z dwudziestowiecznych egzystencjalistów nie podważyłby przesłania tej deklaracji wolności człowieka, który może uczynić siebie kimkolwiek zechce”⁹.

Z pewnością przeświadczenie to najbliższe byłoby koncepcji Jean-Paul Sartre’a¹⁰.

Słowa Mirandoli były wyrazem renesansowej postawy humanistycznej, koncentrującej swą uwagę na indywidualnym człowieku, jego nieograniczonych możliwościach, jego wolności, jego przeznaczeniu nie tylko do przyszłego zbawienia, ale również do spełnienia ziemskiego, z czasem – wyłącznie ziemskiego. Nieśluszenie byłoby twierdzić, iż ten optymizm podzielali wszyscy twórcy przedstawiciele Renesansu. Leonardo da Vinci (1452–1519) w pewnym miejscu swoich *Notatników* proroczo zapowiada (i przestrzega):

*Widzieć się będą zwierzęta na ziemi, które zawsze walczyć będą ze sobą, z największymi stratami i częstymi wypadkami śmierci po każdej stronie. Te nie będą miały granic swej złości; dzięki ich dzikim członkom padnie na ziemię wielka część wielkich lasów wszechświata; potem, gdy się napasą, karmić będą pragnienie swe śmiercią i męką, i trudami, i wojną, i szaleństwem, którymi będą dręczyć wszelką rzecz żywą. I dla swej niezmiernej pychy zechcą wznieść się ku niebu [...]*¹¹.

Prawdą pozostaje jednak to, że perspektywa postrzegania i rozumienia człowieka wedle wizji Pica della Mirandoli została otwarta. Jemu bowiem współcześni, a potem następne pokolenia pomina, przemilczą mały, ale istotny szczegół *Mowy o godności człowieka*, ten mianowicie, iż tę wyjątkową pozycję, tę wyjątkową tożsamość człowiek ma dzięki Temu, dzięki pozostawaniu w relacji z Tym, który mu ową nowinę oznajmia, czego jakąś świadomość miał jeszcze Mirandola. Człowiek renesansu zapatrzony w siebie i zadufany w sobie przestawał uważać wymiar religijny swojego istnienia za wymiar fundamentalny¹².

Autoapoteoza (samoapoteoza, samoubóstwienie¹³) człowieka pod różnymi postaciami (np. indywidualizmu, subiektywizmu, woluntaryzmu etycznego i panteizmu: Mikołaj Kuzańczyk, Michel de Montaigne, Giorgano Bruno; subiektywizmu i indywidualizmu religijnego: protestantyzm; subiektywizmu i idealizmu poznawczego przyjmującego postać najpierw antropocentryzmu teoriopoznawczego: Kartezjusz, Immanuel Kant, Edmund Husserl, a następnie – antropocentryzmu metafizycznego: egzystencjalizm; indywidualizmu politycznego: Niccolò Macciavelli; indywidualizmu społecznego i w konsekwencji – liberalizmu i utyli-

⁹ V. J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Wyd. Krupski i S-ka 1994, s. 113–114.

¹⁰ Zob. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996, s. 384–402.

¹¹ Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane*, tłum. L. Staff, Warszawa 1958, s. 317–318.

¹² Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczkowska, Warszawa 1991, s. 298–307.

¹³ Jest w istocie próbą antycypacji tego, co Bóg człowiekowi zamyślił dać. H. Urs von Balthasar upatruje w tym istotę grzechu. Zob. tenże, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 40–41.

taryzmu etycznego: Thomas Hobbs, John Locke; utylitaryzmu indywidualistycznego: Adam Smith, Jeremy Bentham, i utylitaryzmu społecznego: socjaliści¹⁴) stawały się faktem w kulturze europejskiej i naznaczały coraz mocniej i znacząco dzieje ludzkie, dzieje narodów i społeczeństw. Indywidualizm i *sui generis* immanentyzm¹⁵ poczęły torować sobie drogę i dominować w powszechnej mentalności, naznaczając w konsekwencji indywidualny dramat tożsamości poszczególnych jednostek.

Günter Rohrmoser pisze: „U początków czasów nowożytnych Francis Bacon wylansował program historii, który miał postępować za logiką dominacji nad naturą. [...] Do tego programu, który miał otwierać nową erę człowieka, doczepił on nadzieję wyprzedzenia i korygowania historii, skażonej grzechem pierworodnym i jego konsekwencjami. Ludzkość, zdecydowana na dominację nad naturą przy pomocy nauki i techniki, byłaby w stanie odtworzyć pierwotny raj i ustanowić królestwo człowieka, owo *regnum hominis*. [...] Oto teraz *civitas terrena* – podejmując terminologię augustyńską – powierzono misję zrealizowania tego, czego oczekiwano niegdyś poza historią od *civitas Dei*. Rewolucja Francuska wydała na świat społeczeństwo nowożytne w jego burżuazyjnej formie. Emancypacja społeczeństwa wobec wszelkiej tradycji i ciągłości historycznej oraz chęć ukonstytuowania na nowy sposób społeczeństwa poprzez zasadę zaspokojenia naturalnych potrzeb przybrała postać konkretną i polityczną. [...] Socjaliści francuscy [myślę o ludziach takich, jak Saint-Simon i Comte] powiązali ustanowienie dominacji naukowej człowieka nad społeczeństwem z nadzieją na to, co Proudhon nazwał «odfatalizowaniem» losu. [...] Feuerbach skonceptualizował tę nowożytną tendencję, domagając się, aby polityczność zajęła miejsce Bożej Opatrzności. Polityczność miała więc się okazać niezależną od wszelkiego uzasadnienia transcendentального i ograniczyć swą misję do wprowadzenia tu na ziemi praw rozumowania naukowego»¹⁶.

Indywidualistyczny ideał doskonałości ludzkiej znalazł swą kontynuację w naukach głoszonych przez Jana Jakuba Rousseau (1712–1778) i innych romantyków (zwłaszcza niemieckich), oderwanie zaś etyki od poznania doszło do skrajności w poglądach zwalczającego wszelką moralność Maxa Stirnera (1806–1856) i czyniącego egoizm najwyższą zasadą Friedricha Wilhelma Nietzschego (1844–1900), który jak wiadomo, głosił hasła wolności silnych, gdyż tylko silni są w stanie być konsekwentnie egoistami. Także i ci, którzy uważają, że naturalne są skłonności społeczne, głosili egoizm społeczny, egoizm narodowy lub klasowy. W ten sposób indywidualizm filozoficzny prowadził (i prowadzi) różnymi drogami do egoizmu społecznego.

¹⁴ Zob. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 33–37.

¹⁵ Por. Cz. Bartnik, *Personalizm...*, s. 93–123.

¹⁶ G. Rohrmoser, dz. cyt., 64–65.

Oderwany (stopniowo odrywany) od konstytuującej go relacji do Boga, jak rozważało człowieka religijne Średniowiecze, człowiek ponowożytny pogrążył się w immanencji. Błąd immanentyzmu etycznego (w istocie był to błąd antropologiczny) naznaczył zachodnioeuropejską kulturę¹⁷. Naznaczył w sposób groźny i niebezpieczny. Miały się o tym przekonać i przekonały się przyszłe pokolenia. Przekonały się o tym w sposób najbardziej dramatyczny pokolenia ludzkie XX wieku.

Nieuchronną bowiem konsekwencją indywidualizmu był totalitaryzm państwowy, doprowadzony teoriami umowy społecznej, nie tylko denaturalizujący społeczeństwo i społeczną naturę człowieka, lecz odpodmiotawiający osobę i społeczeństwo¹⁸. Wystąpił on w dwóch najbardziej monstrualnych ucieleśnieniach: w nazizmie niemieckim i komunizmie. W tym drugim doszło nie tylko do sponiewierania innych narodów (w imię narodu nadludzi, jak to uczynił nazizm), lecz doszło do sponiewierania narodu własnego – samosponiewierania¹⁹. Wyrazem tego była niemal udana próba wykreowania człowieka masowego („aktywnego człowieka masowego” – jak powiadał Gramsci), przeżywającego kolektywną tożsamość, człowieka wydrażonego, używając określenia T. S. Eliota²⁰, z podmiotowości, człowieka nie tyle (i nie tylko) bez oblicza, lecz pozbawionego troski o własne oblicze, nie rozumiejącego wręcz na czym owa prawdziwa troska o siebie miałaby polegać.

Jakby na ironię zakrawał pewien fakt. Tuż po zakończeniu działań wojennych, kiedy jawne już stało się to, jaki los zgotował człowiek człowiekowi, ludzie ludziom (Z. Nałkowska, *Medaliony*)²¹, kiedy uświadamiano sobie z wolna *holocaust* nie tylko narodu izraelskiego, lecz i innych narodów, zgotowany nie tylko przez nazizm, lecz również przez totalitaryzm bolszewicki, który długo usiłował maskować i skutecznie maskował groby, wybuchła intelektualna wojna humanizmów o przywilej kształtowania tożsamości człowieka. Swoje roszczenie zgłaszał, będący wykwitem europejskiego immanentyzmu ateistyczny egzystencjalizm, którego protagonistą okazał się Jean-Paul Sartre. To on publikował w 1946 roku swoją pracę: *Egzystencjalizm jest humanizmem (L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946)*.

W tym samym roku Jan Kanapa, mało znany przedstawiciel filozofii radzieckiej, opublikował pracę: *Komunizm jest humanizmem*²². Trudno się szeroko

¹⁷ Zob. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 25–46.

¹⁸ Zob. M. A. Krąpiec OP, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 83–102.

¹⁹ Dochodziło do sponiewierania wręcz wszystkich przez wszystkich.

²⁰ Zob. T. S. Eliot, *Próżni ludzie*, tłum. A. Piotrowski, w: *Poezje wybrane*, Warszawa 1988, s. 111.

²¹ Spełniła się zapowiedź Leonarda da Vinci!

²² Cyt. za: J. Mirewicz SJ, *Chryścianizm i humanizm XX wieku* – wykład wygłoszony w Polskim Ośrodku Katolickim na Ealingu w Londynie 3 X 1978 r. (prywatny zbiór kaset). Por. t e n z e, *Humanizm antyludzki* – wykład wygłoszony 31 X 1978 r., tamże.

rozwozić nad przebiegiem owej kontrowersji. Faktem jest, iż po okresie zjadliwej krytyki egzystencjalizmu przez marksizm²³, doszło nie tylko do zbliżenia, lecz wręcz do przymierza ateistycznego egzystencjalizmu Sartre'a i ateistycznego marksizmu. W sposób niezmiernie interesujący i trafny owo zbliżanie się i zbratanie tych dwóch propozycji w książce *Il pensiero di Karol Wojtyła* z 1982 roku, jak dotąd unikalnej syntezie myśli filozoficznej Karola Wojtyły, ukazanej na tle myśli i historii powojennej Europy, omawia nie Polak jakby należało się spodziewać, lecz Włoch Rocco Buttiglione²⁴. Owo przymierze okazało się taktycznym posunięciem marksizmu. Mariaż nie trwał długo (bo też nie mógł trwać długo), lecz nazaczył lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte naszego wieku, a pokolenie ówczesnych dwudziestolatków roku 1968 zdaje się do dzisiaj płacić cenę²⁵.

Mariaż nie mógł trwać długo, gdyż – jak słusznie zauważa R. Buttiglione – „nie można już dziś podporządkować kryzysu egzystencjalnego kryzysowi ekonomiczno-społecznemu [jak próbował neutralizować tzw. świadomość nieszczęśliwą człowieka marksizm – por. *S. Sz.*], lecz należy raczej skupić się na etycznym i metafizycznym kryzysie człowieka (przekraczając zarazem jego pierwszy wyraz, którym była filozofia egzystencji)”.²⁶

„Sytuacja duchowa, która doprowadziła do rozejścia się marksizmu i egzystencjalizmu, zmusza (zmusiła – *S. Sz.*) w każdym razie do postawienia pytania o możliwość pogodzenia²⁷ katolicyzmu z egzystencjalizmem filozoficznym”.²⁸ Wyzwanie to podjął K. Wojtyła²⁹.

²³ Tytułem przykładu zob. J. K o s s a k, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, (seria: *Krytyka burżuazyjnej ideologii i rewizjonizmu*), wyd. II zmienione i poszerzone, Warszawa 1976.

²⁴ Tłumaczenie polskie i piękne wydanie książki R. Buttiglione, dedykowane Janowi Pawłowi II w pięćdziesięciolecie kapłaństwa, zawdzięczamy Towarzystwu Naukowemu, Instytutowi Jana Pawła II i Wydziałowi Filozofii KUL. Zob. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 384–390

²⁵ Zob. tamże, s. 387–388. Por. M. Jędraszewski, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny” nr 5, 1996, s. 184–195. Zob. *Krajobraz po szoku*, pod red. A. Mieszczanek, Warszawa 1989; B. K u r o w s k i, *Zdeptane kwiaty*, Warszawa 1992.

²⁶ s. 389.

²⁷ Może lepiej należałoby powiedzieć, że owa sytuacja duchowa doprowadziła do postawienia pytania o możliwość rozwiązania problemu – bo oto tutaj idzie – tożsamości człowieka.

²⁸ Tamże. W dość osobliwy i dyskusyjny sposób zagadnienie to omawia S. S a r n o w s k i, *Zmierch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, Warszawa 1974.

²⁹ Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 390–402.

WŁASNE – KAROLA WOJTYŁY PRZEŻYWANIE DRAMATU TOŻSAMOŚCI
JAKO RACJA TROSKI I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Czy można mówić o osobliwie przeżywanej i uobecnianej przez Jana Pawła II odpowiedzialności za kształt prawdy o człowieku?

W kontekst, który powyżej zarysowano, bardzo wyraźnie wpisuje się swoim intelektualnym i duchowym życiorysem Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Oto kilka szczegółów biografii.

1946 (1 XI) – święcenia kapłańskie. K. Wojtyła otrzymuje je tuż przed formalną obroną pracy magisterskiej nt. *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*³⁰.

1946–1948 – studia na Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) w Rzymie, zakończone obroną rozprawy doktorskiej nt. *Doctrina de fide apud s. Joannem de Cruce (Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża)*. Zagadnieniem wiary i jej znaczeniem dla życia, albo jeszcze dokładniej – humanistycznym wymiarem życia religijnego³¹ K. Wojtyła zainteresował się wiele lat wcześniej i nie bez wpływu konkretnego człowieka (Jana Tyranowskiego³²), który w sposób żywy ucieleśniał mistyczne doświadczenie wiary³³. Podczas pobytu w Rzymie w Kolegium Belgijskim, a następnie podczas letniego pobytu we Francji, Belgii i Holandii nie mógł się nie spotkać z publikacjami najnowszych i dawniejszych dzieł J.-P. Sartre’a. O tym, że jest to bardzo prawdopodobne świadczą następujące fakty.

Po habilitacji (1953) nt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, w której Wojtyła zmuszony wejść na teren filozofii podmiotu, filozofii świadomości dokonał bezprecedensowego ustalenia ograniczeń metody fenomenologicznej i fenomenologicznej analizy sumienia, przeprowadzonej przez Schelera oraz po tym jak zaproponował reformę tej metody na potrzeby teologii moralnej³⁴ – na potrzeby filozofii i teologii osoby, przynajmniej w dwóch wypadkach poważniej zajął się studium myśli filozoficznej J.-P. Sartre’a. Wojtyła jako doktor habilitowany, a w następstwie tego – docent, wypromował dwie prace doktorskie poświęcone myśli francuskiego egzystencjalisty: Jana Bardana nt. *Ocena Sartre’owskiej koncepcji etyki niezależnej*

³⁰ Pracę formalnie broni na UJ 24 XI 1948 r. (data wystawienia dyplomu), aby przedłożyć z kolei pracę doktorską, którą obronił już 19 VI 1948 r. na Angelicum w Rzymie. Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki MIC, Kraków 1983, s. 105–109; praktycznie praca była już wcześniej gotowa – zob. tamże, s. 96–99.

³¹ Por. K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 6 (1951) nr 1, s. 6–20 (przedruk: K. Wojtyła, *Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.

³² Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 25.

³³ Zob. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 60–61.

³⁴ Zob. tamże, s. 92–102.

(KUL, 18 XII 1959) i Stanisława Grygiela nt. *Świadomość moralna w filozofii Sartre'a* (KUL, 26 III 1965)³⁵.

Słusznie zauważa R. Buttiglione, twierdząc, iż „Konfrontacja z myślą Schellera jest dla Wojtyły zarazem pośrednią konfrontacją z całą myślą nowożytną, a przede wszystkim z myślą Kanta. Konfrontacja ta ma dwa aspekty: z jednej strony, jest to przejęcie elementów prawdy zawartych w nowożytnym podejściu do problemu filozofii i do problemu człowieka, z drugiej strony, jest to krytyka tych niedostatków filozofii nowożytnej, które wychodzą na jaw w jej aporiach”³⁶. Owa konfrontacja z filozofią postkartezjańską, dzięki wyżej wymienionym dwóm doktoratom pod kierunkiem Wojtyły, stawała się znaczącym faktem.

Istotnym przyczynkiem do właściwego postawienia i rozwiązania zagadnienia subiektywności, podmiotowości człowieka i intersubiektywności są, pozostające w ścisłym, wewnętrznym związku, opublikowane wówczas studia – monografie: *Miłość i odpowiedzialność* (1960, 2 wyd. – 1962) oraz *Osoba i czyn* (1969). Nie można pominąć milczeniem faktu, iż praca nad monografiami w jakiś sposób „towarzyszy”, zbiega się z uczestnictwem w pracach kolejnych sesji Soboru. Można odważyć się na stwierdzenie, iż obydwa studia są próbą takiego ujęcia problemu człowieka-osoby, podmiotowości człowieka, która kulminuje, ujawnia się sumieniu osoby, w jego aktach wolnego samostanowienia³⁷, które postulował Sobór Watykański II³⁸. Swymi studiami filozoficznymi towarzyszącymi debatom soborowym (zwłaszcza debacie nt. wolności religijnej) K. Wojtyła nie tylko zaprezentował doniosłość filozoficznych implikacji Soboru, antropologiczno-filozoficznego znaczenia przesłania dokumentów Soboru³⁹, lecz wykazywał wręcz możliwość chrześcijańskiego przezwyciężenia kryzysu, jaki objawił się w nowożytności⁴⁰. Jego interpretowanie Soboru okazuje się tożsame z rozwijaniem filozofii chrześcijańskiej⁴¹, a zwłaszcza chrześcijańskiej filozofii człowieka. Nie ulega wątpliwości, że rozwijany przez K. Wojtyłę personalizm⁴² stawał się (i ostatecznie stał się) prawdziwą alternatywą dla współczesnej filozofii człowieka⁴³.

³⁵ Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły...*, s. 174; 234.

³⁶ Tamże, s. 103.

³⁷ Zob. kard. K. Wojtyła, *The Personal Structure of Self-Determination*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*. Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17–24 aprile 1974, Roma 1974, s. 379–390; *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 39 (1981) z. 2, s. 5–12; *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5–39

³⁸ Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 259.

³⁹ Por. tamże, s. 256–267.

⁴⁰ Por. tamże, s. 265.

⁴¹ Zob. tamże, s. 263.

⁴² Por. Cz. Bartnik, *Personalizm...*, s. 153–155.

⁴³ Por. M. Jędraszewski, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny” nr 5, 1996, s. 191–195. Zob. też: J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 39 (1981) z. 2, s. 75–87.

Jeśli w tę biografię włączymy nominację i konsekrację biskupią (1958) oraz – w jej następstwie – udział, o czym częściowo już nadmieniałem wyżej, w największym wydarzeniu XX wieku, jakim był Sobór Watykański II (1962–1965)⁴⁴, czynny i znaczący udział młodego, przenikliwego intelektualisty – najpierw biskupa sufragana, później wikariusza kapitulnego i arcybiskupa metropolity, we wszystkich czterech sesjach Soboru oraz spróbowalibyśmy bliżej przeanalizować złożone przezeń ustnie i na piśmie propozycje dotyczące przygotowywanych: Konstytucji o liturgii, Objawieniu Bożym, środkach masowego przekazu, o Kościele, ekumenizmie, wolności religijnej, apostołstwie świeckich, dialogu, o Kościele w świecie współczesnym, o posłudze kapłanów, nt. Bogurodzicy Maryi (rozdz. VIII Konstytucji o Kościele); w niektórych zagadnieniach – jak np. w przypadku diskutowanego problemu wolności religijnej po wielokroć razy, to naszym oczom odsłoni się bardzo konsekwentna droga i konsekwentnie całościowo przeżywana przygoda obecności człowieka, który przez wiarę osiągał pełnię przeżywania swego człowieczeństwa.

W swoim studium o realizacji Vaticanum II (z 1972 r.) *U podstaw odnowy*, kard. K. Wojtyła napisze: „U podstaw realizacji Vaticanum II, albo inaczej – u podstaw odnowy soborowej, trzeba postawić zasadę wzbogacenia wiary. [...] Wzbogacenie wiary to nic innego jak właśnie coraz pełniejsze uczestnictwo w prawdzie Bożej. [...] Oto, wmyślając się w całokształt soborowego magisterium, widzimy, że Pasterze Kościoła chcieli w nim nie tyle odpowiedzieć na pytanie: w co należy wierzyć, jaki jest właściwy sens takiej lub innej prawdy – ile raczej starali się odpowiedzieć na bardziej złożone pytanie: co to znaczy być wierzącym, być katolikiem, być członkiem Kościoła? [...] Pytanie to [...] umieszcza tę prawdę [prawdę wiary – S. Sz.] w świadomości człowieka i domaga się określenia postawy – lub wielu raczej postaw, jakie składają się na fakt bycia wierzącym członkiem Kościoła”⁴⁵.

Słusznie zauważa amerykański biograf papieża Jana Pawła II, choć z przesadą, jaka przytrafia się komuś patrzącemu z pewnego określonego z góry, częściowego jednak punktu widzenia, iż przeorientował on intelektualne spotkanie katolików ze współczesnością, że „Unikając zarówno okopowej strategii przedmodernistycznego *Nic Nie Wiedzieć*⁴⁶, jak i gorączkowej zgody na wszystko hipermmodernistów, Karol Wojtyła był długo przywódcą niewielkiej grupy intelektualistów katolickich, którzy przez okres jakichś czterdziestu lat wykorzystywali współczesne krytyczne metody naukowe i analizę filozoficzną, aby przedrzeć się przez intelektualny obszar na drugi kraniec współczesności. [...] Wtedy jednak, tak jak i teraz w swej podwójnej roli intelektualisty i duszpasterza, poszukiwał jedynie (jedynie!) sposobu wyrażenia klasycznych prawd z *Credo* i z chrześcijań-

⁴⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, s. 59–64.

⁴⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Kraków 1972, s. 11; 13–14.

⁴⁶ Wydaje się to przerysowane.

skiej moralności w języku i pojęciach będących wyzwaniem dla tych, których określał mianem «mistrzów podejrzenia»⁴⁷.

We wczesnym okresie jego pracy na Wydziale Filozofii KUL, prawdą w jakiejś mierze było, jest i chyba ciągle pozostaje, pewne odosobnienie Papieża (jako „odosobnienie” człowieka wiary, człowieka autentycznie religijnego), odosobnienie wynikające z naszej nieuwagi i zarozumiałstwa oraz skłonności do postrzegania jego osoby niemal wyłącznie jako rzecznika i gwaranta określonych teorii filozoficznych dla nich samych, „politycznej poprawności” konformizmów modnych w kolejnych sezonach⁴⁸. Krótko mówiąc, zazwyczaj niewiele pojmujemy z tego, co się dzieje na naszych oczach, a to z tego powodu, że nasze spoglądanie jest z gruntu niereligijne⁴⁹.

Dzięki wierze, Jan Paweł II jest tym człowiekiem, który dokładnie wie, kim jest, komu zawierzył i o co mu chodzi⁵⁰. Owo doświadczenie własnej tożsamości, któremu daje wyraz zarówno w bezprecedensowej książce *Przekroczyć próg nadziei* (1994), jak i ostatnio wydanej autobiografii *Dar i Tajemnica* (1996), pogłębia się na oczach wszystkich. Dzięki temu też rzeczywiście Jan Paweł II wychodzi naprzeciw zdezorientowanemu i doznającemu osobliwego zachwiania równowagi w odnajdywaniu swojej prawdziwej tożsamości człowiekowi obecnego czasu. Wychodzi naprzeciw jako ten, w którym znak i tajemnica w przedziwny sposób stanowią jedno.

Ma rację Vittorio Messori, dziennikarz, któremu dane było postawić pytania obecnemu Papieżowi, które ostatecznie – z odpowiedziami, złożyły się na wspomnianą książkę *Przekroczyć próg nadziei*, gdy we *Wstępie* zwierza się czytelnikom z dylematu, przed jakim stanął, jak postawić pytania, o co nade wszystko zapytać Papieża. Oto fragmenty roboczej notatki, którą przytoczył: „nie można zmarnować czasu, jaki stwarza ta naprawdę wyjątkowa okazja, przez zadawanie pytań typowych dla «watykanologów». Ważniejsza, daleko ważniejsza niż Watykan [...] ważniejsza niż banalne dywagacje [...] ważniejsza niż dyskusje o spornych kwestiach moralnych – ważniejsza niż to wszystko jest wiara [...] sama możliwość wiary dzisiaj, w kulturach, dla których prowokacją i nietolerancją jest twierdzenie, że nie istnieją tylko opinie, ale istnieje jeszcze Prawda pisana dużą literą. Jednym słowem, warto wykorzystać okazję, aby poruszyć problem «korzeni», a więc to, na czym opiera się cała reszta, a co wydaje się spychane na drugi plan, często nawet wewnątrz samego Kościoła, jak gdyby nie chciano lub nie umiano otwarcie podejmować tego zagadnienia.

⁴⁷ G. Weigel, *Wolter przewraca się w grobie*, „W drodze” nr 10, 1996, s. 17. Artykuł ten zawiera fragmenty książki: *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1996.

⁴⁸ V. Messori, *Zamiast wprowadzenia*, w: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 14.

⁴⁹ Chodzi tu o spojrzenie religijne w najgłębszym tego słowa znaczeniu.

⁵⁰ Por. G. Weigel, art. cyt., s. 19–20.

[...] Nie interesuje nas tutaj całkowicie klerykalny (jak klerykalna jest także pewna odmiana «laickości») problem umeblowania komnat watykańskich [...]. Chcemy natomiast zbadać, czy są jeszcze mocne fundamenty, na których wznosi się budowla Kościoła. [...] A zatem już na samym początku rozmowy należałoby skierować uwagę na «skandal», jaki stanowi zagadkowa tożsamość Papieża jako takiego: nie jest on przede wszystkim jednym z wielkich tego świata, ale jedynym człowiekiem, który w oczach innych ludzi jest bezpośrednim łącznikiem z Bogiem, «zastępcą» samego Chrystusa, drugiej Osoby Trójcy Świętej. [...] Najpierw jednak trzeba odnaleźć właściwą hierarchię rzeczy (często postawioną dziś na głowie, nawet w środowiskach katolickich), która wysuwa na pierwszy plan pytanie proste i brutalne: czy to, w co wierzą katolicy i czego Papież jest najwyższym gwarantem, to «prawda», czy «nieprawda»? Czy chrześcijańskie *Credo* można jeszcze przyjmować dosłownie [...]? Dyskusja o kwestiach moralnych, nie poprzedzona – jak nieraz bywa – refleksją na temat wiary i jej prawdziwości, nie ma sensu, gorzej – prowadzi w fałszywym kierunku. Jeśli Jezus nie jest Chrystusem, jakież znaczenie może dla nas mieć chrześcijaństwo i jego wymogi etyczne?»⁵¹

Ten człowiek – autor słynnych dziś książek: *Opinie o Jezusie i Umęczon pod Ponckim Pilatem?*⁵², w sposób godny naśladowania idzie w kierunku Tego, który sam jest odpowiedzią na to najważniejsze z pytań człowieka, kim jest człowiek? Który jedynie umożliwia człowiekowi prawdziwie wypowiedzieć „ja” i uzyskać na nowo związek ze wszystkim, związek, który – jak to syntetycznie wyżej unaczyniono, człowiek utracił, stając ostatecznie w obliczu nihilizmu i cynizmu. Z podobnym rozpoznaniem tajemnicy, obecnej w tym oto ludzkim kształcie, Messori staje wobec Papieża⁵³.

CHRYSTUS ODKUPICIEL CZŁOWIEKA – PRAWDA PRZYJĘTA W WOLNOŚCI

Jakie są najgłębsze racje papieskiej antropologii?

Ten „Człowiek w białej sutannie”, zanim ją przyoblekł pamiętnego 16 października 1978 r., w dziesięć lat po rewolcie 1968 r., był profesorem etyki, głęboko zainteresowany człowiekiem nie tylko teoretycznie, lecz również praktycznie w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Interesował go człowiek konkretny, człowiek przeżywający dramat własnej tożsamości, człowiek osaczony przez to, co nazwie w encyklice *Sollicitudo rei socialis* „strukturami grzechu”⁵⁴, zawsze zako-

⁵¹ V. Messori, dz. cyt., s. 14–15.

⁵² Kraków 1993 (tłum. ks. T. Jania SDB); Kraków – Niepokalanów 1996 (tłum. ks. M. Stebart COR).

⁵³ Zob. V. Messori, dz. cyt., s. 30.

⁵⁴ *Sollicitudo rei socialis*, 36.

rzenionymi jednak w grzechu osobistym, utrudniającymi człowiekowi poprawne rozebranie tegoż dramatu. Jan Paweł II upomina się o uwzględnienie porządku etycznego, przekonany o możliwościach człowieka rozeznawania prawdy o dobru i możliwości czynienia jej racją własnego postępowania. Widzi w tym wyraz podmiotowości, godności człowieka. Papież wierzy w człowieka i nie lęka się wierzyć człowiekowi wbrew temu wszystkiemu, co tzw. „mistrzowie podejrzeń” usiłowali przypisać człowiekowi⁵⁵. Jednocześnie konsekwentnie zwraca człowieka ku Temu, który pierwszy „uwierzył” w człowieka i dał człowiekowi swojego Jednorodzonego Syna, umożliwiając człowiekowi poprzez związek z Nim (i w Nim) odzyskanie siebie.

Można zatem powiedzieć, iż w życiu Karola Wojtyły doszło do harmonijnej syntezy człowieka – kontemplatyka, człowieka wiary i człowieka z pasją poszukującego prawdy. Tym bardziej był wyczulony na prawdę, im bardziej religijnie przeżywał własne życie, im głębiej odpowiadał na tajemniczy dar kapłaństwa. Można nawet powiedzieć, iż stopniowo wszystko stawało się podporządkowane jednej perspektywie. O pracy naukowej Jan Paweł II powie krótko, zaledwie na połowie strony swojej autobiografii. Ostatnie zdanie jest wielce wymowne: „[...] moją ustawiczną troską było, aby oddając się nauce, studium teologii i filozofii, nie tylko nie «zapomnieć» być kapłanem, lecz raczej by mi to pomagało być nim coraz pełniej”⁵⁶.

Nie może zatem zbyt dziwić nikogo wyznanie wiary Jana Pawła II w dniu rozpoczęcia pontyfikatu, które zabrzmiało w sposób wyjątkowo poruszający, choć być może znajdują się tacy, którzy nie będą w tym upatrywali czegoś nadzwyczajnego (Papież jako papież nie mógł inaczej zainaugurować pontyfikatu). Cała homilia papieska była wielką proklamacją obecności Chrystusa, który jest i działa⁵⁷. Jej przesłanie, jak i cała liturgia pontyfikalnej mszy świętej, w jakiś sposób wymykało się tzw. obiektywnej deskrypcji, co nie znaczy, że ją czyniło niemożliwą. To było autentyczne wydarzenie wiary, doświadczenie wiary⁵⁸, doświadczenie

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: *Jan Paweł II naucza*, pod red. T. Stycznia SDS, t. II, Lublin 1987, s. 79 nn.

⁵⁶ *Dar i Tajemnica*, s. 62. Można powiedzieć, iż już wtedy nie obce było K. Wojtyłe przesłanie, że „prawda nie może zaprzeczać prawdzie”. Zob. Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997) nr 1, s. 18–19 (zob. p. 2).

⁵⁷ „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi” – Niedziela, 22 października 1978, w: *Nauczanie Papieskie*, t. I, 1978, Poznań – Warszawa 1987, s. 13–17.

⁵⁸ Zagadnienie doświadczenia wiary czeka wciąż na głębszą refleksję. Ostatnio coś się pod tym względem dzieje. Zob. Monograficzny numer „Communio” poświęcony doświadczeniu chrześcijańskiemu *Christliche Erfahrung*, „Communio” 25 (1996), nr 5–6; także polskie wydanie jest poświęcone tej problematyce, oprócz kilku równoległe zamieszczonych tekstów zawiera także zestaw tekstów innych autorów – „Communio” 16 (1996) nr 5.

czenie pewnej nowości mimo, a może lepiej byłoby powiedzieć „wewnątrz”, na ogół dobrze znanych, czcigodnych tradycji i ceremonii⁵⁹.

W niespełna pięć miesięcy później Jan Paweł II ogłosił swoją pierwszą i fundamentalną dla zrozumienia jego posługi encyklikę *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.). Jej pierwsze dwa zdania: „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości” – zdają się być nie tylko kontynuacją papieskiego *Credo* z 22 października 1978 r., lecz otwarciem istotnie nowego rozdziału w historii Piotrowego urzędu, eksponującego w sposób bardziej wyrazisty chrystocentryczny humanizm jako jedyną alternatywę dla człowieka przeszłości, terażniejszości, a nade wszystko – jutra.

W trzy miesiące później (w czerwcu 1979 r.), podczas pierwszej pielgrzymki do Polski powie: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia”⁶⁰.

W Liście Apostolskim *Tertio millennio adveniente* (1994) – by odwołać się do najnowszych papieskich wypowiedzi – znajdujemy bardzo znaczące stwierdzenia: „Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Pan kosmosu, jest także Panem historii, jest jej «Alfą i Omegą», «Początkiem i Końcem» (por. Ap 1, 8; 21, 6). W Nim wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach [...] W *Chrystusie* pedagogia [Boża – S. Sz.] osiąga swój cel [...] tutaj dotykamy punktu istotnego, odróżniającego chrześcijaństwo od innych religii, w których wyraża się od samego początku *poszukiwanie Boga ze strony człowieka*. W chrześcijaństwie ten początek dało Wcielenie Słowa. To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi,

⁵⁹ Doświadczenie religijne, doświadczenie wiary suponuje pewną obiektywną rzeczywistość jako podstawę, nie da się jednak zredukować do tej podstawy (podstawy ontycznej). Należałoby raczej mówić o jego nadrzeczywistym (w sensie transcendentnym) i nadracjonalnym charakterze niż nierzeczywistym czy irracjonalnym.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Niech zstąpi Duch Twój. Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979. Cyt. za: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 38–39.

aby mówić o sobie do człowieka i wskazywać mu drogę, którą może do Niego dojść. [...] *Słowo Wcielone jest zatem spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości.* [...] Wszystko w Nim odnajduje siebie [...] [...] *Chrystus jest spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest ich jedyną i ostateczną przystanią*”⁶¹.

Podczas swojego wystąpienia w ONZ 5 października 1995 r. Jan Paweł II powie, podejmując wprost problem, który zasygnalizowaliśmy w pierwszej części niniejszych rozważań oraz zarysuje perspektywę drogi⁶²: „Jeden z największych paradoksów naszej epoki polega na tym, że człowiek, który wszedł w okres zwany przez nas «nowożytnym» z ufnyim przekonaniem o swojej «dojrzałości» i «autonomii», dziś zbliża się do końca w. XX z uczuciem lęku przed sobą samym, przestraszony tym, co sam jest w stanie uczynić, przerażony przyszłością. [...] Aby tysiąclecie stojące już u progu mogło być świadkiem nowego rozkwitu ludzkiego ducha, wspomaganego przez autentyczną kulturę wolności, ludzkość musi się nauczyć przezwycięzać lęk. Musimy przestać się bać, odzyskując ducha nadziei i ufności. [...] Aby odzyskać nadzieję i ufność u kresu tego stulecia cierpienia, musimy na nowo objąć wzrokiem ów horyzont transcendentnych możliwości, ku któremu dąży ludzki duch. Jako chrześcijanin muszę też dać świadectwo, że fundamentem mojej nadziei i ufności jest Jezus Chrystus, którego dwutysiąclecie narodzin będziemy obchodzić u zarania nowego millennium. [...] Staję tutaj przed wami jako świadek: świadek godności człowieka, świadek nadziei, świadek pewności, że los każdego narodu spoczywa w dłoniach miłosiernej Opatrzności. [...] Nie powinniśmy bać się przyszłości. Nie powinniśmy się bać człowieka. To nie przypadek, że znajdujemy się tutaj. Każda pojedyncza osoba została stworzona na «obraz i podobieństwo» Tego, który jest początkiem wszystkiego, co istnieje. Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą łaski Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności”⁶³.

Nie ulega wątpliwości, że obecny Papież wie o wszystkich tych, którzy prawdziwie poszukują odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek oraz z troską myślą o człowieku i jego przyszłości, jak też o losach całej ludzkości, ku przekroczeniu pewnego progu – progu nadziei⁶⁴. Jest nim Tajemnica Wcielenia i Odkupienia, tajemnica Kościoła i tajemnica Papieża, wobec której (bo w istocie chodzi tu o jedną tajemnicę – tajemnicę Boga transcendentnego, który nie pozostał absolutnie transcendentny i nieosiągalny dla człowieka) musi

⁶¹ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 15 (1994) nr 12, s. 5–6 (p. 5; 6).

⁶² Por. *Veritatis splendor*, 40–41. Zob. też: M. Jędraszewski, art. cyt., s. 191–195.

⁶³ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 11–12, 9 (p. 16; 17; 18).

⁶⁴ Zob. *Przekroczyć próg nadziei*, s. 163.

zagrać zarówno łaska Boża, jak i wolność człowieka⁶⁵. Ważnym pytaniem staje się zatem: Jak dziś można doświadczyć spotkania z Chrystusem? To pytanie zdaje się dochodzić wyraźnie do głosu w *Orędziu Papieża Jana Pawła II na XII Światowy Dzień Młodzieży 1997: „Nauczycielu – gdzie mieszkaś? Chodźcie, a zobaczycie”* (por. J 1, 38–39)⁶⁶. Jan Paweł II wprost powiada: „Chrześcijanie nie są uczniami jakiegoś systemu filozoficznego – są mężczyznami i kobietami, którzy poprzez wiarę doświadczyli spotkania z Chrystusem”⁶⁷.

LA BONNE NOUVELLE DE JEAN-PAUL II POUR L'HOMME.
VERS L'HUMANISME CHRISTOCENTRIQUE

Résumé

Dans son article l'auteur présente les idées principales et la formation de „l'anthropologie papale”. Il appelle cet anthropologie „la Bonne Nouvelle” pour l'homme. Une telle appellation accentue un caractère particulier de l'enseignement de Jean-Paul II à propos de l'homme. Cet enseignement atteint son apogée dans l'humanisme christocentrique. D'après l'avis de l'auteur un tel humanisme constitue une proposition délivrant l'espérance pour le monde contemporain.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 25–32.

⁶⁶ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 17 (1996) nr 10, s. 4–7.

⁶⁷ Tamże, p. 2.