

KONRAD SZOCIK



# JANA PAWŁA II IDEE FILOZOFICZNE

MIĘDZY ORTODOKSJĄ  
A SEKULARYZACJĄ



**WYŻSZA SZKOŁA  
INFORMATYKI I ZARZĄDZANIA**  
z siedzibą w Rzeszowie

**JANA PAWŁA II  
IDEE FILOZOFICZNE**

KONRAD SZOCIK



# JANA PAWŁA II IDEE FILOZOFICZNE

MIĘDZY ORTODOKSJĄ  
A SEKULARYZACJĄ



**WYŻSZA SZKOŁA  
INFORMATYKI I ZARZĄDZANIA**  
z siedzibą w Rzeszowie

---

Warszawa–Rzeszów 2015

Recenzenci  
*Riccardo Campa*  
*Michel Henri Kowalewicz*

Redaktor prowadzący  
*Ewa Wyszyńska*

Redakcja  
*Elżbieta Morawska*

Korekta  
*Elwira Wyszyńska*

Indeksy  
*Elżbieta Morawska*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Anna Gogolewska*

Skład i łamanie  
*Marcin Szcześniak*

ISBN 978-83-235-2161-7 (PDF)

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015  
© Copyright by Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie,  
Rzeszów 2015

Publikacja została dofinansowana ze środków MNiSW na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Administracji i Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego  
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4  
www.wuw.pl  
e-mail: [wuw@uw.edu.pl](mailto:wuw@uw.edu.pl)  
Księgarnia internetowa: [www.wuw.pl/ksiegarnia](http://www.wuw.pl/ksiegarnia)

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie  
35-225 Rzeszów, ul. Sucharskiego 2  
www.wsiz.rzeszow.pl  
e-mail: [wsiz@wsiz.rzeszow.pl](mailto:wsiz@wsiz.rzeszow.pl)  
Księgarnia internetowa: [www.ksiegarnia.wsiz.pl](http://www.ksiegarnia.wsiz.pl)

Wydanie 1

# Spis treści

Przedmowa (Michel Henri Kowalewicz) .....	7
Wstęp .....	11
Stan badań .....	14
Oryginalność nauczania Jana Pawła II. Wprowadzenie .....	29
<b>Część I. Kościół służący światu</b>	
Pokojowe orędzie Jana Pawła II .....	59
Dostosowanie Kościoła do świata. Podporządkowanie doktryny nadrzędnej wartości człowieka .....	87
<b>Część II. Soborowe odwrócenie kościelnego porządku</b>	
Metafizyka Kościoła rzymskokatolickiego w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II i jej odrzucenie przez Jana Pawła II .....	127
Zmiana paradygmatu filozoficznego w nauczaniu Soboru Watykańskiego II .....	155
<b>Część III. Rewolucyjne nauczanie Jana Pawła II w służbie człowiekowi</b>	
Idee ekumenizmu i jedności religijnej .....	187
Antropocentryzm Jana Pawła II .....	217
Zakończenie .....	231
<b>Aneksy</b>	
Słowniczek terminów .....	237

Wykaz pontyfikatów w latach 1831–2014 .....	239
Wykaz encyklik (Grzegorz XVI–Benedykt XVI) .....	240
Bibliografia .....	247
Indeks osób .....	277
Indeks pojęć .....	280

## Przedmowa

**P**aździernikowe wieczory skłaniają odwiedzających Wieczne Miasto do spacerów, spotkań z przyjaciółmi w restauracjach czy też nocnych przechadzek po Via Venetto lub Via di Corsi, która żyje swoim drugim, wieczorno-nocnym życiem. Przed 37 laty, w połowie października, oczy turystów i mieszkańców Rzymu skierowane były na Watykan.

Rozpoczęte w piątek 13 października 1978 roku konklawe po śmierci 263. papieża i piątego suwerena Państwa Miasta Watykan, Jana Pawła I, zakończyło się w poniedziałek wieczorem: „Annuntio vobis gaudium magnum: habemus papam”. Słowa te zabrzmiały donośnie i z odpowiednią powagą, przez niektórych przyjęte ze zdziwieniem, przez niektórych z zażenowaniem, a jeszcze przez innych z pokaźną dozą zaniepokojenia. Bo z niepokojem musiał na ten wybór spojrzeć nie „pierwszy” czy Trzeci Świat, lecz ten „drugi”, ten zza żelaznej kurtyny, zaangażowany w zimną wojnę na wszystkich możliwych frontach, skąd nowy namiestnik św. Piotra przybył. Był on nie tylko jednym z głównych aktorów starć Kościoła katolickiego z władzą ludową w Polsce, nie tylko duchownym, ale i filozofem o potężnym багаżu intelektualnym i niespotykanej wrażliwości estetycznej, która wyrażała się w jego twórczości poetyckiej, dramaturgicznej i aktorskiej.

Decyzja konklawe musiała więc wzbudzić niepokój nie tylko w Warszawie i Moskwie, ale i w innych stolicach krajów „demokracji ludowej”. I choć doktryna marksizmu-leninizmu próbowała zawłaszczyć sobie wszelkie prawa egzegezy pojęcia „rewolucja”, biorąc za szczególny przykład rewolucję październikową, pojęcie to odzyskało swoje pierwotne znaczenie „re-ewolucji”, to znaczy zmiany kursu historii, który szczególnie krajom satelitarnym Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich mógł zaszkodzić w chwalebny budowaniu tak zwanego socjalizmu czy komunizmu.

Obawy reżimu ZSRR okazały się zasadne: Karol Wojtyła pokazał się jako papież nieprzewidywalny i niepoddający się schematycznej

klasyfikacji z punktu widzenia polityki realnego socjalizmu. Jako papież Wojtyła staje się „filozofem-pielgrzymem”, nadając znaczenie szkole filozoficznej, z której się wywodził, a założonej przez Jerzego Kalinowskiego, byłego dziekana Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie (w latach 1952–1957).

Chociaż Jan Paweł II, tułacz przynoszący światu „dobrą nowinę”, jest przede wszystkim teologiem, motorem jego nauki są jednak idee filozoficzne, które pozostają drogowskazem na szlaku tułaczki. Zanim Jan Paweł II zdecyduje się na tułaczkę, schodząc z lektyki, odziewa buty i nie traktuje ich jedynie jako elementu ozdobnego wynoszącego ponad innych wiernych, lecz jako przedmiot codziennego użytku, który pomaga przemierzyć świat (liczba przebytych przezeń kilometrów odpowiada 40 długościom równika, wg danych wikiinternautów) i zmierzyć się z potęgą natury podczas wspinaczki czy zjazdów ze zaśnieżonych stoków w górnej Aadydze.

Jak dobrze wryły się nam w pamięci te obrazy: Jana Pawła II na nartach, całującego odwiedzone ziemie, kierującego swe kroki ku dzieciom, młodzieży, starcom czy schorowanym. Przypominate są one w licznych publikacjach, sukcesywnie wydawanych i poświęconych jeszcze żyjącemu, potem zmarłemu, następnie beatyfikowanemu i wreszcie świętemu Janowi Pawłowi II.

Książka, którą Państwu z całego serca polecam, jest bodajże pierwszą próbą identyfikacji idei filozoficznych Jana Pawła II, które miały zmienić bieg historii i losy podzielonego na dwa zwaśnione obozy świata. Idee te miały umożliwić również zmianę stosunku Kościoła katolickiego do poszczególnych kwestii odnoszących się do innych religii, w tym szczególnie monoteistycznych, i zmianę myślenia świeckiego świata o człowieczeństwie, jego prawach podstawowych, w tym prawa do wiary. Jan Paweł II nie tylko przypomina idee tolerancji, przedstawione przez rektora Uniwersytetu Krakowskiego na soborze w Konstancji przed sześciuset laty, w roku 1415, ale i rozwija swoją własną wizję tego pojęcia, które jeszcze za jego pontyfikatu, za sprawą ONZ, miało się stać wartością kultury Zachodu, a nawet całej ludzkości.

Jana Pawła II możemy z pewnością nazwać nie tyle przywódcą, ile głosem sumienia ludzkości. W jaki sposób ten głos sumienia się tworzył, wyrażał i przekładał skutecznie na zmiany nowych porządków dyktowanych przez mniejsze czy większe zawieruchy społeczne i ekonomiczne, ukazuje dobitnie niniejsza książka Konrada Szocika, autora krytyki tomistycznej historii ateizmu, wydanej w wydawnictwie Nomos w roku 2014, roku kanonizacji papieża. Takież to los człowieka, istoty wielkiej, ale i kruchej. Na ile jednak „siła idei”, jak swego czasu przestrzegał Heinrich Heine Francuzów przed orężem



---

rodzącej się niemieckiej filozofii idealistycznej, potrafi zburzyć nawet najbardziej chronione twierdze, w tym również molocha, jakim był ZSRR z podporządkowanym sobie obozem demokracji ludowych, zdradza już na kolejnych stronach Konrad Szocik.

w Krakowie, w pamiętnych dniach  
i ku przestrodze (7–11) stycznia 2015 roku

Michel Henri Kowalewicz  
Centrum Badań nad Historią Idei  
Uniwersytetu Jagiellońskiego



# Wstęp

**J**an Paweł II został zapamiętany jako papież nie tylko przełomu wieków, ale również przełomu dwóch epok kulturowych. Przełom ten wyznaczała polityczna zmiana ustroju i, szczególnie w Polsce, ścieranie się odmiennych modeli życia społecznego i obywatelskiego. Zmiany ustrojowe otworzyły geograficzne, a przede wszystkim ideowe, religijne i intelektualne granice ukazujące wielość różnych poglądów na świat. W książce przedstawiam Jana Pawła II jako filozofa i polityka, który niezależnie od dogmatycznej, teologicznej i religijnej podstawy, w swoim nauczaniu publicznym zaakceptował, a przynajmniej uwzględnił pewne elementy właściwe postulatom sekularyzacyjnym i raczej pozytywnie odniósł się do religijnego i filozoficznego pluralizmu.

Jestem świadomy istnienia odmiennych interpretacji, które przedstawiają papieża jako zwolennika tradycji przedsoborowej, postać konserwatywną czy filozofa tomistycznego, i dyskusji między tymi, którzy postrzegają papieża jako ideowego rewolucjonistę, tymi, którzy oskarżają go o obskurantyzm, i tymi, którzy uważają, że pozostawał zawieszony między tymi dwoma stanowiskami<sup>1</sup>. Z tej różnorodności ocen najbliższe jest mi stanowisko, które przedstawia Jana Pawła II jako reformatora. Interpretację tę odnoszę do pewnych zagadnień, jak idee wolności religijnej, ekumenizmu czy jedności, zdając sobie sprawę z możliwej słuszności interpretacji konserwatywnych, odnoszonych przede wszystkim do zagadnień moralnych i etycznych. Uważam, że przede wszystkim w stosunku do innych wyznań papież zawiesił te idee i zasady, które mogą zostać określone mianem konserwatywnych, przynajmniej na użytek oficjalnego nauczania w stosunku do innych tradycji

---

<sup>1</sup> Por. P. Portier, *La pensée de Jean-Paul II*, Paris 2006; por. także numer „Micromega” z 19 kwietnia 2014 roku pod tytułem *Karol Wojtyła. Ila grande oscurantista*, zawierający dyskusję na temat interpretacji nauczania Jana Pawła II, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/%E2%80%9Ckarol-wojtyla-il-grande-oscurantista%E2%80%9D-il-sommario-del-numero-speciale-in-edicola-e-libreria-da-martedi-1-marzo/> [dostęp 05.08.2014].

religijnych. Nie zmienia to faktu, że w relacji do innych elementów negatywnie oceniał idee zsekularyzowane, przede wszystkim oświecenie, oskarżając je o zwrot ku ateizmowi i zarzucając wynikające z niego redukcjonistyczne, mechanistyczne postrzeganie człowieka:

Ateizm, o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia<sup>2</sup>.

Jednak papież pozytywnie oceniał rozwijane w oświeceniu idee wolności, równości i braterstwa czy prawo narodów do samostanowienia. Ocenę taką możemy znaleźć nie tylko w licznych cytowanych w tej książce wypowiedziach publicznych, ale także w pracy *Pamięć i tożsamość*:

Europejskie oświecenie zaowocowało nie tylko okrucieństwami rewolucji francuskiej; przyniosło również dobre owoce, jak idee wolności, równości i braterstwa, które – jak wiadomo – są zakorzenione w Ewangelii. Choć idee te głoszono w oderwaniu od niej, to jednak same mówiły o swym pochodzeniu. W ten sposób francuskie oświecenie przygotowało grunt pod lepsze zrozumienie praw człowieka. W rzeczywistości sama rewolucja na różne sposoby pogwałciła te prawa. Jednak wysiłki na rzecz skutecznego uznania praw człowieka zaczęły odtąd przybierać na mocy, wbrew feudalnym tradycjom<sup>3</sup>.

Przyjęty model interpretacyjny zachowuje świadomość różnicy między negatywnym, często antyreligijnym i antychrześcijańskim oraz ateistycznym charakterem sekularyzacji i oświecenia, przede wszystkim francuskojęzycznego, a obecnością w filozofii oświeceniowej idei, które Jan Paweł II uznał za tożsame z chrześcijaństwem i wykorzystywał w nauczaniu publicznym. Dlatego oddzielał poziom dogmatów i treści religijnych, zakreślający horyzont ideowy Jana Pawła II, od jego raczej politycznej i społecznej niż dogmatycznej aktywności publicznej, w której, jak uważam, przynajmniej okresowo zawieszał ważność dogmatów na rzecz idei wolności, równości, obrony życia czy godności. Do realizacji tych celów użyteczny okazał się model właściwy świeckiej, szczególnie oświeceniowej, filozofii. Dualizm ten sprawia, że w nauczaniu Jana Pawła II można dostrzec napięcie między

---

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Centesimus Annus. W setną rocznicę encykliki Rerum Novarum* (1 maja 1991 r.), p. 13, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html) #m1 [dostęp 5.08.2014].

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 45.

dążeniem do rozwijania pokoju i jedności ludzkości a propagowaniem chrześcijańskiego, zwłaszcza rzymskokatolickiego, modelu rzeczywistości, który i tak nie jest możliwy do powszechnej akceptacji w pluralistycznej rzeczywistości. Niezależnie od sposobu interpretacji filozofii Jana Pawła II podkreślam, że prezentowana interpretacja dotyczy wybranych elementów pontyfikatu, które mogą być użyteczne w skali całej ludzkości, to znaczy również dla przedstawicieli innych wyznań i niewierzących. W odniesieniu do tych grup papież porzucił model przedsoborowy oparty na krytyce i piętnowaniu, a zaakceptował nowe stanowisko Kościoła służącego, które w konsekwencji musiało zawiesić prymat dogmatów na rzecz promowania uniwersalnych, pozbawionych konotacji religijnych, wartości.

W świetle tych uwag możemy postrzegać papieża jako profesjonalnego polityka, który prowadził politykę kulturową ukierunkowaną na formalne, publiczne pojednanie Kościoła ze światem. Jednym z narzędzi służących tej polityce była „strategia kanonizacji”, która w opinii Olivera Bennetta była „wizytówką” papieża, mającą służyć przywiązaniu kościołów w Afryce i Azji oraz państwach postkomunistycznych do Kościoła w Rzymie. Miała także zagwarantować Kościołowi miejsce w kulturze masowej, między innymi za sprawą „międzynarodowych gwiazd”: ojca Pio i Matki Teresy<sup>4</sup>. Nie musimy oczywiście interpretować papieskiej polityki kulturowej przez ten pryzmat. Uwaga ta może wszakże w pewnym stopniu odzwierciedlać polityczny zamysł Jana Pawła II, który przynajmniej w odniesieniu do innych religii starał się zmienić wizerunek Kościoła i dopasować do idei propagowanych przez nurty zsekularyzowane, opierające się na świeckim pojęciu praw człowieka, godności i wolności.

Dlatego warto mieć na uwadze podkreślaną przez Michela Henri Kowalewicza stałą, właściwą cywilizacji Zachodu dychotomię między „zjawiskiem” a „rzeczywistością” (*appearance-reality dichotomy*), a szczególnie kreowaną dziś przez kulturę sferę „zjawisk”, które mogą zmieniać i kształtować „rzeczywistość”<sup>5</sup>. Być może Jan Paweł II właśnie tę dychotomię miał na myśli, kiedy „zawieszał” na potrzeby publicznego nauczania bezwzględną obowiązywalność pewnych elementów doktryny (ortodoksji) i skłaniał się ku akceptacji formalnie kolidujących z nią właściwości świata świeckiego (sekularyzacji), jakby dostrzegając, że mimo istnienia jednej prawdy, jedynostka często nie jest w stanie rozwiązać dychotomii „zjawisko – rzeczywistość” w kontekście prawdziwości i pewności poznania.

---

<sup>4</sup> O. Bennett, *Strategic canonisation: sanctity, popular culture and the Catholic Church*, „International Journal of Cultural Policy”, 17(4)/2011, s. 451–452.

<sup>5</sup> M. H. Kowalewicz, *Preamble [w:] Orbis Idearum. History of Ideas NetMag*, „Appearance, Reality, and Beyond” (red. M. H. Kowalewicz), 1(1)/2013, s. 11.

## Stan badań

Wśród prac poświęconych filozofii Jana Pawła II w Polsce znajdujemy opracowania i analizy jego koncepcji filozoficznych przede wszystkim w odniesieniu do wybranych zagadnień związanych z problematyką myśli personalistycznej i filozofią dramatu, tematyką społeczną, etyczną i moralną czy antropologią filozoficzną<sup>1</sup>. Wiele opracowań powstało na temat nauczania społecznego i politycznego Jana Pawła II<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> S. F. Bezner, *Norma personalistyczna w dramatach Karola Wojtyły*, Wrocław 2011; A. Półtawski, *Po co filozofować?: Ingarden–Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011; A. Karoń-Ostrowska, *Dramat spotkania: „Promieniowanie ojcostwa” jako pryzmat filozofii Karola Wojtyły*, Warszawa 2010; Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II – filozof i mistyk*, Lublin 2009; Z. Grocholewski, *Jan Paweł II w służbie Kościołowi i światu*, Poznań 2003; I. Dec (red.), *Wokół filozofii kardynała Karola Wojtyły*, Wrocław 1998; J. Kupczak, *W stronę wolności*, Kraków 1999; W. Adamczyk (red.), *Dobro w myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, Kraków 2007; *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Bioetyka*, Radom 2006; *Wolność w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2010; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Philosophica III. Filozofia, nauka społeczna i doświadczenie artystyczne Jana Pawła II*, Kraków 2006; Z. Trzaskowski (red.), *Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, Kielce 2005; J. Orłowski, A. Woźniak, *Ryszard Łużny. Myśl słowiańska Jana Pawła II. Zbiór artykułów*, Lublin 2008; *Wolność religijna sercem ludzkiej wolności. V Edycja dni Jana Pawła II, Kraków 4 listopada 2010 roku*, Kraków–Rzym 2011; A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995; D. Kalita, *Refleksja kulturowa w myśli i twórczości literackiej Jana Pawła II*, Tarnów 2008; P. Iwański (red.), L. Kowalski, T. Romańska-Faściszewska, J. Sadkowska, A. Sadkowski, *Prolegomena czyli wprowadzenie do encyklik Jana Pawła II*, Busko-Zdrój 2008; M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Poznań 1997; Z. Tyburski, *Encykliki Jana Pawła II. Fundamenty wiary i moralności katolickiej*, Lublin 2011; M. Sztaba, *Tolerancja, ale jaka? Koncepcja wychowania do tolerancji w świetle nauczania Jana Pawła II do Polaków*, Częstochowa 2006. Zob. także: M. Karas, *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Sandomierz 2008. Karas zwrócił uwagę na zmianę perspektywy podczas Soboru Watykańskiego II, ukazując chronologicznie poglądy kolejnych papieży, począwszy od Grzegorza XVI, na wybrane zagadnienia.

<sup>2</sup> J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994; W. Piątkowski (red.), *Myśl społeczna Jana Pawła II: studia i szkice*, Warszawa Łódź 1999; M. Kapuściak, *Wizja Europy chrześcijańskiej w nauczaniu Papieża-Słowianina*, Kraków 2009; M. Sztaba,

Zofia Zdybicka podkreśliła pluralistyczny i tolerancyjny charakter filozofii Jana Pawła II, obejmującej zarówno świętego Tomasza, jak i Davida Hume'a<sup>3</sup>. W świetle tej uwagi, jak i tekstów oraz wypowiedzi Jana Pawła II nie zgadzam się z tezą Janusza Królikowskiego, który przedstawił papieża jako krytyka oświecenia<sup>4</sup>. Zdybicka postrzegała Jana Pawła II jako papieża, który stale „bronił człowieka” i wprowadził do Kościoła nową jakość dzięki umiejętnemu zsyntetyzowaniu racjonalności z wiarą religijną<sup>5</sup>. Trafnie scharakteryzowała istotę nauczania, które postulując tolerancję, wolność i szacunek dla każdego człowieka, łączyło w sobie różne, historycznie zantagonizowane, elementy. Obronę godności podkreślał Zenon Grocholewski w kontekście papieskiej filozofii prawa, która wyprowadzała prawa człowieka z afirmacji pierwotnej wartości osoby<sup>6</sup>. Podkreślane przez Grocholewskiego różne konteksty koherencji między papieską obroną godności i praw podstawowych człowieka a prawodawstwem przedstawia tom pod redakcją Ryszarda Sztuchmiera<sup>7</sup>. W niniejszej książce zwracam uwagę na pokrewieństwo ideowe filozofii Jana Pawła II z prawodawstwem Polski i Unii Europejskiej.

Jan Sienkiewicz wyeksponował krytycyzm Jana Pawła II wobec filozofii nowożytnej na podstawie książki *Przekroczyć próg nadziei*. Przywołał wypowiedzi papieża świadczące o ryzyku związanym ze zwrotem antropologicznym Kartezjusza i Kanta oraz filozofią oświeceniową<sup>8</sup>. W nauczaniu publicznym papież akceptował ich wartość, mimo dostrzeganego zagrożenia związanego z jednostronnym odczytaniem nowożytnych nurtów filozoficznych, i korzystał z filozoficznego dorobku Europy ostatnich stuleci. Dlatego uważam, że przedstawianie papieża jako tomisty bądź neotomisty czy też obrońcy

---

*Wychowanie społeczne w świetle nauczania Karola Wojtyły Jana Pawła II*, Lublin 2012; J. Mazur, *Aby ocalić wspólne dobro: wokół myśli społecznej Jana Pawła Wielkiego*, Częstochowa–Jasna Góra 2011. Dalsze wymienianie prac poświęconych opracowaniom na ten temat nie ma sensu, ponieważ tematyka ta nie stanowi przedmiotu niniejszej książki, tylko jeden z kontekstów, do którego się odwołujemy.

<sup>3</sup> Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II...*, s. 8.

<sup>4</sup> J. Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 58.

<sup>5</sup> Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II...*, s. 19.

<sup>6</sup> Z. Grocholewski, *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, przeł. M. Jędraszewski, Poznań 1996, s. 24.

<sup>7</sup> R. Sztuchmiller (red.), *Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego*, Olsztyn 2006. Jeden z artykułów dotyczy wpływu nauczania papieskiego na funkcjonowanie Policji w Polsce: J. Czerniakiewicz, M. Czerniakiewicz-Ługowska, *Personalizm Jana Pawła II w działalności polskiej policji po 1989 roku* [w:] R. Sztuchmiller (red.), *Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego*, s. 117–124.

<sup>8</sup> J. Sienkiewicz, *Elementy filozoficzne w książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”* [w:] I. Dec (red.), *Wokół filozofii kardynała Karola Wojtyły*, Wrocław 1998, s. 202 i n.

filozofii scholastycznej może być prawdziwe w odniesieniu do wybranych aspektów jego działalności, przede wszystkim sfery dogmatycznej. Jednak inne obszary pontyfikatu związane z promowaniem idei pokoju, tolerancji i wolności, ekumenizmu i jedności religijnej zbliżały papieża bardziej do filozofii Kartezjusza, Kanta i myśli oświeceniowej niż tomizmu. Problem odniesienia ukrytych racji i przesłanek filozoficznych do nauczania publicznego Jana Pawła II zasygnalizował Grocholewski, przypominając, że papież wypowiadał się jako „główny nauczyciel wiary w Kościele oraz wiary Kościoła”, a nie jako filozof, ale u źródeł jego nauczania znajduje się podzielana przez niego myśl filozoficzna<sup>9</sup>. W kontekście tej uwagi metodologicznej można wskazywać na pokrewieństwo ideowe filozoficznych podstaw papieża z nurtami krytycznymi nie tylko wobec nauczania Kościoła, ale nawet chrześcijaństwa i religii w ogóle, jeżeli dostrzeżemy tę samą bądź podobną argumentację u Kanta, Lessinga, Woltera i Jana Pawła II.

Jan Galarowicz odwoływał się przede wszystkim do *Osoby i czynu*<sup>10</sup>, a w *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, w rozdziale poświęconym filozofii Jana Pawła II, wyeksponował uniwersalność moralnego nauczania papieża opartego na podkreślaniu godności osoby<sup>11</sup>. Wojciech Szukalski swoją pracę poświęcił papieskiemu rozumieniu wolności religijnej. Nie tylko marginalnie przedstawił jej krytykę w nauczaniu przedsoborowym i nie zwrócił uwagi na filozoficzne podstawy soborowej zmiany paradygmatu, ale moim zdaniem raczej niewłaściwie zinterpretował „racje rozumowe” papieża na rzecz godności osoby. Zdaniem Szukalskiego papież uznawał racjonalnie godność osoby na podstawie jej inteligencji<sup>12</sup>. Jan Paweł II podkreślał wagę inteligencji, samoświadomości, funkcji myślenia, ale nie uznawał tych elementów za źródła ludzkiej godności. Konsekwentnie ich brak oznaczałby brak kryterium stanowiącego o godności. Nadrzędnym uzasadnieniem godności osoby uzasadnianej naturalistycznie, a nie racjonalnie, była dla Jana Pawła II wartość życia i konieczność jego obrony, jak również wartość wolności. Podkreślał pierwotność prawa do życia. W kontekście krytyki aborcji, obok argumentacji teologicznej, nie powoływał się na inteligencję czy funkcję myślenia, ale prawo do życia przedstawiane jako najbardziej podstawowe prawo świata przyrody i każdej istoty.

<sup>9</sup> Z. Grocholewski, *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 5.

<sup>10</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000; tegoż, *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden–Wojtyła–Tischner*, Kraków 2009.

<sup>11</sup> J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006, s. 17–33, 165 i n.

<sup>12</sup> W. Szukalski, *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2010, s. 12 i n., 69 i n.



Z kolei Jarosław Macała stwierdził, że „elementy chrześcijańskie łączą nas w jedną europejską wspólnotę”<sup>13</sup>. Wykluczył tym samym z kręgu wspólnoty europejskiej nie tylko żydów, muzułmanów i wyznawców wszystkich innych religii, ale także ateistów. Stwierdził również, że w preambule Konstytucji RP znajduje się odniesienie do „Boga czy religii”. Odwołanie to w polskiej preambule nie ma charakteru apostrofy, jak mogłoby sugerować twierdzenie Macały, ale wymienia jako równoprawne różne źródła wartości, przyznając taki sam status Bogu, jak i „innym źródłom”<sup>14</sup>. „Krytycznej analizy” pontyfikatu, ale nie myśli Jana Pawła II, podjął się Tadeusz Bartoś, który rozważał również pewne elementy filozoficzne i teologiczne, ale jego głównym zamysłem była ocena pontyfikatu w kontekście stosunku głowy Kościoła do świata świeckiego. Dlatego odniósł się między innymi do *Opus Dei*. W odniesieniu do filozofii Jana Pawła II Bartoś przypisał papieżowi błąd, który nazwał „masłem maślanym”. Miał na myśli fragment encykliki *Veritatis splendor*, w której papież wyróżnił prawdę subiektywną i obiektywną. Bartoś zakwestionował ten podział, uznając każdą prawdę za subiektywną<sup>15</sup>. W przypadku tego rozróżnienia nie chodzi zapewne o podstawę sądu prawdziwego lub fałszywego, którym jest umysł (element subiektywny), ale o przeciwstawienie idealizmu realizmowi, a tym samym subiektywnego i obiektywnego odniesienia dla sądów uznawanych za prawdziwe bądź fałszywe.

Cennych inspiracji dostarcza napisana przez Kalinowskiego i Świeżawskiego w 1964 roku książka stanowiąca zapis ich dyskusji, poświęcona charakterystyce zarówno sytuacji Kościoła, jak i kościelnej filozofii, dyskutowanej i rozstrzyganej w trakcie soborowych obrad<sup>16</sup>. Ze względów chronologicznych nie obejmuje filozofii Jana Pawła II, ale ilustruje problem ścierania się ortodoksji z koncepcjami postępu i zmiany w Kościele.

W niniejszej książce zwracam uwagę między innymi na filozoficzne podstawy idei ekumenizmu i jedności religijnej w publicznym nauczaniu Jana Pawła II jako wypadkową idei nowożytnej i oświeceniowej filozofii europejskiej. Również to zagadnienie w proponowanym podejściu nie zostało dotąd przedstawione<sup>17</sup>. Uważam idee filozoficzne, wzmocnione nurtami i ideami podzielanymi społecznie i politycznie, za bardziej istotne i determinujące aktywność ekumeniczną niż idee i dogmaty teologiczne, które

<sup>13</sup> J. Macała, *Jan Paweł II wobec tzw. Konstytucji Europejskiej* [w:] K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojska, *Jan Paweł II i Europa*, Toruń 2009, s. 46.

<sup>14</sup> Por. Preambuła Konstytucji RP z 1997, cytowana w niniejszej książce.

<sup>15</sup> T. Bartoś, *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa 2008, s. 75 i n.

<sup>16</sup> J. Kalinowski, S. Świeżawski, *Filozofia w dobie...* Por. także J. Kalinowski, *Poszerzone serca. Wspomnienia*, Lublin 1997.

<sup>17</sup> Por. A. Radziwiłł, *Jan Paweł II. Apostoł Słowian wschodnich*, Kraków 2008.

istniały znacznie wcześniej i nie tylko nie generowały jedności, ale nawet ją rozbijały, stając się przedmiotem sporu. W tym świetle odniesienie do teologii może być wzmocnieniem postulatów ekumenicznych, ale nie jest ich źródłem, które przyniosła dopiero filozofia nowożytna, szczególnie oświeceniowa oparta na podkreślanii pozakonfesyjnej jedności ludzkości. Dlatego praca Piotra Dziurdzińskiego wydaje się raczej opisem skutków i formalnych działań niż źródeł idei ekumenizmu<sup>18</sup>. Dorota Rudnicka-Kassem skoncentrowała się na powiązaniu Jana Pawła II z dialogiem, mylnie przedstawiając dialog jako istotę papieskiego stosunku do muzułmanów. Dialog był tylko metodą obecną już w średniowieczu, między innymi w Abelardowskiej *Rozmowie między filozofem, Żydem i chrześcijaninem*. Pisząc o odwołaniach Wojtyły do Martina Bubera, Emmanuela Levinasa czy Franza Rosenzweiga<sup>19</sup>, nie wskazała właściwych, moich zdaniem, źródeł w nowej antropologii i metafizyce rozwijanych w XVII i XVIII wieku, ukazujących człowieka jako istotę czującą, podkreślających empatię i wagę idei równości. Dialog był tylko narzędziem.

Napisane przez Waldemara Chrostowskiego wprowadzenie do redagowanego przezeń zbioru papieskich wypowiedzi na temat Żydów i judaizmu nie wspomina podstawowej zmiany sposobu rozumienia osoby i odniesienia do zsekularyzowanego kontekstu myśli europejskiej poszukującej jedności i równości ludzkości<sup>20</sup>. Ten sam brak odniesienia do filozoficznych źródeł nowego rozumienia osoby w Kościele dostrzegam u Beaty Fasyń, która napisała między innymi o wspólnym lunchu ambasadora Izraela z dyplomatą watykańskim, ale nie odniosła się do ideowych zmian, które umożliwiły ten lunch i kryjące się za nim nowe rozumienie człowieka i świata przez Kościół posoborowy<sup>21</sup>. Luiza Arabella Wawrzyńska-Furman niepełnie przedstawiła papieski stosunek do Żydów. Nie odniosła się do demonizowania Żydów w chrześcijańskiej tradycji europejskiej i możliwości ich personalizacji wskutek przyjęcia nowej definicji osoby inspirowanej oświeceniem<sup>22</sup>. W pracy tej może zaskakiwać brak odniesień między innymi do Davida Israela Kertzera, który podniósł problem celowego depersonalizowania i dehumanizowania

<sup>18</sup> Piotr Dziurdziński omówił teologiczne podstawy ekumenizmu, przede wszystkim podkreślając przez Jana Pawła II wagę idei Trójcy Świętej. Zob. P. Dziurdziński, *Istota ekumenii w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2009, s. 23 i n.; podobnie T. J. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Lublin 2006.

<sup>19</sup> D. Rudnicka-Kassem, *John Paul II, Islam and the Middle East*, Kraków 2012, s. 85.

<sup>20</sup> W. Chrostowski, *Wprowadzenie* [w:] tegoż (red.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, Warszawa 2005, s. 25–46.

<sup>21</sup> B. Fastyn, *Jan Paweł II wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego*, Warszawa 2004, s. 109.

<sup>22</sup> L. A. Wawrzyńska-Furman, *Judaizm a ekumenizm w świetle nauczania Jana Pawła II*, Toruń 2009.

Żydów w Kościele, nazywając to antysemityzmem, a nie, jak chciała Wawrzyńska-Furman, antyjudaizmem. Faktografia nie jest wyłączną domeną autorów polskich. Lorenzo Gulli, opisując różne wydarzenia z pontyfikatu Jana Pawła II ilustrujące stosunek papieża do Żydów, nie przekroczył poziomu relacji dziennikarskiej<sup>23</sup>.

W kontekście tych opracowań ekumenizmu dostrzegam potencjalną wagę niniejszej książki, w której zamierzam wskazać na pierwotne wobec argumentacji religijnej i teologicznej idee filozoficzne podzielane przez Jana Pawła II, które pozwalają postrzegać go jako filozofa w pewnym stopniu wpisującego się w sięgającą przynajmniej XVII wieku tradycję myśli europejskiej. Z proponowanym przeze mnie zamysłem archeologii idei zgodne jest podejście Harolda Kasimowa, który we wstępie do zbioru papieskich wypowiedzi dotyczących dialogu międzyreligijnego podkreślił wagę teologicznego wyobrażenia stworzenia ludzi przez Boga i statusu osoby jako „dziecka Bożego”<sup>24</sup>. Mimo że nie rozwinął tej myśli, cenne jest dostrzeżenie ideowego źródła i odróżnienie istoty od przypadłości w kontekście interpretowania roli dialogu. Bez antropocentrycznej natury papieskiej filozofii, na co zwracam uwagę w niniejszej książce, postawa otwarcia, szacunku i akceptacji każdego człowieka ze względu na jego przyrodzoną godność nie byłaby możliwa. Źródła tego podejścia dostrzegamy przede wszystkim w krytycznym wobec religii paradygmacie filozofii rozwijanej między innymi przez Barucha Spinozę, Davida Hume’a, Immanuela Kanta czy Jeana Mesliera.

Jacek Maciej Wojtkowski zwrócił uwagę na odniesienia Jana Pawła II do polskiej tradycji tolerancji religijnej, jak również na promowanie ekumenizmu, wagę dialogu, tolerancji czy miłości<sup>25</sup>. Alfons Nossol ukazał cel ekumenizmu przyświecający papieżowi: zjednoczenie chrześcijan mające prowadzić do jedności ludzkości<sup>26</sup>. Więcej światła rzuca na możliwe inspiracje ideowe nauczania Jana Pawła II książeczka Bractwa Św. Piusa X pod tytułem *Od ekumenizmu do milczącej apostazji. 25 lat pontyfikatu*. Opracowanie to już za sprawą tytułu sugeruje radykalną zarówno historycznie i doktrynalnie, jak

<sup>23</sup> L. Gulli, *Jan Paweł II i starsi bracia*, przeł. E. Mirosław, Kraków 2008.

<sup>24</sup> H. Kasimow, *Wstęp* [w:] B. L. Sherwin, H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, przeł. A. Nowak, Kraków 2001, s. 17.

<sup>25</sup> J. M. Wojtkowski, *Ku jedności chrześcijan*, Olsztyn 2009, s. 33–48. Autor jedynie w krótkim rozdziale przedstawił ekumeniczne odniesienia papieża w trakcie pielgrzymek do Polski.

<sup>26</sup> A. Nossol, *Jana Pawła II pontyfikat ekumenicznej nadziei* [w:] Z. Glaeser (red.), *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, Opole 2008, s. 16. Żaden z trzydziestu sześciu autorów artykułów tego tomu poświęconego ekumenizmowi Jana Pawła II nie odniósł się do europejskiej tradycji myślowej akcentującej nadrzędną wagę godności i życia ani nie podkreślił znaczenia wpływu idei sekularyzacyjnych na zmianę orientacji Kościoła, pozostając raczej na poziomie skutków niż przyczyn i genezy ekumenizmu.

i filozoficznie wagę ekumenicznej orientacji soboru i polskiego papieża. Podkreśla opozycyjny wobec przedsoborowego nauczania charakter idei ekumenizmu, której afirmacja wymagała przyjęcia nowożytnego, oświeceniowego paradygmatu filozoficznego przez sobór, a następnie Jana Pawła II. Bractwo dostrzegło zagrożenie relatywizacją, zakwestionowanie jednej prawdy Kościoła i jego nadrzędności, zaakceptowanie herezji i koncepcji modyfikowania nauczania, a na gruncie praktycznym apostazję. Zagrożenia te, konkluzywne na podstawie przedsoborowej metafizyki, pozwoliły Bractwu uznać ideę ekumenizmu za dzieło diabła: „Pod pretekstem poszukiwania jedności ekumenizm rozprasza trzode; nie nosi więc znamienia Chrystusowego, ale raczej sprawcy podziałów *par excellence* – diabła”<sup>27</sup>.

Postrzegam papieską teoretyczną i praktyczną aktywność ekumeniczną jako integralny element globalnego pragnienia jedności, historycznie i kulturowo zaś – jako ilustrację dokonującego się w Kościele oświecenia. W tym kontekście stwierdzam brak opracowań analizujących podstawy ideowe nauczania papieża w świetle trwałości i zmiany, również w przypadku prac niepolskojęzycznych<sup>28</sup>. Jednym z wyjątków jest *La pensée de Jean-Paul II* Philippe’a Portiera<sup>29</sup>. Opracowania pontyfikatu, jeżeli odnoszą się do problematyki filozoficznej, koncentrują się przede wszystkim na wyrażonych *explicite* w dziełach Wojtyły wybranych zagadnieniach antropologicznych i etycznych, szczególnie w *Osobie i czynie* oraz *Miłości i odpowiedzialności*. W przypadku filozofii Jana Pawła II obszar analiz zawężony jest zazwyczaj do problematyki relacji między filozofią i nauką a teologią przedstawionych w encyklice *Fides et ratio*<sup>30</sup>.

Wydaje się, że żadne z opracowań nie przedstawia analizy idei leżących u podstaw oficjalnego nauczania papieża w sposób proponowany w niniejszej książce. Jarosław Kupczak skoncentrował się przede wszystkim na rozważaniach nad filozofią Wojtyły w świetle jego etyki i koncepcji

---

<sup>27</sup> Bractwo Św. Piusa X, *Od ekumenizmu do milczącej apostazji. 25 lat pontyfikatu*, przeł. T. Maszczyk, Warszawa 2004, s. 36.

<sup>28</sup> G. O’Collins, M. A. Hayes, *Legacy of John Paul II*, London 2008; J. Kupczak, *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2010; A. M. O’Reilly, *Conjugal Chastity in Pope Wojtyła*, New York 2010; D. Savage, *Subjective Dimension of Human Work: The Conversion of the Acting Person according to Karol Wojtyła/John Paul II and Bernard Lonergan*, New York 2008; S. Greeg, J. Meadowcroft, *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Modern Papacy*, New York 2009; D. R. Foster, J. W. Koterski, *Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*, Washington 2003; A. Mazur, *L’insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Roma 2004.

<sup>29</sup> P. Portier, *La pensée de Jean-Paul II*, Paris 2006.

<sup>30</sup> J. P. Hittinger, *The Vocation of the Catholic Philosopher. From Maritain to John Paul II*, Washington 2010; D. R. Foster, J. W. Koterski, *Two Wings...*

świadości odnoszonych do Kanta, Edmunda Husserla czy Maksa Schele-  
ra<sup>31</sup>. W jednym z artykułów podkreślał wagę przypisywaną wolności przez  
Wojtyłę i Jana Pawła II<sup>32</sup>. Kevin J. P. McDonald eksponował istotną rolę  
Jana Pawła II w rozwoju ruchu ekumenicznego, ale nie odniósł się do filozo-  
ficznych podstaw ani konsekwencji rozwijania tych idei<sup>33</sup>. Rocco Buttiglione  
analizował filozofię Wojtyły<sup>34</sup>. Giovanni Reale w książce zatytułowanej *Karol  
Wojtyła pielgrzym absolutu* w pierwszej części odniósł się przede wszystkim do  
*Osoby i czynu, Miłości i odpowiedzialności i Fides et ratio*, w drugiej analizował  
*Pamięć i tożsamość*<sup>35</sup>. Jean Offredo zwrócił uwagę na pokrewieństwo ideowe  
papieskiego nauczania o godności i obronie praw człowieka z oświeceni-  
owym paradygmatem moralnym i zsekularyzowanymi wartościami „wolności,  
równości i braterstwa” jako zgodnymi z Ewangelią<sup>36</sup>.

Na większą uwagę zasługują prace Philippe’a Joberta<sup>37</sup>, Antoine’a Gug-  
genheima<sup>38</sup> i praca redagowana przez Johna P. Hittingera<sup>39</sup>. Jobert koncentro-  
wał się na ukazaniu filozoficznych podstaw i inspiracji Wojtyły. Wskazywał  
subiektywistyczną etykę i antropologię jako nurty najbardziej podstawowe  
i determinujące filozoficzne stanowisko Jana Pawła II, dostrzegając inspi-  
rację myślą subiektywistyczną w pierwszych czterech latach pontyfikatu.  
Wartość tej książeczki dla niniejszych rozważań dotyczy przekonania jej  
autora o niemożliwości innego ukształtowania filozofii Jana Pawła II niż  
idealizm wynikający z fascynacji Wojtyły filozofią subiektywistyczną, która  
była sprzeczna z tomizmem.

Guggenheim podkreślał, w swojej wprowadzającej w błąd podtytu-  
łem książce<sup>40</sup>, humanistyczny i antropologiczny charakter myśli Wojtyły  
i wskazywał przede wszystkim na odniesienie *Osoby i czynu* do fenomeno-  
logii, szczególnie Schelera. Odniósł się także do filozofii rozwijanej pod-  
czas Soboru Watykańskiego II. Tytułowej filozofii Jana Pawła II poświęcił

<sup>31</sup> J. Kupczak, *Destined for Liberty...*

<sup>32</sup> J. Kupczak, *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Pol-  
sce”, 5, 1/2011, s. 107 i n.

<sup>33</sup> K. J. P. McDonald, *The Legacy of Pope John Paul II: Ecumenical Dialogue* [w:] G. O’Collins,  
M. A. Hayes, *Legacy of John Paul II*, s. 111 i n.

<sup>34</sup> R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982.

<sup>35</sup> G. Reale, *Karol Wojtyła pielgrzym absolutu*, przeł. M. Gajda, Warszawa 2008.

<sup>36</sup> J. Offredo, *Jean Paul II ou Le rêve de Jérusalem*, Paris 1998, s. 71 i n.

<sup>37</sup> P. Jobert, *Initiation à la philosophie de Jean-Paul II*, Saint-Etienne 2011.

<sup>38</sup> A. Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris 2011.

<sup>39</sup> J. P. Hittinger, *The Vocation of the Catholic Philosopher. From Maritain to John Paul II*,  
Washington 2010.

<sup>40</sup> Podtytuł *Essai sur la philosophie de Jean-Paul II* mylnie sugeruje refleksje nad papieską  
filozofią. W rzeczywistości książka w ogóle nie dotyczy filozofii Jana Pawła II, ale rozważań  
wokół filozofii Wojtyły, i to nie całej, ale tej zawartej przede wszystkim w *Osobie i czynie*.

niewielki ostatni fragment dotyczący nowego stosunku Kościoła do narodu żydowskiego, rozważany bardziej w kontekście nauczania soboru niż filozofii papieża<sup>41</sup>. Guggenheim, podobnie jak Jobert, uznał subiektywistyczny charakter papieskiej filozofii. Praca pod redakcją Hittingera poświęcona jest wybranym zagadnieniom dotyczącym poszczególnych encyklik Jana Pawła II, kształtowania się nowej nauki Kościoła w trakcie Soboru Watykańskiego II czy specyfiki katolickich filozofów II połowy XX wieku, szczególnie Jacques'a Maritaina. Analizy nowatorskiego charakteru orzeczeń dotyczących wolności religijnej, jedności i ekumenizmu czy metafizycznej wartości osoby i prawdy nie są jednak konfrontowane z przedsoborowym nauczaniem Kościoła w świetle metafizycznych podstaw i ich konsekwencji.

Heinz Lothar Barth uznał Jana Pawła II za wiernego tomizmowi w kontekście filozofii bytu i filozofii moralności<sup>42</sup>. Uważam, że papież pod wieloma względami zmarginalizował znaczenie filozofii tomistycznej. Mimo wskazania na tradycję metafizyki chrześcijańskiej utożsamiającej Boga z aktem istnienia, *Esse*, szczególnie eksponowanym w tomizmie, papież, powołując się na Etienne'a Gilsona, wykroczył poza ramy metafizycznych prób rozumienia Boga, wskazując na jego niepoznawalność i raczej negatywny charakter dyskursu o Bogu<sup>43</sup>. W pewnym sensie można mówić o dystansie papieża wobec tomistycznej tezy o poznawalności istnienia, natury i właściwości Boga. Jan Paweł II uznał, że tomistyczna metoda wskazuje „o wiele bardziej na niepodobieństwo niż na podobieństwo, o wiele bardziej na nieporównywalność niż na porównywalność Boga do stworzeń”, a tezę o niepojętności Boga uznał za ilustrację jego nieskończoności i transcendencji<sup>44</sup>. Zdaniem Bartha, papież raczej krytycznie oceniał islam w kontekście wiary w prawdziwego Boga. Moim zdaniem, nauczanie Jana Pawła II na temat innych wyznań, szczególnie monoteistycznych, opierało się nie tylko na szacunku, ale i uznaniu ich prawomocności. Papież nie uważał braku akceptacji pojęcia Boga trójjedynego w islamie za czynnik implikujący dystansowanie się chrześcijan do muzułmanów i przypominał o trudnym poznawczym charakterze chrześcijańskiego „monoteizmu trynitarnego”<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> O Janie Pawle II w tym kontekście znajdujemy jedynie kilka stron: A. Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme...*, s. 240–243, 246–249.

<sup>42</sup> H.-L. Barth, *Papst Johannes Paul II. Santo subito? Ein kritischer Rückblick auf sein Pontifikat*, Stuttgart 2011, s. 174 i n.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Bóg nieskończonego majestatu. Katecheza, 7 sierpnia 1985 r.* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 523 i n.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Bóg niepojęty, nieogarniony (Deus absconditus). Katecheza, 28 sierpnia 1985 r.* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 525 i n.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Dialog z islamem. Katecheza, 5.05.1999 r.* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 8, s. 569 i n.

Wśród polskojęzycznych opracowań spotykamy i takie, które w pewnym sensie pogłębiają podziały, szczególnie te wyrastające z historycznej opozycji między Kościołem a władzą państwową PRL i tak zwanymi postkomunistami w III Rzeczypospolitej. Przykładów dostarczają teksty wprowadzające do pielgrzymek do Polski. Leon Knabit podkreślał we wprowadzeniu do pielgrzymki z 22 maja 1995 roku antyklerykalizm polityczny III RP, niechęć władz wobec Kościoła i „zniewalanie sumień”, które mimo że dotyczyło przede wszystkim PRL, współcześnie miało być realizowane w bardziej subtelny sposób<sup>46</sup>. Dystansuję się wobec tak antagonistycznego przedstawiania najnowszej historii Polski, szczególnie w kontekście pokojowej orientacji Jana Pawła II i jego troski o rozwój dobrobytu w Polsce. Wstęp napisany przez Knabita wydaje się niemal neutralny w obliczu wprowadzenia do szóstej pielgrzymki napisanego przez Marcina Przeciszewskiego. Już nawet nie chodzi o to, że autor uznał opady deszczu we Wrocławiu w dniu przylotu papieża do Polski za złą wróżbę („było zimno, lał deszcz. To nie była dobra wróżba na przyszłość”)<sup>47</sup>. Przeciszewski, który odpowiadał za obsługę prasową pielgrzymek do Polski, ocenił negatywnie powierzenie przez rząd obsługi prasowej szóstej pielgrzymki „propagandziście z okresu stanu wojennego”<sup>48</sup>, co uznał za ilustrację „dezintegracji społecznej” w Polsce, za to, że „coś generalnie się posypało”<sup>49</sup>. Tom gromadzący wypowiedzi papieża z polskich pielgrzymek chyba nie jest adekwatnym miejscem do wyrażania tak osobistych ocen, tym bardziej że przemówienia Jana Pawła II wzywały właśnie do unikania jakichkolwiek animozji i podziałów na tle stosunku do komunistycznej przeszłości kraju jako zagrażających demokratycznej konsolidacji młodego przecież, bo odrodzonego zaledwie w 1989 roku, państwa. W przemówieniu powitalnym szóstej pielgrzymki skierowanym do prezydenta Rzeczypospolitej i kardynała metropolity wrocławskiego Jan Paweł II wyraził uznanie dla rozwoju polskiej demokracji, a jeżeli wskazał na obecność pewnych „problemów i napięć”, to równocześnie podkreślał wagę solidarności społecznej i narodowego potencjału Polaków<sup>50</sup>. W przemówieniu pożegnalnym pozytywnie ocenił rozwój Polski, a istniejące trudności uznawał za możliwe do przezwyciężenia ze względu na solidarne zjednoczenie

<sup>46</sup> L. Knabit, *Wstęp do pielgrzymki Jana Pawła II do Polski: 22 maja 1995* [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 633 i n.

<sup>47</sup> M. Przeciszewski, *Wstęp do pielgrzymki Jana Pawła II do Polski: 31 maja – 10 czerwca 1997* [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 651.

<sup>48</sup> Tamże, s. 651.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice*, Wrocław, 31 maja 1997 r. [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 655 i n.

narodu i świadomość konieczności obrony wspólnych, podstawowych wartości<sup>51</sup>. Podczas przemówienia pożegnalnego w Balicach w 1999 roku papież, życząc Polsce pomyślnego rozwoju, nie domagał się ustanowienia Polski religijnej ani tym bardziej katolickiej, ale „umocnionej duchem miłości wzajemnej i społecznej”<sup>52</sup>. Zarysował wizję państwa i społeczeństwa demokratycznego i zsekularyzowanego, które realizuje wartości i prawa podstawowe. Zamysł ten wyraził w tym samym miejscu trzy lata później, koncentrując się na eksponowaniu wagi przestrzegania wartości moralnych służących dobru każdego człowieka. Jeżeli odniósł się do moralnego wzorca nauki społecznej Kościoła, to wyłącznie w perspektywie jej rezultatów społecznych, a nie kościelnego kontekstu<sup>53</sup>. Dlatego nie zgadzam się z każdą próbą upolityczniania papieskich poglądów i wypowiedzi jako niezgodnych z zamysłem papieża, który przemawiając do francuskich duchownych w 1986 roku, przypominał im o zakazie politycznego zaangażowania się nawet w sytuacji uznania poglądów swoich wiernych za słuszne, aby duchowny jako osoba neutralna mógł być „otwarty wobec wszystkich i jasno zorientowany na królestwo Boże”<sup>54</sup>. Wymóg ten dotyczył przede wszystkim papieża, którego urząd miał charakter globalny i w kontekście idei przewodnich pontyfikatu Jana Pawła II: pokoju, wolności i braterstwa, nie mógł angażować się w żadną ze stron istniejących dychotomii. Swoją apolityczność papież wyraził bezpośrednio między innymi w Madrycie w 1982 roku, nie tylko przypominając o „religijnym i pasterskim” charakterze jego wizyt, ale i domagając się od wiernych zagwarantowania tej neutralności i nieupolityczniania nauczania papieskiego<sup>55</sup>.

Nie zgadzam się również z interpretacją pontyfikatu zaproponowaną przez Mariana Skrzypka w 1983 roku<sup>56</sup>. Mimo korzystniejszej dla mnie różnicy perspektywy czasowej i możliwości odniesienia się do całego pontyfikatu uważam, że papieskie teksty i wypowiedzi z pierwszych pięciu lat nie uzasadniają oceny Skrzypka dotyczącej papieskiego rozumienia pokoju,

---

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach*, Kraków, 10 czerwca 1997 r. [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 758.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach*, Kraków, 17 czerwca 1999 r. [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 891.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku w Balicach*, Kraków, 16 sierpnia 2002 r. [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 898.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do kapłanów, diakonów, seminarzystów i ich rodzin* Tożsamość i misja, Ars, 6 października 1986 r. [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 10, s. 197.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na lotnisku Barajas* Przybywam, aby utwierdzić wiarę w Chrystusa, pokrzepić nadzieję, wzmacnić dzieła, Madryt, 31 października 1982 r. [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 10, s. 347.

<sup>56</sup> *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, seria: Studia Religioznawcze, Warszawa 1983.



roli przypisywanej Afryce i wagi ekumenizmu. Skrzypek postrzegał nauczanie o pokoju jako rezultat pacyfistycznych tendencji współczesnego świata, ale nie uznał autonomicznego charakteru papieskiego nauczania o pokoju, które miało mieć charakter wtórny wobec problematyki ekonomicznej czy politycznej. Skrzypek uważał również, że papież za warunek pokoju uznał zmianę świata, którą „należy zacząć od człowieka”<sup>57</sup>. Papież uznawał pokój za wartość nadrzędną i absolutną, dlatego jego wypowiedzi o pokoju nie ograniczały się do sytuacji zagrażającej życiu i utrzymaniu pokoju, ale podkreślały pierwotną wagę tej wartości jako podstawy innych. W tym świetle pokój nie był rezultatem „zmiany świata”, ale implikował modyfikowanie tak mentalności i obyczajowości, jak i struktur politycznych i społecznych. Skrzypek zinterpretował papieskie uznanie dla duchowości i religijności afrykańskiej jako polityczny zamysł papieża pragnącego podkreślić wartość „trzeciej drogi bliskiej socjalizmowi”, a przede wszystkim opozycyjnej wobec radykalnych nurtów związanych z islamem. W tym kontekście odczytywał zamach na papieża jako rezultat niechęci środowisk muzułmańskich<sup>58</sup>. Uważam, że papież podkreślał wagę ustroju demokratycznego i zalety gospodarki wolnorynkowej, chociaż zalecał skorygowanie jej wad odniesieniem do potrzeb i sytuacji szczególnie najuboższych i najsłabszych. Ale podstawowym zamysłem Jana Pawła II było uznanie wartości kapitalizmu, a nie socjalizmu. Nie postulował „trzeciej drogi”. Chrześcijaństwo w nauczaniu Jana Pawła II nie może być interpretowane jako „trzecia droga”, obok kapitalizmu i socjalizmu. To zestaw uniwersalnych wartości moralnych i norm etycznych potencjalnie kompatybilnych z każdym ustrojem i typem gospodarki, jeżeli respektują te wartości i cenią człowieka. Papież, który zasłynął pojednaniem z różnymi religiami, nie tylko nie dążył do ich wzajemnego antagonizowania, ale wręcz eksponował wagę islamu.

Skrzypek utożsamiał ekumenizm z ideą jedności religijnej i terminem tym objął pojednanie całej ludzkości, mimo że ekumenizm jest ruchem i ideą wewnątrzchrześcijańską. Autor raczej niewłaściwie utożsamiał ekumenizm z ideami jedności ludzkości, globalnego pokoju i tolerancji, a nawet z dialogiem<sup>59</sup>. Warto zatem przypomnieć rozróżnienie Wojtkowskiego ekumenizmu jako ruchu i idei zmierzającej do jedności chrześcijan oraz koncepcji dialogu międzyreligijnego<sup>60</sup>. Skrzypek uznał za przyczynę ekumenizmu

<sup>57</sup> M. Skrzypek, *Filozofia i teologia pokoju Jana Pawła II* [w:] tamże, s. 121.

<sup>58</sup> Tamże, s. 132.

<sup>59</sup> Tamże, s. 134.

<sup>60</sup> J. M. Wojtkowski, *Ku jedności chrześcijan*, Olsztyn 2009, s. 33 i n. Por. także hasła „ekumenizm” i „dialog międzyreligijny” [w:] E. Sakowicz (red.), Jan Paweł II, *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 129 i n., 163 i n.

dążenie do stworzenia opozycji między „fideistami” a „materialistami i ateistami”<sup>61</sup>. Rozumiem, że w okresie powstania tego tekstu świadomość dualistycznej, dychotomicznej struktury rzeczywistości była umacniana i potwierdzana przez kontekst „zimnej wojny” i opozycji między Zachodem a Wschodem, demokracją a kapitalizmem, komunizmem a socjalizmem, Kościołem a „Solidarnością”, prawicą a lewicą. Ale polski papież, przynajmniej na płaszczyźnie oficjalnego, publicznego nauczania nie angażował się w te antagonizmy. Zamysłem idei ekumenicznych było zniesienie antynomii między wyznawcami chrześcijaństwa i moralne zjednoczenie, a nie tworzenie sojuszu przeciwko osobom niewierzącym, które również były cenione przez papieża ze względu na godność i potencjał moralny. Zamysł ekumenizmu odpowiadającego rozumieniu Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II zarysował między innymi Johannes Willebrands, przewodniczący Sekretariatu Jedności Chrześcijan, wymieniając „nawrócenie serca, wolny wylew miłości, pokory, przebaczenia i służby” jako najważniejsze cele ekumenizmu<sup>62</sup>. Skrzypek zakończył swoje rozważania uznaniem papieskiej koncepcji pokoju za „doktrynę utopijną”<sup>63</sup>.

Negatywnie oceniam interpretację papieskiego nauczania kierowanego do Polaków w trakcie pielgrzymki w 1991 roku zaproponowaną przez Tomasa P. Terlikowskiego. Uważał, że papież krytykował koncepcję państwa neutralnego „światopoglądowo”, które Terlikowski utożsamiał z relatywizmem i agnostycyzmem<sup>64</sup>. Jan Paweł II opowiadał się za koncepcją państwa neutralnego w Polsce i w każdym innym państwie dążącym do zagwarantowania pokojowego życia w warunkach pluralizmu. Krytykował państwo ateistyczne, promujące idee ateistyczne i antyreligijne, ale nie państwo neutralne. Terlikowski zapewne nie akceptował zamysłu neutralności państwa, jeżeli napisał, że Polska „ma pełne prawo do jasnego przyjęcia założenia, że Bóg istnieje”<sup>65</sup>. Zapis taki kolidowałby nie tylko z obowiązującą konstytucją, której preambuła wskazuje na obowiązek powszechnego podzielenia wartości i praw podstawowych, a nie sposobu ich uzasadnienia, ale i z podejściem Jana Pawła II, który nie domagał się odniesienia do Boga na piśmie i w prawie, ale w moralności i codziennym życiu. Jan Paweł II opowiadał

<sup>61</sup> M. Skrzypek, *Filozofia i teologia...*, s. 133.

<sup>62</sup> J. Willebrands, *Ruch ekumeniczny dzisiaj* [w:] *Asyż. Spotkanie religii świata*, Kalwaria Zebrzydowska 1990, s. 8.

<sup>63</sup> M. Skrzypek, *Filozofia i teologia...*, s. 149.

<sup>64</sup> T. P. Terlikowski, *Rzeczpospolita papieska. Jan Paweł II o Polsce do Polaków*, Warszawa 2009, s. 113.

<sup>65</sup> Tamże, s. 114.

się za ustanowieniem państwa neutralnego, które nie dyskryminuje przedstawicieli systemów religijnych. Przejawy takiej dyskryminacji uznawał za formy nieprawidłowości, a największe wymagania stawiał przed chrześcijanami i przypominał im o konieczności osobistego, codziennego świadectwa o ich religijności, konsekwentności i autentyczności moralnej<sup>66</sup>. Pojawienie się takich poglądów i interpretacji w książce wydanej przez Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie wzmacnia przekonanie o konieczności bezpośredniego odnoszenia się do papieskich tekstów, a nie tylko ich omówień. Propozycja Terlikowskiego koliduje nie tylko z pokojowym projektem pluralistycznej koegzystencji praktycznie realizowanej w ustawodawstwie polskim i unijnym, ale i z koncepcją państwa i sfery publicznej rozwijaną przez Jana Pawła II. Innego typu problemy ma krakowski odpowiednik warszawskiego centrum, Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II. Jego publikacje nie tylko nie analizują źródeł i filozoficznych inspiracji myśli Jana Pawła II, ale nawet w pracy formalnie poświęconej „posłudze myślenia” papieża autorzy tego zbioru koncentrują się przede wszystkim na zreferowaniu wybranych elementów myśli Wojtyły, a nie Jana Pawła II<sup>67</sup>.

Zbigniew Stachowski podkreślił uniwersalność papieskiego nauczania eksponującego znaczenie moralności niezależnej od różnic międzyludzkich<sup>68</sup>. Z kolei w pracy zbiorowej pod tytułem *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*<sup>69</sup> żaden z dwudziestu dwóch autorów nie podjął zagadnienia genezy filozoficznej papieskiego nauczania ani nie zwrócił uwagi na jego oryginalność.

Brak literatury poświęconej filozoficznym podstawom publicznego nauczania Jana Pawła II inspiruje do zaproponowania własnej interpretacji filozoficznych inspiracji papieża. Niniejsza książka stanowić może uzupełnienie literatury poświęconej filozoficznemu kontekstowi nauczania papieskiego, przedstawiając je na tle zmiany metafizyki Kościoła. Zainteresowanie papieskim nauczaniem analizowanym przez pryzmat filozofii skłoniło mnie do zaproponowania pracy poświęconej myśli Jana Pawła II, który nie tylko nie przestał być filozofem w dniu wyboru na urząd głowy Kościoła, ale właśnie wtedy musiał się nim stać być może w większym stopniu, niż kiedy był profesorem filozofii w Lublinie. W książce podkreślam, że papież

---

<sup>66</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników*, Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997 r. [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 9, s. 685.

<sup>67</sup> J. Kupczak, D. Radziechowski (red.), *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, Kraków 2011.

<sup>68</sup> Z. Stachowski, *Polityka pokoju Jana Pawła II* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, s. 153–169.

<sup>69</sup> M. Marczewska, Z. Trzaskowski, *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*, Kielce 2011.

świadomie wykorzystał filozofię, a nie teologię, jako jedyne możliwe narzędzie zarówno ewangelizacji, jak i promowania wartości, które w pluralistycznej rzeczywistości nie mogły być przedstawiane jako katolickie czy nawet chrześcijańskie, ale jako powszechne, humanistyczne dziedzictwo ludzkości wypracowane w równej mierze przez chrześcijan, co przez wyznawców innych religii i ateistów.